

من حکایت نومی دوم حکمانام یعنی دن جاسوسان حکایت
پیم حکمانام شروع کردن راجه بکر ماجربیک ستان
به طلب ما حکایت نومی چهارم ابراهمانام شروع کردن عمارت
بر زمین عابد تولد شدن پیر و حکایت نومی پنجم کهو کهانام ورودن
چهار عمل و ستان خواص راجه همراه جو بری حکایت نومی ششم
ششم کهو کهانام خراوردن با عنان و رفتن راجه در باغ مردم محل

Übersetzung als kultureller Transfer

Eine Untersuchung persischer Versionen
des indischen Vikrama-Erzählzyklus

Anna Martin

Übersetzung als kultureller Transfer

Übersetzung als kultureller Transfer
Eine Untersuchung persischer Versionen des
indischen Vikrama-Erzählzyklus

Anna Martin

xasia

eBooks

Über die Autorin

Anna Martin ist derzeit wissenschaftliche Mitarbeiterin im Fachgebiet Iranistik am Centrum für Nah- und Mittelost-Studien (CNMS) der Philipps-Universität Marburg. Mit der vorliegenden Studie wurde sie 2015 an der Philipps-Universität Marburg promoviert.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie. Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.ddb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz 4.0 (CC-BY-SA 4.0) veröffentlicht.

xasia
eBooks

Publiziert bei CrossAsia-eBooks,
Universitätsbibliothek Heidelberg 2017.

Die elektronische Open-Access-Version dieses Buches ist dauerhaft frei verfügbar auf CrossAsia-eBooks:

<http://crossasia-books.ub.uni-heidelberg.de/xasia>

urn: urn:nbn:de:bsz:16-xabooks-273-7

doi: <https://doi.org/10.11588/xabooks.273.358>

Text © 2017, Anna Martin

Umschlagillustration: Handschrift des *Singhāsan Battisi*, 1239 [1823], fol. 5v (Ausschnitt). STAATSBIBLIOTHEK ZU BERLIN – Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Sprenger 1660.

ISBN 978-3-946742-32-6 (Hardcover)

ISBN 978-3-946742-33-3 (PDF)

FÜR KATHARINA UND PETER

Danksagung

Ich bedanke mich bei Prof. Dr. Jürgen Hanneder und Prof. Dr. Christoph Werner (Marburg) für die Betreuung dieser Arbeit. Des Weiteren danke ich der Philipps-Universität und dem Graduiertenzentrum Marburg University Research Academy (MARA) für die Förderung meines Dissertationsprojektes.

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	13
2.	Forschungsstand und Kontext	37
2.1	Die <i>Siṃhāsanadvātriṃśatikā</i>	37
2.2	Persische Vikramageschichten im Kontext der Indo-Persica	43
3.	Persische Vikramageschichten	59
3.1	<i>Nāma-yi Ḥiradafzā</i> von ‘Abd al-Qādir Badā’ūnī	59
3.2	<i>Šāhnāma</i> von Čaturbhūgdās b. Mihrčand	60
3.3	<i>Singhāsanbattīsī</i> von Bhāramalla	61
3.4	<i>Singhāsanbattīsī</i> von Bisba Rāi Ibn Harigarbhdās	62
3.5	<i>Kišanbilās</i> von Kišandās	63
4.	Analyse des <i>Kišanbilās</i> als Texttransfer	67
4.1	Struktureller Vergleich mit den Sanskritrezensionen	68
	Rahmenerzählung	70
	Geschichten der Statuetten	71
4.2	Orientierung an der Jainistischen Rezension	73
	Geschichte 29: Vikrama und der Physiognom	83
	Geschichte 31: Das verwunschene Haus	95
	Geschichte 32: Die Statuette der Armut	107
4.3	Unterschiede zur Jainistischen Rezension	120
4.4	Übersetzung kurzer Passagen	122
4.5	Texttransfer als Kompilation? Metaerzählungen 7, 10 und 15	127

4.6	Texttransfer als Rekontextualisierung	130
4.6.1	Einleitungen	130
4.6.2	Intertextualität	131
4.6.3	Kulturelle Adaptation	133
5.	Analyse des <i>Kišanbilās</i> im Adaptationskontext	141
5.1	Sprache	142
5.2	<i>Kišanbilās</i> als narrative Prosa	145
5.2.1	Elemente des Wunderbaren	146
5.3	Die persische Vikramageschichte als Weisheitsliteratur	150
5.3.1	Persische Weisheitsliteratur	150
5.3.2	Elemente der Weisheitsliteratur im <i>Kišanbilās</i> und den persischen Vikramageschichten	156
5.3.3	Vikramāditya als <i>ḡavānmard</i>	159
6.	Schlussbetrachtung	167
	Quellen- und Literaturverzeichnis	175
	Anhang: <i>Kišanbilās</i>	189
	Anmerkungen zur Edition	189
	<i>Kišanbilās</i>	I-LXXIX

Anmerkungen zur Umschrift

Die Umschrift des Persischen folgt dem System der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft mit am Arabischen orientierter Vokalisierung. Indische Orts- oder Eigennamen und Begriffe, die im persischen Text auftauchen, werden nach den Regeln der Umschrift des Persischen zitiert. Persischer Text wird bei längeren Zitaten in arabischer Schrift gesetzt, kürzere Zitate in Umschrift angegeben. Übersetzungen stammen von mir, sofern nicht anders angegeben.

1. Einleitung

Himmataṣ bīṣ zi hātām-i ṭāṭī – „seine hohe Gesinnung war größer als die des Hātām-i Ṭāṭī“: So wird der Fürst Vikramāditya¹, Protagonist der „32 [Geschichten] des Löwenthrons“, in einer persischen Version des Erzählzyklus charakterisiert. Diese hat der Autor Kiṣandās während der Regierungszeit Ğahāngīrs (reg. 1605-1627) von einer indischen Vorlage ins Persische übertragen und „Kiṣan’s Unterhaltungsstück“ (*Kiṣanbilās*)² genannt.

Hātām-i Ṭāṭī, mit dem Vikramāditya verglichen wird, ist ein Typus aus der vorislamischen arabischen Heldendichtung, der sich durch Eigenschaften wie Gastfreundschaft und Freigiebigkeit auszeichnet und als Prototyp des großmütigen Edelmannes auch in die persische Literatur eingegangen ist. Um dessen Abenteuer sind eine Reihe von Geschichten (*Hātamnāma*) entstanden, die im 17. und 18. Jahrhundert auch auf dem indischen Subkontinent sehr populär waren. Der Vers aus dem *Kiṣanbilās*, in dem Vikramāditya mit diesem Ideal gleichsetzt wird, findet sich – wie unschwer zu vermuten ist – in keiner der altindischen Versionen und deutet auf eine Anpassung an einen literarischen Code des Persischen hin.

Die Vorlage der persischen Versionen, ein unter verschiedenen Titeln wie „32 [Geschichten] des Löwenthrons“ (*Siṃhāsanadvātriṃṣatikā*), bekanntes Sanskritwerk, ist ein Erzählzyklus, dessen Abfassung vermutlich im späten 13. oder frühen 14. Jahrhundert erfolgte. In den Handschriften der verschiedenen Rezensionen wird es unterschiedlich bezeichnet. FRANKLIN EDGERTON, der Herausgeber der kritischen Edition von 1926³, wählte aus pragmatischen Gründen als Titel „Abenteuer des Vikrama“ (*Vikramacarita*) „because it is the simplest and shortest that occurs“⁴.

Die *Siṃhāsanadvātriṃṣatikā*, eine Sammlung von 32 Metaerzählungen⁵, die in eine Rahmenerzählung eingebettet sind, gehört zu einer Reihe von Werken, die Begebenheiten um einen König namens Vikrama, Vikramārka oder Vikramāditya⁶ zum Thema haben, in dessen Figur der Prototyp eines

1 Auf Persisch lautet der Name Bikarmāḡīt. Dies lässt sich allein aus dem Schriftbild nicht erkennen, da kurze Vokale nicht geschrieben werden, weswegen auch Bikramāḡīt denkbar wäre. Die Sequenz /kr/ kommt jedoch im Persischen nicht vor.

2 Der persische Titel *Kiṣanbilās* ist die Transkription eines Titels in einer neuindischen Sprache, möglicherweise Braj Bhāṣā. Kiṣan ist hier die Kurzform des Eigennamens des Autors, Kiṣandās; gemeint ist nicht Kṛṣṇa als Inkarnation des Gottes Viṣṇu, wie es z.B. in dem Sanskrittitel *Kṛṣṇavilāsa* der Fall ist.

3 F. EDGERTON (Hrsg.; Übers.): *Vikrama’s Adventures or the Thirty-Two Tales of the Throne*. Cambridge, Massachusetts 1926/27.

4 Ebd., I, S. xlix.

5 Die „Metaerzählung“ nach G. GENETTE ist „eine Erzählung in der Erzählung“ (GENETTE 2010, S. 148).

6 *Vikramārka* oder *Vikramāditya* („Sonne des Mutes“) ist als Epitheton mehrerer Herrscher überliefert. Eine Übersicht über die Diskussion der Zuschreibungen findet sich bei EDGERTON 1926, I, S. lviii-lxv. Hauptstadt des mythischen Vikrama der Literatur ist meist die Stadt Ujjayinī im Gebiet Mālava im Westen Zentralindiens, die der heutigen Stadt Ujain im Bundesstaat Madhya Pradesh entspricht.

gerechten Herrschers möglicherweise mit verschiedenen historischen Figuren zusammenfällt. Die Taten und der Heldenmut dieses Fürsten sind Gegenstand verschiedener Werke der indischen Erzählliteratur wie der Sammlungen der „25 [Geschichten] des Leichendämons“ (*Vetālapañcaviṃśatikā*)⁷, das „Emporkommen des Vikrama“ (*Vikramodaya*)⁸, außerdem noch die „Geschichte vom fünfstäbigen Sonnenschirm des Vikramāditya“ (*Pañcadaṇḍacchatraprabandha*)⁹. Daneben enthalten Sammlungen wie Somadevas „Ozean der Geschichtenströme“ (*Kathāsaritsāgara*)¹⁰, Hemavijayas „Ozean der Erzählungen“ (*Kathāratnākāra*)¹¹, Merutuṅgas „Wunschstein der Erzählungen“ (*Prabandhacintāmaṇi*)¹² und außerdem die *Mādhavānalakathā* von Ānanda ebenfalls Legenden, in denen Vikrama als Protagonist auftritt.

Die „32 [Geschichten] des Löwenthrons“ gehören zu den populärsten Fassungen der Vikramageschichten. Diese Sammlung ist in verschiedenen Sanskritrezensionen verbreitet, liegt darüber hinaus in zahlreichen indischen regionalen Literatursprachen wie Gujarati¹³, Tamil¹⁴, Bengali¹⁵, Braj Bhāṣā¹⁶

-
- 7 Vetāla bezeichnet eine Art von Dämonen, die sich der Körper Verstorbener als Hülle bemächtigen. Von diesem Werk existieren sechs Versionen, als Beispiel sei hier nur eine davon genannt: H. UHLE: *Die Vetālapañcaviṃśatikā des Śivadāsa und eines Ungenannten mit kritischem Commentar*. Leipzig 1881. Zu den anderen Versionen vgl. STERNBACH 1976, III, S. 2-5. Übers. H. R. ZIMMER: *Vetālapantschavinsati: die fünfundzwanzig Erzählungen eines Dämons*. Darmstadt 1966.
- 8 Der *Vikramodaya* ist nur in einer unvollständigen Hs. überliefert, Autor und Datum der Abfassung sind nicht zu ermitteln. Die Hs. ist unter der Nummer 3690 beschrieben von J. TAYLOR in J. EGGELING: *Catalogue of the Sanskrit MSS. in the Library of the India Office*. Oxford 1904, S. 1501 „a series of tales regarding Vikramāditya, incomplete at the beginning and end“. Vgl. ZACHARIAE 1989, S. 152-3.
- 9 Autor und Datierung nicht ermittelbar. A. WEBER: *Pañcadaṇḍacchatraprabandha. Ein Märchen von König Vikramāditya*. Berlin 1877.
- 10 P. DURGĀPRASĀD/K. P. PARAB (Hrsg.) *The Kathāsaritsāgara of Somadevabhata*. Bombay 1915 (3. Aufl.). J. MALLINSON (Übers.) *The Ocean of the Rivers of Story*. New York 2007.
- 11 J. HERTEL: *Kathāratnākāra. Das Märchenmeer*. München 1920 (2 Bde.).
- 12 J. MUNI: *Prabandhacintāmaṇi*. Śāntiniketana 1933 und C. H. TAWNEY (Übers.): *The Prabandhacintāmaṇi or Wishing-stone of Narratives*. Calcutta 1901.
- 13 *Sinhāsan Batrīsī*. Bombay 1866.
- 14 C. KAVIRĀYAR: *Muppattiraṇṭupatumai katai*. Madras 1856. Über die Tamil-Bearbeitungen vgl. K. V. ZVELEBIL: „The Tamil Vikramāditya.“ In: JAOS, 117, 2 (Apr. – Jun. 1997), S. 294-305.
- 15 Aus dem Bengalischen übersetzt: L. FÉER (Hrsg.): *Contes Indiens: Les trente-deux récits du trône (Batrīsī-Sinhasan) ou les merveilleux exploits de Vikramāditya: contes indiens traduits du bengali*. Paris 1883.
- 16 Meghrāj Pradhān erstellte am Hof von Sujān in Orcha (1653-72) eine versifizierte Version in Braj, vgl. MCGREGOR 1984, S. 194. Eine weitere Braj-Version verfasste der Autor Sundar während der Regierungszeit von Śāh Gāhān, die nicht erhalten ist. Vgl. A. BUSCH: „Hidden in Plain View: Brajbhasha Poets at the Mughal Court.“ In: *Modern Asian Studies* 44,2 (2010), S. 287.

und Hindi¹⁷ vor. Es existieren außerdem Bearbeitungen in Newari¹⁸ und Mongolisch¹⁹. Die weite Verbreitung dieser Geschichten bezeugt deren enorme Popularität. „Es giebt wohl kaum einen literarisch ausgebildeten Dialekt in Indien, der nicht zum Wenigsten eine Uebersetzung oder vielmehr Bearbeitung dieses Werkes hätte, [...]“²⁰ schrieb ALBRECHT WEBER 1878 in einem der ersten Aufsätze, der zur *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* in der Zeitschrift *Indische Studien* erschien.²¹

Die persischen Versionen der Vikramageschichten entstanden ebenfalls in Indien. Im Jahr 1574 wurde von Akbar vermutlich zum ersten Mal die Übertragung des Erzählzyklus ins Persische in Auftrag gegeben. Sie wurde von ‘Abd al-Qādir Badā’ūnī in Kooperation mit einem indischen Assistenten verschriftlicht und im Jahr 1581 von diesem redigiert.²² Es folgten weitere persische Fassungen bis in die Zeit der britischen Kolonialherrschaft, die bisher allesamt weder ediert noch untersucht worden sind.

Am Fort William College, das 1800 in Kalkutta von RICHARD WELLESLEY (1760–1842) gegründet wurde, gehörten Versionen der Vikramageschichten zu den Standard-Übungsbüchern im Sprachunterricht. Zum Zweck des Unterrichts publizierte das College sowohl Textausgaben als auch Nachschlagewerke.²³ Die Wahl der Texte fiel vorwiegend auf einfache Erzählprosa, „a body of useful and entertaining literature“²⁴, worunter auch die „32 Erzählungen der Löwentronstatuetten“ fielen. Diese Erzählensammlung wurde sowohl im Hindi- als auch im Bengali-Unterricht verwendet. 1801 wurde von JOHN GILCHRIST, dem Leiter des Hindustani-Departments, eine *Siṃhāsanbattīsī* in Auftrag gegeben. Die Übertragung wurde von Lallujīlāl, Lehrer indischer Regionalsprachen („Bhakha Pandit“), zusammen mit Mīrzā Kāzīm ‘Alī mit dem Nom de Plume „Ġavān“²⁵ unternommen, der als Persischgelehrter (*munšī*) am College angestellt war. Die Ausgabe erschien 1805 und zog

17 S. MIŚRA (Hrsg.): *Singhasun-Butteese, or Anecdotes of the Celebrated Bikramajeet*. Calcutta, 1805. SYED ABDULLAH (Hrsg.): *Singhāsan Battīsī or the Thirty-Two Tales of Bikramājī*. London 1869.

18 H. JØRGENSEN (Hrsg.): *Batīsaputrikākathā. The Tales of the Thirty-Two Statuettes; a Newārī Recension of the Siṃhāsana-dvātriṃśatikā*. København 1939.

19 B. JÜLG (Hrsg.): *Mongolische Märchen. Die neun Nachtrags-Erzählungen des Siddhi-Kūr; die Geschichte des Ardschi-Bordschi Chan*. Innsbruck 1868 und C. R. BAWDEN (Hrsg.): *Tales of King Vikramāditya and the Thirty-Two Wooden Men*. New Delhi 1960.

20 WEBER 1878, S. 185.

21 A. WEBER: „Über die Siṃhāsanadvātriṃśatikā.“ In: *Indische Studien* 15 (1878), S. 185-455.

22 Frühere Übertragungen als 1574 sind meines Wissens nicht belegt. Zur Belegstelle für die Übertragung vgl. BADĀ’ŪNĪ: *Muntaḥab at-tavārīḥ*. Tīhrān 1380 h. š. (2002), Bd. 2, S. 126.

23 Vgl. S. K. DAS: *Sahibs and Munshis. An Account of the College of Fort William*. Calcutta 1978, S. 59-86.

24 STARK 2007, S. 40.

25 Vgl. A. S. BAZMEE ANSARI S. V. „Djawān.“ In: EF².

zahlreiche Auflagen nach sich.²⁶ Diese Übersetzung erfolgte nach einer Braj-Version des Autors Sundars aus der Zeit von Šāh Ġahān. Im Jahr 1866 wurden die Vikramageschichten für die Hindi-Prüfung ausgewählt und dafür eine neue Edition erstellt.²⁷

In Europa sind die 32 Geschichten, bevor indische Versionen der Erzählensammlung zugänglich waren, in einer vollständigen Form zuerst über eine französische Übersetzung aus dem Persischen bekannt geworden, die im Jahr 1817 erschien.²⁸ Während LESCALLIER, der Übersetzer dieser Fassung, daher begeistert war, den Lesern ein bis dato unbekanntes Werk zu präsentieren²⁹, wurde die *Siṃhāsanadvātrimśatikā* aufgrund der fallweise sehr einfachen Geschichten und der stark ausgeprägten moralischen Komponente schon bald kritisch bewertet und wegen literarischer Mängel verurteilt. Kurz nach dem Erscheinen der französischen Übersetzung bemerkte ein Rezensent, dass den Erzählungen durchaus ein Wert der Kuriosität zuzusprechen, die literarische Qualität aber minderwertig sei:

We certainly agree with the baron, that it is interesting in one sense to read the translation of a book of this kind. It is *not* interesting or attractive as a skillfully wrought fiction, as containing exalted sentiments, or fine language. But as undoubtedly authentic, it shares the importance of any other genuine acquisition from remote ages or distant countries. A coin from Marathon or an armllet from Pompeii has an interest to us far beyond its intrinsic value; and a set of tales like these, descriptive of the manners of a perfectly distinct portion of mankind, is read with a curiosity far beyond the measure of its literary execution.³⁰

EDGERTON konstatierte „a certain monotony and flatness“³¹, die den Geschichten zu eigen sei. Mit den stereotypen Figuren, dem linearen Plot und der moralisch-didaktischen Komponente würden sie die Leser ermüden. Dies dehnte er allerdings auf indische Geschichten insgesamt aus, indem er sie folgendermaßen aburteilte: „In fact, there is hardly any, if any, extensive book of Hindu fiction which does not contain many parts that are to us monotonous and insipid“³². Außerdem stellte er im Hinblick auf die Gewichtung von Unterhaltung und Moral die Frage, mit welcher Erzählhaltung man konfrontiert sei:

26 S. MISRA (Hrsg.): *Singhasun Butteesee, or Anecdotes of the Celebrated Bikramajeet: Related by the Thirty-Two Images which Supported the Throne of that Prince. Translated into Hindoostanee from the Brij-Bhakha of Soondur Kubeeshwur by Meerza Kazim Ulee Juwan, and Shree Lulloo Lal Kub.* Calcutta 1805. Zu den zahlreichen Auflagen vgl. Pritchett 1985, S. 58 ff.

27 S. ABDOLLAH (Hrsg.): *Singhāsan Battisī; or, the Thirty-Two Tales of Bikramājī.* London 1869.

28 D. LESCALLIER: *Le Trône enchanté. Conte indien traduit du persan.* New York 1817.

29 Ebd., S. vii.

30 „Le Trône Enchanté, conte Indien traduit du Persan par M. le Baron Lescallier.“ In: *The North-American Review and Miscellaneous Journal*, 12, 31 (1821), S. 366.

31 EDGERTON 1926, S. xxvi.

32 Ebd., S. xxiv.

To the average Westerner such questions may sound unnecessary. Folklore, to our minds, generally means simply folklore: stories are stories: their prime purpose, we assume, is to give esthetic pleasure to the audience [...].³³

ALBRECHT WEBER, der die „Geschichte vom fünfstäubigen Sonnenschirm des Vikramāditya“ herausgegeben hat, attestierte diesem Werk eine höhere literarische und inhaltliche Qualität als den Geschichten in der *Simhāsanadvātriṃśatikā*, insbesondere, was den Plot der Geschichten betreffe:

Die Abenteuer, die er dabei zu bestehen hat, sind wirklich höchst mannigfacher und drastischer Art, und stellen an ihn nicht den dort [d.h. in der *Simhāsanadvātriṃśatikā*] bis zur Widerwärtigkeit sich wiederholenden Anspruch, daß er sich den Kopf abscheide oder sonstwie das Leben nehme, um seine Opferwilligkeit zu bekunden.³⁴

Auch STERNBACH kam zu einem ähnlichen Urteil: „The thirty-two stories [...], plus the eight frame stories [...] are rather flat and monotonous“³⁵, stellte er fest, und bei einem Vergleich mit anderen Beispielen altindischer Erzählprosa (*kathā*) merkte er an:

They are sometimes fantastic and not so lively as the stories of other kathā works. Sometimes they are partly childish and repetitious and the exaggerated generosity and heroism of Vikramāditya often do not ring true. The Vikramacarita is, therefore, inferior in literary quality, as well as in the interest of stories, than any other main kathā works and unjustly enjoys a good reputation, a reputation greater than its literary worth justifies.³⁶

J. H. RÖLL, der die *Simhāsanadvātriṃśatikā* mit Mitteln der vergleichenden Erzähl- und Märchenforschung untersucht hat, war hingegen der Ansicht, die Kritik STERNBACHS „wird bei genauerer Betrachtung dem Werk nicht gerecht und muß unter neuen Gesichtspunkten nochmals geprüft werden“³⁷. Er fügte hinzu: „Um zu einem richtigen Verständnis der Taten Vikramas [...] zu gelangen, kann man den Text nicht mit Maßstäben westlicher Literaturkritik angehen. Es bedarf einer neuen Perspektive, die durch den Aufweis der soziokulturellen Zusammenhänge einen angemessenen Verständnishorizont ermöglicht.“³⁸ Er nimmt aber selbst eine kulturalistische Perspektive ein, wenn er über den Typus des Helden in europäischen und indischen Märchen

33 F. EDGERTON: „A Hindu Book of Tales.“ In: *The American Journal of Philology* 33, 3 (1912), S. 257.

34 WEBER 1877, S. 9.

35 STERNBACH 1974, II, S. 242.

36 Ebd., S. 242.

37 J. H. RÖLL: *Der Vikramacarita. Eine Untersuchung zur vergleichenden Erzähl- und Märchenforschung unter besonderer Berücksichtigung der Motive*. Würzburg 1989, S. 9.

38 Ebd., S. 9.

schreibt: „Während der Held des europäischen Märchens sein ‚Ziel‘ findet, sei es dem Helden des indischen Märchens ‚vorbestimmt‘“³⁹.

Die genannten Urteile stehen in Kontrast zur Popularität des Werks. Zudem orientierten sie sich an Maßstäben, die anhand von den jeweiligen Kritikern bekannten Literaturen entstanden waren. Jedes Werturteil von Personen, die an Verbreitung oder Bewertung von Literatur beteiligt sind, kann Auskunft über ästhetische Normen und Vorstellungen von Kanonizität geben, von denen die jeweiligen Kritiker überzeugt waren. Solche Maßstäbe können bei der Erforschung der Rezeption literarischer Werke nicht maßgeblich sein.⁴⁰

Der Übersetzungsforscher MICHAEL SCHREIBER weist darauf hin, dass „für die Rezeption fremdsprachlicher Literatur“ nicht nur die Frage „Wie wird übersetzt?“, sondern auch die Frage „Welche Texte werden übersetzt und welche nicht?“⁴¹ relevant sei. Er weist der Auswahl der zu übersetzenden Texte eine ähnliche Funktion zu wie der Übersetzungs- oder Bearbeitungsmethode: „so kann sie z. B. der Anpassung an die Interessen und den Geschmack einer bestimmten Zielgruppe dienen [...]“⁴².

Die Tatsache, dass im Zeitraum von 1574 bis 1848 mehrfach persische Versionen des Erzählzyklus von verschiedenen Akteuren in Auftrag gegeben wurden, sagt etwas über den Popularitätsstatus des Textes aus. Die Popularität der Erzählsammlung in verschiedenen indischen Literaturen mag zur Auswahl des Textes für eine Übertragung ins Persische geführt haben. Dies bedeutet nicht, dass die Rezeptionsweisen der persischen Fassungen mit den Rezeptionsweisen der Sanskrit-Erzählsammlung oder anderen indischen Fassungen übereinstimmen.

Bei der Übertragung eines Textes ändern sich nicht nur textbezogene Merkmale wie Sprache und Register, sondern auch außertextuelle Faktoren wie Produktion, Verbreitungswege und Rezipienten. Daher kann der Status eines übertragenen Textes in der Zielkultur ein anderer sein als in der Ausgangskultur. EVEN-ZOHAR betonte, dass die Stellung von Texten sich im Lauf der Zeit ändern kann und Übersetzungen vom Zentrum der Aufmerksamkeit in die Vergessenheit (Peripherie)⁴³ geraten können, wenn bestimmte Faktoren dazu führen, dass das Interesse abnimmt. Im Fall der Indo-Persica wurden diese zu Beginn der Indienforschung in Europa im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert

39 Ebd., S. 158.

40 Vgl. die Diskussion um die Berücksichtigung der Interdependenz bei der Untersuchung von literarischen Werken bei I. EVEN-ZOHAR: „Polysystemtheorie.“ In: S. HAGEMANN (Hrsg.): *Deskriptive Übersetzungsforschung*. Berlin 2010, S. 43: „Kinderliteratur [ist] nicht als Phänomen sui generis, sondern in Verbindung mit Erwachsenenliteratur zu betrachten; übersetzte Literatur lässt sich nicht von der Originalliteratur trennen; massenproduzierte Unterhaltungsliteratur [...] kann nicht einfach als ‚keine (gute) Literatur‘ abgetan werden, um der Anerkennung der gegenseitigen Abhängigkeit mit ‚hoher‘ Literatur auszuweichen.“

41 M. SCHREIBER: *Übersetzung und Bearbeitung*. Tübingen 1993, S. 52.

42 Ebd., S. 52.

43 I. EVEN-ZOHAR: „The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem.“ In: *Poetics Today*, 11, 1, S. 45-51.

als Informationsquellen über noch nicht erschlossene Sanskritwerke rezipiert, gerieten dann aber für eine längere Zeit aus dem Fokus der Forschung. WILLIAM JONES bezeichnete persische Übersetzungen im Zuge seiner Untersuchungen als nachlässige Paraphrasen und wollte sich von diesen „muddy rivulets of Muselman writers on India“⁴⁴ fernhalten, um stattdessen lieber direkt von den „pure fountains of hindu learning“⁴⁵ zu trinken. Zwar ist die negative Sicht auf die Indo-Persica längst revidiert worden. Allerdings haftete persischen Werken, die in Indien verfasst wurden, lange ein defektives Image an, das insbesondere für Erzählwerke gilt, die der Populärliteratur zuzurechnen sind. Während die *Siṃhāsanadvātrimśatikā* für die indologische Forschung kaum noch relevante Fragen aufweist⁴⁶, sind die persischen Versionen weitgehend unbeachtet geblieben.

Diese können jedoch – neben dem rezeptionsgeschichtlichen Wert – zum Verständnis der Funktionsweisen des Persischen in Indien beitragen. In den frühen Jahren der Persophonie⁴⁷ in Indien wird das Persische hauptsächlich als eine Sprache von muslimischen Eliten wahrgenommen. Jedoch änderten sich im Zuge der Verwaltungs- und Bildungspolitik mit der Formierung einer Klasse von indischen Sekretär-Literaten (*munšī*) und durch weitere Faktoren wie die Aneignung des Persischen als Literatursprache durch indische Autoren in neuen Bedeutungszusammenhängen die Verwendungsweisen des Persischen. Die Vikramageschichte von Kiṣandās, die in einem einfachen, nahe am Umgangssprachlichen orientierten Persisch verfasst wurde, deutet auf andere Funktionskontexte des Persischen in Indien hin. In der Zeit Ġahāngīrs, als Kiṣandās den Erzählzyklus übertrug, war das Persische bereits als Sprache indo-persischer Literaten etabliert.

Persisch in Indien kann ab einer bestimmten Zeit nicht nur als Literatur- und Verwaltungssprache beschrieben werden. Verschiedene regionale Interessengruppen verwendeten diese Sprache als eine von mehreren indischen Literatursprachen in unterschiedlichen Kontexten. Die Annahme, dass Persisch als eine muslimische Literatursprache zu sehen sei, geht an der literarischen Realität vorbei. Die literarische Tätigkeit indo-persischer Autoren im 17. Jahrhundert etwa bediene sich der Bezugssysteme des Persischen in unkonventioneller Art und erweitere sie produktiv. Dies erlaube eine Integration neuer Bilder in bekannte literarisch-ästhetische Schemata.⁴⁸

44 S. W. JONES: *The Works of Sir William Jones. In six Volumes.* London 1799, I, S. 422-423.

45 Ebd., S. 422-423.

46 Eine kritische Textausgabe der Sanskritfassungen liegt vor, vgl. außerdem L. STERNBACH: *The Kāvya-Portions in the Kathā-Literature: Hitopadeśa, Vikramacarita.* New Delhi 1974, Bd. II. Vgl. ferner RÖLL 1989. J. TÖRZSÖK: „Friendly Advice“ by Nārāyaṇa & „King Vikramāś Adventures“. New York 2007.

47 Vgl. B. FRAGNER: *Die „Persophonie“. Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens.* Berlin 1999.

48 So S. PELLÓ über die persische Adaption des zehnten Buches des *Bhāgavatapurāna* in Form eines narrativen Gedichts (*maṣnavī*) mit dem Titel *Ġilva-yi zāt* („Widerschein der Essenz“) von Āmānat Rāi, vgl. S. PELLÓ: „Persian as a Passe-Partout: The Case of

Es stellt sich die Frage, ob auch für die persischen Vikramageschichten gilt, dass diese an einen Genrecode der persischen Erzählprosa adaptiert wurden. Hinweise darauf finden sich in der Sekundärliteratur. Es fehlen aber Angaben, wie diese Adaptation genau zu verstehen ist. F. PRITCHETT hat für die Hindustani-Versionen der Vikramageschichten festgestellt, dass sie an den Genrecode der narrativen Prosa (*qiṣṣa*) in Urdu angepasst wurden:

Vikram's adventures, as we will see, fitted excellently into the classic qissa pattern; by a natural process of assimilation, they came to be considered qissas.⁴⁹

B. FRAGNER sah die Popularität persischer Adaptionen von altindischen Epen und Heldenerzählungen im Zusammenhang mit der „Tradition und aktive[n] Rezeption der klassischen heroischen und romantischen persischen Epen im persophonen Subkontinent“⁵⁰. Auch C. W. ERNST betonte die Adaptation indischer Geschichten an persische Erzähltraditionen:

Sanskrit and Hindi romances, such as the story of Nala and Damayanti, seem to have been integrated into a literary continuum along with Near Eastern fables like the story of Majnun and Layla or the tales of Amir Hamza.⁵¹

N. HAIDER verwies ebenfalls auf die Integration der Vikramageschichten in die perso-arabische Erzähltradition:

[...] There existed a well-developed tradition of storytelling (dastan gui) in the Perso-Islamic world which found an excellent parallel in the Indian tradition. [...] Thus, an important work of Indian provenance chosen for translation was Singhasan Battisi. [...].⁵²

Auch im Kontext der Übersetzungsaktivitäten zum Zwecke der Herrschaftslegitimation wurden die persischen Vikramageschichten gesehen. C. W. ERNST diskutierte die Popularität des Erzählzyklus im Kontext der Aneignung indischer Konzepte von Herrschaft, da die *Siṃhāsanadvātriṃṣatikā* ebenso wie andere Werke der Erzählliteratur, die Strategeme anhand von Fabeln und Geschichten vermitteln und in der indischen Literaturkritik als Kompendien der Lebensklugheit (*nītiśāstra*)⁵³ gelten, für die jeweiligen

Mīrzā ‘Abd al-Qādir Bīdil and his Hindu Disciples.“ In: A. BUSCH/T. DE BRUIJN (Hrsg.): *Culture and Circulation. Literature in Motion in Early Modern India*. Leiden [u.a.] 2014, S. 21.

49 F. W. PRITCHETT: *Marvelous Encounters: Folk Romance in Urdu and Hindi*. New Delhi 1985, S. 4.

50 FRAGNER 1999, S. 61.

51 ERNST 2003, S. 183.

52 N. HAIDER: „Translating Texts and Straddling Worlds. Intercultural Communication in Mughal India.“ In: I. ALAM/S. E. HUSSAIN (Hrsg.): *The Varied Facets of History: Essays in Honour of Aniruddha Ray*. Delhi 2011, S. 116.

53 *Nīti* bezeichnet nach BÖHTLINGK „richtiges, kluges Benehmen [...], Lebensklugheit, Politik, Staatsklugheit, eine Vorschrift des richtigen Benehmens“, *nītiśāstra*, „die Lehre vom richtigen und klugen Benehmen (insbes. Regierender)“ ist ein generischer Oberbegriff für

Auftraggeber wegen ihrer legitimationspolitischen Bedeutung relevant gewesen seien:

Another popular Sanskrit text, the Singhāsan Battīsī or Thirty-Two Tales of the Throne, concerned the fortunes of the ancient Indian king Vikramaditya; one of the Persian translations of this work presented to Akbar was entitled Shāhnāmāh or The Book of Kings, the very same as the title of Firdawsī's epic on Persian kingship. The evidence suggests that one of Akbar's purposes was the absorption of Indian traditions of kingship into a form that he could take advantage of.⁵⁴

Die persischen Fassungen der Vikramageschichten knüpften an bereits bekannte Vorläufer wie frühere Übertragungen altindischer Erzählwerke an, namentlich das vielzitierte *Pañcatantra* als *Kalīla va Dimna*⁵⁵ oder die „70 [Erzählungen] des Papageis“ (*Śukasaptati*) als „Papageienbuch“ (*Tūṭināma*)⁵⁶. Auch weitere Übertragungen des *Pañcatantra* ins Persische erfolgten wie die Rezension *Hitopadeśa* als „Herzerfreuende [Schrift]“ (*Muḡarriḥ al-qulūb*)⁵⁷. Zu einem späteren Zeitpunkt wurde eine weitere Rezension unter dem Titel „Fünf Geschichten“ (*Panṣṭ dāstān*)⁵⁸ ins Persische übertragen. Auch der *Kathāsaritsāgara* wurde als *Baḥr al-asmār*, überarbeitet als *Daryā-yi asmār*⁵⁹, auf Persisch zugänglich – um nur die bekanntesten Beispiele zu nennen.

Altindische Geschichtensammlungen gehörten seit früher Zeit zu den beliebten Werken, die für eine Übertragung ins Persische in Betracht gezogen wurden. Die Übertragungen altindischer Erzählliteratur wirkten so produktiv auf die persische Erzählliteratur und beeinflussten deren Erzähltechniken etwa durch die Übernahme der narrativen Struktur der Rahmenerzählung, in die weitere Metaerzählungen eingeschoben werden können. Bereits E. COSQUIN wies auf die Bedeutung struktureller Elemente altindischer Erzählprosa für perso-arabische Geschichtensammlungen hin; bei den Quellen, die er als Ideengeber für die „Tausend Nächte und eine Nacht“ ausgemacht hat, nennt er neben dem *Kathāsaritsāgara*, der *Veṭālapañcaviṃśatikā* und dem *Pañcatantra* auch die *Siṃhāsanadvātriṃśatikā*.⁶⁰ Badā'ūnī verglich den Vikramazyklus mit dem

Werke wie „Fürstenspiegel“, die Staatsklugheit lehren oder Handbücher der Lebensklugheit für einen allgemeineren Adressatenkreis.

54 ERNST 2003, S. 180.

55 M. MINUVĪ (Hrsg.): *Tarṡuma-yi Kalīla-u Dimna. Inšā-yi Abū al-Ma'ālī Naṣrallāh Munšī*. Tihirān 1370 h. š. (1990). Zu den persischen Versionen insges. vgl. M. Ğ. MAḤĠŪB: *Dar barā-yi Kalīla va Dimna*. Tihirān 1349 h.š. (1970).

56 F. MUĠTABĀ'Ī (Hrsg.): *Tūṭināma*. Tihirān 1342 h.š. (1993).

57 *Muḡarriḥ al-qulūb* entstand 1446-47 (A.H. 850) in Bihar, vgl. Z. A. DESAI: „The Identity and Time of the Patron of the Persian Translator of the Hitopadesha.“ In: *Indo-Iranica* 31 (1978), S. 102-111.

58 M. R. ĞALĀLI-NĀ'INĪ (Hrsg.): *Panṣṭakhyāna yā panṣṭ dāstān*. Tihirān 1363 h.š. (1984).

59 Edition: T. ČAND/S. A. H. 'ĀBIDĪ (Hrsg.): *Daryā-yi asmār: tarṡuma-yi katāsaritsāgar*. Aligarh Muslim University 1375 h. š. (1997).

60 E. COSQUIN: „Le prologue-cadre des Mille et une Nuits: les légendes perses et le livre d'Esther.“ In: *Revue biblique internationale* 6, 1 (1909), S. 11.

Papageienbuch (*Ṭūṭīnāma*), was möglicherweise sowohl auf die verschachtelte Struktur, als auch auf den unterhaltenden und gleichzeitig belehrenden Charakter anspielen sollte:

Im Monat Ġumāda I [...] wurde befohlen, das Buch *Singhāsanbattīsī* zu übersetzen, welches aus 32 Geschichten besteht, die von Begebenheiten um den König Bikarmāḡīt, [berichten], welches dem *Ṭūṭīnāma* gleicht, und es in eine literarische Form aus Versen und Prosa zu bringen [...].⁶¹

Persische Übersetzungen, Adaptionen und Nachdichtungen von Sanskrit- oder Werken in anderen maßgeblichen indischen Literatursprachen wie Avadhī⁶², Braj Bhāṣā⁶³ oder auch Dakhinī-Urdū⁶⁴ erfolgten im persophonen Indien in einem Zeitraum von ca. dem 13. bis ins 19. Jahrhundert. Wenngleich auch nicht alle in dieser Zeit entstandenen indo-persischen literarischen Werke als Übersetzungen oder Adaptionen indischer Prätexte zu betrachten sind, gilt doch für viele Beispiele, dass sie sich explizit auf eine oder mehrere indische Vorlagen beziehen, indem sie diese z. B. in der Einleitung nennen und behaupten, diese zu übertragen. Kiṣandās etwa, der Übersetzer, dessen Version in der folgenden Untersuchung im Vordergrund steht, schreibt

61 Vgl. *Muntaḡab at-Tavārīḡ*, Bd. 2, S. 126.

62 Avadhī (nach der Region Avadh im heutigen Bundesstaat Uttar Pradesh) hat sich als Bezeichnung für einen östlichen Dialekt einer überregionalen, nordindischen Sprache („Hindi“), der auf mittelindoarische (MIA) Dialekte zurückgeht, gegenüber anderen Bezeichnungen durchgesetzt, obwohl die Sprache nicht auf die Region beschränkt war. Andere Bezeichnungen dieses Dialekts waren Pūrbi oder Kosalī. Pūrbi („östlich“) wurde auch für andere östliche Dialekte wie z. B. Bhojpurī benutzt. Das, was heute als Hindi bezeichnet wird, geht auf einen westlichen Dialekt, namentlich den u. a. als *khariḡ bolī* bezeichneten Dialekt der Region um Delhi, zurück. Sprachbezeichnungen in persischen Hss. können verwirrend sein, da alle möglichen indischen Sprachen als „indische [Sprache“] (*hindavī* od. *hindū*, wie auch *zabān-i hindī*) bezeichnet werden. Siehe B. R. SAKSHENA: *Evolution of Awadhī. A Branch of Hindi*. Delhi 1971. Vgl. weiterhin A. BUSCH: „Hindi Literary Beginnings.“ In: Y. BRONNER u.a. (Hrsg.) *South Asian Texts in History*. Ann Arbor, Michigan 2011, S. 204.

63 Braj ist ein westlicher Dialekt des „Hindi“. Die Sprachbezeichnung hat sich aus Sanskrit *vraja* „Herde, Trupp“ und davon abgeleitet als Bezeichnung für die „Umgegend von Agra und Mathurā, dem Aufenthaltsort des Kuhhirten Nanda, Pflegevaters des Kṛṣṇa“ (BÖHTLINGK) etabliert. In etwa war die Sprache in der genannten Region um Mathura (im heutigen Bundesstaat Uttar Pradesh) zu lokalisieren. Kulturgeographisch ist die Sprache eng mit der Kṛṣṇa-Verehrung verbunden. In persischen Hss. gibt es neben der inflationär verwendeten Bezeichnung „indische Sprache“ die Bezeichnung *bhāk(kh)a* (von *bhāṣā*, „Sprache“), die für Braj verwendet wird. Vgl. R. S. MCGREGOR: *The Language of Indrajit of Orchā. A Study of Early Braj Bhāṣā Prose*. Cambridge 1968 und R. SNELL: *The Hindi Classical Tradition: A Braj Bhasa Reader*. London 1991.

64 Dakanī, Dakhnī, oder Dakhinī-Urdū als Sprachbezeichnung ist von der Bezeichnung für die Region südlich des Vindhya-Gebirges abgeleitet. Diese wird auf Sanskrit als *dakṣiṇa* („auf der rechten Seite befindlich; südlich, im Süden befindlich“ BÖHTLINGK), in Hindi als *dakkhin* bezeichnet. Classical Dakhinī Urdū (CDU) ist eine frühe literarische Form, die vor allem in Texten ab dem 17. Jahrhundert belegt ist. Daneben gibt es die Bezeichnung Early Modern Urdū (EMU), das in historischen Texten meistens als *rīḡta* (gemischte [Sprache]) bezeichnet wird. „Urdū“ als Sprachbezeichnung ist nicht älter als spätes 18./ frühes 19. Jahrhundert. Vgl. C. SHACKLE, s.v. „Urdū“, in: EP². Vgl. ebf. R. L. SCHMIDT: *Dakhini Urdu. History and Structure*. New Delhi [u.a.] 1981.

einleitend, er habe „die Geschichte, die die Erzähler mit dem indischen Namen *Singhāsanbatīṣī* nennen und die aus 32 Geschichten besteht, aus der indischen Sprache ins Persische übertragen (*tarğuma nimūda*) und ihr den Namen *Kišanbilās* verliehen“⁶⁵.

Es gibt in Bezug auf persische Übertragungen indischer Werke bisher wenig Detailstudien, die untersuchen, was genau unter der Bezeichnung „übertragen“ zu verstehen ist. In der vorliegenden Studie werden die persischen Vikramageschichten erstmals genauer betrachtet und unter dem Aspekt der Texttransformation untersucht. Anhand einer Analyse mit Schwerpunkt auf der Version mit dem Titel *Kišanbilās* wird ein Beitrag zu der Fragestellung geleistet, welches Verständnis von Texttransformation (*tarğuma*)⁶⁶ zum Ausdruck kommt.

Generell lässt sich sagen, dass der Bereich der Übersetzungsforschung für den indischen Kulturraum – mit Ausnahme der Indo-Tibetica – noch recht unerschlossen ist. Ansätze aus der Übersetzungswissenschaft oder Übersetzungsforschung⁶⁷ wurden bisher kaum integriert. „Finally, little previous work has been done in the field of translation history for this region“⁶⁸, konstatierte RAMESH KRISHNAMURTHY für die Untersuchung der Geschichte der Übersetzung für Indien insgesamt. In der *Routledge Encyclopaedia of Translation*, in der auch dieser Beitrag zu finden ist, sind allerdings bemerkenswert wenige Einträge zu außereuropäischen Übersetzungskulturen vorhanden. Generell gilt für unterschiedliche Strömungen der Übersetzungsforschung und Übersetzungswissenschaft, dass der Schwerpunkt vieler Studien und Theorien hauptsächlich der Bereich der europäischen Sprachen ist. Dies erschwert eine Verwendung vieler Begrifflichkeiten für den hier behandelten Kultur- und Zeitraum. Im 3. Teilband des Nachschlagewerks *Übersetzung-Translation-Traduction. Ein*

65 Staatsbibliothek zu Berlin, Ms orient. quart, fol. 2a-2b: *dāstān rā ki ba laqab-i hindavī singhāsanbatīṣī gūyand va muštamal bar sī-u dū hikāyat az zabān-i hindavī ba zabān-i fārsī tarğuma nimūda*. Diese Hs. wird im folgenden mit KB abgekürzt.

66 Der Oberbegriff „Texttransformation“ ist von M. SCHREIBER übernommen für „Übersetzung und Bearbeitung (und ähnliche Verfahren)“ (SCHREIBER 1993, S. 7) und bezeichnet „alle intertextuellen Verfahren, bei denen etwas am Prätext geändert wird und etwas anderes gleich bleibt, also im Folgetext reproduziert wird“. (Ebd., S. 7). Damit decke sich der Begriff ziemlich genau mit GENETTES Begriff der Hypertextualität.

67 Die Unterscheidung zwischen Übersetzungswissenschaft und Übersetzungsforschung richtet sich nach S. LORENZ: „Übersetzungstheorie, Übersetzungswissenschaft, Übersetzungsforschung.“ In: H. L. ARNOLD/H. DETERING (Hrsg.): *Grundzüge der Literaturwissenschaft*. München 2003, S. 555-569. Die Übersetzungswissenschaft (translation science) widmet sich einer allgemeinen Übersetzungstheorie, die „die Übersetzung sowohl literarischer als auch nicht-literarischer Sach- und Fachtexte beschreiben können soll“ (Ebd., S. 555). Die Übersetzungsforschung (translation studies) arbeitet mit einem historisch-deskriptiven Ansatz und beschreibt „Rezeption und Geschichte der literarischen Übersetzung und Übersetzungskonzeptionen“ (Ebd., S. 555). Siehe auch J. S. HOLMES: „Translationswissenschaft: Begriff und Gegenstand.“ In: S. HAGEMANN (Hrsg.): *Deskriptive Übersetzungsforschung*. Berlin 2009, S. 23-37.

68 R. KRISHNAMURTHY, s. v. „Indian Tradition.“ In: RETS, S. 464-474.

*internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung*⁶⁹ finden sich allerdings substantielle Einträge zu außereuropäischen Übersetzungskulturen. Auch der von THEO HERMANS herausgegebene Sammelband *Translating Others*⁷⁰ widmet sich in einigen Aufsätzen dem Thema.

Um bei einem Texttransfer festzustellen, welche Elemente in der Übertragung priorisiert wurden, ist es notwendig, eine Vorlage zu kennen, von der übertragen wurde. Eine Definition der Übersetzung, die auf Relationen beruht, die das Verhältnis von Prä- zu Folgetext anhand einer Hierarchie der Wichtigkeit von zu übertragenden Elementen beschreibt, entwickelte JÖRN ALBRECHT:

Der Übersetzer untersucht das Original in seiner Eigenschaft als zu übertragender Text, als Transferendum, und entscheidet, welche Komponenten als besonders wichtig, als wichtig, als weniger wichtig und als unwichtig anzusehen sind. Er stellt eine Hierarchie von Invarianzforderungen auf, wohl wissend, daß nicht alles zugleich bewahrt werden kann. Das geschieht in der Regel implizit, bei der Arbeit des Übersetzens selbst. Hat er die selbst aufgestellten Invarianzforderungen nach bestem Wissen und Gewissen erfüllt, so darf der Zieltext, das Translat, als dem Original äquivalent betrachtet werden.⁷¹

SCHREIBER hat diese Kategorien aufgegriffen und definiert darauf basierend Übersetzung als „eine interlinguale Texttransformation, die auf hierarchisierten Invarianzforderungen beruht und immer auch eine Interpretation des AS-Textes [Ausgangstextes] darstellt“⁷².

Es ist allerdings die Frage, ob die Gegebenheiten, unter denen die persischen Versionen der *Siṃhāsanadvātrimśatikā* möglicherweise entstanden sind, einen direkten Vergleich mit einer oder mehreren genau ermittelbaren textuellen Vorlagen – hier die Sanskritrezensionen nach EDGERTON – im Sinne des Vergleichs eines Prätextes mit einem Folgetext überhaupt erlauben. Hierfür gibt es mehrere Gründe.

Dies ist zum Ersten die Tatsache, dass die Vorlage des Werks, die im Persischen meist mit *Singhāsanbattīsī*⁷³ bezeichnet wird, gar nicht in einer einzigen, sondern in mehreren unterschiedlichen Rezensionen vorliegt. Die 32 Metaerzählungen der Statuetten unterscheiden sich in einigen Fällen nicht in der Narration der Geschichten, sondern vielmehr durch sprachliche Aspekte.⁷⁴ Die Tatsache, dass der Unterschied in den Sanskritrezensionen größtenteils

69 H. KITTEL u.a. (Hrsg.): *Übersetzung – Translation – Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung*. Berlin [u.a.] 2012 (Teilband 3). (Im Folgenden als *Übersetzung – Translation – Traduction*, 3 abgekürzt).

70 T. HERMANS (Hrsg.): *Translating Others*. Manchester 2006 (Bd. 1).

71 ALBRECHT 1998, S. 266.

72 SCHREIBER 1993, S. 43.

73 Bei der Transkription des Titels *Singhāsanbattīsī* nach persischen Quellen wird im Folgenden immer mit geminiertem ‚t‘ transkribiert, wenngleich dies in Hss. nicht immer markiert ist.

74 Vgl. STERNBACH 1974, II, S. 232.

ein Unterschied nicht der Geschichte im Sinne von *histoire*, „die Ereignisse, die erzählt werden“ ist, sondern der Erzählung im Sinne von *récit*: „das Produkt [...], das [...] als geschriebener Text überdauern kann“⁷⁵, erschwert die Zuordnung einer Vorlage bei der Frage, ob die Sammlung aus dem Sanskrit übersetzt wurde.

Zweitens ist nicht sicher, wie beim Übersetzungsprozess konkret vorgegangen wurde und wie viele Personen daran beteiligt waren. Es ist nicht geklärt, ob überhaupt aus dem Sanskrit ins Persische übersetzt wurde und wenn ja, inwiefern dabei auch mündliche Übermittlung über eine Relaisprache eine Rolle spielte oder ob eine regionalsprachliche schriftliche Fassung der *Siṃhāsana-dvātriṃśatikā* genutzt wurde – oder eine Kombination aus mehreren der genannten Praktiken, wie sie in anderen Fällen festgestellt wurden. Anhand einer vergleichenden Untersuchung des persischen *Prāśna-Upaniṣad*-Texts aus dem Korpus des *Sirr-i Akbar* stellte GÖBEL-GROSS bei in arabischer Schrift transkribierten Sanskrittermini fest, dass „die Art der Wiedergabe [...] genau der Aussprache von Sanskritwörtern, wie sie aus dem Munde von Bengālī- und Avadhī-sprechenden Indern zu hören ist“⁷⁶, entspreche. Die in vielen persischen Quellen verwendete Bezeichnung jeglicher indischen Sprachen als „indische Sprache“ ohne nähere Differenzierung ist hierbei nicht hilfreich. Außerdem kommt erschwerend hinzu, dass die Wiedergabe indischer Wörter in der arabischen Schrift, die als eine Möglichkeit dienen könnte, (die) am Übersetzungsprozess beteiligte(n) Sprache(n) zu ermitteln, nicht nur unzulänglich ist, sondern dass diese oftmals durch Schreiberfehler entstellt sind. Bei den persischen Vikramageschichten kann es vorkommen, dass die Schreibweise indischer Eigennamen selbst innerhalb einer Handschrift variiert.

Da die Vikramageschichten vor Kiṣandās bereits ins Persische übertragen wurden, stellt sich außerdem die Frage nach einer Beeinflussung durch seine Vorgänger. Um diese Frage zu beantworten, werden diese drei Übertragungen des Vikrama-Geschichtenzyklus, die Kiṣandās in seiner zweiten Fassung im Nachwort erwähnt, berücksichtigt.

Eine Definition von Übersetzung, die auf einer hierarchisierenden Beschreibung der Relationen zwischen einem Prä- und einem Folgetext basiert, kann im Kontext vormoderner Texttransformationen auch dann schwierig sein, wenn es sich um Überlieferungssysteme handelt, in denen Texte nicht nur schriftlich, sondern auch mündlich autoritativ weitergegeben wurden, oder um Genres, bei denen Metatexte als integraler Bestandteil der Rezeption zu verstehen sind. In solchen Fällen können diese bei einer Übertragung mit einbezogen werden. Metatextualität nach GENETTE bezeichnet die „üblicherweise als ‚Kommentar‘ apostrophierte Beziehung zwischen einem Text und einem anderen, der sich mit ihm auseinandersetzt, ohne ihn

75 GENETTE 2010, S. 181.

76 GÖBEL-GROSS 1964, S. 161 ff.

unbedingt zu zitieren [...]“⁷⁷. Schriftliche Kommentare⁷⁸ oder mündliche Erläuterungen⁷⁹ können als integrale Bestandteile der Überlieferung einer bestimmten Textsorte beim Übersetzungsvorgang miteinbezogen worden sein. Die Bedeutung der Überlieferungssituation für die Übertragung von Texten wird auch vermehrt in der Übersetzungsforschung berücksichtigt.⁸⁰

Bei dem hier vorliegenden Fall der Vikramgeschichten handelt es sich nicht um ein Genre, das nur mit Hilfe eines Kommentars rezipiert werden kann, sondern um einfache Erzählprosa. Dieses Genre hat wiederum seine Eigenheiten, die bei der Untersuchung von Texttransfer berücksichtigt werden sollten. Übersetzer können bei der Sichtung des zu übertragenden Materials als Redaktoren und Kompilatoren agieren und geneigt sein, selektiv zu übertragen, vorhandenes Material auszuschneiden und neues zu integrieren.⁸¹ Dieses Vorgehen kann insbesondere bei Erzählsammlungen, die anthologische Charakter haben, angenommen werden. Übersetzer-Kompilatoren persischer Erzählwerke, die sich an indischen Modellen orientierten oder diese übersetzten, verfahren mit ihrem Ausgangsmaterial oft nach Gutdünken selektiv.

Ein solches Verfahren bildet sich in Naḥṣabīs „Papageienbuch“ ab. Auf Basis der „70 [Geschichten des] Papageis“ (*Śukasaptati*) wurde es zunächst von ‘Imād Ibn Muḥammad Ṣaḡarī, einem Sekretär-Literaten (*munṣī*) am Hof von ‘Alā’al-Dīn Ḥalḡī (reg. 1290-1316) mit dem Titel „Erzähljuwelen“ (*Ġavāhir al-*

77 GENETTE 1993, S. 13.

78 Zur Rolle des Sanskrit-Kommentars bei regionalsprachlichen Varianten von Sanskrittexten vgl. D. M. PATEL: „Source, Exegesis, and Translation: Sanskrit Commentary and Regional Language Translation in South Asia.“ In: JAOS 131, 2 (2011), S. 245-266.

79 Dies gilt z.B. für *sūtra*-Übersetzungen ins Chinesische: „We should also clarify here two basic concepts related to sutra translation, namely ‚original text‘ and ‚source language‘. Given the oral nature of the transmission of sutras from master to disciple in the early stages of the development of Buddhism, variant texts are to be expected. Thus, multiple translations of the same sutra were not really based on the same original text. [...] when sutras were first introduced to China [...] many were recited orally by the foreign monks and then copied down.“ E. HUNG: „The Buddhist Translation Movement in China (2nd to 11th century).“ In: *Übersetzung – Translation – Traduction*, 3, S. 2178.

80 Vgl. D. JEDAMSKI: „Die Übersetzungskulturen in Südostasien.“ In: *Übersetzung – Translation – Traduction*, 3, S. 2203.

81 Der Kulturwissenschaftler P. BURKE beschreibt die Übersetzungspraktiken im Europa der Vormoderne als „free or open regime of translation“. Auch wenn sie sich darauf beriefen, einen Text möglichst getreu zu übersetzen, griffen Übersetzer nach Gutdünken in Texte ein, indem sie Zusätze oder Kürzungen vornahmen. Einige Übersetzer gingen so vor, weil sie Texte als verbesserungswürdig ansahen, was auf Titelblättern z.B. als ‚translated and improved‘ gekennzeichnet werden konnte. Oftmals wurden Texteingriffe, auch massiver Art, für den Leser nicht kenntlich gemacht. Es gab aber ebenso Fälle, in denen Übersetzer ihr selektives Vorgehen ausführlich in Vorworten darlegten. BURKE vergleicht diese Freiheiten, die Übersetzer für sich beanspruchten, mit der Freiheit von Abschreibern, die ebenfalls in Texte eingreifen konnten, indem sie z.B. Verse ausließen oder andere Verse hinzufügten. Aufgrund dieser Vorgehensweisen bezeichnet er Handschriften als „interaktives Medium“. Vgl. P. Burke/R. Po-chia Hsia (Hrsg.): *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge [u.a.] 2007.

asmār)⁸² ins Persische übertragen. Dabei ließ Ṣaġarī sowohl Geschichten aus, die ihm missfielen, als auch solche, die schon in vorhandenen Kompilationen zu finden waren. Angeblich soll er weitere Sanskritwerke verwendet haben.

Etwas später, um 1330, wurde Żīā' al-Dīn Naḥṣabī damit beauftragt, eine neue, vereinfachte Version des Buches zu kreieren, das zuvor bereits „aus dem Indischen ins Persische gebracht worden war“ (*az iṣṭilāḥ-i hindavī ba zabān-i fārsī kardā*)⁸³. In der Einleitung schreibt er, dass „einige Erzählungen, die unschicklich und fad (*ṣanī' va bī-zauq*)“⁸⁴ waren, ausgetauscht wurden. MAHROO HATAMI behauptet, dass neben verschiedenen Rezensionen des *Pañcatantra* und der „25 [Erzählungen] des Leichendämons“ (*Vetālapañcaviṃśatikā*) die „*Siṃhāsanadvātriṃśatikā* zu den wichtigsten indischen Quellen des persischen Papageienbuches“⁸⁵ gehört. Die persische Version des Papageienbuches von Naḥṣabī wurde so populär, dass sie wiederum in andere Sprachen übertragen wurde, darunter Türkisch, Mongolisch, Bengalisch und Urdu. Auch andere persische Versionen, wie das um 1800 entstandene „[Buch der] 40 Papageien“ (*Čihil Tūṭī*)⁸⁶, waren davon inspiriert.

Auffallend ist Naḥṣabīs Umgestaltung des Schlusses des Papageien-Erzählzyklus im Vergleich zu den Sanskritversionen: In diesen kehrt der Kaufmann von der Reise zurück, seine Ehefrau gesteht ihre geplante, aber nicht vollzogene Untreue, und die beiden versöhnen sich. Naḥṣabīs Version schließt mit der Tötung der Ehefrau Ḥuġasta durch ihren Ehemann Maimūn, nachdem er von dem Papagei von ihren Plänen erfahren hat. Der Mann entsagt daraufhin dem weltlichen Leben:

[...] Maymum set Tuti free, decapitated Khojasta, shaved his hair, put on woolen clothes, entered a hermitage and devoted his life to the worship and service of God. He never again mentioned the name of a woman, nor did he ever speak to one, but spent the rest of his life in the service of God.⁸⁷

Die Hinzufügung neuer Passagen aus weltanschaulichen Gründen ist auch aus Ibn al Muqaffa's persischer *Pañcatantra*-Bearbeitung *Kalīla-u Dimna* bekannt. Ibn al-Muqaffa' hatte die Bestrafung des Schakals Dimna, der in den Sanskritversionen ungeschoren davonkommt, obwohl er als Ratgeber des Löwen als König diesen dazu bringt, seinen Freund, den Stier, töten zu lassen, als zusätzliches Kapitel eingefügt.⁸⁸ Hier wird ersichtlich, dass

82 Edition: ŠAMS ĀL-AHMAD (Hrsg.): *Ṭūṭīnāma: Ġavāhir al-asmār*. Tihriān 1385 h.š. (2006).

83 F. MUĠTABĀṬ 1342 h.š. (1993), S. 4.

84 Ebd., S. 5.

85 M. HATAMI: *Untersuchungen zum Persischen Papageienbuch des Naḥṣabī*. Freiburg 1977, S. 14.

86 U. MARZOLPH: *Die vierzig Papageien, Cehel Tuti. Das persische Volksbuch. Ein Beitrag zur Geschichte des Papageienbuches*. Walldorf 1979.

87 M. A. SIMSAR: *Tales of a Parrot*. Graz 1978, S. 331.

88 T. NÖLDEKE: *Burzōes Einleitung zu dem Buche Kalīla wa Dimna*. Straßburg 1912, S. 2-3.

übersetzen auch ein Überschreiben im Sinne eines Angleichens an moralische Vorstellungswelten sein konnte.

Neben der Tatsache, dass Übersetzer aus dem ihnen vorgelegten Material immer eine Auswahl treffen können und mitbestimmen, was zu erhalten ist, was hinzugefügt, was ideologisch bearbeitet oder anderweitig überschrieben wird, kann auch die Erzählhaltung eines Textes für die Art der Übertragung eine Rolle spielen. Neben der Vermittlung bestimmter Inhalte ist auch der Unterhaltungswert ein wichtiger Bestandteil. Anders als bei Texten, die als sakral verstanden werden und bei deren Übertragung die Terminologie eine wichtige Rolle spielen kann, kann die Wortwahl bei der Übertragung narrativer Prosa zweitrangig sein. Man könnte daher meinen, dass Erzählliteratur besonders geeignet für eine *adaptation globale*⁸⁹ sein könnte: Wenn es in erster Linie darum ginge, einen Plot wiederzugeben, könnte die literarische Form nebensächlich sein, wie es M. I. GERHARDT formuliert:

In story-telling, as in all literature, words are the only indispensable material; but at the same time, here they play a subordinate part. It is not for their own sake, for their beauty or power of expressiveness, that they are used; they merely serve to tell the story. The corresponding words in another language will convey it as well, without any loss as far as the narration itself is concerned. No other literary activity is so transferable, so international as story-telling [...] Yet, on condition that reliable and readable translations are at his disposal, he [i.e. the reader] will be able to enjoy and understand the translated story on the same level with the one he reads in the original.⁹⁰

Bei der Übertragung von Erzählliteratur könnte also die erzählte Geschichte (*histoire*) Priorität haben und nicht die Erzählung (*récit*) selbst. Allerdings setzt die Annahme der Priorität des Inhalts vor dem Stil eine Dichotomie zwischen Inhalt und Stil voraus, die nicht als absolut verstanden werden kann.

Diese genannten Faktoren der verschiedenen Rezensionen der möglichen Vorlage *Siṃhāsana dvātrimśatikā*, des Übersetzungsprozesses, der Integration und Umarbeitung älterer Vorlagen und genreimmanenter Gegebenheiten bei der Übertragung narrativer Prosa erschweren eine exakte Analyse, die von einer genauen Ermittlung der Beziehung zwischen einem Prä- und einem Folgetext bestimmt ist. „Der minimale Äquivalenzgrad, der erreicht sein muß, damit man von einer Übersetzung sprechen kann, liegt dann vor, wenn sich Invarianzforderungen rekonstruieren lassen, auf denen das Verhältnis von AS- und ZS-Text beruht“⁹¹, so SCHREIBER. Es ist allerdings schwierig, implizite Invarianzforderungen zu rekonstruieren, wenn Übersetzer nicht

89 G. BASTIN unterscheidet zwischen *adaptation ponctuelle* (nur stellenweise auftretend) und *adaptation globale* (ein Verfahren, das den Gesamttext betrifft). Vgl. G. BASTIN: „La notion d'adaptation en traduction.“ In: *Meta: journal des traducteurs* 38, 3 (1993), S. 473-478.

90 M. I. GERHARDT: *The Art of Storytelling. A Literary Study of the Thousand and One Nights*. Leiden 1963, S. 1.

91 SCHREIBER 1993., S. 59.

explizit, etwa in Vorworten, Anmerkungen dazu machen.⁹² Es ist bei historischen Übersetzungsleistungen schwer einzuschätzen, wie eine jeweilige Übersetzungsstrategie aufgefasst wurde, da der Kontext rekonstruiert werden muss. Darauf wies auch VENUTI hin:

Determining whether a translation project is domesticating or foreignizing clearly depends on a detailed reconstruction of the cultural formation in which the translation is produced and consumed; what is domestic or foreign can be defined only with reference to the changing hierarchy of values in the target language culture.⁹³

SCHREIBER spricht statt von der veralteten Terminologie *verfremdend versus einbürgernd* von *Textübersetzung*⁹⁴ und *Umfeldübersetzung*. Letztere erfordert, wenn man implizite Invarianzforderungen herauslesen will, die Berücksichtigung weiterer Meta- oder Paratexte oder Erwähnungen in anderen Quellen, um das Umfeld zu bestimmen, in dem sich der Text situiert.⁹⁵ Paratext nach GENETTE bezeichnet: „[...] Titel, [...] Vorworte, Nachworte, Hinweise an den Leser, Einleitungen usw.; Marginalien [...] und viele andere Arten zusätzlicher, auto- oder allographer Signale, die den Text mit einer (variablen) Umgebung ausstatten [...]“⁹⁶. Dies kann bei der Untersuchung historischer Übersetzungen wiederum problematisch sein, wenn etwa Handschriften unvollständig sind und Einleitung oder Kolophon fehlen oder wenn es sich um Texte handelt, die nicht ohne weiteres einem Autor – wie es im indischen Kulturraum der Vormoderne vielfach der Fall ist – oder einem mit Sicherheit zu bestimmenden Zeitraum zugeordnet werden können. Daher muss sich eine Bestimmung von Adäquatheit im Sinne ALBRECHTS als „die Relation zwischen einem Text und seinem ‚Umfeld‘, [...] Autor, Leser, Produktions- und Rezeptionsbedingungen [...]“⁹⁷ in manchen Fällen auf Vermutungen beschränken, zumal die Frage nach dem Umfeld allenfalls anhand von Hinweisen im Text selbst vermutet werden kann, falls keine Erwähnungen in anderen Quellen existieren.

In der gegenwärtigen historischen Übersetzungsforschung bzw. den stärker kulturwissenschaftlich ausgerichteten Translation Studies ist die Frage nach der Beziehung zwischen einem Prätext und einem Folgetext nicht mehr maßgeblich. Stattdessen sind andere Fragestellungen in den Vordergrund gerückt. Die historisch-deskriptive Übersetzungsforschung richtet den Fokus auf die Beschreibung existierender Translate. Sie befasst sich vor allem mit literarischen Übersetzungen. Somit gibt es Schnittmengen mit der Rezeptionsforschung und den Kulturwissenschaften. Deskriptive

92 Ebd., S. 35.

93 L. VENUTI, s.v. „Strategies.“ In: RETS, S. 243.

94 Die Textübersetzung wiederum untergliedert er nach der zugrunde gelegten „ranghöchsten Invariante“ in formbetonte und inhaltsbetonte Textübersetzung. Vgl. SCHREIBER 1993, S. 69.

95 Ebd., S. 68.

96 GENETTE 1993, S. 11.

97 ALBRECHT 1990, S. 76 zitiert nach SCHREIBER 1993, S. 60.

Übersetzungsforschung nach HAGEMANN u. a. „betrachtet vorhandene Texte, die in der jeweiligen Zielkultur als Übersetzung gelten, und leitet hieraus allgemeinere Aussagen ab“⁹⁸. Faktoren der Textproduktion und -rezeption sind bei der Betrachtung von Übersetzungen mittlerweile vermehrt in den Vordergrund gerückt. Translation sei nicht nur ein sprachlicher, sondern vor allem ein kultureller Transfer, so die Vertreter von holistischen Übersetzungstheorien. VERMEER postulierte eine Entthronisierung des Ausgangstextes (*dethroning of the source text*).⁹⁹

Die persischen Vikramageschichten werden als Übertragung (*tarğuma*) bezeichnet und erwähnen eine indische Vorlage. Damit könnte man im Sinne eines pragmatisch orientierten Übersetzungsverständnisses die Frage, ob es sich bei den vorliegenden Texttransfers um Übersetzungen handelt oder nicht, als abgeschlossen betrachten: „A ‘translation‘ will be taken to be any target-language utterance which is presented or regarded as such within the target culture, on whatever grounds“¹⁰⁰, so formulierte GIDEON TOURY ein pragmatisches Verständnis von Übersetzung. Er entwickelte den Ansatz der Polysystemtheorie ITAMAR EVEN-ZOHARS weiter. In dieser Übersetzungstheorie steht die Situierung des übersetzten Texts im Kontext nicht nur der literarischen Kultur der Zieltextrezipienten, sondern in einem Gesamtkontext, der auch die soziokulturellen Bedingungen einschließt, unter denen ein Translat entsteht. Diesen Gesamtkontext bezeichnete EVEN-ZOHAR als Polysystem, das „[...] aus verschiedenen, sich überkreuzenden und zum Teil überschneidenden Systemen“¹⁰¹ besteht, die „[...] gegenseitig abhängig sind und zusammen als eine strukturierte Ganzheit funktionieren“¹⁰². Das Modell des Polysystems ist vom russischen Formalismus und strukturalistischen Konzepten durch JURI N. TYNJANOW und ROMAN JAKOBSON beeinflusst. EVEN-ZOHAR betonte die Dynamik und Heterogenität dieses Modells und legte dar, Relationen innerhalb eines solchen Polysystems seien darauf zurückzuführen, dass jedes Einzelsystem, wie z. B. Literatur, wiederum „Teil eines größeren (Poly-) Systems“¹⁰³ sein kann, da Wechselbeziehungen zwischen der Literatur und anderen Systemen existierten. Adäquatheit¹⁰⁴ nach EVEN-ZOHAR liegt vor, wenn „[...] die textuellen Relationen des Ausgangstextes in der Zielsprache verwirklicht werden, ohne gegen die [grundlegenden] Regeln seines eigenen

98 S. HAGEMANN (Hrsg.): *Deskriptive Übersetzungsforschung*. Berlin 2009, S. 7.

99 M. SNELL-HORBY: *Translation studies: An Integrated Approach*. Amsterdam [u.a.] 1995, S. 46-47.

100 TOURY 1985, S. 20, zitiert nach SCHREIBER 1993, S. 19, FN 33.

101 EVEN-ZOHAR 1979/1990 S. 41.

102 Ebd., S. 41.

103 Ebd., S. 54.

104 Verschiedene Richtungen der Übersetzungswissenschaft und der Übersetzungs-forschung operieren mit Begriffen wie Adäquatheit und Äquivalenz, jedoch unterscheiden sie sich u. a. darin, wie und ob der Äquivalenzbegriff bei der Definition, was eine Übersetzung ist oder sein sollte, verstanden wird. Vgl. D. KENNY, s.v. „Equivalence“. In: RETS, S. 77-80.

Sprachsystems zu verstoßen“¹⁰⁵. Der Ansatz der Polysystemtheorie kann für das literarische Gefüge Indiens Möglichkeiten der Annäherung an literarische Phänomene bieten, ohne in Dichotomien zu erstarren. Gerade in kulturell und sprachlich heterogenen Gesellschaften, die „über zwei (oder mehr) Literatursysteme [...]“¹⁰⁶ verfügen, wäre eine isolierte Betrachtung von Texten nicht ausreichend. Für den vorliegenden Fall der persischen Übersetzungen der *Siṃhāsanaadvāriṃśatikā* gilt, dass sie in einer Zeit und einem Umfeld entstanden sind, in dem zahlreiche Interferenzen zwischen Literaturen vorlagen. Wie bereits erwähnt, gab es Versionen des Erzählzyklus außerdem in mehreren regionalen indischen Literatursprachen.

Bei der Betrachtung eines Texttransfers nach dem systemtheoretischen Ansatz, bei dem die Funktion des Translats in der Zielkultur im Fokus steht, wird allerdings die Problematik ausgeklammert, welche Bezeichnungen für Texttransfers existierten und welche Implikationen diese hatten. Dies kann wiederum im Kontext einer allgemeinen Kulturgeschichte der Übersetzungspraktiken von Interesse sein. Diese begriffs-geschichtliche Problematik ist nicht spezifisch für den Kontext der Indo-Persica oder den indischen Kulturraum, sondern gilt für verschiedene Kulturräume der Vormoderne. JÖRN ALBRECHT bemerkte etwa in Bezug auf Übersetzungspraktiken in Europa:

Die höchst unterschiedlichen Vorstellungen davon, was man unter „übersetzen“ oder „Übersetzung“ zu verstehen habe und die Unsicherheit darüber, ob unterschiedliche Benennungen begriffliche Unterschiede zuverlässig widerspiegeln, stellen die Vertreter der Begriffsgeschichte vor große Probleme.¹⁰⁷

Die Ungenauigkeit der in historischen Textzeugen angewandten Terminologie oder vielmehr die unerforschten Implikationen, die Begriffe, die Texttransformationen bezeichnen, in Bezug auf spezifische Textsorten zu einer gegebenen Zeit haben können, dürfen nicht zu weitreichenden kulturalistischen Schlussfolgerungen in Bezug auf Übersetzungspraktiken verleiten, was für die Geschichte der Übersetzung in indische Sprachen mehrfach behauptet wurde.

105 EVEN-ZOHAR 1975, S. 43, zitiert nach TOURY 1995, S. 96, FN 2. EVEN-ZOHARS Theorie wurde wegen der stark zieltextgebundenen Ausrichtung und des problematischen Systembegriffs kritisiert. Auch andere Definitionen von Übersetzung, die Theorien wie der von K. REISS gemeinsam mit H. J. VERMEER entwickelten Übersetzungstheorie, bei der der Zweck (griech.: „Skopos“) einer Übersetzung im Vordergrund steht, oder dem von J. HOLZMÄNTTÄRI entwickelten Konzept des Translatorischen Handelns zugrunde liegen, wurden von Kritikern für das konkrete Arbeiten mit Texten wegen der „Ausweitung des Begriffs Übersetzung ins Neblig-Uferlose“ (KELLETTAT 1987, S. 41, zitiert nach SCHREIBER 1993, S. 22) als unbrauchbar verworfen. Vgl. die überspitzte Bemerkung zu dieser Diskussion bei SCHREIBER 1993, S. 22: „Der Sammelbegriff ‚translatorisches Handeln‘ mag für die ‚Berufsprofile‘ von ‚Textern‘ und ‚Konsultanten‘ aller Art [...] recht praktisch sein, ist aber m. E. auf jeden Fall von dem enger gefassten Begriff der *Übersetzung* streng zu trennen, denn sonst müsste man im Extremfall auch das Kochen von (ausgangskulturellem) Kaffee auf Wunsch des (zielkulturellen) Auftraggebers als ‚Übersetzung‘ bezeichnen.“

106 EVEN-ZOHAR 1979/1990, S. 52.

107 ALBRECHT 2011, S. 2601.

HARISH TRIVEDI bezeichnete die Geschichte der Übersetzung im indischen Kulturraum schlicht als „non-history“¹⁰⁸. Eine Tätigkeit, die dem „westlichen“ Verständnis von Übersetzen entspreche, sei erst durch kolonialen Einfluss entstanden:

There was in India no ‘translation’ in the Western sense throughout the first three thousand years of its literary history, until the colonial impact in the nineteenth century. This was for the good reason that literary production in India was seen as a collaborative activity with little value placed on either individuality or originality.¹⁰⁹

Zwar führt er Indo-Persica an – schließlich war Persisch über mehrere Jahrhunderte in Indien als Literatursprache präsent – aber sie werden nur am Rande als „two major, highlighted examples of translation in the court of the Great Moghuls“¹¹⁰ erwähnt. Als Grund für diese vermeintliche Abwesenheit übersetzerischer Aktivität führt er einerseits die indische Mehrsprachigkeit, andererseits ein Gefühl kultureller Dominanz an:

[...] throughout this long period of recorded literary history in India, from about 1500 BCE up to 1800 CE, there is, astonishingly, no surviving evidence of any text of any kind having been translated into any Indian language, initially probably because the major Indian languages were all mutually intelligible at least in the elite literary circles, and then presumably because of a self-sufficiency and complacent superiority [...].¹¹¹

Auch ist TRIVEDI der Ansicht, das Konzept des Originals, das einer Übersetzung als Voraussetzung zugrunde liege, „may simply not be a concept of any significance in other cultures which have, among other factors, a shorter history of both anti-communitarian romantic individualism and crass print capitalism“¹¹². Eine postulierte Unübersetzbarkeit von als sakral rezipierten Texten, bei denen der zu übersetzende Text als mit der Sprache verknüpft begriffen wird, in der er überliefert ist, kann als ein Gegenargument angeführt werden. Für den Fall des Koran z.B. gilt die arabische Sprache als Faktor, der untrennbar mit der Offenbarung (*waḥy*) verbunden ist. Daraus leitet sich das Diktum der Unnachahmlichkeit (*i‘ ḡāz*) des koranischen Texts als „Original“ und folgend die Unübersetzbarkeit¹¹³ des Koran ab. Wenn also die Sprache selbst als Invariante begriffen wird, wird Übersetzung unmöglich. Solche Fälle von

108 TRIVEDI 2006, S. 103.

109 Ebd., S. 102.

110 Ebd., S. 106.

111 Ebd., S. 106.

112 Ebd., S. 107.

113 Die ersten Koranübertragungen in persischer Sprache entstanden in der Abbasidenzeit (ca. 750-1258) und waren Interlinearübersetzungen, konnten aber vom Status nicht mit der arabischen Vorlage verglichen werden. Siehe H. MUSTAPHA: s. v. „Qur’ān (Koran) translation.“ In: RETS, S. 200-204.

vermeintlicher Unübersetzbarkeit, die mit ideologischen Gründen verknüpft sind, bezeichnete THEO HERMANS als institutionalisierte Unübersetzbarkeit:

If a prohibition against certain texts or kinds of text is regarded as instancing untranslatability, then perhaps untranslatability is a species of cultural untranslatability that is not reducible to linguistics. In a sense, the QUR'ĀN is institutionally untranslatable to the extent that the Islamic world will not recognize a version in another language as having religious authority.¹¹⁴

Auf der gleichen Basis wie TRIVEDI argumentierte BIJAY KUMAR DAS, der ebenfalls behauptete, Kategorien wie Äquivalenz oder Treue zu einem Original seien bei Übersetzungen in nicht-westlichen literarischen Kulturen erst im 19. Jahrhundert relevant geworden. Während Übersetzungen „im Westen“ als dem Original untergeordnet angesehen wurden, sei der Übersetzungsvorgang „im Osten“ als ein kreativer Akt begriffen worden.

Translation [...] in the East [...] was traditionally considered as 'new writing'. The notion and anxiety of exactness or true to the original both in letter and spirit did not bother the Indian translators up to the nineteenth century. [...] till the 19th century Indian 'translators' were not affected unduly by this anxiety of being true to the original in letter and spirit. All through the Middle Ages, throughout the length and breadth of India, Sanskrit classics like the epics and puranas continued to be retold, adapted, subverted, and "translated" without worrying about the exactness and accuracy of formal equivalence.¹¹⁵

Begriffe wie Äquivalenz oder Treue zu einem Original erklären sich jedoch aus dem Kontext einer Definition gerissen keineswegs von selbst. Je nachdem, mit welchem Äquivalenzbegriff¹¹⁶ man arbeitet, ergeben sich unterschiedliche Voraussetzungen auch bei der Differenzierung von Texttransfers.

Adaptionen der *Itihāsa* und *Purāna*-Texte in indischen regionalen Literatursprachen als Beleg dafür zu nehmen, dass indische Übersetzer schlechthin kein methodisch fundiertes Vorgehen bei Übersetzungen verfolgten, ist jedoch nicht haltbar. Phänomene wie Bearbeitung oder Nachdichtung, die neben dem Phänomen Übersetzung existierten¹¹⁷, können nicht als die gängige Methode des Texttransfers im indischen Kulturraum insgesamt gelten und so die Abwesenheit anderer Konzepte angenommen werden.¹¹⁸

114 HERMANS 2009, S. 302.

115 B. K. DAS: *A Handbook of Translation Studies*, S. 60-61.

116 Vgl. W. KOLLER: „Der Begriff der Äquivalenz in der Übersetzungswissenschaft.“ In: *Übersetzung - Translation - Traduction*, 3, S. 343-354.

117 Vgl. P. RICHMAN (Hrsg.): *Many Ramayanas. The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*. Berkeley [u.a.] 1991.

118 Hier sei noch einmal auf SCHREIBER verwiesen, der „Untersuchungen von älteren Übersetzungen, die vlt. an bestimmten Textstellen nach modernen Begriffen die Grenze zur Bearbeitung überschreiten, innerhalb einer historisch orientierten Übersetzungsforschung für sinnvoll und wichtig“ (SCHREIBER 1993, S. 4) hält; dies sollte aber „nicht dazu führen, den Übersetzungsbegriff so undifferenziert zu verwenden, daß er für wissenschaftliches Arbeiten unbrauchbar zu werden droht“ (Ebd., S. 4.) Außerdem sei die Unterscheidung

Es ist nicht haltbar, ein methodologisches Verständnis von übersetzerischer Tätigkeit erst für oder in Anlehnung an Theorien zu behaupten, die im Europa des 19. Jahrhunderts entstanden sind, wie es in den beiden genannten Publikationen erscheint – vor allem in Anbetracht der Tatsache, dass viele Quellen, die diesbezüglich Auskunft geben könnten, nicht ausgewertet oder noch nicht einmal herausgegeben sind. Hier soll noch einmal auf den Fall der indo-tibetischen Übersetzungen verwiesen werden, bei denen sowohl ein methodologisch fundiertes Vorgehen als auch eine schriftlich niedergelegte Reflexion darüber attestiert werden können. Eine schriftliche Reflexion über translatorische Praktiken kann auch bei chinesischen *sūtra*-Übersetzungen in Vor- oder Nachworten nachgewiesen werden.¹¹⁹

Was zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Kontext unter einem Begriff zu verstehen ist, der für eine Texttransformation verwendet wurde, liegt in dem hier behandelten Bereich der Perso-Indica wie auch dem indischen Kulturraum allgemein noch weitgehend im Dunkeln. Wie man aus den Bezeichnungen für indische Sprachen in persischen Handschriften, allesamt als „indische Sprache“ bezeichnet, keine linguistischen Realitäten ableiten kann, so ist es auch nicht möglich, anhand von Bezeichnungen für Texttransfers allgemeine Rückschlüsse über Übersetzungskulturen einer bestimmten Zeit oder gar einer gesamten Region zu ziehen. Nur die konkrete, textbasierte Untersuchung historischer Translate im Kontext¹²⁰ kann hier Aufschluss geben, was im Folgenden anhand des *Kiṣānbilās* unternommen wird.

Im folgenden zweiten Kapitel sollen neben der Darstellung des Forschungsstandes hinsichtlich der *Siṃhāsanaadvātriṃśatikā* und der Indo-Persica außerdem erneut grundlegende Fragestellungen aufgeworfen werden, die sich bei der Untersuchung historischer Übersetzungsleistungen im Kontext der Indo-Persica zeigen. Im dritten Kapitel werden die persischen Versionen der Vikramageschichten vorgestellt. Im empirischen Teil der Kapitel Vier und Fünf werden zwei Ansätze aufgenommen. Im Rahmen eines Verständnisses von Texttransformation, das auf der Beschreibung von Relationen zwischen einem Prä- und einem Folgetext basiert, wird zunächst der *Kiṣānbilās*

zwischen verschiedenen Typen der Texttransformation „für die gesamte Rezeption eines fremdsprachigen Werks bzw. Autors von Belang“ (Ebd., S. 4).

119 „It should be noted, however, that the activity of translation was never an end in itself but a means to an end – that is the transmission and dissemination of Buddhist teachings in China. For this reason, discourse on translation and discourse about translation, conducted by monk-translators and/or monk-scholars, seldom took the form of a formal treatise on translation. Instead, ideas were often expressed in the course of a piece of writing constituting the preface, or the epilogue, to a sutra.“ M. P. Y. CHEUNG (Hrsg.): *An Anthology of Chinese Discourse on Translation; I: From Earliest Times to the Buddhist Project*. Manchester [u.a.] 2006, S. 50.

120 Als ein Beispiel kann J. E. CORT: „Making it Vernacular in Agra: The Practice of Translation by Seventeenth-Century Jains.“ In: F. ORSINI/K.B. SCHOFIELD (Hrsg.): *Tellings and Texts: Music, Literature and Performance in North India* [Online]. Cambridge: Open Book Publishers, 2015, S. 61-105 genannt werden.

im Hinblick auf die Frage untersucht, ob sich feststellen lässt, was bei der Übertragung im Verhältnis zu den Sanskritfassungen priorisiert wurde. Als Basis für diesen Vergleich dient die Edition von EDGERTON. In diesem Teil wird der Frage nachgegangen, welches Bedeutungsspektrum für den Begriff „übertragen“ (*tarğuma*) nachgewiesen werden kann.

Da Übersetzer nicht in einem literaturhistorischen Vakuum tätig sind und man davon ausgehen kann, dass eine Texttransformation sowohl historische Rezeptionsweisen als auch ästhetische Konventionen abbildet, kann sich die Untersuchung von Texttransformation nicht in einer Betrachtung erschöpfen, die allein einen Vergleich zwischen Prä- und Folgetext zum Ziel hat. Im Sinne eines funktionalen Ansatzes wird der *Kišanbilās* daher anschließend, losgelöst von der Frage nach der Beziehung zu einer möglichen Vorlage, im Kontext sprachlicher und ästhetischer Relationen des Zielsystems der persischen Sprache betrachtet. Dabei wird von der Grundannahme ausgegangen, dass ein Folgetext sich im Rahmen eines bereits etablierten literarischen Codes des Zielsystems situieren kann:

Ein weiteres Merkmal von Literatursystemen ist, dass sie mit einem Code arbeiten, der (mindestens potentiell) die Kommunikation zwischen Autor und Leser ermöglicht. Bei diesem Code, den man als Poetik bezeichnet, lassen sich zwei Komponenten unterscheiden: zum einen ein Inventar von literarischen Figuren und Situationen usw., zum anderen eine deskriptive oder normative Vorstellung von der Rolle der Literatur in der Gesellschaft allgemein.¹²¹

Es wird daher untersucht, ob sich der *Kišanbilās* innerhalb eines literarischen Codes, eines „Inventar[s] von literarischen Figuren und Situationen usw.“ und literarischen Konventionen situiert und ob eine Orientierung an bestehenden literarischen Normen und Modellen festgestellt werden kann. Integriert ist eine Edition des *Kišanbilās*.

121 A. LEFEVRE: „Interpretation, Übersetzung, Neuschreibung: Ein alternatives Paradigma.“ In: S. HAGEMANN (Hrsg.): *Deskriptive Übersetzungsforschung*. Berlin 2009, S. 77.

2. Forschungsstand und Kontext

2.1 Die *Siṃhāsanadvātriṃśatikā*

Die Sammlung der „32 [Geschichten] des Löwenthrons“ besteht aus einer Rahmenhandlung, die in mehrere Ebenen zergliedert ist, sowie 32 Metaerzählungen innerhalb dieses Rahmens und einer Schlusssequenz. Die Rahmenhandlung, die in den Sanskritrezensionen etwa ein Fünftel des Textes ausmacht, beginnt mit einem Geschehen in der Götterwelt: Pārvatī fordert Śiva auf, ihr eine spannende Geschichte zu erzählen, woraufhin dieser die Geschichte des Fürsten Vikrama erzählt. Diese bildet einen Teil der Rahmenerzählung, die mit der Geschichte der Abdankung von Vikramas Bruder Bhartṛhari beginnt, der aus Abscheu über seine Gattin, die ihn betrogen hat, dem weltlichen Leben entsagt und Vikrama die Herrschaft überträgt. Es folgt eine Geschichte, wie Vikrama den titelgebenden Löwenthron aufgrund seines kundigen Urteils bei einem Tanzwettbewerb in der Götterwelt von Indra erhält. Nach Vikramas Tod durch den Widersacher Śālivāhana wird der Thron vergraben, da niemand für würdig befunden wird, ihn zu erben. Es folgt eine weitere Ebene der Rahmenerzählung, in der ein Herrscher namens Bhoja zu einem späteren Zeitpunkt den Thron durch Zufall findet und in seine Hauptstadt Dhārā bringen lässt. Bhoja versucht, den Thron zu besteigen, was ihm jedoch nicht gelingt: Jedes Mal, wenn er es versucht, beginnt eine der am Thron angebrachten Statuetten zu sprechen und weist ihn darauf hin, dass nur jemand, der ebensolche Qualitäten wie König Vikrama aufweise, imstande sei, den Thron in Besitz zu nehmen. Auf die Frage Bhojas nach den Eigenschaften Vikramas erzählen die 32 Statuen nacheinander je eine Geschichte, die dessen Eigenschaften wie Großzügigkeit (*audārya*), Festigkeit (*dhairya*) und Mut (*sattva*) illustrieren. Diese Metaerzählungen hängen nicht voneinander ab und könnten nach Belieben verschoben werden. Unterschiedliche Fassungen der *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* können sich in der Abfolge der Metaerzählungen voneinander unterscheiden. Nachdem die 32. Statuette¹ ihre Geschichte erzählt hat, geben die Statuetten bekannt, dass sie einstmal Dienerinnen des Gottes Indra waren und durch Fehlverhalten einen Fluch – je nach Fassung Pārvatīs oder Indras – auf sich gezogen hatten. So wurden sie als steinerne Statuetten an den Thron gebunden, um erst befreit zu werden, wenn jede ihre Erzählung von den Taten Vikramas abgeschlossen hat. Das Werk endet mit Versen, die den Lohn der Lektüre, des Hörens oder Vortrages des Werkes verkünden (*phalaśruti*) und eine Schlusssequenz, in der die Handlung wieder auf den Anfang rekurriert.

In den Handschriften der verschiedenen Fassungen der *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* wird kein Datum der Abfassung genannt. Die Datierung

1 Die Zahl 32 bezieht sich auf die Vorstellung der 32 Merkmale (*lakṣaṇa*) eines großen Mannes (*mahāpuruṣa*), z.B. eines idealen Herrschers, die im indischen Kulturraum gängig war.

musste also aufgrund von textinternen und -externen Belegen erschlossen werden. ALBRECHT WEBER vermutete durch das Auftreten des Königs Bhoja als Protagonisten der Rahmenhandlung in dem Werk eine Panegyrik für den historischen Bhoja Paramāra (reg. ca. 1018-1060 A.D.) von Mālava. Er nahm an, dass das Werk nicht früher als im 11. Jahrhundert A.D. und nicht später als im Jahr 1574 A.D. entstanden sein kann, da die Übersetzung ins Persische in diesem Jahr in Auftrag gegeben wurde.

FRANKLIN EDGERTON wies dieses Argument zurück. Er gab 1926 den Text nach verschiedenen Fassungen heraus, die er nach ihrer regionalen Verbreitung in drei nördliche und zwei südliche Rezensionen gliederte.² Er versuchte, eine Originalgestalt des Textes zu rekonstruieren und die Beziehung der vier Rezensionen zu einem hypothetischen Original zu ermitteln. Die Reihenfolge der Geschichten in dem von Edgerton vermuteten Original deckt sich mit der sog. Südlichen Rezension. Die Handschriften dieser Fassungen gliedern sich in eine Prosaversion mit eingefügten Versen und eine metrische Version. Das Werk ist in den unterschiedlichen Rezensionen unter verschiedenen Titeln benannt. In der Südlichen Rezension wird es meist *Vikramārkacarita* betitelt, in der Metrischen Rezension *Vikramādityacarita* und *Siṃhāsanadvātriṃśikā*. Handschriften der Jainistischen Rezension nennen den Titel *Siṃhāsanadvātriṃśakā*, während die Kurze Rezension *Siṃhāsanakathā* betitelt wird.³ Autoren oder Kompilatoren der *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* sind nicht bekannt, zwei Rezensionen überliefern Namen von Redaktoren, diese sind aber nicht in allen Handschriften erwähnt.

Zu den nördlichen Rezensionen zählt die sog. Jainistische Rezension.⁴ Während WEBER der Ansicht war, diese stelle die älteste Version der verschiedenen Rezensionen dar, wurde dies von EDGERTON widerlegt.⁵ Er bewies, dass diese eine nachträgliche Redaktion einer älteren Fassung gewesen sein muss.⁶ Der Redaktor hat jainistische Geschichten inkorporiert wie eine Geschichte der Konversion Vikramas zum Jinismus, die in die Rahmenerzählung eingeflochten ist. Ferner sind in dieser Rezension unter den 32 Metaerzählungen drei Geschichten eingefügt, die sich in keiner der anderen Rezensionen finden. Die Jainistische Rezension enthält außerdem eine andere Anordnung der Geschichten als die anderen Versionen und enthält

2 F. EDGERTON (Hrsg./Übers.): *Vikramā's Adventures or the Thirty-Two Tales of the Throne*. Cambridge, Massachusetts 1926/27.

3 Zu den unterschiedlichen Titeln siehe Ebd. I, S. xlix ff.

4 Die Abkürzungen nach EDGERTON werden in der Analyse verwendet: SR: Southern Recension; MR: Metrical Recension; BR: Brief Recension; JR: Jainistic Recension; Var.R: Vararuci Recension.

5 EDGERTON 1926, I, S. xxxvi.

6 Es wird erwähnt, dass diese vormalig in der „vorzüglichsten Sprache des [Landes] Mahārāṣṭra“ abgefasst worden sein soll (Ebd.: S. lv: *purā mahārāṣṭravariṣṭhabhāṣāmayam*), was nicht notwendigerweise als ein textgeschichtlicher Fakt zu verstehen ist. EDGERTON vermutete in dieser Behauptung eine Konvention, die dazu diene, dem Erzählzyklus eine fiktive Textgeschichte zu verleihen und so eine Parallele zu anderen berühmten Sammlungen herzustellen, die von Prakrit-Fassungen abhingen.

nicht die Rahmenebene mit dem Gespräch zwischen Śiva und Pārvaṭī, sondern präsentiert diese in Form eines anonymen Dialogs.⁷

Auf Basis dieser Bearbeitung entstand eine weitere Rezension, welche aufgrund des Namens ihres Redaktors als Vararuci-Rezension bezeichnet wird und eine in Bengalen verbreitete brahmanische Redaktion darstellt. Zu den nördlichen Rezensionen zählte EDGERTON weiterhin eine verkürzte Fassung, deren Autor oder Kompilator ebenfalls nicht genannt ist. Sie enthält weniger eingeschobene Verse als die anderen Versionen, und die Kürzungen der Geschichten sind oft derart ausgeführt, dass man dem Plot der Erzählung nicht mehr folgen kann.

Die Jainistische Rezension und die Südliche Rezension nennen das Werk *Caturvargacintāmaṇi* respektive einen Abschnitt daraus, *Dānakhaṇḍa*, des Autors Hemādri, der in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts datiert werden kann. Allerdings enthalten die beiden anderen Rezensionen keine Hinweise auf Hemādri oder dessen Werk. Dennoch sah EDGERTON den Verweis in zwei Rezensionen als einen ausreichenden Beleg und zog weitere Schlüsse über die Entstehungszeit der *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* dahingehend, dass die Jainistische Rezension und die Südliche Rezension nicht vor dem 13. Jahrhundert verfasst worden sein können.

LUDWIK STERNBACH griff das Problem der Datierung des Erzählzyklus in seiner Detailstudie zu metrischen Passagen aus anderen Werken in der Erzählliteratur, darunter auch die *Siṃhāsanadvātriṃśatikā*, wieder auf.⁸ Seine Studie bringt Belege vor, nach denen es sehr unwahrscheinlich ist, dass das Werk vor dem 14. Jahrhundert entstanden ist. Er begrenzte den möglichen Zeitraum der Abfassung schließlich wie folgt: “It could not have been composed before the first decade of the fourteenth century A.D. and not later than the first half of the sixteenth century A.D.”⁹

Die beschriebenen unterschiedlichen Rezensionen weichen zwar in einigen Besonderheiten voneinander ab, sie überliefern jedoch alle in etwa die gleiche Erzählstruktur. Nahezu alle der 32 Metaerzählungen weisen ein stereotypes narratives Muster auf, das darin besteht, dass Vikrama mit einem Problem konfrontiert wird, sich zum Ort des Geschehens begibt und das Problem löst. Nach bestandener Tat erhält er ein Geschenk von einer Gottheit, das er stets an Bedürftige verschenkt, oder es wird ihm ein Wunsch erfüllt, den er anderen zueignet.¹⁰ Diese Betonung der Eigenschaft des Weggebens tritt besonders in der Jainistischen Rezension hervor.¹¹ Diese Sequenzen wurden von mehreren

7 Weitere Besonderheiten siehe Ebd., S. xxxv.

8 L. STERNBACH: *The Kāvya-Portions in the Kathā-Literature: Pañcatantra, Hitopadeśa, Vikramacarita, Vetālapañcaviṃśatikā and Śukasaptati: An Analysis*; II. Delhi 1974. Vgl. ebenfalls DERS.: „Note on the Origin of Some Vikramacarita Stanzas.” In: JAOS, 84, 4 (Oct.-Dec. 1964), S. 411-416.

9 Ebd., S. 240-241.

10 Vgl. RÖLL 1989, S. 35 zum narrativen Schema der Geschichten.

11 Vgl. mit jainistischen *dāna*-Geschichten; N. BALBIR: „The Micro-Genre of *dāna*-Stories in Jaina Literature: Problems of Interrelation and Diffusion.” In: *Indologica Taurinensia* 11 (1983), S. 145-161.

Kritikern als Interpolation gesehen, da der Aspekt des Verschenkens an Bedürftige auffallend stark betont wird.¹²

Das Werk wurde in der Literaturgeschichtsschreibung jeweils mit unterschiedlichen Schwerpunkten betrachtet. Neben dem frommen und edukativen Unterton und der Beschreibung des Idealtypus eines Herrschers in der *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* sind Aspekte des Wunderbaren¹³ augenfällig wie Reisen in übernatürliche Gefilde, Verwünschungen und Verzauberungen und das Wirken magischer Gestalten und übernatürlicher Wesen. Die gesamte Erzählung ist in den Rahmen eines Fluchs gebettet, der nur durch Erzählen aufgelöst werden kann. Vikrama selbst ist mit übernatürlichen Fähigkeiten ausgestattet und bewältigt weite Entfernungen, indem er seine Zauberschuhe (*yogapāduka*)¹⁴ benutzt. In anderen Fassungen von Vikrama-Legenden reist er auf einem magischen Fell. Er fliegt durch die Luft und unternimmt Reisen in andere Sphären wie die Unterwelt oder die Sonne: „[...] cette histoire ou conte Indien m’a paru susceptible d’intéresser les lecteurs Européens, quoique abondant en féerie, magie, et événements extraordinaires et merveilleux, poussés quelquefois jusqu’à l’extravagance [...]“ so LESCALLIER.¹⁵ „Es verdankt das Werk diese seine enorme Popularität einem doppeltem Umstande“, schrieb WEBER in einer abwertenden Weise:

Theils nämlich entspricht es durch die darin geschilderte unbedingte Frömmigkeit und Opferwilligkeit seines Helden dem tiefen religiösen Bedürfnis des indischen Volkes, theils befriedigt es durch die Wundersamkeit seines Inhaltes auch alle Ansprüche der Phantasie, die bekanntlich mit dem Inder ebenso in die Lüfte hin durchgeht, wie er bereit ist, im Dienste seiner gläubigen Hingabe sein Leben zu lassen.¹⁶

J. RÖLL hat die *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* als Märchen verstanden und deren erzähltechnische Motive anhand des AARNE-THOMPSON-Index aufgeschlüsselt.¹⁷

12 TÖRZSÖK 2007, S. 549-50.

13 T. TODOROV unterscheidet das Unheimliche und das Wunderbare als Phänomene des Fantastischen: „Das Fantastische [währt] nur so lange wie die Unschlüssigkeit: die gemeinsame Unschlüssigkeit des Lesers und der handelnden Personen, die darüber zu befinden haben, ob das, was sie wahrnehmen, der „Realität“ entspricht, wie sie sich in der herrschenden Auffassung darstellt. Am Ende der Geschichte kommt, wo nicht die Person, immerhin der Leser zu einer Entscheidung: er wählt die eine oder die andere Lösung und tritt durch eben diesen Akt aus dem Fantastischen heraus. Wenn er sich dafür entscheidet, daß die Gesetze der Realität intakt bleiben und eine Erklärung der beschriebenen Phänomene zulassen, dann sagen wir, daß dieses Werk einer anderen Gattung zugehört: dem Unheimlichen. Wenn er sich im Gegenteil dafür entscheidet, daß man neue Naturgesetze anerkennen muß, aus denen das Phänomen dann erklärt werden kann, so treten wir in die Gattung des Wunderbaren ein.“ T. TODOROV: *Einführung in die fantastische Literatur*. Berlin 2013, S. 55.

14 WEBER 1877, S. 18, Anm. 59 zu *yogapāduka*.

15 LESCALLIER 1817, S. vii.

16 WEBER 1878, S. 186.

17 RÖLL 1989, S. 158-160 zur Diskussion um die Anwendbarkeit des Begriffs Märchen.

Die Frage nach dem Genre der *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* hat sowohl LESCALLIER bei seiner Übersetzung einer persischen Version ins Französische als auch den Rezensenten dieser Übersetzung beschäftigt: „On y trouve les maximes de la morale la plus parfaite, applicables surtout à la conduite des souverains envers leurs sujets“,¹⁸ so LESCALLIER. Er sah also auch einen edukativen Zweck im Sinne eines Ratgebers für Fürsten darin. Der Rezensent seiner Übersetzung jedoch, von der Einfachheit mancher Geschichten und der seltsamen Begebenheiten sowie der Opferbereitschaft des Fürsten brüskiert, vertrat eine andere Meinung, stellte er sich doch unter einem Beispieltypen für Herrscher etwas Anderes vor als jemanden, der bereit ist, für die Anliegen selbst des „Geringsten seiner Untertanen“ sein Leben zu opfern:

Whatever may be the morality of oriental or European princes, it is to be doubted if our American presidents will profit greatly by the example of a prince, who employs himself so frequently at a distance from his cabinet and capital, in achieving the love adventures of his less intrepid subjects, by leaping into caldrons of heated oil and lakes of burning water.¹⁹

WEBER vermutete aufgrund der hohen Verbreitung und Popularität des Werks eine Verwendung zu didaktischen Zwecken:

Die hohe Popularität des Werkes legte eben den Gedanken nahe, dasselbe geradezu in pädagogischem Interesse, als eine Art Schulbuch der Lehren der Lebensweisheit und Moral, als eine Art Anthologie von dgl. Versen, zu verwerthen.²⁰

EDGERTON verwies bei der Frage, wie man die *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* zu betrachten habe, auf die Klassifizierung von Geschichten, die der Autor Haribhadra in der *Samarāiccakahā* anführt. Dieser definierte den Zweck von Geschichten vierfach, indem sie entweder eines der drei Lebensziele (*trivarga*), namentlich *dharma* (ethische Lebensführung), *artha* (Wohlstand), *kāma* (Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse) und *mokṣa* (spirituelle Befreiung) illustrieren oder mehrere von diesen zugleich.²¹ EDGERTON vermisste aus einer an europäischen Formen orientierten Erwartungshaltung den Faktor Unterhaltung als ein Ziel von Geschichten in dieser Definition:

It must after all be regarded as significant that Haribhadra does not mention at all the purpose which we should naturally think of as the main object of stories – the entertainment of the audience. He only recognizes practical ends as admissible, or indeed conceivable; for he is dealing descriptively with facts, and is not voicing a theory of his own as to how things should be done.²²

18 LESCALLIER 1817, S. xiii.

19 *North-American Review and Miscellaneous Journal* 12, 31 (1821), S. 367-368.

20 WEBER 1878, S. 196.

21 EDGERTON 1912, S. 257.

22 Ebd., S. 258.

Er sah die *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* vor allem als eine an Prinzen gerichtete Anweisung zum rechten Handeln im Sinne eines Fürstenspiegels:

The Vikramacarita is, then, a textbook of conduct, intended to show by precept and example how to live. The example is furnished by the hero of the story, King Vikrama himself. He is held up to the world as a pattern of right living, - particularly, of course, right living for kings [...], and some of his most marked virtues, such as his unbounded generosity and his habit of never refusing anything to a suppliant, are distinctly kingly virtues. So that we find after all that the Vikramacarita sets out to be more than anything else a Mirror for Magistrates [...].²³

Es überwiege jedoch die ethische Komponente gegenüber dem Aspekt des klugen politischen Handelns, die beide aber als Konnotationen des Begriffsspektrums von *nīti* zu verstehen seien, ein Begriff, der sowohl Staatsraison, als auch „kluge Lebensführung“ in einem weiteren Sinn bezeichnen kann. Im Gegensatz zu anderen Beispielen des Typs *nītiśāstra*, wie dem *Pañcatantra*, sah EDGERTON einen wesentlichen Unterschied darin, dass die *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* nicht „simply a compendium of shrewd and worldly wisdom for the practical conduct of affairs“²⁴ sei und der Aspekt des moralischen Verdiensts (*dharma*) gegenüber dem Aspekt der Erlangung weltlicher Ziele durch kluge Lebensführung überwiege.

STERNBACH sah die *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* in erster Linie als moralisches Handbuch, das, zunächst an Prinzen gerichtet, auch in einem allgemeineren Kontext Verwendung fand. Insbesondere durch die jainistische Redaktion sei der moralisierende Aspekt verhältnismäßig stark betont worden:

Originally, the Vikramacarita was, similarly as other kathā works, a manual of worldly morals; it was conceived as a manual of teaching how to live and how to behave with heroism and magnanimity; it was conceived particularly as a manual for kings in order to teach them right living, be virtuous, generous, noble, unselfish, self-sacrificing, brave, fearless, gallant, duteous and godlike; king Vikramāditya was made an illuminous example. Particularly the Southern Recension [...] presented Vikramāditya as a picture of an ideal prince, a model for all princes, after whom they should shape their character and behaviour. However later, with growing influence of Jainism, the Vikramacarita became a work, whose main aim was moralizing; by that the value of the stories told were further diminished.²⁵

Hier wird nicht nur deutlich, dass das Verständnis des Werks von unterschiedlichen Wahrnehmungen geprägt war, sondern auch, dass genrespezifische Bezeichnungen aus dem Kontext der europäischen Literaturgeschichtsschreibung wie „Märchen“ oder „Fürstenspiegel“, die an Texte wie die *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* herangetragen wurden, problematisch

23 Ebd., S. 258-259.

24 EDGERTON 1912, S. 258.

25 STERNBACH 1974, S. 242.

sein können, wenn versucht wird, einem Text ein definitives Genre zuzuweisen, da nicht nur zeitgenössische Literatur, sondern auch vormoderne Literaturen zwischen verschiedenen Genres changieren können. Texten wird ein bestimmtes Genre zugewiesen, weil in der Literaturgeschichtsschreibung ein Bedarf an Klassifizierung besteht und Systematisierungsversuche etwa in Handbüchern vorgenommen werden. Dabei kann naturgemäß ein historischer Wandel bei der Frage festgestellt werden, wie ein Text zu bestimmten Zeiten wahrgenommen wurde. Genres anhand von formalen und inhaltlichen Eigenschaften zu definieren ist insgesamt problematisch, wie u.a. TODOROV bemerkte:

Man kann sich keine Gattung vorstellen, die sämtliche Werke, in denen Übernatürliches vorkommt, in einen neuen Ordnungszusammenhang stellte und die, unter diesem Gesichtspunkt, Homer ebenso wie Shakespeare, Cervantes ebenso wie Goethe umfassen müßte.²⁶

„Textsorten“ entwickeln sich, um nicht in unproduktiver Konvention zu erstarren, zudem können Texte Elemente verschiedener Genres manifestieren. Genre wird hier verstanden als:

Gruppen [...] von Texten, die nicht nach logischen, sondern nach historischen Gesichtspunkten gebildet sind. Gattungen können in diesem Sinne konstituiert werden durch explizite Regelnweisungen, durch die immanente Poetik einziger Werke, aber auch durch bloße vom Autor oder Verleger vorgenommene Zuschreibungen wie „Novelle“ [...].²⁷

Genre als System, das nach einem Code funktioniert, den die Rezipienten erwarten, kann in Metatexten wie Handbüchern kommuniziert werden. Im Analyseteil wird der Frage nachgegangen, wie der *Kišanbilās* innerhalb eines solchen Verständnisses beschrieben werden kann. Zunächst sollen im Folgenden die persischen Vikramageschichten im Kontext beleuchtet werden.

2.2 Persische Vikramageschichten im Kontext der Indo-Persica

Persische Versionen der *Siḥāsanaadvāriṃśatikā* wurden zwischen 1574 und 1848 von verschiedenen Akteuren in Auftrag gegeben. Sie sind noch nicht oder nur auszugsweise erschlossen. SERGE D’OLDENBOURG stellte 1863 eine Ähnlichkeit der persischen Fassungen – ihm lag die französische Übersetzung von LESCALLIER vor – mit einer mongolischen Version fest. Er kündigte an, eine Untersuchung der persischen Fassungen zu unternehmen.²⁸ In seiner auf

26 TODOROV 2013, S. 45.

27 K. MÜLLER-DYES: „Gattungsfragen.“ In: H. L. ARNOLD/H. DETERING (Hrsg.): *Grundzüge der Literaturwissenschaft*. München 2003, S. 325.

28 S. F. D’OLDENBOURG: „The Migration of Buddhist Stories (Correspondence).“ In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 20 (1863), S. 147.

Russisch verfassten Monographie „Buddhistische Legenden“, die 1894 in St. Petersburg erschien, befasste er sich auch mit den persischen Fassungen. Auszugsweise diskutiert THEODOR ZACHARIAE die Ergebnisse D’OLDENBOURGS in Bezug auf bestimmte Erzählungen in einem Aufsatz.²⁹

Die persischen Vikramageschichten gehören zu einer Reihe von Texttransfers, die im indischen Kulturraum vollzogen wurden, zu einer Zeit, als die Neupersische Sprache (im Folgenden immer Persisch) als Literatursprache genutzt wurde. Die persische Sprache und mit ihr verbundene Konzepte und Literaturtraditionen verbreiteten sich in einem weitreichenden Raum der östlichen, islamisch geprägten Welt³⁰ mit diversen geographischen Schwerpunkten. Dazu gehörten auch Teile des indischen Kulturraumes, in denen eine offizielle Patronage oder Favorisierung des Persischen durch verschiedene Akteure wie lokale Fürstenhöfe oder in Kontexten des Sufismus mit unterschiedlichem Gewicht stattfinden konnte. Administrative und verständigungstechnische Aspekte im mehrsprachigen Umfeld Indiens sowie ein mit dem Persischen verbundenes Prestige kamen hierbei in unterschiedlicher Gewichtung zum Tragen.

Vom 13. bis ins 19. Jahrhundert standen persischsprachige Akteure im direkten oder indirekten Austausch mit dem indischen Kulturraum. In diesem Zeitraum wurden indische Texte unterschiedlichster Genres und Wissensgebiete in verschiedenen Perioden von Transferprozessen in den Fundus des Wissens der persischsprachigen Welt integriert.³¹ Bei einem so langen Zeitraum kann man davon ausgehen, dass zu verschiedenen Zeiten unterschiedliche Voraussetzungen und Interessen vorlagen, welche die jeweiligen Auftraggeber dazu bewegten, bestimmte Texte übertragen zu lassen.

Die Vernachlässigung der Indo-Persica hatte forschungsgeschichtlich mehrere Gründe. Der Zugriff auf persische Übertragungen indischer Werke erfolgte, wie im Beispiel der Upaniṣaden durch ANQUETIL-DUPERRON Ende des 18. Jahrhundert, aus Behelfszwecken, da das Studium des Sanskrit in Europa noch nicht institutionell etabliert war. Die fortschreitenden Sanskritstudien in Europa hatten zur Folge, dass persische Übersetzungen altindischer Texte, die als nachlässige Paraphrasen abgewertet wurden, als Quellen zur Erkenntnis über die indische Geisteswelt obsolet wurden. Aufgrund dieser als zu frei empfundenen Übersetzungsverfahren gerieten sie insgesamt in Misskredit. JOHN GILCHRIST, der am Hindustani-Department des Fort William College tätig war äußerte sich negativ über das Vorgehen von Übersetzern aus dem Persischen wie folgt:

29 T. ZACHARIAE: „Indische Märchen aus den Lettres édifiantes et curieuses.“ In: *Kleine Schriften*. Hildesheim [u.a.] 1989, S. 145-170.

30 „Islamisch geprägt“ wird im Folgenden zur Differenzierung von „islamisch“ in der Bedeutung von „auf die Religion des Islam bezogen“ verwendet in Anlehnung an „islamicate“ nach M. G. S. HODGSON: *The Venture of Islam*, Bd. I: *The Classical Age of Islam*. Chicago [u.a.] 1974, S. 59.

31 Zur Periodisierung insgesamt, vgl. ERNST 2003, S. 174.

Men at all conversant with the literature of India need hardly be informed, that most of the Persian Translators of pure Hinduwee Works have hitherto taken such unwarrantable freedoms with the originals, as almost to destroy the identity of the story in many of its essential parts [...].³²

Eine Bemerkung von SIR WILLIAM JONES, die sich nur auf die Brauchbarkeit der persischen Versionen in der Funktion als getreue Wiedergabe einer verwendeten Sanskritquelle bezogen hatte, wurde möglicherweise verallgemeinernd auf alle persischen Versionen bezogen. Dies könnte neben anderen Faktoren zu der erwähnten Vernachlässigung der Erforschung indo-persischer Texte beigetragen haben:

[...] The Sangítaderpan, which he also names among his authorities, has been translated into Persian; but my experience justifies me in pronouncing, that the Moghols have no idea of accurate translation, and give that name to a mixture of gloss and text with a flimsy paraphrase of both; that they are wholly unable, yet always pretend to write Sanscrit words in Arabick letters; that a man, who knows the Hindus only from Persian books, does not know the Hindus; and that an European, who follows the muddy rivulets of Muselman writers on India, instead of drinking from the pure fountain of Hindu learning, will be in perpetual danger of misleading himself and others. From the just severity of this censure I except neither Abu'l-Fazl, nor his brother Faizî, nor Mohsani Fa'ni, nor Mirzá Khán himself, and I speak of all four after an attentive perusal of their works.³³

Diese Bewertung hat besondere Bekanntheit erlangt, da sie mehrfach von späteren Autoren aufgegriffen wurde. V. A. SMITH, Autor der Monographie *Akbar the Great Mogul* bezog sich auf diese Behauptung:

Nobody nowadays reads the translations from Sanskrit books so laboriously made by Badāōnī and other people at the court of Akbar. It would be difficult to obtain a competent opinion on the literary merit, and it does not seem worthwhile to try to obtain it.³⁴

Auch A. B. M. HABIBULLAH, der eine Auflistung der Indo-Persica unternahm, wiederholte diese Einschätzung:

It may be worthwhile to sound a note of warning regarding the exactness of these Persian translations: it is futile to expect a close approximation to the original text. The remarks of Sir William Jones, though severe, are deservedly true.³⁵

Möglicherweise ist das Urteil der frühen Orientalisten, das von diesem Interesse an den Originalquellen herrührte, später aus dem Zusammenhang

32 Zitiert nach J. HERTEL, „Die Aḵḥlāq-ē hindī und ihre Quellen.“ In: ZDMG 72 (1918), S. 66.

33 S. W. JONES: *The Works of Sir William Jones. In six volumes.* London 1799, Bd. I, S. 422-423.

34 V. A. SMITH: *Akbar the Great Mogul 1542-1605.* Oxford 1917.

35 A. B. M. HABIBULLAH: „Medieval Indo-Persian Literature Relating to Hindu Science and Philosophy, 1000-1800 A.D.“ In: *Indian Historical Quarterly* I (1938), S. 167.

genommen und verallgemeinert worden: ein Umstand, der dazu beigetragen haben könnte, den persischen Versionen altindischer Texte jeglichen Wert — und nicht nur den Wert für den Zweck, die Originalquellen unverfälscht kennen zu lernen — abzusprechen. B. J. HASRAT griff die Beurteilung JONES wieder auf. Er räumte zwar ein, dass die Übersetzer der Moghulzeit keine Kenntnis der Sanskritsprache und der relevanten Terminologie gehabt hätten, einige der Übersetzungen, von denen die meisten in kooperativer Arbeit entstanden, dennoch bemerkenswert genau seien:

There is no doubt that the majority of Muslim translators had no actual knowledge of Sanskrit language and Indian philosophical terminology, yet, strange as it may appear, some of them have done remarkably accurate renderings of Sanskrit works with the assistance of Hindu interpreters. It is, therefore, wrong to make a categorical assertion that the translations of the Mughals are a mere mixture of gloss and text with a flimsy paraphrase of them both [...].³⁶

Die genannten Beurteilungen gingen bei der Definition der Übersetzung von einer Art philologischer Exaktheit im Sinne von formaler Äquivalenz aus. Das Verständnis von dem, was eine Übersetzung leisten sollte, war durch die Zeiten und Regionen jedoch sehr unterschiedlich, was sich auch an orientalistischen Übersetzungsstrategien, etwa aus dem Persischen oder dem Sanskrit ins Englische, Deutsche oder Französische feststellen lässt, wie es D. M. FIGUEIRA an dem Fallbeispiel von Übersetzungen des Sanskritdramas *Abhijñānaśakuntalam* durch Orientalisten des 18. Jahrhunderts untersucht hat.³⁷ Als Randnotiz sei erwähnt, dass europäische Orientalisten wie der zitierte JONES ebenfalls adaptierende Strategien anwendeten, die sie selbst bei moghulzeitlichen Übersetzungen kritisierten. GOETHE stellte nach einem Vergleich mit einer *Meghadūta*-Übersetzung KOSEGARTENS fest, dass die Übersetzung JONES stark vom Sanskrittext abweicht:

Der unvergleichliche Jones kannte seine westlichen Insulaner gut genug, um sich auch in diesem Falle wie immer in den Grenzen europäischer Schicklichkeit zu halten, und doch hat er solche Andeutungen gewagt, daß einer seiner deutschen Übersetzer sie zu beseitigen und zu tilgen für nötig erachtet. Enthalten können wir uns zum Schlusse nicht, des neueren bekannt gewordenen Gedichtes „Meghaduta“ zu gedenken. [...] Alle diese Gedichte sind uns durch Übersetzungen mitgeteilt, die sich mehr oder weniger vom Original entfernen, so, daß wir nur ein allgemeines Bild ohne die begrenzte Eigentümlichkeit des Originals gewahr werden. Der Unterschied ist freilich sehr groß, wie aus einer Übersetzung mehrerer Verse unmittelbar aus dem Sanskrit, die ich Herrn Professor Kosegarten schuldig geworden, aufs klarste in die Augen leuchtet.³⁸

36 B. J. HASRAT: *Dara Shikoh. Life and Works*. New Delhi 1982, S. 191.

37 D. M. FIGUEIRA: *Translating the Orient*. New York 1991.

38 J. W. GOETHE: *Goethe's sämtliche Werke in fünf Bänden*. Bd. 5, *Recensionen*. Paris 1840, S. 205.

LESCALLIER, der Übersetzer der erwähnten persischen Version der *Siṃhāsanadvātriṃśatikā*, die 1817 erschien, schreibt im Vorwort, er habe sehr genau übersetzt, sei jedoch im Lauf seiner Arbeit auf Schwierigkeiten gestoßen und habe sich schließlich gezwungen gesehen, stellenweise in den Text einzugreifen, um seine Übersetzung zu optimieren:

Je desire que les personnes qui liront cette histoire trouvent qu'elle méritoit les peines que je me suis donnés, pour la traduire avec exactitude, et l'amener à sa conclusion. [...] Après avoir copié au net et examiné ce manuscrit [...] le travail a été de longue haleine, et j'y ai trouvé plusieurs difficultés qui m'ont quelquefois arrêté pendant des journées entières, pour parvenir à les résoudre [...] et j'ai en quelques endroits, reformé et corrigé le texte, mais je n'ai usé de cette faculté qu'avec discretion, et pour la plus grande perfection de mon travail.³⁹

Dieses Verfahren wurde wiederum kritisiert, wobei auch daran Anstoß genommen wurde, dass LESCALLIER seine Übersetzung an den Geschmack westlicher Leser hätte anpassen sollen:

We do not therefore think the course adopted by M. Lescallier very judicious. 'He has', it seems, 'suppressed needless and unmeaning passages, and in some cases corrected, reformé and improved the text.' This would have been very well, had the whole been intended to be adapted to western taste in the manner of the Arabian tales. But as it was not the object of the translator to remodel the story, but to present a specimen of oriental manners, any alterations of the kind alluded to render our reliance on its delineations of Eastern manners less confident. Exactly in so far as this has been done [...], the value of the whole is diminished [...].⁴⁰

Hier soll nicht behauptet werden, dass *die* europäischen Orientalisten insgesamt bei ihren Übersetzungen willkürliche Texteingriffe vornahmen, sondern dass auch diese sich, ebenso wie Übersetzerteams der Moghulzeit, nach bestimmten Gegebenheiten wie dem Geschmack einer bestimmten Epoche oder Zielgruppe, richten konnten. Die Adaptation oder Bearbeitung, die lange Zeit eine gängige Praxis der Texttransformation in verschiedenen Kontexten war, hatte gegenüber der eigentlichen Übersetzung ein gewisses negatives Image: „[...] de façon générale, l'histoire n'est pas tendre avec les adaptateurs. Tantôt imitation d'un copiste, tantôt déformation d'un faussaire, l'adaptation apparaît presque toujours comme une trahison, un crime, voire un manque de respect!“⁴¹, so BASTIN. Die Bevorzugung der Erforschung philologisch exakter Übersetzungen vor anderen Texttransfers wie Bearbeitung und Nachdichtung ist im Rahmen der Rezeptionsforschung mittlerweile gewichen.

Neben der Abqualifizierung moghulzeitlicher Übersetzungsleistungen durch frühe Orientalisten ist die institutionelle Verortung der Erforschung

39 LESCALLIER 1817, S. xiii-xiv.

40 *North-American Review and Miscellaneous Journal* 12, 31 (1821), S. 366.

41 G. BASTIN: „La notion d'adaptation en traduction.“ In: *Meta: journal des traducteurs* 38, 3 (1993), S. 473.

persischer Quellen, die in den meisten Fällen auf die Fachgebiete Islamwissenschaft und Iranistik beschränkt ist, als ein weiterer Faktor zu nennen, der dazu geführt hatte, dass Indo-Persica im Gegensatz zu anderen Phänomenen wie den Graeco-Arabischen Übersetzungen von der Forschung vernachlässigt wurden. FATULLAH MUJTABAI führte seinerzeit das Desinteresse an der Erschließung dieses Forschungsgebiets auf die Tatsache zurück, dass es sich zwischen den Stühlen der Indologie und Islamwissenschaft bzw. Iranistik befinde und sich keine der Disziplinen für die Indo-Persica zuständig fühle.⁴² Über mehrere Jahrhunderte wurde in Indien in unterschiedlichen Kontexten Persisch verwendet, das nicht als islamische Literatursprache bezeichnet werden kann. Bezeichnungen wie „Islamsprache“ für das Persische, wie man es in Publikationen älteren Datums findet, werden mittlerweile als inadäquat vermieden. Die Beschreibung literarischer Aktivität im indischen Kulturraum der Vormoderne griff auf Zuschreibungen zurück, die problematisch sind, da sie entlang der Linien von religiös festgelegter Identität in Zusammenhang mit vermeintlichen Sprachzuschreibungen verlaufen, die nicht der literarischen Realität entsprechen. FRANCESCA ORSINI u. a. haben darauf hingewiesen, dass solche Zuschreibungen nicht hilfreich sind, da sie späteren Kategorien entstammen und den literarischen Milieus der vormodernen Autoren nicht gerecht werden:

Once these categories occupy the theoretical centre stage, they engender a whole vocabulary for describing literary activities: Hindus “contribute” to Persian and Muslims “contribute” to Hindi as if they were outsiders having to negotiate entry, and not part of a comprehensive/shared social world. Histories old and new (*tazkiras*, *varnas*, as well as the most recent scholarship since the nineteenth century) evolve intriguing stories questioning how a Hindu could write Persian verse or a Muslim write about Krishna.⁴³

Mittlerweile wird Persisch in Indien als eine von mehreren indischen Literatursprachen gesehen und Indo-Persische Literatur auch in Relation zu den Literaturtraditionen des indischen Kulturraums untersucht. Als Beispiele sollen hier der Sammelband *Culture and Circulation*⁴⁴ genannt werden, in dem die Dynamiken vormoderner Literaturen des indischen Kulturraumes unter neuen Grundannahmen und Aspekten untersucht werden, sowie der Band *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World*⁴⁵.

Eine umfassende literarische, übersetzungsgeschichtliche, ideengeschichtliche oder soziokulturelle Einordnung der indo-persischen textuellen und ideellen Transferleistungen wurde bisher noch nicht vollzogen. Die

42 MUJTABAI 1978, S. 62-63. Vgl. auch SLAJE 1991, S. 244.

43 F. ORSINI: „Inflected *Kathas*: Sufis and Krishna *Bhaktas* in Awadh.“ In: V. DALMIA/M. FARUQUI (Hrsg.) *Religious Interactions in Mughal India*. New Delhi 2014, S. 227-228.

44 A. BUSCH/T. DE BRUIJN (Hrsg.): *Culture and Circulation. Literature in Motion in Early Modern India*. Leiden [u.a.] 2014.

45 D. HERMANN/F. SPEZIALE (Hrsg.): *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World During the Early-Modern and Modern Periods*. Berlin 2009.

Abwesenheit einer Kulturgeschichte der Übersetzung in der Moghulzeit liegt vor allem daran, dass nicht ausreichend Einzelstudien vorhanden sind, die es ermöglichen würden, Darstellungen von Übersetzungsmethoden oder die Adaption von Konzepten und Wissenstraditionen, die zu bestimmten Zeiten in bestimmten Regionen vorherrschten, in einem größeren Rahmen aufzuzeigen.

MUJTABAI beklagte 1978 den Missstand, dass die Wissenschaft keine inhaltlichen Studien zur Übersetzungsliteratur angestellt und sich stattdessen damit begnügt habe, die übersetzten Werke nur aufzulisten.⁴⁶ Eine Ausnahme stellt die Untersuchung von GÖBEL-GROSS aus dem Jahr 1962 dar⁴⁷ sowie weitere Studien zu Indo-Persica aus dem Umfeld Dārā Šikūhs⁴⁸, was hauptsächlich an der Bedeutung der persischen Upaniṣadübertragung mit dem Titel *Sirr-i akbar* für die europäische Geistesgeschichte lag.

Die Regierungszeit Akbars wurde in der Literaturgeschichtsschreibung als besonders produktiv hinsichtlich des literarischen und kulturellen Austauschs gesehen und ist daher auch Gegenstand mehrerer Betrachtungen.⁴⁹ Anhand des Vorwortes Abū al-Fazls zur persischen *Mahābhārata*-Übersetzung *Razmnāma* wurde vielfach als Hauptzweck der Übersetzungsaktivitäten der Akbarzeit eine Annäherung von Religionsgruppen oder ein interreligiöser Dialog im Sinne eines heutigen Toleranzverständnisses postuliert, so z.B. von MUJTABAI. Möglicherweise war er von dem Bestreben geleitet, aktuelle Spannungen zwischen indischen Religionsgruppen und indischen Muslimen zu thematisieren, wenn er den vermeintlich vereinigenden Aspekt der Übersetzungen betonte: „These writings are [...] the meetingplace of two different world-views, two distinct spheres of language and thought, each trying to know,

46 Versuche einer allgemeinen Zusammenstellung sind: A. B. M. HABIBULLAH: „Medieval Indo-Persian Literature Relating to Hindu Science and Philosophy, 1000-1800 A.D.“ In: *Indian Historical Quarterly* I (1938), S. 167-81; M. L. ROY CHOUDHURY: „The Hindu Contribution to Persian Literature.“ In: *Journal of the Bihar Research Society* 29 (1943), S. 120-126; M. S. GOREKAR: „Persian Language and Sanskrit Lore.“ In: *Indica* 2 (1965), S. 107-119; N. S. SHUKLA: „Persian Translations of Sanskrit Works.“ In: *Indological Studies* 3 (1974), S. 175-91; F. MUJTABAI: *Aspects of Hindu Muslim Cultural Relations*. New Delhi 1978; S. SHARMA (Hrsg. v. M. AHMAD): „A Descriptive Bibliography of Sanskrit Works in Persian.“ New Delhi 1982. Vgl. weiterhin N. HADI: *Dictionary of Indo-Persian Literature*. New Delhi 1994.

47 E. GÖBEL-GROSS: *Sirr-i akbar. Die persische Upaniṣadenübersetzung des Mogulprinzen Dārā Šukoh. Eine Untersuchung der Übersetzungsmethode und Textauswahl nebst Text der Praśna-Upaniṣad Sanskrit-Persisch-Deutsch*. Marburg 1962.

48 R. VASSIE: *Persian interpretations of the Bhagavadgita in the Mughal period. With special reference to the Sufi version of ‘Abd al-Rahmān Chishtī*. PhD Diss. London 1988; K. SAKAKI: *Dārā Šukoh’s Contribution to Philosophy of Religion, with Special Reference to his Majma’ al Bahrayn*. Ph.D. Thesis, Aligarh Muslim University 1998.

49 A. TRUSCHKE: „The Mughal Book of War: A Persian Translation of the Sanskrit Mahabharata.“ In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 31, 2 (2001), S. 506-520; Y. RICE: „A Persian Mahabharata. The 1598-1599 Razmnamah.“ In: *Manos*, 22, 1 (2010), S. 125-131; A. ALI: „Translations of Sanskrit Works at Akbar’s Court.“ In: *Social Scientist* 20 (1992), S. 38-45; M. A. RAHIM: „Akbar and Translation Works.“ In: *JASP* 10, 1 (1965), S. 101-119; F. E. SCHULTZ: „Aperçu d’un Mémoire sur la traduction persane du Mahabharata, faite par ordre de l’empereur Djelal-eddin Mohammed Akbar.“ In: *Journal Asiatique* 7 (1825), S. 110-117.

understand and explain the other.“⁵⁰ Neben dieser idealisierenden Sichtweise eines islamisch-hinduistischen Dialogs wurde den Übersetzungsaktivitäten von anderer Seite auch zugeschrieben, die „Verbreitung des Islam“⁵¹ gefördert zu haben.

Diese Sichtweise wies ERNST zurück, seien die Übersetzungen der Epen doch auch in ihrem legitimationspolitischen Kontext zu sehen. Es sei anachronistisch, den Begriff der Toleranz in einem heutigen Sinne auf die politischen Dynamiken der Moghulzeit anzuwenden.⁵² Auch A. TRUSCHKE hat diese Sichtweise eines vermeintlich integrativen Aspekts der Annäherung zwischen Religionsgruppen als Hauptanliegen widerlegt.⁵³

Insbesondere MUZAFFAR ALAM hat darauf hingewiesen, dass das Persische im sprachlich diversifizierten Indien als vereinendes Vehikel in einer sprachlich heterogenen Gesellschaft fungieren sollte und den politischen Interessen der Moghulherrscher in einer ähnlichen Weise dienlich war wie das Englische in der Kolonialzeit.⁵⁴ In der Fortführung der Persophonie der vorangegangenen Herrscherhäuser knüpften die Moghulherrscher nicht einfach an ein bestehendes Erbe aus den vorangegangenen Jahrhunderten an, das sie aus rein pragmatischen Gründen übernahmen, sondern dies geschah aus politischen Erwägungen. Y. RICE hob ebenfalls den Charakter des Persischen als vereinendes Vehikel aus politischen Gründen hervor. In diesem Rahmen wurden auch die Übersetzungstätigkeiten gesehen.⁵⁵ Einzelne Studien zu Indo-Persica in Form von Artikeln beschäftigten sich mit Faiḏīs *Nal-daman*⁵⁶, der *Bhagavadgītā*⁵⁷ und der Übertragung des *Kathāsaritsāgara* als *Bahr al-asmār*⁵⁸.

Den Anstoß für eine Neubewertung der Indo-Persica hinsichtlich ihrer ideengeschichtlichen Bedeutung gab CARL W. ERNST⁵⁹, der betonte, dass diese

50 MUJTABA'Ī 1978, S. 91.

51 RAHIM 1964, S. 119.

52 ERNST 2003, S. 178.

53 TRUSCHKE 2011, S. 514.

54 M. ALAM: „Pursuit of Persian. Language in Mughal Politics.“ In: *Modern Asian Studies* 32, 2 (1998), S. 335.

55 Zur Übersetzung der Kaschmir-Chroniken und des *Kathāsaritsāgara* nach der Annexion Kaschmirs 1589, vgl. FRANKE 2010, S. 313.

56 Z. A. DESAI: „The Story of Nala-Damayantī as Told by Faiḏī and its Comparison with the Original Sanskrit Version“. In: *Journal of the Oriental Institute, Baroda* 8,1, S. 81-96; und 8, 2 S. 183-198; M. ALAM/S. SUBRAHMANYAM: „Love, Passion and Reason. The Poet Fayzi and his Nal-Daman.“ In: *Studies on Persianate Societies* 2 (2003), S. 42-80.

57 R. VASSIE: *Persian interpretations of the Bhagavadgita in the Mughal period. With special reference to the Sufi version of 'Abd al-Rahmān Chishtī*. PhD Diss. London 1988; DERS.: „'Abd al Rahman Chishtī and the Bhagavadgīta: „Unity of Religion“ Theory in Practice. In: L. LEWISOHN (Hrsg.): *The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500) (The Heritage of Sufism, 2)*. London 1992.

58 H. FRANKE: „Akbar's Kathāsaritsāgara: The Translator and Illustrations of an Imperial Manuscript.“ In: *Muqarnas* 27 (2010) S. 313-356.

59 C. W. ERNST: „Muslim Studies of Hinduism? A Reconsideration of Arabic and Persian Translations from Indian Languages.“ In: *Iranian Studies* 36,2 (2003), S. 173-195.

mit der Übertragung buddhistischer Texte aus dem Sanskrit ins Chinesische, der indo-tibetischen Übersetzungsliteratur oder der Graeco-Arabischen Übersetzungsbewegung zu vergleichen, jedoch nicht auf den Aspekt des ‚interreligiösen Dialogs‘ zu reduzieren seien. Aus dieser Kontextualisierung innerhalb der Rezeptionsgeschichte durch ERNST, der ein Interesse iranischer Wissenschaftler wie MUĞTABĀ’Ī⁶⁰ und ĞALĀLĪ-NĀĪNĪ in Zusammenarbeit mit TĀRĀ ĆAND, aber auch ALAM/DELVOYE/GABORIEAU⁶¹ vorausgegangen war, resultierte ein verstärktes Interesse an den Indo-Persica in der Forschung. Von 2002 bis 2008 wurden im Rahmen des DFG-Projekts „Indo-Persische Übersetzungsliteratur der Moghulzeit (16/17. Jahrhundert)“ an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg in einem Kooperationsprojekt zwischen der Indologie und der Islamwissenschaft persische Fassungen des *Laghuyogavāsiṣṭha* untersucht.⁶² Gegenwärtig arbeitet eine internationale Gruppe von WissenschaftlerInnen an einer umfassenden Bestandsaufnahme der indo-persischen Transfers in dem deutsch-französischen Forschungsnetzwerk *Perso-Indica*.⁶³

Viele übersetzungsrelevante Fragen sind in Hinblick auf die Indo-Persica weiterhin ungeklärt. Es stellt sich die Frage, aus welchen Gründen Texte von Auftraggebern für die Übertragung ausgewählt wurden, insbesondere bezüglich von Textkorpora, und wer die Entscheidungsträger in einzelnen Kontexten waren. Kunstdichtung (*kāvya*) scheint nach bisherigem Kenntnisstand nicht die Aufmerksamkeit von Auftraggebern auf sich gezogen zu haben.⁶⁴ Hier drängt sich die Frage auf, ob die Indo-Persica pragmatische Aufgaben erfüllen sollten und wie diese genau zu bewerten sind. Die Frage der Auswahl von zu übertragenden Texten ist unweigerlich mit der Patronage durch bestimmte Akteure oder der Einflussnahme bestimmter Gruppen verknüpft.⁶⁵ Eine weitere Frage, die Systemtheoretiker wie GIDEON TOURY beschäftigt hat, ist die nach außertextuellen Gegebenheiten, die auf Translatoren wirken können:

Aus soziokultureller Sicht unterliegt Translation einschränkenden Bedingungen unterschiedlichen Typs und Gewichts. Diese gehen weit über den Ausgangstext, die systemischen Unterschiede zwischen den beteiligten Sprachen und

60 F. MUJTABAI 1978, S. 60-91. DERS.: „Dāstānhā-yi hindī dar adabīyāt-i fārsī.“ In: A. Tafazzulī (Hrsg.): *Yakī qaṭra-yi bārān*. Tih-rān 1370 h. š. (1991), S. 471-489.

61 Vgl. auch F. N. DELVOYE (Hrsg.): *Confluence of Cultures: French Contributions to Indo-Persian Studies*. New Delhi 1994 und M. ALAM/F. N. DELVOYE/M. GABORIEAU (Hrsg.): *The Making of Indo-Persian Culture. Indian and French Studies*. New Delhi 2000.

62 Vgl. H. FRANKE: „Die persischen Übersetzungen des *Laghuyogavāsiṣṭha*.“ In: J. HANNEDER (Hrsg.): *The Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related Texts*. Aachen 2005, S. 113-129.

63 www.perso-indica.net

64 Vgl. S. R. SARMA: „From Yāvanī to Samskr̥tam. Sanskrit Writings Inspired by Persian Works. In: “*Studies in the History of Indian Thought*, 14 (2002), S. 79, FN 16.

65 Vgl. P. FAWCETT, s. v. „Ideology and translation.“ In: RETS, S. 106-111. So hat z.B. S. D’ONOFRIO aufgrund der Kompilation der persischen Sammlung von Upaniṣad-Texten namens *Sirr-i akbar*, Rückschlüsse über die Informanten und Redaktoren dieses für Dārā Šikūh zusammengestellten Korpus‘ gezogen. Vgl. D’ONOFRIO 2010, S. 541.

Texttraditionen und sogar die Möglichkeiten und Grenzen des kognitiven Apparats des Translators in seiner unerlässlichen Mittlerrolle hinaus.⁶⁶

Ferner wäre es interessant, Mehrfachübersetzungen⁶⁷ genauer zu betrachten und in größerem Rahmen zu untersuchen, welche Übersetzungsstrategien sich in der Moghulzeit etabliert haben. Relevant sind hierbei auch Bearbeitungen älterer Vorlagen. BIKRAMA JIT HASRAT, der für die Moghulzeit zwei Verfahren festgestellt hat, die er als *narrative method* und *retranslation method*⁶⁸ bezeichnete, wies darauf hin, dass die Umarbeitung früherer Übersetzungen ein gängiges Verfahren war. Muṣṭafā Ḥāliqdād 'Abbāsī überarbeitete eine ältere persische Version der Anthologie „Ozean der Geschichtenströme“ (*Kathāsaritsāgara*), die in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhundert in Kaschmir entstanden war und bereits zur Zeit Zayn al-'Ābidīns (reg. ca. 1418-1470) ins Persische übertragen wurde. 'Abbāsī schreibt, dass er „das Buch *Barhatkatā*⁶⁹, das ursprünglich der kaschmirische Brahmane Sūmdēvbat verfasst hat“ und „jemand (*ṣaḥsī*) zur Zeit des berühmten Sultan Zain al-'Ābidīn übersetzt hatte und *Baḥr al-asmār* genannt hat“⁷⁰, neu übersetzen sollte. Als Grund wird genannt, dass die ältere Version mit Arabismen überladen und nicht mehr verständlich sei und deshalb in ein zeitgenössisches Persisch gebracht werden müsse. 'Abbāsī nannte seine Version ebenfalls „Ozean der Geschichtenströme“ (*Daryā-yi asmār*), ersetzte aber das arabische Wort für Ozean (*baḥr*) aus dem Titel der älteren Fassung durch ein persisches (*daryā*). Derselbe 'Abbāsī hat auch eine Neuübersetzung des *Pañcatantra* angefertigt.⁷¹

In einigen Fällen wurde an der Tatsache, dass nicht alle beteiligten Akteure Sanskritkenntnisse vorweisen konnten und die Übertragung in vielen Fällen über ein Zwischenstadium durch eine Relaisprache stattfand, Anstoß genommen. Die meisten der Sanskritwerke seien mit der Hilfe indischer Pandits angefertigt worden. Darüber, wie diese Hilfe konkret ausgesehen haben soll, gibt es kaum Informationen. Eine Ausnahme stellt wiederum GÖBEL-GROSS 1962 dar. Meist wird in diesem Kontext auf die Beschreibung des Übersetzungsprozesses im *Muntaḥab al-Tavārīḥ* verwiesen, da Badā'ūnī erwähnt, dass für die *Mahābharata*-Übersetzung fachkundige Inder (*dānāyān-i hind*) konsultiert wurden, die eine möglicherweise mündliche Vorübersetzung (*ta'bir*) unternahmen. Diese indischen Experten werden im *Muntaḥab al-Tavārīḥ* als „Dolmetscher“ (*ma'barān*) bezeichnet. Einige dieser Dolmetscher werden in Handschriften namentlich genannt. Daneben ist die Rede von

66 G. TOURY: „Wesen und Rolle von Normen in der Translation.“ In: S. HAGEMANN (Hrsg.): *Deskriptive Übersetzungsforschung*. Berlin 2009, S. 93.

67 Vgl. SCHREIBER 1993, S. 51-52.

68 B. J. HASRAT. *Dara Shikoh. Life and Works*. New Delhi 1982, S. 191.

69 Kurze Vokale werden nicht geschrieben, im Text steht also *Brhtktā*.

70 T. CHAND/S. A. H. 'ĀBIDĪ (Hrsg.) *Daryā-yi asmār. Tarğuma-yi Katāsaritsāgar*. New Delhi 1997, S. 4.

71 M. R. ĞALĀLI-NĀ'INĪ (Hrsg.): *Panğākhyāna yā panğ dāstān. Tarğuma-yi Muṣṭafā Ḥāliqdād Hāšimī 'Abbāsī*. Tihṙān 1363 h.š. (1984).

Übersetzern (*mutarġimān*), persischsprachigen Gelehrten am Mogulhof. In diesem Kontext ist auch die Beschreibung der Übersetzungsaktivitäten am Hof von Sawai Jai Singh erwähnenswert, die SARMA mit den Erkenntnissen zum Übersetzungsvorgang der Akbarzeit verglichen hat.⁷² Aufgrund dieser Arbeitsteilung bei mogulzeitlichen Übersetzungen sprachen Kritiker den Zieltexten den Status einer Übersetzung ab, ohne zu definieren, was darunter zu verstehen sei. Ein arbeitsteiliger Prozess ist bei vielen Übersetzungsaktivitäten der Vormoderne nachzuweisen. Umwegübersetzungen waren auch im europäischen Kontext lange Zeit gängig.⁷³ Ein Extrembeispiel hierfür stellt die *Pañcatantra*-Übertragung als *Moral Philosophy of Doni* von SIR THOMAS NORTH aus dem Jahr 1570 dar, die präsentiert wird als „the English version of an Italian adaptation of a Spanish translation of a Latin version of a Hebrew translation of an Arabic Adaptation of the Pahlevi version of the Indian original“⁷⁴ In manchen Fällen existieren schriftliche Beschreibungen des professionalisierten, arbeitsteiligen Prozesses, wie etwa bei chinesischen Übersetzungen aus dem Sanskrit.⁷⁵ Übersetzungen aus dem Sanskrit ins Tibetische, die auch in historischen Quellen von am Übersetzungsprozess beteiligten Personen beschrieben werden, wurden generell von einem Team aus zwei Personen, bestehend aus einem tibetischen Übersetzer und einem indischen Pandit, getätigt. Dabei wurden auch Hilfsmittel wie Kommentarliteratur und Wörterbücher herangezogen. Ein arbeitsteiliger Prozess muss kein Manko bei der Qualität bedeuten, wovon auch viele tibetische Übersetzungen zeugen. In bestimmten Fällen kann ein arbeitsteiliger Prozess im Gegenteil auf Qualitätssicherung hinauslaufen. Man fragt sich, inwiefern eine solche kooperative Arbeit bei den Indo-Persica systematisiert war, zumal in vielen Publikationen die Existenz eines „Übersetzungsbüros“ (*maktab hāna*) an Akbars Hof als Selbstverständlichkeit postuliert wird. Laut VASSIE war die Aufgabe dieser Institution, dafür zu sorgen, dass Texte in populären Fassungen in Umlauf gebracht wurden:

Part of his campaign involved the setting up of a translation bureau for the productions of versions of the scriptures of the various groups in a language accessible to a wider section of the population.⁷⁶

Dies setzt voraus, dass Übersetzungsvorgänge systematisiert und institutionalisiert waren. Y. RICE setzt die Etablierung des „Übersetzungsbüros“ im Jahr 1574 an, dem Jahr, in dem auch die erste Übertragung der Vikramageschichten

72 S. R. SARMA: „Translation of Scientific Texts into Sanskrit under Sawai Jai Singh.“ In: *Venkateswara University Oriental Journal* 41 (1998), S. 67-78.

73 S. R. SARMA: „Translation of scientific texts into Sanskrit under Sawai Jai Singh.“ In: *Venkateswara University Oriental Journal* 41 (1998), S. 67-78.

74 Vgl. J. ALBRECHT: „Übersetzer und Übersetzungswesen in Europa. Ein kulturhistorischer Abriss.“ In: *Übersetzung – Translation – Traduction*, 3, S. 2597.

75 Zitiert nach BURKE 2007, S. 27.

76 VASSIE, 1988, S. 17

durch Badā'ūnī belegt ist.⁷⁷ Dass eine Reihe von Texttransfers in dieser Zeit vollzogen wurde, soll nicht in Frage gestellt werden. Ob und inwiefern aber die Aktivitäten tatsächlich im Sinne einer Systematisierung und Institutionalisierung zu verstehen sind und die Übersetzung von *maktabhāna* als „Übersetzungsbüro“ gerechtfertigt ist, wäre noch genauer zu untersuchen.⁷⁸

Die Erstellung von Hilfsmitteln und deren Anwendung bei den Indo-Persica in der Moghulzeit ist ebenfalls noch nicht im Detail untersucht worden, etwa, inwiefern die Erstellung der Grammatiken mit dem Übersetzungsprozess zusammenhängen könnte. Kṛṣṇadāsa, der nur rezeptive Kenntnisse des Persischen gehabt zu haben scheint, wurde zur Zeit Akbars mit der Erstellung einer Grammatik des Persischen auf Sanskrit beauftragt. Insgesamt scheint man sich an Modellen der Sanskrit-Grammatiker orientiert zu haben. Grammatiken wie der *Pārasīprakāśa* wurden nach derzeitigem Erkenntnisstand nicht im Zusammenhang mit Übersetzungsaktivitäten erstellt, sondern stellten wohl eher eine intellektuelle Spielerei indischer Pandits dar.⁷⁹

Es ist zu vermuten, dass direkte Übersetzungen durch eine mehrsprachige Person eher in der späteren Moghulzeit zu finden sein dürften. Durch die Auswirkungen der Bildungspolitik entstand nach und nach eine Klasse von persischkundigen, indischen Sekretär-Literaten, die mehrsprachig ausgebildet sein konnten. ALAM & SUBRAHMANYAM sehen den Grund für das Engagement indischer Kanzleibeamter in den persischsprachigen Büros in der Tatsache, dass die Tätigkeit in der Kanzlei aufgrund ihres säkularen Charakters auch für Nicht-Muslime möglich war und diese auch allein schon aufgrund ihrer früheren Erfahrung benötigt wurden.⁸⁰ Es handelte sich hierbei meist um Gruppierungen wie die der *kāyastha* (pers.: *kāyath*) und *khatrī* (pers.: *khatrī*), die traditionellerweise im Verwaltungswesen tätig waren.⁸¹ Die Übersetzer-

77 RICE 2010, S. 125. „In 1574, Akbar established a translation bureau (*maktab khana*) at his capital of Fatehpur Sikri.“ Vgl. S. A. A. RIZVI: *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign*. New Delhi 1975.

78 Vgl. den Fall der Übersetzungsaktivitäten in Ğundaišāpūr und die Angemessenheit des Begriffs „Übersetzungsbüro“ in diesem Zusammenhang, diskutiert von M. SALAMA-CARR: „Translation into Arabic in the ‚Classical Age‘.“ In: T. Hermans (Hrsg.) *Translating Others*, vol. I. und den Fall von *Bait al-Ĥikma* und der Bezeichnung „Übersetzungsbüro“ bei D. GUTAS: *Greek Thought, Arabic Culture*. London [u.a.] 1998, S. 53-60. Vgl. ebf. den Fall der Übersetzungsaktivitäten zur Zeit Ranbir Singhs in Kaschmir und die Bezeichnung „Übersetzungsbüro“ in S. S. CHARAK: *Life and Times of Maharaja Ranbir Singh (1839-1885)*. Jammu Tawi 1985, S. 261.

79 Vgl. W. SLAJE: „Der Pārasīprakāśa: Über das indische Modell für Kṛṣṇadāsas persische Grammatik aus der Mogulzeit.“ In: *Akten des Melzer-Symposiums 1991*. Graz 1992, S. 243-273. Zu den Sanskritquellen zum Persischlernen vgl. ebf. S.R. SARMA: „Sanskrit Manuals for Learning Persian.“ In: A. D. SAFAVI (Hrsg.): *Adab Shenasi*. Aligarh 1996, S. 1-12. Ebd.: „Teach Yourself Persian the Sanskrit Way: A Survey of Sanskrit Manuals for Learning Persian, A.D. 1364-1764.“

80 Vgl. M. ALAM/S. SUBRAHMANYAM: „The Making of a Munshi.“ In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 24, 2 (2004), S. 61. Vgl. ebf. S. WEBER: *Die persische Verwaltung Kaschmirs (1842-1892)*. Wien 2007.

81 Zu den Persischkenntnissen der *kāyastha* siehe 'ABDALLAH 1992 (1371 h.š.), S. 200 ff.

Kompilatoren der persischen Vikramageschichten dürften auch zu dieser Personengruppe gehören.

Zur Frage der intendierten Rezipienten der Indo-Persica gibt es widersprüchliche Hypothesen. Mehrfach wurde behauptet, dass die persischen Übersetzungen rezipiert wurden, da Sanskritkenntnisse nur bei wenigen Pandits vorauszusetzen gewesen sein sollen.⁸² Auch ALAM betonte, indische Rezipienten „sought out and appreciated the Persian renderings of traditional Indian texts“.⁸³ Das mag sein, allerdings sicher nicht aus dem Grund, dass sie so an Texte herankamen, die ihnen durch das Medium Sanskrit verschlossen blieben.

[...] certain religious scriptures were translated in full into Persian by individual Hindu authors. If for Hindus the prospects for good careers and direct access to some ancient scriptures—traditionally not available to non-twice-born and now available in Persian—provided incentives for learning Persian, for the Muslims the language acquired a kind of religious sanctity.⁸⁴

Das Argument, dass Indo-Persica von denjenigen rezipiert wurden, die kein Sanskrit konnten, kann durch zwei Gegenargumente entkräftet werden. Sanskritkenntnisse waren – wenngleich nicht unbedingt auf einem hohen Niveau – nicht nur bei Pandits vorauszusetzen. Sanskrit konnte auch als eine überregionale Verständigungssprache dienen. Der Indologe PAUL DEUSSEN, der im Winter 1892/93 nach Indien reiste, profitierte von seinen Sanskritkenntnissen beim „bequeme[n] Gebrauch des Sanskrit [...] als Umgangssprache“.⁸⁵ Er konnte sich nicht nur mit Pandits, sondern mit einem größeren, heterogenen Kreis verständigen:

Und nicht nur die Gelehrten vom Fach [...] sprechen Sanskrit mit großer Eleganz [...], auch die zahlreichen Privatgelehrten, Asketen, ja selbst weitere Kreise sprechen und schreiben Sanskrit mit Leichtigkeit; mit dem Mahârāja von Benares habe ich mich wiederholt stundenlang darin unterhalten; Fabrikanten, Industrielle, Kaufleute sprechen es zum Teil oder verstehen doch das Gesprochene; in jedem kleinen Dorfe war meine erste Frage nach einem, der Sanskrit spreche, worauf sich denn alsbald der eine oder andere einstellte [...] und ein Anflug des Sanskrit lässt sich hinab bis in die Kreise der Dienerschaft antreffen [...].⁸⁶

Weiterhin waren Texte, die nach bisherigem Kenntnisstand für Übertragungen aus dem Sanskrit ins Persische ausgewählt wurden, auch in regionalen

82 RAHIM 1965, S. 119 verglich gar den Status des Sanskrit als einer nur für eine kleine Elite zugänglichen Sprache mit dem Arabischen in Indien. Zu den Funktionen des Arabischen in Indien vgl. T. QUTBUDDIN: „Arabic in India: a survey and classification of its uses, compared with Persian.“ In: JAOS 127, 3 (2007), S. 315-338.

83 ALAM 2003, S. 166.

84 Ebd., S. 166.

85 P. DEUSSEN: *Erinnerungen an Indien*. Kiel [u. a.] 1905, S. 2.

86 Ebd., S. 2-3.

Literatursprachen verfügbar.⁸⁷ Man kann nicht verallgemeinern, wer *die* Rezipienten persischer Versionen indischer Texte insgesamt waren. Eine Entscheidung muss für jeden Einzelfall erfolgen. Hierbei muss stets die Frage nach dem Kontext der Übertragung und der Anpassung an jeweilige Genrecodes berücksichtigt werden. Insgesamt gilt für Texte bestimmter Genres wie der hier behandelten Erzählliteratur, dass eine isolierte Betrachtung nicht zum Verständnis ihrer Rezeptionsgeschichte beiträgt: „[...] Indian elements tend to provide little more than exotic decorations within a universe of discourse whose detailed parameters are almost entirely determined by the established conventions of Persian literary rhetoric“⁸⁸ beschreiben etwa C. SHACKLE und R. SNELL die narrative Dakhīnī-Urdu-Literatur, die maßgeblich von persischen literarischen Konventionen geprägt war.⁸⁹ In Literatursprachen wie Dakhīnī Urdu, Awadhī und Braj wurde sowohl höfische als auch populäre Literatur verfasst, für viele Kompositionen ist eine Bezugnahme auf unterschiedliche poetische Referenzsysteme der Sanskrit-Literaturtradition, persischer literarischer Codes und lokaler Elemente charakteristisch, wie es z.B. für die Avadhī-Literatur in der Zeit von ca. Ende des 14. Jahrhunderts bis ins 16. Jahrhundert gilt. Literarische Erzählungen wie Maulanā Dauds *Candāyan* (1379), Qutbans *Mṛgāvātī* (1503), Malik Muḥammad Jāyasī *Padmāvātī* (1540)⁹⁰ und *Madhumālātī* (1545) von Mīr Sayyid Manjhan Rājgīrī⁹¹ verwoben einen von mystischen Konzepten geprägten Subtext in das Narrativ einer epischen Liebesgeschichte (*premākhyān*).⁹² Die *premākhyāns* bedienen sich eines gemeinsamen Korpus narrativen Materials; so entstand ein weites Geflecht von intertextuellen Referenzmöglichkeiten. Qutbān z.B. verweist auf Geschichten aus dem Vikrama-Fundus, wie den Vetāla-Erzählungen oder der Erzählung von Madhu und Kāmkaṇḍalā, die auch in den persischen Vikramageschichten eingeflochten ist.⁹³ *Padmāvāt* entstand in einer Nähe

87 Vgl. PATEL 2011, S. 262.

88 R. L. SCHMIDT: *Dakhini Urdu. History and Structure*. New Delhi, Chandigarh 1981.

89 C. SHACKLE/R. SNELL: „Introduction.“ In: C. SHACKLE/R. SNELL (Hrsg.): *The Indian Narrative. Perspectives and Patterns*. Wiesbaden 1992.

90 Die Rezeption und Textgeschichte von *Padmāvāt* hat DE BRUIJN in *Ruby Hidden in the Dust: Poetry and History of the Padmāvāt by the South Asian Sufi Poet Muḥammad Jāyasī*. Leiden 2012 untersucht.

91 A. BEHL/S. WEIGHTMAN (Übers.): *Madhumalati. An Indian Sufi Romance*. Oxford 2000.

92 MCGREGOR bezeichnet die *premākhyān* als literarisierte Fassungen von Populärliteratur. R. S. MCGREGOR: „Hindi Literature from its Beginnings to the Nineteenth Century.“ In: J. GONDA [Hrsg.]: *A History of Indian Literature*. Wiesbaden Jahr, S. 60: „The standart type of literary tale was that of the romance (premakhyān) [...] A romance would deal, typically, with the love of a hero and heroine (usually a prince and a princess, or children of a king and a minister respectively); with their separation and adventures in which magical and martial feats were stock elements; and with the reunion of the couple, by which time a liaison or second marriage might have been made by the hero. Stories of secular love might, as in Candayan, take on a sufi allegorical interpretation.“ Siehe auch A. BEHL: *Love's Subtle Magic: An Indian Islamic Literary Tradition*. 1379-1545. Oxford 2012.

93 DE BRUIJN 2012, S. 163.

zu Sufi-Konventen (*dargāh*) und lokalen Eliten. Vielmehr als die klassische, höfische persische Literatur haben mündlich überlieferte Erzählungen (*dāstān*) narrative Elemente und Themen in Jayasis *Padmāvat* eingebracht.⁹⁴ Die *premākhyāns* waren in ihrer Form und Struktur von persischer Poetik, insbesondere dem *masnavī*⁹⁵ inspiriert.

Ein Blick auf Übersetzungen von Sanskritklassikern sowohl in regionalsprachliche Idiome als auch ins Persische zeigt, dass es hinsichtlich der Auswahl von Texten in Braj, Avadhī und Persisch Parallelen gab. Zeitgleich zu *premākhyān*-Versionen in indischen Regionalsprachen wurden ab dem frühen 17. Jahrhundert auch Versionen auf Persisch mit der gleichen Thematik verfasst. Im Jahr 1619 entstand *Qiṣṣa-yi Padmāvat* von ‘Abd aš-Šakūr Bazmī. Mīr Muḥammad ‘Aqil Ḥān Rāzī schrieb eine persische *Padmāvat*-Version, betitelt *Šām-u parvāna* in *masnavī*-Form; vom selben Autor stammt auch eine persische Version der Madhumālātī-Geschichte namens *Mihr-u Māh* von 1655.⁹⁶ Sowohl die persischen Versionen als auch die Avadhī-Fassungen seien in Kreisen von Literaten in regionalen Patronagekontexten als auch in sufischem Umfeld entstanden; zwischen den beiden literarischen Traditionen könnte es Berührungspunkte im Umfeld höfischer Literatenzirkel, in denen Literatur sowohl auf Persisch, als auch Arabisch und „hindavī“ – als Oberbegriff, der für mehrere indische Sprachen stehen kann – vorgetragen wurde.

Im Zeitraum zwischen dem Ende des 16. Jahrhunderts bis Ende des 19. Jahrhunderts entstanden neben regionalsprachlichen indischen Adaptionen des 10. Kapitels (*skandha*) des *Bhāgavatapurāṇa* auch persische Adaptionen dieses Teils.⁹⁷ Ein Autor aus Avadh namens Bhūpati verfasste 1687 eine Brajbhāṣa-Version. In der persischen Poetik-Anthologie *Safīna-yi Ḥuṣṣgū*, die in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts entstand, erwähnt Bindrabān Dās „Ḥuṣṣgū“, der Kompilator, die Übertragung eines Kapitels (*skandha*) des *Bhāgavatapurāṇa* ins Persische:

Moreover, Koşgu shows in his *Safīna* a particular interest in the participation of Hindu intellectuals in the poetic circles he describes [...], giving an image of ‘Hinduism’ (especially Krishnaite devotion) as already integrated as an expressive possibility in the Persian literary-aesthetic system, for instance when speaking of the Persian translation of the tenth chapter of the *Bhāgavata-purāna* by his friend Nodrat.⁹⁸

94 M. TRIVEDI: „Popular culture as represented in the Sufi Premakhyanas: Fourteenth to Sixteenth Centuries“. In: S. SINGH/I. D. GAUR [Hrsg.]. *Popular Literature and Pre-modern Societies in South Asia*. Delhi 2008.

95 Sprachpuristisch motivierte Hindi-Literaturgeschichtsschreiber empfinden bei der Verortung der von aus der persischen Literaturtradition stammenden sufischen Konzepten geprägten Erzählungen der *premākhyāns* ein Unbehagen. Vgl. DE BRUIJN 2012, S. 120ff.

96 DE BRUIJN 2012, S. 295-97 listet insgesamt acht persische Versionen auf.

97 Zu weiteren Versionen vgl. MCGREGOR 1984, S. 156: „Bhāgavata Purāṇa adaptations“.

98 S. PELLO: „safīna-ye koşgū.“ In: Elr online.

Auch persische Versionen der *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* entstanden zu einer Zeit, als auch Adaptionen des Erzählzyklus in verschiedenen indischen regionalen Literatursprachen entstehen. Ein Autor namens Meghrāj Pradhān erstellte in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts am Hof von Sujan in Orcha (1653-72) eine versifizierte Version der *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* wie auch Fassungen anderer Erzähltexte in Braj.⁹⁹ Eine weitere Braj-Version verfasste der Autor Sundar während der Regierungszeit von Šāh Ğahān, die die Bedeutung von Braj als Literatursprache am Moghulhof belegt.¹⁰⁰

Im Zeitraum von 1574 bis ins 19. Jahrhundert entstanden zahlreiche persische Fassungen der Vikramageschichten, von denen im Folgenden der *Kišanbilās* im Vordergrund steht.

99 Vgl. MCGREGOR 1984, S. 194.

100 A. BUSCH: „Hidden in plain view. Brajbhasa Poets at the Mughal court.“ In: *Modern Asian Studies* 44, 2 (2010), S. 287.

3. Persische Vikramageschichten

3.1 Nāma-yi Ḥiradafzā von ‘Abd al-Qādir Badā’ūnī

‘Abd al-Qādir Badā’ūnī (1540- ca. 1615)¹ war laut eigener Beschreibung in seinem Werk *Muntaḥab al-tavārīḥ* verschiedentlich in die Übersetzungstätigkeiten am Moghulhof zur Zeit Akbars eingebunden. Neben der Übertragung der Vikramageschichten erwähnt er eine persische Übertragung des *Kathāsaritsāgara* und Mitarbeit an der *Mahābhārata*-Übersetzung. Man trifft auf widersprüchliche Aussagen zu den Aktivitäten Badā’ūnīs beim Übersetzungsprozess. So wird er als „translator of Arabic and Sanskrit works into Persian“² bezeichnet, obwohl nicht sicher ist, dass Badā’ūnī die entsprechenden Texte überhaupt selbst übersetzt hat. Er erwähnt einen „gelehrten Brahmanen“ (*barahman-i dānā*), der ihm bei der Übertragung der *Siṃhāsanaadvātriṃśatikā* assistiert haben soll, und „indische Gelehrte“ (*dānāyān-i hind*), die wiederum bei der Redaktion der Übersetzung assistiert haben sollen. Daher ist es sehr unwahrscheinlich, dass er selbst aus dem Sanskrit ins Persische übertragen hat. Seine Übertragung der *Siṃhāsanaadvātriṃśatikā* wird an mehreren Stellen im Werk *Muntaḥab al-tavārīḥ* erwähnt, das im Jahr 1590 A.D. (999 A.H.) verfasst wurde. Anscheinend gehörte die Sammlung der Vikramageschichten zu den ersten Übertragungen, die Akbar in Auftrag geben ließ:

Im Monat Ğumāda I, als sich das Feldlager in Šērgāh befand, wurde angeordnet, das Buch *Singhāsanaḥattīsī* zu übersetzen, welches aus 32 Geschichten besteht, die von Begebenheiten um den König Bikarmāḡīt, Herrscher von Mālva [berichten], welches dem *Tūṭināma* gleicht, und es in eine literarische Form, bestehend aus Versen und Prosa, zu bringen und noch heute damit anzufangen. Ein kundiger Brahmane wurde mit der Interpretation (*ta’bīr*)³ betraut und am selben Tag erfolgte die Übertragung einer Seite des Anfangs dieser Geschichte. Jenes Buch wurde nach der Übertragung *Nāma-yi Ḥiradafzā* betitelt, was gleichzeitig auch ein Chronogramm [des Jahres der Abfassung] ist. Das Buch fand die Zustimmung und wurde in die Bibliothek eingegliedert.⁴

Diese Übertragung mit dem Titel *Ḥiradafzā* wird an einer weiteren Stelle in Badā’ūnīs *Muntaḥab al-tavārīḥ* erwähnt. Das Werk soll von Badā’ūnī im Jahr 1595 A.D. (1003 A.H.) mithilfe von indischen Dolmetschern (*ba ittīfāq-i dānāyān-i hind*)⁵ noch einmal überarbeitet worden sein. Die Moghuldame Salīma Gulbadan Bigum (c. 1523–1603) soll ein Buch namens *Nāma-*

1 Vgl. A. S. BAZMEE ANSARI, s.v. „Badā’ūnī, ‘Abd-al-Qādir.“ In: EI² online.

2 Vgl. Ebd.

3 Dies kann eine mündliche Vorübersetzung meinen, die anschließend in eine schriftliche Fassung gebracht wurde.

4 A. BADĀ’ŪNĪ: *Muntaḥab al-Tavārīḥ*. Hrsg. v. M. A. A. ŠĀḤĪB. Tihṙān 1380Š (2002), Bd. II, S. 126.

5 Ebd., Bd. I, S. 45-46.

yi Hiradafzā gelesen haben, es ist aber nicht sicher, ob dies die persischen Vikramageschichten waren. In dem Vorwort zu ihrer Übersetzung der Memoiren dieser Dame schreibt A. S. BEVERIDGE:

Badayuni has a curious passage about himself which also discloses something ‘bookish’ of Salima: ‘On account of the book *Khirad-afza*, which had disappeared from the library, and concerning Salima Sultan Begam’s study of which the Emperor reminded me, an order was issued that my allowance should be stopped, and that they should demand the book of me’.⁶

Das Werk *Nāma-yi Hiradafzā* scheint nicht mehr erhalten zu sein, da in keinem Katalog Handschriften davon aufgeführt werden.

3.2 *Šāhnāma* von Čaturbhūgdās b. Mihrčand

Ebenfalls zur Regierungszeit Akbars unternahm ein Autor namens Čaturbhūg oder Čaturbhūgdās, beide Namen sind in Handschriften belegt, der zur Gruppe der *kāyastha* (Pers.: *kāyath*) gehörte, eine persische Version der *Siṃhāsanaadvātriṃśatikā*, die er „Königsbuch“ (*Šāhnāma*) nannte. Er erwähnt das *Nāma-yi hiradafzā* von Badā’ūnī nicht; dieser wiederum berichtet nicht von Čaturbhūgdās’ Übersetzung. Man kann daher nicht feststellen, welche von beiden Versionen die erste war. Ähnlich verhält es sich bei der *Kathāsaritsāgara*-Übersetzung, die ebenfalls zur Regierungszeit Akbars entstand und wahrscheinlich auf einer früheren Übersetzung basierte, die zur Zeit des Sultan Zayn al-‘Ābidīn in Kaschmir entstand. Auch hier erwähnt Badā’ūnī, dass er damit beauftragt wurde, den Text zu übersetzen; eine Handschrift erwähnt als Übersetzer jedoch Muṣṭafā Ḥāliqād Hāšimi‘Abbāsī.⁷

Die Identität dieses Autors ist nicht eindeutig festzustellen, es gab an Akbars Hof mehrere Literaten mit Namen Čaturbhūg.⁸ Ein Übersetzer mit demselben Namen wird als einer der Assistenten von Naqīb Ḥān bei der Übertragung des *Razmnāma* genannt.⁹ Es könnte sich möglicherweise um dieselbe Person handeln, da beide in Übersetzungsaktivitäten unter Akbar involviert waren.

Das *Šāhnāma* enthält nicht die Rahmenerzählung, die das Geschehen im Rahmen einer Unterhaltung zwischen Śiva und Pārvaṭī präsentiert, sondern beginnt nach der Einleitung mit der *basmala*, dem Lob Gottes (*ḥamdallah*) und dem Lob (*madḥ*) des Herrschers Akbar mit der Geschichte der ersten Statue. Die Statuetten werden als *šūrat* bezeichnet, während deren Bezeichnung bei Bhārāmalla, Ibn Harigarbhdās und Kišandās *lu‘bat* ist. Das *Šāhnāma* enthält 32 Metaerzählungen der Statuetten, die jedoch nicht mit der Geschichtenfolge der folgenden Version Bhārāmallas übereinstimmen. Zu diesem Werk liegt die

6 A. S. BEVERIDGE (Übers.): *The History of Humāyūn (Humāyūn-nāma)*. London 1902, S. 7.

7 Vgl. FRANKE 2010, S. 322.

8 MCGREGOR 1984, S. 120: „Caturbhuj (of Akbar’s court)“ EBD.:, S. 83, S. 87 u. S. 88.

9 TRUSCHKE 2011, S. 507.

Handschrift mit der Signatur Walker 118 vor, die in der Bodleian Library in Oxford¹⁰ aufbewahrt wird.

3.3 Singhāsanbattīsī von Bhāramalla

Diese Version namens *Singhāsanbattīsī* „32 [Geschichten] des Löwenthrons“ von einem Autor namens Bhāramalla b. Arč(i)malla *khatrī* entstand in der Regierungszeit von Ġahāngīr (reg. 1605-1627) im Jahr 1610 A.D. (1019 A.H.). Der Name des Autors ist nicht vokalisiert, daher sind mehrere Lösungen denkbar. RIEU nennt ihn als „Bhārīmal B. Rājmal Khatrī“¹¹; PERTSCH gibt den Namen in arabischer Schrift an und fügt hinzu: „ohne Punkte geschrieben; etwa Bhāramalla, Sohn des Arcimalla?“¹² Bei SACHAU und ETHÉ wird dieser Autor als: „Bhārimal bin Rājmal Khatrī“ angeführt.¹³ Im Folgenden wird die Namensableitung Bhāramalla als wahrscheinlich verwendet.

Nach einer Einleitung mit der *basma* dem Lob Gottes (*ḥamdallah*) und Lob des Herrschers (*madḥ*) folgt zunächst ein Index der Geschichten, der auch die Namen der einzelnen Statuetten enthält. Allerdings sind indische Namen in den persischen Handschriften oft entstellt, was eine Identifizierung erschwert. Die Rahmenerzählung beginnt mit der Geschichte der Geburt Vikramas als Sohn des Gandharvasena, die im *Šāhnāma* von Čaturbhūgdās wie auch in den Sanskritrezensionen bis auf einige Exemplare in den nördlichen Rezensionen, nicht enthalten ist. Die Rahmenerzählung ist in weitere Ebenen untergliedert, es folgen 32 Geschichten der Statuetten. Der Text ist durchgängig in Prosa verfasst und enthält keine Verseinschübe. Er diente offensichtlich als Vorlage für spätere Versionen, die ihn auch nennen. Ibn Harigarbhdās erwähnt Bhāramalla, auch Kišandās nennt ihn in seiner späteren Fassung.

Hier wurde die Handschrift der Version Bhāramallas, die unter der Signatur Sprenger 1660 in der Staatsbibliothek zu Berlin aufbewahrt wird, konsultiert¹⁴, sowie eine weitere Abschrift dieser Version, die unter der Signatur IO Islamic 1250 in der India Office Sammlung der British Library, London aufbewahrt wird.¹⁵

10 E. SACHAU/H. ETHÉ: *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindūstāni and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library, I, The Persian Manuscripts*. Oxford 1889, S. 815 (Nr. 1324).

11 C. RIEU: *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*. London: 1879-83, II, S. 763.

12 W. PERTSCH: *Verzeichniss der Persischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Berlin 1888, S. 1035.

13 SACHAU/ETHÉ 1889, S. 815.

14 PERTSCH 1888, S. 1034-1035 (Nr. 1087).

15 H. ETHÉ: *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office, I*. Oxford 1903, S. 1106-1107 (Nr. 1988).

3.4 *Singhāsanbattīsī* von Bisba Rāi Ibn Harigarbhdās

Diese Version, die ebenfalls den Titel *Singhāsanbattīsī* trägt, wurde zur Regierungszeit Šāh Ğahāns (reg. 1627-1658) im Jahr 1651-52 A.D. (A.H. 1061-62) von einem Autor unternommen, der in Handschriften sowohl als Ibn Harigarbhdās, Ibn Harkarn oder als auch als Bisabraī genannt wird. RIEU erwähnt: „But in another and later version [...] his name is written as follows: ‚Bisbarāi, son of Harigarb-dās Kāyath, of Ķinnauj“¹⁶. Bei SACHAU und ETHÉ ist die Rede von „Ibn Harkarn’s or rather Bisbarāi’s Persian translation of the thirty-two stories of the throne [...]“¹⁷. Ibn-i Harkarn und Harigarbh(dās) können als verschiedene Lesungen desselben Namens in persischen Hss. gesehen werden. Ibn Harigarbhdās gibt an, dass er für die Abfassung seiner Version die beiden früheren persischen Vikramageschichten von Čaturbhūgdās und Bhāramalla benutzt habe. Da die beiden „untereinander differierten“, habe er sie „geprüft und neu arrangiert“:

Der niedrigste Ibn Harigarbh kāyath¹⁸ wurde darauf aufmerksam, dass das Buch *Singhāsanbattīsī* in der indischen Sprache beliebt ist und dass es bereits von Ĥvāġa Čaturbhūġ bin Mihrčand kāyath aus der Stadt Sonpat während der Regierungsperiode von Ğalāl al-Dīn Muḡammad Akbar Bādšāh ins Persische gebracht wurde. Bhārīmal ibn Rāġmal khatrī hat es während der Regierungsperiode von Nūr al-Dīn Muḡammad Ğahāngīr Bādšāh erstellt. Da beide *Singhāsanbattīsī* sich voneinander unterscheiden und [Geschichten] hinsichtlich der Narration unmotiviert verschoben wurden, hat er deswegen beide Exemplare geprüft, eine Auswahl getroffen und zusammengestellt und so das Buch noch einmal neu arrangiert und in die richtige Reihenfolge gebracht, damit durch die Lektüre [...] Großzügigkeit und Mut zunehmen [...].¹⁹

Diese Version enthält nach der an die Konventionen persischer Einleitungen angepassten Anfangssequenz ebenfalls einen Index der Geschichten der Statuen, dann beginnt die Ebene mit Šiva und Pārvatī. Das Werk enthält sowohl die Rahmenerzählung als auch 32 Geschichten der Statuetten. Es ist in Prosa verfasst und enthält Verseinschübe. Hinsichtlich der Geschichtenfolge ist die Version Ibn Harigarbhdās als eine Fusion aus dem *Šāhnāma* von Čaturbhūgdās und dem *Singhāsanbattīsī* Bhāramallas zu erkennen. Für die vorliegende Studie wurde die Handschrift mit der Signatur Add. 6597 verwendet, die in der British Library aufbewahrt wird²⁰, sowie eine weitere Handschrift aus der India Office Sammlung mit der Signatur 1229²¹ konsultiert.

16 RIEU 1881, S. 763.

17 SACHAU/ETHÉ 1889, S. 815. Vgl. auch den Eintrag von NAFIS s. v. „Bisab Rai.“ In: EI²: „Bisbarāy b. harigarbhdās kāyath, also called karkarni, Indian author who wrote in Persian [...]“ und HADI 1995, s. v. „Bishap Rai b. Har Karan.“

18 Die vorliegende Hs. schreibt *kāyat*, während andere pers. Hss. *kāyath* schreiben.

19 Hs. IO Islamic 1229, fol.2a.

20 RIEU 1881, S. 762-763.

21 ETHÉ 1903, S. 1107-1108 (Nr. 1990).

3.5 Kiṣānbilās von Kiṣandās

Ein Autor namens Kiṣandās b. Malūkčand-i Tanbūlī²² aus Lahore verarbeitete frühere Versionen zu einem neuen Text, den er *Kiṣānbilās* nannte. Es existiert ein Sanskritwerk mit dem Titel *Kṛṣṇavilāsa*, („Spiel des Kṛṣṇa“) was *Kiṣānbilās* entsprechen würde. Dies steht allerdings in keinerlei Beziehung zur *Siṃhāsānavātriṃśatikā* und befasst sich mit einer Beschreibung der Taten Kṛṣṇas. Die Einbindung des Namens Kṛṣṇa bzw. Kiṣan im Titel *Kiṣānbilās*²³ bezieht sich auf den Namen des Autors und ist als „Kiṣans Unterhaltungsstück“ zu verstehen.

Kiṣandās Version beginnt nach der konventionellen Einleitung bestehend aus *basmala*, *ḥamdallah* und einem Vers zum Lob des Herrschers (*madḥ*) mit dem Geschehen in der Götterwelt und enthält sowohl eine Rahmenerzählung als auch 32 Geschichten der Statuetten. Der Text ist in Prosa verfasst mit eingestreuten Versen und zeigt große Ähnlichkeit mit Bhāramallas Version. Er hat aber eine andere Einleitung und enthält keine Auflistung der Geschichten in Form eines Indexes vorab. Ferner hat Kiṣandās Verse eingefügt, die in Bhāramallas Version nicht enthalten sind.²⁴

Für die vorliegende Studie wurde die Handschrift Ms. orient quart 257, die in der Staatsbibliothek zu Berlin aufbewahrt wird, als Basis für die Edition verwendet.²⁵ Kiṣandās überarbeitete seine erste Version zu einem späteren Zeitpunkt und widmete sie einem Auftraggeber, der in der Handschrift als Amīr al-Umarā‘ Navāb Ġārullah genannt wird. In einer Handschrift dieser späteren Version, die unter der Signatur Add. 5652 in der British Library aufbewahrt wird,²⁶ nennt Kiṣandās als seine Quellen die drei früheren Versionen von Čaturbhūḡ, Bhāramalla und Ibn Hariḡarbhḡdās, was bedeutet, dass die Fassung nach 1652 entstanden sein muss. Badā‘unīs *Ḥiradafzā* erwähnt er nicht. In der Berliner Handschrift werden die Vorgänger nicht genannt, es wird erwähnt, dass das Werk zur Regierungszeit von Ġahāngīr (reg. 1605-1627) entstanden sei.

In der India Office-Sammlung wird unter der Signatur IO Islamic 1710 eine verkürzte Fassung, in der ebenfalls Kiṣandās als Autor genannt ist,

22 Vgl. den Eintrag zu diesem Autor bei Hadi 1995, s. v. „Kishan Das b. Maluk Chand.“

23 „Bilās“ in einem Kompositum als Element eines Werktitels ist bei vielen Beispielen in Braj Bhāṣā belegt, vgl. z.B. G. DE TASSY: *Histoire de la littérature hindouie et hindoustanie* (II), New York 1977, S. 214: „Brij bilās ou Braj vilās ‚les Plaisirs de Braj‘, anecdotes sur Kriṣṇa; ouvrages hindis imprimés à Calcutta et à Bénarès.“ Ebd., S. 232 zu den Werken *Sabhā bilās* und *Madho bilās* von Lallu Singh.

24 Diese Feststellung ist anhand der Handschriften SPRENGER 1660 und IO Islamic 1250 getroffen und kann daher nicht als absolut verstanden werden.

25 PERTSCH 1888, S. 1035-1036 (Nr. 1088).

26 Vgl. Hs. BL Add. 5652, fol. 139b-140a. Zur Beschreibung der Handschrift, vgl. RIEU 1881, S. 763b: „a revised edition [...] written for the editor’s patron, Amīr ul-Umarā Jār-Ullah, in the reign of Aurangzīb“.

aufbewahrt.²⁷ H. ETHÉ nahm an, dass diese Version als erste Fassung des *Kišanbilās* zu verstehen sei und die Handschrift im British Museum eine spätere, erweiterte Fassung darstelle:

From these conflicting statements it is evident, that the present copy is the first sketch of Kishandas' translation, made in Jahangir's reign, whilst the Brit. Mus. copy contains a later revised and (to judge from the number of folios) enlarged version of the same.²⁸

Ob diese Kopie tatsächlich als eine frühe Version zu betrachten ist, kann nicht mit Sicherheit belegt werden, da sie große Unterschiede zu den anderen beiden Versionen aufweist. In der Version der India Office Library wird erwähnt, dass Kišandas sie zur Regierungszeit von Ġahāngīr verfasst hat; auch der Navāb Ġārallah mit dem Titel *amīr al-umarā'* wird als Auftraggeber genannt. Diese Version enthält eine verkürzte Rahmenerzählung; das Geschehen mit Śiva und Pārvaī fehlt; auch die Geschichte des Vaters Vikramas, Gandharvasena, fehlt. Nach den einleitenden Worten beginnt die Handschrift mit dem Geschehen in der Stadt Dhārā und der Geschichte mit dem Brahmanen, der auf der Anhöhe steht, unter welcher der Löwenthron begraben ist. Der Epilog mit der Befreiung der Statuen fehlt ebenfalls, einzelne Geschichten sind stark verkürzt. Die Qualität dieser Kopie, die aus dem Bestand RICHARD JOHNSONS in die India Office Library eingegliedert wurde, lässt im Übrigen zu wünschen übrig.

Als jüngere Version gegenüber der Handschrift in der Staatsbibliothek zu Berlin kann jedenfalls die Kopie der British Library gelten, aufgrund der Angabe, dass sie in der Regierungszeit Aurangzēbs verfasst wurde.

Ferner existieren weitere Fassungen der Vikramageschichten auf Persisch, die hier nicht berücksichtigt werden. Eine unvollständige Abschrift befindet sich in der Bibliothek der University of Bombay, die von 1810 datiert.²⁹ Zwei Abschriften befinden sich in der Bibliothek der Asiatic Society of Bengal³⁰, von denen eine mit dem arabisierten Titel *Risāla-yi Sarīrī* (die Thronabhandlung)³¹ benannt ist. In der Universitätsbibliothek Edinburgh befindet sich eine Abschrift, die 1776 A.D. kopiert wurde. Sie enthält keine Informationen über den Übersetzer und unterscheidet sich laut Katalogisat von den anderen

27 ETHÉ 1903, S.: 1107 (Nr. 1989).

28 Ebd., S. 1107.

29 A. SARFARĀZ: *A Descriptive catalogue of the Arabic, Persian and Urdu Manuscripts in the Library of the University of Bombay*. Bombay 1935, S. 276.

30 M. IVANOW: *The Library of the Asiatic Society of Bengal*. Calcutta 1924, S. 772 (Nr. 1701) und S. 773 (Nr. 1702).

31 IVANOW 1924, S. 773: „A Persian translation of Singh' hāsān Battīsī, prepared in 1084/1673 [...], in the time of Aurangzīb. The name of the translator is not given. The present copy was transcribed in 1197 AH. It contains many interlinear glosses, in red, explaining the meanings of the Arabic words used in the narrative.“

Versionen.³² Eine weitere Abschrift, die in Cambridge aufbewahrt wird, enthält ebenfalls keine Informationen zum Übersetzer.³³

-
- 32 M. A. HUKK/H. ETHÉ/E. ROBERTSON: *A Descriptive Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in Edinburgh University Library*. Hertford 1925, S. 294-295 (Nr. 329). Ebd., S. 294: „The present translation, which contains no information as to the translator’s name, does not agree with the versions described in Rieu (B.M.P. Cat.), ii, p. 763a, and iii, p. 1006; Ethé (I.O. Cat.), 1988; Pertsch Berlin Cat.), pp. 1034-1036; Bodl. Cat., 1324; and Browne (Camb. Cat.), p. 393.“
- 33 E. G. BROWNE: *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge*. Cambridge 1896, S. 398, Nr. CCCXVIII (Add. 414). Vgl. außerdem N. HADI: *Dictionary of Indo-Persian Literature*. New Delhi 1995 s.v. „Singhāsan Battisī“ und S. ‘Abdallah: *Adabīyāt-i fārsī dar miyān-i hinduvān*. Tih-rān 1371š/1992, S. 87, s.v. „singhāsanbattisī.“

4. Analyse des *Kišānbilās* als Texttransfer

Keiner der Übersetzer-Kompilatoren außer Badā'ūnī, dessen Fassung *Hiradafzā* nicht erhalten ist, macht Angaben, wie er vorgegangen ist; nur dieser erwähnt, dass er die Übertragung mithilfe eines indischen Assistenten, eines „kundigen Brahmanen (*barahman-i dānā*) angefertigt habe. Čaturbhūḡ, Bhāramalla, Ibn Harigarbhdās und Kišandās nennen zwar eine Vorlage, weitere Angaben findet man jedoch nicht. Čaturbhūḡ schreibt, er habe sein Werk, das „32 Geschichten enthält, die man in der indischen Sprache *Singhāsanbattīsī* nennt, ‚Königsbuch‘ genannt“ (*īn nuṣṣa rā šāhnāma nām nihāda muštamal gašta bar sī-u du hikāyat ki dar zabān-i hindavī īn rā singhāsanbattīsī miḡūyand*).¹ Bhāramalla spricht vom „Buch *Singhāsanbattīsī* über den Fürsten Bikarmāḡīt“ (*kitāb-i singhāsanbattīsī-yi rāḡa bikarmāḡīt*).² Ibn Harigarbhdās erwähnt „das Buch *Singhāsanbattīsī*, das in der indischen Sprache beliebt ist“ (*kitāb-i singhāsanbattīsī ki dar zabān-i hindavī mašhūr ast*).³ Kišandās benennt „diese Erzählung, welche die Überlieferer und Erzähler mit dem indischen Titel *Singhāsanbattīsī* genannt haben und die aus 32 Geschichten besteht“ (*dāstān [...] ki ba laqab-i hindavī singhāsanbattīsī ḡūyand va muštamal bar si-u du hikāyat*)⁴.

Kišandās bezeichnet sein „Unterhaltungsstück“ als Texttransfer (*tarḡuma*). In anderen Versionen der persischen Vikramageschichten wird als Bezeichnung für Texttransfer auch „ins Persische bringen“ (*dar fārsī āvarda*)⁵ und „aus der indischen Sprache auf Persisch abgefasst“ (*az zabān-i hindavī [...] ba fārsī taṣnīf kard*)⁶ erwähnt.

Im Folgenden wird versucht, anhand eines Vergleichs mit den Sanskritrezensionen genauer zu untersuchen, inwiefern die Bezugnahme auf eine Vorlage bestimmt werden kann. Hinsichtlich der Frage nach Vorlagen ist zu erwähnen, dass Kišandās zusätzlich zu einer indischen Vorlage auch drei frühere persische Fassungen der *Siḡhāsanadvātriṃṣatikā* verwendete. Der *Kišānbilās* ist also nicht nur ein Folgetext eines indischen Prätexts, sondern auch von persischen Prätexten, die wiederum auf indischen Vorlagen basieren. Ein Vergleich mit der Version Bhāramallas, die auch Ibn Harigarbhdās benutzt hat, zeigt signifikante Ähnlichkeiten. Es liegt also gleichzeitig Einzeltextreferenz und Textgruppenreferenz vor.⁷

1 Hs. Bodl. WALKER 118, fol. 3b.

2 Staatsbibliothek zu Berlin, Hs. SPRENGER 1660, fol. 5a

3 Ms. IO Islamic 1229.

4 KB, fol. 2a-2b

5 Ibn Harigarbhdās nach IO Islamic 1229

6 SPRENGER 1660, fol. 5a

7 SCHREIBER 1993, S. 11: „Einzeltextreferenz liegt [...] dann vor, wenn sich ein oder mehrere Folgetexte auf einen einzigen Prätext beziehen, also z.B. bei einer oder mehreren Übersetzungen oder Bearbeitungen eines bestimmten Textes. Textgruppenreferenz liegt analog dann vor, wenn sich ein oder mehrere Folgetexte auf eine überschaubare Gruppe bzw.

4.1 Struktureller Vergleich mit den Sanskritrezensionen

Ibn Harigarbhdās, dessen Version vor Kiṣāndās entstanden ist, schreibt eingangs, er habe die Geschichten geprüft und festgestellt, dass sie verschoben worden seien (*ḡā ba ḡā śuda*). Diese Äußerung setzt voraus, dass sie sich auf eine Geschichtenfolge bezogen hat, die als Maßstab angelegt wurde. Ibn Harigarbhdās nennt die beiden früheren persischen Versionen des Erzählzyklus von Čaturbhūḡ und Bhāramalla, als indische Vorlage erwähnt er „das Buch *Singhāsanbattīstī*“, aber nicht, wie genau er verfahren ist. Es scheint unwahrscheinlich, dass sich die Äußerung auf die logische Folge der Geschichten nach einem Vergleich nur der beiden genannten persischen Versionen seiner Vorgänger bezog, da die Geschichten in der *Simhāsanadvātriṃśatikā* nicht aufeinander aufbauen, sondern sequenziell verschoben werden können. Daher ist die Feststellung Ibn Harigarbhdās nur dann schlüssig, wenn sie sich auf eine indische Vorlage bezieht, anhand derer er festgestellt hat, dass die Geschichtenfolge in den beiden persischen Vorgängerversionen nicht konsistent sei.

Die Geschichtenfolge bei Ibn Harigarbhdās könnte tatsächlich darauf hinweisen: Im Unterschied zu Bhāramallas Version weist jene Version die Metaerzählungen 13, 16 und 23 nach EDGERTON⁸ auf. Diese drei Geschichten sind im *Šāhnāma* von Čaturbhūḡdās enthalten, die anderen 29 Metaerzählungen in der Version Bhāramallas. Um festzustellen, dass in Bhāramallas Version diese drei ersetzt werden müssen, um eine Reihenfolge wiederherzustellen, ist jedoch eine Orientierung an einem weiteren Text erforderlich. Bei Ibn Harigarbhdās fehlen drei Metaerzählungen, die aus Bhāramalla auch von Kiṣāndās übernommen wurden und in keiner der Sanskritrezensionen enthalten sind. Dies sind die Erzählungen der Statuetten sieben, in der Vikrama von einem Yogi in einen Papagei verwandelt wird, die Metaerzählung der 10. Statuette von der schweigsamen Prinzessin und die Metaerzählung 14 von Madhu und Kāmakandalā.

Ibn Harigarbhdās zeigt also im Unterschied zu den Versionen von Čaturbhūḡ und Bhāramalla wie auch Kiṣāndās eine größere Übereinstimmung hinsichtlich der Geschichtenfolge mit den Sanskritrezensionen, wie sie von EDGERTON rekonstruiert worden ist. Es scheint, dass die Geschichten wie auch deren Anordnung für die Version Ibn Harigarbhdās als ein wesentliches Element des Erzählzyklus bestimmt werden kann und hier sozusagen eine Invariante vorliegt, die eine neue Übertragung rechtfertigte, die allerdings auch als Wiederauflage von älteren Versionen begriffen werden muss.

bestimmbare Anzahl konkreter Prätexte beziehen, also z.B. bei einer oder mehreren eklektischen Übersetzungen [...] oder kontaminierenden Bearbeitungen [...] einer bestimmten Textgruppe.“

8 Die Geschichte 13 ist in SR, MR, JR und BR nach EDGERTON 1926, I, S. 125-132: „Vikrama shames the wise men by an example of unselfishness“. Zur 16. Geschichte in SR, MR, JR und BR, vgl. Ebd., S. 145-150: „The spring festival and the brahman’s daughter.“ Zu Geschichte 23, vgl. Ebd., S. 187-192: „Vikrama’s daily life: his evil dream“.

Für die persischen Versionen insgesamt kann die Sequenz von 32 Metaerzählungen, die in eine Rahmenerzählung eingebettet sind, als Invariante verstanden werden. Die Geschichtenfolge des *Kišānbilās* im Vergleich zu den Sanskritrezensionen ist im Folgenden tabellarisch aufgeführt. Ein „*“ in der Spalte „Sanskrit-Rezensionen nach EDGERTON“ bedeutet, dass eine dort aufgeführte Geschichte nicht im *Kišānbilās* enthalten ist, das gleiche Zeichen in der Spalte *Kišānbilās* den umgekehrten Fall. Ein „x“ in der Spalte „enthalten“ bedeutet, dass die Geschichte enthalten ist, das gleiche Zeichen in der Spalte „Reihenfolge“ bedeutet, dass sie auch an der gleichen Stelle integriert ist.

Rahmenerzählung

Sanskrit-Rezensionen nach EDGERTON	enth.	Reihenf.	Kiṣanbilās
einleitende Verse			Einleitung <i>Kiṣanbilās</i>
I Dialog Śiva und Pārvaṭī (JR anonymer Dialog)	x	x	I Dialog Śiva und Pārvaṭī
nur Hss. JR Vikramas Geburt (Gandharvasena)			II Vikramas Geburt (Gandharvasena)
II Bhartṛhari und die Frucht der Unsterblichkeit	x	x	III Bhartṛhari und die Frucht der Unsterblichkeit
JR I + Vikrama wird verbannt			(wie JR + Vikrama wird verbannt)
nur JR: Agnivetāla			IV Agnivetāla
IIIa Gewinnung des Vetāla			
nur JR Vikramas Konversion durch Siddhasena			
IIIb Indra schenkt Vikrama den Löwenthron (nicht in JR)	x	x	V Indra schenkt Vikrama den Löwenthron
nur JR Vikramas Hof			
IV Vikramas Tod; Thron wird vergraben	x	x	VI Vikramas Tod; Thron wird vergraben
V Bhoja findet den Thron	x		*VII Geschehen in Dhārā
VI König Nanda, Teil I	x		*VIII Juwelendiebstahl
VII König Nanda, Teil II	x		*IXa Verwechslungsgeschichte; der kluge Knabe als Richter IXb Bhoja findet den Thron
VIII Bhoja versucht, den Thron zu besteigen	x	x	X Bhoja versucht, den Thron zu besteigen

Geschichten der Statuetten

1. Vikramas Regeln d. Almosenvergabe	x		
1. JR König Nanda + Vikramas Regeln d. Almosenvergabe	x		1. wie JR König Nanda + Vikramas Regeln d. Almosenvergabe
2. Vikrama hilft einem Brahmanen, dessen Askese fruchtlos war	x	x	2. Vikrama hilft einem Brahmanen, dessen Askese fruchtlos war
3. Geschenk des Meereshgottes	x	x	3. Geschenk des Meereshgottes
4. Devadatta testet Vikramas Großzügigkeit	x	x	4. Devadatta testet Vikramas Großzügigkeit
5. Der Juwelenbote in der Klemme	x	x	5. Der Juwelenbote in der Klemme
6. Vikrama belohnt heuchlerischen Yogi	x	x	6. Vikrama belohnt heuchlerischen Yogi
7. Vikrama erweckt zwei leblose Gestalten	x		*7. Yogi verwandelt Vikrama in einen Papagei
8. Kaufmann in Kaschmir, Bassin wird durch Vikramas Großmut gefüllt	x		8. Vikrama erweckt zwei leblose Gestalten
9. Vikrama gewinnt Naramohinī für Kamalākara	x		9. Kaufmann in Kaschmir, Bassin wird durch Vikramas Großmut gefüllt
10. Vikrama bekommt ein <i>mantra</i> von einem Yogi	x		10. Schweigende Prinzessin + 4 eingeschobene Geschichten: 10.1 Belebung d. hölzernen Frauenstatue 10.2 Prinz und Ministersohn 10.3 Die vertauschten Köpfe 10.4 Mädchen mit drei Bräutigamen
11. Vikramas Opferbereitschaft f. Brahmanen, der von einem Ungeheuer bedroht ist	x		11. Vikrama gewinnt Naramohinī für Kamalākara
12. Vikrama befreit Frau von einem Ungeheuer	x		12. Vikrama bekommt ein <i>mantra</i> von einem Yogi
*13. Vikrama beschämt Brahmanen durch seine Tugend			13. Vikramas Opferbereitschaft f. Brahmanen, der von einem Ungeheuer bedroht ist
14. Warnung d. Asketen + schicksalsergebener König	x		14. Vikrama befreit Frau von einem Ungeheuer
15. Madanaśaṃjvinī; Kessel mit siedendem Öl	x		*15. Mādhū und Kāmkaṇḍalā

*16. Frühlingsfest, Brahmanentochter			16. Warnung d. Asketen + schicksalsergebener König
17. Vikrama opfert sich für Opponenten Candraśekhara	x		17. Madanaśaṃjīvinī; Kessel mit siedendem Öl
18. Vikrama besucht Sonnengott	x		18. Vikrama opfert sich für Opponenten Candraśekhara
19. Vikrama besucht Bali in der Unterwelt	x		19. Vikrama besucht Sonnengott
20. Vikrama besucht den Yogi Trikālanātha	x		20. Vikrama besucht Bali in der Unterwelt
21. Vikrama erlangt acht <i>siddhis</i>	x		21. Vikrama besucht den Yogi Trikālanātha
22. Vikrama gewinnt magisches Quecksilber von Kāmākṣī für Brahmanen	x		22. Vikrama erlangt acht <i>siddhis</i>
*23. Vikramas Traum			23. Vikrama gewinnt magisches Quecksilber von Kāmākṣī für Brahmanen
24. Vater vererbt vier Söhnen rätselhafte Dinge; JR: Geburt Śālivāhana	x	x	24. Vater vererbt vier Söhnen rätselhafte Dinge; Geburt Śālivāhanas wie JR
25. Vikrama wehrt schlechtes Omen ab	x	x	25. Vikrama wehrt schlechtes Omen ab
26. Götter testen Vikrama	x	x	26. Götter testen Vikrama
27. Vikrama hilft einem Spieler	x	x	27. Vikrama hilft einem Spieler
28. Vikrama hält Göttin von Menschenopfer ab	x	x	28. Vikrama hält Göttin von Menschenopfer ab
*29. SR MR BR Lobpreis Vikramas			fehlt
29. JR Vikrama und der Physiognom	x	x	29. wie JR Vikrama und der Physiognom
30. Schwindler	x	x	30. Schwindler
*31. SR MR BR Vikrama und der Vetāla			fehlt
31. JR verwünschtes Haus	x	x	31. wie JR verwünschtes Haus
*32. SR BR Lobpreis Vikramas (nur MR Bhaṭṭi wird Vikramas Minister)			fehlt
32. JR Statuette der Armut	x	x	32. wie JR Statuette der Armut
33. Epilog: Erlösung der Statuetten SR MR BR Verwünschung durch Pārvatī JR Verwünschung durch Indra	x	x	33. Epilog: Erlösung der Statuetten wie JR Verwünschung durch Indra

Von den Metaerzählungen der Statuetten, die allen Sanskritrezensionen gemein sind, fehlen bei Kiṣandās drei, und zwar die Erzählungen 13, 16 und 23. Anstatt dieser sind im *Kiṣanbilās* wiederum drei Erzählungen eingefügt, die in keiner der Sanskritrezensionen vorkommen, aber zu anderen Vikrama-Geschichtenzyklen gehören. Dies sind die Metaerzählungen der Statuetten sieben, zehn und fünfzehn. In der zehnten Metaerzählung über die schweigsame Prinzessin, die Vikrama zum Sprechen bringt, sind vier weitere Metaerzählungen integriert. Der *Kiṣanbilās* hat also mit allen Sanskritrezensionen von den 32 Erzählungen der Statuetten 26 gemeinsam. Die Erzählungen EDGERTON 13, 16 und 23 fehlen. Die Erzählungen 29, 31 und 32 hat der *Kiṣanbilās* nur mit der Jainistischen Rezension gemein, mit der er folglich 29 Geschichten gemeinsam hat. Dadurch zeigt sich bereits eine strukturelle Orientierung an der Jainistischen Rezension, die im Folgenden durch weitere Argumente belegt werden soll.

4.2 Orientierung an der Jainistischen Rezension

Die Jainistische Rezension unterscheidet sich von den südlichen Rezensionen und der Kurzen Rezension durch verschiedene Charakteristika struktureller und inhaltlicher Art, von denen einige auch in Kiṣandās' Version sichtbar werden. Eine Passage, die jede Metaerzählung in einen formelhaften Rahmen aus Frage und Antwort einbindet, findet sich auch im *Kiṣanbilās*:

*punar aparamuhūrte bhojarājah
sakalām abhiṣekasāmagrīm kṛtvā yāvat
siṃhāsanaṃ adhirohati tāvad [...] putrikāvadat: rājan asmin siṃhāsane
sa upaviśati yasya vikramādityasadṛṣam
audāryaṃ bhavati. kīdṛṣaṃ tad
audāryam iti rājñā pṛṣṭā putrikā prāha:
...*

Als Fürst Bhoja wiederum zu einem anderen Zeitpunkt alle Vorbereitungen für die Krönungszeremonie getroffen hatte und im Begriff war, den Löwenthron zu besteigen, da sagte die [...]. Statuette: „Fürst! Wer diesen Löwenthron besteigt, dessen Großzügigkeit muss der des Vikrama gleichen.“ „Welcher Art [war] diese Großzügigkeit?“ Die so vom Fürsten befragte Statuette antwortete: ...

*rūz-i dīgar čūn rāḡa bhūḡ ḡāst ki bar
taḡt binašīnad lu'bat-i [...] ḡanda kard-
u guft ki īn sarīr az ān-i rāḡa bikarmāḡī
ast: rāḡa-i būd ḡūbtar zi malak; himmatī
dāšt bīštār zi falak. kārhā-ī čīnān ki ū
karda; nakunad hīč kas zi ins-u ma-
lak. rāḡa bhūḡ pūrsīd ki rāḡa-yi šumā čī
mīkard? lu'bat guft: ...*

An einem anderen Tag, als Fürst Bhoḡ den Fuß auf den Thron setzen wollte, lachte die [...] Statuette und sagte: „Fürst Bhoḡ! Dieser Löwenthron gehört Fürst Bikarmāḡī. Er war ein Fürst, der selbst Engel übertraf; sein Großmut reichte weiter als das Firmament; die Taten, die er vollbrachte, tut ihm keiner gleich, von Menschen und Engeln.“ Fürst Bhoḡ fragte: „Was hat dieser Fürst getan?“ Die Statuette antwortete: ...

Auch der Schluss ist formelhaft gestaltet:

*ato rājann īdṛṣaṃ sattvaṃ
dhairyam yadi tvayi syāt tadāsmiṃ
siṃhāsane tvam upaviśa. iti
siṃhāsanaadvātriṃśakāyām [...] kathā.*

*ḥvāst tā rāga bhūḡ-i'ālī-baḥt binihad pā-
yi ḥvīṣtan bar taḥt; māgarā ču zi lu'bat īn
bi-šinīd pā-yi ḥvūd rā az ān sarīr kaṣīd.*

Daher Fürst, wenn in dir solcher Mut und solche Festigkeit sein sollten, dann setze dich auf diesen Löwenthron. So lautet die [...] Geschichte der 32 [Geschichten] des Löwenthrons.

Fürst Bhoḡ wollte seinen Fuß auf den Thron setzen. Als er diese Begebenheit von der Statuette gehört hatte, zog er seinen Fuß vom Thron zurück.

Eine Geschichte der Rahmenerzählung, die im *Kiṣānbilās* enthalten ist, weist ebenfalls auf einen Einfluss der Jainistischen Rezension hin. Diese erzählt die Geschichte von Vikramas Geburt als Sohn eines Halbgottes und einer Prinzessin. Diese Episode ist von EDGERTON in Handschriften der Jainistischen Rezension ausgemacht worden. Er vermutete, dass sie zu einem späteren Zeitpunkt hinzugefügt wurde:

This section certainly does not belong to the Vikramacarita. Its addition in these three mss. is purely external. Its style is radically different from the style of JR – much later, and inferior. Its real interest lies in its connexion with other tales of the origin of Vikrama [...].¹⁰

Im *Kiṣānbilās*¹¹ folgt sie nach der einleitenden Passage des Dialogs zwischen Śiva und Pārvatī, der allerdings in der Jainistischen Rezension in Form eines anonymen Dialogs gestaltet ist. Hinsichtlich dieser Passage lehnt sich der *Kiṣānbilās* also nicht an die Jainistische Rezension an. Die Geschichte von Vikramas Vater, Gandharvasena (KB: *gandharbsēn*)¹², wird im *Kiṣānbilās* auf Nachfrage Pārvatīs nach der Abstammung Vikramas erzählt.

Einstmals hatte man einen Löwenthron (*siṃghāsan*)¹³ für mich zurecht gemacht. Jener Löwenthron war mit Candrakānta-Steinen¹⁴, kostbaren Rubinen, Smaragd und wertvollem Achat geschmückt. Jenen Löwenthron hatte ich Indra gegeben und Indra gab ihn dem Fürsten Bikarmāḡīt. Dieser hatte ihn seinem älteren Bruder Bhartarī, der Fürst von Uḡain war, gegeben. [...] Pārbaṭi fragte: Wie lautete

9 Wechselweise Großzügigkeit (*audārya*), Mut (*sattva*) oder Festigkeit (*dhairyā*).

10 EDGERTON 1926, I, S. 263.

11 Im Folgenden richtet sich die Narration der Metaerzählungen nach dem *Kiṣānbilās*.

12 WEBER 1878, S. 256-257 weist darauf hin, dass hier eine Verwechslung von „*gaddabha* mit *gandharva*, präkr. *gandhavva*, *gandhabba*“ vorliegt. Er erwähnt, dass sich die Geschichte von der Herkunft Vikramas in einer Hs. der Vararuci-Rezension findet, die im Jahr 1789 für W. JONES kopiert wurde. Vgl. Ebd., S. S 251 ff.

13 Für den Löwenthron steht im *Kiṣānbilās* immer *siṃghāsan* ohne Glossierung. Nur an einer Stelle findet sich im *Kiṣānbilās* die Glossierung *siṃghāsan ya'nī taḥt-i muraṣṣa'-kār* („ein *siṃghāsan*, das heißt, ein verzierter Thron“).

14 Hs. *čndrkrānt*.

der Name des Vaters dieser Fürsten und wie kam es, dass der Götterkönig Indra den Löwenthron Fürst Bikarmāḡīti gegeben hat?¹⁵

Dieser Gandharvasena wird aufgrund eines Fluches Indras, dessen Gefährtinnen, die „Paradiesjungfrauen“ (*hūran-i indar*)¹⁶ er lüstern angeschaut haben soll, in einen Esel verwandelt. Er muss solange in Eselsgestalt verbleiben, bis er dadurch erlöst wird, dass der König, dessen Tochter er geheiratet hat, die Eselshaut verbrennt. Daraufhin kehrt Gandharvasena in den Himmel zurück. Der König erfährt, dass seine Tochter einen Sohn gebären wird, der „die Kraft von tausend Elefanten“ haben wird. Daraufhin plant er, ihn zu töten, wovon seine Tochter erfährt. Diese nimmt sich das Leben, schneidet aber den Sohn aus dem Leib und übergibt ihn einer Dienerin. Bhartṛharī wird ebenfalls als Sohn Gandhavarsenas, den dieser mit einer Dienerin der Prinzessin gezeugt hatte, geboren. Vikrama wird von Dienerinnen heimlich aufgezogen. Die Verwünschung Gandharvasenas wird im *Kiṣanbilās* zu Beginn erzählt, in den Handschriften der Jainistischen Rezension inmitten der Geschichte.

Auf diese Geschichte, die mit der Geburt Bhartṛharīs (KB: *bhartarī*) und Vikramas endet, folgt im *Kiṣanbilās* die Episode von Bhartṛharī und der Frucht der Unsterblichkeit. In dieser Episode findet sich im *Kiṣanbilās* eine Passage, die erwähnt, dass Vikrama (KB: *bikarmāḡīti*) im Amt des Ministers bleibt, da Bhartṛharī der ältere Bruder ist. Vikrama wird von Bhartṛharī ins Exil geschickt, da er ohne Erlaubnis in die Privatgemächer eindringt, in denen sich der Bruder mit seiner Gattin aufhält. Diese Passage ist nur in der Jainistischen Rezension erhalten, in der sie die Voraussetzung für die anschließende Episode bietet, die damit beginnt, dass Vikrama nach seiner Zeit im Exil zurückkehrt und gegen ein Ungeheuer (Agnivetāla) kämpft – eine Episode, die ebenfalls im *Kiṣanbilās* erhalten ist.

Die Narration der Bhartṛhari-Geschichte weist im *Kiṣanbilās* leichte Unterschiede zur Jainistischen Rezension auf: Bhartṛharī empfindet große Zuneigung für eine seiner Frauen namens Mahanmanī.¹⁷ Dies erregt die Missgunst des Volks, da er sich nur noch im Palast aufhält. Der Minister Vikrama sucht seinen Bruder im Palast auf, um ihn auf sein Fehlverhalten hinzuweisen und dazu zu bewegen, sich dem Volk zu zeigen. Dies erregt den Ärger der Gattin, die Bhartṛharī dazu auffordert, Vikrama ins Exil zu schicken, da er ohne Erlaubnis in den Palast eingedrungen sei. Vikrama begibt sich nach Gujarat und folgt einem umherziehenden (Händler?).¹⁸ Diese Episode fehlt in den anderen Rezensionen.

15 KB, fol. 3a.

16 EDGERTON 1926, I, S. 264 (JR): „O king, in former time I was warder to Indra. I was lustful after women who did not belong to me, and could not leave them alone. Tho Indra repeatedly forbade me, even then I could not leave them alone. After this I was cursed by Indra, and have been born as an ass [...] in a potter's house [...]“

17 Die Lesart der indischen Namen ist unklar, da die Schreibweise innerhalb der Hss. variieren. In SR, MR, BR und JR lautet der Name *Anaṅgasenā*.

18 Im *Kiṣanbilās* steht *baṅḡāra*.

Es folgt eine weitere Passage: Ein Brahmane, der in Ujjayinī (KB: *uṣṣain*) lebt, betet in einem Tempel der Gottheit Kālikā¹⁹, die ihm einen Wunsch gewährt. Sie gibt ihm eine magische Frucht, die denjenigen, der sie isst, unsterblich macht. Der Brahmane bringt die Frucht nach Hause und erzählt seiner Frau davon. Diese schlägt vor, die Frucht dem Fürsten Bhartṛharī zu geben, da ewige Jugend bei einem Leben in Armut nicht erstrebenswert sei. Der Brahmane schenkt die Frucht daher dem Fürsten. Dieser schlägt seiner Gattin vor, die Frucht mit ihr zu teilen. Sie nimmt zwar die Frucht, schenkt sie jedoch ihrem Liebhaber, dem Stallmeister (*mīr āḥūr*). Der Stallmeister wiederum nimmt die Frucht und geht damit zu seiner Geliebten, der Witwe Lākḥā. Diese nimmt die Frucht, überlegt aber, dass es sinnvoller wäre, sie dem Fürsten zu schenken, da von dessen Existenz das gesamte Volk profitiere.²⁰ Als sie Bhartṛharī die Frucht überbringt und auf dessen Anfrage angibt, sie habe diese vom Stallmeister erhalten, zeigt Bhartṛharī sie seiner Gattin. Diese stürzt sich aus Furcht vor ihrer Bestrafung vom Dach. Aus Enttäuschung über die Treulosigkeit seiner Frau bereut er, seinen Bruder ihretwegen verbannt zu haben, und begibt sich als Yogi (*ṣūkī*) in die Wildnis.

Nach dieser Geschichte folgt im *Kiṣānbilās* – wie auch in der Jainistischen Rezension²¹ – eine Episode, die erzählt, wie Vikrama unerkannt nach Ujjayinī zurückkehrt und ein Ungeheuer bekämpft, das sich des Throns bemächtigt hat. Im *Kiṣānbilās* ist es ein Ungeheuer (*dīv*) namens *bīrbētāl*, abgeleitet von Agnivetāla.²²

Weitere Übereinstimmungen mit der Jainistischen Rezension finden sich sowohl hinsichtlich der Anordnung von Geschichten als auch in einzelnen Elementen der Metaerzählungen. Im *Kiṣānbilās* und in der Jainistischen Rezension ist die Metaerzählung der ersten Statuette die Geschichte des eifersüchtigen Fürsten und des undankbaren Sohnes, die in den anderen Rezensionen zur Rahmenhandlung gehört.²³ Zunächst zum Fortgang der Geschichte: Die Zuneigung des Fürsten Nandas (KB: *rāṣa nand*)²⁴ zu einer seiner Frauen²⁵ erregt bei seinen Beratern Anstoß:

Er hatte eine Frau namens Mahānmanī, die er sehr liebte. Nicht für einen Moment trennte er sich von ihr und wohin er auch ging, nahm er sie mit. Aus die-

19 Im pers. ohne Vokalisierung *kālkā* (vgl. Sanskr. *kālikā*; Beiname der Durgā). SR, BR, JR: *bhuvaneśvarī*, MR *bhadrakālī*.

20 Vgl. EDGERTON 1926, I, S. 13 (JR): „But the queen gave it to a groom whom she loved. And he, being enamored of a harlot, gave it to her. The harlot reflected: ‚I am a harlot, a woman of low degree; what good will agelessness and immortality do me?‘ And she gave the fruit again to the king.“

21 In den Rezensionen MR, SR und BR fehlt diese Geschichte.

22 EDGERTON 1926, I, S. 250-251: „Vikrama wins the kingdom from Agnivetāla.“

23 In den Südlichen Rezensionen ist sie die VI. und VII. Ebene der Rahmenerzählung; in der Kurzen Rezension fehlt sie.

24 Kb: Zusatz: „Nand war der Sohn von Bisālsēn“, evtl. durch Vermischung mit der Stadt Viśāla in JR, was pers.: *bisāl* entsprechen würde.

25 Im KB lautet ihr Namen Mahānmanī, in SR, MR und JR Bhānumatī.

sem Grund kam es von da an während der Regierungszeit Nands zu einem Konflikt. Die Minister und Beamten des Fürsten berieten sich untereinander und waren sich einig: „Alles, was die Vollendung erreicht, muss bald wieder vergehen. Wir müssen dem Fürsten begreiflich machen, dass es Schaden verursachen wird, derartige Zuneigung zu einer Frau zu haben.“ Als sie einen [günstigen] Zeitpunkt gefunden hatten, sagten sie: „Fürst – mögest du lang leben – wir haben ein Anliegen, das wir vortragen möchten.“ Der Fürst sagte: „Was es auch sein mag, sagt es. Es wird mir keinen Ärger verursachen.“ Die Minister und Beamten sagten: „Der Fürst sollte seinen Widersachern gegenüber nicht so leichtfertig sein und eine Frau sollte man vor allen Leuten verbergen, damit niemandes Blick auf sie fallen kann. Denn wie sagte es der weise Firdausī schon so treffend: Der Platz einer Frau ist entweder hinter dem Schleier, oder im Grab.“²⁶ Dem Fürsten gefiel, was die Beamten gesagt hatten und er sagte: „So sehr liebe ich meine Gattin nicht, dass ich nicht einen Moment ohne sie sein könnte.“

Ein Minister schlägt vor, die Frau portraituren zu lassen und das Portrait aufzuhängen, so dass sie stets zugegen sei. Der Fürst fragt einen seiner Berater, den Brahmanen Śāradānandana, ob das Portrait gelungen sei. Dieser merkt an, dass ein Mal fehle:

Da Śāradānandan, der Bhagvatī verehrte, niemals log, nahm er ein Schreibrohr mit schwarzer Tinte in die Hand, verdeckte seine Augen und hob die Hand, da fiel ein Tropfen schwarzer Tinte auf das Porträt²⁷ der Fürstengattin. Śāradānandan sagte: „Dieses Muttermal fehlte.“²⁸

Die Tatsache, dass Śāradānandana (KB: *sāradānandan*) ein solches Detail am Körper der Gattin Bhartṛharis bekannt scheint, veranlasst den Fürsten dazu, zu glauben, Śāradānandana habe ein Verhältnis mit ihr. Das Detail, dass Śāradānandana „Bhagvatī verehrte“ fehlt in den Sanskritrezensionen nach EDGERTON. WEBER erwähnt, dass eine Handschrift der Vararuci-Rezension eine ähnliche Passage enthalte: „Vararuci malt selbst und zwar heimlich das mekhalāpade [in der Hüftgegend] fehlende tilakaṃ hin,

26 SB Ms. or quart, fol. 95b: *çi hūṣ guft firdausī- rāyīzan ki dar gūr yā parda bih gā-yi zan*. Dieser misogynie Vers ist in der Variante *çi hūṣ guft gāṃśīd-i rāyīzan ki dar parda yā gūr bih gā-yi zan* ein weiteres Mal in der Metaerzählung der zehnten Statuette enthalten.

27 Kb, fol. 34a: *bar ān śīrat-i rānī uftād* („fiel auf das Portrait“ (oder: Gesicht [auf dem Portrait])). Mit *śīrat* könnte sowohl das Portrait gemeint sein als auch das Gesicht der Königin auf dem Portrait. Vgl. STEINGASS s. v. *śīrat*, *śūra*, „Image, form, figure; face, [...] picture, portrait“ In den Sanskritrezensionen bemerkt Śāradānandana, dass „ein Mal auf der linken Hinterbacke“ fehle (SR: *tasyavāmajaghanasthale tilasadr̥ṣo matsyo 'sti*; MR: *etasyā vāmajaghane tilakākāralakṣaṇaṃ sthātavyam*; JR: „auf dem linken Schenkel befindet sich ein Mal; dieses wurde nicht nachgebildet“ (*vāmorupradeṣe tilako 'sti, sa ca na kṛtaḥ*). Vgl. die Passage bei LESCALLIER 1817, S. 68-69 aus dem Persischen übersetzt: „Sardanandan, qui ne pouvoit jamais s'écarter de la vérité, et qui avoit des moyens surnaturels pour la bien connoitre, prit en main une plume garnie d'encre, et après avoir invoqué le secours de la toute puissance divine, il ferma les yeux; et secouant cette plume sur le portrait, il tomba une petite goutte d'encre au dessous du sein.“

28 KB, fol. 34a.

um das Bild zu vervollständigen.²⁹ Nanda beauftragt daraufhin seinen Minister, Śāradānandana töten zu lassen. Der Minister möchte sich nicht des Brahmanenmords schuldig machen; führt den Brahmanen zwar ab, versteckt ihn jedoch bei sich im Keller.

Es folgt ein zweiter Teil der Geschichte. Der Fürstensohn (*rāḡk^unvār*)³⁰ geht auf die Jagd und verirrt sich. In der Jainistischen Rezension verirrt er sich auf der Jagd nach einem Eber (*sūkaram anuvrajan*), so auch im *Kiṣānbilās* (*asp rā ba dūnbāl-i hūk tāht*), wohingegen er in der Südlichen Rezension Jagd auf eine schwarzscheckige Antilope (*kṛṣṇasāra*) macht. Als er am Ufer eines Sees haltmacht, taucht ein Löwe auf und sein Pferd flieht. Der Löwe (*ṣīr*) ist im *Kiṣānbilās* und in der Jainistischen Rezension enthalten, während das Raubtier in der Südlichen Rezension ein Tiger ist (*vyāghra*), in der Metrischen Rezension ebenfalls (*śārdūla*). Der Fürstensohn flüchtet sich aus Furcht auf einen Baum, auf dem sich ein Affe (*maimūn*) befindet; in der Südlichen und der Metrischen Rezension flieht er vor einem Bären (*bhallūka*). In der Jainistischen Rezension handelt es sich ebenfalls um einen Affen, „in dem die Gottheit, die dem Baum vorsteht, sich verkörpert hat“ ([...] *vānaras tadvrkṣavāsiviyantarādhiṣṭhito*). Dieser Affe verspricht, über den Schlaf des Fürstensohnes zu wachen, wobei er sich von dem Löwen nicht überlisten lässt, der von ihm verlangt, den Menschen herunterzuwerfen, um ihn fressen zu können. Anschließend verlangt der Affe vom Fürstensohn das Gleiche.

Durch eine List des Löwen bricht der Fürstensohn jedoch sein Versprechen, auf den Affen aufzupassen. Daraufhin verflucht der Affe ihn, auf dass dieser als Buße verrückt werde. Er irrt fortan als Verrückter in der Wildnis umher, wobei er die vier Silben *bī, śa, ma, rā* vor sich hin lallt.³¹ Im *Kiṣānbilās* wirkt dieses Element zusammenhangslos, da die Silben im Kontext keinen Sinn ergeben.

Fürst Nanda findet seinen Sohn als Verrückten im Wald. Da er durch nichts geheilt werden kann, denkt der Fürst reumütig an den Brahmanen Śāradānandana. Dieser trägt dem Minister, der ihn versteckt hält, auf, dem Fürsten mitteilen zu lassen, dass ein Mädchen, das sich im Haus des Ministers aufhält, imstande sei, das Problem zu lösen. Als der Fürst, der Śāradānandana tot glaubt, mit seinem Sohn zum Haus des Ministers kommt, hält sich Śāradānandana hinter einem Vorhang versteckt. Er erzählt – als das vermeintliche Mädchen – dem Fürstensohn in vier aufeinanderfolgenden Sitzungen das Erlebte nach. Nach jeder Sitzung spricht der verrückte Sohn eine Silbe weniger und wird auf diese Weise nach vier Begegnungen geheilt.

In den Sanskritrezensionen wird der Fürstensohn dadurch befreit, dass Śāradānandana vier Verse rezitiert, die jeweils mit einer der Silben beginnen,

29 WEBER 1878, S. 307

30 *Kiṣānbilās* hat für „Fürstensohn“ *rāḡk^unvār*, was Avadhī *rāḡkunvār* entspricht. Im KB lautet der Name Čanpān, in SR Jayapāla, MR u. JR: Vijayapālaka.

31 Die kurzen Vokale sind nicht gekennzeichnet; im KB steht *bī-ś-m-rā*. SR u. MR: *sa, se, mi, rā*; JR: *vī, se, mī, ra*

die der Fürstensohn vor sich hin lallt. Drei der Verse sprechen sich gegen Treulosigkeit aus und der vierte hält dazu an, diese durch Spenden zu sühnen. Nach dem Hören des jeweiligen Verses spricht der Fürstensohn je eine Silbe weniger aus, wird so geheilt und erzählt selbst, was ihm widerfahren war. Auf Nachfrage des Fürsten, wie es sein kann, dass das vermeintliche Mädchen wisse, was seinem Sohn geschehen sei, antwortet es, dass ihm dies, wie auch andere ungesehene Dinge wie das Muttermal der Königin Mahanmanī, sich durch die Gunst Bhagvatīs erschließe. Daraufhin erkennt der Fürst, dass es sich um Śāradānandana handeln muss.

Die anderen Rezensionen führen als Metaerzählung der ersten Statuette eine kurze Episode an, die von Vikramas Regeln für die Almosenvergabe erzählt. Diese wirkt als erste Metaerzählung kryptisch, da sie zusammenhanglos erscheint. EDGERTON hat vermutet, dass der Redaktor der Jainistischen Rezension diese Episode daher auf die Geschichte des eifersüchtigen Fürsten und des undankbaren Sohnes³² folgen ließ, um so eine Erklärung für die Episode der Almosenvergabe zu bieten. Dies ist im *Kiṣānbilās* ebenso gehalten:

Das war die Geschichte über den Fürsten Nand. Ein Brahmane kam zu Fürst Bikarmāgīt und erzählte diese Geschichte. Der Fürst freute sich, als er das hörte und gab ihm Gold und Gut als Spende. Seinen Ministern gab er die Anweisung: ‚Jeder, der in die Versammlung kommt, dem soll man 1000 Dīnār geben. Jedem, mit dem ich spreche, soll man 2000 geben. Jedem, den ich auffordere, in der Versammlung Platz zu nehmen, und den ich zu den indischen Wissenschaften (*‘ulūm-i hindī*) befrage, soll man hunderttausend geben und jedem, der mich erfreut, soll man zwei Millionen (*bīst lakh*)³³ geben. Jedem, dem ich einen Platz in meiner Versammlung gebe und mit dem ich mich unterhalte, dem soll man zehn Millionen (*karūr*)³⁴ geben.‘

In der Jainistischen Rezension wird die Geschichte Nandas in diese Sequenz der Regeln für die Almosenvergabe eingewoben. Ein Mann kommt in Vikramas Versammlung und rezitiert Verse, woraufhin er ihn entlohnt. Dieser Mann betont die Vorzüge guter Minister, woraufhin er als Beispiel die Geschichte des Ministers von Nanda erzählt. Anschließend folgt dieser Teil, der im *Kiṣānbilās* übernommen wurde:

When he had heard this story, the noble Vikrama again had a crore of dīnāras given to him. And in his great delight, he straightway gave this command to his treasurer, so that no question might need to be asked thereafter in such a case: ‚To any beggar who is seen by me, Sir, give a thousand niṣkas [=dīnāras]; if I speak with one, ten thousand; to one at whose words I smile, at once a lac; but to one who wins my favour, a crore, depending on my command, on all occasions, O treasurer!‘ Thus King Vikrama establishes a fixed rule of generosity.³⁵

32 Diese fehlt in der Kurzen Rezension. Vgl. EDGERTON 1926, S. xxxii.

33 Von *lakṣa*: hunderttausend.

34 *Karūr*: Zahlwort für zehn Millionen.

35 EDGERTON 1926, I, S. 53.

Auch Details einzelner Geschichten weisen auf einen Einfluss der Jainistischen Rezension hin. In der 20. Geschichte besucht Bikarmaḡī den Asurafürsten Bali (pers.: *rāḡa bal*), der in der Unterwelt herrscht und findet dort Kṛṣṇa (pers.: *sarī kiṣan*) als Türhüter am Eingang von Balis Palast. Auch die Metrische Rezension erwähnt Kṛṣṇa als Türhüter, aber nur die Schilderung dieser Episode in der Jainistischen Rezension enthält ein Treffen Vikramas mit Kṛṣṇa:

[...] he came at last in sight of a brilliantly shining city, whose golden domes put to shame the sun's orb by their great splendour; it was charming with beautiful great palaces reaching to the clouds, and its streets were crowded with the passing of people wearing the best of noble and costly ornaments. When he entered here, and came to the royal palace, there he saw Kṛṣṇa as doorkeeper. [...] Ah this must surely be the city of King Bali, in whose house the noble Kṛṣṇa presented himself as a suppliant and was loaded with gifts and now he holds the office of doorkeeper there.³⁶

Diese Episode ist auch im *Kiṣānbilās* enthalten:

Nachdem er eine ganze Weile gegangen war, wurde es hell und ein vornehmes Gebäude wurde sichtbar. Das Gebäude war aus Gold gefertigt. Der Fürst war bei diesem Anblick sehr erstaunt und fragte die Leute: ‚Wer befindet sich in diesem Gebäude?‘ Die Leute sagten: ‚Dort wohnt Fürst Bali (*rāḡa bal*).‘ Als Bikramaḡī weiter voranging, sah er, dass Kṛṣṇa (*śarī kiṣan*) am Tor stand. Der Fürst erwies Kṛṣṇa seine Ehrerbietung, warf sich nieder und dankte der hohen und erhabenen Schwelle, dass er die Gelegenheit bekommen hatte, Kṛṣṇa die Füße zu küssen und ihn zu ehren.³⁷

Die 24. Metaerzählung hat einen Kampf Vikramas mit dem Widersacher Śālivāhana zum Gegenstand. Nur die Jainistische Rezension erzählt eine Episode der Geburt Śālivāhanas, diese findet sich auch im *Kiṣānbilās*.

An die Geschichten der Statuetten schließt sich ein Epilog an, in dem sie Bhoja erzählen, dass sie durch einen Fluch als Steinfiguren an den Thron gefesselt wurden und erst befreit werden können, wenn jede eine Geschichte von den Vorzügen Vikramas erzählt. Während in allen Rezensionen außer der Jainistischen die Statuen von Pārvatī verflucht werden, da Śiva sie begehrte, wird diese Episode in der Jainistischen Rezension anders erzählt. Die Götterfrauen werden von Indra verflucht, weil sie einen Asketen ausgelacht haben:

When the thirty-two statuettes made of moonstone gems had thus praised the virtues of the noble Vikramāditya in thirty-two tales in the assembly of the noble king Bhoja, they appeared before him as thirty-two divine nymphs of glorious beauty, wearing resounding rings and ornaments, and said: “O king, by your grace we are releast from a curse.” The king the askt: “Who are you and whose was this curse, and how are you releast?” They said: “Oh king, we are thirty-two

36 EDGERTON 1926, I, S. 166.

37 KB, fol. 138b.

divine nymphs, body-servants of the noble Purandara [Indra]; and our names are [...] One time in the heavenly grove we saw a certain saint, with lean body and limbs defiled with filth, and laugh insolently at him. Finding this out, the noble Purandara was angry, and cursed us, saying: 'Shame, you evil and wicked women! You shall become immovable like stones!' Thru his divine power we became such, and were placed by Indra upon his own throne. And when Indra in his pleasure gave this throne to the noble Vikrama, he said: "When in the assembly of King Bhoja in the world of men you shall receive again divine bodies and be permitted to come to heaven, and not otherwise."³⁸

Die „zweiunddreißig Götterfrauen (*dvātriṃśad devāṅganāḥ*)“ der Jainistischen Rezension werden im Epilog des *Kiṣanbilās* zu Paradiesjungfrauen (*hūrān-i bihišt*):

Zweiunddreißig Statuetten (*puttalī*) in Gestalt von Paradiesjungfrauen hatten auf dem Löwenthron Platz genommen. Als Fürst Bhoḡ dieses Wunder sah, wunderte er sich und fragte: „Wer seid ihr, Statuetten (*lu'batān*)? Erzählt mir euer Schicksal. Wer wart ihr früher und wie kam es, dass ihr an diesen Löwenthron des Fürsten Bikarmāḡīt gebunden wurdet? Erzählt von diesen euren Begebenheiten, ohne etwas auszulassen!“ Die Statuetten, die die Hände höflich gefaltet hatten, begannen, Fürst Bhoḡ zu erzählen. Sie sagten: „Wir waren früher Dienerinnen des Götterkönigs Indra. Eines Tages war Indra fortgegangen und wir waren mitgekommen. Ein Brahmane war dort in der Kontemplation des Höchsten (*haqq*) – gepriesen und erhaben sei er – versunken. Er nahm nichts zu sich und wusch sich dreimal mit kaltem Wasser. Seine Haut war grau und er hatte kein Fleisch mehr am Körper. Indra saß bei ihm. Als wir den Brahmanen in diesem Zustand sahen, lachten wir und sagten: ‚Der Brahmane hatte auf der Erde Askese geübt. [Nun] ist er ins Paradies gekommen und ist selbst hier noch mit derartigen Bemühungen beschäftigt. Wann wird er das Ergebnis dieser Bemühungen ernten?‘ [In diesem Gedanken] haben wir ihn ausgelacht. Indra protestierte und sagte: ‚Ihr [verhaltet euch] unschicklich, indem ihr auf einen Brahmanen, der Askese übt, herabschaut und ihn auslacht. Ihr sollt verwunschen sein. Zu Stein geworden, sollt ihr an diesen Löwenthron gebunden sein. Ich werde diesen Thron Bikarmāḡīt geben; ihr [wiederum] werdet Fürst Bhoḡ von den guten Taten Bikarmāḡīts erzählen und eine Zeit lang auf der Erde verbringen. Nachdem ihr Fürst Bhoḡ begegnet seid, werdet ihr wieder eure eigentliche Gestalt annehmen, an euren angestammten Platz zurückkehren und die euch zugewiesenen Dienste wie zuvor erfüllen.“³⁹

Die Orientierung an der Jainistischen Rezension ist ferner anhand dreier Geschichten augenfällig, die diese mit dem *Kiṣanbilās* gemeinsam hat und die ebenfalls an der gleichen Stelle als Metaerzählungen der Statuetten 29, 31 und 32 eingebunden sind. EDGERTON vermutete, dass der Redaktor diese auswechselte, da er die ursprünglich in der *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* enthaltenen Ge-

38 EDGERTON 1926, I, S. 246.

39 KB, foll. 179b-180b.

schichten als ungenügend empfand. Die Erzählungen 29⁴⁰ und 32⁴¹ bestehen lediglich in einer Verherrlichung Vikramas und Erzählung 31⁴², die von Vikrama und dem Vetāla handelt, kommt bereits in der Rahmenerzählung vor. Diese Metaerzählungen 29, 31 und 32 sind im Folgenden exemplarisch angeführt, um ein Bild von Unterschieden und Gemeinsamkeiten des *Kiṣānbiḷās* mit der Jainistischen Rezension zu vermitteln.

40 EDGERTON 1926, I, S. xxxix-xl: „The original [...] was extremely thin as a story; it can hardly be called a story at all. JR preferred to substitute for it the story of Vikrama’s offer to sacrifice himself in the interests of the ‚science‘ of sign-reading.“

41 Ebd., S. xxxix: „Story 32 in the original [...] was no real story, but only a short panegyric on Vikrama. MR, as well as JR was offended by it, and felt the need of inserting something that would pass for a better story. So MR has here the long story of Bhaṭṭi – perhaps invented for the same purpose or else derived from some unknown source. Similarly JR chose from a Jainistic prabandha the story [...]“

42 Ebd., S. xl: „In the orthodox versions this is the story of the vetāla [...]. This had been previously told in the frame story [...]. JR noticed the duplication, and replaced the second account by another story from the same source [Anm.: wie 29 und 32]. At the same time it expanded the story in the frame story [...] telling it more in full [...]“

Geschichte 29: Vikrama und der Physiognom

punar aparamuhūrte bhojarājah
 sakalām abhiṣekasāmagrīm kṛtvā yāvat
 siṃhāsanaṃ adhirohati tāvad
 ekonatrimśī putrikāvadat: rājan asmin
 siṃhāsane sa upaviśati yasya
 vikramādityasadṛśam audāryam
 bhavati. kīdṛśam tad audāryam iti rājñā
 pṛṣṭā putrikā prāha:

Als Fürst Bhoja wiederum zu einem anderen Zeitpunkt alle Vorbereitungen für die Krönungszeremonie getroffen hatte und im Begriff war, den Löwen-thron zu besteigen, da sagte die 29. Statuette: „Fürst! Wer diesen Löwen-thron besteigt, dessen Großzügigkeit muss der des Vikrama gleichen.“ „Welcher Art [war] diese Groß-zügigkeit?“ Die so vom Fürsten befragte Statuette antwortete:

rājan avantūpuryāṃ śrīvikramaṇṛpaḥ
 sāmṛjyaṃ karoti.

روز دیگر چون راجه بهوج خواست که بر تخت بنشیند لعبت بیست و نهم خنده کرد و گفت که این سریر از آن راجه بکرماجیت است. راجه‌ای بود خوبتر ز ملک؛ همتی داشت بیشتر ز فلک. کارهایی چنان که او کرده؛ نکند هیچ کس ز انس و ملک. راجه بهوج پرسید که راجه شما چه می‌کرد؟ لعبت گفت:

An einem anderen Tag, als Fürst Bhoḡ den Thron besteigen wollte, lachte die 29. Statuette und sagte: Dieser Thron gehörte Fürst Bikarmaḡīt. (Vers): Er war ein Fürst, besser [selbst] als Engel; sein Großmut reichte weiter als das Universum. Die Taten, die er voll-brachte, tut ihm keiner gleich, von Menschen und Engeln. Fürst Bhoḡ fragte: Was hat euer Fürst getan? Die Statuette sagte:

چنین آورده‌اند که راجه بکرماجیت بادشاهی اوجین می‌کرد و حکومت را به عدل می‌گذرانید که احدی گرسنه و تشنه نبود. جمیع مردم در عبادت مشغول بودند. هر که از برهمنان و غیره در ملازمت راجه می‌آمدند و آنچه اراده در دل داشتند زیاده از آن می‌کرد. و چنانچه نام نیکوی راجه در تمام عالم شهرت یافت و اکثر اوقات راجه ایندر به زبان خود تعریف افعال راجه در پیش دیوتها بیان می‌فرمود.

„Fürst, in der Stadt Avantī regierte der Fürst Śrī Vikrama uneingeschränkt.

Folgendermaßen ist es überliefert:¹ Fürst Bikarmāḡīti herrschte über Uḡain². Er führte die Regierung gerecht und unparteiisch, auf eine Weise, dass niemand hungrig oder durstig war. Das gesamte Volk übte sich in Kontemplation. [Der Fürst] übertraf die Forderungen jedes der Brahmanen und der anderen, die im Dienst des Fürsten standen, was sie auch auf dem Herzen hatten. Und so verbreitete sich der gute Ruf des Fürsten in alle Himmelsrichtungen. Sehr häufig berichtete Indra persönlich in Gegenwart der Götter von den Taten des Fürsten.³

anyadā ko’pi sāmudrikaśāstravit
puruṣaḥ śarīralakṣaṇaiḥ puruṣastrīṇām
trikālavaiṣayaṃ śubhāśubhaṃ jānann
avantūbahihpradeśe samāyataḥ kasyāpi
puruṣasya padmāṅkitam padanyāsam
dṛṣṭvā vismayaṃ gataś cintitavān: kim
ayaṃ padanyasaḥ kasyāpi rājñāḥ.

یک روز راجه بکرماجیت بر تخت نشسته بود
که یک برهمن علم سمندر مک خوانده بود
اوصاف حمیده راجه را شنیده در او جین آمد.
دید که شخصی در پای پدم دارد و جمع نشان
بر پدم او ظاهر بود که راجه ملک محروسه
باشد. پشتاره چوب برداشته می رود. برهمن از
دیدن احوال او تعجب نمود به خاطر آورد که

1 „Folgendermaßen ist es überliefert“ (*čunīn āvarde-and*) ist eine gängige Einleitungsfloskel persischer narrativer Prosa. Die Geschichten der Statuetten 1-4, 8, 10, 11, 13 und 17 beginnen ebenfalls mit dieser Formel.

2 In JR ist immer die Rede von Avantī, in den anderen Sanskritrezensionen und im *Kiṣānbilās* ist immer die Rede von Ujjayinī.

3 Die Beschreibung der Herrschaft könnte als Explikation zu *sāmrajya* („Allherrschaft“) aufgefasst werden.

paraṃ sa katham ekākī pādacārī ca.
 tāvad agre gatvā paśyāmīti yāvad agre
 yāti tāvad ekaṃ kārpaṭikaṃ
 śiraḥsthitakāṣṭhabhāraṃ dr̥ṣṭvā
 viṣaṇṇaḥ prāha: aho ebhir lakṣaṇair
 yady ayaṃ pumān kāṣṭhavāhī tarhi
 viphalo `yaṃ sāmudrikaśāstra-
 paṭhanaprayāsaḥ.

آن چه حکمت است؟ یا در خواندن علم من
 نقصان است و یا حکمت دیگر است.

Einstmals kam ein in der Wissenschaft der Physiognomie kundiger Mann, der anhand der Körpermerkmale Gutes und Schlechtes von Männern und Frauen in den drei Zeiten [Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft] erkennen konnte, in das Umland von Avantī. Er war erstaunt, als er den mit einem Lotus[förmigen Mal] versehenen Fußabdruck eines Mannes sah [und] dachte: ‚Ist das nicht der Fußabdruck eines Fürsten? Warum aber ist er allein und geht zu Fuß? Dann gehe ich weiter und werde [ihn] sehen.‘ Als er nach vorne ging, sah er einen in Lumpen gehüllten Mann, der die Last von Holz auf dem Kopf trug und sagte erstaunt: ‚Oha, wenn dieser Mann mit diesen Merkmalen ein Holzträger ist, dann war die Mühe des Physiognomie-

Einstmals, als Fürst Bikarmāḡit auf dem Thron saß, kam ein Brahmane, der die Wissenschaft der [Physiognomie]⁴ studiert und vom Ruhm des Fürsten gehört hatte, nach Uḡain. Er sah, dass jemand, der auf [seinen] Füßen das *padma*-[Zeichen] hatte und anhand der Gesamtheit der Zeichen an dessen Körper sichtbar war, dass er ein Herrscher sein müsse, des Weges ging und dabei [aber] ein Bündel Holz auf dem Rücken trug. Der Brahmane wunderte sich beim Anblick der Lage dieses [Mannes]. Er dachte: ‚Was ist das für eine Wissenschaft? Entweder besteht in meiner Kenntnis ein Makel, oder die Wissenschaft [kennt hierbei] noch weitere [Fälle?].‘

4 Pers. Umschrift: *smndrmk*. Auch: *nuḡūm-i samndrk* (Astrologie des S.) SPRENGER 1660 hat *samudrik*.

Studiums fruchtlos.

tarhi kiṃ avantīyāṃ gamanena. yāmi
paścād iti kṣaṇaṃ sthitas tatra punaḥ
kṣaṇāntare cintitam: yad iyaṭīm
bhuvam āyātas tarhi yāmi purīmadhye
paśyāmi vikramādityam. kīdṛṣo 'sti sa
iti gato 'vantyām.

از میان شهر برگشت که راجه بکرماجیت در جمع
علم واقف است و علم من هنوز تمام نرسیده آن که
در مجلس راجه رفته شرمنده بمانم مناسب ندارد.
بهرتر آن است که از همینجا برگشته باز در تحصیل
علم سعی نمایم. هر وقتی که خوب واقف شوم و در
خواندن به کمال رسم تا در خدمت راجه ملازمت
خواهم نمود. این که هر حال رفته شرمنده شوم
خوب نیست. این گفته برگشت. چون اندک راه رفت
باز در دل آورد که این قدر راه طی کرده برای
ملاقات راجه آمدهام و او را نادیده بروم این هم
مناسب ندارد. و از خواندن نجوم سمندرک اظهار
نکنم و بگویم که اوصاف حمیده ترا شنیده این قدر
راه طی کرده به جهت ملاقات شما آمده‌ام.

Was nützt es dann, nach Avantī zu
gehen? Ich gehe zurück. ' Einen
Augenblick lang verweilte er dort, im
nächsten aber dachte er: , Wenn ich
schon so weit hergekommen bin, dann
gehe ich in die Stadt. Ich werde
Vikramāditya zu sehen bekommen,
[und sehen], wie er aussieht. ' [In dieser
Absicht] ging er nach Avantī.

Er ging zurück [und dachte]: ,Fürst
Bikarmāgīt ist in allen Wissenschaften
bewandert, während meine Kenntnis
noch nicht vollständig gereift ist. Es ist
nicht angemessen, dass ich jetzt in die
Versammlung des Fürsten gehe und
mich bloßstelle. Es ist besser, jetzt
wieder zurück zu gehen und mich
erneut beim Studium der Wissenschaft
zu bemühen. Wenn ich dann kundig
genug und beim Lernen zur Voll-
endung gelangt bin, dann werde ich
mich um die Dienste des Fürsten
bemühen. Es ist nicht gut, dass ich jetzt
um jeden Preis [nach Uḡain] gehe und

mich bloßstelle.‘ Nachdem er [sich] dies gesagt hatte, ging er zurück. Als er ein Stück des Wegs gegangen war, ging ihm erneut durch den Kopf: ‚So einen weiten Weg habe ich zurückgelegt, um den Fürsten zu treffen. Wenn ich jetzt gehe, ohne ihn gesehen zu haben, ist das auch nicht angemessen. Ich werde mein Studium der [Physiognomie]⁵ nicht erwähnen und sagen: Ich habe von deiner Güte gehört, solch einen [weiten] Weg zurückgelegt und bin gekommen, um dich zu treffen.‘

dṛṣṭo vikramaḥ sabhāsthitaḥ. taṃ ca dṛṣṭvātīvaviṣādavaśaṃvado ’bhūt. tatas taṃ viṣādaprāptaṃ jñātveṅgitākāra-kuśalo rājā prāha: bho vaideśika katham atrāyāto viṣādaṃ prāpto ’si.

در مجلس راجه رفته دعا کرد که عمر تو از صد سال زیاده باد! راجه از وضع برهنه معلوم کرد و پرسید که ترا اندوهگین می بینم احوال خود را به من بگو! کدام مشکل به تو رسیده تا به امکان خود سعی نمایم شاید که به لطف الهی گشایش کارهای تو گردد.

Er sah Vikrama, der in der Versammlung war. Als er ihn gesehen hatte, überwältigte ihn eine große Bestürzung. Der Fürst, der geschickt war im [Erkennen von] Gestik und Mimik merkte, dass er niedergeschlagen war und fragte: ‚Fremder, warum bist du

Er ging in die Versammlung des Fürsten und sprach ein Bittgebet: ‚Deine Lebenszeit soll länger als hundert Jahre währen!‘ Der Fürst erkannte den Zustand des Brahmanen und fragte: ‚Ich sehe dich betrübt. Berichte mir von deiner Verfassung.

5 Eigtl.: ‚der Astronomie des *smdrmk*‘.

[jetzt, wo du] hier angekommen [bist],
niedergeschlagen?“

tenoktam: deva pathi caikaṃ
samagrārājālakṣaṇadharaṃ naraṃ
kāṣṭhabhāravāhakam atra ca tvāṃ
sarvathā kulakṣaṇadehaṃ sāgarānta-
vasudhāsāmṛājyabhājaṃ dṛṣṭvā
śāstraviśaṃvādena viṣaṇṇo'smī.

Dieser sagte: „Fürst, gerade eben auf dem Weg habe ich einen Mann gesehen, der mit sämtlichen Königsmerkmalen versehen, die Last [eines Bündels] Holz trug und als ich dich, der du dich der Allherrschaft über das Land, bis ans Meer reichend, erfreust, hier mit unglückverheißenden Zeichen am ganzen Körper gesehen habe, bin ich bestürzt über die Unvereinbarkeit [dieser Beobachtung] mit den Lehr-

[Sage mir] welches Problem dich bedrückt, damit ich mich gemäß meiner Möglichkeiten bemühen kann. Vielleicht löst sich mithilfe der Gunst Gottes dein Problem.“

برهمن گفت که من علم سمندرک را از استاد خوب خوانده‌ام و نام نیکوی راجه تا روی زمین شهرت یافته اوصاف ترا شنیده از دور آمده‌ام در اوجین رسیده چون شهر آدمم دیدم که شخصی پشتاره چوب بر سر داشته می‌رود و از آن نشان دیدم که در هر دو پای او چنان ظاهر شد که راجه ممالک محروسه باشد. از دیدن آن شخص نمایم حیرانی دست داده و از خواندن علم خود بی‌اعتقاد شده خواسته بودم که برگشته بروم. باز گفتم که چنین راه طی کرده به اوجین رسیدیم و آن‌گه راجه را نادیده بروم داخل عاقلان نباشم. از خواندن علم سمندرک در ملازمت راجه اظهار نخواهم کرد و در اینجا آمده حیرانی دست داده.

Der Brahmane sagte: „Ich habe die Wissenschaft der [Physiognomie] von einem guten Meister gelernt. Der gute Ruf des Fürsten hat sich in der Welt verbreitet. Da [auch] ich von deinen Eigenschaften gehört habe, bin ich von weit her nach Uḡain gekommen. Als ich in die Stadt kam, sah ich, dass jemand, der ein Bündel Holz auf dem Kopf [trägt], des Weges geht. Anhand des Merkmals, dass sich an seinen beiden Füßen zeigte, sah ich, dass er

büchern [der Physiognomie].

ein Herrscher sein müsse. Als ich diese Person sah, war ich sehr erstaunt und traute meinen Kenntnissen nicht mehr. Ich wollte umkehren. Dann sagte ich mir: „einen solchen Weg habe ich zurückgelegt und bin nach Uḡain gekommen. Wenn ich jetzt zurückkehre, ohne den Fürsten gesehen zu haben, zähle ich nicht zu den Verständigen. Ich werde vor dem Fürsten mein Studium [der Physiognomie] nicht erwähnen. Als ich hier herkam, war ich erstaunt.

tato rājñā proktam: bhoḥ śāstrajñā
prāyaḥ śāstrāṇi sāmānyaviśeṣātmakāni
bhavanti. tarhi tvaṃ samyaḡ vilokaya
kim atra sāmānyam ko viśeṣa iti.

راجه پرسید که آن چطور است؟ برهمن گفت
که ای راجه! نشان دست و پای تو که می بینم
متحیر می شوم که هیچ بر بدن تو ظاهر نمی شود
که راجه باشی. از این معنی حیرانی بیشتر دست
داده است. الحال ملازمت شما که کردم چنانچه
پارچه چرکین که از آب پاک می شود آنچنان از
جمیع گناهان سابق نجات یافتم. در این ولا
رضا ده که به خانه خود بروم.

Daraufhin sagte der Fürst: „Gelehrter!
In der Regel behandeln die Lehrbücher
Regelmäßigkeiten und Ausnahmen.
Daher prüfe genau, was in diesem
Falle regelmäßig und was eine
Ausnahme ist.“

Der Fürst fragte: „Wie kommt das?“
Der Brahmane sagte: „Fürst! Wenn ich
die Merkmale an deinen Händen und
Füßen betrachte, erstaunt es mich, dass
anhand deines Körpers nicht ersichtlich
ist, dass du ein Fürst bist. Das erstaunt
mich noch mehr. Nun, in deiner An-
wesenheit, verhält es sich wie mit
einem schmutzigen Stück Stoff, dass
durch Wasser rein wird. Genauso bin

ich von meinen früheren schlechten Taten befreit. Kläre mich nun auf, so dass ich nach Hause zurückkehren kann.“

etad ākarṇya tena vismitena cintitam:
aho rājñāḥ kimapi gāmbhīryaṃ
buddher mādhyamaṃ vācy avagama-
śaktir ātmanaḥ. tatas tena samagra-
sāmudrikasāraṃ avagāhya proktam:
rājan śāstre sāmānyenānekāni puruṣa-
strīlakṣaṇāni śubhāśubharūpāni
proktāni santi. param ayaṃ viśeṣaḥ:
yasya kasyāpi śarīre samagrāṇy api
bhavyalakṣaṇāni bhavanti paraṃ yadi
tāluni kākapadaṃ syāt tarhi tāni
sarvāṇy apramāṇāni syuḥ.

راجه بکرماجیت گفت که ای برهمن! از اینجا
غمناک شده ناامید بروی عذاب عظیم می شود.
استاد را یاد کرده باز سمندرک را بین بهترین
وجه به خانه خود آورده بیرون کن که در بدن
هر کس که جمیع نشان [بدبختی] باشد و
بادشاه گردد و آن را در سمندرک چطور
نوشته است و یک نشان نیک بر بدن او خواهد
بود که مفلسی گردد. برهمن را فی الحال تسلی
شد استاد خود را یاد کرده در علم پیروی کرد.
بعد از دیدن سمندرک دریافت که چنانچه
راجه نشان داده همان طور دید.

Als er dies hörte, dachte er erstaunt:
,Oha, Tiefe der Urteilskraft, Freund-
lichkeit in der Rede sowie die Fähig-
keit zur Erkenntnis des Wesens sind
dem Fürsten zu eigen. Daraufhin sagte
er, nachdem er sich in die Essenz der
gesamten Physiognomie vertieft
hatte: „Fürst, im Lehrbuch [der Physio-
gnomik] werden als Regelmäßigkeiten
viele Merkmale von Männern und
Frauen, gute wie schlechte, beschrie-
ben. Darüber hinaus gibt es folgende
Ausnahme: auch wenn sich an dem
Körper eines [Menschen] alle glück-

Fürst Bikarmāgīt sagte: „Brahmane!
Wenn du von hier enttäuscht und
hoffnungslos weggehst, ist das ein
großer Schaden. Vertiefe dich nochmal
in [das Lehrbuch der] Physiognomie,
so dass du [Kenntnisse] bester Art nach
Hause mitnehmen kannst. Mache dir
deutlich, wie es in der [Physiognomie]
beschrieben ist, wenn jemand Fürst ist,
an dessen Körper alle Merkmale
unglückverheißend sind. An dessen
Körper gibt es ein glückverheißendes
Zeichen, dass all jene zunichte macht.
Der Brahmane beruhigte sich in

verheißenden Merkmale befinden, dann haben all diese keine Autorität, wenn sich außerdem [das Merkmal] Krähfuß am Gaumen befindet.

etad ākarṇya rājñā puruṣaḥ kāṣṭha-
bhāravāhakaḥ sabhāyām ānītaḥ. tataḥ
kaṇikāpiṇḍaṃ tāluni dattvā kākapada-
parikṣā kṛtā. tataḥ punaḥ pṛṣṭaṃ rājñā:
aparaḥ ko'pi viśeṣo 'sti. tenoktam: yadi
kasyāpi śarīre sarvāny api kulakṣaṇāni
syuḥ paraṃ yadi vāmapārśve karburam
antrajālaṃ syāt tarhi sarvāṇi api
lakṣaṇāny eve[ti]...

Nachdem der Fürst das gehört hatte, wurde der Mann, der die Last [eines Bündels] Holz auf dem Rücken trug, in die Versammlung gebracht. Man gab ihm einen Bissen und überprüfte [dabei] den Gaumen nach dem Krähfuß. Daraufhin fragte der Fürst weiterhin: „Gibt es irgendeine weitere Ausnahme?“ [Der Mann] sagte: „Wenn jemandes Körper alle unglückverheißenden Merkmale aufweisen sollte und darüber hinaus aber das Innereienetz auf der linken Seite des Körpers gefleckt sein sollte, dann sind alle diese ausschließlich glückverheißende

diesem Augenblick. Er erinnerte sich seines Lehrers und machte Fortschritte in der Wissenschaft. Nachdem er im [Lehrbuch der Physiognomie] nachgeschaut hatte, fand er heraus, dass es sich genauso verhielt, wie es der Fürst aufgezeigt hatte.

بعد از آن راجه آن شخص را طلبید که جمیع
نشان بادشاهی داشت پشتره چوب بر سر کرده
می برد. چون در ملازمت راجه آمده حاضر شد
دید که نزدیک موی سر نشان سگ نمایان
است. از پریشانی او برهنمن را تسلی شد.

Anschließend bat der Fürst den Mann herbei, der alle königlichen Merkmale aufwies, [aber] ein Bündel Holz auf dem Kopf trug. Als er vor den Fürsten trat, sah dieser, dass er am Kopf das Hundsmerkmal hatte. Der Brahmane beruhigte sich.

Merkmale.“

[eve]ti śrutvā rājñā tatparīkṣārthaṃ
svakare kṣurikāṃ kṛtvā yāvan
nijodaravāmapārśvaṃ vidārayati tāvat
tena kare dhṛtaḥ proktaṃ ca: rājan mā
sāhasaṃ kuru. tavodare karburam
antrajālam asty eva nānyathā. katham
apy evaṃvidhaṃ dhairyayaṃ sattvaṃ
bhavati. yatah:
asthiṣv arthāḥ sukhaṃ māmse
tvaci bhogāḥ striyo ’kṣiṣu /
gatau yānaṃ svare cājñā
sarvaṃ sattve pratiṣṭhitam //

Als er dies gehört hatte, nahm er ein
Messer in seine Hand, um es nachzu-
prüfen. Als er im Begriff war, sich den
Bauch auf der linken Seite des Körpers
aufzutrennen, ergriff ihn der Mann bei
der Hand und sagte: „Fürst, tue nichts
Unbesonnenes. In deinem Bauch
befinden sich gewiss gefleckte Gedär-
me, es kann nicht anderweitig sein.
Wie sonst ließe sich eine solche Festig-
keit [und ein solcher] Mut erklären?
Denn [man sagt]: Vermögen [beruht]
auf den Knochen; Glück auf dem
Fleisch; die Genüsse auf der Haut,

بعد از آن راجه نشان که در کوکۀ چپ داشت
از کارد بالای کوکه چرم را دریده برهمن را
نمود که روده بسیار جمع شده‌اند. از دیدن آن
نشان به واقعی شد. برهمن راجه را تحسین
کرده گفت که راجه‌ها به راه خدا بسیار خیرات
می‌کنند اما این به خاطر من برهمن مسکین‌بدن
خود را به کارد بریده من تعریف عمل نیک تو
به کدام زبان گویم؟ و بر من یقین شد که تا
امروز به مثل تو راجه مخلوق نشده و نخواهد
شد. الحال کرم فرموده مرا رخصت فرمایند که
نام نیکوی تو به ملک خود ببرم.

Anschließend zeigte der Fürst das
Merkmal, dass er an der linken
(Hüfte?)⁶ hatte, indem er mit einem
Messer die Haut oberhalb der (Hüfte?)
aufschlitzte und die Gedärme sichtbar
wurden. Als [der Brahmane] dieses
Merkmal sah, wurde es offensichtlich.
Der Brahmane pries den Fürsten und
sagte: „Fürsten vollbringen viel
Verdienstvolles auf dem Weg Gottes.
Aber mit welchen Worten soll ich
deine gute Tat loben, der du jemand
bist, der für mich seinen eigenen
Körper mit einem Messer

[Erfolg bei] Frauen auf den Augen,
Reisen auf dem Gang, Autorität
[beruht] auf der Stimme, alles [beruht]
auf dem Mut

aufschneidet?⁷ Mir ist offenbar
geworden, dass bis zum heutigen Tage
kein Fürst geboren wurde und auch
nicht geboren wird, der dir gleicht.
Lass mich nun Abschied nehmen,
damit ich deinen guten Ruf in meiner
Heimat verbreite.

راجہ در خزانہ وا کردہ بہ برہمن گفت کہ ہر
چہ در کار باشد در گرفتن زر و مال دریغ
نخواہی کرد کہ بعد از رفتن خانہ پشیمانی رو
ندہد. برہمن ہر چہ خواست متصرف شدہ از
راجہ رخصت شدہ و راجہ اظہار نمود کہ باز
لطف فرمودہ دیدار خواہند داد. ہمیشہ در
خاطر داشتہ فراموش نخواہی کرد. برہمن
رخصت گرفتہ بہ خانہ خود رفت.

Der Fürst öffnete die Tür der
Schatzkammer und sagte zu dem
Brahmanen: „[Nimm] alles, was dir
dienlich ist; zögere nicht beim Nehmen
von Gold und Gut, damit du nichts
bereust, wenn du nach Hause zurück
gekehrt bist!“ Der Brahmane nahm
alles, was er wünschte und nahm
Abschied vom Fürsten. Der Fürst
betonte: „Besuche mich erneut.“ Der
Brahmane nahm Abschied und kehrte
nach Hause zurück.

7 In der pers. Fassung vollzieht der Fürst die Handlung. So wird – wie auch in der 32. Geschichte – dessen Tugend noch weiter ausgedeutet.

ato rājann īdṛśaṃ sattvaṃ dhairyaṃ
yadi tvayi syāt tadāsmiṃ siṃhāsane
tvam upaviśa.

iti siṃhāsanadvātriṃśikāyāṃ
ekonatriṃśatkathā.

پوتلی بیست و نهم گفت که ای راجه بهوج! هر
که این قدرت داشته باشد که برای دفع دلگیری
دیگر بدن خود بریده او را مسرور کرد و زر و
مال فراوان داد. قطعه: خواست تا راجه بهوج
عالی بخت بنهد پای خویشتن بر تخت ماجرا
چون ز لعبت این بشنید پای خود را از آن سریر
کشید.

Daher, Fürst, wenn in dir solcher Mut
[und solche] Festigkeit sein sollten,
dann setze dich auf diesen Löwen-
thron. So lautet die 29. Geschichte der
32 [Geschichten] des Löwenthrons.

Die 29. Statuette sagte: Fürst Bhoḡ!
Jeder, der solche Macht besitzt, dass er
seinen Körper hergibt, um einen
anderen zu erfreuen, der ist würdig
[auf dem Thron zu sitzen]. Fürst Bhoḡ
wollte seinen Fuß auf den Thron
setzen; als er diese Geschichte von der
Statuette gehört hatte, zog er seinen
Fuß wieder vom Thron zurück.

Geschichte 31: Das verwunschene Haus

punar aparamuhūrte bhojarājah
 sakalām abhiṣekasāmagrīṃ kṛtvā yāvat
 siṃhāsanaṃ ārohati tāvad
 ekatriṃśattamā putrikāvadat: rājan
 asmin siṃhāsane sa upaviśati yasya
 vikramādityasadṛśam audāryam
 bhavati. kīdṛśam tad audāryam iti rājñā
 pṛṣṭā putrikā prāha:

Als Fürst Bhoja wiederum zu einem anderen Zeitpunkt alle Vorbereitungen für die Krönungszeremonie getroffen hatte und im Begriff war, den Löwenthron zu besteigen, da sagte die 31. Statuette: „Fürst! Wer diesen Löwenthron besteigt, dessen Großzügigkeit muss der des Vikrama gleichen.“ „Welcher Art ist diese Großzügigkeit?“ Die so vom Fürsten befragte Statuette antwortete:

rājan avantīpurīyām śrīvikramanṛpaḥ
 sāmrajyam karoti.

روز دیگر چون راجه بهوج ساعت نیک داده خواست که بر تخت بنشیند لعبت سی و یکم به خنده در آمد و گفت که ای راجه بهوج! این سنگهاسن از آن راجه بکرماجیت است. راجه‌ای بود خوبتر ز ملک؛ همتی داشت بیشتر ز فلک. کارهای چنان که او کرده؛ نکند هیچ کس ز انس و ملک. راجه بهوج پرسید که آن حکایت چگونه بود؟ لعبت گفت که

An einem anderen Tag hatte Fürst Bhoḡ eine günstige Stunde ausgemacht und wollte sich auf den Thron setzen. Die 31. Statuette brach in Lachen aus und sagte: Fürst Bhoḡ! Dieser Löwenthron gehört Fürst Bikarmāḡṛi. Vers: Er war ein Fürst, besser [selbst] als Engel, sein Großmut reichte weiter als das Universum. Solche Taten, wie er sie vollbrachte, tut ihm keiner gleich; von Menschen und Engeln. Fürst Bhoḡ fragte: Wie war jene Geschichte? Die Statuette sagte:

در بلده او جین راجه بکرماجیت به عدل و انصاف بادشاهی می‌کرد و جمیع خلاق از راجه راضی بودند و هیچ احدی ناراضی نبود.

„Fürst, in der Stadt Avantī regierte der Fürst Śrīvikrama uneingeschränkt.

tatra dāntaḥ śreṣṭhī. sa ca sva-
saṃpattisaṃkhyām na jānāti. tatputraḥ
somadattaḥ. anyadā navīnaṃ ramaṃ
harmyam ekaṃ cikārayiṣur asau
rājājñām ādāya puṣyārkaḥyoge
prathamārambhaṃ kāritavān. tadanu
yadā yadā puṣyārkaḥyogaḥ samāyāti
tadā tadā kāṣṭhaghaṭaneṣṭikācitisudhā-
parikarmādikaṃ kriyate nānyadā.

Dort [lebte] der Kaufmann Dānta und dieser kannte das Ausmaß seines eigenen Reichtums nicht. Dessen Sohn [war] Somaputra. [Als] dieser eines Tages eine ansehnliche neue Residenz zu bauen wünschte, veranlasste er die ersten [Bau-]Unternehmungen, als die Sonne in [der Konjunktion] Puṣya stand. Zimmerarbeit, Mauern, Kalkverputz und weiteres wurden auch danach jedesmal dann vollzogen, wenn die Sonne in [der Konjunktion] Puṣya stand und zu keiner anderen Zeit.

Im Land Uḡgain regierte Fürst Bikarmāgīt gerecht und unparteiisch. Das gesamte Volk war mit dem Fürst zufrieden, kein einziger war unzufrieden.

یک مهاجن دیانت نام ساهو در اوجین می بود زر و مال بسیار داشت. پسر آن ساهو خواست که یک عمارت بنا کند برهمنان بیدخوانده را طلبیده ساعت نیک دیده به روز یکشنبه پوکھے نهچتر می آید بر پا باید کرد. به همین طور عمارت تیار شده زر و مال و گاوان بسیار خیرات به برهمنان داده

In Uḡgain lebte ein Kaufmann namens Diyānat, der ein Geldwechsler war und sehr reich. Der Sohn dieses Kaufmanns wollte ein Gebäude errichten lassen. Er rief die vedakundigen Brahmanen herbei [und diese sagten], nachdem sie eine [astrologisch] günstige Stunde ermittelt hatten: „An einem Sonntag zu Zeit der [Konjunktion] Puṣya soll man [das Gebäude] errichten.“ Auf genau diese Weise wurde das Gebäude fertig gestellt und Geld, Gut und Kühe wurden an die Brahmanen gespendet.

evaṃ katibhir varṣair mūlapraṭiṣṭhāna-
 bhittistambhadvāratoraṇaśāla-
 bhañjikāprāṅgaṇakapāṭa-
 pariḡhavalabhīviṭaṅkanāgadanta-
 mattavāraṇagavākṣasopāna-
 nandyāvartādigṛhāvayavaiḥ
 saṃpūrṇaṃ
 catuḥpadapaṇyadhanagoṣṭhībhoga-
 dharmavicāradevabhūmīti-
 saptalakṣaṇamayaṃ
 vicitracitrapatrasūtraṇāni-
 yantritaviśvanetraṃ
 śātakumbhīyakumbhaśreṇibhāsura
 pañcavarṇapatākotpātavitrastra-
 ravirathaturaṅgamaṃ tat saudham
 abhūt.

So entstand nach einigen Jahren eine
 Residenz mit Grund, Fundament,
 Wänden, Säulen, Türen, Torbögen,
 Statuen, Innenhöfen, Flügeltüren [mit]
 eisernen Türriegeln, Dachfirsten und –
 spitzen, Wandhaken, Umzäunung,
 Rundfenstern, Treppen, Nandyāvartas
 und weiteren Hausteilen. Sie bestand
 aus sieben eigenen [Bereichen] für
 Tiere, Waren, Geld, Gesellschaft,
 Genuss, Erörterung der Pflichten und
 Huldigung. Durch ihre mannigfachen
 buntblättrigen Girlanden zog sie die
 Augen aller auf sich. Sie erstrahlte
 durch eine Schar goldener Kuppeln
 und ihre fünffarbigen Banner waren so

beeindruckend, dass sie, wenn sie gehisst waren, die Pferde des Sonnenwagens erschreckten.

tatas tena śreṣṭhinā bhavyaṃ muhūrtam
avalokya śāntikabalikarmādikaṃ
kārayitvā tatrāvāse praveśotsavo 'kāri.

Nachdem er eine günstige Stunden ausgemacht und ein Huldigungsoffer zur Abwehr übler Folgen und andere [Riten] veranlasst hatte, betrat der Kaufmann feierlich die Wohnung.

tato rātrau yāvat palyaṅke śreṣṭhī śete
tāvāt ko'pi sumuhūrte niṣpannatvāt
tadadhiṣṭhāyako devo 'bhāṣata. yathā:
bhoḥ patāmīti. tad ākarṇya śreṣṭhī
bhītaḥ sahasā palyaṅkāḍ utthāya
kamapy apaśyan punaḥ palyaṅke
sthitaḥ.

Als sich der Kaufmann nachts in seinem Bett niedergelegt hatte, da sprach die Gottheit, die [das Gebäude] bewachte, da [es] zu einer günstigen Stunde entstanden war, folgendes: „Ich falle!“ Der Kaufmann hörte das, sprang sofort erschrocken vom Bett hoch, sah [jedoch] niemanden und

ساعت همایون فرش خود را در آن محل
گسترانید و در خواب رفت.

Er hatte eine glückverheißende Stunde ausgemacht, um seinen Teppich in dem Palast auszubreiten, und fiel in den Schlaf.

چون نصف شب گذشت آواز در آن محل آمد
که «می‌افتم». پسر ساهو ترسیده واهمه در دل
بسیار خورده که کدام دیو و جن و یا پری در
محل است که آواز می‌دهد. همان ساعت از
محل بیرون شده در محل قدیم رفت.

Als Mitternacht vorüber war, hörte man in der Residenz eine Stimme: „Ich falle!“ Der Kaufmannssohn fürchtete sich und bekam Wahnvorstellungen: „Ist ein Dīv, ein Āginn oder eine Paṛi in dieser Residenz [versteckt] und spricht so?“ Sofort verließ er diese Residenz und ging in seine alte Residenz zurück.

legte sich wieder ins Bett.

tāvad devena punar uktam: patāmīti.
tato bhīto digvilokaṃ vidhāya punaḥ
palyaṅke sthitaḥ. punar api devena
patāmīty uktam. tataḥ śreṣṭhī bhītas
tato vilokya kīmapy apaśyan nidrām
alabhamāno rātriṃ atītavān. evaṃ trīn
divasān ativāhya nijaprāṇa-
prahāṇabhīrur niḥsattvaśīromaṇis
tatsvarūpaṃ rājñe prāha.

Da sagte die Gottheit wiederum: „Ich falle!“ Daraufhin sah sich der erschrockene [Kaufmann] in [alle] Himmelsrichtungen um und legte sich erneut aufs Bett. Wiederum aber sagte die Gottheit: „Ich falle!“ Daraufhin erschrak der Kaufmann, sah sich um und sah nichts. Er brachte die Nacht zu, ohne Schlaf zu finden. Nachdem er so drei Tage vergehen lies, an denen er Angst hatte, sein Leben zu lassen, erzählte er, dieser erbärmlichste unter den Mutlosen, dem Fürsten diese Eigentümlichkeit.

روز دیگر باز در همان محل گسترانید و در خواب رفت. باز آواز آمد که «می‌افتم». پسر ساهو گریخته از خانه بر آمد و تمام شب از بیم آواز خواب نکرد.

Am folgenden Tag lies er sich erneut in jener Residenz nieder und fiel in den Schlaf. Wiederum [hörte man] eine Stimme: „Ich falle!“ Der Kaufmannssohn floh aus dem Gebäude und fand den Rest der Nacht aus Furcht [in Gedanken an die] Stimme keinen Schlaf mehr.

به خاطر گذرانید که این همه مردمان از سخنان برهمن اعتماد می‌کنند همه دروغ است. از گفت برهمنان این قدر زر خرج کرده همه ضایع شد. و برهمنان می‌گویند که هر که روز یکشنبه در پوکھے نهچتر عمارت کند از آن زر و مال در آن

خانه کمی نباشد و بر هر چیزی که آرزو کند از
غیب میسر آید. در همین باب سخن برهمنان بر
عکس ظاهر شد. زری که به کوشک خرج کرده
بود از آن دست شست و ناامید گشت. بعد از
آن در ملازمت راجه رفت.

Er dachte: „All die Leute glauben an
das, was die Brahmanen sagen, [dabei]
ist das alles Lüge. Wegen der Anwei-
sungen der Brahmanen habe ich so viel
Gold ausgegeben, alles ist nun dahin.
Die Brahmanen sagen, dass derjenige,
welcher an einem Sonntag, zur Zeit der
[Konjunktion] Puṣya ein Gebäude
errichtet, künftig in jenem Haus keinen
Mangel an Reichtum mehr haben wird.
Und was er sich auch wünscht, wird
aus dem Verborgenen auftauchen. In
dieser Angelegenheit hat sich die
Aussage der Brahmanen als genau
gegensätzlich herausgestellt.“ Er verlor
die Hoffnung und ging zum Fürsten.

etad ākarṇya rājñā cintitam: nūnam
evaṃvidhasyāsya saudhasya ko'pi
adhiṣṭhātā parīkṣārtham iti vadan
saṃbhāvyaṭe balim vā yācate. tad atra
ko'py upakramo vidhīyate. tato rājñā
proktam: bhoḥ śreṣṭhin yadi tvaṃ tatra
bibheṣi tarhi yad dravyaṃ tatra saudhe

چون راجه به جانب پسر ساهو [؟]، دید که
بسیار غمناک است. راجه بکرمجیت پرسید که
ای جوان! ترا غمناک می بینم. کدام غم به تو
رسیده زود حقیقت خود را به من اظهار ساز که
در سعی آن کار باشم. پسر ساهو حقیقت بنا
کردن عمارت و آواز آمدن از غیب بیان نمود.
راجه فرمود که هیچ غم مخور! زری که تو براین

tava lagnam tat tvam gr̥hāṇeti śrutvā
 pramuditaḥ śreṣṭhī kim anena prāṇa-
 saṃdehakāriṇā saudheneti rājñā dattaṃ
 yathāpramāṇaṃ mūlyadravyam ādāya
 svagrhaṃ gataḥ.

خانه خرج کرده از من بگیر و خانه را حواله ما
 بکن. پسر ساهو از شنیدن این سخن خوشحال
 شده شکرانه به جا آورده. زری که بر آن خانه
 خرج شده بود از خزانه راجه گرفته به خوشی
 تمام به خانه خود آمد.

Als der Fürst das hörte, dachte er sich:
 ‚Aller Wahrscheinlichkeit nach handelt
 es sich bei so einer Residenz um eine
 vorstehende [Gottheit], die so zum
 Zwecke der Prüfung sprechend [etwas]
 erwirken will, oder sie verlangt ein
 Speiseopfer. Deshalb muss in dieser
 Angelegenheit irgendein Plan erdacht
 werden.‘ Daraufhin sagte der Fürst:
 ‚Kaufmann, wenn du dich dort fürch-
 test, dann nimm [von mir] das Geld,
 welches du für diese Residenz auf-
 gewendet hast.‘ Als der Kaufmann das
 hörte, freute er sich. ‚Was nützt mir
 eine Residenz, [in welcher] mein
 Leben einer Gefahr aussetzt ist?‘ In
 diesem Gedanken ging er nach Hause,
 nachdem ihm die Kaufsumme gemäß
 dem Umfang [seiner Ausgaben] vom
 Fürsten gegeben ward.

Als der Fürst sich dem Kaufmannssohn
 zuwandte, sah er dass dieser zutiefst
 betrübt war. Fürst Bikarmāḡīt fragte:
 ‚He, junger Mann! Ich sehe dich be-
 trübt. Welches Leid ist dir geschehen,
 gib mir gleich Auskunft darüber, damit
 ich mich in dieser Angelegenheit
 bemühe.‘ Der Kaufmannssohn erzählte
 vom Bau des Gebäudes und von der
 Stimme aus dem Verborgenen. Der
 Fürst sagte: ‚Sei nicht betrübt! Nimm
 von mir das Geld, welches Du für das
 Haus aufgewendet hast und überlasse
 mir das Haus.‘ Der Sohn des Geld-
 wechslers war sehr erfreut, das zu
 hören und bedankte sich. Das Gold,
 welches er für das Haus aufgewendet
 hatte, bekam er aus der Schatzkammer
 des Fürsten und kehrte rundum erfreut
 nach Hause zurück.

tataḥ saṃdhyāsamaye kṛtadānapuṇyaḥ
 śrīvikramaḥ samagrarājavarga-
 niṣidhyamānaḥ svasattvabalena tatra
 saudhe gataḥ. palyanke yāvaca chete
 tāvad devaḥ prāha: bhoḥ patāmi. tato
 rājñābhayena proktam. śīghram pata
 mā vilambaṃ kuru. tatas tadbhāgyena
 patitaḥ suvarṇamayāḥ puruṣaḥ.
 pratyakṣībhūya tadadhiṣṭāyako devaḥ
 puṣpavṛṣṭiṃ kṛtvā prabhāvaṃ prakāśya
 rājānaṃ praśasya svasthānaṃ gataḥ.
 rājā tu prabhāte mahatā mahena
 suvarṇamayam puruṣam ādāya sva-
 saudham agāt.

Daraufhin ging Śrīvikrama, der sich Verdienst durch die Spende erworben hatte, zur Zeit der Dämmerung kraft der Macht seines Mutes dorthin in die Residenz, [obwohl er] von seiner Entourage gehindert wurde. Als er auf dem Bett lag, da sagte die Gottheit: „Oh, ich falle!“ Daraufhin sagte der furchtlose Fürst: „Falle schnell, zögere nicht!“ Daraufhin fiel zu seinen Gunsten eine Figur aus Gold herunter. Nachdem die vorstehende Gottheit erschienen war, einen Blumenregen niedergehen lies, [so] ihre Macht gezeigt und den Fürsten gepriesen hatte, ging sie [wieder] zu ihrem angestammten Ort. Der Fürst jedoch ging

آفتاب به جانب مغرب فرو رفت و شب تاریک مثل کوه(؟) روی نمود. راجه فرمود که امشب ما در خانه نوبرید خواب خواهم کرد. حسب الحکم پلنگِ راجه را در آن خانه بردند. راجه در آن خانه رفته در خواب رفت. چون نصف[شب] گذشت آواز آمد که «می‌افتم». چون راجه آنچنین عجایبات بسیار دیده بود جواب داد که چهارپای ما را گذاشته هر جا خواهی بیفت معطل مکن! چون سخن از زبان راجه برآمد صورت طلا پهلوی چهار پای راجه افتاد. راجه صورت طلا را دیده باز در خواب رفت. چون صبح صادق دمید روز روشن شد. آن صورت طلا را در ارابه بار کرده در قلعه برد. و در دیوان خانه ایستاده کرد و خود در محل رفت.

Die Sonne ging im Westen unter und es wurde Abend. Der Fürst sagte: „Heute werde ich die Nacht in dem neu erworbenen Haus verbringen.“ Gemäß der Anordnung brachte man die Sänfte des Fürsten in dieses Haus. Der Fürst ging ins Haus und fiel in den Schlaf. Als Mitternacht vorüber war, [hörte man] eine Stimme: „Ich falle!“ Da der Fürst solcherlei Merkwürdigkeiten schon oft erlebt hatte, gab er zur Antwort: „Mein Bett ausgenommen, kannst du überall hinfallen. Zögere nicht!“ Als der Fürst so gesprochen hatte, fiel eine goldene Statue neben das Bett des Fürsten. Der Fürst sah die goldene Statue und fiel wieder in den Schlaf. Als der Tag an-

bei Tagesanbruch mitsamt der goldenen Figur mit prachtvoller Auf-
 wartung in seinen Palast.

brach und es hell wurde, lud er jene
 goldene Statue auf sein Gefährt und
 brachte sie in seine Festung. Er stellte
 sie in der Audienzhalle auf und ging in
 den Palast.

این سخن افتادن صورت طلا در بلده اوچین
 شهرت یافت و آن پسر ساهو را به مجرد شنیدن
 این خبر بیماری روی داد و افسوس خوردن
 گرفت. بعد از چند روز پسر ساهو به ملازمت
 راجه رفته سلام کرد و از دیدن صورت طلا
 آتش غم در نهادش برافروخت بر زمین افتاد.
 بعد از ساعتی به هوش آمده به خانه خود رفت.
 روز به روز از غم تصویر طلا زرد می شد و
 گوشت از بدن او تمام رفت. و بر استخوان
 پوستی مانده بود. این خیر بیماری او به راجه
 رسید فرمود که او را بطلبند. چون پسر ساهو به
 ملازمت راجه آمده حاضر شد. راجه پرسید که
 ترا کدام درد و بیماری در پیش آمده و به کدام
 بلا گرفتار شدی که حال تو ابتر می بینم؟ احوال
 خود را به من بگوی که به کرم الهی در آن سعی
 نمایم. جوان گفت که اگر من این سخن به آواز
 می گفتم این قدر طلا در تصرف می آمد تمام
 عمر به فراغ خاطر می گذرانیدم. از دولت راجه
 ما را سوای این امر غم دیگر نیست. راجه از
 شنیدن این حرف فرمود که غم مخور! این
 صورت طلا و خانه و زر آن به تو بخشیدم.
 پسر ساهو طلا را گرفته به منزل خود رفت و
 بیماری او در یک لحظه بر طرف شد.

Die Nachricht vom Herunterfallen der Goldstatue verbreitete sich in der Gegend um Uḡain. Der Kaufmannssohn wurde krank, als er die Nachricht hörte und grämte sich sehr. Nach einigen Tagen ging er zum Fürsten, begrüßte ihn und als er die Goldstatue sah, wurde das Feuer des Grams in ihm entfacht und er fiel zu Boden. Nach einer Zeit kam er wieder zu sich und kehrte nach Hause zurück. Von Tag zu Tag wurde sein Gesicht fahler aus Gram über [den Verlust der] Goldstatue und das Fleisch war vollständig von seiner Haut geschwunden. Er war nur noch Haut und Knochen. Die Nachricht von seiner Krankheit erreichte den Fürsten. Er sagte: „Man soll ihn holen.“ Der Kaufmannssohn kam zum Fürsten. Der Fürst fragte: „Welcher Schmerz und welche Krankheit haben dich erwischt und welches Leid plagt dich, den ich notleidend sehe? Beschreibe mir deinen Zustand, damit ich mich mit Gottes Gnade darum bemühen kann.“ Der junge Mann sagte: „Wenn ich diese Worte an die Stimme gerichtet hätte, hätte ich so viel Gold zum Verbrauch gehabt. Mein ganzes Leben hätte ich sorglos verbringen können. Ein anderes Leid habe ich nicht.“ Als der Fürst das gehört hatte, sagte er: „Gräme Dich nicht! Diese Goldstatue, das Haus und

das Gold darin gebe ich Dir.“ Der Kaufmannssohn nahm das Gold, kehrte nach Hause zurück und seine Krankheit verschwand unverzüglich.

ato rājann idr̥ṣaṃ audāryaṃ yadi
tvayi syāt tadāsmiṃ siṃhāsane
tvam upaviśa.
iti siṃhāsanadvātriṃśikāyāṃ
ekatriṃśatkathā.

Daher, Fürst, wenn in dir solche Freigiebigkeit sein sollte, dann setze dich auf diesen Löwenthron. So lautet die 31. Geschichte der 32 [Geschichten] des Löwenthrons.

Geschichte 32: Die Statuette der Armut

punar aparamuhūrte bhojarājah
 sakalām abhiṣekasāmagrīṃ kṛtvā yāvat
 siṃhāsanaṃ adhirohatai tāvad
 dvātriṃśattamā putrikāvadat: rājan
 asmin siṃhāsane sa upaviśati yasya
 vikramādityasadṛśam audāryam
 bhavati. kīdṛśaṃ tad audāryam iti rājñā
 pṛṣṭā putrikā prāha:

Als Fürst Bhoja wiederum zu einem anderen Zeitpunkt alle Vorbereitungen für die Krönungszeremonie getroffen hatte und im Begriff war, den Löwen thron zu besteigen, da sagte die 32. Statuette: „Fürst! Wer diesen Löwen thron besteigt, dessen Freigiebigkeit muss der des Fürsten Vikramāditya gleichen.“ „Welcher Art war diese Freigiebigkeit?“ Die so vom Fürsten befragte Statuette sagte:

rājan avantīpuryām śrīvikramaṅpaḥ
 sāmṛājyaṃ karoti.

روز دیگر راجه بهوج خواست که بر تخت پا
 نهد لعبت سی و دوم خندید و گفت که ای
 راجه بهوج! این سنگهاسن از آن بکرماجیت
 است. راجه‌ای بود خوبتر ز ملک؛ همتی داشت
 بیشتر ز فلک. کارهای چنان که او کرده؛ نکند
 هیچ کس ز اِسن و ملک.
 راجه بهوج پرسید که راجه شما چه کار می کرد؟
 لعبت گفت که

An einem anderen Tag, als Fürst Bhoḡ den Fuß auf den Thron setzen wollte, lachte die 32. Statuette und sagte: „Fürst Bhoḡ! Dieser Löwenthron gehört Fürst Bikarmāḡit. Vers: Er war ein König, der selbst Engel übertraf; sein Großmut reichte weiter als das Universum; die Taten, die er vollbrachte, tut ihm keiner gleich, von Menschen und Engeln.

راجه بکرماجیت بادشاهی اوجین به عدل و
 انصاف می کرد و به زن بیگانه و بر مال غیری
 طمع نمی کرد و بر جمله خلائق مهربان همچون
 پدر و مادر می بود. و درد و الم دیگران را بر
 خود گرفته و هیچ حاجت مند را از پیش خود نا
 امید نمی کرد.

„Fürst, in der Stadt Avantī regierte
Fürst Śrīvikrama uneingeschränkt.

anyadāvantīpratyāsannagrāmāt ko'pi
vaṇīkputro 'vantiyāṃ vāṇijyāya
samāyātaḥ. tatrityaṃ svarūpaṃ drṣṭvā
vismitaḥ svagrāmaṃ gatvā nijapitur
akathayat: yathā tāta avantiyāṃ yat
kiṃcīt kriyāṇakam āyāti tat sarvaṃ
lokaḥ śīghraṃ grhṇāti. yat tiṣṭhati tat
sarvaṃ samdhyāyāṃ rājā grhṇāti. yato
'trāyātavastuṇaḥ ko'pi na kreteti mā
nagarasya kalaṅko 'bhūt.

Einmal kam aus einem Dorf in der
Umgebung von Avantī ein Kaufmanns-
sohn in die Stadt, um Geschäfte zu
machen. Nachdem er die dortigen
Verhältnisse gesehen hatte, ging er
erstaunt [zurück] in sein Dorf und
erzählte seinem Vater: „Vater, was
auch immer für Ware nach Avantī
gelangt, es wird alles schnell von den
Leuten gekauft. All das, was [übrig]
bleibt, kauft der Fürst am Abend.

Fürst Bikarmāgīt regierte gerecht und
unparteiisch über Uḡain. Weder hatte
er Begehren nach einer fremden Frau,
noch nach dem Besitz eines Anderen.
Dem gesamten Volk gegenüber war er
freundlich gesinnt wie Vater und
Mutter. Schmerz und Leid Anderer
nahm er auf sich und keinen Bittsteller
lies er hoffnungslos zurück.

یک وقت پسر یک مهاجن برای فروختن مطاع
در بلدهٔ اوجین آمده بود به مجرد رسیدن اوجین
آنچه اسباب برای فروختن آورده بود فروخته در
شهر خود رفت. و حقیقت آبادی اوجین در
پیش پدر خود بیان نمود و گفت که راجه
بکرماجیت حکم کرده که متاع اگر در شهر
فروخته نشود بعد از آن هر چه که باقی ماند در
سرکار خرید نمایند برای این که سوداگر
تصدیعه نیابد و ناامید نرود.

Einmal kam der Sohn eines Kaufmanns
in die Gegend Uḡain, um Ware zu ver-
kaufen. Er kam in Uḡain an, verkaufte
die gesamte Ware, die er zum Verkau-
fen mitgenommen hatte, und ging in
seine Heimatstadt zurück. Er erzählte
seinem Vater vom Ort Uḡain. Er sagte:
„Fürst Bikarmāgīt hat angeordnet:
,,Wenn die Ware in der Stadt nicht ver-
kauft wird, wird daraufhin alles, was
übrig geblieben ist, anschließend auf-

Damit nicht der Makel an der Stadt hafte: „Die hierher gekommene Ware wird keiner kaufen.““

etad ākarṇya tatpitā dhūrto lohamayaṃ
putrakam ekaṃ kārayitvā tasya ca
dāridram iti nāma prakalpyāvantyāṃ
gataḥ. sthito rājamārge kenāpi pṛṣṭo
vakti: dāridram vikretum ānītam asti.
kiṃ mūlyam iti pṛṣṭo dīnārasahasraṃ
vakti.

Als der Vater, der ein Betrüger war,
dies gehört hatte, lies er aus Kupfer
eine Statuette anfertigen, gab ihr den
Namen „Armut“ und ging nach Avantī.
Er stellte sich auf die Hauptstraße und
als ihn jemand fragte, antwortete er:
„Die Armut [habe ich] hergebracht, um
[sie] zu verkaufen.“ „Was ist der
Preis?“ [Als] er gefragt wurde,
antwortete er: „Tausend Dīnāra.“

etad ākarṇya ko'pi taṃ dāridra-
putrakam na gṛhṇāti. tataḥ
saṃdhyāyāṃ rājādeśena gṛhīto
rājapuruṣaiḥ dattaṃ tasya mūlyam.
tataḥ sa dāridraputrakaḥ kṣiptaḥ kośe.

gekauft, damit kein Händler Schaden
erleide und hoffnungslos zurück-
kehre.““

چون این سخن پدر شنید خورم شد. چنانچه
مهاجن بسیار دالداری بود یک پوتله دالدز را از
آهن راست کنانیده و نام پوتله دالدز بنهاده در
بلده اوجین معه پوتله رسانید در بازار و کوچه
به کوچه می گشت و می گفت که این صورت
دالدز است هر که را در کار باشد بخرد و
بها[ی] این هزار دینار است.

Als der Vater dies gehört hatte, freute
er sich. Da der Kaufmann sehr arm
(*dāldārī*) war(?), ließ er aus Eisen eine
Statuette der Armut (*dāl'd'r*) fertigen,
nannte sie ‚Armut‘ (*dāl'd'r*) und
gelangte mit dieser Statuette nach
Uḡain. Er ging über den Markt und
ging von Gasse zu Gasse und sagte
dabei: „Das ist ein Abbild der Armut
(*dāl'd'r*), wem sie nützt, der kaufe sie.
Ihr Preis ist tausend Dīnār.“

چون تمام روز در شهر گشت کسی نخرید.
آنچنین کدام دیوانه خواهد بود که هزار دینار را
از کره(؟) خود داده دالدز را که از همه چیز
بدتر است خواهد خرید. چون آفتاب نزدیک
مغرب رسید کوتوال این چیز را به ملازمت
راجہ التماس نمود کہ شخص پوتله آهن ساخته
و نام آن دالدز نهاده امروز کوچه به کوچه
گردید هیچ کس به خریداری نزدیک آن نیامد.

چون شام شد در ملازمت آمده خبر کردیم در
این باب هر چه امر شود. راجه فرمود که آن
مهاجن را معه پوتله حضور بیارند حسب
الفرموده مهاجن را آورده حاضر کردند. راجه
فرمود که بهای آن چه چیز است؟ او عرض کرد
که هزار دینار. راجه وزرای و وکلای خود را
حکم کرد که هزار دینار به این مهاجن بدهند و
پوتله را در خزانه نگاه دارند. مهاجن دینار[ر] که
در تمام عمر ندیده بود گرفته به خانه خود
رفت.

Niemand [aber], der dies gehört hatte,
kaufte die Statuette der Armut. Darauf-
hin wurde sie am Abend auf Anwei-
sung des Fürsten von den Beamten des
Fürsten [in Besitz] genommen [und]
ihr Preis erstattet. Die Statuette der
Armut wurde daraufhin in die Schatz-
kammer gebracht.

Obgleich er den ganzen Tag in der
Stadt umherwanderte, kaufte [sie]
niemand. Wer wird auch schon so
verrückt sein, tausend Dīnār aus-
zugeben, um die Armut (*dāl'd'r*),
die schlimmer als alles andere ist, zu
erwerben? Als es Abend wurde, brachte
der Portier Bikarmāgīt folgendes vor:
„Jemand hat eine eiserne Statue
verfertigt und ihr den Namen ‚Armut‘
(*dāl'd'r*) gegeben. Heute ist er von
Gasse zu Gasse gegangen, [aber]
niemand ist zu ihm gekommen, um
[sie] zu kaufen. Da es Abend geworden
ist, bin ich gekommen, um euch zu
benachrichtigen. In dieser Angelegen-
heit [soll getan werden], was an-
geordnet wird.“ Der Fürst sagte: „Jener
Kaufmann soll mitsamt seiner Statue
vor mich treten.“ Gemäß dem Befehl
brachte man den Kaufmann herbei. Der
Fürst sagte: „Was ist der Preis dieser

[Statuette]?“ Er sagte: „Tausend Dinar.“ Der Fürst wies seine Minister und Beamten an: „Man soll diesem Kaufmann tausend Dīnār geben und die Statuette in der Schatzkammer aufbewahren.“ Der Kaufmann nahm die Dīnār[münzen] – [so viele] hatte er in seinem gesamten Leben noch nicht gesehen – und ging nach Hause [zurück].

tato rātrau dāridram āyātaṃ dr̥ṣṭvā
 saptāṅgarājyalakṣmīḥ saptamūrtimayī
 raṇanmaṇimekhalāmālabhārīṇī rājñāḥ
 pratyakṣābhūt. tato rājā sasambhramaṃ
 samutthāya praṇāmāñjalipūrvaṃ
 bhagavatīm lakṣmīm tuṣṭāva yathā:
huntī hunti aṇahuntayā vi.jantī janti
*huntā vi,*jī samam nīsesā *guṇagaṇā*
jayaū sā lacchī. rayañāyaru tti nāmaṃ
pattam jaṃ pasaviūna jalanihiṇā sā
bhuvanabhūsaṇakarī jayaū sayā
savvahā lacchī.
*jaṃ *parīṇaūna jāo kañho*
bhuvanattayammi vikhāo jaṃ
*jaṇābhirāmo jassa suo *jayaū sā*
lacchī. iti stutvā pratyakṣāgamana-
kāraṇaṃ papraccha.

چون شب شد راجه در خواب رفت. لچھمی
 هفت صورت زنان کرده پیش راجه آمده ایستاده
 شد التماس رخصت نمود. راجه پرسید که شما
 کیستید که طلب رخصت می کنید؟

Als darauf [Lakṣmī], das [personifizierte] Königsglück, nachts gesehen hatte, dass die Armut gekommen war, erschien sie in ihrer siebenfachen

Als es Abend wurde, fiel der Fürst in den Schlaf. Laçhmī, die die Gestalt von sieben Frauen angenommen hatte, erschien vor dem Fürsten, stellte sich

Gestalt, einen klingenden Gürtel aus Edelsteinen tragend, vor dem Fürsten. Da stand der Fürst hastig auf, verneigte sich, die Hände vor der Brust gefaltet und ehrte Lakṣmī mit den folgenden Worten: [Verse]¹. Nachdem er sie auf diese Weise gepriesen hatte, fragte er nach dem Grund für ihr Erscheinen.

tato lakṣmīḥ prāha: rājan ahaṃ
yāsyāmi. tava koṣe dāridram āyātam.
tato rājñā proktam: devi yat
sāṃsārikam sukhaṃ tat sarvaṃ
tvadanugrahādhīnam iti tvaṃ mā yāhi.
tato lakṣmīḥ prāha: yatra dāridram
tatrāhaṃ na kathamapi tiṣṭhāmīti śrutvā
rājñoktam: yan mayā dāridraputrakaḥ
svīkṛtaḥ sa svīkṛta eva tan nānyathā.
tvaṃ yadi yāsyasi tarhi yāhīti śrutvā
gatā lakṣmīḥ.

vor ihn und bat darum, gehen zu dürfen. Der Fürst fragte: „Wer seid ihr, die ihr um Erlaubnis bittet, Abschied nehmen zu dürfen?“

گفت که من لچهمی [ام] به این هفت صورت کرده نزد تو آمده‌ایم که رخصت شویم. راجه بکرماجیت گفت که لچهمی این صورت شش دیگر چطور است؟ لچهمی گفت: اگر راجه چیزی داشته باشد لچهمی در خانه او قرار گیرد. یکی: حیات بسیار. دوم: وزیر نیکانندیش. سیوم: وکیل کنگایش باشد. چهارم: جای نگاه داشتن خزانه آنچنان باشد که دست حرامزاده نرسد. پنجم: ولایت آبادان. ششم: قلعه مضبوط. هفتم: این طور چیزی داشته، لچهمی در آن خانه قرار گیرد. الحال بودن من در خانه تو نیست. جایی که من بودم در آنجا پوتله دالدر آورده نگاه داشتند. من در اینجا نمی‌باشم. راجه گفت که ای لچهمی! من بی تو چگونه خواهم گذرانید و تعریف تو به کدام زبان بیان نمایم که از همه

1 EDGERTON 1926, 1, S. 259: „Hail to Fortune“ for if she is present, all the throng of virtues, tho absent, are (as good as) present with her; and when she departs, they are (as good as) gone too, even tho present. Hail always and everywhere to Fortune, the ornament of the earth, by producing whom the sea received the name of the mine of jewels’ Hail to Fortune, by marrying whom Kṛṣṇa [Viṣṇu] became renowned in the tree worlds, and whose son Kāma [Love] is (for that reason) the rejoicer of men.”

چیزها زیاده بزرگی دارد از لطف راجه ایندر که از جمیع راجه‌های بزرگ و سردار دیوتها است او دولتمند است که زر دارد. اگر مرد عاقل بی‌زر باشد دیوانه گویند. هیچ کس گفته او قبول نکند به چیزی زن و فرزند و دوست ندارد و همه فراغتهای عالم که در دنیا است بجز تو میسر نیست و به مفارقت تو در عالم نمی‌توانم ماند. به هر نوعی که باشد، بمانند. لچهمی قبول نکرد و گفت: اگر می‌خواهی آن پوتله دالدر را از خانه برطرف ساز آن زمان من می‌توانم ماند. راجه به خاطر آورد که لچهمی می‌رود رفته باشد. این که پوتله دالدر را از اختیار کرده در خزانه نگاه داشته باشم بر طرف نمایم. بزرگان هر چیز را اختیار نموده نگذاشته‌اند. سری مهادیو زهر گرفته در گلو داشته از آسیب آن در محنت گرفتار است اما هنوز بر باد نداد و سمدر که اگن را در سینۀ خود نگه داشته هر چند که هر روز به او ضرر می‌رساند و می‌سوزاند او هم دور نساخت. الحال من از لچهمی ترسیده این پوتله را بر باد دهم در میان اهل بزرگان بی‌قول باشم و شرمند بمانم. خوب لچهمی رفته باشد اما پوتله را اختیار کرده در خانه آوردیم بر سخن لچهمی به در نمایم. لچهمی این سخن از راجه شنید وداع شد.

Daraufhin sagte Lakṣmī: „Fürst! Ich gehe; in deine Schatzkammer ist die

Sie sagte: „Ich bin Lačhmī². Ich habe diese siebenfache Gestalt angenommen

2 Das personifizierte Königsglück, wie auch der Mut sind in der persischen Fassung mit indischen Wörtern ohne Glossierung bezeichnet. Um dies zu verdeutlichen, daher hier „Mut (*sat*)“.

Armut gekommen.“ Daraufhin sagte der Fürst: „Göttin! Alles Glück der Welt hängt [allein] von Deiner Gunst ab; also gehe nicht fort!“ Daraufhin sagte Lakṣmī: „Wo die Armut ist, da kann ich keinesfalls bleiben.“ Nachdem der Fürst dies gehört hatte, sagte er: „Dass ich die Statuette der Armut erworben habe – sie ist nun einmal erworben – ist unabänderlich.“ Wenn du gehen musst, so gehe.“ Lakṣmī hörte dies und ging.

und bin (Pl.) zu dir gekommen, um Abschied zu nehmen.“ Fürst Bikarmāḡīṭ sagte: „Laḥmī, welche sind diese anderen sechs Gestalten?“ Laḥmī sagte: „Sofern der Fürst über [die folgenden] Dinge verfügt, ist Laḥmī in seinem Haus anwesend: Erstens: langes Leben. Zweitens: einen klugen Minister. Drittens: einen Statthalter (der gute Ratschläge weiß?). Viertens: Der Ort, an welchem die Schatzkammer sich befindet, muss so beschaffen sein, dass ein Unwürdiger dort nicht hinkommt. Fünftens: ein bevölkerungsreiches Land. Sechstens: eine gut geschützte Festung. Siebtens: Wenn all das vorhanden ist, bleibt Laḥmī in so einem Haus. Jetzt ist mein Bleiben in deinem Haus nicht mehr gegeben. Dort, wo ich war, hat man jetzt die Statuette der Armut (*dāld^ar*) hingebracht und sie wird dort aufbewahrt. Ich werde hier nicht bleiben. Der Fürst sagte: „Laḥmī! Wie soll ich ohne dich [mein Leben] verbringen und mit welchen Worten soll ich dich preisen, die du mehr Größe hast als alles andere. Durch die Gunst des Götterkönigs Indra, der der Anführer der Götter und bedeutender als alle

Herrscher ist³, ist derjenige reich, der Gold besitzt. Wenn ein kluger Mann kein Gold besitzt, dann nennt man ihn einen Verrückten. Niemand glaubt dem, was er sagt weder Frau, noch Kinder, noch Freunde. Alle Freuden der Welt sind ohne dich nicht zu erreichen; ohne dich kann ich in der Welt nicht bestehen. Du sollst unter allen Umständen bleiben. Lačhmī akzeptierte nicht. Sie sagte: „Wenn du willst [dass ich bleibe], dann entferne jene Statue der Armut (*dāld^r*) aus der Schatzkammer, dann kann ich bleiben.“ Der Fürst dachte: „Lačhmī geht, soll sie gehen. Bedeutende [Männer] behalten etwas, dass sie ausgewählt haben: Šrī Mahādēv hat das Gift aufgenommen und in seinem Rachen behalten, obwohl er durch den Schaden davon Leid erlitten hat. Er hat es immer noch nicht aufgegeben. Auch das Meer (*samudar*), welches das Feuer (*agn*) in seiner Brust bewahrt, obwohl es ihm jeden Tag Schaden zugefügt und es brennen lässt, hat jenes nicht ferngehalten. Wenn ich jetzt Lačhmī fürchte und diese Statuette aufgabe, bin ich unter den großen [Männern] einer, der sein Wort nicht hält und ich lade Schmach auf mich.

3 Hier scheint etwas zu fehlen.

Mag Laçhmī gehen, diese Statuette aber habe ich angenommen, ich habe sie in dieses Haus gebracht und werde sie nicht aufgrund von Laçhmīs Worten von mir weisen.‘ Als Laçhmī diese Worte vom Fürsten gehört hatte, ging sie.

tataḥ kṣaṇāntare samāyāto vivekaḥ
prāha: bho rājan yatra dāridraṃ tatra
nāsmākaṃ sthitir iti gatā lakṣmīḥ.
aham api yāsyāmi. tato rājñā sthāpito
’py atiṣṭhan rājānam anujñāpya gato
vivekaḥ.

Nach einem kurzen Augenblick kam daraufhin [auch] der Verstand herbei und sagte: „Fürst! ,Wo die Armut ist, da ist kein Platz für uns‘; in diesem Gedanken ist Lakṣmī gegangen; auch ich werde gehen.“ Obwohl der Fürst [ihn] zum Bleiben veranlassen wollte, blieb der Verstand nicht, erbat vom Fürsten die Erlaubnis, zu gehen und ging anschließend fort.

tataḥ punaḥ kṣaṇāntare samāyātaṃ
sattvaṃ rājānam abhāṣata: rājan yatra
dāridraṃ tatra vayaṃ na tiṣṭhāmaḥ. ata
eva purā gatau lakṣmīvivekau. tvāṃ
ciraparicitam anujñāpanāya samāyāto

بعد از ساعتی ست آمده ایستاده شد. به راجه
گفت: هر جا که لچهمی باشد هم آنجا بودن
ماست. ما را نیز وداع نمایند. راجه گفت که من
هرگز بی قول نیستم. ترا بخوادم گذاشت و
هرگز بی تو نخواهم ماند. ست قبول نکرد بی

'smi param aham api yāsyāmi. etad
 ākarṇya rājā sasambhṛantaś cintitavān:
 aho yadi puruṣasya sattvaṃ gatam tarhi
 kiṃ sthitam. yataḥ:
 prayātu lakṣmīś capalasvabhāvā
 guṇā vivekapramukhāḥ prayāntu/
 prāṇāś ca gacchantu kṛtaprayāṇā.
 mā yātu sattvaṃ tu nṛṇām kadācit//
 tato rājñā proktam bhoḥ sattva sarvam
 apy aparaṃ yātu paraṃ tvaṃ mā yāhi.
 tataḥ sattvaṃ prāha rājan yatra
 dāridraṃ tatra nāhaṃ kathamapi
 tiṣṭhāmīti. rājñoktam tarhi gṛhāṇedam
 mamottamāṅgam. tvāṃ vinā prāṇaih
 kiṃ prayojanam iti khaḍgam ādāya
 yāvaca chiraśchedaṃ karoti tāvat
 sattvena rājā kare dhṛtaḥ. tataḥ sthitam
 sattvam. tataḥ samāyātau
 tatsahacāriṇau lakṣmīvivekau.

Im nächsten Augenblick wiederum kam der Mut herbei und sprach zum Fürsten: „Fürst! Wo die Armut sich befindet, dort bleiben wir nicht. Deswegen sind zuvor das Glück und der Verstand fortgegangen. Ich bin zu dir, der du [mir] lange vertraut bist, gekommen, um Erlaubnis zum Gehen zu erbitten, aber auch ich werde gehen.“ Als der Fürst dies hörte, dachte er bestürzt: Oh weh, wenn die Tapferkeit eines Mannes fortgegangen ist, was bleibt dann? Denn: Das Glück darf

رخصت راجه راهی شد. راجه شمشیر از میان
 بر آورده بر حلق خود براند. هنوز خون جاری
 نشده بود که ست آمده دست راجه گرفت و
 تسلی نمود که من هیچ جا نمی روم. از آن آمدن
 ست لجهمی نیز آمده حاضر شد. بی ست رفیق
 نتوانست.

Nach einer Stunde kam der Mut (*sat*) herbei, stellte sich vor den Fürsten und sagte: Wo auch immer das Glück (*laçhmī*) sein wird, dort will auch ich sein. Auch ich werde Abschied nehmen. Der Fürst sagte: Ich bin niemals einer, der sein Wort nicht hält. Dich kann ich nicht gehen lassen; ohne dich will ich nicht existieren. Der Mut war nicht einverstanden und verließ den Fürsten ohne dessen Einwilligung. Der Fürst zog sein Schwert und setzte es an die Kehle. Das Blut floss noch nicht, da

schwinden, es ist ja unbeständig von Natur aus. Die Tugenden, angeführt vom Verstand, mögen fortgehen. Auch die Lebenskräfte dürfen gehen, wenn sie sich auf den Weg machen. Niemals aber soll der Mut bei Männern schwinden. Daraufhin sagte der Fürst: „Mut! Alle anderen mögen gehen, du aber gehe nicht!“ Daraufhin sagte der Mut: „Fürst! Wo die Armut ist, kann ich keinesfalls bleiben.“ Der Fürst sagte: „Dann nimm dieses mein Haupt! Was nützt mir das Leben ohne dich?“ In diesem Gedanken nahm er [sein] Schwert und als er im Begriff war, sich den Kopf abzutrennen, da hielt der Mut den Fürsten bei der Hand. So blieb der Mut und daraufhin kehrten seine beiden Gefährten, Glück und Verstand, ebenfalls zurück.

ato rājann idṛṣam audāryam yadi syāt
tadāsmiṁ siṁhāsane tvam upaviśa.
iti siṁhāsanadvātriṁśakāyām
dvātriṁśatkathā.

Fürst! Wenn solche Freigiebigkeit in Dir vorhanden ist, dann besteige diesen Löwenthron.“

So lautet die 32. Geschichte der 32 [Geschichten] des Löwenthrons.

kam der Mut (*sat*) zurück, ergriff die Hand des Fürsten und beruhigte diesen: „Ich gehe nirgends hin.“ Durch das Zurückkehren des Mutes (*sat*) kam auch das Glück (*laḥmī*) wieder herbei. Ohne den Gefährten Mut (*sat*) konnte es nicht sein.

Es lässt sich feststellen, dass der Plot (*histoire*) der Metaerzählungen 29, 31 und 32 im Wesentlichen gleich ist und die Unterschiede in der Narration (*ré-cit*) liegen. Dies lässt die erzählte Geschichte als Invariante erscheinen. Allerdings können die Metaerzählungen in der Version von Kišandās Hinzufügungen aufweisen. So sind in der 29. und der 31. Geschichte Zusätze enthalten, die die Großzügigkeit Vikramas verstärken,⁴³ die Passage der Beschreibung der Herrschaft Vikramas kann möglicherweise als Ausdeutung zum Begriff „All-herrschaft“ (*sāmrajya*) verstanden werden.

Weitere Hinzufügungen in den Geschichten 31 und 32 können nicht anhand der in der Jainistischen Rezension vorliegenden Passagen der *Siṃhāsanadvātrimśatikā* erklärt werden und können entweder auf eine schriftliche Version zurückgehen, die diese Zusätze enthielt, oder auf mündliche Erklärungen einer am Übersetzungsvorgang beteiligten Person oder auf eigene Hinzufügungen von Kišandās nach anderen Quellen.

Deskriptive Passagen, wie die Beschreibung einer Residenz in der 31. Geschichte fehlen in der persischen Version. Dies deutet ebenfalls darauf hin, dass die Übertragung von Stellen, die nicht der Narration dienen, nicht priorisiert wurde.

Am Rande sei erwähnt, dass die persische Vorlage von LESCALLIERS französischer Übertragung der *Siṃhāsanadvātrimśatikā* in der Metaerzählung von der Statuette der Armut das dort verwendete Wort *dāldār* (von *dāridra*) als Eigenname verstanden hat. Der Übersetzer dieser Version konnte vermutlich mit diesem Wort nichts anfangen. Die Statuette der Armut wird zur Statuette eines furchtlosen Helden namens Dāldar:

Ce négociant, entendant faire ce rapport avantageux, s'imagina de profiter de cet état de choses, pour aller y vendre une pièce de sculpture d'un grand mérite, et d'une exécution parfaite, qu'il possédoit. C'étoit une statue en bronze portant la ressemblance exacte d'un célèbre personnage, guerrier intrépide, (*) héros et conquérant, savant distingué, législateur, protecteur et ami des arts et des sciences, ambitieux à l'extrême, mais en même temps libéral, magnanime et bienfaisant; dur et sévère, reprimant les abus dans quelques uns de ses subordonnés, et les tolérant de la part de plusieurs autres, capable lui même d'en commettre des plus répréhensibles et monstrueux.⁴⁴

LESCALLIER merkt an, dass man vermuten könnte, es handle sich bei diesem tugendhaften Helden um Alexander den Großen: „Si le manuscrit Persan ne désignoit pas ce célèbre personnage sous le nom de Dalder, on seroit tenté de croire, qu'il est ici question d'Alexandre, que les orientaux appellent Iskandar [...] Quant au nom de Dalder, il est sans doute supposé, car on ne trouve nulle part ce nom dans les annales des ces contrées.“⁴⁵

43 Vgl. SCHREIBER 1993, S. 270 zu „Erweiterung“ als Bearbeitungstechnik. Ebd., S. 314: „Kürzungen und Zusätze“.

44 LESCALLIER 1817.

45 Ebd.

4.3 Unterschiede zur Jainistischen Rezension

Es ist deutlich geworden, dass insgesamt eine Orientierung an der Jainistischen Rezension für die persische Fassung *Kiṣānbilās* durch mehrere Argumente belegt werden kann. Im Vergleich fällt jedoch ebenfalls auf, dass diese persische Fassung sich nicht ausschließlich an der jainistischen Bearbeitung orientiert und oftmals eine vereinfachte Version dieser darstellt. Stellenweise finden sich Hinzufügungen (Explikation) oder Vereinfachungen (Reduktion) in den Geschichten. Es bestehen allerdings auch Unterschiede struktureller Art zur Jainistischen Rezension. Verse, die diese am Anfang oder Ende jeder Geschichte enthält und welche eine Aussage in Versen kondensieren, sind im *Kiṣānbilās* nicht vorhanden.

In der Jainistischen Rezension ist eine Episode, die Vikramas Konversion zum Jainismus erzählt, eingebaut. Diese wie auch eine weitere zusätzliche Geschichte der Jainistischen Rezension sind nicht in den *Kiṣānbilās* integriert.

Die Geschichte, die erzählt, wie Vikrama von Indra den Löwenthron aufgrund eines Urteils bei einem Tanzwettbewerb zwischen Rambhā und Urvaśī in der Götterwelt erhält, fehlt in der Jainistischen Rezension. Stattdessen ist eine andere Geschichte enthalten, die das Leben an Vikramas Hof beschreibt. EDGERTON vermutete, dass der jainistische Redaktor die Geschichte wegen des Elements des Tanzwettbewerbs auslies: „The whole episode of the dancing-contest, as a result of which, by his wise decision, Vikrama won the throne, is offensive to strict Jainism, which like Buddhism disapproved of dancing.“⁴⁶ Im *Kiṣānbilās* ist die Episode des Tanzwettbewerbs aber erhalten.

In der Jainistischen Rezension ist immer das Gebiet Avantī als Ort des Geschehens genannt, während im *Kiṣānbilās*, wie auch den anderen Sanskritrezensionen, dessen Hauptstadt Ujjayinī (pers.: *Uğain*) als Ort des Geschehens genannt ist.

In der Rahmenhandlung der *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* wird eine Episode erzählt, wie Bhoja den Thron durch einen Zufall findet. Er kommt mit seiner Entourage an einem Feld vorbei, auf dem ein Brahmane auf einer Anhöhe steht und Bhoja und seine Begleiter einlädt, den Ertrag des Feldes zu genießen. Verlässt der Brahmane die Anhöhe, verändert sich augenblicklich seine Verfassung und er verlangt, der Fürst und seine Leute sollen gehen. Daraufhin schließt Bhoja, dass unter der Anhöhe etwas Wundersames verborgen sein muss, was demjenigen, der sich darauf befindet, besondere Kräfte verleiht, und kauft dem Brahmanen das Feld ab. Er lässt unter der Anhöhe graben, woraufhin der Löwenthron zu Tage gefördert wird. Die Ebene, die erzählt, dass Bhoja den Thron in sein Residenz in der Stadt Dhāra bringen lässt, ist die letzte Ebene der Rahmenerzählung. Bhoja versucht, sich auf den Thron zu setzen, und wird von den Statuen mit jeweils einer Geschichte daran gehindert.

Im *Kiṣānbilās* ist vor dieser Episode eine zusätzliche Geschichte eingefügt, die erzählt, dass sich Kinder auf der Anhöhe, unter der der Löwenthron ent-

46 EDGERTON 1926, S. xlvi.

deckt wird, aufhalten. Sie haben einen von ihnen, der auf dieser Anhöhe sitzt, im Spiel zum König ernannt. Dieser Junge löst, während er sich als König auf der Anhöhe befindet, den Streitfall einer vorbeikommenden Gruppe, die eigentlich zu Bhoja möchte, um ihm den Streitfall vorzutragen. Als der Junge jedoch von der Anhöhe herunter kommt, da er nach Dhārā gebracht werden soll, zeigt er keine Spur seiner vorigen Verstandesschärfe mehr. Dies lässt die Vermutung aufkommen, dass unter der Anhöhe etwas Wundersames verborgen sein muss, weswegen Bhoja mit seinem Gefolge dorthin aufbricht. Die von H. JØRGENSEN herausgegebene Newari-Version enthält eine ähnliche Geschichte, woraus man schließen könnte, dass diese bereits in einer indischen Vorlage enthalten gewesen sein muss und nicht von den persischen Übersetzer-Kompilatoren hinzugefügt wurde.⁴⁷

Bei einige Metaerzählungen der Statuetten kann keine explizite Orientierung des *Kisanbilās* an der Jainistischen Rezension festgemacht werden. Dies liegt daran, dass viele Verse, die eine Identifikation erleichtern könnten, im *Kiṣanbilās* ausgelassen werden und der persische Text vor allem den Fortgang der Narration wiedergibt. So verhält es sich auch in der dritten Geschichte „die Juwelen des Meeressgottes“. Der König Vikrama unternimmt ein Opfer und schickt seinen Hauspriester (pers.: *purūhit*)⁴⁸, um den Meeressgott einzuladen. Das Opfer, das der König ausführt, ist im persischen mit *ḡag* bezeichnet, möglicherweise aus einer regionalsprachlichen Variante des Wortes *yajña*. In Handschriften erscheint auch *ḡang* („Krieg“)⁴⁹. So muss es auch in der Fassung gewesen sein, die LESCALLIER vorlag, denn er übersetzte als „Krieg“:

A une époque, où le Rajah Békermadjiet avoit une guerre à soutenir pour la défense de ses états, il commença l'année par faire du bien à tous ceux de ses sujets qui étoient dans le besoin; il donna des riches présents aux Brames, de l'or, de l'argent, des bijoux, et de nombreux troupeaux de bœufs, les engageant à demander, pour lui et pour son peuple, la faveur du ciel dans leurs prières. [...] il fit venir en sa présence les principaux Brames, et les chargea d'envoyer l'un entre eux auprès du Génie *Samander*, pour solliciter son aide [...] le Brame *Pérouest* [...] il le trouva enfin sur les bords de la mer. *Pérouest* se présenta au Génie [...] ajoutant: dans la guerre que le Rajah a à soutenir, il vous supplie de venir le rejoindre [...]⁵⁰

Trotz der Differenzen ist Kiṣandās Version deutlich als eine Anlehnung an die Jainistische Rezension zu identifizieren. Die Vorgänger Bhāramalla und Ibn Harigarbhdās übertrugen ebenfalls nach einer Vorlage, die sich an die-

47 H.JØRGENSEN 1939, S. 161: „Introductory Story: The Boys as Judges.“

48 Während im *Kiṣanbilās* von einem Hauspriester (*purohita*) die Rede ist, steht in der Jainistischen Rezension nur „irgendein Brahmane“: „[...] irgendein Brahmane ward ans Meer geschickt, um die Gottheit des Wassers einzuladen“ ([...] *eko vipro jaladevatāsaṅkalpārtham samudraṃ prati preṣitah*). EDGERTON 1926, II, S. 60.

49 EDGERTON 1926, I (JR): *iti vimśya rājñā dānapuṇyamahotsavaḥ prārabdhah*. BR hat *yajña*. Ebd., S. 59: *evaṃ vicārya rājñā yajñah prārabdhah*. *ḡag* und *ḡang* unterscheidet sich im Schriftbild kaum.

50 LESCALLIER 1817, S. 98-99. Der fünften Geschichte „Der Juwelenbote in der Klemme“ ist ebenfalls schwer eine Nähe zu einer bestimmten Rezension zuzuweisen.

se Rezension anlehnte. Da sich bei Kiṣāndās sehr viele Parallelen zur Version Bhāramallas finden, ist davon auszugehen, dass er sich an dieser orientiert hat. Die spezifisch ‚jainistischen‘ Elemente wie die Geschichte der Konversion Vikramas und die Auslassung der Ebene des Tanzwettbewerbs fehlen allerdings bei Kiṣāndās. Dies legt die Vermutung nahe, dass entweder einer der Übersetzer diese Elemente beim Vorgang des Übertragens getilgt hat, oder aber, dass Bhāramalla und Kiṣāndās eine indische Version vorlag, die bereits eine Bearbeitung der Jainistischen Rezension war, in der diese Elemente schon redigiert waren. EDGERTON erwähnt eine vor allem in bengalischen Handschriften verbreitete Redaktion der Jainistischen Redaktion, die er nach dem Namen des Redaktors als Vararuci-Rezension bezeichnete: „VarR and Jr are either merely verbal (and of little or no importance), or else they consist in the omission or alteration in VarR of certain passages of JR which are religiously tinged with Jainism.“⁵¹ Allerdings enthält diese in der Rahmenerzählung zwei individuelle Geschichten, die nicht im *Kiṣānbilās* und auch in keiner weiteren der hier genannten vier persischen Versionen auftauchen. WEBER erwähnt mehrere Handschriften der Vararuci-Rezension, die untereinander wiederum Differenzen aufweisen. Die Geschichte der Herkunft Vikramas ist ebenfalls in Handschriften der Vararuci-Rezension vorhanden. Auch ein Detail in der Geschichte vom Fürsten Nanda- wird von WEBER erwähnt: der Brahmane Śāradānanda hält ein Schreibrohr über das Porträt der Gattin Nandas und erzeugt so das Mal. Es ist davon auszugehen, dass eine Bearbeitung der Jainistischen Rezension im Umfeld der Übersetzer verbreitet war und aufgrund ihrer Popularität zur Übertragung ausgewählt wurde.

4.4 Übersetzung kurzer Passagen

Übersetzer können sich beim Übertragen eines Textes für verschiedene Techniken entscheiden, wodurch man in Bezug auf den Gesamttext die „Unterscheidung zwischen Übersetzung und Bearbeitung [...] als eine graduelle Unterscheidung betrachten“⁵² kann. Obwohl Kiṣāndās größtenteils den Plot der Erzählungen wiedergibt und wenig Parallelen auf der Textebene festgestellt werden können, gibt es dennoch einige Passagen im *Kiṣānbilās*, die man als textnahe Übersetzung bezeichnen könnte. Diese sind im Folgenden aufgeführt.

In der erwähnten Geschichte des Fürsten Nanda, die von dem Treuebruch seines Sohnes gegenüber dem Affen handelt, findet sich eine Stelle mit signifikanter Ähnlichkeit. Der Löwe versucht, den Prinzen davon zu überzeugen, den Affen vom Baum herunterzuwerfen, damit er ihn fressen kann. An dieser Stelle ist ein Bonmot eingefügt. Diese Passage wird im Persischen eingeleitet mit den Worten: „Hast du denn nicht gehört, was die Altvorderen sagen?“

51 EDGERTON 1926, I, S. xxix-xxx.

52 Vgl. Ebd., S. 131 zu „bearbeitungsnahen Übersetzungen“ und „übersetzungsnahen Bearbeitungen“.

(*na-šanīda-ī ki buzburgān gufta-and ki*), eine Floskel, die oft in der persischen Weisheitsliteratur zu finden ist.

Jainistische Rezension

*nadīnām ca nakhinām ca
śṛṅginām śastrapāṇinām
viśvāso naiva kartavyaḥ
strīṣu rājakuleṣu ca.*¹¹

Flüssen, Klautieren, gehörnten Tieren, [und] [Männern], die eine Waffe in Händen halten, diesen sollte man nicht vertrauen, ebensowenig Frauen und Mitgliedern der königlichen Familie.

Kišanbilās

*čahār čtz rā parhīz bāyad kard: avval:
gānivar-i nāḥundār va dūyyum: šaḥṣī ki
šilāḥ-i birahna dar dast dāšta bāšad;
sīyyum: daryā ki pur az āb bāšad;
čahārum: gānivar-i šāhdār.*¹²

Vier Dinge sollte man meiden. Erstens: Klautiere. Zweitens: Jemanden, der eine bloße Waffe in Händen hält. Drittens: Ein Gewässer, dass Hochwasser führt. Viertens: Gehörnte Tiere.

In der dritten Geschichte „Die Juwelen des Meeresgottes“ ist ebenfalls eine Passage mit relativer Ähnlichkeit enthalten. Der von Vikrama durch seinen Hauspriester (*purohita*) zu einem Opfer eingeladene Meeresgott entschuldigt sich, dass er diesem nicht beiwohnen kann, und erklärt sich mit einem Vergleich:

*na ca bhavati viyogaḥ snehaviccheda-
hetur jagati guṇanidhīnām sajjanānām
kadācit ghanapaṭalaniruddho
dūrasaṃsthō 'pi candrah
kim u kumudavanānām premabhaṅgaḥ
karoti.*¹³

Nie trennen sich aus Verlust von Zuneigung in der Welt gute Menschen, die ein Schatz an Tugenden sind. Gibt denn der Mond, obwohl er sich in der Ferne befindet und von einem Wolken Schleier verdeckt ist, die Zuneigung zu den Wasserlilien auf?

*va rāga nadānad ka man az ū dūram.
himmat dar dil-i ḥūd mīdāram činānci
āftāb az zamīn čiqadr rāh bālā ast va
maḥallī māh mīyāyad ba 'zī vaqt dar
abr-i sīyāh daršan-i āftāb namīšavad
va rū-sīyāhī-i āftāb bar rū-yi zamīn
namūftad. ammā nīlūfar dar āb šikufta
mīšavad. aḥvāl-i mā ham hamčīnān ast.
agarčī rāga az īnḡā dūr ast ammā az dil
nazdiktar ast.*

Der Fürst soll nicht denken, dass ich fern von ihm bin.

Wie die Sonne sich weit über der Erde befindet und der Mond sich manchmal nicht zeigt, da er hinter dunklen Wolken verborgen ist und so nicht auf die Erde scheinen kann, aber die Wasserlilien blühen [dennoch] auf. Mit mir verhält es sich ebenso: Wenngleich der Fürst von hier fern ist, ist er doch dem Herzen sehr nahe.¹⁴

53 EDGERTON 1926, II, S. 42 (JR VII.1).

54 KB, fol. 37a.

In der fünften Geschichte vom Juwelenboten in der Klemme ist wieder eine Passage, die auf eine textnahe Übersetzung hinweist: Ein Bote soll innerhalb einer festgelegten Frist dem Fürsten zehn Steine bringen. Von diesen gibt er auf dem Rückweg von seiner Mission fünf Stück einem Fährmann, damit er ihn über einen Fluss bringt, so dass er rechtzeitig innerhalb der festgelegten Frist Ujjayinī erreichen kann. Der Fährmann warnt ihn jedoch mit den folgenden Worten, die im Persischen ebenfalls mit: „Hast du denn nicht gehört, was die Altvorderen sagen?“ (*našanīda-tī ki buzurgān gufta-and ki*) eingeleitet wird.

*mahānadīprataraṇaṃ
mahāpuruṣavigrahaṃ
mahājanavirodhaṃ ca
dūrataḥ parivarjayet.*¹⁵

Das Übersetzen über einen großen Fluss, Streit mit einem bedeutenden Mann und Feindseligkeiten mit mehreren Männern, dies sollte man weithin umgehen.

*īn si čīz mard rā zarar mīrisānad: yakī
daryā-yi kalān darāmadan. duvvum:
buzurgvār rā ba suḥan raṅgānīdan.
sīyyum: šaḥṣī ki muḥabbat bāšad, ba
ū dušmanī nimūdan. az īn har si čīz
parhīz bāyad kard va-illā az īn čīz
ādamī rā zarar mīrasad.*¹⁶

Diese drei Dinge schaden einem Mann: Erstens: In einen reißenden Fluss zu gehen. Zweitens: Einem großen Mann ins Wort zu fallen. Drittens: Mit einem Mann Feindschaft zu pflegen, der einem freundlich gesinnt ist. Diese drei Dinge sollte man vermeiden, ansonsten fügen sie einem Menschen Schaden zu.

In der 11. Geschichte ist wiederum im *Kišanbilās* eine Passage auszumachen, deren Vorlage exakt zu ermitteln ist. Kamalākara (pers.: Ğamalākār), der Sohn eines Brahmanen, entschließt sich nach dem Tod des Vaters, zum Studium der Wissenschaften nach Kaschmir zu gehen. Dort ersucht er einen Lehrer namens Candramauli (im *Kišanbilās* Čandarmūl) um Anweisung. In den Sanskritrezensionen der Südlichen und der Jainistischen Rezension ist an dieser Stelle folgender Vers eingeflochten, den die persische Version in Prosa übernommen hat:

55 EDGERTON 1926, II, S. 60-61 (JR 3.7).

56 KB, fol. 46b-47a.

57 EDGERTON 1926, II, S. 72 (JR 5.1) und Ebd., S. 69 (SR 5.1).

58 KB, fol. 55a-55b.

59 EDGERTON 1926, II, S. 94 (JR 9.5) und Ebd., S. 89 (SR 9.6).

60 KB, fol. 100a.

*guruśuśrūṣayā vidyā
puṣkalena dhanena vā
athavā vidyayāvidyā
caturthaṃ nopyalabhyate.*

Wissen lässt sich erlangen durch Gehorsam gegenüber dem Lehrer, durch viel Geld, [oder] durch [früheres] Wissen; nicht [aber] auf eine vierte [Art].¹⁷

‘ilm az si čiz h’ānda mišavad. avval: az zar. duvvum: čizī h’ūd h’ānda bāšad. sīyyum: az miḥnat-i ūstād.

Wissen lässt sich auf drei Arten erwerben: Erstens: durch Geld. Zweitens: Indem man selbst schon etwas gelernt hat. Drittens: Durch Aufwartung gegenüber dem Lehrer.¹⁸

Schließlich enthält die 27. Geschichte, die davon handelt, wie Vikrama einem Spieler hilft, wiederum zwei Stellen mit signifikanter Ähnlichkeit. Vikrama trifft in einem Tempel auf einen Spieler, der erst gut gekleidet eintritt, am nächsten Tag aber in Lumpen gehüllt erscheint. Als er ihn auffällig gekleidet sieht, findet er die Erscheinung suspekt, denn:

*asārasya padārthasya
prāyenāḍambaro mahān
na hi tādr̥g dhvaniḥ svarṇe
yādr̥k kām̥sye prajāyate.¹⁹*

Im Allgemeinen entsteht ein lautes Geräusch von einem wertlosen Gegenstand, denn kein solcher Laut entsteht auf Gold wie auf Messing.

činānči rū’in ba andak šidā mīdihad, va talā rā har čand ba zamīn bizanī, šidā namīdihad.²⁰

Wie Messing ein Geräusch macht, [im Gegensatz dazu] macht Gold kein Geräusch, so sehr man es auch auf dem Boden aufschlägt.

Vikrama versucht, den Spieler von seiner Sucht abzuhalten. Dieser jedoch betont noch die Freuden des Spiels:

61 EDGERTON 1926, II, S. 200 (JR 27.1).

62 KB, fol. 150a.

63 EDGERTON 1926, II, S. 200 (JR).

64 KB, fol. 161a.

65 Explikation zu *bhojanaṃ savikāram* - verstanden als [der Genuss von] Speise ist nur kurzlebig?

*bhos tvaṃ dyūtasukhaṃ na
jānāsi. jato 'mṛtaṃ nāmāmātraṃ
bhojanaṃ savikāraṃ bhūṣaṇam
abhimānamātrasukhaṃ strīśukham
aviśvāsavirasam gītanṛtyavādyā-
trayaṃ parādhinam adhyātmasukham
asādhyam.
tasmād asāre saṃsāre sārāṃ
dyūtasukham yato 'syaṃ
layaprārthanāṃ yogino 'pi kurvanti.²¹*

Du kennst nicht die Freude des Glücksspiels. Nektar existiert nur dem Namen nach, Speise verdirbt, [der Genuss mit] Frauen hat einen üblen Nachgeschmack, da es kein Vertrauen darin gibt. Schmuck ist eine Freude, die nur auf Eitelkeit[beruht]. Gesang, Tanz und Instrumentalmusik: diese drei sind von anderen abhängig. Das Glück des höchsten Geistes ist nicht zu erreichen. Daher ist die Essenz in diesem gehaltlosen Kreislauf der Existenzen die Freude des Glücksspiels. Selbst die Yogis tun es aus Verlangen nach Zerstreung.

*dar īn 'ālam bihtar az qumārbāzī dīgar
namūbīnam va har kas ki dar ayyām-i
ğavānī ṭa'ām-i lazīz rā mail bisīyār
mīkunad vaqtī ki sīr mišavad, ba ġānib-i
ṭa'ām nigāh namūtavān kard. va qumārbāz
har čand ki bīyāmūzad, mail zīyādatar
mišavad. va ān kasī ki zan-i šāhib-ğamāl
dāšta bāšad ba 'd az muğāma' at kardan
tassalī mīgardad. va az qumār bāhtan dil
rā āsāyiš mišavad hargiz dilgīr namīšavad.
va qumārbāz zūd ba ḥudā mīrasad. māyān
mardum-i qumārbāz ba īn ṭarīqīm.²²*

In dieser Welt sehe ich nichts Anderes, das dem Glücksspiel vergleichbar wäre. Jeder, der in seiner Jugend leckere Speisen sehr genießt, beachtet das Essen nicht mehr, wenn er gesättigt ist.²³ Bei einem Spieler aber verhält es sich so, dass seine Lust immer größer wird, wieviel er auch spielt. Ein Mann, der eine schöne Frau hat, ist nach dem Beischlaf befriedigt.²⁴ Vom Spiel wird das Gemüt beruhigt, niemals aber hat man genug davon. Ein Spieler gelangt schnell zu Gott. Mit uns Spielern verhält es sich so.

Wie an dieser Übersetzung von Bonmots gezeigt werden kann, die nicht der Narration dienen, sondern eine Kondensierung von Informationen in Versform enthalten, ist eine Priorisierung des Plots nicht durchgängig der Fall. Die angeführten Bonmots können jedoch nicht als Anhaltspunkt zur Identifikation mit einer bestimmten Rezension dienen, da sie in mehreren Fassungen enthalten sind.

Ein weiteres Phänomen, das sich im *Kiṣānbilās* im Vergleich mit den Sanskritrezensionen manifestiert, ist die Integration von Metaerzählungen aus anderen Vikrama-Geschichtenzyklen. Die Metaerzählung von Vikrama und dem Vetāla fehlt bei Kiṣāndās.

66 Explikation *strīśukham aviśvāsavirasam*.

4.5 Texttransfer als Kompilation? Metaerzählungen 7, 10 und 15

Anstelle der Geschichten 13, 16 und 23 sind im *Kiṣānbilās* drei andere Geschichten eingefügt. Diese haben ebenfalls den König Vikrama zum Protagonisten und hängen mit anderen Geschichtenzyklen zusammen. Die siebte Geschichte erzählt, wie ein Yogi mithilfe einer List in Vikramas Körper fährt. Der Yogi tritt mit einem toten Papagei vor Vikrama und bittet ihn, diesen wieder zum Leben zu erwecken. Er überredet ihn schließlich dazu und dieser verlässt seinen Körper, um für einen Moment den Papagei zu beleben. Der Yogi bemächtigt sich Vikramas Körper, dieser bleibt Papagei. Durch Anwenden derselben List in einem anderen Kontext kann er nach 12 Jahren als Papagei wieder seinen Körper in Besitz nehmen. Dies ist die längste Geschichte in der persischen Fassung. Das Motiv des Verlassens des eigenen Körpers ist in vielen Versionen von Vikrama-Geschichten zu finden:

Entering another body [...] this motif of ‚transformation combat‘ is not only common in Indian folklore generally, but it is also frequently and specifically associated in folk tradition with the names of Vikram and Bhoj. [...] Vikram’s adventures as a parrot are in fact so well known that they figure in other Simhasanbat-tisi collections.⁶⁷

Die Geschichte der zehnten Statue unterscheidet sich ebenfalls von den Varianten, die EDGERTON für die Sanskritrezensionen ausgemacht hat. Es handelt sich hierbei um eine komplexe Erzählung mit einer Rahmenhandlung, in die vier Metaerzählungen eingeschoben sind. In der mongolischen Version der *Siṃhāsanaadvātriṃśatikā* findet sich die Erzählung ebenfalls, worauf schon D’OLDENBOURG hinwies.⁶⁸ PAUL KRETSCHMER hat diese Erzählung von der schweigsamen Prinzessin mit den eingeschobenen Metaerzählungen einer Betrachtung im Kontext der vergleichenden Märchenforschung unterzogen.⁶⁹

Die Geschichte von der schweigsamen Prinzessin⁷⁰ dient als Rahmenhandlung. Der Plot verläuft im Persischen wie folgt: Bikarmāgīt begegnet auf der Reise einer alten Frau, die Reisig sammelt. Sie erzählt ihm von Anbuladi Devī, die noch unverheiratet sei und denjenigen zum Mann nehme, der bestimmte Aufgaben erfülle. Er begibt sich dorthin und sieht am Wegesrand vier Totenschädel liegen. Einer der Totenschädel erzählt, dass sie vier übernatürliche Wesen (*dīv*) seien, die ein Yogi mit einer List verwandelt hätte. Nachdem sie

67 PRITCHETT 1985, S. 11-12. Vgl. M. BLOOMFIELD: „On the Art of Entering Another’s Body: A Hindu Fiction Motif.“ In: *Proceedings of the American Philosophical Society*, 56, 1 (1917), S. 1-43.

68 D’OLDENBOURG 1863, S. 147.

69 P. KRETSCHMER: „Zur indischen Herkunft europäischer Volksmärchen“. In: *WZKM* 37 (1930), S. 1-21.

70 In der Hs. Berlin Ms. orient quart lautet der Name der Prinzessin Anbulādī Devī, in der Handschrift des *Šāhmāna* ist Abulādī geschrieben.

ihm verraten haben, wie er den Yogi überlisten kann, tötet er ihn, kehrt zurück und belebt die Totenschädel. Daraufhin versprechen sie, ihm zu dienen.

Bikarmāḡīt versucht, die Prinzessin innerhalb einer Nacht viermal zum Sprechen zu bringen, um sie so zur Frau zu gewinnen. Zu diesem Zweck fahren die vier Wesen in vier Gegenstände, denen er jeweils eine Geschichte erzählt, die mit einem Rätsel endet, das sie absichtlich falsch lösen. Da die Prinzessin über die falsche Lösung empört ist, wird sie zum Sprechen gebracht. Die Metaerzählungen sind ebenfalls in der *Vetālapançaviṃśatikā* und dem *Kathāsaritsagara* enthalten. Die erste Metaerzählung bildet die Geschichte „von dem Goldschmied, dem Zimmermann, dem Schneider und dem Einsiedler, die sich um eine hölzerne Frau zanken“.⁷¹ Es folgt die Erzählung vom Prinzen und dem Ministersohn. Die dritte Erzählung handelt von den vertauschten Köpfen.⁷² KRETSCHMER war der Ansicht, dass diese Erzählung in einer indischen Rezension der *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* vorlag und wegen ihrer Attraktivität eingefügt wurde: „Vermutlich sind also in der jüngeren indischen Rezension der *Siṃhāsanadvātriṃśatikā*, die der persischen Übersetzung zugrunde lag, die etwas faden Erzählungen der Thronstatuen teilweise durch reizvollere aus der *Vetālapaṇcaviṃśatikā* ersetzt worden.“⁷³ Als vierte Erzählung ist die Geschichte vom Mädchen mit den drei Bräutigamen eingeflochten.⁷⁴

Als Metaerzählung der 15. Statuette ist die Geschichte des Liebespaars Madhu und Kāmakandalā, die getrennt und durch Vikrama wieder vereint werden, eingeflochten. Der junge Musiker Madhu, ein Brahmane, bringt durch seine Schönheit und seine bezaubernde Musik die Bevölkerung einer Stadt durcheinander, weil zahlreiche Frauen ihm verfallen. Im *Kiṣānbilās* wird er als „zweiter Yūsuf“ (*yūsuf-i sānī*)⁷⁵ beschrieben. Die Ehemänner sind aufgebracht über den Zustand ihrer Frauen und wenden sich an den Herrscher. Nachdem dieser Madhu zum Vorspielen in seinen Salon gebeten hat und gewahrt wird, dass alle Anwesenden bei seinem Spiel in Ohnmacht fallen, verweist er Madhu der Stadt. Dieser sucht bei einem anderen Fürsten sein Glück. Er wird zunächst positiv aufgenommen, da er seine Kenntnis der Musik demonstriert, indem ihm auffällt, dass einer der Trommler im Salon einen künstlichen Daumen hat. Als er vom Fürsten in dessen Salon eingeladen wird, zieht er erneut Ärger auf sich, da er der Tänzerin Kāmakandalā einen Fingerring schenkt, den er vom Fürsten als Geschenk erhalten hatte. Er ist wieder ge-

71 Vgl. HATAMI 1977, S. 43- 46: „Die Geschichte von dem Goldschmied, dem Zimmermann, dem Schneider und dem Einsiedler, die sich um eine hölzerne Frau zanken“ in Naḡṣabīs *Ṭūṭnāma* sowie Belegstellen für diese Erzählung in anderen Sammlungen.

72 Dies ist die 24. Geschichte in Naḡṣabīs *Ṭūṭnāma*. Vgl. HATAMI 1977, S. 114-116: „Die Geschichte von den vertauschten Köpfen“.

73 KRETSCHMER 1930, S. 15.

74 Vgl. HATAMI 1977, S. 80: „Die Geschichte vom frommen Mädchen mit den drei Bräutigamen“ in Naḡṣabīs *Ṭūṭnāma* sowie Belegstellen für diese Erzählung in anderen Sammlungen.

75 Joseph gilt im Koran als Verkörperung des schönsten Menschen, daher ist dieses konventionelle Bild in die Literatur eingegangen.

zwungen, den Fürstenhof zu verlassen. Bevor er geht, verbringt er eine Nacht mit Kāmakandalā, die anschließend an seiner Abwesenheit leidet und abmagert. Madhu zieht weiter und gelangt nach Ujjayinī. Er schreibt in Verzweiflung Verse an eine Wand, die Vikrama auffallen. Er lässt den Autor der Verse suchen. Nachdem Madhu ihm sein Leid geklagt hat, bietet Vikrama ihm andere Frauen an, dies lehnt Madhu jedoch ab. Schließlich erklärt sich Vikrama bereit, die Tänzerin für ihn auszulösen. Um ihre Liebe zu testen, behauptet er Kāmakandalā gegenüber, Madhu, sei gestorben, woraufhin diese aus Schmerz sofort stirbt. Als Madhu von ihrem Tod erfährt, stirbt auch er. Vikrama leidet darunter, dass er zwei Menschen das Leben genommen hat und möchte sich aus Reue ebenfalls das Leben nehmen und sich den Kopf abtrennen. In dem Augenblick hält ihn jedoch eine Göttin (KB: *bhagvatī*) davon ab und gewährt ihm außerdem einen Wunsch. Er verlangt, dass die beiden Liebenden wieder lebendig werden.

Diese Geschichte war sehr populär und es existieren Fassungen in mehreren indischen regionalen Literatursprachen. „The legend is a love story, a cheap love story indeed, which belongs to the Vikrama cycle of stories. The story appealed to a middle class Indian for its prettiness and its unsophisticated and naive approach”, so STERNBACH.⁷⁶ Eine Sanskritfassung (*Mādhavānalakāmakandalākathā*) wurde von Ānandadhara wahrscheinlich im 10. Jahrhundert abgefasst.⁷⁷ Daneben existieren zahlreiche Varianten in Gujarati, Marathi und Hindustani.⁷⁸ Diese Geschichte existiert daneben auch in poetischen persischen Bearbeitungen wie dem *Maṣnavī-yi Mādhavānal kāmkaṇḍalā*.⁷⁹

Die Einbeziehung von anderen Erzählungen, die ebenfalls Vikrama als Protagonisten haben und aus anderen Kompilationen stammen, ist ein Verfahren, wie es auch von Redaktoren der Sanskritrezensionen festgestellt wurde. Die Vikramageschichten wurden als lose zusammengehörig betrachtet, womit sich diese kompilierende Verfahrensweise, die eingangs für andere indo-persische Erzählwerke erwähnt wurde, erklären lässt. Es kann nicht festgestellt werden, ob die Entscheidung, diese drei erwähnten Metaerzählungen einzufügen, bei der Übertragung ins Persische getroffen wurde, oder ob eine indische Vorlage diese bereits enthielt. Neben Einzeltextreferenz (Bezug auf einen indischen Prätext) und Textgruppenreferenz (Bezug Kiśandās auf Bhāramalla und möglicherweise Ibn Harigarbhdās) kann also möglicherweise auch Systemreferenz (Anleihen aus anderen Vikramazyklen) festgestellt werden. Ein wei-

76 L. STERNBACH: *The Kāvya-Portions in the Kathā-Literature, vol III: Vetālapañcaviṃśatikā, Mādhavānal-Kāmakandalā-Kathā and Sukasaptatī*. Delhi 1976, S. 121

77 Vgl. Ebd., S. 121-204.

78 S. MUKHERJEE zit. nach B. K. DAS 2013, S. 61. „Apart from various, Sanskrit versions, it is also available in Gujarati, Marathi, and Hindi— in the latter language alone there are at least six versions. The Hindi version by Alam, poet in Aurangzib’s Court, is apparently based on a Sanskrit version by Jodh, a poet in Akbar’s Court, and Jodh based his poem on Madhavanalakatha [...]“

79 P. KESHAVMURTHY, s. v. „Maṣnavī-i mādhavānal-kāmakandalā mausūm ba maḥz-i i’jāz.” In: *Perso-Indica*.

teres Verfahren, dass sich im *Kišanbilās* manifestiert, ist eine Anpassung an Konventionen des Persischen, die im Folgenden anhand der Einleitung, eingefügten Versen und islamisch geprägten formelhaften Wendungen illustriert werden soll.

4.6 Texttransfer als Rekontextualisierung

4.6.1 Einleitungen

Betrachtet man die Einleitungen der persischen Versionen, so fällt ins Auge, dass diese in Anlehnung an islamisch geprägte literarische Konventionen gestaltet wurden. Während die südliche Rezension der Sanskritfassungen mit der Anrufung Gaṇeśas beginnt, die die Funktion hat, einer Unternehmung oder einem literarischen Werk Gelingen zu garantieren,⁸⁰ und die drei weiteren Rezensionen mit jeweils anderen individuellen Versen,⁸¹ beginnen die persischen Versionen mit der *basmala*. Es folgen Verse zum Lob Gottes (*ḥamd allāh*) wie auch an den Herrscher Ġahāngīr gerichtete Verse (*madḥ*), eine Konvention persischer vormoderner Literatur,⁸² gefolgt von der Erklärung zur Abfassung des Textes:

Ich [wörtl.: meine Wenigkeit], Kiśandās, Sohn des Malūkčand-i Tanbūlī, wohnhaft in der Hauptstadt Lahūr, habe diese Erzählung (*dāstān*), welche die Überlieferer und Erzähler mit dem indischen Titel *Singhāsambattīsī* genannt haben und die aus 32 Geschichten (*hikāyat*) besteht, aus der indischen Sprache ins Persische übersetzt und der Erzählung (*dāstān*) den Namen *Kišanbilās* verliehen.⁸³

In der Einleitung der Sanskritübersetzung von Ġāmīs *Yūsuf-u Zulaiḥā* als *Kathākautukam* findet sich das gleiche Phänomen der Anpassung an den Kontext der Rezipienten:

Śrīvara is faithful to Jāmī's original, but makes two significant changes: The two introductory chapters of the Persian original are devoted to the praise of the Prophet Muḥammad and his miraculous journey to heaven. Śrīvara, on the other hand, praises Śiva in the first and the last cantos of his composition. At the end of the Persian original, Zulaikha's youth and beauty are restored by Angel Gabriel. In the Sanskrit version, it is Śiva who rejuvenates Zulaikha and reunites her with Yusuf.

80 SR I. 1: *gajānanāya mahate pratyūhatimirachide apārakarūṇāpūratarāṅgitadrše namaḥ*. EDGERTON 1926, II, S. 3.

81 S. R. SARMA: „From Yāvanī to Saṃskṛtam. Sanskrit Writings Inspired by Persian Works.“ In: *Studies in the History of Indian Thought*, 14 (2002), S. 83.

82 Zu konventionellen Textanfängen vgl. A. GAČEK: *Arabic Manuscripts*, s. v. „Composition (text)“ und s. v. „Prefaces (of compositions).“

83 KB, fol. 2a-2b.

Der *Kiṣanbilās* situiert sich im Rahmen der arabo-persischen Einleitungskonventionen⁸⁴ und bringt weiterhin den Text in Verbindung mit einer Überlieferung (*riṅāyat*) durch „Erzähler“. Dies kann möglicherweise als eine Anknüpfung an bereits bekannte indische Erzählzyklen zu verstehen sein, deren Beliebtheit in der Moghulzeit durch reich bebilderte Handschriften attestiert ist. Wie erwähnt, verglich Badā’ūnī das Werk mit dem *Ṭūṭnāma*. Es kann aber auch als eine Einbettung in persische Erzählkonventionen verstanden werden, die wiederum eine Querverbindung zur narrativen Literatur (*qiṣṣaldāstān*) aufzeigt. Dies wirft die Frage nach den Erwartungshaltungen auf, die die persischen Vikramageschichten erfüllt haben könnten und inwiefern diese sich in Genrekonventionen im *Kiṣanbilās* ausdrücken.⁸⁵ Eine mit einem bereits bekannten Genre verknüpfte Erwartungshaltung kann zur Auswahl von Texten für eine Übertragung beitragen. Ein Hinweis auf die Einbettung in Konventionen wird auch beim Blick auf die zahlreichen Verse sichtbar, die aus dem Zitatenschatz der Sanskritliteratur in die *Siṃhāsanadvātriṃṣatikā* integriert sind und die man im *Kiṣanbilās* nicht findet. Dieses Verfahren kann als literarische Adaptation im Sinne der Einbettung in die Intertextualität des Zielsystems verstanden werden.

4.6.2 Intertextualität

Der Umgang mit Zitaten, Anspielungen und Verweisen auf Textkorpora in einem Ausgangstext kann als ein Übersetzungsproblem gesehen werden, da sie an eine bestimmte literarische Kulturtradition gebunden sind und nicht ohne weitere Schwierigkeiten als Versatzstücke in einem übersetzten Text wiedergegeben werden können.⁸⁶

Die *Siṃhāsanadvātriṃṣatikā* enthält Bezüge zur didaktischen Spruchdichtung (*Subhāṣita*) und zahlreichen anderen Werken der Sanskrit-Literatur, etwa Kunstdichtung. STERNBACH hat über 700 verschiedene Verse in allen Rezensionen insgesamt ausgemacht, von denen nur 75 Verse insgesamt in mehr als zwei Rezensionen gleichzeitig enthalten sind. Die Südliche Rezension enthält die meisten Verse, die im Prosatext eingestreut sind, ein typisches Verfahren der Erzählliteratur. Die Jainistische Rezension enthält auch Prakritverse. Oft werden mehrere Verse angeführt, um etwas zu illustrieren, wodurch die *Siṃhāsanadvātriṃṣatikā* stellenweise den Charakter einer Sammlung von Sentenzen (*Subhāṣitasamgraha*) erhält.⁸⁷ Diese Anhäufung von Versen, die auch ein Zeichen der Gelehrsamkeit eines Autors oder Kompilators

84 Zur Funktion von Paratexten (Einleitung etc.) in Übersetzungen vgl. SCHREIBER 1993, S. 233.

85 Diese Frage wird im folgenden Kapitel aufgegriffen.

86 B. SCHULZE: „Spielarten von Intertextualität in literarischen Übersetzungen.“ In: H. Kittel u.a. (Hrsg.): *Übersetzung – Translation – Traduction*, S. 948.

87 Vgl. STERNBACH 1974, S. 245: „The Vikramacarita as a Subhāṣita-Samgraha“.

sein kann, wurde von WEBER als überladen empfunden. Im Vergleich mit dem *Pañcadaṇḍachattraprabandha* merkte er an

Verse sind nur selten angeführt [...] der Verfasser hat es sich eben versagt, seine Erzählung mit dergleichen fremdem Beiwerk so zu spicken, wie dies z.B. in den verschiedenen Recensionen der *Sinhāsanaadvātriṅṅikā* in zum Theil ganz widerwärtiger Weise geschehen ist.⁸⁸

Bei der Untersuchung des *Kiṣānbilās* in Hinblick auf den Umgang mit diesen poetischen Bezügen der *Siṃhāsanaadvātriṅṅatikā* lässt sich feststellen, dass diese fast immer ausgelassen werden. Ferner sind Verse, die aus der persischen Literaturtradition stammen, eingefügt worden, allerdings nicht immer an der entsprechenden Stelle, an der z. B. in der Jainistischen Rezension ein poetisches Zitat steht. Das *Kiṣānbilās* enthält Verse von Sa'dī aus dem *Gulistān* und *Bustān*, Naḥṣabīs *Tūṭīnāma*, aus dem *Karimā*, Niḥāmīs *Šaraḥnāma*, und von Ahlī Šīrāzī, ferner einige Verse, die schwer zu identifizieren sind und möglicherweise von Kiṣāndās selbst stammen sowie wenige Redewendungen wie „Warum sollte ein Weiser etwas tun, was er später bereuen wird?“ (*čīrā kārī kunad 'āqil ka bāz ārad pašīmānī*)⁸⁹ und „ein vom Bogen abgeschossener Pfeil und aus dem Mund hervorgebrachte Rede, beides kehrt nicht zurück“ (*tīr az kamān ḡusta va suḥan az dahan guzašta, bāz namīyāyad*)⁹⁰ mit der Variante „Verlorene Lebenszeit und ein vom Bogen abgeschossener Pfeil – beides kehrt nicht zurück“ (*'umr az dast rafta va tīr az kamān ḡasta, bāz namīyāyad*)⁹¹.

Die Verwendung von *Gulistān* und *Bustān* auch in indischen Schulen für den Persischunterricht (*maktab* und *madrassa*) ist erwähnt worden. Das *Karimā* oder *Pandnāma*, ein Werk mit einfachen ethisch-moralischen Merkversen, kam hierbei auch zum Einsatz. *Karīm* („barmherzig“) ist einer der koranischen Namen Gottes, *karimā* der Vokativ „Oh barmherziger [Gott]“. Das Kompendium ist nach diesem ersten Wort im ersten Vers benannt und wird auch als „Buch der Ratschläge“ (*pandnāma*) bezeichnet. Es wurde aus Prestigegründen Sa'dī zugeschrieben.⁹²

Es stellt sich die Frage, ob die Verse in den persischen Vikramageschichten die standardisierte Ausbildung widerspiegeln, die die indischen Übersetzer-Kompilatoren möglicherweise durchliefen,⁹³ und ob sie weiterhin als Hin-

88 WEBER 1877.

89 KB, fol. 99b.

90 KB, fol. 39a.

91 KB, fol. 141a.

92 Vgl. DE FOUCHÉCOUR 2009, S. 145: „[...] comme l'avait déjà noté M. A. Foruqī [...], aucun manuscrit ancien ou récent des œuvres complètes (Kollyiāt) de Sa'dī ne contient ce livre de conseils et la faible qualité du texte doit faire tout à fait douter de son authenticité.“ Es sind keine Kopien des Texts bekannt, die vor dem 15. Jahrhundert datieren.

93 Zur Verwendung von *Karimā* im Curriculum Südasiens vgl. RAHMAN 1999, S. 51: „Henry Stewart Reid, a British official in what is now Uttar Pradesh in the middle of the nineteenth century, describes how a Muslim boy began his education in that part of India. The boy was supposed to be four years, four months and four days old when he began but was usually

weise gelesen werden können, an welche Rezeptionskontexte die Vikramageschichten angepasst wurden.⁹⁴ In der Auslassung und Ersetzung der Verse zeigt sich ein rezipientenorientiertes übersetzerisches Vorgehen der Anpassung an das Zielsystem, ebenso bei der Einleitung, die dem *Kišanbilās* eine nach literarischen Konventionen des Pesischen übliche Art eines Textbeginns verleiht. Es können darüber hinaus weitere Vorgehensweisen festgestellt werden, die ebenfalls mit der Anpassung an einen kulturellen Kontext zusammenhängen und im Folgenden als kulturelle Adaptation⁹⁵ beschrieben werden sollen.

4.6.3 Kulturelle Adaptation

Verschiedene Richtungen der Übersetzungsforschung haben sich mit dem Phänomen des Texttransfers als Überschreibung befasst. THEO HERMANS Z.B. hat die Manipulation von Texten als generelles Charakteristikum von Übersetzungen schlechthin bezeichnet: „All translation implies a degree of manipulation of the source text for a certain purpose.“⁹⁶ Die Frage ist, ob der Zweck einer Textmanipulation allein aus dem Text herausgelesen werden kann, wenn nicht sicher ist, was genau der Status des übersetzten Textes war, an welche Rezipienten er sich richtete und welche außertextuellen Faktoren den jeweiligen Übersetzer bei seinen Entscheidungen motivierten.

Der *Kišanbilās*⁹⁷ enthält mehrere Floskeln, in denen „Gott“ vorkommt, meist in der Form *ḥaqq*, aber auch *ḥūdā* oder zusammengesetzte Ausdrücke wie *inšāllah*⁹⁸, *ba ināyat-i ilāhī*⁹⁹ oder *ba irādat-āllah*¹⁰⁰, vor allem die „Güte Gottes“ (*karam-i ilāhī*)¹⁰¹ taucht häufig auf. Die Betonung der Vergänglichkeit

seven. He was first taught the Persian alphabet for two months and then the Khaliqbari (a lexicon of Persian and Urdu) or the Karima of Sheikh Sa'adi [...] After this the Gulistan and Bostan [...] were read. Then, if the boy read any further, came other works: Yusuf Zulaikha of Mullah Jami, Bahar Danish of Sheikh Inayatullah, Sikandar Namah of Nizami and several Inshas [...].“

94 Zur Praxis des Verseeinflechtens in persischer Erzählliteratur vgl. J. S. MEISAMI: „Mixed Prose and Verse in Medieval Persian-Literature.“ In: J. HARRIS/K. REICHL (Hrsg.) *Prosimetrum: Cross-cultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse*. Cambridge 1997.

95 Adaptation meint hier eine Übersetzungstechnik und kein Übersetzungsverfahren (Zur Definition von Übersetzungstechnik und –verfahren vgl. S. 25 dieser Arbeit). Die Adaptation wird von SCHREIBER 1993, S. 260-262 als „Teilverfahren der kulturell einbürgernden Übersetzung“ behandelt: „Einzelne Adaptationen müssen [...] nicht immer eine vollständige kulturelle Einbürgerung nach sich ziehen und sind auch in Textübersetzungen möglich.“ Als Beispiel nennt er die „Benennung sozialer Institutionen“ als Teiladaptation.

96 HERMANS 1985, S. 11.

97 Und auch den anderen persischen Vikramageschichten.

98 Belegstellen für *inšāllah*: Kb, foll. 15a, 15b, 39b, 77a, 78a, 101a, 108b, 147a, 148a, 150b, 153a, 156b, 161b, 1180b.

99 Belegstellen für *ba ināyat-i ilāhī*: Kb, foll. 11b, 16a, 28a, 81a, 142a, 153a, 163a, 171b, 180b.

100 Belegstelle für *ba irādat-āllah* Kb, fol. 22a: *ammā bi irādat allāh hič kas rā čāra nīst*.

101 Belegstellen für *karam-i ilāhī*: Kb, foll. 6a, 13b, 46b, 49a, 100a, 100b, 108b, 148a, 162a, 164b, 175b.

weltlichen Status, die in den Vikramageschichten enthalten ist und auch durch das Selbstopfer des Königs für andere zum Ausdruck kommt, ist in den persischen Fassungen vor dem Hintergrund des allmächtigen Gottes (*ḥaqq, ḥudā*) stellenweise verstärkt sichtbar. Es stellt sich die Frage, ob diese Floskeln wie die Technik des Ersetzens von Versen aus der persischen Literaturtradition als eine kulturelle Adaptation zu werten ist, oder ob eine ideologische Komponente darin zu sehen ist.

SCHREIBER listet unter dem Phänomen der „interlingualen bzw. übersetzungsnahen Bearbeitung“, bei der er nochmal zwischen Typen der augmentativen und der diminutiven Bearbeitung unterscheidet, zu den augmentativen Bearbeitungen die Purifizierung. Eine „reine Purifizierung liegt jedenfalls dann vor, wenn als antireligiös oder blasphemisch angesehene Passagen in einer Übersetzung ersatzlos gestrichen werden [...]“¹⁰². Die Purifizierung kommt in manchen Fällen der ideologischen Bearbeitung sehr nahe. Diese listet SCHREIBER als Unterphänomen der adaptierenden Bearbeitung. Die „Anpassung an eine andere Religion“ gehört zum Bereich der ideologischen Bearbeitung. SCHREIBER führt hier z. B. „Christianisierungen“ an: „So wird im Rahmen von Popes Homer-Übersetzung ‚die olympische Gottheit in die alttestamentarische [umstilisiert]‘“¹⁰³. In Anlehnung an KATHARINA REISS, die „Purifikationen aus moralischen, religiösen, ideologischen und kommerziellen Motiven“¹⁰⁴ begründet sieht, sieht SCHREIBER Purifizierungen nicht nur in einem rezipientenorientierten übersetzerischen Vorgehen begründet, sondern auch „als (zielgruppenunabhängige) Anpassung an die Wertvorstellungen des Bearbeiters“¹⁰⁵. Auch beim Fall der kulturell modernisierenden Bearbeitung als Fall der Umfeldübersetzung können auch ideologische Faktoren wirksam werden.

In einer kulturell modernisierenden Übersetzung wird versucht, einen älteren AS-Text (bzw. einzelne Aspekte dieses Textes) nicht nur sprachlich und geographisch, sondern auch zeitlich einzubürgern, d.h. in das Umfeld der modernen Zielkultur zu verpflanzen.¹⁰⁶

Eine kulturell modernisierende Bearbeitung liegt bei *Kiṣānbilās* nicht vor. Die Anpassung an Wertvorstellungen eines oder mehrerer Bearbeiter wäre neben einer zielgruppenorientierten Anpassung für einzelne Fälle ebenfalls denkbar. Für den Fall des *Kiṣānbilās* treffen beide genannten Beispiele der Klassifizierung als Purifizierung oder ideologische Bearbeitung nicht zu, denn weder ist der Text islamisch umgearbeitet, noch sind indische Konzepte mit religiös-kulturellem Hintergrund getilgt. Es sind also nicht, wie es in anderen Fällen

102 Ebd., S. 278.

103 Ebd., S. 287. Neben der Anpassung an eine Religion gehört auch das Gegenteil zur ideologischen Bearbeitung, so auch „Entideologisierung“.

104 REISS 1971, S. 78, 105, zitiert nach SCHREIBER 1993, S. 287.

105 Ebd., S. 275.

106 SCHREIBER 1993, S. 256.

vorgekommen sein mag, die Götter durch „Engel“ (*malā'ika*)¹⁰⁷ oder dergleichen ersetzt, um islamisch geprägten Wertvollstellungen zu genügen. „Götter“ werden mit dem Plural *devathā*, *devtahā* oder *devtān*, *devatān* bezeichnet:

Einst saß der Götterkönig Indra auf dem Löwenthrone und wurde von allen Göttern (*dēvtān*) und Gandharvas (*gandharbān*) verehrt, die ihn umringten. Nach einer Weile begann Indra, König Bikarmāgīt zu loben: ‚Es ist noch niemand auf der Welt geboren worden, der ihm in Großzügigkeit und Mut gleichkommt, und es wird auch niemanden wie ihn geben.‘¹⁰⁸

An mehreren Stellen scheint Gott gleichsam als eine andere Gottheiten überragende Instanz hinein konstruiert zu sein, wie anhand der folgenden Passage ersichtlich wird:

In Uḡain lebte ein Brahmane, der in der indischen Wissenschaft (*'ilm-i hindavī*) sehr bewandert war. Eines Tages sagte die Frau dieses Brahmanen: ‚Ich bin alt geworden und wir haben noch keinen Sohn. Es ist besser, dass ich mich in der Anbetung der Götter (*dēvtahā*) bemühe, vielleicht wird dann durch die Güte Gottes (*karam-i ilāhī*) ein Sohn geboren.‘ Der Brahmane setzte eine günstige Stunde fest und begann, die Götter zu verehren. Da die Götter (*devtahā*) mit der Askese und den Anstrengungen des Brahmanen zufrieden waren, sprachen sie ein Bittgebet zur hohen Schwelle, dass [dem Brahmanen] eine Belohnung zuteil werde. Nach einiger Zeit¹⁰⁹ wurde im Haus jenes Brahmanen ein Sohn geboren. Er bestimmte eine günstige Stunde und nannte den Sohn Dēvdat. Als er älter war, ließ er ihm die indischen Wissenschaften (*'ulūm-i hindī*) beibringen, ernannte ihn zu seinem Stellvertreter und er selbst machte sich auf zu einer Reise zu den Badeplätzen (*tīrthā*)¹¹⁰. Dēvdat war dem Höchsten (*haqq*) noch mehr als sein Vater ergeben.¹¹¹

Zusätze dieser Art sind an zahlreiche Stellen der persischen Fassung in den Text hinein konstruiert. In der Geschichte des Juwelenboten in der Klemme bittet ein Juwelenbote, der Vikrama zehn Edelsteine bringen soll, auf dem Rückweg einen Fährmann, ihn über einen Fluss zu bringen, der Hochwasser führt. Hier ist ein Zusatz eingefügt, der kein Äquivalent in den Sanskritrezensionen hat.¹¹²

107 Vgl. ERNST 2003, S. 177: ‚Like the translators of polytheistic Greek texts into Arabic, al-Biruni rendered the Sanskrit ‚gods‘ (deva) with the Arabic terms for ‚angels‘ (malā'ika) or ‚spiritual beings‘ (rūḥāniyyāt), surely a theological shift amounting to ‚translation‘.‘

108 KB, fol. 156b.

109 Wörtl: nach Tagen und Zeitaltern (*ba'd az ayyām-u 'uhūd*).

110 Skt. *tīrtha*: Badeplatz als Wallfahrtsort.

111 KB, fol. 49a-49b.

112 Vgl. EDGERTON 1926, I, S. 76 (SR): ‚The boatman said: ‚Then if you will give me five of those jewels, I will take you across the river.‘ So the carrier of the gems gave the boatman five of the jewels [...].‘ Ebd., S. 78 (MR): ‚[...] the man lookt at me and answered in turn: ‚I will take you to the other bank of the river if you will give me five jewels.‘ Hearing this a great perplexity arose in my mind [...].‘ Ebd., S. 78 (BR): ‚The boatman said: ‚If you will give me five jewels, then I will take you across.‘ So he gave him the five jewels [...].‘

Der Fährmann sagte: „Wenn du mir fünf Rubine als Belohnung gibst, werde ich dich übers Wasser bringen. Wenn wir das heil und lebend überstehen, ist es gut, dass du innerhalb der Frist vor dem König erscheinst und den Zweck erfüllst. Wenn wir beide ertrinken, war das der Wille Gottes (*h'āst-i ilāhī*).“¹¹³

Bikarmāḡīt besucht einen Yogi¹¹⁴, von dessen beispielloser Askese er von anderen Yogis gehört hat. Er sucht den Berg auf, auf dem er sich befinden soll, und trifft ihn dort an:

Eines Tages, als Fürst Bikarmāḡīt unterwegs durch die Provinzen war, kam er an einen Ort in der Wüste, wo sich ein Tempel befand. In diesem Tempel saßen vier Yogis, die mit dem König ins Gespräch kamen. Einer der Yogis sagte: „[Kanakakūṭa]¹¹⁵ ist der Name eines Berges. Auf diesem Berg lebt der Yogi Tarkānātha. Er übt sich in beispielloser Askese und spricht mit niemandem, da er sich Tag für Tag in der Anbetung des Höchsten übt (*dar 'ibādat-i ḥaqq maṣḡūl*)“¹¹⁶.“ Der Fürst wollte diesen Yogi unbedingt sehen. [...]Bikarmāḡīt hörte nicht auf das, was die Yogis ihm gesagt hatten. Er zog seine Zauberschuhe an und erreichte schnell den Berg. Er sah Tarkānātha, der im Lotussitz saß und in der Anbetung des Höchsten (*ḥaqq*) versunken war.¹¹⁷

Auch die Opferbereitschaft Bikarmāḡīts wirkt nur kraft der Gunst Gottes (*ka-ram-i ilāhī*):

Sofort zog er das Schwert aus der Scheide und setzte es an die Kehle. Als er im Begriff war, sich die Kehle aufzuschneiden, da kam Bhagvatī herbei, nahm die Hand des Fürsten Bikarmāḡīt und sagte: „Was du auch für eine Forderung hast, stelle sie!“¹¹⁸ Der Fürst sagte: „Bhagvatī! Wenn Du mir gnädig bist und wohlgeonnen, dann gib diesem Brahmanen, was er wünscht.“ Der Brahmane forderte von Bhagvatī das, was er erstrebte, und bekam es sofort. Fürst Bikarmāḡīt faltete die Hände vor der Brust, stellte sich neben den Brahmanen und sagte: „Wenn

Ebd., S. 79-80 (JR): „Thereupon he said: ‚If you will give me five gems, then I will take you across.‘ So he gave him five gems [...]“

113 KB, fol. 55b.

114 In den Sanskritrezensionen lautet dessen Name Trikālanātha, im *Kiṣanbilās* lautet der Name Tarkānāth.

115 Im KB wiederum undeutlich.: *Knkrtn*; JR *kanakakūṭa*.

116 Der Ausdruck *dar 'ibādat-i ḥaqq maṣḡūl* könnte ein Hinweis auf Begrifflichkeiten aus dem Kontext des Sufismus sein, dies ist jedoch mit Vorsicht zu behandeln. Vgl. BEHL 2012, S. 8: „For the Chishtis, the key was to immerse oneself in Allah (*mashḡūl-yi ḥaqq*) to the exclusion of all other work and all other kinds of knowledge.“ Er erhält von diesem Yogi vier magische Gegenstände, die er auf dem Rückweg einem Fürsten schenkt, der von seinen Verwandten aus dem Land gejagt wurde. Mithilfe der magischen Gegenstände zaubert er eine Armee herbei, die die Widersacher vernichtet, und der Fürst wird wieder eingesetzt.

117 KB, fol. 141-141b.

118 LESCALLIER 1817 hat „le génie Béhékouty“ und „Dieu“ übersetzt: Ebd., S. 94: „Après avoir dit ces mots, Békermadjit tira son sabre du fourreau, et voulut se couper le col, pour mettre son sang à la disposition du Brame; mais à l'instant où il en faisoit le mouvement, le génie Béhékouty se montra à lui, et lui retint le bras, en lui disant: Dieu est satisfait de ta générosité; cela suffit. Tu peux me demander tout ce que tu voudras; je suis prêt à te l'accorder.“

ich etwas für dich tun kann, sag es mir, damit ich handeln kann.“ [...] Nachdem der Brahmane ein Bittgebet (*du'ā*) für den Fürsten gesprochen hatte, fiel der Fürst dem Brahmanen zu Füßen und dankte dafür, dass der Brahmane durch die Gunst Gottes (*karam-i ilāhī*) sein Anliegen erreicht hat und dessen Mühen und Qual nicht umsonst gewesen sind. Der König verabschiedete sich und kam nach Uḡain.

In einer weiteren Geschichte gedenkt Vikrama der Gunst Gottes, bevor er sein Schwert zückt, um sich für das Anliegen eines Kaufmanns zu opfern:

Da der Kaufmann keinen Nachkommen hat, haben ihm die Asketen geraten: ‚Errichte ein Bassin, und sobald in diesem Bassin Wasser fließt und Reisende und Tiere aus dem Becken trinken, wird dir großer Verdienst zuteil und durch die Güte Gottes (*karam-i ilāhī*) wird in deinem Haus ein Sohn geboren.‘ Bis zum heutigen Tag hat sich in dem Becken kein Wasser gesammelt. Ein Becken hat er errichtet, aber was für einen Nutzen hat es, wenn darin kein Wasser ist?‘ Der Unternehmer [...] sagt: ‚Gäbe es doch jemanden, der mannhaft ist und edelmütig, der hierher käme und durch den mein Anliegen zur Vollendung gelangt.‘ [...] Er sprach den Namen Gottes (*ḥaqq*) und erhob beide Hände zu dieser Schwelle in dem Gedanken: ‚Möge der Wunsch des Unternehmers Früchte tragen.‘ Er ging zum Bassin, zog sein Schwert aus der Scheide und als er es an die Kehle setzen wollte – es war noch kein Blut geflossen – da erschien Bhagvatī, ergriff die Hand des Fürsten Bikarmāḡīt und sagte: ‚Fordere, was auch immer dein Wunsch sein mag; ich werde ihn dir gewähren.‘¹¹⁹

Die 11. Geschichte handelt davon, wie ein junger Mann, der vormals kein Interesse an Wissen hatte, sich nach dem Tod seines Vaters doch entschließt, einen Lehrer aufzusuchen. So erwirbt er Wissen, jedoch nicht nur durch sein Studium, sondern auch ein *mantra*, einen „magischen Spruch der Bhagvatī“, den ihm der Lehrer beibringt. Dieser magische Spruch wirkt allerdings nur im Zusammenhang mit der „Güte Gottes“:

Als eine gewisse Zeit auf diese Weise vergangen war, zeigte sich der Lehrer sehr zufrieden mit den Diensten Ġamalākars, brachte ihm die Wissenschaft bei und entließ ihn. Als er ihn verabschiedete, brachte er ihm einen magischen Spruch (*mantar*) der Bhagvatī bei und sagte: ‚Auf dem Weg nach Hause sollst du baden und dann den magischen Spruch rezitieren und beim Sprechen des magischen Spruchs nie einen Fehler machen. So Gott will wird dir durch die Güte Gottes (*karam-ilāhī*) das gesamte Wissen zuteil, bis du in Uḡain ankommst. Du wirst im Studium des Veda (*bēd*) und der Śāstras (*śāstar*) die Gesamtheit der Brahmanen und alle anderen überragen.‘ Als er dies gesagt hatte, entließ er ihn. Ġamalākār fiel zu Füßen des Lehrers Ġandarmūl und verabschiedete sich. Er tat so, wie es der Lehrer ihm aufgetragen hatte, und sprach den magischen Spruch. Tag für Tag wuchs Ġamalākars Wissen und er erwarb Kenntnisse in allen Wissenschaften.¹²⁰

119 KB, fol. 80b-81a.

120 KB, fol.100a-100b.

Die Gunst Gottes wird schließlich auch im Vers, der den Verdienst des Hörens oder Rezitierens des Werks (*phalaśruti*) betont, wirksam. Dieser folgt auf die 32 Geschichten der Statuetten und lautet im *Kišanbilās* wie folgt:

Jeder, der diese Geschichte von König Bikarmāḡīt liest oder hört, dessen guter Ruf bleibt auf lange Zeit bestehen. Ihm wird nichts Schlechtes widerfahren und sein Wunsch wird ihm durch die Güte Gottes (*karam-i ilāhī*) gewährt. Durch den Segen des guten Rufs von König Bikarmāḡīt wird ihm kein Übel widerfahren.¹²¹

Die genannten Beispiele sprechen für ein Vorgehen im Sinne einer Anpassung an erwartbare Konventionen. Eine bewusste ideologische Komponente nach der Umarbeitung manifestiert sich im *Kišanbilās* nicht. In der Version von Ibn Harigarbhdās finden sich Passagen, die den Text stellenweise als islamische Umdeutung erscheinen lassen, wenn z. B. Bikarmāḡīt sich „zur Zeit des Abendgebets (*vaqt-i namāz-i šām*) „die Füße wäscht, um zu Gott (*haqq*) zu beten“. Die 23. Metaerzählung¹²², die in der Version von Ibn Harigarbhdās integriert ist, enthält eine Beschreibung des täglichen Lebens am Hof von Bikarmāḡīt:

Er saß auf seinem [Gebets]teppich, vollzog [dann] die Waschung und versenkte sich in [die Kontemplation des] Namens Gottes – gepriesen und verherrlicht sei er. Der König war über seine niederen Tendenzen (*nafs*) erhaben und wusste das Gemüt von allen Begierden fernzuhalten und davor zu verschließen. [Die Konzentration] des Königs wand sich nichts anderem zu außer dem Gedenken an den Schöpfer. Als es Morgen wurde, spendete er 100 Kühe und viel Gold und beim Aufgang der ehrwürdigen Sonne¹²³ erhob er sich und kam in die Versammlungshalle. Er begrüßte das Volk und erkundigte sich nach dem Befinden der Bauern und der anderen Untertanen, damit kein Geschöpf Unterdrückung ausgesetzt sei [...].¹²⁴

121 KB, fol. 180b. Vgl. EDGERTON 1926, I, S. 244 (SR): „Whatever mortals shall hear or recite Vikramārka’s adventures, let their be might, majesty, glory, fortitude, magnanimity, and the like be increast. Let these Adventures be eternal and indestructible upon the surface of earth. To those who hear them, let there be no danger from spirits, ghosts, goblins, female vampires and hobgoblins, pestilences, demons and the like. Let there be also no danger to them from serpents and other (reptiles).“ Ebd., S. 245 (MR): „Nevertheless let all the (magic) powers be granted to the men who shall hear these Adventures of Vikramārka which you have proclaimed to me.“ Ebd., S. 246 (BR): „whoever shall listen to this tale with intelligent and conscious purpose, he shall possess lordliness, heroism, dignity, majesty, fortune, sons and grandsons, glory, victory, and all such boons. Having given this boon they were silent.“ Ebd., S. 247 (JR): „O noble king Bhoja, whoever shall read, hear, recite, or apply these ‚Vikramāditya’s Adventures‘, adorned with the words of (us) divine nymphs, shall be blest with fortitude, glory, fortune, and the attainment of all happiness.“

122 Diese Geschichte beschreibt einen Traum Vikramas, in dem er ein schlechtes Omen sieht. Daraufhin wird er zum Spenden angehalten, um schlechte Ereignisse abzuwehren.

123 Die Bezeichnung der Sonne als *hażrat-i āftāb* ließe sich überhaupt nicht mit einer „islamischen Umarbeitung“ erklären, sondern ist wohl eher dem Kontext der Zeit verhaftet.

124 Ms BL Add. 6597. Vgl. die Passage in JR nach EDGERTON 1926, I, S. 191: „This king arose from his bed at the brahman hour [the hour before sunrise], being aroused from sleep by the auspicious sounds of drums and trumpets and the voices of his many bards, and ascended a fair throne. Then he prayed to the Supreme Spirit, and reflected on (the condition and

Es drängt sich die Vermutung auf, dass eine Adaptation an aktuelle Umstände stattgefunden haben konnte und der Bikarmāḡīt dieser persischen Version wie ein idealtypischer Herrscher der Zeit des Übersetzungskontextes portraitiert werden sollte. Čaturbhūḡ, der seine Version *Šāhnāma* zu Akbars Regierungszeit abgefasst hat, nennt in der Einleitung Großzügigkeit (*siḡāvat*), eine der Haupteigenschaften des persischen Bikarmāḡīt, als Eigenschaft Akbars, der möglicherweise so im einleitenden Abschnitt gleichsam als „Vikrama seiner Zeit“ verherrlicht wird. Generell ist die Frage nach Ideologie und Übersetzung ein schwieriges Thema, da auch die Entscheidung, in einem Texttransfer eine ideologische Überschreibung sehen zu wollen, wiederum selbst ideologisch bedingt sein kann, worauf PETER FAWCETT hinweist:

In part, the problem of discussing translation and ideology is one of definition and category. Is all human activity ideologically motivated? When is something 'ideology' rather than just 'culture'? [...] When Gutzkow, in preparing Büchner's Dantons Tod for the stage, 'deletes what may be taken to be offensive to the taste of the middle-and upper-class readers' (Lefevre 1992a: 62-4) is that an ideological move or simply a matter of taste? And what can we say about Lefevres's own hidden ideology which decrees that the middle-and upper-classes are a monolith about whose taste sweeping judgements may be made? Indeed, the ideologies driving those who write about ideology and translation can sometimes result in contradictions.¹²⁵

Die verschiedenen Rezensionen der *Simhāsanadvātriṃśatikā* weisen unterschiedliche Bearbeitungen durch Redaktoren auf, die jeweils im Sinne bestimmter Rezipienten in den Text eingriffen, Erzählungen aussortierten und hinzufügten oder bestimmte Konzepte und Bezeichnungen tilgten oder hinzufügten. Im den Vikramageschichten auf Tamil z.B. wurden die Geschichten an den geographischen Kontext der Rezipienten angepasst:

Although in broad outline—as regards stories, plots, even characters, and often details—the Ta. version is firmly rooted in the Sanskrit model and grows out of the pan-Indian narrative tradition, yet there are many motifs and features of the text which are particular south Indian and Tamil.¹²⁶

Die Übersetzer der persischen Vikramageschichten wandten in Ansätzen, wenn auch nicht vollständig, kulturelle Adaptation als Vorgehensweisen an. Inwiefern Adaptationen an Konventionen des Zielsystems insgesamt festgestellt werden können, soll im Folgenden diskutiert werden. Dabei steht die Frage im Vordergrund, welchen Bedarf die persischen Vikramageschichten

requirements of) his household, his righteous duties, and his religious performances; and at the conclusion of the necessary morning rites he gave some gifts of gold, and set his foot upon the earth. [...] Then in his hall of adornment the king adorned his person with all his body-ornaments [...] and devoted himself to the affairs of his subjects.“

125 P. FAWCETT, s. v. „Ideology and Translation.“ In: *RETS*, S. 106-107.

126 ZVELEBIL 1997, S. 296.

möglicherweise erfüllten, der dazu geführt haben mag, dass sie für eine Übertragung ausgewählt wurden.

5. Analyse des *Kišānbilās* im Adaptationskontext

Im Folgenden wird davon ausgegangen, dass ein literarischer Text „Eigenarten manifestiert, die ihm mit der Gruppe der literarischen Texte oder mit einer der Untergruppen der Literatur (die man genauer als Gattung bezeichnen würde) gemeinsam sind“¹, und dass sich bei jedem Text ein „Bezug zu den Werken der Vergangenheit“² manifestiert, der darin besteht, dass ein Text nicht nur „das Produkt einer vorgegebenen Kombinatorik (einer Kombinatorik, die sich aus den virtuellen literarischen Eigenarten konstituiert)“³, sondern auch „eine Transformation dieser Kombinatorik“⁴ sein kann.

Da Akteure beim Übertragen von Texten Entscheidungen treffen müssen, ob diese oder jene Variante vorzuziehen sei, kann man davon ausgehen, dass sich Entscheidungsträger bewusst oder unbewusst, nach Anweisung oder in Bezug auf einschränkende Faktoren wie Zensur, in Relation zu vorhandenen literarischen Werken positionieren, indem auf eine „vorgegebene Kombinatorik“ Bezug genommen, oder diese transformiert wird. Diese Entscheidungen, also Übersetzungstechniken⁵, können innerhalb eines Werks variieren, weswegen für ein Gesamtwerk nicht immer eine homogene Übersetzungsmethode nachzuweisen ist.

Im Folgenden soll der *Kišānbilās* in Bezug zu Werken der persischen Literatur untersucht werden, um sichtbar zu machen, ob *Kišāndās* die Texttransformation in Relation zu einem Code des Zielsystems vollzogen hat. Dabei wird davon ausgegangen, dass die Unterscheidung zwischen Gattungen nicht als absolut zu verstehen ist, da das „[gleichzeitige] Vorhandensein mehrerer Merkmale“⁶ bei komplexen Gattungen nicht nur für zeitgenössische, sondern auch für vormoderne Werke nachgewiesen werden kann. Die Betrachtung bezieht sich auf den verbalen Aspekt, der in den „konkreten Sätzen [liegt], die den Text konstituieren“⁷, sowie dem semantischen Aspekt, den „Themen eines Buches“⁸.

1 TODOROV 2013, S. 11.

2 Ebd., S. 11.

3 Ebd., S. 11.

4 Ebd., S. 11.

5 Die Definition Übersetzungstechnik und Übersetzungsmethode lehnt sich an SCHREIBER 1993, S. 54 an: „Unter *Übersetzungsmethode* verstehe ich [...] eine allgemeine Strategie der Übersetzung [...], die m. E. vor allem vom Texttyp und vom Übersetzungszweck abhängt, aber immer auch historisch bedingt ist [...] und in der Regel innerhalb der Übersetzung eines Textes nicht (zumindest nicht ständig) geändert wird: z. B. wörtliche, freie, verfremdende oder einbürgernde Übersetzungen. [...] Unter Übersetzungsverfahren verstehe ich hingegen spezielle ‚Techniken der Übersetzung‘, die m. E. vor allem vom Sprachenpaar abhängen und die meist nur kleine Textabschnitte, z. T. einzelne Wörter betreffen.“

6 TODOROV 2013, S. 11.

7 Ebd., S. 27.

8 Ebd., S. 27.

5.1 Sprache

Der *Kišānbilās* ist in einfacher Erzählprosa mit eingestreuten Versen verfasst. Im Unterschied zu formalisierter Prosa (*sağʿ*), die aus komplexen Parallelismen besteht, viele intertextuelle Bezüge und Verweise enthält, scheint die Sprache stellenweise wie ein mündlicher Vortrag. Der *Kišānbilās* kann als Populärliteratur bezeichnet werden, da sowohl die Rezeption nicht durch einen literarisierten Duktus nur auf Connaisseurs beschränkt war,⁹ als auch zahlreiche persische Fassungen existierten, die in vielen Abschriften überliefert¹⁰ sind.

Die Sprache des *Kišānbilās* weist einige Besonderheiten auf. Als Pluralformen von Personalpronomen kommen neben den geläufigen Formen *mā* und *šumā* für die erste und zweite Person Plural auch die Sekundärbildungen *māyān* und *šumāyān* vor. Die Kongruenz zwischen Verb und Subjekt bei Personen wird nicht durchgehend ausgeführt. Es findet sich die Kombination aus einem Zahlwort und dem Bezugswort im Plural.¹¹ Richtungsangaben werden stellenweise ohne die Angabe der Präposition *ba* gemacht. Als Ordinalzahlen finden sich die Formen *duyyum* und *sayyum*. Die Konjunktion (*va*) *illā* aus dem Arabischen in der Bedeutung „andernfalls“ kommt ebenfalls in der Form (*va*) *illā-na*¹² vor. Ferner werden ungeläufige Verbformen verwendet wie die Denominativbildung *foutīdan* (in der 3. Pers. Sg. *foutīd*) und die Kausativform *kunānīdan*¹³. Konverben werden häufig verwendet. Auf der Ebene des Wortschatzes seien hier einige Besonderheiten hervorgehoben. So verwendet *Kišāndās* *sīyāhī*¹⁴ für „Tinte“ (statt *ğauhar*), *ğānīm*¹⁵ für Feind statt *dušman*. Statt der Form *mutavallid šuda* wird mehrfach *tavallud šuda* verwendet.

9 Dies bezieht sich auf die Definition der Populärliteratur nach HANAWAY 1971, S. 59: „Popular literature [...] differs from polite literature in several important ways: Stilistically, its vocabulary is less heavily Arabicized than that of the polite literature contemporary with it in any given period and its syntax is usually less complicated and closer to that of everyday speech. Its prose is less formally rhetorical than court prose.“

10 Diese Aussage bezieht sich auf die Definition der Populärliteratur nach MARZOLPH: „[...] the term ‘popular literature’ has been developed to denote any literary product which is comparatively easy available or accessible to a larger audience. Thus, ‘popular literature’ not only encompasses [...] ‘the traditional stock of narrative and non-narrative genres, but also the huge bulk of literary production aimed at popular reception, such as devotional and trivial literature, chapbooks and penny-magazines, tracts on the interpretation of dreams or leaflets containing printed charms.“ U. MARZOLPH: „Social Values in the Persian Popular Romance *Salīm-i Javāhīrī*.“ In: *Edebiyāt* 5 (1994), S. 79.

11 KB, fol. 6b: *čand kanīzakān hamrāh girifta*; Ebd., fol.26b: *ān čahār la’lhā rā az gil sāhta*.

12 Vgl. WEBER 2017, S. 233 für diese Form.

13 Ebd., S. 213 zu Kausativformen wie *kunānīdan*, die „zwar nicht durchweg, aber doch oft mit der Grundform des entsprechenden Verbums [...] identisch ist.“

14 STEINGASS, s.v. *sīyāhī*: „Blackness; darkness; shade; night-mare; ink.“

15 Ebd., s.v. *ğānīm*: “ „Plunder, spoil; the acquisition of a thing without toil and trouble; taker of spoil, plunderer; enemy, foe, adversary.“

Im *Kišanbilās* kommen mehrere Wörter indischen Ursprungs vor, die Berufsgruppen wie „Kaufmann“ (KB: *mahāḡan*)¹⁶ und Personengruppen wie „Brahmane“ (KB: *barahman*)¹⁷ bezeichnen. Außerdem werden Begriffe verwendet, die Gegenstände bezeichnen wie „Perlenkette“ (KB: *māla*)¹⁸, „Angel?“ (KB: *bansī*)¹⁹, „Betelblatt“ (KB: *bīra*)²⁰ oder „Frucht“ (KB: *phal*)²¹. Weiterhin finden sich Wörter für Abstrakta wie „Unterwelt“ (KB: *pātal*)²², „Zauberschuhe“ (KB: *ḡukpāvari*), „Elixier“ (KB: *rasāyan*)²³ oder „Physiognomie“ (KB: *sāmudrik*)²⁴ sowie die „32 Eigenschaften [eines großen Mannes]“ (KB: *battīs lačhan*)²⁵. Komplexe Verben, bestehend aus einem indischen Vorderglied in Kombination mit einem persischen Hilfsverb kommen ebenfalls vor, wie „herrschen“ (*rāḡ nimūdan*) oder „ein Feueropfer verrichten“ (*hūm kardan*). Auch die Verbindung aus einem indischen Sustantiv in einer Ežāfa-Verbindung mit einem persischen Verb. In der Bedeutung „frühere Existenz“ wird sowohl *ḡanam-i šābiq*²⁶, als auch *āfarīda-yi šābiq* verwendet. Für „Zauberspruch“ wird sowohl das persische Wort *afsūn* als auch das indische *mantra*, als *mantar* wiedergegeben, gebraucht. Die Tatsache, dass die indischen Wörter im *Kišanbilās* sowohl ohne Glossierung verwendet werden, als auch in Kombination mit persischen Elementen und als Synonyma zu diesen, weist darauf hin, dass sie zur Zeit der Abfassung zum gängigen Indo-Persischen Lexikon²⁷ gehörten.

Die Erzählung (*récit*) des *Kišanbilās* ist von etlichen iterativen Elementen geprägt. Nach den stereotypen Einleitungselementen beginnt es mit der Anfangsformel: „die Rezitatoren überliefern folgendermaßen“ (*rāvīyān čunīn*

-
- 16 McGREGOR 2001, s.v. *mahājan*, m. „an eminent personage: a money-lender, banker; merchant.“
- 17 Barahman für Brahmane war bereits etabliert, daneben findet sich die Bezeichnung *zunnārdār*. Vgl. STEINGASS, s.v. *zunnārdār*: Belted; a Brahman.
- 18 McGREGOR 2001, s.v. *māla*, f. „1. garland. 2. a necklace; string of beads.“
- 19 Ebd., s.v. *bāmsī*¹, adj. „having to do with, or made of, bamboo“ und *bāmsī*²: f. „a reed of which hookah tubes and mouthpieces are made (...)“. Dem Kontext nach muss das etwas sein, womit ein Fisch gefangen wird, vgl. KB, fol. 132b: *čūn čand martaba bānsī andāht, hīč māhī dar band nayāmad. Bikarmāḡit az dast-i rānī bānsī girift, dar laḡza-tī du si māhī girift*.
- 20 M. GATZLAFF-HÄLSIG: *Handwörterbuch Hindi-Deutsch*. Hamburg 2002, s.v. *bīrā* m. „Bira m. (zum Kauen zubereitetes, d.h. gewürztes und zusammengerolltes Betelblatt).“
- 21 McGREGOR 2001, s.v. *phal* m. „1. fruit.“ *Phal* wird im *Kišanbilās* synonym zu dem persischen *mīva* gebraucht.
- 22 Ebd., s.v. *pātāl*, m. „mythol. 1. one of the seven subterranean regions; the underworld.“
- 23 Ebd., s.v. *rasāyan*, m. see s.v. *ras*: „a draught, elixir.“
- 24 Ebd., s.v. *sāmudrik*², m. „the art of interpreting the marks (*mudrā*) of the body: palmistry, fortune-telling.“
- 25 Kombination aus „zweiunddreißig“ (*battīs*) und *lakṡaṇ*: „a sign, indication; mark or spot (on the body).“ *2. a characteristic feature.“ (McGREGOR 2001, s.v. *lakṡaṇ*)
- 26 GATZLAFF-HÄLSIG 2002, s.v. *jan*^m, *jann*^m: Geburt.
- 27 Vgl. S. A. H. ABIDI/ R. GARGESH: „Persian in South Asia.“ In: B. B. KACHRU/Y. KACHRU/ S. N. SRIDHAR (Hrsg.): *Language in South Asia*. Cambridge [u.a.] 2008, S. 103-120.

āvarda-and).²⁸ Diese gängige Einleitungsformel in persischer narrativer Prosa suggeriert eine mündliche Überlieferungsvergangenheit und knüpft an den Stil tatsächlich zum mündlichen Vortrag durch einen Erzähler gedachter Werke an.²⁹ Ein öffentlicher Vortrag brachte formelhafte sprachliche Elemente als Versatzstücke mit sich, die ursprünglich auf Mnemotechniken zurückgehen, die auch in verschriftlichten Geschichten beibehalten werden konnten. Dazu gehören sowohl Anfangs- und Schluss- als auch Binnenformeln.

Die 32 Metaerzählungen der Statuetten im *Kišānbilās* beginnen jeweils formalisiert mit Wendungen wie „so wurde es überliefert“ (*čūnīn āvarda-and*) als auch stereotypen Settings wie „als Bikarmāgīt auf dem Thron saß“ (*vaqtī ki rāgā bikarmāgīt bar taht nišasta būd*)³⁰ sowie „als Bikarmāgīt auf der Reise durchs Land war“ (*rāgā bikarmāgīt ba sair-i vilāyat barāmada būd*)³¹. Auch innerhalb der Geschichten finden sich Binnenformeln wie „kurz gesagt“ (*al-qiṣṣa*)³², ferner „als plötzlich“ (*ču bīnad*)³³ sowie stellenweise eine kommentierende Erzählerstimme, wie in der Phrase „bis hierhin geht die Geschichte“ (*īn hikāyat hamīnā mānd*)³⁴ oder „nun soll die Wahrheit über die Statuetten erzählt werden“ (*hālā haqīqat-i lu‘batān bāyad guft*)³⁵, oder am Ende einer Geschichte: „das war die Geschichte König Nands“ (*īn hikāyat-i rāgā nand*)³⁶.

Bei Beschreibungen von Reisen werden Wege immer „Etappe für Etappe“ (*manzil ba manzil*)³⁷ zurückgelegt, Unterhaltungen fast ausschließlich mit gängigen Wortverbindungen wie „Worte und Erzählung“ (*harf-u*

28 KB, fol. 2a: *nāqilān-i bilāgāt-dišār-u rāvīyān-i šīkar-guftār īn dāstān rā ba laqab-i hindavī singhāsanbatīsi nām nihādand*.

29 Zu solchen konventionellen Textanfängen vgl. W. L. HANAWAY: „Popular Literature in Iran.“ In: P. CHELKOWSKI (Hrsg.): *Iran: Continuity and Variety*. New York 1971, S. 67. Ebf. C. SHACKLE: „The Story of Sayf al-Mulūk in South Asia.“ In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 17, 2 (2007), S. 119.

30 Mit dieser Floskel beginnen die Metaerzählungen 6, 7, 20, 29 und 30.

31 So beginnen Metaerzählungen 21, 23, 27 und 28.

32 Ebd., foll. 25a, 114b, 117a.

33 Die Floskel *ču bīnad* hat insges. 20 Belegstellen.

34 Ebd., foll. 19b, 22a und 150b.

35 Ebd., fol. 19b.

36 Ebd., fol. 42a.

37 Ebd., foll. 59b: *manzil ba manzil tay nimūda*; 78b: *manzil ba manzil rāh tay karda, dar hamān dēvāla rasīdand*; 83a: *rāgā manzil ba manzil rāhī šud, čūn čand manzil raft, ba gāy rasīd*; 101b: *manzil ba manzil dar ānā rasīdand*; 129a: *manzil ba manzil ūgain rasīd, ba mulāzimat-i rāgā raft*; 145a: *manzil ba manzil ba ūgain rasīd, dar mulāzimat-i rāgā raft*; 152b: *bā gāmī‘ laškar-i hūd mutavaḡgīh-i ān šahr šud, manzil ba manzil bidān gā rasīd, du‘ā kard*.

ḥikāyat)³⁸ oder „erzählte ausführlich“ (*ba taḥṣīl bayān nimūd*)³⁹ bezeichnet. Auch die Charakterzeichnung geht auf Erzählkonventionen zurück, stereotype Beschreibungen von Figuren wiederholen sich: Frauen sind immer „schön“ (*ṣāhib-i ḡamāl*)⁴⁰, Ungeheuer (*dīv*) immer „gewieft“ (*zibardast*).

5.2 Kiṣānbiḷās als narrative Prosa

Im *Kiṣānbiḷās* wird sowohl die Bezeichnung *qiṣṣa* als auch *dāstān* und *ḥikāyat-i afsāna* für die gesamte Erzählung, die Kombination aus Rahmenhandlung und den 32 Metaerzählungen, verwendet. Pārvaṭī wird in den Mund gelegt, dass sie von Mahādev eine wundersame Geschichte (*ḥikāyat-i afsāna*) hören möchte. Die Metaerzählungen der Statuetten werden als *ḥikāyat* aber auch als *qiṣṣa* bezeichnet. Dies weist darauf hin, dass die genannten Termini unterschiedslos verwendet werden konnten. Der Terminus *dāstān* für eine Hauptideerzählung, in die mehrere Einzelerzählungen eingeflochten werden können, taucht bereits im *Šāhnāma* auf.⁴¹ Die Begriffe *qiṣṣa* und *dāstān* haben sich auch in indischen Regionalsprachen etabliert.⁴² Im Urdu gibt es einen typologischen Unterschied zwischen *qiṣṣa* und *dāstān*, der darin besteht, dass *dāstān* als Bezeichnung für episodenhafte Erzählungen verwendet wird, während *qiṣṣa* kürzere Formen meint.⁴³ Der Begriff *afsāna* wird meist als Volksmärchen im Gegensatz zur Volkserzählung (*qiṣṣa*) übersetzt.⁴⁴ Der Begriff *ḥikāyat* bezeichnet meist kürzere anekdotenhafte Geschichten, die ein zuvor theoretisch behandeltes Thema durch ein Exempel illustrieren.⁴⁵

38 Ebd., fol. 38a: *dar ḥarf-u ḥikāyat būdand*; 39a: *bā mā ḥarf-u ḥikāyat kunad*; 42a: *ba ḥarf-u ḥikāyat maṣḡūl bāṣam* (auch foll. 79a 162b, 171a); 95a: *ba kaṣī ḥarf-u ḥikāyat namīkunad*; 106a u. 140b: *dar ḥarf-u ḥikāyat āmadand*; 162b: *dar ḥarf-u ḥikāyat dar āmadand*; *ḥarf-u ḥikāyat mīkard*.

39 *Ba-taḥṣīl bayān nimūd* hat sieben Belegstellen.

40 Ebd., foll. 7a: *yakī az kanīzakān ṣāhib-ḡamāl būd, ba ū mīmānd*; 58a: *dar rū-yi zamīn hargīz ūṭūr zanān-i ṣāhib-ḡamāl dar ‘umr-i ḥūd nadīda-am*; 58b: *ba zanān-i ṣāhib-ḡamāl ṣuḥbat bidār*; 59a: *yikṣad kanīzak-i ṣāhib-ḡamāl*; 93b: *duḥtarī ṣāhib-ḡamāl dīd*; 101b: *dar ān šahr, yik duḥtarī ṣāhib-ḡamāl ḥākīm būd*; fol. 144: *az zanān-i ṣāhib-ḡamāl dar āngā ḡam‘ būdand*.

41 J. T. P. DE BRUIJN, s.v. „Fiction. i. Traditional Forms.“ In: EIr online.

42 Vgl. K. SANGARI: „Unsettled Boundaries, Trickster Women. Reading a Nineteenth-Century Qissa.“ In: S. H. BLACKBURN u.a. (Hrsg.) *India’s Literary History: Essays on the Nineteenth Century*. Delhi 2004.

43 Vgl. F. W. PRITCHETT: *The Romance Tradition in Urdu: Adventures from the Dāstān of Amīr Ḥamzah*. New York [u.a.], Bd. I, S. 1.

44 Vgl. U. MARZOLPH: *Typologie des Volksmärchens*. Wiesbaden 1984.

45 Vgl. J. T. P. DE BRUIJN, s.v. „Fiction.“ In: EIr online.

5.2.1 Elemente des Wunderbaren

Die Dimension des Wunderbaren⁴⁶ ist ein wesentliches Element in der Vikramageschichte. Die gesamte Erzählung geschieht im Rahmen eines Fluches, den Indra über den „Paradiesjungfrauen“ (*hūrān-i bihišt*) ausspricht, wodurch sie in Form von steinernen Statuetten an den Thron gebannt werden. Bikarmāḡīts Vater ist ein Halbgott, der durch einen Fluch in einen Esel verwandelt wird, der titelgebende Löwenthrone ist mit magischen Fähigkeiten besetzt und wird dem Fürsten vom Gott Indra geschenkt. Der Protagonist Bikarmāḡīt ist mit übernatürlichen Fähigkeiten ausgestattet und bewältigt weite Entfernungen, indem er seine Zauberschuhe (*ḡūkpāvarī*) benutzt. Er fliegt durch die Luft und unternimmt Reisen in andere Sphären wie die Unterwelt oder zur Sonne. Diese Reise wird als Metaerzählung der 19. Statuette erzählt:

Die Statuette sagte: Als der Fürst einstmals in der Versammlungshalle war, kam ein Brahmane, sprach ein Bittgebet und sagte: „Fürst – mögest Du lange leben – ich habe etwas Merkwürdiges gesehen, als ich zum Udayāḡal-Badeplatz ging. Dort befindet sich das Bassin eines großen Tempels. Der Boden des Tempels und des Beckens besteht aus Candrakānta-Stein. Zum Zeitpunkt des Sonnenaufgangs steigt eine goldene Säule inmitten des Bassins auf. Oberhalb der Säule ist ein Thron angebracht. Jedes Mal, wenn die Sonne aufsteigt, erhebt sich auch die Säule. Bis zum Mittag ist die Säule aufgestiegen und erreicht ihr Ziel. Wenn die Sonne wieder herabsteigt, versinkt auch die Säule wieder im Bassin.“ Bikarmāḡīt war erstaunt, als er diese wundersame Geschichte hörte. Der Fürst wollte diesen Ort unbedingt sehen. Er zog seine Zauberschuhe an und erreichte sofort den Ort. Er sah alles genau so, wie es der Brahmane beschrieben hatte: Die Sonne war erschienen und die Säule aus dem Bassin emporgestiegen. Als die Sonne weiter aufstieg, stieg auch die Säule auf. In diesem Moment begab sich Bikarmāḡīt mit seinen Zauberschuhen auf die Säule. Er kam zur Stätte der Sonne und von der Hitze der Sonne wurde der Fürst bewusstlos. Der Sonnengott erbarmte sich des Fürsten und besprenkelte ihn mit Lebenswasser (*āb-i ḡayāt*)⁴⁷. Der Fürst wurde wiederbelebt und erlangte seinen ursprünglichen Zustand. Er warf sich ehrerbietig nieder und faltete die Hände. Der Sonnengott gab ihm einen Ohrring, der die Eigenheit hatte, dass er [seinem Träger] Tag für Tag Gold verschafft. Erneut warf der Fürst sich nieder. Als die Sonne im Westen stand, stieg auch die Säule wieder herab ins Bassin. Sie ragte gerade noch aus dem Wasser, da stieg der Fürst von der Säule herab und machte sich auf den Weg nach Uḡain.⁴⁸

Die 12. Geschichte erzählt, wie Bikarmāḡīt einen Zauberspruch von einem Yogi erhält, mittels dessen bei einem Feueropfer eine Gestalt aus dem Feuer erscheint und ihm eine magische Frucht überreicht:

46 Zur Definition des Wunderbaren vgl. Kap. 2, FN 13 dieser Arbeit.

47 Die Suche nach dem Lebenswasser (*āb-i ḡayāt*) ist ein Topos der narrativen Literatur, besonders der Alexanderlegende. Vgl. De BRUIJN 2012, S. 237.

48 KB, fol. 136a-138a.

[...] Als der Yogi Abschied nahm, brachte der Yogi dem Fürsten einen Zauberspruch (*afṣūn*) bei. Er sagte: „Wenn du beim Feueropfer (*hūm*)⁴⁹ diesen magischen Spruch (*mantar*) sprichst, dann wird sich durch diesen magischen Spruch ein Mann aus dem Feuer erheben und dir etwas geben, von dem man wieder jung wird, wenn man es isst, und das noch weitere Eigenschaften hat, die dir jener Mann beschreiben wird.“ Der Fürst nahm Abschied vom Yogi und ging nach Hause. Am folgenden Tag rief er die Brahmanen, die den Veda studiert hatten, herbei und sagte: „Legt eine günstige Stunde für ein Feueropfer fest, damit ich es vollziehen kann.“ Die Brahmanen ermittelten sofort eine günstige Stunde und der Fürst begann das Feueropfer genau zu jener Zeit. Die Brahmanen rezitierten den Veda und vollzogen das Feueropfer und der Fürst sprach den magischen Spruch. Als die Brahmanen mit dem Feueropfer fertig waren, erhob sich ein Mann aus dem Feuer, der rötlich-golden war und eine Frucht (*anbarat phal*)⁵⁰ in den Händen hielt, die er dem Fürsten gab, und sagte: „Fürst! Iss diese Frucht, denn durch den Verzehr dieser Frucht wird ein alter Mann wieder jung. Du wirst die gesamte Lebenszeit lang nicht krank werden und deine Lebenszeit wird sich um ein Vielfaches verlängern.“ Der Fürst nahm die Frucht aus den Händen des Mannes entgegen und dieser verschwand. Alle Brahmanen waren erstaunt über dieses merkwürdige Ereignis, aber niemand merkte, dass der Mann durch einen Zauberspruch des Fürsten entstanden war [...].⁵¹

Elemente des Wunderbaren finden sich vor allem in der persischen Abenteuerliteratur und epischen „Romanzen“. Vor allem Indien, China und „Regionen jenseits von China“ (*čīn-u māčīn*) etablierten sich als imaginierte Länder dieses exotisch Wunderbaren. Geographische Beschreibungen, die im Kontext von Reisen entstanden, enthielten Abschnitte über „Wundersames und Merkwürdiges“ (*āğāib-u garāib*), das in entlegene Gegenden projiziert wurde. Im Kontext solcher Reisen enthielten Erzählungen Berichte von exotisch Wunderbarem (*ağāib*)⁵², das nach TODOROV folgendermaßen definiert werden kann:

Hier wird von übernatürlichen Ereignissen berichtet, ohne daß sie als solche vorgestellt würden. Man geht davon aus, daß der implizite Empfänger der Geschichten die Gegenden nicht kennt, in denen die Ereignisse ablaufen; folglich hat er auch keinen Grund, diese zu bezweifeln.⁵³

Die Toponymie von Erzählungen bediente sich der durch Berichte von Geographen oder Seefahrern berichteten Mirabilia. Reisen in Länder wie China oder Indien dienten erzähltechnisch dazu, besonders weite

49 Nach Skt. *homa* (m.): „das Giessen —, Schütten in’s Feuer, Spende, Opfer“ (BÖHTLINGK).

50 *Anbarat* ist im Persischen unklar, es kommt auch die Form *amrat* vor. Möglicherweise ist diese Form aus dem Abstraktum Skr. *amaratva* („Unsterblichkeit“) entstanden. Vgl. MR: EDGERTON 1926, II, S. 97-98 (BR): [...]*phalaṃ dattvāmaratvāya* [...].

51 KB, fol. 104a-104b.

52 M. GAILLARD, *Le livre de Samak-e ‘Ayyār. Structure et idéologie du roman persan medieval*. Paris: 1987, S. 113: „le merveilleux“ und Ebd., S. 115: „le merveilleux exotique“.

53 Vgl. TODOROV 2013, S. 71.

Entfernungen auszudrücken. Einen Versuch der Typologie der persischen Erzählliteratur (*dāstān*) anhand formaler und inhaltlicher Elemente hat HANAWAY für vor-safavidische Beispiele zwischen dem 12. und frühen 16. Jahrhundert unternommen. Ursprünge dieser populären Erzählungen seien in Heldenlegenden und mündlich überlieferten Stoffen mythologischen oder historischen Ursprungs zu sehen.⁵⁴

Meist handelt es sich um Prosawerke mit eingestreuten Versen, die sich durch Charakteristika wie eine stereotype sprachliche Struktur mit dem Gebrauch formelhafter Wendungen, einem linearen Plot und einer eindimensionalen Erzählperspektive sowie stereotyper Zeichnung der Figuren und eines bestimmten Settings auszeichnen. Der Plot ist als Heldenreise angelegt. Der Aktant, meist ein Prinz, bewältigt auf der Suche nach einer von Widersachern entführten Geliebten, mit der er schließlich nach verzweigten Episoden vereint wird, zahlreiche Probleme. Dabei muss er meist weite Strecken zurücklegen, die ihn in weit entfernte Gebiete wie China oder Indien führen konnten. Auch Zauber kann ein wesentliches Element solcher Erzählungen sein.⁵⁵ Als Beispiel nennt HANAWAY die Erzählungen *Darabnāma*⁵⁶ und Fassungen der Alexanderlegende, weiterhin *Firūz Šāh-nāma*⁵⁷, die Geschichte von Hamza (*Qiṣṣa-yi Hamza*)⁵⁸ und *Samak-i ‘Ayyār*⁵⁹.

Die letztgenannte Erzählung ist eine der ältesten erhaltenen Prosaerzählungen, die auf einem professionell mündlich überlieferten Narrativ beruht. Protagonisten sind neben dem titelgebenden Samak mit dem Beinamen ‘*ayyār*⁶⁰ der Prinz Ḥuršīd Šāh, Sohn des Herrschers von Aleppo, Marzbān Šāh.

54 Ebd., S. 59.

55 Der Genrecode wurde, ebenfalls mit der Bezeichnung *dāstān* für epische Narrative mit einem romantischen und abenteuerlichen Moment in Kombination mit Elementen des Wunderbaren der Urdu-Literatur aufgegriffen: „The dastan hero lives in a world full of marvelous events. [...] Magicians work through spells and charms to create their enchantments. But the dastan hero is aided by the arcane powers of *pirs*, *faqirs*, and other holy personages and divine emissaries. He may be given a magic object, a talisman which grants some power or wards off some danger [...]. He may be told the secret name of God [...] which when recited destroys any enchantments; in which case his enemies will try to prevent him from remembering or reciting it.“ PRITCHETT 1985, S. 9.

56 A. T. ṬARSŪSĪ: *Dārābnāma-yi Ṭarsūsī*. Hrsg. v. Z. ŠAFĀ. Tih-rān 1344-46§/1965-67. 2 Bde.

57 Dieses wurde unter dem Titel *Dārābnāma* herausgegeben. Anonymus: *Dārābnāma*. Hrsg. von Z. ŠAFĀ. Tih-rān 1339-41§/1960-63. W. L. HANAWAY (Übers.): *Love and War: Adventures from the Firuz Shah Nama*. New York 1974.

58 Die Erzählung von Ḥamza war auch im indischen Kulturraum sehr populär, vgl. F. W. PRITCHETT: *The Romance Tradition in Urdu: Adventures from the Dāstān of Amīr Ḥamzah*. New York [u.a.], 2 Bde.

59 Der Text der Erzählung *Samak-i ‘Ayyār* ist nur in einer einzigen Hs. überliefert, die in der Bodleian Library, Oxford aufbewahrt wird. Vermutlich wurde der Text in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts schriftlich fixiert.: F. I. Ḥ. ARRAĠĀNĪ: *Samak-i ‘Ayyār*. Hrsg. v. P. N. ḤĀNLARĪ. Tih-rān 1367-1369§/1989-1990 (5 Bde.).

60 Als ‘*ayyār* konnten, grob gesagt, Männer bezeichnet werden, die meist in Bünden agierten, die einem bestimmten Verhaltenskodex unterstanden, der keine spirituelle oder religiöse Konnotation hatte. Der Begriff war Bedeutungswandel unterworfen und die Bezeichnung ‘*ayyār* kann je nach Kontext positiv oder negativ konnotiert sein, so kann sie etwa für

Das brüderliche Ethos der beiden, die unterschiedlichen gesellschaftlichen Schichten entstammen, ist ein wesentliches Thema des Werks, welches von großem kulturgeschichtlichen Interesse ist. Der Prinz Marzbān Šāh wirbt um die Liebe der Tochter des Herrschers von China, Māh parī, die von einer Amme mit Zauberkraften bewacht wird, die die Prinzessin mit ihrem eigenen Sohn verheiraten möchte. Die Protagonisten erleben gemeinsam verschiedene Abenteuer, auf denen sie Schwierigkeiten zu bewältigen haben, wobei sie im Verlauf der Handlung wundersame Welten bereisen, die von übernatürlichen Wesen bevölkert sind.

Die literarische Form des *Kiṣānbilās* lässt sich als populäre Erzählprosa beschreiben, allerdings wird kein geschlossenes, episches Narrativ im Sinne einer Heldenreise erzählt. Es handelt sich um mehrere aneinander gereihte, kürzere Erzählungen, die lediglich durch den Rahmen der Frage Bhojas nach den Eigenschaften Vikramas zusammengehalten werden, nicht jedoch durch einen kausalen inhaltlichen Zusammenhang.

Auch weitere Elemente, die in der epischen Erzählprosa vertreten sind, werden im *Kiṣānbilās* nur angedeutet oder sind gar nicht vorhanden. Das Element des Romantischen etwa, welches in anderen Erzählungen dominant ist und ihnen daher insgesamt die Bezeichnung als Romanze oder Prosaromanze eingebracht hat, fehlt.

Auch Schilderungen von Kämpfen oder Schlachten sind nur in manchen Metaerzählungen in Kurzform vorhanden oder nur angedeutet. Die Beschreibung von Festlichkeiten (*bazm*), in Metatexten ebenfalls als wesentliches Element einer Erzählung genannt wird,⁶¹ fehlt ebenfalls und ist nur als Versatzstück in Binnen- oder Schlussfloskeln von Metaerzählungen erhalten, in denen erwähnt wird, dass Protagonisten „die Zeit mit fröhlichen Festlichkeiten verbrachten“ (*ba ‘aiš-u ḡaiš guzarānīdand*). Das Abenteuerhafte kann nicht als wesentliches Element der Metaerzählungen gelten und ist allenfalls angedeutet. Anstatt auf physischer Heldenhaftigkeit basiert die Dominanz des Protagonisten vor allem auf seiner moralischen Überlegenheit. Neben dem Wunderbaren dominiert ein frommes Element, das vor allem dadurch erreicht wird, dass der Protagonist in jeder Metaerzählung seine Großzügigkeit gegenüber anderen bis zur Selbstaufgabe praktiziert. Das moralisierende und fromme Element, das sich im *Kiṣānbilās* manifestiert, situiert den Text im Sinne von Textgruppenreferenz in genretechnischer Nähe zur sog. Weisheitsliteratur.

Robin Hood-ähnliche Figuren ebenso verwendet werden wie für umherziehende Banditen. Vgl. GAILLARD 1987 und DE FOUCHÉCOUR 2009, S. 354.

61 P. M. KHAN erwähnt, dass in Metatexten wie Handbüchern für Erzähler am Beispiel *Tirāz al-akhbār* als wesentliche Elemente einer Erzählung (*qiṣṣa*) Kampfszenen (*razm*), Schilderung von Festlichkeiten (*bazm*), Sinnliches (*husn-u-‘iṣq*) sowie Abenteuerhaftes (*‘ayyārī*) genannt werden. In andern Definitionen wird als viertes Element Wunderbares (*ṭilism*) genannt. Vgl. P. M. KHAN: „A Handbook for Storytellers: The *Tirāz al-akhbār* and the Qissa Genre.“ In: F. ORSINI/K. B. SCHOFIELD (Hrsg.): *Tellings and Texts: Music, Literature and Performance in North India*. Cambridge 2015.

5.3 Die persische Vikramageschichte als Weisheitsliteratur

Bikarmāgīt im *Kišānbilās* und den anderen Versionen zeichnen die Eigenschaften Großzügigkeit (*siḥāvat*) und Mut (*šugā'at*) aus. Ibn Harigarbhdās nennt in der Einleitung seiner *Singhāsanbattīsī* den „Zuwachs der Eigenschaften Großzügigkeit und Mut“⁶² als Grundmotivation für die Übertragung seiner Vikramageschichte. Im *Kišānbilās* wird in der Metaerzählung, die von der Geburt Vikramas handelt, angekündigt, dieser „werde für Großzügigkeit und Mut, sein Bruder Bhartarī für Mäßigung und Festigung“ (*zuhd-u taqvīyat*)⁶³ bekannt werden. Die Bereitschaft des Weggebens von erhaltenen Gaben an Andere ist in der Schlusssequenz jeder Metaerzählung enthalten, wobei Bikarmāgīts Großzügigkeit bis zur Selbstaufgabe reicht. Auch Hochherzigkeit (*himmat*) wird Bikarmāgīt zugeschrieben, der darin „noch Ḥātim-i Ṭā'i übertrifft“ (*himmataš biš zi ḥātam-i ṭā'i*)⁶⁴, sowie Mitgefühl (*šafaqat*).

5.3.1 Persische Weisheitsliteratur

Die Aneinanderreihung von kurzen Erzählungen, die bestimmte Eigenschaften illustrieren und das Projizieren dieser Eigenschaften auf Herrscher und andere vorbildhafte Prototypen als idealisierte Akteure findet sich in Werken der persischen Literatur, die als Weisheitsliteratur bezeichnet werden können. Weisheitsliteratur als Genre-Oberbegriff umfasst Werke, die eine edukative Absicht mit ethisch-moralischer Komponente in unterschiedlichen literarischen Formen vermitteln und sich an verschiedene Rezipienten richten. Obwohl die Werke der Weisheitsliteratur stilistisch und inhaltlich heterogen sind, weisen sie Textgruppenreferenz auf. Die Grenzen zur Spruchdichtung und anderen didaktischen Werken sind allerdings fließend, die Frage, welche Werke zur Weisheitsliteratur zu rechnen sind, richtet sich nach dem der jeweiligen Definition zugrunde gelegten Fokus. MEISAMI sah die Funktion des Ratgebens in der Figur eines Weisen, der einen Herrscher ermahnt oder belehrt, als konstituierend an:

“Wisdom literature” is a broad (and an ancient) literary category. An important subcategory comprises works explicitly designed for the instruction of rulers; these may consist of compendia of maxims (both moral sententiae and rules of government) written by, or attributed to, authoritative figures (rulers, viziers, philosophers, sages); story-collections containing exemplary fables or/and historical anecdotes; mirrors for princes; treatises on government and administration. What links these varied works generically (and connects them with other didactic and homiletic works (...)) is the principle that a just ruler

62 Hs. IO Islamic 1229, foll. 140-141.

63 KB, fol. 42b.

64 KB, fol. 42b.

requires an advisor, whether this advisor be an authoritative figure from the past, or a contemporary with the requisite credentials.⁶⁵

Je nachdem, ob man die literarischen Werke unter dem verbalen⁶⁶, dem syntaktischen⁶⁷, oder dem semantischen⁶⁸ Aspekt untersucht, können unterschiedliche Aspekte in den Vordergrund treten und als konstituierend für einzelne Genres der Weisheitsliteratur gelten. Obwohl der Oberbegriff gewisse Schwierigkeiten mit sich bringt, da man unter der verschwimmenden Gattungsbezeichnung „Weisheitsliteratur“ sehr viele heterogene Genres fassen könnte, soll er als eine Konstruktion beibehalten werden, die mehrere Werke beschreibt, die Systemreferenz aufweisen.

Als Weisheitsliteratur können demnach sowohl Kompendien gelten, die Strategeme für das politische Handeln durch Fabeln vermitteln wie *Kalīla-u-Dimna* und die verschiedenen Bearbeitungen davon⁶⁹ oder *Marzbānnāma*⁷⁰, die meist als Fürstenspiegel bezeichnet werden. Diese können in Reimprosa (*sağ‘*) verfasst und mit zahlreichen Verweisen wie Versen aus der persischen und arabischen *adab*- und Spruchliteratur bestückt sein und so die Gelehrsamkeit der Autoren demonstrieren. Auch an Regenten gerichtete Rat- oder Mahnschriften (*naṣīḥatnāma*) wie das *Qābūs-nāma*⁷¹ oder von Sekretären oder Nahestehenden eines Herrschers verfasste Kompendien wie das *Sīyāsatnāma*⁷²

-
- 65 J. S. MEISAMI: „Genres of Court Literature.“ In: J. T. P. DE BRUIJN (Hrsg.): *General Introduction to Persian Literature*. London [u.a.] 2009, S. 255.
- 66 TODOROV versteht als den verbalen Aspekt erstens den Stil eines Werks (*régistres de la parole*), zweitens die Beziehung zum implizierten Leser, die Perspektive (*point-de-vue*), vgl. TODOROV 2013, S. 27.
- 67 Nach TODOROV die „Komposition“ eines Werks, die „Wechselbeziehungen, in denen die einzelnen Teile eines Werkes zueinander stehen“, nämlich „logische, zeitliche und räumliche“ Beziehungen, vgl. EBD., S. 27.
- 68 Der semantische Aspekt meint die „Themen eines Buches“, vgl. Ebd., S. 27.
- 69 Vgl. z.B. C. VAN RUYMBEKE: *Kashefi's Anvar-e Sohayli: Rewriting Kalīla wa Dimna in Timurid Herat*. Leiden [u.a.] 2016.
- 70 *Marzbān-nāma* wurde in den Jahren 1210-25 (607-22 A.H.) von Sa'd al-Dīn Varāvīnī verfasst. Es handelt sich um Erzählungen zur Thematik der Lebensklugheit. Mehrere in einer Rahmenhandlung gefasste Metaerzählungen in Form von Tierfabeln und Erzählungen mit menschlichen Protagonisten werden vom Prinzen Marzbān erzählt. VARĀVĪNĪ: *Marzbānnāma*. Hrsg. v. M. RAUŠAN. Tihān 2535Š/1976. 2 Bde.; R. LEVY (Übers.): *The Tales of Marzuban*. London 1959.
- 71 Das *Qābūs-nāma*, das der Verfasser Amīr Abū al-Mā'ālī Kai-Kā'ūs b. Iskandar b. Qābūs b. Vušmgīr, ein Lokalregent der nordiranischen Dynastie der Ziyariden, seinem Sohn Gīlānšāh im Jahr 1082 gewidmet hat, wird oft als einer der ersten neupersischen Fürstenspiegel bezeichnet. Es ist eine Mischung aus in Prosa verfassten Ratschlägen (*paṇd*) und Anekdoten, die Verhaltensregeln illustrieren, sowie allgemeinen Sentenzen. Aufgrund dieses Charakters einer Mahn- oder Belehrungsschrift ist das Werk auch als *Naṣīḥatnāma* oder *Pandnāma* bekannt. In 44 Abschnitten verhandelt es unterschiedliche Themenfelder wie religiöse Vorschriften, Verhaltensregeln, Bildung, Politik und Strategie, gesellige Unterhaltung, Etikette, Handel und Erwerbstätigkeit. KAIKĀ'ŪS IBN ISKANDAR: *Qābūs-nāma*. Hrsg. v. Ğ.-H. YŪSUFĪ. Tihān 1345Š/1967; R. LEVY (Übers.): *A Mirror for Princes: The Qābūs-nāma*. London 1951.
- 72 H. DARKE (Übers.): *The Book of Government or Rules for Kings*. Richmond 2002.

können als Fürstenspiegel⁷³ verstanden werden. Oft enthalten diese Schriften Anekdoten, in denen pseudo-historische oder historische Herrscher von einem klugen Ratgeber (*sage conseiller*)⁷⁴ unterwiesen werden.

Neben diesen Schriften, die an Regenten gerichtet waren, existieren Werke mit einer allgemeineren Ausrichtung, die eher weltlich ausgerichtete Lebensklugheit vermitteln. Dazu können Sa'dīs Werke wie *Būstān* und *Gulistān* gezählt werden und ihre zahlreichen Nachahmungen wie *Nigaristān*⁷⁵. Zahlreiche Anekdoten im *Gulistān* untermauern die Anwendung von Erlerntem und die Notwendigkeit, sich mit der Welt bekannt zu machen. So möchte z.B. ein Faustkämpfer seinen Vater von der Absicht zu reisen, überzeugen, indem er sagt:

Vater, die Vorteile des Reisens sind mannigfaltig: angefangen damit, dass Reisen das Gemüt erfreut und man Nutzen daraus ziehen kann. Weiterhin sieht man auf Reisen merkwürdige Dinge und hört von eigenartigen Begebenheiten, man ist in fremden Ländern unterwegs und kommt mit Freunden zusammen. Man erlangt Rang und Anstand und der Wohlstand vermehrt sich, man lernt neue Gefährten kennen und macht neue Erfahrungen. Wie schon diejenigen, die sich auf dem rechten Weg befanden, gesagt haben: „Solange du noch mit Haus und Geschäft involviert bist, solange wirst du, Unerfahrener, kein [richtiger] Mensch sein. Mach dich auf und bereise die Welt, bevor du diese Welt wieder verlassen musst“.⁷⁶

Daneben können Moralia (*aḥlāq*) in Form theoretisch-philosophischer Abhandlungen wie Našīr al-Dīn Ṭūsī *Aḥlāq-i Nāširi*⁷⁷ und die zahlreichen auf Ṭūsī folgenden *Aḥlāq*-Werke als Weisheitsliteratur gelten. Oft werden diese allerdings ebenfalls als „Fürstenspiegel“ bezeichnet.

73 Zum Fürstenspiegel allg. vgl. C.E. BOSWORTH, s.v. „Našīḥat al-Mulūk.“ In: EI² und S. LEDER: „Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel: Legitimation, Fürstenethik, politische Vernunft.“ In: A. De Benedictis (Hrsg.): *Specula principum. A cura di Angela De Benedictis con la collaborazione di Annamaria Pisapia*. Frankfurt a. M. 1999, S. 21-50. LEDER unterscheidet die Autoren von Fürstenspiegeln nach sozialer Zugehörigkeit in vier Gruppen: „Inhaber leitender Funktionen in der Staatsverwaltung [...], Angehörige der Herrschaft ausübenden Schichten [...], Rechtsgelehrte bzw. Theologen und schließlich Philologen und Literaten.“ In der „Stellung der Adressaten“ sieht er einen „Einfluß auf die Anlage des Fürstenspiegels“. Ebd., S. 25.

74 Auch DE FOUCHÉCOUR sah dieses Element als konstituierend an: „L'oeuvre de culpabilisation des moralistes a visé l'homme (mard; vir), mais surtout le prince. On rencontra celui-ci dans tous nos chapitres; la morale de la littérature persane est, dans une proportion importante, le harcèlement de l'homme au pouvoir. Qualifié des plus hauts titres, ombre de Dieu ou dépositaire de la gloire divine, il a été chargé de tous les maux du peuple. [...] il a été pourtant confronté a un autre pouvoir, initialement informel, celui du sage conseiller. Celui-ci, dans la mouvance de l'Islam, deviendra le docteur de la Loi.“ C. H. DE FOUCHÉCOUR: *Le Sage et le Prince en Iran Médiéval. Les textes persanes de morale et politique (IXe – XIIIe siècle)*. Paris 2009, S. 12-13.

75 Das Werk *Nigaristān* wurde 1335 von Muṭīn al-Dīn Ġuvainī verfasst, vgl. A. MUNZAVI: „Tatabu' dar Gulistān-i Sa'dī.“ In: *Vahīd* 113, 1352š/1973, S. 171-172.

76 SA'DĪ: *Gulistān-i Sa'dī*. Hrsg. v. Ġ.-Ḥ. YUSŪFĪ. Tihṙān 1369š/1990, S. 120.

77 ṬŪSĪ: *Aḥlāq-i Nāširi*. Hrsg. v. 'A. R ḤAIDARĪ/M. MINUVĪ. Tihṙān 1356š/1978; G. M. WICKENS (Übers.): *The Nasirean Ethics*. London 1964.

Moralhandbücher in ungekünstelter Prosa für einen breiteren Rezipientenkreis oder in einfache, thematisch geordnete Merkwürdige Werke wie das „Buch der Ratschläge“ (*pandnāma*) als Unterrichtsliteratur für Kinder können auch zur Weisheitsliteratur gezählt werden.⁷⁸

Neben Werken, die ausschließlich Rat für Fürsten oder die Kultivierung eines guten Charakters und Vermittlung des rechten Verhaltens für einen breiteren Adressatenkreis thematisieren, befassen sich auch Abschnitte in enzyklopädischen Werken mit der Unterscheidung von Charaktereigenschaften in einem allgemeinen Sinn und dem idealisierten rechten Verhalten der Herrscher. Der Kompilator 'Aufī stellte im Jahr 1228 über 2000 Anekdoten aus Quellen historiographischen Inhalts und weiteren Werken unterschiedlicher Ausrichtung⁷⁹ in der Anthologie „Gesamtheit der Geschichten“ (*Ġavāmi' al-ḥikāyāt*) zusammen. Diese Anthologie besteht aus vier Abschnitten (*qism*), die wiederum in 25 Sektionen (*bāb*) untergliedert sind, in denen unterschiedliche Themen verhandelt werden, von denen einige in den Bereich der moralischen Unterweisung fallen. Das zweite Kapitel befasst sich mit lobenswerten Charaktereigenschaften und wertvollem Verhalten (*aḥlāq-i ḥamīda-u siyar-i marziyya*), das folgende Kapitel widmet sich tadelnswerten Charaktereigenschaften (*aḥlāq-i maẓmūm*).⁸⁰ Es enthält auch mehrere Anekdoten, die sich mit Erzählungen von historischen Herrschern befassen.⁸¹

Ferner existieren solche Werke, die den Fokus nicht allein auf das ethisch korrekte Handeln im Diesseits, sondern auch auf das Ansammeln von Verdienst für das Jenseits durch ethischen Lebenswandel richten: „Der Sinn dieses [Buches der] Umwandlung [der Essenz] ist, dass der Mensch sich von der Welt ab- und sich Gott, dem Erhabenen, zuwende“⁸², formuliert Abū Ḥāmid al-Ġazzālī (1058-1111) die Intention seiner im Jahr 1105 abgefassten Abhandlung „Umwandlung [der Essenz] zur Glückseligkeit“ (*Kīmīyā-yi Sa'ādat*). Dieses Werk kann als fromme und von sufischen Konzepten geprägte Weisheitsliteratur bezeichnet werden: „la morale est ainsi branchée sur la loi islamique interprétée par un homme pénétré de la pensée soufie“⁸³, so DE FOUCHÉCOUR. Es richtete sich explizit nicht ausschließlich an einen Gelehrtenkreis, sondern „Zielgruppe dieses Buches sind die gewöhnlichen

78 Vgl. DE FOUCHÉCOUR 2009, S. 349: „L'éducation des jeunes gens“.

79 Zu den von 'Aufī verwendeten Quellen vgl. M. NIZĀM AL-DĪN: *Introduction to the Jawāmi' ul-Hikāyāt wa Lawāmi' u'r-Riwāyāt of Sadīdu'd-Dīn Muḥammad Al-'Awfī*. London 1929, S. 33-103.

80 D. KARGAR S.V. „Jawāme'al-Ḥekāyāt.“ In: Elr online.

81 Auch die Enzyklopädie *Bahr al-favā'id* kann dazu gezählt werden. J. S. MEISAMĪ (Übers.): *The Sea of Precious Virtues (Bahr al-Favā'id), a Medieval Islamic Mirror for Princes*. Salt Lake City 1991.

82 AL-ĠAZZĀLĪ: *Kīmīyā-yi Sa'ādat*. Hrsg. v. Ḥ. ḤADĪVĠAM. Tihrān 1380Š/2001, S. 6: *va sar-ḡumla-yi īn kīmīyā ān ast ki rūy az dunyā bargardānad va ba ḥudāy ta'ālā āvarad*.

83 DE FOUCHÉCOUR 2009, S. 223.

Leute, die sich gewünscht haben, dass [zu] dieser Thematik auf Persisch [etwas abgefasst wird]“⁸⁴.

HANAWAY machte außerdem Aspekte der Darstellung idealer Herrschafts- und Verhaltensweisen auch in populärer narrativer Erzählprosa aus. Im Gegensatz zu Kompendien zum Staatswesen oder höfischen Erzählungen, die nur von Connaisseurs rezipiert wurden, wurden sie auch öffentlich vorgetragen und erreichten so ein breiteres Publikum.⁸⁵ Er nennt als Beispiel die Erzählung *Amīr Arsalān* aus der Qajarenzeit.⁸⁶ Da der adoleszente Prinz gleichsam auch eine innere Heldenreise zur charakterlichen Reifung durchläuft, ist auch ein edukatives Element vorhanden, das in unterhaltsamer Form für einen breiteren Rezipientenkreis vermittelt wurde.

Den genannten Werken sind trotz der unterschiedlichen literarischen Form und den unterschiedlichen Zielgruppen gewisse Parallelen auf der verbalen, semantischen und syntaktischen Ebene gemeinsam. Sie vermitteln alle ein Verständnis davon, was in einem bestimmten Kontext als rechtes oder edles Verhalten zu verstehen ist. Dies kann das strategisch richtige Verhalten im politisch ausgerichteten Fürstenspiegel sein oder ein humanistisches Ideal in eher weltlich ausgerichteten Kompendien der Lebensklugheit. Die fromme oder von mystischen Konzepten geprägten Weisheitsliteratur thematisiert ein Verhaltensideal, das auf spirituelle Verfeinerung der Essenz (*dil*) zielt und das Bereiten einer „Wegzehrung für das Jenseits“ (*zād-i āḥirat*)⁸⁷ zum Ziel hat. Die Vermittlung des rechten Verhaltens kann sich sowohl auf das Einhalten der religiösen Pflichten (*ibādāt*) beziehen, als auch das Handeln in der Familie und sämtliche Transaktionen (*mu‘āmalāt*) im gesellschaftlichen Kontext, Ökonomie (*tadbūr-i manzil*) des Staates wie auch private Haushaltsführung und schließlich spirituelle Aspekte miteinbeziehen.

Das Verhalten wird meist mit den Begrifflichkeiten von *adab*⁸⁸ und *aḥlāq*⁸⁹ bezeichnet. Der aus dem Arabischen ins Persische übernommene Begriff

84 HADIVĠAM 1380Š/2001, S. 9: *maqṣūd-i īn kitāb ‘avām ḥalqand ki īn ma‘nī ba pārsī iltimās karda-and.*

85 W. L. HANAWAY: „‘Amīr Arsalān‘ and the Question of Genre.“ In: *Iranian Studies* 24, 1/4 (1991), S. 58: „*Siyār al-molūk* [...] and other ‚mirrors for princes‘, and the writings on political philosophy present a more abstract or theoretical model for the making and performance of kings [...] *Qābūs nāma*, *Golestān*, and *Būstān* contain a more practical sort of wisdom. The courtly romances [...] are written in a refined and elevated language for the educated, courtly class. [...] But what sources would have contributed to the ideas of the general population about the making and performances of kings? I suggest that these would be sources likely to have been related orally; *Shāhnāma* and the popular prose romances such as *Amīr Ḥanẓa* and *Amīr Arsalān*.“

86 Die Erzählung *Amīr Arsalān* wurde von Mīrzā Muḥammad‘Alī Naqīb al-Mamālīk, der als Geschichtenerzähler (*naqqāl-bāšī*) am Hof des Qajarenherrscher Nāṣir al-Dīn Šāh (reg. 1848-1896) tätig war, im Jahr 1875 fertig gestellt und soll von dem Erzähler in verschiedenen Sequenzen dem Qajarenherrscher erzählt und von dessen Tochter aufgezeichnet worden sein. Vgl. HANAWAY 1991, S. 55.

87 HADIVĠAM 1380Š/2001, S. 457.

88 Vgl. D. KHALEIGHI-MOTLAGH, s.v. „Adab i. Adab in Iran.“ In: EIr online.

89 Vgl. R. WALZER, s.v. „Aḥlāq.“ In: EI².

adab umfasst ein weites Begriffsspektrum und kann nur ungeschickt mit einem einzelnen Begriff wiedergegeben werden. *Adab* kann sowohl äußeres Verhalten im Sinne von „Gepflogenheiten“ bedeuten, was mit dem Plural *ādāb* ausgedrückt wird, z.B. „Gepflogenheiten bei Tisch“ (*ādāb-i ta‘ām*)⁹⁰. Daneben kann *adab* für ein Bildungsideal stehen, das durch den Connaisseur (*adīb*) verkörpert wird. *Adab* kann auch als Genrebegriff verwendet werden.⁹¹ *Adab* bezeichnet tendenziell das äußere Verhalten, während sich *aḥlāq* eher auf innere Qualitäten bezieht. Allerdings kann diese Unterscheidung nicht als absolut gefasst werden, da *adab* und *aḥlāq* sich gegenseitig bedingen. Das „Reinigen der Essenz von ungewünschten Eigenschaften“ (*pāk kardan-i dil az aḥlāq-i nāpasandīda*)⁹² nimmt einen prominenten Teil im *Kimīyā-yi Sa‘ādat* ein, neben dem „Ausstatten der Essenz mit gewünschten Eigenschaften“ (*ārāstan-i dil bi aḥlāq-i pasandīda*)⁹³. Das Einhalten des rechten Verhaltens des Fürsten wird als notwendig für das rechte Verhalten der Bevölkerung vorausgesetzt, wie es z.B. Kāšifī im *Aḥlāq-i Muḥsinī* beschreibt:

Rechtes Verhalten (*adab*) steht Allen gut, insbesondere aber den Weltherrschern und großen Fürsten. Denn wenn diese auf dem Weg des rechten Verhaltens gefestigt sind, dann wird deren Umfeld gezwungen, das rechte Verhalten auch zu befolgen. Dadurch kann dann auch die Bevölkerung nicht vom Pfad des rechten Verhaltens abkommen. Folglich gilt das Verhalten des Fürsten als regulativ und die Belange der Bevölkerung erledigen sich in Einklang mit der Regierung.⁹⁴

Auf der verbalen Ebene kann festgestellt werden, dass viele Werke der Weisheitsliteratur als eine Mischung von diskursiven Anekdoten⁹⁵, Verseinschüben aus der klassischen Literatur und Spruchliteratur⁹⁶, sowie allgemeinen Sentenzen⁹⁷ beschrieben werden. Neben Tieren als Akteuren in fabelbasierten Werken wie *Kalīla-u Dimna* und *Marzbānnāma* fungieren bestimmte Stereotype wie Alexander und Aristoteles, der sassanidische Herrscher Anušīravān, Akteure der frühislamischen Geschichte wie ‘Alī,

90 Z.B. im Abschnitt *mu‘āmalāt* im *Kimīyā-yi Sa‘ādat: dar ādāb-i ta‘ām ḥurdan*. ḤADĪVĠAM 1380Š/2001, S. 298-299.

91 HAMID DABASHI übersetzt *adab* als „literary humanism“, vgl. DERS.: *The World of Persian Literary Humanism*. Cambridge, Massachusetts [u.a.] 2012, S. S. ix.

92 ḤADĪVĠAM 1380Š/2001, S. 8.

93 Ebd., S. 8.

94 Diese Passage findet sich im zehnten Abschnitt „Über rechtes Verhalten“ (*bāb-i dahum: dar adab*). Da keine zitierfähige Edition des *Aḥlāq-i Muḥsinī* existiert, wird hier aus folgender Hs. zitiert: Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. Diez A quart. 77, fol. 15b.

95 Die Anekdoten können mit Floskeln wie „so wurde es überliefert“ (*čunīn āvarde-and*) wie vielfach im *Aḥlāq-i Muḥsinī* belegt, oder „so habe ich gehört“ (*čunīn šanīda-am*) wie vielfach im *Sīyāsatnāma* belegt, eingeleitet werden.

96 Diese werden ebenfalls mit Floskeln wie „wie das Sprichwort [...] besagt“ (*dar maṣal ast ki*) eingeleitet.

97 Allgemeine Sentenzen werden mit Floskeln eingeleitet wie „denn die Altvorderen haben gesagt“ (*buzurgān gufta-and ki*).

historische Personen wie Sulṭān Saṅḡar oder ‘Amr b. Laiṣ oder auch Typen der vorislamischen Periode wie Ḥātam-i Tā’ī als Akteure.

Ferner ist das Untermauern von Argumenten durch autoritative Überlieferungsformen wie Koran und Hadīṭ⁹⁸ charakteristisch. Auch finden sich direkte Ansprachefloskeln des impliziten Rezipienten wie „Wisse, dass“ (*bidān ki*) zu Beginn eines neuen thematischen Abschnittes, wie im *Kīmīyā-yi Sa‘ādat*⁹⁹. Auch im späteren indo-persischen Fürstenspiegel *Mau‘īzah-yi Ġahāngīrī*¹⁰⁰ beginnen alle Abschnitte (*faṣl*) mit dem Imperativ „Wisse, dass“ (*bidān ki*).

Bezug genommen wird zudem implizit durch Verweise oder explizit durch direkte Übernahme von Textabschnitten wie Anekdoten auf Vorgängerwerke. Daneben schöpft die Weisheitsliteratur aus der spätantiken Tradition, die durch Übersetzungen aus dem Arabischen rezipiert wurde, mittelpersischen Belehrungsschriften (*pandnāma*), Werken aus der klassischen arabischen *adab*-Literatur und Erzählsammlungen aus der indischen Tradition, weswegen dieses Genre durch viele intertextuelle Bezüge und Verweise, sowie entlehntes Material¹⁰¹ geprägt ist. In vielen Werken ist die Gliederung in ein Thema und die Aussage bekräftigendes eingestreutes Material wie eine illustrierende Anekdote¹⁰², Verse, Sprichwörter, Sentenzen und Zitate aus der islamischen Überlieferung festzustellen. Als Funktion der verschiedenen Typen von Weisheitsliteratur kann das Erteilen von Rat und Mahnung gesehen werden.

5.3.2 Elemente der Weisheitsliteratur im *Kišānbilās* und den persischen Vikramageschichten

Strukturell ist die Dreiteilung in Thema als die Eigenschaft Vikramas, illustrierende Anekdoten in Form der 32 Metaerzählungen und eingestreute Verse aus dem Fundus der persischen Literatur im *Kišānbilās* gegeben. Auch thematisch ist es in den Themenpool der Weisheitsliteratur einzuordnen, die Themen verhandelt wie die Erlangung von Wissen, die Kultivierung guter Eigenschaften und das Unterlassen von als negativ bewerteten Handlungen,

98 Meist werden durch „in der Überlieferung heißt es“ (*dar aḥbār āmada*) Zitate aus dem Hadīṭ eingeleitet. Allerdings kann der Terminus *aḥbār* im Persischen auch für historische Überlieferung im Sinne von „in Chroniken überliefert“ stehen.

99 ḤADĪVĠAM 1380Š/2001, S. 4: *bidān ki ādamī rā ba bāzī-u harza nayāfarīda-and balki kār-i vay ‘aẓīm ast*. Ebd., S. 18: *bidān ki tan mamlakat-i dil ast*.

100 S. S. ALVI: *Advice on the Art of Governance, Mau‘īzah-i Jahāngīrī of Muḥammad Bāqir Najm-i Sani. An Indo-Islamic Mirror for Princes*. Albany 1989.

101 Vgl. LEDER 1999, S. 24-25.

102 Der Faktor Unterhaltung wurde für die Belehrung als wichtig erachtet: „[...] even the most serious Muslim critics of ‚light‘ entertainment had to admit that straightforward instruction without any entertaining value would soon result in tiring the audience, eventually lead to a loss of attention and thus risk to miss the intended instructive purpose.“ U. MARZOLPH: „The Migration of Didactic Narratives across Religious Boundaries.“ In: R. FORSTER/R. GÜNTART: *Didaktisches Erzählen: Formen literarischer Belehrung in Orient und Okzident*. Frankfurt a.M. 2010, S. 174.

sowie die Regulation gesellschaftlichen und höfischen Lebens. Die Bedeutung der Erlangung von Wissen als oberstes Gebot findet sich in allen möglichen Genres der persischen Weisheitsliteratur. Der Autor des *Qābūs-nāma* widmet sich dem Thema im Abschnitt über Bildung (*dar farhang-u hunar*). Die absolute Notwendigkeit des Erwerbs von Bildung betont Abū al-Māʿālī gegenüber seinem Sohn Gīlānšāh in diesem Abschnitt, indem er Sokrates folgendes in den Mund legt:

Denn Sokrates sagt: *Kein Schatz ist besser als die Bildung; kein Ruhm ist größer als der Ruhm der Weisheit; kein Schmuck ist schöner als der Schmuck der Schamhaftigkeit; kein Feind ist schlimmer als ein schlechter Charakter. Setze keine bestimmte Zeit für die Erweiterung deiner Bildung fest; denn keine Zeit und keine Situation darf man auch nur für eine Stunde vorübergehen lassen, ohne daß man sich Kenntnisse erwirbt.*¹⁰³

Auch Abū Hāmid al-Ġazālī widmet der Wichtigkeit des Erwerbs von Wissen einen Abschnitt des *Kīmīyā-yi Saʿādat* im Kapitel „Gepflogenheiten beim Reisen“ (*ādāb-i safar*) im Abschnitt „über Reisen zwecks Wissenserwerb (*safar dar ṭalab-i ʿilm*)“:

In der Überlieferung heißt es: „Jeder, der sein Zuhause verlässt auf der Suche nach Wissen, der befindet sich auf dem Wege Gottes, bis er zurück kehrt“. Weiterhin heißt es in der Überlieferung: „Die Engel breiten ihre Flügel aus für denjenigen, der Wissen erwirbt“.¹⁰⁴

Die Wichtigkeit von Wissen und Bildung wird in den persischen Vikramageschichten mehrfach hervorgehoben und knüpft hier an kodifizierte Konventionen an: „Die Erziehung von Menschen, die auf einem schlechten Fundament stehen, durch Gute, ist sinnlos“,¹⁰⁵ zitiert Kišandās aus Saʿdīs *Gulistān*. In der elften Geschichte ist der Protagonist ein junger Brahmane, der trotz Beharrens seines Vaters und ermahnender Worte (*naṣīḥat*) nichts lernen möchte:

Fürst Bikarmaḡīt hatte einen Hauspriester namens Tūnakar, der in den indischen Wissenschaften (*ʿulūm-i hindī*) äußerst vollkommen war. Dieser hatte einen Sohn namens Ġamalākār. Sosehr der Vater dem Sohn auch bedeutete, die Wissenschaften zu studieren, es hatte keinen Zweck. Er gab dem Sohn den Rat: „[...] Wenn dir dein eigenes Wohl etwas bedeutet, dann widme dich dem Studium der Wissenschaft, so dass es dir in weltlichen und religiösen Dingen

103 NAJMABADI/KNAUTH 1988, S. 82.

104 ḤADĪVĠAM 1380Š/2001, S. 457.

105 KB, fol. 99a-b: *partau-yi nikān naġīrad har ki bunyādaš bad ast: tarbīyat nā-ahl rā čūn ġirdikān bar ġunbad ast*. Wörtl.: Der Strahl [des Lichts des guten Verhaltens] der Guten trifft nicht diejenigen, die von Grund auf schlecht sind. Erziehung von schlechten Menschen ist wie das Werfen einer Nuss auf eine Kuppel. Der Vers stammt aus dem *Gulistān*, vgl. YUSŪFĪ. 1369Š/1990, S. 61.

nützlich werde.“ (*‘ilm bīyāmūz tā tu rā dar dīn-u dunyā ba kār āyad*)¹⁰⁶ Wie viele Ratschläge der Vater auch erteilte, sie halfen ihm nicht und er hörte nicht auf ihn.¹⁰⁷

Neben den Tugenden wie Großzügigkeit, Mut und Spendenbereitschaft wird auch die Tugend der Aufrichtigkeit (*iḥlās*) in den Metaerzählungen im *Kišānbilās* betont. Die 24. Metaerzählung berichtet von einem rätselhaften Erbe, das ein Vater seinen vier Söhnen hinterlässt. In der *Singhāsānbattīsī* von Ibn Harigarbhdās ist eine Passage, die die Tugend der Aufrichtigkeit betont, ausgeführt:

Er rief alle vier Söhne zu sich und riet ihnen: „Nach meinem Tod sollt ihr Brüder miteinander aufrichtig sein. Denn die Altvorderen haben gesagt: In einem Haus soll man auf den Ältesten hören und aufrichtig sein. Im Haus von denjenigen [die sich so verhalten] wird es an nichts mangeln und der Reichtum wird Tag für Tag zunehmen und ihr guter Ruf wird sich verbreiten. Im Haus derjenigen aber, die nicht aufrichtig sind und die nicht auf die Worte des Ältesten hören, dort wird es bald zum Verfall kommen und der Reichtum wird schwinden. Aufgrund der Feindschaft der Brüder untereinander wird jenes Haus zu dunkler Asche werden, bis sie wieder miteinander aufrichtig sind und auf die Worte des ältesten Bruders hören“.¹⁰⁸

Aufrichtigkeit zählt zu den zentralen Tugenden der *Aḥlāq*-Literatur. Im *Kimīyā-yi Sa‘ādat* gehört Aufrichtigkeit zu den Eigenschaften, die einen guten Charakter ausmachen (*aḥlāq-i pasandīda*). Kāšifīs *Aḥlāq-i Muḥsinī* widmet dem Thema den zweiten Abschnitt (*dar iḥlās*) der insgesamt 44 Abschnitte, die je einer idealen Eigenschaft des Herrschers oder einem Thema der Staatskunst gewidmet ist. Auch eine Reihe von Merkversen im *Karīmā* widmet sich dieser Eigenschaft.

Auch das Einhalten von Versprechungen wird vielfach in der *Aḥlāq*-Literatur besprochen. Kāšifīs *Aḥlāq-i Muḥsinī* enthält einen Abschnitt zur Vertragstreue im Abschnitt 24 (*vaḥā ba ahd*). Die Vertragstreue ist Gegenstand der fünften Metaerzählung des *Kišānbilās* vom „Juwelenboten in der Klemme“: Ein Bote verspricht Vikrama, innerhalb einer gesetzten Frist ein bestimmtes Gut herbei zu schaffen und angesichts einer Sturmflut einen Teil davon an einen Fährmann zu geben, der ihn übersetzen soll, um auf jeden Fall innerhalb der abgemachten Frist wieder vor dem Herrscher zu erscheinen.

Ferner gehört die „Bewahrung von Geheimnissen“ (*kitmān-i asrār*) und Integrität (*amānat-u diyānat*) zu den in der *Aḥlāq*-Literatur verhandelten Themen. Dem Bewahren von Geheimnissen widmet sich ein Abschnitt in der

106 Einen ähnlichen Wortlaut wie der Ratschlag des Vaters im *Kišānbilās* hat auch ein Merkvers im in Indien sehr verbreiteten ethischen Vademecums *Karīmā* im Abschnitt „Über die Vorzüge des Wissens“: „Erwerbe in weltlichen und religiösen Belangen Wissen, damit dein Handeln dadurch gefestigt wird“ (*tu rā ‘ilm dar dīn-u dunyā tamām; ki kār-i tu az ‘ilm gīrad niḥām*).

107 KB, fol. 99a.

108 Ms. IO 1229.

Kompilation *Ġavāmi‘ al-ḥikāyāt*. Kāṣifī widmet sich ebenfalls dem Bewahren von Geheimnissen in Abschnitt 35 wie auch der Integrität in Abschnitt 23. Auch diese sind Gegenstand von Metaerzählungen im *Kišānbilās*, wie z.B. der Erzählung vom veruntreuten Edelstein, der in der Rahmenerzählung enthalten ist.¹⁰⁹ In einer weiteren Metaerzählung wird Bikarmāḡīt als „unvergleichbar in Bezug auf Integrität, Großzügigkeit und Mut“ (*ṣānī-yi tu dar diyānat-u āmanat-u siḥāvat-u šuḡā‘at nīst*)¹¹⁰ bezeichnet.

Durch die Thematik und die strukturelle Gestalt, Verweise und Zitate können die persischen Vikramageschichten als ein Werk der Weisheitsliteratur rezipiert werden. Das ideale Handeln wird auf einen Herrscher projiziert, was die Bezeichnung als „Fürstenspiegel“ herbeiführte. Allerdings ist diese Bezeichnung irritierend, da weder die Vermittlung von politischen Strategemen noch Strategemen zum richtigen gesellschaftlichen Handeln, als Ziel des Werks *Kišānbilās* ausgemacht werden kann. Vielmehr zeichnet sich Bikarmāḡīt durch Handeln in den Diensten anderer bis zur Selbstaufgabe aus. Daneben ist die Betonung der Hinfälligkeit der Welt und der physischen Existenz augenfällig. Das „edle Verhalten“ Bikarmāḡīts ist das eines „edlen Ritters“, der seine eigene Existenz nur zu breitwillig aufgibt, womit ein frommes Element sich in nahezu allen Metaerzählungen als dominant erweist.

5.3.3 Vikramāditya als *ḡavānmard*

Neben den Begriffen *adab* und *aḥlāq* existiert der Begriff *ḡavānmardī* für ideales Verhalten, der im Lauf der Zeit in bestimmten Kontexten auch eine spirituelle Konnotation erhalten konnte. *Ḡavānmardī* (arab. *futuwwa*), wörtlich „Jungmannestum“ als Abstraktum, bezeichnet ein Ethos und kann mit „edles Verhalten“ übersetzt werden. Das Substantiv *ḡavānmard* (arab. *fatā*), wörtl. „junger Mann“ bezeichnet einen Anhänger dieses Verhaltenskodex, etwa „Edelmann“. Im Persischen wird neben des Abstraktums *ḡavānmardī* ebenfalls das arabische *futuwwa* gebraucht. Die Begriffsgeschichte dieser Bezeichnungen ist komplex. Zunächst wurde *ḡavānmard* wohl für Mitglieder von Männerbünden gebraucht, in denen sich junge, unverheiratete wohlhabende Männer zusammentaten.¹¹¹ Es ergeben sich Überschneidungen zu anderen persischen Abstrakta, die edles Verhalten bezeichnen wie *mardī*¹¹², *āzādagī*¹¹³ oder *‘ayyārī*¹¹⁴.

109 ZACHARIAE 1989, S. 167-168 wies darauf hin, dass eine Fassung dieser Erzählung auch in der Chrestomathie *Persian Moonshee* von F. GLADWIN enthalten ist.

110 KB, fol. 172b.

111 Vgl. F. TAESCHNER: „Die islamischen Futuwwabünde. Das Problem ihrer Entstehung und die Grundlinien ihrer Geschichte.“ In: ZDMG 87 (1934), S. 6-49.

112 Zu *mardī* („Mannestum“) als ethischem Begriff vgl. GAILLARD 1987, S. 17-26.

113 Zu *āzādagī* vgl. ZAKERI, s.v. „javanmardi.“ In: EIr online.

114 Vgl. FN 60 in diesem Kapitel.

Ab einer gewissen Zeit¹¹⁵ taucht der Begriff *ğavānmardī* in der östlichen, islamisch geprägten Welt auch in Kontexten des Sufismus auf und erhält eine spirituelle Konnotation. HENRY CORBIN unterschied daher „chevalerie militaire“ als *ğavanmardī* mit realer militärischer Bedeutung und „chevalerie spirituelle“ als spirituellem *ğavānmardī*.¹¹⁶ Verschiedene Sufi-Orden (*tarīqa*), wie die Naqšbandiyya, integrierten das Konzept des *ğavānmard*, dessen Anliegen nicht der Kampf gegen einen äußeren, sondern einen inneren Feind der schlechten Neigungen (*nafs*) sein sollte.¹¹⁷ Die Eigenschaften Großzügigkeit (*siḥāvat*) und Mut (*šuğāʿat*) wurden in *ğavānmardī/futuvva*-Kontexten ‘Alī¹¹⁸ zugeschrieben, der als *ğavānmard* par excellence erscheint. Auch Ḥātim-i Ṭāʿi der vorislamischen arabischen Tradition galt als ein Musterbeispiel für einen *ğavānmard*.¹¹⁹ Im mystisch geprägten Verständnis von *adab* als *ğavānmardī* sollte das äußerlich tadellose Verhalten die innere Gesinnung zum Ausdruck bringen und letztlich der Vernichtung der eigenen niederen Neigungen bis hin zur Vernichtung des Ego dienen:

The virtues which characterized the *javānmard* – generosity, hospitality, courage, self-sacrifice – were epitomized by specific codes of behaviour. Performing good deeds was another form of reflecting the “death of the carnal soul” because it meant one disregarded one’s own needs for the sake of others, without reference to the self (*nafs*).¹²⁰

Schriftlich niedergelegt nicht nur in Fürstenspiegeln oder mystisch geprägten Schriften für Adepten des Sufi-Weges, sondern auch in Kompendien, die sich an ein breiteres Publikum, wie Handwerksleute, richteten, wurde das äußerlich tadellose Verhalten durch Selbstzucht, verbunden mit einer spirituellen Gesinnung, propagiert. Bereits im *Qābusnāma* ist der letzte Abschnitt mit dem Titel „Über den *ğavānmardī*-Kodex“ dem Thema gewidmet.

Wisse, mein Sohn, daß die *ğavānmardī* ein langes Kapitel ist. Wollte ich über diese Tugend in jeder Gemeinschaft „eine Enthüllung machen“, d.h. über das Wie und Warum sprechen, so würden meine Ausführungen zu weitläufig werden. Aber ich will mich kurz fassen.¹²¹

Im *Qābusnāma* wird zwischen dem edlen Verhalten der Sufis und dem edlen Verhalten der Gewerbetreibenden unterschieden.¹²² *Ğavanmardī* als Kodex der

115 Nach ZAKERI 1995 ab der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts.

116 Vgl. DERS., s.v. „javanmardi.“ In: Efr online.

117 Vgl. DERS. 1995, S. 306.

118 Vgl. DE FOUCÉCOUR 2009, S. 118-120: „La personnalité morale de ‘Alī b. Abi Ṭāleb“.

119 ZAKERI 1995, S. 315.

120 A. LOEWEN: „Proper Conduct (Adab) Is Everything: The Futuwvat-nāma-i Sulṭānī of Husayn Vaʿiz-i Kashifi.“ In: *Iranian Studies* 36, 4 (2003), S. 556.

121 NAJMABADI/KNAUTH 1988, S. 260-61.

122 Ebd., S. 251.

Gewerbetreibenden und Schausteller ist aus der Abhandlung *Futuvvatnāma-yi Sulṭānī*¹²³ bekannt, die als eine bedeutende Quelle für die Kulturgeschichte gilt.

Dieses Verständnis der Kultivierung äußerer Verhaltensweisen mit der zusätzlichen Dimension des Spirituellen, die im *Kīmīyā-yi Sā'ādat* augenfällig ist, wurde in weiteren Werken der persischen Weisheitsliteratur kodifiziert, die als fromme und von mystisch geprägten Konzepten beeinflusste Moralia bezeichnet werden können. Wenn diese für einen Herrscher abgefasst oder kompiliert wurden, wie im Fall von Kāšifis *Aḥlāq-i Muḥsinī*, oder auf einen Herrscher als idealtypischen Akteur projiziert werden, können diese als „Fürstenspiegel“ bezeichnet werden.

Aber auch in Kompilationen die das Verhalten eines Ḡavānmard illustrieren sollten, wie Kāšifis „Schrift über Ḥātim“ wurde die Kultivierung von Eigenschaften wie Großzügigkeit exemplarisch kodifiziert. „Kashifi's work is arguably more appealing ethically and spiritually“¹²⁴, so RIDGEON. Ein Beispiel, das den Vikramageschichten generisch ähnelt, ist diese „Schrift über Ḥātim“ (*Risāla-yi Ḥātimīyya*). Sie wurde 1486 (891 A.H.) von Ḥusain ‚Vā'iz‘ Kāšifī für Sulṭān Ḥusain Bayqārā verfasst. In dieser kurzen Abhandlung stellte Kāšifī etwa zwanzig Anekdoten unterschiedlicher Länge über Ḥātim-i Ṭāī aus verschiedenen Quellen zusammen, die seine sprichwörtliche Großzügigkeit gegenüber Bittstellern und Armen, illustrieren.¹²⁵ Ḥātim wird in dieser Kompilation als Typus des freigiebigen Edelmanns (*ḡavānmard*) kodifiziert, mit dem Kāšifī seinen Gönner, Sulṭān Ḥusain Bāyqārā, vergleicht.

Fromme und von mystisch geprägten Konzepten beeinflusste Moralia wie *Kimīyā-yi Sa'ādat*, *Aḥlāq-i Muḥsinī* und in Ansätzen auch *Risāla-yi Ḥātimīyya* kann trotz der Unterschiede in der Darbietung und Strukturierung der Themen dadurch charakterisiert werden, dass die Kultivierung des edlen Verhaltens vor allem hinsichtlich des Jenseits zu verstehen ist und die überweltliche Komponente überwiegt. Das Streben (*himmat*)¹²⁶, im weltlichen Fürstenspiegel auf die Konsolidierung und Ausdehnung des Herrschaftsgebietes gerichtet, richtet sich vor allem auf das Jenseits (*āḥīrat*, *bihīšt*). Im *Qabusnāma* wird im letzten Abschnitt die Tugend *ḡavānmardī* als ein Mittel beschrieben, nicht nur die diesseitige, sondern auch die jenseitige Welt zu erlangen: „Denn der größte, menschlichste und tugendhafteste in der Welt ist derjenige, der so lebt, wie ich es beschrieben habe; er hat sowohl die diesseitige Welt wie die jenseitige gewonnen“¹²⁷. Im *Aḥlāq-i Muḥsinī* äußert Alexander als Protagonist in einer Anekdote im Abschnitt elf „über hohes Streben“ (*dar ālā-himmat*)

123 KĀŠIFĪ: *Futuvvatnāma-yi sulṭānī*. Hrsg. v. M. J. MAḤḠŪB. Tih-rān 1971; J. R. CROOK (Übers.): *The Royal Book of Spiritual Chivalry*. Chicago 2000.

124 L. RIDGEON: *Javanmardī: A Sufi Code of Honour*. Edinburgh 2011, S. 173.

125 Der Text wurde 1883 in der *Chrestomathie* von C. SCHEFER herausgegeben; C. SCHEFER *Chrestomathie persane à l'usage des élèves de l'école spéciale des langues orientales*. Paris 1883. Übersetzt von RIDGEON 2011, S. 175-208.

126 Vgl. DE FOUCHÉCOUR 2009, S. 406-408: „La notion de *hemmat*, haut dessein.“

127 NAJMABADI/KNAUTH 1988, S. 260-61.

seinem Berater Aristoteles gegenüber, dass die Eroberung der Welt seinem hohen Streben nicht genüge, woraufhin dieser ihm die Eroberung auch der überweltlichen Sphäre empfiehlt:

Aristoteles sagte: Es gibt keinen Zweifel daran, dass das Regieren dieser Teile der Welt deinem hohen Streben nicht angemessen und deinem teuren Eifer nicht adäquat sind. Binde die ewige Welt darin ein, damit du gleichsam die vergängliche Stätte [des Diesseits] durch die Kraft der Schneide deines weltverbrennenden Schwertes unter Kontrolle bringst. Durch den Segen der welterleuchtenden Gerechtigkeit gelangt das Königreich der Glückseligkeit in deinen rechtmäßigen Besitz, damit diese defizitäre [Welt] durch den Segen jener vollkommenen [Welt] ausgeglichen wird und dieses bisschen durch die Schönheit jener [Welt] Pracht gewinnt.¹²⁸

In den frommen und von mystisch geprägten Konzepten beeinflussten *Moralia* wird als wahrer Gegner nicht der tatsächliche Feind im Außen (*zāhir*) postuliert, sondern der Feind im Inneren (*bāṭin*), die eigenen niederen Tendenzen (*nafs*). Diese soll der Fürst als idealer Akteur bzw. der Rezipient als Adept auf dem spirituellen Weg unter Kontrolle bringen. Dieses Verständnis der Bekämpfung des Antagonisten im Inneren spiegelt sich auch in den persischen *Vikramageschichten* wieder. In der 16. Metaerzählung aus der *Singhāsanbattīsī* von Ibn Harigarbhdās wird dies mit mystisch geprägtem Vokabular ausgedrückt. Der Brahmane Dharmadhvaṣ (*dharmdhvaṣ*) ermahnt Bikarmāḡīt, der in einem Hain seinen Freuden nachgeht, folgendermaßen:

Du, der du mittels der Stärke deiner Arme den Feind bezwungen hast, musst wissen, dass der stärkere Feind sich im Inneren (*bāṭin*) befindet. Diesen musst du bezwingen und die Essenz (*dil*) von den Begierden (*ḥavāsāt*) fernhalten und deinen niederen Anteil (*nafs*) überwältigen. Dein rationaler Anteil steckt in der Falle der weltlichen Begierden (*nafs-i nāṭiqa dar ḥavāsāt-i dunyā dar qaid ast*), du musst ihn mit der Kraft deines Wissens aus den Verstrickungen im Netz der Begierden befreien.¹²⁹

Auch der Aspekt des [Gott]vertrauens (*tavakul*) ist eine Komponente mystisch geprägter *Moralia* und wird bereits im *Kimīya-yi Sa'ādat* betont. Der Protagonist in der 16. Metaerzählung überlässt, nachdem er zum Fürsten ernannt wurde, den Ministern die Regierungsgeschäfte und widmet sich nur noch dem Gebet (*dar 'ibādat-i ḥaqq maṣḡūl šud*). Die Fürsten der umliegenden Länder erfahren, dass er die meiste Zeit im Gebet verbringt und planen, das Land anzugreifen, denn „derjenige, den man zum Fürsten dieses Landes ernannt hat und der von Recht und Gerechtigkeit keine Ahnung hat, verbringt Tag und Nacht im Gebet. In Wahrheit ist er ein Bettler“¹³⁰. Während die Gegner ihre Heere zum Kampf rüsten und anrücken, beteuert der Fürst: „alle Lösungen

128 Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. Diez A quart. 77, fol. 18a.

129 Ms. IO Islamic 1229, fol. 142a-143a.

130 KB, fol. 125a.

liegen in der Hand Gottes. Was immer der Herr vorhat, wird geschehen“¹³¹. Dies erinnert an die Anekdote im Kapitel „Über [Gott]vertrauen“ (*dar tavakul*) des *Ahlāq-i Muḥsinī*. In dieser Geschichte vertraut ein Fürst angesichts einer bevorstehenden Schlacht allein auf Gott und siegt durch dessen Beistand:

Unerwartet näherte sich ein Feind mit einer stattlichen Armee seiner Residenz. Er begab sich folglich mit der gesamten Armee, die ihm zur Verfügung stand, in Feindesnähe. Am Tag, bevor der Kampf beginnen sollte, als [die beiden Truppen] nicht mehr weit voneinander entfernt waren und die Vorbereitungen zum Gefecht begannen, betete der Fürst die ganze Nacht lang. Einer der Notablen sagte: „Fürst! Komme zur Ruhe, denn morgen ist der Tag der Schlacht!“ [Der Fürst] sagte: „Ich widme mich heute Nacht bezüglich des [bevorstehenden] Werks Gott und morgen ist das Werk Gottes Werk. Was immer Er auch vorhat, damit habe ich nichts zu schaffen und ich habe hierbei keine Option.“ [Der Notable] sagte: „Dann bereite das Kriegsgerät vor und sei bereit für das Schlachtfeld.“ [Der Fürst] sagte: „Ich bekleide mich mit der Rüstung des Gottvertrauens und habe meine Werke [ihm als] meinem Bevollmächtigten anvertraut.“¹³²

Auch die Bedeutung wohlfährigen Handelns wird im frommen Fürstenspiegel besonders betont. Dem Spenden (*ḥairāt-u marrāt*) widmet sich ein eigener Abschnitt im *Ahlāq-i Muḥsinī*. Aber auch in mehreren Anekdoten anderer thematischer Abschnitte dieses Werks wird die Wichtigkeit des Spendens betont: „Die höchste Wohltätigkeit besteht darin, dass man den Bittsteller nicht beschämt und peinlich berührt zurückkehren lässt“¹³³, heißt es etwa im Abschnitt acht „Über Schamgefühl“ (*dar ḥayā*). Großzügigkeit als das Weggeben jeglicher Gaben, die Vikrama von einer Gottheit oder übernatürlichen Wesen bekommt, an Bedürftige, wird in der Schlusssequenz jeder Metaerzählung der Vikramageschichte praktiziert. In der neunten Metaerzählung erhält Bikarmāḡīt vom Sonnengott einen magischen Ohrring, den er einem armen Brahmanen schenkt:

Er war ein Stück des Weges gegangen, da begegnete er einem Brahmanen. Dieser sprach ein Bittgebet für den Fürsten und sagte: „Du bist ein Mann, der dem Fürsten Bikarmāḡīt ähnelt; ich aber bin vor Hunger und Schwäche kurz davor, zu sterben. Meine Tochter hat die Pubertät erreicht und ich habe zuhause nichts, dass ich ihr mitgeben kann, um sie jemandem [zur Frau] zu geben.“ Der Fürst hatte Mitleid mit dem Brahmanen und schenkte ihm den Ohrring, den der Sonnengott ihm gegeben hatte. Er sagte: „Dieser [Ring] gibt dir so viel Gold, wie du verlangst.“ Als er das gesagt hatte, machte der Fürst sich in Richtung Uḡain auf und kam dort an.¹³⁴

131 Ebd., fol. 125a.

132 Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. Diez A quart. 77, fol. 11b.

133 Ebd., fol. 12b.

134 KB, fol. 137a.

Die Sequenzen des Weggebens von erhaltenen Gaben, die am Schluss der Metaerzählungen zu finden sind, erinnern an die Anekdoten, die im *Risāla-yi Ḥātimiyya* von Ḥātims Großzügigkeit berichten:

Hatim saw the poor man while racing [his] horse and jesting with the Hejazi travelers. He stopped watching [the racing], rode towards [the poor man] and said, 'Oh poor man! Why are you standing in all this dirt and dust? Why have you focused your eyes of anxious expectation towards the horse arena?' The poor man didn't recognize Hatim and said, 'I am a destitute, poor man, enchained to the prison of poverty and need. I heard that Hatim Ta'i was racing horses and was hitting the ball of merriment with the polo stick of pleasure. I want the dust from Hatim's horse's hooves to settle on my head, for he is a man of good fortune. Perhaps I will be liberated from the suffering of adversity and misfortune, and the yoke of bad luck and affliction.' [...] Hatim dismounted and he gave the horse that he had been riding to him, along with the reins and saddle full of gold and ornaments. He took off his clothes and put them on [the poor man], and he gave him whatever the horses and servant boys had with them. He apologized and then started to walk home without clothes.¹³⁵

Die Betonung der Vergänglichkeit der diesseitigen Welt ist ein weiteres Konzept der frommen und mystisch geprägten Moralia und des frommen Fürstenspiegels. In diesem Kontext haben Beraterfiguren nicht nur die Funktion, dem Fürsten das kluge Handeln zu erläutern, sondern vielmehr, ihn an die Vergänglichkeit der Welt zu mahnen. Dies stellte J.S. MEISAMI auch für den Fürstenspiegel *Naṣīhat al-Mulūk* fest, der ca. 1109 von al-Ġazālī verfasst¹³⁶ wurde: „Ghazālī's emphasis is on the moral character, and especially the piety of the ruler, who is enjoined to frequent religious scholars and to acquire the fundamentals of religious knowledge, as well as to contemplate the lessons of history.“¹³⁷ Solche Charaktere mit mahnender Funktion können Bettelasketen (*darvīš*)¹³⁸, im indo-persischen Kontext auch Yogis (*ḡukī*) oder Brahmanen sein, wie im folgenden Beispiel aus der *Singhāsānbattīsī* von Ibn Harigarbhdās:

In diesem Garten vergnügte der Fürst sich mit den Frauen wie der Götterkönig Indra inmitten seiner Paradiesjungfrauen und Parīs, und er dachte nicht an Gott [...]. Ein Brahmane sah: Schon seit einigen Tagen gibt sich der Fürst im Garten den Freuden mit den Frauen hin. Es ist wohl besser, dass ich ihn von diesen Freuden abhalte. Er näherte sich ihm und sagte: „Fürst! [...] Die Freuden der Welt sind nichts weiter als ein Traum. [...] Diese Welt hat die Qualität einer Wolke, [Dinge] kommen und gehen. Vor dir gab es andere Fürsten, die diesen

135 RIDGEON 2011, S. 192.

136 Die Autorschaft Ġazālīs wurde zumindest für Teile des Werks angezweifelt, vgl. P. CRONE: „Did al-Ghazālī Write a Mirror for Princes? On the Authorship of Naṣīhat al-mulūk.“ In: S. PINES/M. J. KISTER/S. SHAKED (Hrsg.): *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. Jerusalem 1987.

137 MEISAMI 2009, S. 260.

138 In Abschnitt vier „über Dankbarkeit“ (*dar šukr*) des *Ahlāq-i Muḥsinī* unterweist ein Darvīš Sulṭān Saṅḡar über die rechte Dankbarkeit.

Reichtum und dieses Land hinter sich lassen [mussten] und vergangen sind, [die Herrschaft] ist anschließend dir zugefallen. Wenn deine Zeit vorbei ist, wirst auch du dahingehen. Finde nicht solchen Gefallen an der Erscheinung deiner Frauen [...].¹³⁹

Die Selbstaufgabe auf dem Weg zur Veredlung des Charakters geschieht in frommer und mystisch geprägter Moralia aufgrund der Einsicht der Hinfälligkeit des Körpers. So wird als Motivation für die Selbstopferung im *Kišanbilās* auch Märtyrertum (*šahādat*) und der daraus folgende Eintritt ins Paradies (*bihīšt*) genannt. Bikarmāgīt ist bereit, sich anstelle eines Anderen einem Ungeheuer zum Fraß vorzuwerfen, denn: „Wenn es mich tötet, werde ich zum Märtyrer und komme ins Paradies“¹⁴⁰. Im Kontext der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit der Welt und der damit einhergehenden Wertlosigkeit des Festhaltens am eigenen Körper wird die Opferbereitschaft Vikramas zum Ausdruck gebracht. Der Aspekt eines allmächtigen Gottes, von dessen Gnade (*karam*) das Geschick abhängt, kommt in den persischen Versionen hinzu. So dienen diese auch dazu, gute Charaktereigenschaften vor dem Hintergrund der Wertlosigkeit des Egos zum Ausdruck zu bringen. Kāšifī betonte im *Futuvvatnāma-yi sulṭānī* die Vorteile, die Geschichten mit sich bringen können, indem sie an die Vergänglichkeit aller Dinge und so auch die Allmacht Gottes mahnen:

Wisse, dass das Rezitieren und Hören von Geschichten viele Vorteile hat. Erstens wird man über die Begebenheiten um die Vergangenen in Kenntnis gesetzt. Zweitens wird man der göttlichen Macht gewahr, wenn man von seltsamen und wundersamen Dingen hört. Drittens wird deutlich, dass niemand von den Fesseln der Mühsal frei gewesen ist, wenn man von Mühsal und Härte der Vergangenen hört und so erlangt man Trost. Viertens löst man sich von weltlichen Gütern und der Welt insgesamt, wenn man vom Niedergang von Land, Hab und Gut der Herrscher hört und dann wird man gewahr, dass niemand sich je auf die Welt verlassen konnte und sich niemand jemals auf sie verlassen können wird. Fünftens erlangt man eine Lehre daraus und profitiert ungemein von den Erfahrungen, denn wie sagte der Herr zum Propheten: ‚Und wir berichten dir lauter (solche) Geschichten von den Gesandten, um dir damit das Herz zu festigen‘.¹⁴¹

Die Allmacht Gottes wird auch im *Kišanbilās* stellenweise betont, denn: „wenn Gott will, verleiht er jemandem Macht und Herrschaft; ebenso macht er nach Belieben einen König von einem Moment zum anderen zum Bettler“.¹⁴²

139 Ms. IO Islamic 1229, fol. 140b-141b.

140 KB, fol. 16a: *agar ū ma rā mīkušad, ba daraša-yi šihādat rasīda ba bihīšt mīravam.*

141 MAHĠŪB 1971, S. 302. Für das Koranzitat zitiere ich die Übersetzung von PARET 1989, S. 164. Zur Diskussion der Passagen über Narratoren im *Futuvvatnāma-yi Sulṭānī* siehe M. OMIDSALAR: „Storytellers in Classical Persian Texts.“ In: *Journal of American Folklore* 97, 384 (1984).

142 KB, fol. 123a: *agar hūdāvand bišy'āhad hukūmathā va vilāyathā dihad va agar l'y'āhad, dar yik sa'āt bādšāh rā gidā kunad.*

Anhand der genannten Beispiele kann demonstriert werden, dass der *Kišānbilās* auf verbaler wie semantischer Ebene eine genretechnische Nähe zu Werken der persischen Weisheitsliteratur herstellt. Dieses Genre wurde durch Adaptionen indischer Erzählwerke maßgeblich beeinflusst, die zu dessen Konstituierung beigetragen haben. Dies wird auch daran ersichtlich, dass Badā'ūnī im Abschnitt, in dem die Übertragung der *Singhāsānbattīsī* erwähnt wird, diese mit dem Papageienbuch (*Tūḡīnāma*) vergleicht, welches ebenfalls nach einem indischen Werk übertragen wurde. Da diese indischen Erzählkompilationen populär waren, zogen sie vermehrt die Aufmerksamkeit von Auftraggebern und Rezipienten auf sich. Die Tatsache, dass ein bestimmtes Genre in einem literarischen System etabliert und populär ist, kann zur Auswahl von weiteren generisch ähnlichen Texten für eine Übersetzung beitragen.

Durch die Tatsache, dass sich im literarischen Repertoire des *Kišānbilās* ein „Bezug zu den Werken der Vergangenheit“¹⁴³ manifestiert, *Kišāndās* also den Text an das Bezugssystem der Weisheitsliteratur anpasst, erscheint Texttransformation (*tarğuma*) im vorliegenden Fall in erster Linie als kultureller Transfer im Sinne einer Anpassung an einen literarischen Code „der (mindestens potentiell) die Kommunikation zwischen Autor und Leser ermöglicht“¹⁴⁴ und aus einem „Inventar von literarischen Figuren und Situationen usw.“¹⁴⁵ besteht und nach etablierten Konventionen funktioniert.

Es kann also sowohl eine Relation zu einem Prätext gezeigt werden – wie im vorangehenden Kapitel nachgewiesen wurde – als auch eine Situierung innerhalb der Konventionen des Persischen, womit gezeigt wurde, was mit beiden Begriffen, die von Translatoren der Vikramageschichten verwendet werden, nämlich „übertragen“ (*tarğuma*) und „auf Persisch verfassen“ (*ba farsī tašnīf kardā*) auf der Textebene bezeichnet werden könnte.

143 TODOROV 2013, S. 11.

144 LEFEVRE 2009, S. 77.

145 Ebd., S. 77.

6. Schlussbetrachtung

Persische Vikramageschichten entstanden in der Zeit von 1574 bis 1848 auf Nachfrage unterschiedlicher Akteure. Die „32 [Geschichten] des Löwen-throns“ gehörten zu den ersten indischen Werken, deren Übertragung unter Akbar in Auftrag gegeben wurden. Unter seinen Nachfolgern Ġahāngīr und Šāh Ġahān entstanden weitere Fassungen. Bis ins 19. Jahrhundert wurde dieser Erzählzyklus immer wieder übertragen und ältere Vorlagen umgearbeitet. In der Kolonialzeit dienten Fassungen der Vikramageschichten aufgrund der Kombination aus Unterhaltung und einfacher Erzählprosa in mehreren Sprachen als Unterrichtsmaterial am Fort William College, das auch Textausgaben der *Siṃhāsambattisī* publizierte.

Der *Kiṣānbilās* des Autors Kiṣāndās aus Lahore aus dem 17. Jahrhundert zeigt, dass persische Fassungen indischer Geschichten zeitgleich mit Versionen in regionalen indischen Literatursprachen wie z.B. Braj Bhāṣā entstanden. Im mehrsprachigen indischen Kulturraum gab es zahlreiche Interrelationen zwischen Literaturen, besonders im Bereich der narrativen Prosa. Viele Beispiele wie die mit dem Begriff *Premākhyān* bezeichneten Erzählungen in Avadhī, die von literarischen Konventionen des Persischen inspiriert waren oder auch persische Adaptionen des zehnten Abschnitts des *Bhāgavatapurāṇa* weisen darauf hin, dass Dichotomien wie „indische“ versus „islamische“ Literaturen beim Verständnis von deren Rezeptionsweisen nicht hilfreich sein können. Dies trifft auch auf den vorliegenden Fall der persischen Vikramageschichten zu.

Die Autoren der Vikramageschichten wie Kiṣāndās bezeichnen ihr Werk als Texttransfer (*tarġuma*). Das Vorgehen des Übertragens wird unterschiedlich, meist mit vagen Begriffen wie „aus der indischen Sprache ins Persische bringen“, „auf Persisch verfassen“, oder „ins Persische übertragen“ beschrieben. Sie nennen aber im vorliegenden Fall der Vikramageschichten immer den Titel einer indischen Vorlage, die „32 [Geschichten] des Löwen-throns“.

Ausgehend von der Tatsache, dass Kiṣāndās sein „Unterhaltungsstück“ als Texttransfer bezeichnet, wurde untersucht, ob das Werk anhand von Relationen zwischen einem Prä- und einem Folgetext beschrieben werden kann. Daher wurde der *Kiṣānbilās* mit den von EDGERTON herausgegebenen Sanskritrezensionen verglichen. Bei der Untersuchung des *Kiṣānbilās* als Texttransfer konnten heterogene Verfahrensweisen belegt werden. Das Werk orientiert sich strukturell an den Sanskritrezensionen. Dies manifestiert sich in erster Linie dadurch, dass die Gestalt von 32 Geschichten innerhalb einer Rahmenerzählung beibehalten wurde. Des Weiteren lässt sich feststellen, dass die 32 Metaerzählungen der Statuetten bei Kiṣāndās bis auf drei Geschichten in den Sanskritrezensionen nachzuweisen sind, die von EDGERTON herausgegeben wurden. Im *Kiṣānbilās* sind außerdem drei Geschichten enthalten, die ebenfalls den König Vikrama zum Protagonisten haben und mit anderen Vikramageschichtenzyklen zusammenhängen. Es kann nicht definitiv nachgewiesen werden, ob

diese Geschichten bereits in einer Vorlage enthalten waren, oder ob Kiṣandās sie hinzugefügt hat.

Insgesamt gilt, dass der Plot der Metaerzählungen im Wesentlichen gleich ist¹ und Unterschiede auf der sprachlichen Ebene der Erzählung (*récit*) liegen. Dieses Verfahren der Priorisierung der erzählten Geschichte kann mit genreimmanenten Gegebenheiten narrativer Prosa zusammenhängen. Als Invarianten können die Gesamtgestalt, die Anordnung der Geschichten und die Wiedergabe der erzählten Geschichte (*histoire*) festgestellt werden.

Dadurch, dass die Autoren/Kompilatoren der *Siṃhāsanadvātrimśatikā* an bestimmten Stellen zu einem Thema mehrere Verse und Sprüche zitieren und dadurch ihre Kenntnis demonstrieren, ähnelt die Erzählungssammlung stellenweise gleichsam einer Sammlung von klugen Aussprüchen (*subhāṣitasamgraha*). Die intertextuellen Bezüge werden in den persischen Vikramageschichten entweder getilgt, oder, wie bei Kiṣandās, durch Zitate aus dem Fundus der persischen Literatur aus dem Umfeld der Weisheitsliteratur ersetzt. Diese Verwendung von Zitaten kann wiederum auf kanonisiertes Wissen indo-persischer Autoren hinweisen.

Im *Kiṣanbilās* sind wenige kurze Passagen enthalten, die als Textübersetzung gelten können, wie am Beispiel einiger Bonmots gezeigt wurde. Hinsichtlich der textinternen Faktoren kann also festgestellt werden, dass eine Erhaltung aller wesentlichen textuellen Merkmale nicht das Ziel der Übersetzer-Kompilatoren gewesen sein kann. So erscheint der *Kiṣanbilās* insgesamt nicht als Textübersetzung, sondern eher als Umfeldübersetzung.

In Bezug auf eine mögliche Vorlage wurde eine Orientierung an einer nördlichen Rezension deutlich. Der im Persischen als *Singhāsanbattīsī* genannte Titel der indischen Vorlage weist ebenfalls darauf hin, dass eine nördliche Rezension die Grundlage für die Texttransformation war, da die Handschriften der einzelnen Rezensionen unterschiedliche Titel überliefern und die Titel *Siṃhāsanadvātriṃśakā* sowie *Siṃhāsanadvātrimśatikā* für die nördlichen Rezensionen belegt sind.² Sowohl anhand der Anordnung als auch anhand inhaltlicher Aspekte einzelner Metaerzählungen wurden strukturelle und inhaltliche Parallelen zur Jainistischen Rezension sichtbar.

Allerdings enthält der *Kiṣanbilās* nicht die spezifisch jainistischen Elemente wie die Geschichte der Konversion Vikramas zum Jainismus. Weitere Elemente wie der Auftakt der Rahmenhandlung und Details in Metaerzählungen lehnen sich ebenfalls nicht exakt an diese Rezension an. Sehr wahrscheinlich stand den Übersetzer-Kompilatoren eine Redaktion zur Verfügung, die sich an der Jainistischen Rezension orientierte, aber jainistische Geschichten wie die

1 Dies hat auch H. FRANKE 2010, S. 323 für die persische *Kathāsaritsāgara*-Übertragung festgestellt: „Although al-ʿAbbāsī’s Persian version is noticeably shorter than the Sanskrit text, the plots of the stories that he took up are more or less the same. Only some minor details of the tales have been Persianized. [...]“. Vgl. auch TRUSCHKE 2011, S. 508: „The Persian text is not a line-by-line rendering of the Sanskrit original, but the Razmnamah contains all eighteen books of the Sanskrit Mahabharata [...] and the storyline is largely unchanged [...]“.

2 EDGERTON 1926, I. S. xlix.

Konversion Vikramas ausließ. Sehr wahrscheinlich handelte es sich um eine Fassung der sog. Vararuci-Rezension. Vermutlich war diese die im Umfeld der Übersetzer verbreitetste Fassung der „32 [Geschichten] des Löwenthrons“ und wurde deswegen zur Übertragung ausgewählt.³

Es ist nicht möglich, exakt festzustellen, aus welcher Sprache übertragen wurde. Generell wird bei Sprachangaben in persischen Texten nicht zwischen indischen Sprachen differenziert. Sowohl in Bezug auf Sanskrit, als auch indische Regionalsprachen ist die Rede von „indischer Sprache“, mit Ausnahme von Braj, das – aber auch nicht konsequent – als *bhākha* bezeichnet werden kann. Im *Kiṣanbilās* finden sich zahlreiche indischer Wörter, von denen viele als Lehnwörter aus dem Sanskrit in unterschiedlichen indischen Regionalsprachen gleich lauten und daher nicht als Beleg gelten können. Wörter indischen Ursprungs etablierten sich in der indischen Variante des Persischen, die von Interferenz mit indischen Sprachen geprägt sein konnte.

In der *Mahābhārata*-Übersetzung der Regierungszeit Akbars, das als „Buch der Schlacht“ (*razmnāma*) ins Persische übertragen wurde, wurden indische Termini im persischen Text im Sinne einer Exotisierung verwendet.⁴ Dadurch wurde ein Setting des Exotisch-Wunderbaren (*ağāib*) etwa bei Geschichten, deren Handlung in einer mythischen Vorzeit angesetzt war, erzeugt. In der persischen Übertragung des *Kathāsaritsāgara* mit dem Titel *Daryā-yi asmār* führt der Bearbeiter Ḥāliqadā ‘Abbāsī Sanskrit-Termini mit Glossierung an. Auch bei der Übertragung von indischen Texten, deren Vokabular als technisch aufgefasst wurde, finden sich indische Termini im persischen Text, die gefolgt von einer mit *ya‘nī* („das heißt [...]“) eingeführten Glossierung der Begriffe auf Persisch erklärt werden. Dies hat GÖBEL-GROSS für die persische *Upaṇiṣad*-Übertragung *Sirr-i akbar* festgestellt. Er bewertete dieses Vorgehen als Anzeichen für mündliche Erklärung durch die assistierenden Pandits nach Art eines Kommentars.⁵ Im *Kiṣanbilās* hingegen, der zur Zeit Šāh Gahāns entstand, spiegeln indische Wörter, die Personengruppen, Alltagsgegenstände, Naturalien und Abstrakta bezeichnen können, ein gängiges indo-persisches Lexikon wieder.

Die Übertragung von *Kiṣandās* ist sowohl ein Folgetext eines indischen Prätexts, namentlich der „Geschichte, die die Überlieferer und Erzähler mit dem indischen Namen *Singhāsanbattīsī*“ nennen, wie es in der Einleitung heißt, als auch mehrerer persischer Prätexte, die ihrerseits wiederum auf eine indische Vorlage zurückgehen. Indem er sowohl ältere Vorlagen persischer Vikramageschichten wie *Bhāramallas* Version verwendete, als auch möglicherweise Geschichten aus anderen Vikramazyklen integrierte, agierte *Kiṣandās* als Übersetzer wie auch als Kompilator. Auch an anderen indo-persischen Erzählzyklen wie dem „Papageienbuch“ (*Tūtināma*) ist ersichtlich, dass die Übertra-

3 Vgl. TRUSCHKE 2011, S. 509 für den ähnlichen Fall bei der *Mahābhārata*-Übersetzung *Razmnāma*.

4 Vgl. Ebd., S. 510.

5 GÖBEL-GROSS 1964, S. 179.

gung narrativer Prosa gerade im Fall von Anthologie-ähnlichen Sammlungen kompilative Verfahren beinhalten konnte. Die Tatsache, dass neue Übertragungen ältere Vorlagen integrieren konnten, lässt Texttransfer zwischen Plagiat, Umarbeitung und Neuübersetzung changieren.

Da davon auszugehen ist, dass Übersetzer immer auch in Relation zu einem existierenden Bezugssystem der Literatur der Zielsprache, in die sie übertragen, agieren, wurde in einem zweiten Schritt der *Kiṣanbilās* daraufhin betrachtet, ob eine genretechnische Orientierung an bestehenden Modellen des persischen Literatursystems nachgewiesen werden kann.

In der *Siṃhāsanadvātriṃśatikā*, wie auch in anderen indischen Erzähl-sammlungen, die den Fürsten Vikramāditya zum Protagonisten haben, manifestiert sich ein Element des Wunderbaren. Der Protagonist selbst ist mit übernatürlichen Fähigkeiten ausgestattet und unternimmt Reisen in übernatürliche Sphären wie die Unterwelt oder zur Sonne. Dieser Aspekt ist in den persischen Fassungen dankbar aufgenommen worden, da die Dimension des Wunderbaren (*aṣṭā'ib*) als konstituierendes Element auch in Formen persischer narrativer Prosa (*dāstān*; *qiṣṣa*) enthalten war. Es handelt sich um epische Narrative, die auf Heldenlegenden basieren konnten und die Abenteuer eines jungen Protagonisten, meist eines Prinzen, in Form einer Heldenreise erzählten. Im Verlauf der Erzählung muss der Held seine Klugheit und physische Stärke beweisen, um seine Geliebte aus den Fängen von Antagonisten zu befreien.

Im *Kiṣanbilās* ist durch das Element des Wunderbaren eine genretechnische Nähe zur Abenteuerliteratur festzustellen. Der literarischen Form nach ähnelt es kurzen Populärerzählungen (*qiṣṣa*). „Kiṣans Unterhaltungsstück“ ist in einfacher persischer Prosa abgefasst, die pseudo-Mündlichkeit herstellt, indem die Metaerzählungen durch formelhafte Wendungen und eine von iterativen Elementen geprägte Sprache wie der Vortrag eines Geschichtenerzählers konstruiert wird. Allerdings ist die persische Vikramageschichte kein episches Narrativ der Abenteuer eines Helden, der vor allem durch physische Stärke und Mut glänzt. Auch andere erwartbare Komponenten der Abenteuerliteratur wie die Schilderung von Schlachten (*razm*) und ausgedehnten Festlichkeiten (*bazm*) fehlen, wie auch das Element des Romantischen. Die Abenteuer Bikarmāḡīts, wie Reisen in übernatürliche Sphären oder das Befreien von Anderen aus den Fängen von Ungeheuern, sind zudem sehr verkürzt dargestellt, so dass ein Element des Abenteuerlichen zwar vorhanden ist, aber nicht die Hauptkomponente darstellt.

Neben dem Element des Wunderbaren ist ein ethisch-moralisches Moment augenfällig. Fürst Vikramāditya wird als der gerechte Herrscher par excellence dargestellt. Er weist die Qualitäten Großzügigkeit (*audārya*), Mut (*sattva*) und Standhaftigkeit (*dhairya*) auf. Bikarmāḡīt im *Kiṣanbilās* und den anderen Versionen zeichnen ebenfalls die Eigenschaften Großzügigkeit (*siḥāvat*), Mut (*ṣuḡā'at*) und Hochherzigkeit (*himmat*) aus – klassische Tugenden der idealen Herrscherpersönlichkeit der politisch-ethischen Literatur der persischen Tradition. Die Großzügigkeit des Fürsten Vikramāditya manifestiert sich bis zur Opferbereitschaft für andere, die neben dem Mut aus der Erkenntnis der

Vergänglichkeit aller weltlichen Dinge resultiert. In der Jainistischen Version der *Siṃhāsanaadvātrimśatikā* gemahnt ein Prediger (*dharmādhikārī*) den König während eines Frühlingsfests an die Vergänglichkeit des Daseins, indem er sagt:

Was nützen Herrschaft, Reichtum, Getreidevorrat, vorzüglicher Schmuck am Körper, Gelehrsamkeit, starke Arme und Beredsamkeit, [was nützt] Geschicklichkeit, [was nützen] eine ausgezeichnete Geburt, eine astreine Abstammung, eine ganze Reihe von glänzenden Tugenden, wenn nicht das Selbst aus dem unergündlichen Gefängnis des Kreislaufs der Existenzen befreit wird?⁶

Die *Siṃhāsanaadvātrimśatikā* kann als ein Beispiel des „Kompendiums der Lebensklugheit“ (*nūtiśāstra*) gesehen werden. Da der Protagonist Vikramāditya ein Herrscher ist, wurde die Sammlung in der Literaturgeschichtsschreibung auch als „Fürstenspiegel“ wahrgenommen. Allerdings überwiegt das fromme Element, besonders in der Jainistischen Redaktion.

Diese Tendenz hat der Übersetzer-Kompilator Kiśandās aufgenommen; auch bei den anderen persischen Bearbeitungen wie der *Singhāsanaadvātrimśatikā* Ibn Harigarbhdās ist diese Komponente augenfällig. Als Motivation für die bereitwillige Selbstopferung Bikarmāgīts zu Diensten anderer wird im *Kiśanbilās* auch Märtyrertum (*śahādat*) und der daraus folgende Eintritt ins Paradies (*bihišt*) genannt. Durch die ausgeprägte fromme Komponente situiert sich der *Kiśanbilās* in genretechnischer Nähe zu verschiedenen Werken, die mit dem Oberbegriff der Weisheitsliteratur bezeichnet werden können. Allerdings ist der Begriff der Weisheitsliteratur nur als Oberbegriff zu verstehen, der formell und inhaltlich heterogene Werke unter dem Aspekt des Erteilens von Rat (*pand*, *naṣīhat*) als hauptsächliche Funktion zusammenfasst. Formen der persischen Weisheitsliteratur umfassen Fürstenspiegel wie Abhandlungen zur Lebensklugheit für einen breiteren Rezipientenkreis, wie auch Ethiktraktate, die in unterschiedlichem Maß von frommen oder mystisch geprägten Konzepten durchdrungen sind. Eine genretechnische Nähe zur Weisheitsliteratur zeigt sich in der Intertextualität des Werks, denn im *Kiśanbilās* sind stellenweise Verse aus Werken der Weisheitsliteratur wie Sa’dīs *Būstān* und *Gulistān*, Naḥšabīs *Ṭūṭīnāma* oder dem ethischen Vademecum *Karimā* eingefügt. Auch kann die Vermittlung eines Verständnisses von edlem Handeln in allen Metaerzählungen ausgemacht werden.

In der Vikramageschichte wird das edle Handeln, im Persischen mit Begriffen wie *adab* oder *ḡavānmardī* bezeichnet und die Kultivierung eines guten Charakters (*aḥlāq-i pasandīda*) auf den Herrscher Bikarmāgīt als idealen Akteur projiziert, weswegen man sie auch als populären Fürstenspiegel bezeichnen könnte. Es handelt sich aber nicht um einen Fürstenspiegel im eigentlichen Sinne als Belehrungs- oder Mahnschrift (*naṣīhatnāma*) an einen Herr-

6 EDGERTON 1926, II (JR 16,1), S. 136: *kiṃ rāyjena dhanena dhānyanicayair dehasya sadbhūṣanaih; pāṇḍityena bhujābalena mahatā vācām paṭutvena ca; jātyāyuttamayā kulena śucinā śubhraiḥ guṇānām gaṇair; ātmā cen na vimocito 'tigahanāt saṃsārakārāgḥat.*

scher, die das strategische politische Handeln oder die Staatsführung (*sīyāsāt*) zum Thema hat.

Durch die Betonung der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit der Welt und die Betonung der Notwendigkeit der Kultivierung guter Eigenschaften, vor allem der Großzügigkeit bis zur Selbstaufgabe, ähneln sie generisch frommen *Moralia*, die von mystisch geprägten Konzepten beeinflusst sein konnten. Anders als in der Abhandlung *Kīmīyā-yi Sayādat*, die die Verfeinerung der Essenz durch das Kultivieren guter Eigenschaften und das Aufgeben schlechter Eigenschaften zum Zweck der alchemistischen Umwandlung (*kīmīyā*) der Essenz des Menschen verhandelt, wird die Kultivierung guter Eigenschaften aber nicht innerhalb eines theoretischen Rahmens artikuliert, sondern in Form von kurzen Erzählungen. Damit ähnelt es *Moralia*, die ihre Themen in einem Rahmen von Anekdoten vermitteln, die in keinem kausalen Zusammenhang stehen wie *Aḥlāq-i Muḥsinī*. Die Metaerzählungen der „32 [Geschichten] des Löwenthrons“ dienen ausschließlich der Beschreibung der Taten und positiven Eigenschaften Vikramas, allen voran Großzügigkeit (*siḥāvat*) bis zur Selbstaufgabe. Dadurch ähnelt der *Kišanbilās* generisch der Kompilation *Risāla-yi Hātimiyya*.

Figuren wie Hātim Ṭāṭ funktionierten als Protagonisten von Anekdoten der persischen Weisheitsliteratur, die durch Vorlagen aus dem indischen Kulturraum inspiriert wurde und sich dadurch auszeichnet, dass Figuren aus verschiedenen Kulturräumen und Literaturen die Rolle von Weisen (*ḥukamā*), klugen Ratgebern oder „Altvorderen“ (*buzurgān*) einnehmen konnten. Ins Typenspektrum der Weisheitsliteratur wurden Figuren aus der griechischen Spätantike, aus mittelpersischen Quellen, indischen Erzählensammlungen, der arabischen *adab*-Literatur und der islamischen Tradition integriert.

Die Charakterisierung Vikramas geschieht innerhalb von Genrekonventionen als Held vom Typus *ḡavānmard*, der so gemeinsam mit Hātam-i Ṭāṭ in die Riege der literarischen Charaktere der persischen Weisheitsliteratur aufgenommen wird. Dadurch erscheint Texttransformation im vorliegenden Fall in erster Linie als kultureller Transfer im Sinne einer Anpassung an einen literarischen Code. Dieser literarische Code wurde aber auch durch Übertragungen indischer Erzählliteratur geprägt. Die Popularität indischer Erzählzyklen kann mit Sicherheit als ein Faktor gesehen werden, der zur Auswahl der Vikramageschichten für eine Übertragung ins Persische beigetragen hat.

Die edukative Komponente des Erzählzyklus wirft die Frage auf, ob er im Persischunterricht in Schulen (*maktab*) Verwendung fand, die unterhaltende Komponente wirft die Frage nach einem öffentlichen Vortrag auf. Hierzu waren allerdings meist episodenhafte Geschichten geeignet, deren Handlungsfortgang durch spezielle Techniken tagelang in die Länge gezogen werden konnte. Die Verwendung von Sammlungen wie dem *Aḥlāq-i Muḥsinī* und anderen Ethikhandbüchern oder Kompendien der Lebensklugheit wie Sa'dīs *Gulistān* im Unterricht ist auch für den indo-persischen Kontext belegt. Es ist davon auszugehen, dass auch Sammlungen, die ethische Belehrung im Rah-

men von unterhaltsamen Geschichten vermittelten, in Unterrichtskontexten rezipiert wurden.

Die verschiedenen Sanskrit-Rezensionen der *Simhāsanadvātriṃśatikā* weisen unterschiedliche Bearbeitungen durch Redaktoren auf, die jeweils im Sinne bestimmter Rezipienten in den Text eingriffen indem sie Interpolationen vornahmen, Geschichten ausließen, Konzepte und Bezeichnungen aus dem Text tilgten oder überschrieben. Auch für Fassungen in indischen Regionalsprachen gelten ähnliche Verfahrensweisen wie die Einbettung in den geographischen Kontext der intendierten Rezipienten bei den Tamil-Bearbeitungen der Vikramageschichten. Eine ähnliches rezipientenorientiertes Vorgehen ist z.B. durch die Einfügung von Zitaten aus der persischen Literatur für die persischen Übersetzer-Kompilatoren Čaturbhūḡdās, Bhāramalla, Ibn Harigarbhdās und Kišandās festzustellen.

Phänomene des Texttransfers (*tarǧuma*) können auf der Ebene der Relationen zwischen einem Prä- und einem Folgetext als „aus der indischen Sprache ins Persische bringen“ (*az zabān-i hindī ba fārsī tarǧuma nimūda*)⁷ nachgezeichnet werden. Aber auch eine Formulierung des persischen Werks im Rahmen eines Transfers zwischen literarischen Bezugssystemen, das mit „auf Persisch verfasst“ (*ba fārsī taṣnīf kard*)⁸ oder „ins Persische gebracht“ (*dar fārsī āvarda*)⁹ umschrieben wird. Dadurch sind die indo-persischen Vikramageschichten auch ohne den Hintergrund der Übertragung zu rezipieren und können als eines von zahlreichen Beispielen für produktive Interrelationen zwischen Literaturen im indischen Kulturraum gelten.

7 KB, fol. 1a.

8 Nach der Version Bhāramallas, vgl. Staatsbibliothek zu Berlin, Hs. Sprenger 1660, fol. 5a.

9 Nach der Version von Ibn Harigarbhdās, vgl. British Library, India Office Sammlung, Hs. IO Islamic 1229.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Abkürzungen

EI ²	<i>Encyclopaedia of Islam</i> , Second Edition: www.brillonline.nl.
EIr	<i>Encyclopaedia Iranica</i> , Online Edition: www.iranica.com.
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
RETS	Baker, Mona (Hrsg.): <i>Routledge Encyclopedia of Translation Studies</i> . London [u.a.]: Routledge 2009.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes

Handschriften

Ms. Sprenger 1660; beschrieben in W. Pertsch: *Verzeichniss der Persischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Berlin 1888, S. 1034- 1035 (Nr. 1087).

Ms. orient. quart 257; beschrieben Ebd., S. 1035-1036 (Nr. 1088).

Add. 6597, beschrieben in C. Rieu: *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*. London: 1879-83, II, S. 762.

Add. 5652, beschrieben Ebd., S. 763.

IO Islamic 1250, beschrieben in H. Ethé: *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, I. Oxford 1903, S. 1106-1107 (Nr. 1988).

IO Islamic 1710, beschrieben Ebd., S. 1107 (Nr. 1989).

IO Islamic 1229, beschrieben Ebd., S. 1107-1108 (Nr. 1990).

Walker 118, beschrieben in E. Sachau/H. Ethé: *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindûstâni and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library, I, The Persian Manuscripts*. Oxford 1889, S. 815 (Nr. 1324).

Sekundärliteratur

- Abbāsī, Muṣṭafā Ḥālīqād Hāšimī: *Daryā-yi asmār; tarğuma-yi Katāsaritsāgar*. Hrsg. v. T. Chand /S. A. H. ‘Abidī, New Delhi: Aligarh Muslim University und Markaz-i Taḥqīqāt-i Fārsī 1997.
- : *Panğākhyāna yā panğ dāstān. Bargardān-i mustaqīm az matn-i sanskrīt ba zabān-i fārsī*. Hrsg. v. M.R. Ġalālī-Nā‘īnī. Tihrān: Iqbāl 1363š/1984.
- ‘Abdallah, Saiyid: *Adabīyāt-i fārsī dar mīyān-i hinduvān*. Übers. v. M.A. Ḥān. Tihrān: Bunyād-i mauqūfāt-i Maḥmūd Afšār 1371š/1992.
- Abdoollah, Syed (Hrsg.) *Singhāsan Battīsī: or the Thirty-Two Tales of Bikramājī, Translated Into Hindī From the Sanskrit by Lallūjī Lāl Kabī*. London: Allen 1869.
- Abidī, Sayyid Amir Hasan/Gargesh, Ravinder: „Persian in South Asia.“ In: B. B. Kachru (Hrsg.): *Language in South Asia*. Cambridge [u.a.] 2008, S. 103-120.
- Alam, Muzaffar: „The Pursuit of Persian. Language in Mughal Politics.“ In: *Modern Asian Studies* 32, 2 (1998), S. 317-349.
- : „The Culture and Politics of Persian in Precolonial Hindustan.“ In: S. Pollock (Hrsg.): *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*. Berkeley: University of California Press 2003.
- Alam, Muzaffar/Subrahmanyam, Sanjay: „Love, Passion and Reason. The Poet Fayzi and his Nal-Daman.“ In: *Studies on Persianate societies* 2 (2003), S. 42-80.
- : „The Making of a Munshi.“ In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 24, 2 (2004), S. 61-72.
- Alam, M./Delvoe, F.N./Gaborieau, M. (Hrsg.): *The Making of Indo-Persian Culture. Indian and French Studies*. New Delhi: Manohar 2000.
- Albrecht, Jörn: *Literarische Übersetzung. Geschichte – Theorie – kulturelle Wirkung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998.
- : „Übersetzer und Übersetzungswesen in Europa. Ein kulturhistorischer Abriss.“ In: H. Kittel u.a. (Hrsg.): *Übersetzung – Translation – Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung*. 3. Teilband. Berlin/Boston: De Gruyter 2012. S. 2594-2613.
- Ali, Athar: „Translations of Sanskrit Works at Akbar’s Court.“ In: I. A. Khan (Hrsg.): *Akbar and His Age*. New Delhi: Northern Book Centre 1999.
- Alvi, Sajida Sultana: *Advice on the Art of Governance, Mau‘izah-i Jahāngīrī of Muḥammad Bāqir Najm-i Sanī. An Indo-Islamic Mirror for Princes*. Albany: State University of New York Press 1989.
- Arrağānī, Farāmarz ibn Ḥudādād: *Samak-i ‘Ayyār*. Hrsg. v. P. N. Ḥānlarī. Tihrān: Mu‘assasa-yi intišārāt-i āgāh 1367-1369š/1989-1990 (5 Bde.).
- Badā‘ūnī, ‘Abd al-Qādir: *Muntaḥab at-tavarīḫ*. Hrsg. v. M.A.A. Šāhib. Tihrān: Anğuman-i Āšār va Mafāḥir-i Farhangī. 1380š/2002.
- Bastin, Georges: „La notion d’adaptation en traduction.“ In: *Meta: journal des traducteurs* 38, 3 (1993), S. 473-478

- Balbir, Nalini: „The Micro-Genre of *dāna*-Stories in Jaina Literature: Problems of Interrelation and Diffusion.“ In: *Indologica Taurinensia* 11 (1983), S. 145-161.
- Bawden, Charles R. (Hrsg./Übers.): *Tales of King Vikramāditya and the Thirty-Two Wooden Men*. New Delhi: International Academy of Indian Culture 1960 (Mongol Piṭka, 3).
- Bazmee Ansari, A.S., s.v. „Djawān.“ In: EI².
- : s.v. „Badā’ūnī, ‘Abd-al-Qāder.“ In: EIr.
- Beaumont, Daniel: „Literary Style and Narrative Technique in the Arabian Nights.“ In: U. Marzolph u.a. (Hrsg.): *The Arabian Nights Encyclopedia*, I. Santa Barbara, Calif. [u.a.] 2004.
- Behl, Aditya/Weightman, Simon (Übers.): *Madhumālātī. An Indian Sufi Romance*. Oxford: Oxford University Press 2000.
- Behl, Aditya: *Love’s Subtle Magic. An Indian Islamic Literary Tradition 1379-1545*. Hrsg. v. W. Doninger. Oxford [u.a.]: Oxford University Press 2012.
- Beveridge, Annette Susannah (Übers.): *The History of Humāyūn (Humāyūn-nāma)*. London: Printed and Published under the Patronage of the Royal Asiatic Society 1902.
- Bloomfield, Maurice: „On the Art of Entering Another’s Body: A Hindu Fiction Motif.“ In: *Proceedings of the American Philosophical Society* 56, 1 (1917), S. 1-43.
- Bosworth, Clifford Edmund, s.v. „Naṣīḥat al-Mulūk.“ In: EI².
- Browne, Edward G.: *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge*. Cambridge: Cambridge University Press 1896.
- Bruijn, Johannes T. P. de, s.v. „Fiction. i. Traditional Forms.“ In: EIr.
- Bruijn, Thomas de: *Ruby Hidden in the Dust: Poetry and History of the Padmāvat by the South Asian Sufi Poet Muḥammad Jāyasī*. Leiden: Leiden University Press 2012.
- Burke, Peter/Po-chia Hsia, R. (Hrsg.): *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge [u.a.] Cambridge University Press 2007.
- Busch, Allison: „Hidden in Plain View. Brajbhasa Poets at the Mughal court.“ In: *Modern Asian Studies* 44, 2 (2010), S. 267-309.
- : „Hindi Literary Beginnings.“ In: Y. Bronner u.a. (Hrsg.) *South Asian Texts in History: Critical Engagements with Sheldon Pollock*. Ann Arbor, Michigan: Association for Asian Studies 2011.
- Charak, Sukh Dev Singh: *Life and Times of Maharaja Ranbir Singh (1830-1885)*. Jammu Tawi: J & K Book House 1985.
- Cheung, Martha P. Y. (Hrsg.) *An Anthology of Chinese Discourse on Translation: From Earliest Times to the Buddhist Project*. Manchester [u.a.] St. Jerome Publications 2006.
- Cort, John E.: „Making it Vernacular in Agra: The Practice of Translation by Seventeenth-Century Jains.“ In: F. Orsini/K. B. Schofield (Hrsg.) *Tellings and Texts: Music, Literature and Performance in North India* [Online]. Cambridge: Open Book Publishers, 2015 (Erstellungsdatum: 20 Juli 2017). Online verfügbar: <<http://books.openedition.org/obp/2500>>.

- Cosquin, Emmanuel: „Le prologue-cadre des mille et une nuits: les légendes perses et le livre d'Esther.“ In: *Revue biblique internationale*. Paris: Lecofre 1909.
- Crone, Patricia: „Did al-Ghazālī Write a Mirror for Princes? On the Authorship of Naṣīḥat al-mulūk.“ In: S. Pines/M. J. Kister/S. Shaked (Hrsg.): *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10. Jerusalem: Magnes Press, The Hebrew University 1987.
- Crook, Jay R. (Übers.): *The Royal Book of Spiritual Chivalry*. Chicago: Great Books of the Islamic World 2000.
- Dabashi, Hamid: *The World of Persian Literary Humanism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 2012.
- Darke, Hubert (Übers.): *The Book of Government or Rules for Kings. The Siyar al-Muluk or Siyasat-nama of Nizam al-Mulk*. Richmond: Curzon [u.a.] 2002.
- Das, Bijay Kumar: *A Handbook of Translation Studies*. New Delhi: Atlantic Publications 2013.
- Das, Sisir Kumar: *Sahibs and Munshis. An Account of the College of Fort William*. Calcutta [u.a.]: Orion Publications 1978.
- Delvoye, Françoise ‚Nalini‘ (Hrsg.): *Confluence of Cultures: French Contributions to Indo-Persian Studies*. New Delhi: Manohar 1994.
- Desai, Z.A.: „The Story of Nala-Damayantī as Told by Faiḍī and its Comparison With the Original Sanskrit Version.“ In: *Journal of the Oriental Institute, Baroda* 8, 1, S. 81-96 und 8, 2 S. 183-198.
- : „The Identity and Time of the Patron of the Persian Translator of the Hitopadesha.“ In: *Indo-Iranica* 31 (1978), S. 102-111.
- Deussen, Paul: *Erinnerungen an Indien*. Kiel [u.a.]: Lipsius & Tischer 1905.
- Edgerton, Franklin: „A Hindu Book of Tales.“ In: *The American Journal of Philology* 33, 3 (1912), S. 257.
- : (Hrsg./Übers.): *Vikrama's Adventures or the Thirty-Two Tales of the Throne. A Collection of Stories About King Vikrama, as Told by the Thirty-Two Statuettes that Supported his Throne*. Cambridge, Massachusetts [u.a.]: Harvard University Press 1926/27.
- Ernst, Carl W.: „Muslim Studies of Hinduism? A Reconsideration of Arabic and Persian Translations from Indian Languages.“ In: *Iranian Studies* 36, 2 (2003), S. 173-195.
- Ethé, Hermann: *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*. London: India Office Library and Records 1980 (Nachdr. d. Ausg. 1903-37).
- Even-Zohar, Itamar 1979/1990: „Polysystemtheorie.“ In: S. Hagemann (Hrsg.): *Deskriptive Übersetzungsforschung*. Berlin: SAXA 2009, S. 39-61.
- : „The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem.“ In: *Poetics Today* 11, 1 (1990), S. 45-51.
- Fawcett, Peter, s.v. „Ideology and Translation.“ In: *RETS*, S. 106-111.
- Féer, Leon (Hrsg.; Übers.): *Contes indiens: Les trente-deux récits du trône (Batri-Sinhasan) ou les merveilleux exploits de Vikramaditya: contes indiens traduits du bengali*. Paris 1883.

- Figueira Dorothy M.: *Translating the Orient. The Reception of Śākuntala in Nineteenth-Century Europe*. Albany: State University of New York Press 1991.
- Fouchécour, Charles-Henri de: *Le sage et le prince en Iran médiéval. Morale et politique dans les textes littéraires persans X^e-XIII^e siècles*. Paris: L' Harmattan 2009.
- Fragner, Bert: *Die „Persophonie“. Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens*. Berlin: Das Arabische Buch 1999.
- Franke, Heike: „Die persischen Übersetzungen des Laghuyogavāsiṣṭha.“ In: J. Hanneder (Hrsg.): *The Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related Texts*. Aachen: Shaker 2005.
- : „Akbar's Kathāsaritsāgara: The Translator and Illustrations of an Imperial Manuscript.“ In: *Muqarnas* 27 (2010) S. 313-356.
- Gacek, Adam: *Arabic Manuscripts. A Vademecum for Readers*. Leiden [u.a.]: Brill 2009.
- Gaillard, Marina : *Le livre de Samak-e 'Ayyār. Structure et idéologie du roman persan medieval*. Paris: Klincksieck 1987.
- Gatzlaff-Hälsig, Margot. *Handwörterbuch Hindi-Deutsch*. Hamburg: Buske 2002.
- Al-Ġazzālī, Abū Hāmid: *Kīmīyā-yi Sa'ādat*. Hrsg. v. H. Ḥādīvġam. Tihrān: *širkat-i intišārāt-i 'ilmī-u farhangī* 1380§/2001 (9. Aufl.).
- Genette, Gérard: *Nouveau discours du récit*. Paris: Éditions du Seuil 1983.
- : *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*. Dt. Erstausgabe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993.
- : *Die Erzählung*. Übers. v. A. Knop. Paderborn: Fink 2010 (3. durchges. u. korr. Aufl.).
- Gerhardt, Mia Irene: *The Art of Storytelling. A Literary Study of the Thousand and One Nights*. Leiden: Brill 1963.
- Göbel-Groß, Erhard: *Sirr-i akbar. Die persische Upaniṣadenübersetzung des Mogulprinzen Dārā Šukoh. Eine Untersuchung der Übersetzungsmethode und Textauswahl nebst Text der Praśna-Upaniṣad Sanskrit-Persisch-Deutsch*. Marburg: Mauersberger 1962.
- Gorekar, Nizamuddin S.: „Persian Language and Sanskritic Lore.“ In: *Indica* 2 (1965), S. 107-119.
- Gutas, Dimitri: *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society*. London [u.a.]: Routledge 1998.
- Habibullah, Abul-Barkat M.: „Medieval Indo-Persian Literature Relating to Hindu Science and Philosophy, 1000-1800 A.D.“ In: *Indian Historical Quarterly* I (1938), S. 167-81.
- Hagemann, Susanne (Hrsg.): *Deskriptive Übersetzungsforschung. Eine Auswahl*. Berlin: SAXA 2009.
- Haider, Najaf: „Translating Texts and Straddling Worlds. Intercultural Communication in Mughal India.“ In: I. Alam (Hrsg.): *The Varied Facets of History: Essays in Honour of Aniruddha Ray*. Delhi: Primus Books 2011.
- Hadi, Nabi: *Dictionary of Indo-Persian Literature*. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts [u.a.] 1995.

- Hanaway, William L.: „Formal Elements in the Persian Popular Romances.“ In: *Review of National Literatures* 2 (1970), S. 139-160
- : „Popular Literature in Iran.“ In: P. Chelkowski, (Hrsg.): *Iran: Continuity and Variety*. New York 1971, S. 59-75.
- : (Übers.): *Love and War: Adventures from the Firuz Shāh Nāma of Sheikh Bighami*. New York: Scholar's Facsimiles & Reprints 1974.
- : „,Amir Arsalān' and the Question of Genre.“ In: *Iranian Studies* 24, 1/4 (1991), S. 55-60.
- Hasrat, Bikrama Jit: *Dārā Shikūh. Life and Works*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publications 1982 (2., erw. Ausg.).
- Hatami, Mahroo: *Untersuchungen zum Persischen Papageienbuch des Naḥšabī*. Freiburg: Schwarz 1977.
- Hermann, Denis/ Speziale, Fabrizio (Hrsg.): *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World During the Early-Modern and Modern Periods*. Berlin: Schwarz 2009.
- Hertel, Johannes: *Kathāratnākara. Das Märchenmeer*. München: Müller 1920 (2 Bde.).
- Hodgson, Marshall G. S.: *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*; 1: *The Classical Age of Islam*. Chicago: Chicago University Press 1974 .
- Hukk, Mohammed A./Ethé, H./ Robertson, E.: *A Descriptive Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in Edinburgh University Library*. Hertford; Austin 1925
- Hung, Eva: „The Buddhist Translation Movement in China (2nd to 11th century).“ In: *Übersetzung – Translation – Traduction*, 3, S. 2178-2184.
- Jedamski, Doris: „Die Übersetzungskulturen in Südostasien.“ In: H. Kittel u.a. (Hrsg.): *Übersetzung – Translation – Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung*. 3. Teilband. Berlin/Boston: De Gruyter 2012, S. 2201-2219.
- Jones, Sir William: *The Works of Sir William Jones. In six Volumes*. London: printed for. G. G. and J. R. Robinson; and R. H. Evans (successor to Mr. Edwards) 1799, Bd. I.
- Jørgensen, Hans (Hrsg.): *Batīsaputrikākathā. The Tales of the Thirty-Two Statuettes; a Newārī Recension of the Śiṃhāsanaadvāriṃśatikā*. København: Levin & Munksgaard 1939.
- Jülg, Bernhard (Hrsg.): *Mongolische Märchen. Die Neun Nachtrags-Erzählungen des Siddhi-Kūr und die Geschichte des Ardschi-Bordschi Chan; eine Fortsetzung zu den „Kalmükischen Märchen“*. Innsbruck: Wagner 1868.
- Kaika'ūs Ibn Iskandar, 'Unsur al-Ma'ālī: *Qābūs-nāma*. Hrsg. v. Ġ.-Ḥ. Yūsufī. Tihrān: Bungāh-i tarǧuma va našr-i kitāb 1345ḥ/1967.
- Kargar, Dariush s.v. „Jawāme'al-Ḥekāyāt.“ In: *Elr online*.
- Kāšīfī, Ḥusain Vā'iz: *Futuvvatnāma-yi sulṭānī*. Hrsg. v. M. J. Maḥǧūb. Tihrān: Intišārāt-i bunyād-i farhang-i īrān (113) 1350ḥ/1971.
- Kenny, Dorothy, s. v. „Equivalence.“ In: *RETS*, S. 77-80.

- Keshavmurthy, Prashant, s.v. „Matnawī-i mādhavānal-kāmakandalā mausūm ba mahz-i i'jāz“. In: Fabrizio Speziale/Carl W. Ernst (Hrsg.): *Perso-Indica. An Analytical Survey of Persian Works on Indian Learned Traditions*. Online verfügbar unter: <http://www.perso-indica.net/work/matnawi-i_madavanal-kamakandala_mausum_ba_mahz-i_ijaz>. (zuletzt aufgerufen am 20. Juli 2017).
- Khaleghi-Motlagh, Djalal, s.v. „ADAB i. Adab in Iran.“ In: EIr.
- Khan, Pasha M.: „A Handbook for Storytellers: The Tīrāz al-akhbār and the *Qissa* Genre.“ In: F. Orsini/K. B. Schofield (Hrsg.): *Tellings and Texts: Music, Literature and Performance in North India*. Cambridge: Open Book Publishers, 2015 (Erstellungsdatum: 20 Juli 2017). Online verfügbar: <<http://books.openedition.org/obp/2484>>.
- Kittel, Harald u.a. (Hrsg.): *Übersetzung – Translation – Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung*. 3. Teilband. Berlin/Boston: De Gruyter 2012. Online verfügbar: <http://www.degruyter.com/search?f_0=isbnissn&q_0=9783110226621&searchTitles=true>.
- Koller, Werner: „Der Begriff der Äquivalenz in der Übersetzungswissenschaft.“ In: H. Kittel u.a. (Hrsg.): *Übersetzung – Translation – Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung*. 3. Teilband. Berlin/Boston: De Gruyter 2012, S. 343-354.
- Krishnamurthy, Ramesh, s.v. „Indian Tradition.“ In: RETS.
- Leder, Stefan: „Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel: Legitimation, Fürstenethik, politische Vernunft.“ In: Angela De Benedictis (Hrsg.): *Specula principum. A cura di Angela De Benedictis con la collaborazione di Annamaria Pisapia*. Frankfurt a. M.: Klostermann 1999, S. 21-50.
- Lefevre, André: „Interpretation, Übersetzung, Neuschreibung: Ein alternatives Paradigma.“ In: S. Hagemann (Hrsg.): *Deskriptive Übersetzungsforschung*. Berlin SAXA 2009, S. 63-91.
- Lescallier, Daniel: *Le Trône enchanté. Conte indien traduit du persan par M. le baron Lescallier*. New York: J. Desnoues 1817. Online-Ausg. 2004.
- „Le Trône Enchanté, Conte Indien traduit du Persan by M. le Baron Lescallier.“ In: *The North-American Review and Miscellaneous Journal*, 12, 31 (1821), S. 366.
- Levy, Reuben (Übers.): *A Mirror for Princes: the Qābūs nāma*. London: The Cresset Press 1951.
- : (Übers.): *The Tales of Marzuban*. London: Thames & Hudson 1959.
- Loewen, Arley: „Proper Conduct (Adab) Is Everything: The Futuwwat-nāmah-i Sulṭānī of Husayn Vā'iz-i Kashifī.“ In: *Iranian Studies* 36, 4 (2003), S. 543-570.
- Lorenz, Sabine: „Übersetzungstheorie, Übersetzungswissenschaft, Übersetzungsforschung.“ In: H. L. Arnold/H. Detering (Hrsg.): *Grundzüge der Literaturwissenschaft*. (6. Aufl.) München: Dt. Taschenbuch-Verlag 2003.
- Mallinson, James (Übers.): *The Ocean of the Rivers of Story*. New York: New York University Press 2007.
- Marzolph, Ulrich: *Die vierzig Papageien, Cehel Tuti. Das persische Volksbuch. Ein Beitrag zur Geschichte des Papageienbuches*. Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde Vorndran 1979.
- : „Social Values in the Persian Popular Romance Salīm-i Javāhirī.“ In: *Edebiyât* 5 (1994), S. 77-98.

- : „The Migration of Didactic Narratives Across Religious Boundaries.“ In: R. Forster/ R. Günthart (Hrsg.): *Didaktisches Erzählen: Formen literarischer Belehrung in Orient und Okzident*. Frankfurt a.M. [u.a.]: Lang 2010.
- Mahğüb, Muğammad Ğa'far: *Dar barā-yi Kalīla wa Dimna. Tārīḫča, tarğumahā va du bāb-i tarğuma naşuda az Kalīla-u Dimna*. Tihrān: Ĥvārizmī 1349š (1970).
- Meisami, Julie Scott (Übers.): *The Sea of Precious Virtues (Bağr al-Favā'id), a Medieval Islamic Mirror for Princes*. Salt Lake City: University of Utah Press 1991.
- : „Mixed Prose and Verse in Medieval Persian-Literature.“ In: J. Harris/K. Reichl (Hrsg.): *Prosimetrum: Crosscultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse*. Cambridge: Brewer 1997.
- : „Genres of Court Literature.“ In: J. T. P. de Bruijn (Hrsg.): *A History of Persian Literature. General Introduction to Persian Literature*. London [u.a.]: Tauris 2009.
- Merutuğna: *Prabandhacintāmañi*. Hrsg. v. Jinavijaya. Śāntiniketana: Singhi Jaina Series 1933.
- McGregor, Ronald S.: *The Language of Indrajit of Orchā. A Study of Early Braj Bhāṣā Prose*. Cambridge: University Press 1968.
- : *Hindi Literature From its Beginnings to the Nineteenth Century*. Wiesbaden: Harrassowitz 1984 (Gonda, J. (Hrsg.): *A History of Indian Literature* 8).
- : *The Oxford Hindi-English Dictionary*. Oxford [u.a.]: Oxford University Press 2001 (9. Aufl.).
- Müller-Dyes, Klaus: „Gattungsfragen.“ In: H. L. Arnold/H. Detering (Hrsg.): *Grundzüge der Literaturwissenschaft*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2003 (6. Aufl.).
- Mujtabai, Fatullah: *Aspects of Hindu Muslim Cultural Relations*. New Delhi: National Book Bureau 1978.
- : „Dāstānhā-yi hindī dar adabiyāt-i fārsī.“ In: A. Tafazzulī (Hrsg.): *Yakī qağra-yi bārān*. Tihrān 1370š (1991).
- Munday, Jeremy: *Introducing Translation Studies. Theories and Application*. (2. Ausg.) London [u.a.]: Routledge 2008.
- Munzavī, Ağmad: „Tatabu' dar Gulistān-i Sa'dī.“ In: *Vahīd* 113, 1352š/1973.
- Mustapha, Ĥassan: s.v. „Qur'ān (Koran) translation.“ In: *RETS*, S. 200-204.
- Nağşabī, Zīā al-Dīn: *Ṭūğināma*. Hrsg. v. F. Muğtabā'ī. Tihrān 1342š (1993).
- Najmabadi, Seifeddin/Knauth, Wolfgang: *Das Qābūs-nāme. Ein Denkmal persischer Lebensweisheit*. Wiesbaden: Reichert 1988.
- Naşrullāh Munşī, Abū al-Ma'ālī: *Tarğuma-yi Kalīla-u Dimna. Inşā-yi Abū al-Ma'ālī Naşrullāh Munşī*. Hrsg. v. M. Minuvī. Tihrān 1370 (1990).
- Nizām al-Dīn, Muğammad: *Introduction to the Jawāmi'ul-Ĥikāyāt wa Lawāmi'u'r-Riwāyāt of Sadīdu'd-Dīn Muğammad Al-'Awfī*. London: Luzac & Co 1929.
- Nöldeke, Theodor: *Burzōes Einleitung zu dem Buche Kalīla wa Dimna*. Straßburg: Trübner 1912.

- D'Oldenbourg, Serge F.: „The Migration of Buddhist Stories (Correspondence).“ In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 20 (1863), S. 147.
- Omidisalar, Mahmud: „Storytellers in Classical Persian Texts.“ In: *Journal of American Folklore* 97, 384 (1984), S. 207.
- : s.v. „Kalila wa Demna ii. The translation by Abu'l-Ma'ālī Naṣr-Allāh Monšī.“ In: EIr.
- Orsini, Francesca: „Inflected *Kathas*: Sufis and Krishna *Bhaktas* in Awadh.“ In: V. Dalmia/ M. D. Faruqi (Hrsg.) *Religious Interactions in Mughal India*. New Delhi: Oxford University Press 2014.
- Patel, Deven M.: „Source, Exegesis, and Translation: Sanskrit Commentary and Regional Language Translation in South Asia.“ In: *JAOS* 131, 2 (2011), S. 245-266.
- Pelló, Stefano: „Persian as a Passe-Partout: the Case of Mirzā 'Abd al-Qādir Bīdīl and his Hindu Disciples.“ In: A. Busch/J. T. P. De Bruijn (Hrsg.): *Culture and Circulation. Literature in Motion in Early Modern India*. Leiden [u.a.]: Brill 2014.
- : „safina-ye košgū.“ In: EIr online.
- Pertsch, Wilhelm: *Verzeichniss der Persischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Berlin 1888.
- Pritchett, Frances W.: *Marvelous Encounters: Folk Romance in Urdu and Hindi*. New Delhi: Manohar 1985.
- : *The Romance Tradition in Urdu: Adventures from the Dāstān of Amīr Ḥamzah*. New York: Columbia University Press 1991.
- Qutbuddin, Tahera: „Arabic in India: a Survey and Classification of its Uses, Compared With Persian.“ In: *JAOS* 127, 3 (2007), S. 315-338.
- Rahman, Tariq: „Decline of Persian in British India.“ In: *South Asia: Journal of South Asian Studies* 22, 1 (1999), S. 47-62.
- Rice, Yael: „A Persian Mahabharata. The 1598-1599 Razmnamah.“ In: *Manos* 22, 1 (2010), S. 125-131.
- Richman, Paula (Hrsg.): *Many Ramayanas. The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*. Berkeley [u.a.]: University of California Press 1991.
- Ridgeon, Lloyd: *Javanmardi: A Sufi Code of Honour*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2011.
- Rieu, Charles: *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*. London: British Museum, 1879-83. 3 Bde.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas: *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign. With Special Reference to Abu'l Fazl, 1556-1605*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers 1975.
- Röll, Josef H.: *Der Vikramacarita. Eine Untersuchung zur vergleichenden Erzähl- und Märchenforschung unter besonderer Berücksichtigung der Motive*. Würzburg: Röll 1989.
- Roy Choudhury, M. L.: „The Hindu Contribution to Persian Literature.“ In: *Journal of the Bihar Research Society*, 29 (1943), S. 120-126.

- Ruymbeke, Christine van: *Kashefi's Anvar-e Sohayli: Rewriting Kalila wa Dimna in Timurid Herat*. Leiden [u.a.]: Brill 2016.
- Sachau, Eduard/Ethé, Hermann: *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindîstânî, and Pushtû Manuscripts in the Bodleian Library, I, The Persian Manuscripts*. Oxford: Clarendon Press 1889.
- Sa'dî, Muşliḥ al-Dîn: *Gulistân-i Sa'dî*. Hrsg. v. Ğ.-H. Yusûfi. Tih-rân: Intişârât-i Ḥvârazmî 1369š/1990 (2. Aufl.).
- Şaġarî, 'Imâd Ibn Muḥammad. *Ṭūṭînâma: Ğavâhir al-asmâr*. Hrsg. v. Š. Āl-i Aḥmad. Tih-rân 1385š/2006.
- Sakaki, Kazuyo: *Dârâ Šukoh's Contribution to Philosophy of Religion, with Special Reference to his Majma' al Baḥrayn*. Ph.D. Thesis, Aligarh Muslim University 1998.
- Sakshena, Babu Ram: *Evolution of Awadhi (a Branch of Hindi)*. (2. Ausg.) Delhi [u.a.]: Motilal Banarsidass 1971.
- Salama-Carr, Myriam: „Translation into Arabic in the ‚Classical Age‘.“ In: T. Hermans (Hrsg.) *Translating Others*. Manchester [u.a.]: St. Jerome Publishing 2006.
- Sangari, Kumkum: „Unsettled Boundaries, Trickster Women. Reading a Nineteenth-Century Qissa.“ In: S. H. Blackburn u.a. (Hrsg.) *India's Literary History: Essays on the Nineteenth Century*. Delhi 2004.
- Sarfaraż, 'Abd al-Qâdir: *A Descriptive catalogue of the Arabic, Persian and Urdu Manuscripts in the Library of the University of Bombay*. Bombay: University of Bombay 1935.
- Sarma, Sreeramula Rajeswara: „Sanskrit Manuals for Learning Persian.“ In: A. D. Safavi (Hrsg.): *Adab Shenasi*. Aligarh 1996, S. 1-12.
- : „Teach Yourself Persian the Sanskrit Way: A Survey of Sanskrit Manuals for Learning Persian, A.D. 1364-1764.“
- : „From Yāvanî to Saṃskṛtam. Sanskrit Writings Inspired by Persian Works.“ In: *Studies in the History of Indian Thought* 14 (2002), S. 71-88.
- Schefer, Charles: *Chrestomathie persane à l'usage des élèves de l'école spéciale des langues orientales vivantes*. Paris: Leroux 1883-1885. 2 Bde.
- Shackle, Christopher: „The Story of Sayf al-Mulūk in South Asia.“ In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 17, 2 (2007), S. 115-129.
- Shackle, Christopher/Snell, Rupert: (Hrsg.): *The Indian Narrative. Perspectives and Patterns*. Wiesbaden: Harrassowitz 1992.
- Schmidt, Ruth Leila: *Dakhini Urdu. History and Structure*. Chandigarh [u.a.]: Bahri 1981.
- Schultz, Friedrich Eduard: „Aperçu d'un Mémoire sur la traduction persane du *Mahabharata*, faite par ordre de l'empereur Djelal-eddin Mohammed Akbar.“ In: *Journal Asiatique* 7 (1825), S. 110-117.
- Schulze Brigitte: „Spielarten von Intertextualität in literarischen Übersetzungen.“ In: H. Kittel u.a. (Hrsg.): *Übersetzung – Translation – Traduction* 3, S. 948-961.
- Sharma, Shriram: *A Descriptive Bibliography of Sanskrit Works in Persian*. Hrsg.v. M. Ahmed. New Delhi: Abul Kalam Azad Oriental Research Institute 1982.

- Shukla, Narayan S.: „Persian Translations of Sanskrit Works.“ In: *Indological Studies* 3, (1974), S. 175-91.
- Simsar, Muhammed A.: *Tales of a Parrot. The Cleveland Museum of Art's Tūtī-Nāma*. Graz: Akademische Druck u. Verlagsanstalt 1978.
- Slaje, Walter: „Der Pārasīprakāṣa: Über das indische Modell für Kṛṣṇadāsa's persische Grammatik aus der Mogulzeit.“ In: *Akten des Melzer-Symposiums 1991*. Graz 1992, S. 243-273.
- Snell-Horby, Mary: *Translation studies: An Integrated Approach*. Amsterdam [u.a.]: J. Benjamins Publishing Co. 1995
- Stark, Ulrike: *An Empire of Books. The Naval Kishore Press and the Diffusion of the Printed World in Colonial India*. Delhi: Permanent Black 2007.
- Sternbach, Ludwik: *The Kāvya-Portions in the Kathā-Literature. An Analysis*, Bd. II *Hitopadeśa, Vikramacarita*. Delhi 1974 .
- : „Note on the Origin of Some Vikramacarita Stanzas.“ In: *JAOS* 84, 4 (Oct.-Dec. 1964), S. 411-416.
- Stolze, Radegundis: *Übersetzungstheorien. Eine Einführung*. Tübingen: Narr (5. Aufl.) 2008.
- Surati Miśra (Hrsg.): *Singhasun Butteese, or Anecdotes of the Celebrated Bikramajeet: Related by the Thirty-Two Images Which Supported the Throne of That Prince*. Calcutta: Printed at the Hindoostanee Press [sic] 1805.
- Taeschner, Franz: „Die islamischen Futuwabünde. Das Problem ihrer Entstehung und die Grundlinien ihrer Geschichte.“ In: *ZDMG* 87 (1934), S. 6-49.
- Ṭarsūsī, A. T.: *Dārābnāma-yi Tarsūsī*. Hrsg. v. Z. Şafā. Tih-rān: *Bungāh-i tarğuma va našr-i kitāb* 1344-46š/1965-67. 2 Bde.
- Tawney, Charles H. (Übers.): *The Prabandhacintamani or Wishing-stone of Narratives*. Calcutta: Asiatic Society of Bengal 1899-1901.
- Todorov, Tzvetan: *Einführung in die fantastische Literatur*. Übers. v. K. Kersten/S. Metz/C. Neubaur. Berlin: Wagenbach 2013.
- Törzsök, Judit: „Friendly Advice“ by Nārāyaṇa & „King Vikramaś Adventures“. New York: New York University Press 2007.
- Toury, Gideon: „Wesen und Rolle von Normen in der Translation.“ In: S. Hagemann (Hrsg.) *Deskriptive Übersetzungsforschung*. Berlin: SAXA 2009, S. 93-112.
- Trivedi, Madhu: „Popular culture as represented in the Sufi Premakhyanas: Fourteenth to Sixteenth Centuries“. In: S. Singh/I. D. Gaur [Hrsg.], *Popular Literature and Pre-modern Societies in South Asia*. Delhi [u.a.]: Pearson Longman 2008.
- Truschke, Audrey: „The Mughal Book of War: A Persian Translation of the Sanskrit Mahabharata.“ In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 31, 2 (2001), S 506-520.
- : *Cosmopolitan Encounters. Sanskrit and Persian at the Mughal Court*. Ph.D. Diss. Columbia University 2012.
- Ṭūsī, Našīr al-Dīn: *Aḥlāq-i Našīrī*. Hrsg. v. A. R. Ḥaidarī/M. Minuvī. Tih-rān: *Širkat-i sihāmī-yi intišārāt-i Ḥvārazmī* 1356š/1978.

- Uhle, Heinrich: *Die Vetālapañcaviṃśatikā des Śivadāsa und eines Ungenannten mit kritischem Commentar*. Leipzig: Brockhaus 1881.
- Vassie, Roderic: *Persian Interpretations of the Bhagavadgīta in the Mughal Period. With Special Reference to the Suḥi Version of ‘Abd al-Raḥmān Chishtī*. PhD Diss. London 1988.
- : „‘Abd al Rahman Chishtī and the Bhagavadgīta: „Unity of Religion“ Theory in Practice. In: L. Lewisohn (Hrsg.): *The Legacy of Medieval Persian Sufism* (1150-1500) London 1992.
- Venuti, Lawrence, s.v. „Strategies.“ In: RETS, S. 240-244.
- Walzer, R., s.v. „Akḥlāk.“ In: EI²
- Weber, Albrecht: *Pañcadaṇḍachatraprabandha. Ein Märchen von König Vikramāditya*. Berlin: Königliche Akademie der Wissenschaften 1877.
- : „Über die Sinhāsanadvatrinçikā.“ In: *Indische Studien* 15 (1878), S. 185-455.
- Weber, Siegfried: *Die persische Verwaltung Kaschmirs* (1842-1892). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2007.
- Wickens, George M. (Übers.): *The Nasirean Ethics*. London: George Allen & Unwin 1964.
- Zachariae, Theodor: „Indische Märchen aus den Lettres édifiantes et curieuses.“ In: *Kleine Schriften zur indischen Philologie, zur vergleichenden Literaturgeschichte, zur vergleichenden Volkskunde*. Hildesheim [u.a.]: Olms 1989 (Nachdr. d. Ausg. Bonn u. Leipzig 1920).
- Zakeri, Mohsen: *Sāsānid Soldiers in Early Muslim Society. The Origins of ‘Ayyārān and Futuwwa*. Wiesbaden: Harrassowitz 1995.
- : s.v. „Javanmardi.“ In: EI^r online.
- Zimmer, Heinrich R. (Übers.): *Vetalapantschavinsati: die fünfundzwanzig Erzählungen eines Dämons*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966.
- Zvelebil, Kamil V.: „The Tamil Vikramāditya.“ In: *JAOS* 117, 2 (Apr. – Jun. 1997), S. 294-305.

Anhang: *Kišanbilās*

Anmerkungen zur Edition

Basis der Edition ist die Handschrift **Ms. orient. quart 257**, die von W. PERTSCH im *Verzeichniss der Persischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, S. 1035-1036 (Nr. 1088). beschrieben wird. Die Angabe *ašl* im Fußnotenapparat bezieht sich immer auf diese Handschrift.

In der Edition ist Konsonantendopplung durch *tašdīd*, die in der Handschrift fakultativ ausgeführt ist, durchgehend angegeben, ebenso *ižāfa* nach *-ha*. Das *-ī* in der Funktion als *yā-ye vaḥdat* wird in der Handschrift als Hamza auf dem *-ha* geschrieben und wird hier durchgehend als *-ī* geschrieben.

Häufig auftretende Schreiberfehler wurden korrigiert und nicht in den Fußnoten vermerkt. Dies betrifft folgende Fälle:

Verwechslung von

ṭ und t,	z.B. <i>āb-ī ḥayāt</i>	(Hs.)	statt korr. <i>āb-i ḥayāt</i>
č und ġ,	z.B. <i>čang</i>	(Hs.)	statt korr. <i>ğang</i>
	oder <i>čangal</i>	(Hs.)	statt korr. <i>ğangal</i>
š und ṣ,	z.B. <i>šavāb</i>	(Hs.)	statt korr. <i>ṣavāb</i>
ž und z,	z.B. <i>marğzār</i>	(Hs.)	statt korr. <i>marğzār</i>

Ebenso wurde *barḥvāstan* (Hs.) durchgehend zu *barḥāstan* korrigiert. Stellenweise findet sich die Schreibweise *hamūn* statt *hamān* dies wurde ebenfalls ohne Vermerk zu *hamān* angeglichen. Variiert die Schreibweise für indische Eigennamen innerhalb der Handschrift, so wurde die Entscheidung für eine Schreibweise getroffen und diese durchgehend verwendet. Historische Schreibweisen wie *šukrguzārī* (statt *šukrguzārī*), *ūstād* (statt *ustād*), *ḥūrram* (statt *hurram*), *ḥūrdsālī* (statt *hurdsālī*), wurden beibehalten, ebenso die Variante *bādšāh* (statt *pādšāh*).

و الله المستعان

بسم الله الرحمن الرحيم

ربّ يَسِّرْ و تَمِّمْ بِالْخَيْرِ

حمد خداوند سرایم نخست تا شود این نامه به نامش درست

قادر اوّل به وجود قدم نه به وجودی که بود از عدم

عالم^۱ عالم سپاس بر قادری که چمن دانش از خزانه غیب او روزی می‌خورند. قطعه:

ای کریمی که از خزانه غیب گیر و ترسا وظیفه‌خور داری

دوستان را کجا کنی محروم تو که با دشمنان نظر داری

هزاران هزار ستایش معبودی را که وحش و طیور از گنج‌خانه لاریب او بهره می‌برند. بیت:

چنان پهن خوان کرم گسترد که سیم‌رغ در قاف قسمت خورد

اما بعده، در زمان حضرت خلافت‌پناه خداآگاه، تاج‌بخش بی نصیبان،^۲ کام‌ده غریبان^۳ و راه‌نمای گم‌شده‌های راه توحید،

هادی حقیقی و مجازی، شاه نورالدین جهانگیر بادشاه غازی، بیت:

خدایا تو این شاه درویش دوست که آسایش خلق در ظلّ اوست

بسی بر سر خلق پاینده دار به توفیق طاعت دلش زنده دار

حکایت

ذرة حقیر کِشنداس این مُلوکچند تَنبُولی ساکن دارالسلطنت لاهور آنکه ناقلان بلاغت‌دثار و راویان شکرگفتار این داستان را به لقب هندوی سنگهاسن^۴ بیسی نام نهاده و مشتمل است بر سی و دو حکایت از زبان هندوی به زبان فارسی ترجمه نموده نام این داستان کِشن‌بلاس^۵ نهادند. و راویان چنین آورده‌اند که یک وقت سری مهادیو بر کیلاس پربت که جای بودن مهادیو است نشستند. پارتی دست ادب بسته ایستاده بود. التماس نمود که امروز دل ما می‌خواهد که حکایت افسانه^۶ یکی از راجه‌های معابد راستکار^۷ که در شجاعت و سخاوت لامثال باشد، از زبان ذَرَریز شما بشنوم. چون ذات شما را در حقّ خود مهربان می‌دانم، سوال، بنا بر آن متصدّع^۸ اوقات گرامی گردیده امیدوار از کرم عمیم ایشان چنانم که دل تشنه ما را به سخنان شیرین که بهتر از آب حیات است، سیراب فرمایی. چون پارتی به عجز و زاری تمام، التماس نمود، سری مهادیو نیز بر پارتی مهربان شده فرمودند که قبل از این یک سنگهاسن برای ما آراست ساخته بودند از چندرکانت^۹ و لعل بی‌قیمتی و زمرد و یاقوت بی‌بها در آن سنگهاسن آراسته کرده بودند. آن سنگهاسن را به این‌دریو داده بودم و این‌دریو به راجه بکرماجیت که یک برادر کلان او به‌ترتری^{۱۰} که راجه او جین بود، به او داده. قطعه:

^۱ اصل: - عالم.

^۲ اصل: بی ادنا.

^۳ اصل: هر غریبان.

^۴ اصل: پلاس.

^۵ اصل: راستکاله nach Hs. Sprenger 1660

^۶ ظ: مصلع.

^۷ اصل: چندرکانت.

^۸ اصل: بیهرتری.

خوژم چو بهشت در نکویی

شهری چو ارم به تازه‌روی

افتاد به پیرایه نکویی

در هر طرف از بساط شاهی

باربیتی پرسید که نام پدر آن راجه‌ها چه بود و چطور راجه ایندردیو سنگهاسن را به راجه بکرماجیت مرحمت فرمودند که گندهربسین پدر گندهرب بود. چون ایندر دریافت که چند مرتبه از او عمل بد واقعه شده که به حوریان¹ ایندر نظر بد کردند که ایندر غصه شده گندهربسین را تَفأل بد کردند و فرمود که گندهربسین، از ایندرلوک رفته بر روی زمین به صورت خر مخلوق شوی! گندهربسین اندوهگین شده دست ادب بسته التماس نمود که ای خداوند! هر عملی شهوت که کرده بودم، به بدی آن گرفتار شدم. و از حکم شما جای گذر ندارم. به هر نوعی که امر شد، مخلوق خواهم شد. الحال امیدوارم که کرم نموده حکم فرمایند که باز کی به ملازمت آمده به شرف پای‌بوسی سرافراز خواهم شد و در دنیا چند روز آن صورت باشم؟ و یکی دیگر هم، مهربانی فرمایند که در روز آن صورت باشم و به وقت شب به صورت اصلی شده و غسل کرده در عبادت حقّ جلّ و علا مشغول باشم؛ که به وسیله آن باز به خدمت آمده به قدم‌بوسی مشرف شوم. و آن وقت کدام خواهد بود؟ راجه ایندر فرمود: وقتی که یکی از راجه‌ها پوست خری ترا خواهد سوخت و از دختر راجه فرزند حاصل خواهد شد، بعد از آن از تَفأل بد خلاصی یافته باز به ایندرلوک خواهی آمد. گندهربسین از ملازمت راجه ایندر رخصت شده بر زمین آمد. در خانه [ای] گلال(؟)² در شکم ماده خر تولّد شد. چون ایام جوانی رسید، بالای تالاب رفته خود را غایب ساخت. هردت نام برهمن راجه هندرسین بر تالاب رفته بود. به آن برهمن گفت که ای برهمن! راجه خود را بگو که دختر خود را به من کدخدا سازد. اگر پیام ما به راجه نخواهی رسانید، [او] باز در این مَرغزار خواهی آمد، جزبه عظیم به تو خواهد رسید، بلکه ترا زنده نخواهم گذاشت. برهمن از استماع این سخن تعجب نمود و به هر جانب نگاه کرده اما هیچ‌کس در نظر نیامد. از آنجا برگشته به ملازمت راجه رفت. و التماس نمود که راجه - جیو سلامه - امروز بالای تالاب رفته بودم. از میان تالاب آواز برآمد که ای برهمن! راجه خود را پیام ما برسان که اگر راجه سلامتی خود می‌خواهد، دختر خود را به من دهد. و آئانه به فراغت هرگز حکم نخواهد کرد. و اگر تو پیام نخواهی گفت، ترا ضرر جان نیز خواهد رسید. و راجه نیز فلاح نخواهد دید. بنا بر آن، ضرور شد به عرض رسانم و آئانه بنده چه قدرت داشت که گستاخی نماید. راجه از شنیدن این اخبار خشمناک شده آتش غصه برافروخت و گفت: ای هردت، اگر برهمن نبودی همین زمان ترا به منزل اجل می‌فرستادم که چرا اینطور بی‌ادبانه به حضور من سخن کردی تا دیگری نکند. فرمود: از اینجا به در کنیدا! حسب الحکم برهمن را به در کردند. به روز دیگر، پندت برهمن که یکی از مقریان راجه بود، به غسل همان تالاب مذکور رفت. او را نیز گندهربسین گفت که ای برهمن! پیام ما به راجه برسان که دیروز به هردت برهمن گفته بودم که به راجه بگوید. امروز به تو می‌گویم اگر راجه سلامتی و بهبودی خود و خلاق می‌خواهد، دختر خود را به من دهد. اگر تغافل ورزد، به محنت عظیم گرفتار گردد. و اگر تو در پیام رسانیدن تأخیر خواهی کرد، ترا هم کلی ضرر است. از غضب راجه فکر مکن! راجه به تو هیچ نخواهد گفت. و اگر راجه در این باب اهمال خواهد کرد، پشیمان خواهد شد. برهمن حیران شده نگاه هر سو کرد، در نظر هیچ‌کس نیامد. به ملازمت راجه آمده التماس نمود که راجه - جیو سلامه - سخن عجیبه شنیده آمدم. اگر چه در گفتن تمام گستاخی است، و اگر نگویم می‌ترسم که مبادا ثانی الحال چیزی ضرر رسد. ملاحظه همین به خاطر داریم که آخر بفرمایید که چرا خبر نکردی؟ راجه فرمود که بگو چه عرض داری! برهمن پیغام گندهربسین را مشروحاً بیان نمود. راجه وزیر خود را طلب کرده به اتفاق آن برهمن بر تالاب

¹ اصل: حریان.² گلال؟ "Töpfer" möglicherweise in der Bedeutung

رفته ایستاده شده. آواز آمد که ای راجه، من گندهربسین راجه‌ام، به وسیله شهوت از من گناهی واقعه شد. بنا بر آن، راجه ایندر ما را از ایندرلوک به در کرده و فرمود که بر روی زمین رفته به صورت خر مخلوق شوی! بعد از مدت باز به جای خود خواهی آمد. الحال من به این روش در گرد شهر تو می‌باشم. و ملتسم دارم که دختر خود را به من ده که ترا ثواب عظیم خواهد شد. بهتر از این داماد نخواهی یافت. و خیریت تو و تمام عالم در همین است. راجه در میان وکلای خود کنگش کرده گفت که خوب، اگر تو راجه گندهربسین باشی، گرده‌گرد شهر من امشب قلعه‌ای ازبس تیار شود، و چهار دروازه باشد. گندهربسین گفت: به کرم الهی همچنان خواهد شد. راجه رخصت گرفته و به منزل [و] مکان خود آمده گندهربسین لشکریان که موکل عمارت است یاد کرد. لشکریان آمده شباشب، تمام قلعه را با چهار دروازه عظیم راست کردند. راجه از خواب بیدار شد. قلعه به طوری که گفته بود، موجود یافت. راجه دختر خود را با چند کنیزکان همراه گرفته همه را به زر و زیور آراسته بر سر آن تالاب برد و گندهربسین به صورت خر مخلوق آمده حاضر شد. و از راجه جهت ماندن خود جای طلب نمود. چون راجه عمارت عالی داشت، یک جایی برای گندهربسین علی‌حده کرده و از قسم فیل و اسب و زر و غیره بسیار داده گندهربسین به روز بیرون می‌ماند و چند کس برای خدمت مقرر بودند از دانه و گاه خبردار باشند. چون شب می‌شد، چرم خری را گذاشته به صورت اصلی شده در محل می‌رفت. و دختر راجه در عمر شش ساله بود. یکی از کنیزکان صاحب‌جمال بود به او می‌ماند و بعد از چند روز از او پسری تولد شد؛ بهتری نام نهادند. بعد از آن به دختر راجه نیز حمل مانده. یک روز راجه به خاطر آورد که دختر را به شخصی داده‌ام، یک مرتبه از احوال دختر خبر بگیرم و ببینم^۱ که چه احوال دارد. به اتفاق^۲ رانی منزل گندهربسین رفت. دختر دریافت که رانی و راجه حقیقت شوهر من خواهد پرسید. آخر الامر ایشان پرسش^۳ کردند. دختر به تفصیل بیان نمود که در روز به طویله می‌باشد و گاه می‌خورد و چون شب می‌شود، به صورت دیوته در محل می‌آید. تمام شب عیش و جیش می‌گذراند. چون رانی و راجه هر دو مصلحت کردند، وقتی که شب می‌شود، گندهربسین پوست خری را در طویله گذاشته، اندرون محل آید. آن وقت پوست مذکور را باید سوخت. گندهربسین به صورت اصلی بماند. یک روز به اتفاق وزیر آن پوست خری را که در طویله بود، آن را سوختند. فی‌الحال گندهربسین از محل بیرون آمده راجه را دعا کرد و گفت که راجه ایندر دیو در حق من تفرؤل کرده به زبان مبارک خود فرموده بود که یکی از راجه‌های بزرگ پوست تو خواهد سوخت؛ تو به جای خود خواهی آمد. الحال راجه - جیو سلامه - وقت آخر رسید. از شما رخصت می‌شوم. اوصاف حمیده تو در مجلس راجه ایندر مذکور خواهم کرد. و دختر تو پسر خواهد زایید که هر روز هزار فیل خواهد بخشید. بیت:

سختیان ز اموال بر می‌خورند بخیلان غم سیم و زر می‌خورند

و پسر کنیزک را نام بهتری داده و نکویی هر دو پسران تا قیامت خواهد ماند. بهتری به زهد و تقویت و بکرماجیت به شجاعت و سخاوت خواهد شد. بیت:

سخاوت بود پیشه مُقبلان سخاوت بود کار صاحب‌دلان

این را گفته به جانب آسمان رفت. راجه در این حالت غمناک شده به خاطر اندیشید که چه بد کردم که پوست را سوختم. کاشکی اگر نمی‌سوختم، همیشه دیدار گندهربسین را می‌دیدم و خدمت می‌کردم. افسوس خورده به منزل خود رفت. مصرع:

^۱ اصل: بوبینم.

^۲ اصل: به اتفاقا.

^۳ اصل: پرستش.

چرا کاری کند عاقل که باز آرد پشیمانی؟

و نیز به خاطر آورد که هر وقت از این دختر پسر توگد شود و هزار فیل هر روز خواهد بخشید و قوت هزار فیل به فضل ایزدی در بدن او خواهد شد، یقین که صاحب ولایت اوست. همه طایع حکم او خواهند بود. حکومت از خاندان تو خواهد رفت. به وزرای خود مصلحت کرده جماعتی^۱ به جهت محافظت دختر تعیین نموده که هر وقت پسر توگد شود، گرفته به حضور بیارید. بعد از چند روز این خبر به دختر رسید که جماعتی^۲ تعیین کرده که بعد توگد شدن، پسر را بکشند. چون دختر از فراق گندهربسین اندوهگین بود، دیگر افزود. از کارد شکم خود پاره کرد؛ جان به حق تسلیم شد. پسر از شکم برآمد. عورتان دیگر در حق پسر مهربانی زیاده فرمودند که بهتر است این پسر را پرورش نماییم. عورتان به طریق مادری پرورش نمودند. چون بالغ شد، ولایت مالوه و حکومت او جین به او مقرر شد. بکرماجیت گفت: برادر کلان بهتری است. او راجه باشد، ما در وزارت خواهیم^۳ ماند. تا مدت راجه بهتری در او جین راج نمود، بکرماجیت وزارت می کرد. چون راجه بهتری در او جین به عدل و انصاف حکومت می کرد که هیچ احدی در حکومت او گرسنه و تشنه نبود.

اینکه کامسیانام رانی که زن^۴ بهتری بود، راجه به او میل بسیار داشت. تا مدت در محل ماند، مردم شهر و ولایت به خاطر بردند که راجه بیرون نمی آید؛ معلوم نیست که زنده است یا مرده. بکرماجیت وزارت می کرد. دانست که از بیرون نه آمدن خلل عظیم است، بنا بر لا علاج شده در محل رفت، چه بیند که راجه بهتری و رانی بر سنگهاسن نشسته در چوپربازی مشغول اند. بکرماجیت سلام کرد و گفت که راجه - جیو سلامه - مدت می گذرد که خود به دولت بیرون تشریف نبرده در ولایت غلغله برخاسته که راجه بهتری پیدا نیست. اگر می بود، در دو سه روز یک مرتبه هم بیرون می آمد. مفسدان وقت یافته دست خیانت دراز کرده اند. لایق دولت آن است که یک مرتبه سلام مردمان گرفته باز در محل تشریف آرند. راجه بهتری از استماع این خبر، فی الحال برخاسته بیرون آمد و سلام مردمان گرفت. باز در محل رفت، چه بیند که رانی زیورهای خود فرود آورده و لباس بیوه پوشیده در کنج خانه نشسته. راجه بهتری احوال رانی دیده تعجب نمود. هر چند پرسش کرد، جواب نداد. بعد از گفت و شنود بسیار رانی گفت که شما را بکرماجیت به اندک سخن از ما ترک داده به در برد. اول باید که او را تنبیه نمایید که بدون حکم چرا در محل آمد و اگر تنبیه نمی کنید، از اینجا به در سازند. اگر به در نخواهند کرد، من هرگز روی شما نخواهم دید. راجه هر چند دل آسا و دلجویی می کرد، به رانی هیچ اثری نداشت. **قطعه:**

نخشی زن تمام حيله بود تا نداری تو قولشان باور
صدجگر از زنان شود خسته زشت باشد زن زبان آور

راجه چون دید که رانی از سخن معقول نمی گردد، بکرماجیت را رخصت کرد که در ولایت ما نباشید، چرا که بی حکم در محل درآمدی. اگر چه لایق سیاست بود، اما از ولایت ما برود. بکرماجیت به فرموده راجه بهتری از ملک مالوه به

¹ اصل: جماعه.

² اصل: جماعه.

³ اصل: خواهم.

⁴ اصل: زنی.

گجرات رفته نوکر بنجاره شد. راجه بهتری از غم فراق^۱ بکرماجیت قرار نداشت، اما چون به رانی بسیار مایل بود، لاچار بکرماجیت را از خاطر فراموش کرد؛ اوقات به رانی می‌گذرانید.

چون یک برهمن سکنه اوجین به خاطر آورد که اوقات به محنت می‌گذرد اگر میسر شود، عبادت بکنم. مقام کالکا بود؛ در آنجا رفته به عبادت مشغول شد. بعد از مدت کالکا بر او مهربان شده فرمود: بطلب هر چه اراده تو باشد! برهمن گفت: هر چه رضای شما باشد. کالکا گفت که ای برهمن، هر چه به تو می‌دهم، بقای ندارد. در این صورت چنان چیزی به تو بدهم که هرگز نمیری و از خوردن آن همیشه جوان باشی، دیرگاه زنده بمانی. یک انبرت پهل به برهمن عطا نمود. برهمن میوه را گرفته به خوشی تمام به خانه آمد. به زن خود نمود که به خوردن این از سر نو جوان خواهم شد. زن برهمن گفت: این میوه خوردن کار ما نیست، چون که این چه زندگانی است که ما داریم، هرگز در عمر خود شکم پر نکرده و هیچ کس از ما فایده نبرده. و هرگاه زنده بمانم، مدام به گرسنگی و تشنگی گرفتار باشم. کدام زندگانی ست که همه خویشان و قربانیان بمریند؟ مناسب آن است که این میوه را به راجه بهتری بدهم که از زندگانی راجه تمام خلق مستفید خواهند شد و ما هم داخل ثواب می‌شویم. و آنچه راجه بدهد، چند روز به فراغت گذرانیده شود. برهمن همچنان کرد و آن میوه را به نظر راجه گذرانیده. راجه به دیدن میوه در تعجب ماند که اینچنین میوه هرگز در عمر خود ندیده‌ام. از کجا پیدا شده؟ برهمن گفت: مدت است که از سبب مفلسی در پرستش کالکا مشغول بودم. بعد از اطاعت بسیار این میوه عطا نمود. در خاطر گذشت که این را راجه بخورد، دیرگاه سلامت ماند، از زندگانی راجه جمیع خلائق در سایه عدل او به خوشی تمام اوقات به سر خواهند برد. بنا بر این، میوه را به خدمت آوردیم که بخورند. به عنایت الهی سایه عدل تو همیشه در عالم خواهد ماند. راجه بهتری آن میوه را گرفته به زناردار رعایت بسیار کرد که تمام عمر خود به فراغت بگذرانند. زناردار دعا و ثنا کرده رخصت شد. و راجه آن میوه را گرفته در محل رفت و به رانی بنمود که این امرت است، نصف تو بخور و نصف ما می‌خوریم، هر دو دیرگاه زنده بمانیم و از سر نو جوان شویم. رانی از دست راجه میوه را گرفت. به خاطر آورد که نصف ما بخوریم و نصف به میرانخور^۲ بدهم که به من محبت دارد، او بخورد. و بعد از ساعتی وقت یافته میرانخور را به محل طلب نمود و گفت که این میوه‌ای است هر که بخورد، نمیرد و از سر نو جوان شود. و نصف ما بخوریم و نصف تو بخور! هر دو دیرگاه زنده بمانیم و راجه زود از دنیا برود، زر و مال داریم در تصرف خواهد ماند. همیشه [با] یکدیگر به فراغت بگذرانیم. میرانخور گفت: همچنان خواهم کرد. الحال نزد ما باشد. میوه را میرانخور گرفته به خاطر آورد که نصف ما بخوریم و نصف لاکها بیسوا بخورد. و میوه را نزد لاکها برد و گفت که امروز سوغات برای شما خوب آورده‌ام بخورند، به مجرد خوردن از سر نو جوان خواهیم شد و نخواهیم مرد. اگر به من میل داشته باشی، نصف تو بخور و نصف ما خوریم. لاکها گفت: وقت دیگر خواهم خورد.

از میرانخور میوه را گرفته به خاطر آورد که تا امروز زنده‌ایم، کدام نیکویی کرده‌ام و خواهم کرد؟ لعنت بر این زندگانی باد، بهتر آن است که آن میوه را به راجه بهتری بگذرانم که بخورد و زنده بماند که تمام خلق مستفید شود. لاکها پهل را گرفته به ملازمت راجه بهتری رسید و به نظر گذرانید. راجه از دیدن میوه تعجب کرد در دل خود گفت که میوه همان است که به رانی سپرده بودیم نزد لاکها چطور رفت؟ از مجلس برخاست و از لاکها پرسش نمود که تو از کجا یافتی؟ چون لاکها راجه را بر تلاش این مقدمه به جد گفت که میرانخور به من داده که اخلاص تمام از ما دارد. راجه لاکها را زر

^۱ اصل: غم و فراق.

^۲ ظ: میرآخور.

و زیور بسیار انعام داده و گفت که خوب، حقیقت تو معلوم شد. راجه میوه را به رانی نمود. رانی به دیدن میوه از ترس جان از بام افتاد. قطعه:

نخشیی زن فریبها دارد
خویشتن را ز قید او برهای
مار زهرست از لب و تا دم
زن فریب است از سر و تا پای

راجه اندیشمند شد و گفت که ای بهرتی! ترا چه گویم که اطاعت عز و جل گذاشته به مثل بکرماجیت برادر را به گفته این زن قحبه به در کرده خود را خراب ساختم. و لعنت بر زندگانی رانی باد که به مثل ما راجه را گذاشته به میرانخور می گذرانید. و لعنت بر میرانخور که رانی را گذاشته بر بیسوا مایل شد. رحمت بر عقل ما که عبادت حق سبحانه و تعالی گذاشته اصلا در خاطر نیاورده بودیم و همواره در فکر آن بودیم که در آنچه خوشی رانی باشد، باید نمود. و آنچه طلب کند، باید رسانید. الحال از کرم الهی امیدواریم که دلی به رانی داشتیم آن محبت به عز و جل بیندم. همانطور اندیشه کرده و از خانه برآمد و جوکی شد و راه صحرا گرفت. هر چند که وزرا [و] وکلا و اهل [و] عیال و مردمان نصیحت کردند، فایده نکرد. و به جانب صحرا متوجه شد و همه مردم شهر از برهمن و چهرت و بیس و سود و جمیع خلائق به دنبال راجه گریه و زاری می کردند و نصیحت و عجز و انکسار والده نیز سودمند نمی شد. چون مردم شهر دیدند که راجه بهرتی را نصیحت سودمند نیست، برگشته در اوجین آمدند.

بعد از راجه، ملت یک سال گذشته بود که بیربیتال دیو بزرگ پیدا شده. چون بیربیتال دیو آمد، مردم شهر را در آزار گرفت. شب و روز آتش می افروخت و مردم را می گفت که یک کس را در شهر هر روز راجه بکنید که تمام روز حکومت می کرده باشد. محلی که شب شود، آن شخص طعمه ما باشد. چون از دست تعالی آن دیو شهریان روی به فرار آوردند، در خود فکر کردند که چون آبادانی شهر ده گروه طول و نه گروه عرض دارد، اگر هر روز یک کس آن دیو خواهد خورد، آبادانی این شهر کم نخواهد شد. اینکه یکبارگی تمام شهر تلف خواهد شد، خوب نیست. این معنی را در میان خود قرار کرده به بیربیتال قول و قرار نمودند. یک کس را راحت القلوب هر روز راجه آن شهر می کردند. چون شب می شد بیربیتال آمده می خورد. تمام روز آنچه که آن آدمی حکم می کرد، مردم شهر در عمل می آوردند. ملت مدید به همین منوال گذشت. بعد از چند سال یک بنجاره که نوکر او بکرماجیت بود در اوجین آمده به کناره دریا فرود آمد. چون یک بهر شب گذشت که شغالان آواز کردند بعد از آن یک شغال علی حده شده صدایی کرد. آن بنجاره یک سکونیه (؟) همراه داشت. بکرماجیت از او پرسید که این شغال چه نام چه آواز می کند؟ سکونیه گفت که این شغال می گوید که مرده در این دریا بالای آب می آید که پیش او چهار لعل و یک انگشتری که نگینه آن از لعل بی قیمتی دارد. هر کس که این مرده را از دریا بیرون آرد و به من خوردن دهد، آن لعل و انگشتری را او بگیرد إن شاء الله تعالی. در این نزدیکی راجه اوجین و تمام ممالک محروسه شود نیکویی او تا قیامت در این عالم بماند. بکرماجیت در خاطر آورد که تا آنکه مرد تردد نکند، به دولت نمی رسد. از مجلس برخاست و به کناره دریا نشست. چون شب زیاده گذشت، دید که یک مرده بر روی دریا می آید. بکرماجیت آب بازی کرده مرده به کنار آورد؛ چهار لعل و انگشتری دارد. مرده [] گذاشته جواهر مذکور گرفته باز به صحبت بنجاره آمده به خواب شد. چون روز برآمد، به خاطر آورد که شهر را بینم¹ چون در ایام خوردسالی تمام شهر را دیده بودم. کوچه به کوچه سیر می کرد و خانه به خانه می گشت به جایی رسید که آن روز نوبت پسر گلال (؟) است. مردمان جمع آمده فیلان و اسپان آراست کرده و قشقه کشیده راجه کرده بر تخت بنشانند. بکرماجیت

¹ اصل: به بینم.

از مردم شهر پرسید که امروز در خانه این چطور صحبت است که مردم شهر با حشم و خدم آمده در دربار او حاضر شده‌اند؟ کُلّال (۹) و زن او گریه و زاری تمام دارند و پسرش را احوال بد می‌بینم که خون در بدن نمانده و خویش و قرابت او نیز در فکر هستند. مردم شهر حقیقت بیریتال را به تفصیلاً بیان نمودند. بکرماجیت به همه مردم گفت که امروز نوبت ماست. در عوض پسر کُلّال (۹) ما خواهیم رفت. اما به شرطی که هر چه بفرمایم، مردم شهر به عمل آرند. إن شاء الله تعالی کار آن دیو مردود خواهد ساخت. در جواب گفتند که مردی رهگذری، و از این سخنان هیچ فایده نخواهد رسید. ترا ناحق بی‌موجب به کشتن نمی‌دهیم^۱ و مایان را عذاب است. بکرماجیت گفت: نشنیده‌ای کسی که عوض دیگری خود را به کشتن دهد به بهشت می‌رود؟ مرا به این پسر این کُلّال (۹) رحمی آمده بنا بر خوشی خود خود را طعمه آن دیو می‌سازم. اگر به عنایت الهی آن دیو را مسدود می‌کنم، هر دو چیز حصول می‌شود و به من ثواب عظیم است. اگر او مرا می‌کشد به درجه شهادت رسیده به بهشت می‌روم. مردم شهر قبول کردند. راجه بکرماجیت حکم فرمودند که آنچه بگویم شما یان از دل و جان به‌جای آرید. مردم شهر گفتند که تو عوض دیگری جان عزیز خود می‌دهی! مایان گفته تو چرا نخواهیم کرد؟ فی‌الحال راجه را مردمان غسل کنانیده و خلعت فاخره پوشانیده بر فیل سوار کرده به دربار راهی شد. و جمع مردم شهر و وکلا و وزرا دست‌آدم بسته و جلو بکرماجیت بگرفته می‌رفتند. و ساعتی که قشقه بر پیشانی بکرماجیت کشیدند، آن ساعت بسیار فرخنده و میمون بود. در هندوی که نوک‌سچهر می‌گویند که درون قلعه رفته بر تخت نشست. راجه بکرماجیت فرمودند که چند جلوان (۹) بریان نموده شیرینی‌های بسیار در هر دروازه نگاه دارند. یکی از مردمان صاحب‌اهتمام تعیین فرمودند و گفتند ما هم سوار شده خواهیم دید. هر کس در این باب تأخیر خواهد کرد، به سیاست خواهد رسید. مردمان شهر به هر نوعی که راجه حکم فرموده بود، به عمل آوردند. مردمان در خاطر گذرانیدند که این مرد پسر دولتمند ظاهر می‌شود و اکثر مردم به خاطر گذرانیدند که مانند بکرماجیت که برادر برتهری بود به نظر می‌آید. چون شب شد، وزرا و وکلا و برهمنان و چهتری و مهاجنان و جمیع مردم شهر را رخصت نمود. تمام شب همه مردم در دعا بودند که این جوان رهگذری را باری تعالی سلامت دارد. چون بیریتال به دروازه رسید، دید که گوشت بریان لذیذ افتاده است؛ خورد و سیر شد. بعد از آن شیرینی خورد بسیار سیر شد. و جای که بکرماجیت بود رفت و گفت که تو کیستی که بر تخت من نشسته‌ای؟ از اینجا برخیز و گرنه به جنگ ما بیا! بکرماجیت به جنگ بیریتال برخاست. راجه بکرماجیت را آن دیو پنداشت که از ما زبردست می‌نماید. و آنگاه دیگری را چه قدرت باشد که مقابل ما بیاید. بیریتال خنده کرد و گفت که تو مهمان مایی، امروز خوب کردی، از این باعث بر تو مهربان شدم. از امروز دوست جانی توام. راجه بکرماجیت گفت که اگر بر من شفقت کردی و رحم آوردی و دوست خود شمردی، یک کار ما بکن. گفت: چه کار است؟ بکرماجیت گفت: در ملازمت دهرم‌راج رفته زیداتی عمر ما بطلب! بیریتال قبول کرده پیش دهرم‌راج رفت؛ زیداتی عمر بکرماجیت التماس نمود. دهرم‌راج فرمود: عمر همان است که روز اول مقرر شده، مبدل نمی‌شود. بیریتال بر گشته نزد راجه بکرماجیت آمده گفت: من ملازمت دهرم‌راج رفته زیداتی عمر شما خواسته بودم. فرمودند که عمر همان است که روز اول در جبین نوشته، زیاد نمی‌شود. بکرماجیت گفت: یک مرتبه باز تصدیق بکشید که عمر کم کرده بیا! بیریتال باز رفت که عمر راجه بکرماجیت کم شود. چترکوبت (۹) نوشته داد که عمر آنچه روز توگد نوشته شده کم و زیاد نمی‌شود. و بیریتال باز برگشته آمد از شرم‌مندی سر برنکرد. چوکی خود به راجه داد و

^۱ اصل: نمی‌دهم.

گفت: هر وقت که اراده تو باشد که^۱ ایندرلوک برسی و هر جا که خاطرت باشد درمانده نمایی. این را گفته در مرغزار خود رفت.

چون صبح صادق شد و روز روشن گشت، حلال‌خور به دستور سابق آمده که استخوانها بردارد، چه ببند که شخصی بر تخت نشسته. حلال‌خور ترسیده که مبادا همان دیو است که آدم می‌خورد. گریخته نزد وکلا و وزرا آمد. حقیقت ظاهر کرد که شخصی بر تخت نشسته است، نمی‌دانم که راجه یا دیو. مردم شهر یک زئاردار را زر و زیور بسیار داده فرستادند که خبر بیارد. برهمن رفت راجه را شناخت؛ نزدیک رفت. بکرماجیت احوال بهتری را تمام از برهمن پرسید و گفت که من بکرماجیت برادر بهتری‌ام که به خاطر رانی به در ساخته بودند. از احوال راجه بهتری به تفصیل بیان نمود. بکرماجیت آه برآورده گفت که دنیا فانی‌ست. آن مال و راجه و رانی چه شد؟ و کدام کس همراهی او کرد که به من خواهد نمود. این بگفت و چهار لعل و یک انگشتری به‌معه نگینه که پیش مرده یافته بودند به برهمن بخشید و فرمود که به مردم شهر خیر بکنید که جمیع مردم شهر را از خیر^۲ بکرماجیت زندگی نو حصول شد. هر کدام پیشکشها برده نظر کردند. چند روز به عیش و جیش می‌گذرانیدند و مهمانی بیربیتال می‌کردند. بعد از چند روز، بکرماجیت وکلا و وزرای خود را مانع ساخت که از امروز مهمانی بیربیتال نکنند. مردم شهر التماس کردند که این دیو از خوردن مهمانی هیچ نقصان نمی‌کند. وقتی که برای خوردن نخواهد یافت، بر دشمنان راجه ضرر خواهد رسانید. ملاحظه کنی این داریم. راجه گفت که شما هیچ غم مخورید و به من دست درازی نخواهد کرد! وزرا و وکلا حسب‌الامر راجه همچنان کردند. چون شب شد، بیربیتال آمد، برای خوردن هیچ نیافت. خشمناک شده جایی که راجه بود رفت. خشم آورده به جانب راجه نگاه کرد و گفت: بر خیز به جانب ما بیا!^۳ راجه برخاست به جنگ مستعد شد. بیربیتال خنده کرد و گفت که ترا دوست خود کردیم! به تو جنگ نمی‌کنم. و هر وقتی که ترا مهمی وقت دهد، مرا یاد خواهی کرد. در ساعت، همراه تو بوده امداد تو نمایم. بیربیتال این قول [و] قرار از راجه بکرماجیت نموده رخصت شده. راجه بکرماجیت در اوجین راج می‌کرد و هر قولی که به هر کس کرده بود، تغییر و تبدیل نداد. شجاعت و سخاوت روز به روز افزون از حد بود. و در راج او گرسنه و تشنه کسی نبود. تا ملت یکهزار و یکصد سال بادشاه^۴ اوجین بود. و این حکایت همین جا ماند، زیاده از آن کاردانی راجه به حد نیست، حالا حقیقت لعبتان باید گفت.

راجه ایندر سنگهاسن به راجه بکرماجیت داد

یک روز راجه ایندر به دیوتها^۵ فرمودند که دیوتها و اوروسی به چهره و رقاصی کدام فاضل‌تر است؟ هر چند به حضور دیوتها هر دو سرود و رقص کردند، هیچ فرق نمی‌توانست کرد. یکی از گندهربیان گفت که بکرماجیت راجه اوجین که در زمین است، تولد از گندهربسین شده است، شاید که او فرق تواند کرد. راجه ایندر یک کس را فرستاد و فرمود که بکرماجیت را طلبیده بیارند. گندهرب از راجه ایندر رخصت شده در اوجین آمد به راجه بکرماجیت گفت که شما را راجه ایندر یاد کرده‌اند. راجه مذکور حسب‌الطلب در ایندرلوک آمد. راجه مزبور راجه ایندر را کورنش نمود. حکم شد

^۱ ظ: به.

^۲ اصل: خیر.

^۳ اصل: بیار.

^۴ اصل: پادشاهی.

^۵ اصل: دیوتهای.

که در مجلس دیوتها^۱ بنشینند. اوروسی و رنبا را^۲ امر شد که رقص نماید. اوّل دیوتها سرود شروع نموده راجه ایندر و جمیع دیوتها و گندهربیان از رقص دیوتها آفرین کردند. بکرماجیت هیچ نگفت که نیک است یا بد. بعد از آن اوروسی را امر شد که تو هم هنر خود را بنمای. اوروسی خود را آراسته ساخته برابر ایندر دیو آمده کورنش نمود و در رقص مشغول شد. بکرماجیت دید که اوروسی از رنبا^۳ سرود و رقص^۴ خوب می‌نماید. هم در این اثنا، یک ساعت نگذشته بود که یک زنبور بر پستان آمده نشست و گزیدن گرفت. اوروسی به خاطر آورد اگر از دست، زنبور را دور می‌سازم در رقص فتور واقعه می‌شود. هنری باید ساخت که این زنبور از خود ببرد و رقص کردن به حال ماند. اوروسی دم خود را از تمام وجود کشیده در پستان آورد و زنبور از گرمی دم بپرید. این حقیقت نشستن و پریدن زنبور غیر از بکرماجیت دیگری واقف نبود. بکرماجیت به آواز بلند اوروسی را آفرین کرد و گفت که اوروسی از رنبا^۵ همه وادی فایق است. راجه و جمیع دیوتها تفحص نمودند و راجه بکرماجیت را پرسیدند که در کدام باب اوروسی خوب است؟ بکرماجیت حقایق گزیدن زنبور و پرانیدن آن به خدمت راجه ایندر به تفصیل بیان نمود. راجه ایندر به راجه بکرماجیت خورم شده و پارچه نفیس که خاصیت پارچه این بود که در آتش نمی‌سوخت، آن خلعت [و] سنگهاسن که مهادیو به راجه ایندر داده بود و طلبیده به راجه بکرماجیت انعام داده رخصت نمود. و راجه از ایندر لوک در اوچین آمده و بر همان سنگهاسن نشسته پادشاهی می‌کرد. چون مدت همین منوال گذشت، تعریف سخاوت [و] شجاعت مشهور گشت. بکرماجیت پسر خود را که نام او بیکرمسین بود، پادشاهی اوچین به او داده و خود با لشکر ظفرائز به جانب مونکی‌بیتن راهی شد. چون در آنجا رسید، آن پادشاه از تاب لشکر انبوه راجه^۶ بکرماجیت نتوانست که مقابله جنگ شود. خواست که ملازمت راجه بکند. این خبر به سالباهن، پسر باسک‌ناگ رسیده، پادشاه را پیغام داد که از لشکر بکرماجیت غم نخورید! من در سایه تو پرورش یافته می‌توانم که تنها لشکر راجه را هزیمت دهم و پایمال سازم. سالباهن که در ایام طفلی فیل و اسب و آدم از گل آراست کرده بود، از باسک‌ناگ که پدر او بود، خواست که جان‌دار شوند. باسک‌ناگ هزار مار را فرمود که به کمک سالباهن رفته همه لشکر راجه بکرماجیت را نابود نمایند. از فرمودن حکم تمام لشکر را گزیدن گرفتند و فیل و اسب و آدم که از گل بودند، همه جان‌دار شدند؛ لشکر راجه بکرماجیت را زیر کردند. و سالباهن و بکرماجیت نیز در جنگ خود را معاف نداشتند اما به ارادت الله هیچ کس را چاره نیست. [با] امداد باسک، پدر خود، فتح سالباهن شد. این حکایت همین جا ماند.

دفن کردن سنگهاسن در زیر زمین

پسر راجه بکرماجیت بعد از پدر خود پادشاهی در اوچین می‌کرد و خواست که برهنم را پرسیده در سنگهاسن بنشیند. یکی از لعبت - که سی و دو لعبت بر تخت بودند - گفت که ای بکرمسین! تو قابل نیستی که بر تخت بنشینی. اگر سلامتی خود می‌خواهی، تا این سنگهاسن را در زیر زمین دفن کن! وقتی که طالع تو برابر راجه بکرماجیت شود، خواهی

¹ اصل: دیوتهای.

² اصل: زنها را.

³ اصل: زنها.

⁴ اصل: + مشغول شده بکرماجیت دید که آوروسی سرود و رقص.

⁵ اصل: زنها.

⁶ اصل: پراجه.

نشست. بکرم‌سین از استماع این سخن لعبت حیران شده وکلا [و] وزرای بکرم‌ماجیت را طلبیده پرسش نمود که این را چه باید کرد؟ همه کس صلاح دادند که آنچه لعبت می‌گوید، باید کرد. بکرم‌سین به صلاح ایشان سنگهاسن را در زمین دفن کرد. چند مدت بکرم‌سین راجهٔ اوجین بود، چون اجل رسید، فوت شد.

ذکر راجه بهوج

آورده‌اند که دهارانگری شهری بود که به صد خوبی از شهرهای دیگر در نموده و نشان از بهشت می‌داد و ساکنان آنجا از خرد و کلان در کمال پاکیزه و شی و انواع اقمشه در دکان^۱ نهاده به خرید و فروخت مشغول بودند. چنانچه مفلسی و بی-سامانی را در آنجا راه نبود. و راجهٔ آنجا را راجه بهوج می‌گفتند که فرمان‌روایی آنجا و بعضی ولایت از هندوستان داشت و در جهان یگانهٔ روزگار بوده و عالم و عادل زمان. روزی راجه بار عام کرده بود. یکی از نجومان که راجه به قول او اعتماد داشت، به راجه عرض کرد که در نجوم دیده‌ام که هیجنگ^(?) نام مار که در زیرزمین می‌باشد، او با راجه ایندر دوستی دارد. اکثر اوقات برای دیدن راجه می‌رود و می‌آید. امروز بعد از یک پاس برآمدن روز، بالای این شهر خواهد گذشت. راجه از این خبر خوشوقت شد. به وکلا فرمودند که مجلس را در کمال خوبی آراسته و عطریات از هر قسم آماده کنند^۲ و سرودگویان را حاضر نمایند. و مردم خوب را که حسن و فهم و هوش و بهره داشته باشند بنشانند. شاید که بوی عطریات بوئیده و آواز سرود شنیده شاید که میل آمدن مجلس ما نمایند. در همین اثنا یکی از حکما که در فن حکمت نظر داشت، به عرض راجه رسانیده که دارو [یی] می‌دانم، اگر آن دارو را بر آتش نهند و دود به هوا رود و به دماغ هیجنگ برسد، البته او را میل آمدن مجلس شود. و از ماسینهٔ آن دارو زهر هیجنگ هیچ کار نتوان کرد. راجه فرمود که چنین کنند. بعد از یک پاس روز، حکیم آن دارو را بر آتش نهاد که دود آن به هوا رفت. چون به دماغ هیجنگ رسید، بی‌اختیار به سوی آن مجلس شتافت. اما در مجلس نیامد، از کناره گذشت. کالیداس شاعری بود که در شعر موشکافی می‌نمود و در سرود گفتن هوش از مردم می‌رود. و زبان فصیح داشت. از عقب او سرودگویان می‌رفت. چون هیجنگ بر سرود او مایل شد، گفت: تو چه کسی و برای چه به دنبال ما می‌آیی؟ کالیداس عرض کرد که این شهر آن راجه بهوج است و راجه اشتیاق دیدار شریف بسیار دارد. اگر ساعتی توقف کنید، راجه را به دیدار شریف خود مشرف فرمایند که بنده‌نوازی خواهد بود. غیر از این مطالب ندارم. هیجنگ را بر فصیح‌زبانی و به تواضع گفتن سخنان او رحم آمد و گفت: ما از برای خاطر تو مردم را ملاحظه دارم که مبادا در میان آدمیان بیایم، از گرمی ما آزار به مردم رسد. کالیداس چون از داروی آن حکیم خیر داشت، عرض کرد که به مجلس همت ایشان به هیچ‌کس آزار نخواهد رسید. هیجنگ حسب الائتماس روانه به مجلس راجه بهوج گردید. و راجه بهوج به استقبال آمده هیجنگ را به اعزاز تمام در مجلس خود آورده ضیافت کرد و پیشکش از هر قسم گذرانید. راجه هیجنگ مجلس راجه بهوج را دیده مجلس راجه ایندر یاد کرد و محظوظ گردید. در دل آورد که سبحان‌الله در میان آدمیان اینچنین آدمی هست که دل‌آسودگی مایان می‌توان کرد. القصه، راجه هیجنگ از راجه بهوج مرخص شده نزد راجه ایندر رفت. و راجه بهوج از مردم خود خوشحال شد. هر کدام را خلعت فاخره انعام داد.

^۱ اصل: دوکان.

^۲ اصل: کند.

از دهارانگری علامات برآمدن سنگهاسن

بعد از این سوداگری بود ساکن شهر مذکور که به اسم خردمند بود و هم مال بسیار داشت. روزی آن سوداگر متاع [و] اقمشه و غیره خریده عزم مسافرت نمود. به یک شهری رسید که آنجا خرید [و] فروخت می‌شد. پاره‌ای از اسباب خود فروخته از جواهر و متاع دیگر ایتباع^۱ نموده. اتفاقاً سوداگری دیگر از آن شهر به شهر دهارانگری روانه می‌شد. سوداگر از آن جواهر که خریده بود، چند مروارید قیمتی و پاره‌ای اسباب دیگر یکی از شاگردان خود همراه آن سوداگر نمود که به خانه من رساند. چون از آنجا روانه شد، بعد از چند روز به شهر دهارانگری رسید. و آن شاگرد آنچه آورده بود، به خانه سوداگر مذکور رساند و آن چهار لعل قیمتی که بودند نداد. و بعد از مدت مدید، سوداگر مذکور از خرید و فروخت فارغ گردیده از مسافرت به خانه خود رسید. چون از آن جواهر و غیره پرسش نمود که آنچه از سفر ارسال داشته بودم، حاضر آرند. حسب الفرموده همه را حاضر ساختند و چهار لعل به نظر سوداگر ماند. پرسید: آن چهار لعل قیمتی که فرستاده بودم، کجاست؟ مردم وی گفتند که آن چهار لعل شما نرسید. سوداگر از این سخن به هم برآمد. فی‌الحال به خانه آن شاگرد رفت. او را دریافت و پرسید که آن چهار لعل به دست تو فرستاده بودم، چه کردی؟ او گفت که به مردم شما داده‌ام. سوداگر به راستی مردم خود اعتبار داشت. یقین شد که اینچنین شاگرد طمع کرده است. او را گرفته نزد راجه بهوج برد. هر چند تفحص کرد، ظاهر نشده این مناقشه به طویل انجامید. روزی سوداگر و شاگرد و هر چهار نفر گواه که شاگرد به هم رسانیده بود، به هر جا گواهی می‌دادند، به جانب شهری دیگر می‌رفتند. در صحرایی رفتند و رسیدند که گاویان^۲ چند بالای بلندی نشسته‌اند، یکی را راجه کردند و دیگران در پیش او ایستاده‌اند. هر حکم که می‌کند، به جای می‌آرند. ناگاه نظر راجه گاویان بر این جماعه[ت] افتاد. کسان را دوانید که اینها را طلبیده بیارید که چه کسانید و کجا می‌روند. حسب الطلب حاضر شدند. راجه گاویان احوال آنها را استفسار نمود. آنها از سرگذشت به راجه گاویان عرض کردند. راجه گاویان گفت که این معامله را راجه شما حل نتوانست کرد؟ آنها گفتند اگر راجه ما حل می‌کرد، پس جای دیگر نمی‌رفتیم.^۳ راجه گاویان فرمود که خاطر جمع‌دار! ما حل می‌کنیم به نوعی که به کسی ستم نرود. بعد از تأمل گفت که این چهار گواه را به هر چهار طرف علی‌حده کنید. و سوداگر را از شاگرد جدا کرده گفت که نمونه آن چهار لعلها را از گل ساخته بیارند، ببینم که چه قدر کلان بودند. سوداگر نمونه آن چهار لعل را از گل ساخته به نظر راجه گاویان نمونه‌ها را نگاه داشته. سوداگر را از خود جدا ساخت و شاگرد را طلبیده همان دستور نمونه لعلها را کتائیده گرفت. همانطور از گواهان نمونه لعلها را کتائیده گرفت.^۴ وقتی که تمام شد، همه نمونه‌ها مقابل کرد. نمونه که استاد و شاگرد بود، موافق آمد. و نمونه که گواهان ساخته بودند، چون گواهان گواهی دروغ می‌دادند، همه نمونه اینها به یکدیگر مختلف بود. راجه گاویان یقین دانست که لعلها^۵ شاگرد نگاه داشته منکر شده است. حکم کرد که او را به خلوت برند، ما خود رفته از او پرسیم. او را در خلوت برده گفت که بر ما یقین شده که این لعلها را تو نگاه داشتی؛ به مردم سوداگر

^۱ اصل: امتاع.^۲ اصل: گاوان.^۳ اصل: نمیرفتم.^۴ اصل: راجه.^۵ اصل: + گرفت.^۶ اصل: لعل‌های.

ندادی. اگر به طوع^۱ خود می‌دهی، عزت ترا نگه دارم، و آلاً لعلها را هم خواهی داد و شلاق هم خواهی خورد. شاگرد چون دید که در این مکان صحرا کسی دادرس نیست، اگر قبول نمی‌کنم قیامت می‌شود، بالضرورت قبول کرد که آن چهار لعل پیش من است و من در فلان جای نگاه داشته‌ام. راجه گاوایان خط قبولیت از او نویسانیده نزد خود نگاه داشت و چند کس از گاوایان همراه او داده که رفته آن لعلها را بیاورند. بعد از ساعتی فرستاده‌ها باز آمدند و آن لعل‌ها را نیز آوردند. راجه هر چهار لعل به سوداگر داد و گناه شاگرد را از او درخواست نموده رخصت کرد. واقعه شدن این معامله از این قسم که مردم گاوایان می‌کردند، در اطراف و جوانب مشهور گشت. و هر کس که می‌شنیده متحیر می‌گردید. رفته-رفته به گوش راجه بهوج رسید. راجه هم تعجب شد.

حقیقت ایضاً که انصاف می‌نمود

یکی از مهاجن بود، پسری نداشت. اسباب بسیار جمع کرده بود. به سوداگری جهاز راهی شده سوداگران بسیار همراه او راهی شدند. بعد از رفتن مهاجن، چند روز گذشته بود که یک دیو، یعنی جن^۲، به صورت همان سوداگر پیدا شده در خانه او درآمد و به زن او گفت که فرزند نداریم به عنایت الهی هیچ چیز کمی نداریم، رفتن خود را مناسب ندیدم. همه اسباب به گماشته‌های خود سپرده آمدیم چرا که به خاطر آوردیم که مال و متاع و غیره چه فایده دارد، اگر اولاد نباشد. زن مهاجن از استماع این سخن خموش شد. چیزها از خانه بر آورده تصدق آن جن^۲ نمود. همیشه با یکدیگر به فراغت می‌گذرانیدند. بعد از مدت، زن مهاجن را دو پسر و دختران از آن جن^۲ تولد شد و به مردم هم قوم نسبت کردند. چون همین منوال سالها گذشت. بعد از آن، مردم قافله و هر کدام سوداگران، مکتوب به اهل و عیال فرستاده و آن مهاجن نیز خبر سلامتی خود را به خانه خود فرستاد. چون قاصد به خانه مهاجن آمد، چه بیند که مهاجن به خانه نشسته است. قاصدان حیران ماندند و پرسید که ساهو - جیو سلامه - از ما چطور پیش‌تر آمدید؟ جن^۲ گفت که شمایان هنوز راهی نشده بودند که ما روانه شدیم. قاصدان آن خط را به جن^۲ دادند و باز به جانب قافله مراجعت کردند، چه بینند که تمام قافله سوداگران در راه می‌آیند. ایشان هم در قافله رفتند. بعد از آن نزدیک شهر خود رسید. از جمیع سوداگران که برادران و فرزندان داشتند، به استقبال آمدند. از خانه مهاجن کسی نیامد. بسیار دلگیر و غمزه شد. به خاطر آورد که هر که اولاد داشتند، فرزندان و برادران پیشوا آمدند. ما که اولاد نداریم، کدام کس بیاید؟ در همین اندیشه بود که قاصدان پیدا شدند. آنها از دیدن مهاجن تعجب شده گفتند که این^۲ ساهو از شهر چطور پیشتر از آمدن من رسیدند. مهاجن قاصدان را پرسش نمود که در خانه من خیر [و] صلاح است؟ خط برای ما آوردید؟ قاصدان از روی حیرانگی حقیقت گذاشتند [۱]شته به مهاجن معلوم نمودند. مهاجن از استماع این سخن اندوهگین شده راهی شد. بعد از مدت چند روز، به خانه رسید. فرمود که اسباب را در خانه بیاورند، خود پیشتر در خانه آمد، چه بیند که شخصی به صورت خود در خانه نشسته است و زن خود در خدمت او حاضر است. فرزندان و دختران در پیش او ایستاده‌اند. مهاجن حیران ماند. جن چوپ در دست گرفته دو سه به مهاجن زد و گفت که تو کیستی که در خانه ما می‌آیی؟ مهاجن گفت که این خانه من است. آن جن مهاجن را زده^۳ بیرون کرد. آن مهاجن بر گشته همراهیان خود را خبر کرد. همراهیان در خانه مهاجن آمدند، چه بیند که شخصی به صورت آن مهاجن نشسته است. همراهیان آن شخص را پرسیدند که تو کیستی؟ جن گفت که مالک خانه

^۱ اصل: طور.

^۲ اصل: ای ساهو.

^۳ اصل: +زده.

ام. هرگز یک قدم بیرون نرفته‌ام و زن مهاجن نیز گفت که شوهر من است، جایی نرفته. دختر و پسر و غیره در حمایت آن دیو شد. مردم قافله به جانب مهاجن شدند پیش کوتوال رفتند. همراهیان مهاجن عرض کردند که مدت دوازده سال می‌گذرد که مایان و این مهاجن برای سوداگری جهاز رفته بودیم، یک شخص در خانه مهاجن آمده مانده و نمی‌رود. دیو هم آمده گفت که من هیچ جای نرفته‌ام. زن حاضر بود، پرسید: زن آن مهاجن به طرف جن شده مردم قافله به طرف ساهو شده رد و بدل نمودند. کوتوال از شنیدن این منقوله تعجب ماند. هر چند فکر کرد، نتوانست که این معامله فیصل دهد. چون این خرخشه از کوتوال منقطع نشد، قرار نمود که پیش راجه بهوج باید رفت؛ شاید که این معامله را منقطع نماید. کوتوال این جماعه[ه] را گرفته به خدمت راجه بهوج راهی شد. در میان راه می‌رفتند، چه ببیند که یک طفل گویان¹ بر بلندی نشسته و طفلان بسیار دست ادب بسته پیش او ایستاده‌اند. چون آن طفل قافله را دید، فرمود که این جماعه را طلبیده بیارید که شما را راجه می‌طلبد. سردار قافله جواب داد که مایان در میان خود مناقشه داریم برای تفتیح مناقشه به ملازمت راجه بهوج می‌رویم. طفل گفت که راجه ما معامله شما را در لحظه‌ای فیصل خواهد داد. سردار قافله گفت که در پیش راجه طفلان رفتن²، هیچ ضرر به مایان نمی‌رسد. سردار قافله با جمع مردم پیش آن طفل رفته سلام کردند. آن طفل اشارت نمود که بنشینید! و هر چه معامله می‌دارید، مشروحاً عرض نمایند. سردار قافله سرگذشت خود را بیان نمود. طفل فرمود که من این معامله یافتم. حکم کرد که یک ظروف³ گلی بیارند. حسب الطلب حاضر ساختند. راجه فرمود که ای مهاجن! اگر خانه و زن تُست، در این ظروف درآی! مهاجن عرض کرد که من نمی‌توانم که در این دهنه⁴ درآیم. طفل فرمود که این را سیاست کنند. بعد از آن دیو را فرمود که [اگر] این زن و خانه تُست، در این ظروف در آی و گرنه، دعوی دروغ می‌کنی! ترا هم سیاست عظیم خواهم نمود. چون آن دیو بود، فی‌الحال در آوند درآمد. خواست که بیرون آید، آن طفل موی سر او بگرفت و دهنه⁵ آوند بسته در آتش بسوخت و معامله مهاجن به کرسی نشاند. سردار قافله و همراهیان حیران ماندند. بعد از آن، طفل برخاست به جانب گاوان خود راهی شد. سردار قافله دست آن گرفت که ترا به ملازمت راجه می‌برم. آن طفل گریه و زاری کردن گرفت و گفت: من که⁶ انصاف شما کردیم. سردار قافله دانا و عاقل بود. در دل گذرانید که هر چه هست، در تهیه زمین است. این جای بلندی شرف دارد. روز دیگر متوجه به جانب دهارانگری شد؛ همه حقیقت گذشته را به راجه بهوج بیان نمود. راجه به شنیدن این افسانه با لشکر خود متوجه اوجین شد. چون در آنجا رسید، یک برهمن بر بلندی نشسته بود، گفت: ای راجه بهوج! زراعت ما پخته است، قابل خوردن است. امروز همین‌جا مقام بکنید، تمام زراعت پیشکش کردیم! راجه بهوج فرمود که زراعت را ببرند. اسپان و فیلان را در زراعت گذارند، لشکریان همان کردند. بر آن بلندی برهمن نشسته تفرج می‌کرد. بیت:

گدا گر نهد پای بر روی گنج شود همچو شاهی گدا گر سپنج

راجه فرمود که برهمن را از بلندی پایین کنند. برهمن از فرود آمدن فریاد بر آورد و گفت: تو چطور راجه هستی که زراعت غریب یتیم را پایمال می‌نمایی؟ خدا نکند که تو راجه باشی! چون برهمن این سخن گفت، در دل راجه یقین شد

¹ گاویان/؟ گاویان؟

² اصل: رفتند.

³ اصل: ظروف.

⁴ اصل: بدنه.

⁵ اصل: دهن.

⁶ اصل: کی.

که زیر زمین نشان دولت است. لشکریان را فرمود که زراعت را گذاشته جای دیگر منزل گیرند. برهمن را زر بسیار بخشید و فرمود که خاطر جمع دار که محصول این زمین از تو بازیافت نخواهد شد. راجه حکم فرمود که این بلندی را بکاوید. بیل‌داران زمین را بکافتند و خود ایستاده اهتمام می‌کرد. و چون دو سه روز مقید شد، سنگهاسن، یعنی تخت مرصع کار، برآمد و بر گرد آن سی و دو لعبت ساخته‌اند. بیت:

به هر گوشه‌ای لعبتی دلربای بر آن تخت اسکندری کرده جای

از دیدن سنگهاسن راجه بهوج خورم شد و لشکریان مبارکباد دادند. راجه کهاران را طلبیده تخت را به جانب دهارانگری روانه کرد. و ساعتی نیک دیده خواست که بالای تخت نشیند و جلوس نماید. لعبت اول به خنده درآمد. راجه بهوج از خنده او تعجب شد و سبب خنده از لعبت پرسید. لعبت جواب داد که این تخت از آن راجه بکرماجیت است که در نفع رسانیدن به خلق و سخاوت ورزیدن یگانه روزگار بود. **قطعه:**

راجه از راجه‌های نیکورای همش بود تا فلک فرسای
پای افتاده را گرفته به دست¹ دست لغزیده را بدادی جای

(1)

پوتلی اول نام چها بود، گفت: ای راجه بهوج! هر کس که به مثل بکرماجیت قدرت داشته باشد، بر این سریر عالی پای نهاد. **قطعه:**

راجه‌ای بود خوبتر ز ملک همتی داشت بیشتر ز فلک
کارهای چنان که او کرده نکند هیچ‌کس ز جن و ملک

ای راجه بهوج! کارهای چنان که راجه بکرماجیت می‌کرد، اگر کسی بکند، بالای این تخت جلوس [نماید] یعنی² بنشیند. راجه بهوج پرسید که راجه شما چه کار می‌کرد؟

لعبت گفت: چنین آورده‌اند که راجه نند پسر بسال‌سین بود. زنی داشت به نام مهانمنی، به او میل بسیار داشت. یک لحظه از او جدا نمی‌شد و هر جا که می‌رفت، رانی را همراه گرفته می‌گردید. ثانی‌الحال از همین سبب در بادشاهی راجه نند فتور واقع شد. وزرا و وکلای راجه میان خود کنگاش نمودند که هر چه به کمال رسد، زودزوال است. یک مرتبه به راجه عرض باید کرد که چندین میل داشتن بر عورتی، ثانی‌الحال ضرر است. وقت یافته التماس کردند که راجه - جیو سلامه - عرض داریم اگر جان بخشی شود، التماس نمایم. راجه فرمود که در آنچه خیرخواهیها باشد. بگویند، هیچ غم نیست. وکلا [و] وزرا گفتند که راجه را می‌باید که به مردم ناقصان چندان محبت ندارد و زنی را از همه کس پنهان باید داشت که نظر کسی بر او نیفتد. **بیت:**

چه خوش گفت فردوسی با رای زن که در گور یا پرده به، جای زن

راجه را گفتار وزرا و وکلا پسندیده آمد و گفت که رحمت باد! و نیز فرموده که ما را این طور محبت به رانی نیست که یک لحظه از او جدا توانم شد. سارداندن³ نام پسر برهمن بود. او گفت که صورت رانی تصویر نمایند که همیشه حاضر باشد. راجه فرمود که همچنان بکنند. مصورگران را طلبیده فرمود که صورت رانی تصویر کرده پیش راجه نند آوردند. راجه از دیدن آن صورت حیران ماند. و زنان مصورگران را زر و زیور بسیار انعام داده رخصت نمود. و آن صورت رانی

¹ اصل: دشت.

² اصل: معنی.

³ اصل: ساروانیدن.

به دست سارداندن داده پرسید که در این صورت رانی هیچ تفاوت ندارد؟ چون سارداندن دروغ نمی‌گفت و در خدمت بهگوتی می‌ماند، قلم پر سیاهی در دست گرفته و چشم خود را ببوشید و دست بر افشانند، قطره سیاهی بر آن صورت رانی افتاد. سارداندن گفت که این خال نوشته بود! راجه از دیدن آن خال خشمناک شد. در دل مظنه افتاد و به خاطر آورد که چون سارداندن اکثر اوقات در محل، آمد و رفت می‌کرد، یقین که رانی میل کرده باشد، تمام از اعضا دیده باشد، و الا نه این چه معامله دارد که اینطور جای نازک بجز ما دیگری دیده باشد؟ وزیر در مجلس حاضر بود، به او فرمود که سارداندن را حواله تو کردیم. در منزل خود برده بکشید و غایب سازید. وزیر سارداندن را گرفته به خانه خود آورد و به خود اندیشید که اینطور برهمن دانا را ناحق کشتن مناسب ندارد. یقین که هرگز این حرکت بد از این به وقوع نآمده باشد. این پوشیده به محافظت باید داشت. روزی راجه نند را سختی پیش خواهد آمد؛ آن وقت به کار اوست. در خاطر خود همین گفت و سارداندن را پنهان داشت.

راجه نند جهان‌نام پسری داشت، او به شکار بسیار مایل. هر روز به شکار می‌رفت و شب به منزل خود می‌آمد.^۱ بعضی شب هم می‌ماند، بجز شکار کاری نداشت. وزیر دید که راجکنوار^۲ شب و روز در شکار مشغول، به ملازمت راجه نند آمده عرض کرد که راجه - جیو سلامه - راجکنوار^۳ در شکار کردن به کمال رسید. هر چیزی که به کمال می‌رسد، زوال دارد. پس مناسب آن است از شکار مانع آیند. صاحب‌زاده از فرموده راجه منع نشد. روز دیگر به شکار رفت. در جنگل اسپ را به دنبال خوک تاخت و از لشکر جدا افتاد. چون وقت غروب شد، خوک از نظر غایب شد. راجکنوار را تشنگی غالب آمد. بعد از تفحص بسیار، حوضی پر از آب یافت. از اسپ فرود آمد و آب خورد. چون نظر اسپ بر شیر افتاد، اسپ گریخته به جانب شهر دوید. راجکنوار چه بیند که از راه دور شیر می‌آید. راجکنوار از آب برآمد. کناره آن حوض درخت بود. بالای آن درخت رفت، چه بیند که میمون سهمناک بر درخت نشسته. راجکنوار ترسیده بوزنه گفت که غم مخور! زود بالا بیا و الا شیر نزدیک رسیده است، ترا خواهد خورد. الحال تو در پناه من آمدی، امشب نگاهبانی جان تو من خواهم کرد. راجکنوار از سخن میمون تسلی خاطر شد، بالای درخت رفت و نزدیک میمون نشست تا نصف شب در گفتگو گذشت. راجکنوار را خواب غالب آمد. میمون گفت که بر زانوی من سر نهاده خواب بکن و آئانه بر زمین خواهی افتاد، شیر ترا خواهد خورد. راجکنوار همچنان کرد. شیر گفت: ای میمون بی‌عقل! اعتبار آدمی نباید کرد که آدم دشمن کل حیوانات است. وقتی که بر تو خواب غالب خواهد شد، ترا خواهد کشت. بهتر آن است که این را از درخت بینداز، نصف ما بخوریم و نصف تو. میمون [گفت]: آری راست گفتی! اما این وقت در پناه من آمده بر من اعتماد کرده سر بر زانوی نهاده خواب می‌کند. اگر در خاطر خود بدی آورده این را در زمین اندازم، گناه عظیم بر گردن من باشد. نشنیده‌ای که بزرگان گفته‌اند: هر که به اعتماد دیگری به فراغت خاطر خواب کند و آن شخص در حق او بدی کند، هرگز روی فلاح نبیند، و همیشه در دوزخ باشد؟ ابله او را گویند که در دوستی دغا کند. وقتی که این بیدار شود و من خواب روم، و او^۴ مرا بکشد، گناه عظیم بر دمه او خواهد شد. شیر فهمید که میمون از گفته ما عمل نمی‌کند، خاموش ماند. بعد از چند

^۱ اصل: اعضای.

^۲ اصل: میاید.

^۳ اصل: راجکنوار.

^۴ اصل: راجکنوار.

^۵ اصل: او را.

ساعت راجکنوار بیدار شد. میمون گفت که مرا هم خواب زیر کرده است. اگر تو خیردار باشی، من به خواب شوم. راجکنوار گفت که به خاطر جمع، سر به زانوی من نهاده در خواب شو! میمون گفت: همین خواهم کرد؛ اما تو بسیار هوشیار باش که شیر ترا بازی خواهد داد. راجکنوار گفت: هر چند که عقل کم خواهد شد، اما از حیوانات زیاده خواهد بود. شیر دشمن مایان است؛ تو که احسان در حق من کرده‌ای، فراموش نخواهد شد، بدی چگونه خواهم نمود. چون میمون سخنان راجکنوار شنید، سر بر زانوی راجکنوار نهاده در خواب رفت. اما اندک ملاحظه در خاطر داشت که آدمی را از کشتن حیوانات دریغ نمی‌آید. این در خاطر آورده به فراغت خواب نکرد. بعد از ساعت، شیر دید که میمون خواب می‌کند. شیر به راجکنوار گفت که میمون دشمن جانی توست. تا زمانی که من در اینجا هستم، ترا نمی‌کشد. وقتی که من از اینجا خواهم رفت، ترا کشته خواهد خورد و آئانه، این را زود ببنداز که من این را خورده خواهم رفت. نشنیده ای که بزرگان گفته‌اند که چهار چیز را پرهیز باید کرد: اول، جانور ناخن‌دار و دویم، شخصی که سلاح برهنه در دست داشته باشد؛ سیوم، دریا که پر از آب باشد؛ چهارم، جانور شاخ‌دار. ای آدمی! میمون ناخن دار است. این را بر زمین انداز! راجکنوار از سخنان او فریفته شده میمون را برتافت. چون میمون به‌خبرداری خوابیده بود، به وقت افتادن از درخت، شاخ دیگر را بگرفت و هوشیار شده بر آن شاخ مستحکم نشست. راجکنوار شرمنده و غمگین ماند. یقین دانست که اول دشمن شیر بود. در این ولا میمون هم مدد شیر خواهد نمود و مرا خواهند کشت. از روی شرمندگی سر و چشم بر روی میمون نمی‌توانست باز کرد. میمون دید که راجکنوار از شرمندگی سر بالا نمی‌کند. گفت: ای آدم! غم مخور که از بنده گناه می‌شود. من ترا هیچ نمی‌گویم، قولی که اول به تو کرده‌ام، در میان ما و تو، قول همان است. چرا که تو در پناه من آمدی. اگر در حق تو بدی نمایم، به نزدیک بنده‌های خدا شرمنده باشم. در حرف و حکایت بودند که روز روشن شد. شیر در جنگل رفت. راجکنوار به میمون گفت که از من عمل بد به وقوع آمده که تو در حق من نیکی کرده‌ای، من در حق تو بد کردم. اکنون گناهی که از دست من آمده لایق سزای که باشم، همین زمان در سیاست بگشای! میمون گفت که تو دیوانه خواهی شد؛ شخصی که از این معنی اطلاع نداشته باشد، به تو بیان خواهد کرد. بعد نیکو شدن، خیرات خواهی کرد. راجکنوار از میمون رخصت شده پایین درخت آمد، دیوانه شد و در صحرا سیر می‌کرد. وقتی که راجکنوار از لشکر جدا شده بود و اسب از شیر ترسیده به جانب شهر دویده در اثنا بعضی از لشکریان برای خبر راجه به خانه رفته که شاید راجه به دولت‌خانه آمده باشد. پدر راجه نیز از دیدن اسب خالی غمگین و اندوهناک شد و دستار خود بر زمین زده بی هوش افتاد. بعد از ساعتی به هوش آمد، سوار شد و جمیع مردم شهر را فرمود که احدی نماند برای جست و جوی صاحب‌زاده. راجه نند با لشکر و مردم عوام تمام شب تفحص کرده چون صبح دیدم و روز روشن شد، چه ببند که راجکنوار دیوانه شده برهنه مادرزاد «بشمر! بشمر!» گفته در صحرا می‌گردد. لاچار به دل‌آسا، صاحب‌زاده را در خدمت راجه نند آوردند. راجه از دیدن حالت راجکنوار غمگین شده ماند و در شهر آورد. هر چند که علاج نمودند، فایده نداشت. روز به روز بیماری افزون شد. چون راجکنوار لایق بادشاهی بود، راجه هر وقت در فکر علاج او بود که به حالت اصلی آید و با ما حرف و حکایت کند. راجه شب و روز در علاج صاحب‌زاده بود و بعده گفت که من چه بد کردم که مثل ساردنندن زَناردار عاقل دانا را ضایع کردم. اگر در این وقت می‌بود، هرگز این ماجرا رو نمی‌داد. و الحال او چگونه زنده شود، چرا که سبب وبال او، من در عذاب گرفتارم. هر دم افسوس می‌خورم و دست بر زانو زده آه بر می‌آورد. و بیرب وزیر عرض نمود که تیر از کمان بسته و سخن از دهن گذشته باز نمی‌آید. در این ولا افسوس خوردن هیچ فایده ندارد. بیرب وزیر وقتی که به خانه آمد، این سرگذشت را نیز پیش ساردنندن بیان نمود. زَناردار جواب داد که به راجه نند بگو

¹ اصل: + باز.

که دختر ساردنندن مانده چند روز است که در خانه من است. او تمام علوم هندوی از پدر خود آموخته ان‌شالله تعالی راجکنوار را نیکو خواهد کرد. بیرب وزیر از شنیدن سخن ساردنندن پیش راجه التماس نمود. راجه از استماع این خیر خورم شد. راجکنوار را همراه گرفته به جانب خانه وزیر راهی شد. بیرب وزیر یک قنات در میان پرده کرده راجکنوار را نزدیک قنات بنشانید. دیوانه «بشمر، بشمر» می‌گفت. ساردنندن اول مرتبه گفت که پسر راجه به شکار رفته بود دنبال خوک اسپ را تاخت و از لشکر جدا افتاد. چون آفتاب غروب شد، خوک از نظر غایب گشت و صاحب‌زاده را تشنگی غالب آمد. حوضی پر از آب یافت. از اسپ فرود آمد و آب خورد. چون نظر اسپ بر شیر افتاد، اسپ از بیم جان گریخته طرف شهر دوید و راجکنوار چه بیند که از راه دور شیر می‌آید. چون راجکنوار از حوض بیرون آمد، به کناره آب‌حوض درخت بود. بالای درخت سوار شد. ساردنندن گفت: باقی افسانه را فردا خواهیم گفت. راجه نند راجکنوار را به خانه آورد و آن که «بشمر، بشمر» می‌گفت، حرف «بی» را گذاشته، «شمر، شمر» گفتن گرفت. روز دوم، راجه نند پسر را گرفته به خانه وزیر آورد. وزیر همچنان قنات و پرده گرفته دیوانه مقابل قنات نشانید. ساردنندن گفت: چون راجکنوار از ترس شیر بالای درخت برآمد، چه بیند که یک میمون کلان به درخت نشست. راجکنوار از آن ترسیده میمون گفت که ای آدم! غم مخور، چون در پناه من آمدی. راجکنوار از قول میمون قریب او رفت. چون بعد چند ساعت راجکنوار را خواب غالب شد، در بغل میمون بخسپید. هر چند شیر به میمون نصیحت نمود که آدم دشمن ما و تو و کل حیوانات است، کسی همچو تو نادان در جهان باشد که دشمن را در بغل پرورد؟ این را ببنداز، ما و تو یک‌جا بخوریم. میمون قبول نکرد. ساردنندن گفت: باقی را فردا خواهیم گفت. راجه به معه پسر به خانه آمد؛ آن که «شمر، شمر» می‌گفت، حرف شین را گذاشته، «مرا، مرا» گفتن گرفت. باز راجه نند صبح^۱ روز سیوم پسر را گرفته در خانه وزیر برد. به دستور سابق صاحب‌زاده او بنشانید. ساردنندن گفت: چون راجکنوار از خواب بیدار شد، میمون به خواب شد. باز شیر بر راجکنوار گفت که اعتبار میمون نباید کرد. وقتی که من از اینجا خواهم رفت، ترا خواهد کشت. الحال از ترس من هیچ نمی‌گوید. از گفته شیر، میمون را از درخت انداخت. میمون همیشه بر درخت می‌ماند، هوشیار شد یک شاخ دیگر گرفت و بنشست. راجکنوار ترسیده و شرمند شد، سر در زانو نهاده. میمون گفت که ای راجکنوار! تو غم مخور، از بنده گناه می‌شود، قول ما همان است که اول با تو کرده‌ام. ساردنندن گفت: باقی مانده را فردا خواهیم گفت. راجکنوار که «مرا، مرا» می‌گفت، حرف میم را گذاشته، «را، را» گفتن گرفت. روز چهارم، به همان منوال دیوانه را به خانه وزیر آوردند. بیرب باز به دستور، سراپرده تیار کرده پسر را نزدیک قنات نشانید. ساردنندن گفت که چون صبح صادق دمید، شیر در جنگل خزید. صاحب‌زاده دست‌بسته ایستاده شد پیش میمون و گفت که این گناه از من واقع شده به هر سزای که قابل باشم بنما! میمون گفت که تو دیوانه خواهی شد؛ شخصی که از این معنی اطلاع نداشته باشد و او نشان دهد، آن زمان تو به حالت اصلی باز خواهی آمد. چون تو نیک شوی، خیرات به زنآرداران و غیره بدهی، تا از این گناه پاک خواهی شد. چون ساردنندن تمام افسانه را به راجکنوار گفت، صاحب‌زاده به حالت اصلی آمد. پدر و مادر و جمیع مردم را شناخت و در پای راجه نند افتاد.^۲ راجه پسر را در بغل گرفت و غم به شادی مبدل گشت. و راجه نند از بیرب وزیر پرسید که این دختر بسیار عقل دارد که نادیده و ناشنیده را نشان نمود و بیان کرد. ساردنندن گفت که پدرم نشان رانی چنین داده بود؛ همچنان این هم نشان دادیم. راجه نند برخاست و پرده را از میان دور کرد و در پای ساردنندن افتاد. به عجز و زرای تمام

^۱ اصل: صبحی.^۲ اصل: اوفتاد.

گناه خود را معاف کنانیده بعده ساردنندن گفت که راجه نمی‌باید که بی‌تحمّل باشد که آخر پشیمانی رو دهد. **مصراع:** چرا کاری کند عاقل که بازآرد پشیمانی؟

لعبت گفت: این حکایت راجه نند. یک برهمن پیش راجه بکرماجیت آمده مطالعه نمود راجه از شنیدن این افسانه خورم شد و زر و مال انعام داد. به وزرا و وکلای خود قرار داد هر کس که آمده در مجلس ایستاده شود، یک هزار دینار به او دهند. و از هر کس سخن کنم دو هزار درم. و به هر کس که حکم نشستن نمایم و از علم هندوی پرسش کنم، یک لکبه و از هر که خوشحال شوم، بیست لکبه و هرکه را در مجلس خود جای دهم به حرف و حکایت مشغول باشم، یک کرور بدهند. ضابطه را به این مقدار به وکلا [و] وزرای خود مقرر فرمودند که بی‌حکم مجدد، این قدر انعام را به این دستور داده باشند.

لعبت گفت که ای راجه بهوج! هر کس که اینطور سخاوت داشته باشد، لایق نشستن سنگهاست. **قطعه:**

خواست تا راجه بهوج عالی‌بخت بنهد پای خویشتن بر تخت
ماجرا چون ز لعبتی بشنید پای خود را [از آن] سریر کسید

(2)

روز دیگر راجه بهوج قصد نشستن تخت نموده بود، لعبت دوم به خنده درآمد و گفت که این سریر عالی از آن راجه بکرماجیت است. **قطعه:**

راجه[ای] خوب بود هرسایی(?) همش بیش ز حاتم طایی
مشکلی را که کرد آسان او نکند هیچ راجه همتایی

پوتلی دوم سنجیبا نام تبسم کرد و گفت که ای راجه بهوج! هر کس که این همت داشته باشد که در کار دیگری جان عزیز خود را فدا سازد، او قابل نشستن این تخت باشد. راجه بهوج پرسید که آن حکایت چگونه بود؟ پوتلی گفت که چنین آورده‌اند: راجه بکرماجیت در شهرها و ولایتها جاسوسان تعین کرده بودند که هر چیزی عجوبه نو در نظر شما بیاید، حضور آمده عرض کند. یکی از جاسوسان آمده به عرض رسانید که راجه - جیو سلامه - پترکوتپ نام کوهی ست که در آنجا یک وقت سری مهادیو بود. در آن کوه چند مدت مانده بودند از آن وقت آن کوه جای معابدان و رکهیران(?) است و زیر آن دریاست. بالای آن دریا دیوهره بهگوتی ست. و زاهدان و معابدان بسیار در آنجا به عبادت مشغولند و تأثیر آن دریا این است هر کس از این دریا غسل کرده آید، اگر از گناه پاک است بر بدن او قطره سفید ظاهر می‌شود و مدت چند سال می‌گذرد که یک برهمن در آن دیواله بهگوتی هوم می‌کند و زهد و تقویت به‌نهایت دارد و بر استخوان او پوست مانده گوشت نمانده بود. از آن زمان بهگوتی بر او مهربان نشده و احوال به غایت پریشان. راجه بکرماجیت به مجرد شنیدن احوال او، متوجه بدانجا شد و هیچ چیز همراه نگرفت. بعد از مدت آنجا رسید و در دریا غسل نمود. به جانب بدن خود نگاه کرد، قطره آب سپید دید. روی به سوی آفتاب نمود. سجدهات عبودیت به جا آورد و گفت: اگرچه گناهان بسیار کردیم اما حق سبحانه تعالی از کرم معیم خود پاک کرده است. از غسل فارغ شد در دیواله بهگوتی [رفت] و آن برهمن عابد را پرسید که ای برهمن! تو چه مقصد داری که اینطور خود را در محنت گرفتار داری و چند سال می‌شود که در عبادت هیچ اجوره نیافته و محنت کشیده‌ای؟ اگر زر و مال می‌خواهی، من راجه بکرماجیت‌ام.

¹ اصل: دریای.

هر چه طلب نمایی، همراه ما بیا که به تو می‌دهم. اگر مدعای دیگر داشته باشی، به من بگو که در پی آن کار باشم و حصول مدعا به تو رسد. برهمن چشم و نمود و به جانب راجه نگاه کرد و گفت که مدت چند سال است که در این دیواله به عبادت مشغولم. تا امروز بهگوتی بر من مهربان نشده. گناه خود را نمی‌دانم مگر یک مرتبه به من آواز آمده بود که ای برهمن! اگر تو می‌خواهی که به مقصد برسی، تا از خون یکی راجه خوب صورت ما را غسل کنانی! بعد از آن هر چه اراده تو باشد، من به تو می‌دهم. پیش چند راجه رفتم، اما از خون خود یکی هم راضی نشده. گفتند که سَوای جان، هر چه کارت باشد، بدهم. جان عزیز چگونه توانم داد؟ از آن وقت تمام عالم برگشته آمدم به این احوال می‌گذرانیم. راجه بکرماجیت گفت که تو محنت بسیار کردی اما از کم‌طالعی تو با من خبر نشد. اگر اول مرا خبر می‌شد، هرگز روادار نداشتم. در ساعت شمشیر از غلاف کشیده بر حلق خود براند. چون پاره‌[ای] حلق بریده بود، که بهگوتی زود آمد حاضر شد، دست راجه بکرماجیت بگیرت و گفت: هر چه مطلب داری، بگو! راجه گفت که ای بهگوتی، اگر بر من شفقت کردی و مهربان شدی، هرچه این برهمن می‌خواهد، عطا فرماید! برهمن آنچه حاجت داشت، از بهگوتی طلب کرد، در ساعت به حصول رسید. و راجه بکرماجیت باز دست‌بسته پیش آن برهمن ایستاده شد و گفت: اگر کاری به من رجوع باشد، اشارت شود که به‌جا آرم. برهمن دعا[ی] جان‌داری^۱ راجه کرد و گفت: نام نیکوی^۲ تو تا آن که زمین و آسمان قایم است، بماند. و هر کس که به وقت صبح، نام تو بگوید^۳ و از خواب برخیزد، داخل ثواب گردد. و هرگز بدی نبیند و گرسنه و تشنه نماند. چون برهمن دعا به راجه نمود، بعد از آن، راجه در پای برهمن افتاد و شکرانه عظیم باری تعالی به جا آورده که از کرم الاهی آن برهمن به مدعای خود رسیده رنج و محنت این ضایع نشده راجه رخصت شده در او جین آمده.

لعبت گفت: ای راجه بهوج! هر کس که خود را اینچنین برای درمانده جان عزیز خود را در محنت اندازد و درمانده را دست‌گیری کرده به مراد رساند، قابل نشستن این سنگهاسن باشد.

(3)

روز دیگر راجه بهوج قصد نشستن تخت نمود، لعبت سیوم به قهقهه درآمد و گفت که ای راجه بهوج! هر کس که به مثل راجه بکرماجیت کاری کند، او^۴ بر این تخت پای نهد **قطعه**:

همتش بر همه گوارا بود	راجه‌ای با تمیز دانا بود
کرد، بر جمله خلق شاها بود	کار ^۵ صعبی و مشکلی آسان

راجه بهوج پرسید که آن حکایت چگونه بود؟

لعبت گفت که چنین آورده‌اند که راجه بکرماجیت شروع جگ نمود. در آن جگ، زر و مال بسیار و گاوان بی‌شمار به زَنآرداران دادند و طلا و نقره و هر قسم جواهر بیش‌قیمت خیرات نمود. بعد از آن برهمنان که بید خوانده باشد، طلب کرد که سرداران^۶ بزرگ‌رتبه^۱ به جانب ما به عجز و زاری تمام بیارند و پروهت خود را برای طلب دریا که آن را سمندر

^۱ اصل: جان‌داری.

^۲ اصل: نیکویی.

^۳ اصل: بگیرد.

^۴ اصل: و.

^۵ اصل: کاری.

^۶ اصل: سرداران.

گویند، فرستاد که کرم نموده بر سر جگ تشریف آرند. عذرخواهی بسیار کرده فرستاد که پروعت مذکور از راجه رخصت شد. منزل به منزل کناره دریا رسید. عریضه راجه بکرمماجیت به دریا گذرانید. تعریف بسیار نمود و گفت که راجه بکرمماجیت بسیار تکرار التماس کرده است که کرم نموده در جگ تشریف آرند که از آمدن شما آنچه گناهان که کرده‌ام نجات خواهم یافت. زیاده از این تصدیع نمی‌توانم داد. دریا از شنیدن سخنان برهمن به صورت دیوته شده از دریا برآمد و عریضه دیهیبست؟ راجه را بر سر نهاد و برهمن را پرسش^۱ نمود که راجه خوب و سلامت و با خیریتند و رعایا و متوطنان آن شهر و ولایت از راجه راضی و شاکر هستند و باران بر وقت می‌بارد و هیچ آفت بر ملک او نرسیده؟ برهمن گفت: از کرم الهی و مهربانی عالی، همه خیر است و ملک راجه معمور است و آبادان. برهمن و چهرتری از هر قوم در دهرم خود ثابت‌قدمند و از راجه تمام خلق‌الله راضی و شاکر هستند. دریا گفت که مبارک باشد. و فرمود که از راجه بکرمماجیت بسیار راضی و شاکر هستم و اوصاف حمیده او شنیده خوشحال می‌بودم. و راجه نداند که من از او دوام. همت در دل خود می‌دارم چنانچه آفتاب از زمین چه قدر راه بالا است و محلی ماه می‌آید، بعضی وقت در ابر سیاه درشن آفتاب نمی‌شود و روسیاهی آفتاب بر روی زمین نمی‌افتد. اما نیلوفر در آب شکفته می‌شود. احوال ما هم همچنان است. اگرچه راجه از اینجا دور است، اما از دل نزدیک‌تر است. و از من بسیار عذرخواهی به راجه خواهند کرد. و چهار لعل به برهمن داد و گفت که این چهار لعل به راجه بکرمماجیت خواهی داد. خاصیت هر چهار لعل علی‌حده است: یکی از این قسم است که هر چند زر و مال بخواهد، خواهد داد؛ دوم، پارچه و زیور؛ سیوم، فیل و اسب و رتبه و هر چه بدین مانند باشد؛ چهارم، طعام پخته و خام از شیرینی و غیره هر چه طلب نماید، بدهد. خاصیت هر چهار را به برهمن گفته وداع نمود و دریا به جای خود رفت و برهمن منازل به منازل راهی شد، به ملازمت راجه آمد. پیش از آمدن برهمن راجه از جگ فارغ شده برهمنان بزرگ که بر سر جگ آمده جمع شده بودند رخصت نمودند و زری که از شروع جگ صرف نموده بودند، ده بیست در محل به برهمنان داد و به خاطر آورد که دنیا مانند ابر است؛ آمد و رفت دارد. بنا بر آن متاع نقد و جنس هر چه در خزانه بود، تمام به راه حق تعالی خیرات کرده از جگ فارغ شده بود که پروعت مذکور [که] پیش دریا فرستاده بود، آمده چهار لعل به نظر راجه گذرانید و خاصیت هر چهار علاحده علاحده بیان نمود. راجه فرمود که یکی از این چهار لعل خوش آید، بگیر! برهمن دعا کرد و گفت: اگر فرمان باشد، یک مرتبه هر چهار لعل را به خانه ببرم و به اتفاق زن و فرزند یکی را بگیرم و آن سه که باقی خواهد ماند آورده حواله خزانچی خواهم نمود. راجه گفت: همچنان باشد. برهمن هر چهار لعل را گرفته به خانه خود آمد و به زن و فرزندان و زنان [فرزندان] خاصیت هر چهار اظهار کرد و پرسید که یکی از این لعلها راجه به من بخشیده. هر کدام به صلاح شمایان پسند آید، بر دارم و باقی به خزانچی راجه^۲ بسپارم. زن گفت که از آن لعل که طعام و شیرینی پیدا شود، بگیر. برهمن گفت: از آن لعل که زر و مال پیدا می‌شود، بگیرم. پسران گفتند: از آن لعل که فیل و اسب و غیره پیدا می‌شوند، بگیرند. و زنان فرزندان گفتند: لعل که زیور و مروارید و جامه و غیره پیدا می‌شود، باید گرفت. برهمن اندوهگین شده. در خانه برهمن غوغا برخاست و مناقشه بر پا شد که هر کدام از این ها خانه گذاشته به در رفتند. برهمن هر چهار لعل را گرفته پیش راجه بکرمماجیت رفت و دعا کرد و هر چهار لعل پیش راجه بنهاد. راجه فرمود که هر کدام لعل را که شما خوش کرده باشید، آن را بگیرید. برهمن گفت که راجه - جیو سلامه - ما قابل این چیزها نیستیم. لعلها در خزانه صاحب باشند و مرا آنچه

^۱ اصل: رقبه.

^۲ اصل: پرستش.

^۳ اصل: راجه.

تصدّق خود خواهی داد، همان غنیمت است. راجه فهمید که صحبت زن و فرزندان برهن راست نیامد. راجه پرسید که راست بگو که در ناگرفتن لعل چه سبب است؟ برهن حقیقت مناقشه خود به تفصیل بیان نمود. راجه هر چهار لعل به برهن بخشید.

لعبت سیوم گفت که ای راجه بهوج! هر کس اینطور سخاوت و همت داشته باشد، بر این تخت پای نهد. **قطعه:**

خواست تا راجه بهوج عالی بخت
 بنهد پای خویشتن بر تخت
 ماجرا چون ز لعبتی بشنید
 پای خود را از آن سربر کشید

(4)

روز دیگر راجه بهوج قصد نشستن تخت نمود؛ لعبت چهارم انرا نام به فقهه درآمد و گفت که ای راجه بهوج! هر کس که به مثل راجه بکرماجیت کاری کند، بر این تخت پای نهد. راجه بهوج پرسید که آن حکایت چگونه بود؟ گفت که چنین آورده‌اند که یک برهن در اوجین متوطن بود، علم هندوی بسیار حفظ داشت. یک روز زن برهن گفت که نزدیک به پیروی رسیده‌ام، اما روی پسر ندیده بهتر آن است که در عبادت دیوت‌ها سعی نمایم، شاید که به کرم الهی پسر تولد شود. برهن ساعت خوش کرده در پرستش دیوت‌ها شروع نمود. چون دیوت‌ها از زهد و طاعت برهن راضی شدند، به درگاه باری تعالی دست نیاز بر داشته دعا کردند که او را نصیب کرد. بعد از ایام و عهود، به خانه آن برهن پسر تولد شد. ساعت خوش کرده نام آن پسر دیودت نهاد. چون کلان شد، پسر را علوم هندوی حفظ کنانید و کدخدای او کرده خود به طرف تیرتها راهی شد و دیودت نیز در اطاعت حق سبحانه تعالی زیاده از پدر خود مشغول شد. در غسل دریا رفته به خاطر آورد که در صحرا دابهه(؟) بیارم. همان جانب، راجه بکرماجیت به شکار برآمده بود، اسب را به دنبال خوک تاخت. چون آفتاب غروب شد، خوک از نظر غایب شد. راجه راه گم کرده از مردم هیچ کس همراه نمانده. راجه تنها به هر سوی اسب می‌تاخت، دیودت زَناردار به نظر راجه افتاد. راجه پرسید که تو کیستی؟ و کجا می‌روی؟ دیودت گفت که من برهن متوطن شهر اوجینم؛ به جهت شکار در صحرا آمده بودم، حالا به اوجین می‌روم. راجه همراه دیودت به اوجین آمد. چون در منزل خود رسید، زر بسیار داده پاره‌ای زمین به دیودت بخشید و فرمود که ای برهن! تو در حق من احسان کردی و از محنت بر آورده به منزل رسانیدی و از امروز ترا می‌گویم هر وقتی که خاطرت باشد، آمده باش، هیچ احدی مانع و مزاحم نخواهد شد. برهن به خانه خود رفت. روز دیگر دیودت در مجلس آمده دعا کرد. راجه بکرماجیت در شکرگذاری دیودت شروع کرد و به وزرا و وکلای خود فرموده که این برهن در حق من احسان بسیار نموده باز او را از سابق پارچه نفیس داد. برهن به خانه خود آمده. چون روز دیگر به ملازمت راجه رفت و دعا کرد و باز راجه شکرگذاری او اظهار نمود و چیزها عطا نمود. برهن به خاطر آورد که راجه هر وقت شکرگذاری ما می‌کند و می‌گوید که این برهن در حق من نیکوی کرده چه باشد که یک مرتبه آزمایش نمایم که سخن راجه برجاست، یا همین قسم می‌فرمایند. یک روز دیودت برهن وقت یافته پسر راجه را در بغل گرفته به خانه خود آورد، پنهان داشت. بعد از چند ساعت که خدمتکاران در خدمت راجه مقرر بودند، خبردار شدند که راجکنوار در محل نرفته و بیرون هم نمانده. این خیر به راجه رسید. راجه از شنیدن این خیر متفکر شد، چرا که همان یک فرزند داشت. فی الحال کوتوال را فرمود که کوچه به کوچه شهر منادی بگرداند و تفحص نمایند. هر که به خوشی خود، راجکنوار را حاضر سازد و از زبان خود هر چه بخواهد، انعام بدهم و اگر به خوشی خود حاضر نسازد و فردا ظاهر گردد، معه اهل و عیال و اطفال او کشته خواهد شد. هر چند که کوتوال تفحص نمود، پسر پیدا نشد. بعد از دو، سه روز، زیور پسر را دیودت به شاگرد خود داد که در بازار رفته فروخته بیار! شاگرد زیور را در بازار آورد، به دست صراف داد که این را بگیر! آنچه زر این زیور باشد، به من ده! صراف چون دید که این زیور از پسر راجه بود، صراف شاگرد را معه زیور

گرفته نزد کوتوال برد. کوتوال شاگرد را پرسید که این زیور از کجا آوردی؟ شاگرد گفت که دیودت برهمن استاد من است. او به جبهه فروختن به من داده. کوتوال شاگرد را گرفته به خانه دیودت آمده پرسش نمود که زیور از کجا یافتی؟ دیودت گفت: راجکنوار تنها بازی می‌کرد، در بغل گرفته کنار دریا بردم. تمامی زیور او گرفتم و او را کشته در دریا انداختم و به خانه خود آمدم. هر چند راجه به من زر و زیور بسیار بخشیده اما طمع زیاده شد. بعد کشتن او پشیمانی حاصل شد؛ به خاطر آوردم که عملی بد از من سر زده و گناه عظیم به وقوع آمده. بهتر است که من هم عوض آن گناه کشته شوم. کوتوال دیودت را معه زیورآلات به حضور راجه بکرماجیت حاضر ساخت. آنچه از دیودت شنیده بود، به تفصیل بیان نمود. راجه بکرماجیت گفت: ای دیودت! ترا از زر و مال چه کمی بود که اینطور کاری کردی و بر حال ما مهربان نشدی، ناحق پسر مرا کشتی. اگر میل تو به زیور بود، اظهار بایستی کرد که آن زیور به تو می‌دادم. دیودت گفت: راجه - جیو سلامه - اگر اختیار به دست من بودی، هرگز این کار نمی‌کردم. الحال هرچه در خاطر است، بکن. راجه بکرماجیت به خاطر آورد که این زَنآردار است، از کشتن این¹ هیچ فایده نیست، نصب به پسر همین بود و از کشتن دیودت، پسر زنده نخواهد شد و در یک وقت برهمن در حق من نیکویی کرده که در شب تار یک راه گم کرده بودم که او مرا به خانه آورد. الحال از این برهمن این قسم حرکت صادر شد، چه باید کرد؟ آنچه مقدر است، مبدل نمی‌شود و احسانی که در باره من کرده بود، اگر فراموش کنم و این را بکشم، از نیک‌مردان نباشم. کار مرد این است، نیکی را فراموش نکنند. فعل بدگهر آن است که بدله هزار نیکی برای یک بدی محو ساخته، تمام می‌کند. این گفته و آب طلب کرد و پای دیودت شست و زویر پسر و زر بی‌شمار داد و عذرخواهی کرد و گفت: به دستور سابق می‌آمده باشی، هیچ ملاحظه نداری. برهمن رخصت شده به منزل خود رفت. در مجلس راجه همه قوم که برهمن و چهتری و بیس و سودر و غیره جمیع متوطنان اوجین حاضر بودند، متخیر ماندند و به عمل نیک راجه آفرین کردند، دست نیاز به درگاه باری تعالی برداشته دعا کردند که دولت و عمر راجه - جیو - روز به روز [در] تزاید باد! خدای تبارک و تعالی پسری روزی گرداند. و برهمن دیودت به خانه خود رفته شادی‌ها کرده و نقاره و دهل بسیار جمع کرده راجکنوار را خلعت فاخره پوشانیده به زویر آراسته خوشبویی بر بدن مالیده و بر کتف خود سوار کرده به خوشحالی تمام رقص کنان به جانب بارگاه راجه راهی شد و مردم بسیار دیده به راجه خبر کردند که صاحب‌زاده به صحت و سلامت است، دیودت برهمن بر کتف خود سوار کرده می‌آرد. راجه از استماع این خبر خورم شد. دیودت پسر را به خدمت راجه آورد و دعا کرد. راجه پرسید که ای برهمن! تو گفته بودی که من او را کشتم. این چه مصلحت بود؟ برهمن گفت که راجه - جیو سلامه - سه مرتبه در مجلس اظهار نمودند که این برهمن در حق من بسیار احسان نمود. به خاطر رسید که اوصاف عمل راجه از عالم بالا رفته است، در جمیع خلائق و ولایت شهرت یافته. بنا بر آن، به خاطر رسید که یک مرتبه راجه - جیو - را بیازمایم که عمل نیک راجه چقدر باشد. برای آزمودن پسر را برده بودم و آلا از دولت راجه هیچ یکی نبود. راجه بکرماجیت از شنیدن این افسانه خورم شد و شکرانه به درگاه باری تعالی به جا آورده گفت که چه خوب کردم که این برهمن را آزار ندادم، اگر می‌کشتم، در وبال خون او گرفتار می‌شدم. راجه زر و مال به دیودت بسیار داد.

لعبت گفت که ای راجه بهوج! هر کس که این همت داشته باشد، او بر این تخت بنشیند. **قطعه:**

خواست تا راجه بهوج عالی بخت	بهد پای خویشتن بر تخت
ماجرا چون ز لعبتی بنشیند	پای خود را از آن سریر کشید.

¹ اصل: این چه.

² اصل: مردان.

(5)

لعبت پنجم جینی نام تبسم کرد و گفت که ای راجه بهوج! هر کس که مثل راجه بکرماجیت کاری کند، او بر این تخت بنشیند. راجه بهوج پرسید که آن حکایت چگونه بود؟

لعبت گفت که یکی از جوهریان به ملازمت راجه آمده چهار لعل به نظر گذرانید. یک لعل از آن چهار لعل خاصیت این داشت که در تاریکی روشنائی می‌گردد و بهای او یک کروور مشخص شد. راجه بکرماجیت پرسید که مثل این لعل دیگر داری؟ جوهری گفت که ده لعل دیگر هم دارم، یک کس معتبر همراه شود، به دست او به ملازمت خواهم فرستاد. اگر راجه - جیو - لعلها^۱ خوش خواهند کرد. بعد از فرصت به ملازمت آمده بهای آن لعلها خواهم گرفت. راجه از خدمتکاران نزدیکی همراه جوهری فرستاد و در محل رفتن، راجه وعده هشت روز نمودند و گفتند که ترا بهتر از جمیع خدمتکاران می‌دانم نوعی شود که خلاف وعده نباشی. البته در هشت روز به ملازمت حاضر خواهد شد. خدمتکار از خدمت راجه رخصت شده در شهری که خانه آن جوهری بود، رسید. روز دیگر ده لعل به خدمتکار داده رخصت نمود. چون شش گروه [به] اوچین مانند، دید که در دریا آب بسیار آمده و در همان وعده بود به کناره دریا می‌گشت، اما از آب چطور بگذرد؟ در این اثنا یک ملاح پیدا شد. خدمتکار آن ملاح را گفت که به تو انعام خوب می‌دهم، مرا از این آب زود بگذرانی! ملاح گفت که تو کیستی؟ یک لحظه تحمل کن، به اندک فرصت آب کم خواهد شد. ترا به هر وجه از این آب خواهم گذرانید. اگر الحال در این آب گذر می‌شوم، ما و تو هر دو در دریا خواهیم^۲ شد. خدمتکار گفت: هر چند زود گذرانی، ترا انعام زیاده می‌دهم. ملاح گفت که ای مرد! نشنیده‌ای که بزرگان گفته‌اند که این سه چیز مرد را ضرر می‌رساند. یکی: دریای کلان درآمدن؛ دوم: بزرگواری را به سخن رنجاندن؛ سوم: شخصی که محبت باشد، به او دشمنی نمودن. از این هر سه چیز پرهیز باید کرد و الا از این چیز آدمی را ضرر می‌رسد. خدمتکار گفت: سخن تو راست، اما مرا راجه بکرماجیت برای آوردن لعل فرستاده بود؛ به وقت رخصت، وعده هشت روز به من کرده بنا بر آن شتابی می‌کنم. ملاح گفت که این لعل از کجا آوردی و بهای اینها چه قدر قرار یافته؟ خدمتکار حقیقت گذشته را به تفصیل بیان نمود و ملاح گفت: اگر پنج لعل در اجوره من دهی، تا ترا از این آب می‌گذرانم، اگر زنده به سلامت برآمدم خوب است که به ملازمت راجه بر این وعده حاضر شوی به فایده برسی و اگر هر دو غریق شدیم، خواست الهی همین بود. خدمتکار فی الحال پنج لعل از گره گشاده به ملاح داد. هر دو در آب درآمدند و به سلامت گذشت. ملاح پنج لعل را گرفته به خانه خود رفت و خدمتکار به وعده آمده به راجه سلام کرد و پنج لعل به نظر گذرانید. راجه فرمود که پنج لعل دیگر چه شد؟ خدمتکار عرض کرد: وقتی که نزدیک اوچین رسیدم، شش گروه از اینجا یک دریاست و دریا در طغیانی بود و به زور(?) می‌رفت. چون حکم شده بود که در هشت روز آمده به ملازمت حاضر خواهی شد، بنا بر آن پنج لعل در اجوره ملاح داده به صد محنت از دریا گذشته^۳، به ملازمت رسیده. راجه فرمود که یک روز پس و پیش می‌آمدی که هیچ لعل قیمتی در اجوره ملاح دادن مناسب نبود. خدمتکار عرض کرد که راجه - جیو سلامه - سه چیز آدمی را ضرر می‌رساند: اول: حکم بادشاه نشیندن؛ دوم: هر که در ملازمت حاجتمندی برود، او را محروم گذاشتن؛ سوم: زنی که به چهارپای میل خواب کرده نباید که از همراه خود مانع نماید(?) از این ممر، خود به خاطر رسید که راجه - جیو - به وقت چقدر احتیاط فرموده بودند که در هشت روز آمده حاضر خواهد شد. بنا بر آن، به خاطر رسید که پنج لعل چه باشد. اگر ده

^۱ اصل: لعل‌های.

^۲ اصل: خواهم.

^۳ اصل: گذاشته.

لعل می‌گرفت در اجوره او می‌دام اما این محال بود که حکم راجه - جیو - به عمل نیاید. چون عالی‌همت صاحب خود را می‌دانستم، پنج لعل داده خود را موافق وعده به ملازمت رسانیدیم. راجه از سخنان خدمتکار خورم شد. از روی التفات^۱ پنج لعل باقی مانده به خدمتکار عطا فرمود.

لعبت پنجم گفت که هر که قدرت این بخشش داشته باشد، بر این تخت بنشیند. **قطعه:**

خواست تا راجه بهوج علای بخت بنهد پای خویشان بر تخت
ماجرا چون ز لعبتی بشنید پای خود را از آن سریر کشید

(6)

روز دیگر راجه بهوج عزم بالجزم نمود که بر آن تخت بنشیند. لعبت ششم کهوکها نام به فقهه درآمد و گفت: هر که مثل راجه بکرماجیت کند، قابل نشستن اوست. **قطعه:**

راجه‌ای بود خوبتر ز ملک همتی داشت بیشتر ز فلک
کارهای چنان که او کرده نکند هیچ کس ز انس و ملک

راجه بهوج پرسید که راجه شما چه کرده؟

لعبت گفت که یک روز راجه بکرماجیت بر تخت نشسته بود که صاحب اهتمام باغ آمده خبر رسانید که راجه - جیو - سلامه - باغ سرسبز شده و درختان گل آورده امروز اندک باران رحمت باریده بنا بر آن، تمام درختان پاکیزه و طراوت‌دار شده. صلاح دولت در این است که امروز با اهل و عیال در باغ تشریف فرمایند. راجه بکرماجیت همان وقت از تخت برخاست و روانه باغ شد و میرسامان را حکم فرمود که تمام و کمال مردم محل و کنیزکان خوش الحان و رقص کنند، با ساز سوار شده بیایند. به حکم راجه تمام مردم محل حاضر آمدند و در باغ رفته شادیا کرده تمام روز به عیش و جیش گذرانیدند. آنچه حلا و نهایت خوشحالی بود، به جا می‌آوردند و مشغول بودند و عابدی که در آن باغ بود، راجه از آن میل بسیار داشت. راجه با جمیع اهل و عیال محل سیر باغ می‌نمود که به زنان و خواصان نظر آن عابد افتاد. از دیدن صورت آنها از حال خود برفت و بر زمین افتاد. بعد از ساعتی به هوش^۲ آمد در دل خود آورد که این همه مشقت که کردم، از خداوند اجوره این کی خواهم یافت؟ الحال که زنده‌ام، در این محنت گرفتارم و راجه بکرماجیت در سخاوت کمال رسیده و از عشق این زنان جگر بریان می‌شود که تعریف صورت این زنان را به کدام زبان بیان نمایم که مگر در مجلس راجه ایندر به صورت اینها بوده باشند و آلا در روی زمین هرگز اینطور زنان صاحب‌جمال در عمر خود ندیده‌ام. بهتر آن است که چند روز در دنیا باشم و به یک بهانه چند زنان از راجه طلب نمایم. چون راجه در سخاوت نهایت است، در حق من البته مهربان خواهد شد و خواهد بخشید. تا زمانی که زنده‌ام، به فراغت بگذرانم. و ایام غم و محنت که بر من گذشته تلافی آن بکنم. زود برخاست و در ملازمت راجه رفت و دعا کرد و گفت که ای راجه بکرماجیت! من عبادت بسیار کردم، امشب بهگوتی حاضر شده بود. فرمود که تو ریاضت بسیار کردی، بر تو رحم آورده شفقت کردم. برو چند روز که عمر تو باقیست به زنان صاحب‌جمال صحبت بدار و فراغت بکن. بعد از آن که سفر کنی، در بهشت خواهی رفت. فرمود که پیش راجه بکرماجیت برو، آنچه اراده تو باشد، بخواه، به تو خواهد بخشید. حسب‌الفرموده بهگوتی، در خدمت شما آمده‌ایم. راجه را از سخنان عابد تعجب آمد، به خاطر آورد که این برهمن چه مشقتها کرده و

^۱ اصل: +که.

^۲ اصل: بی هوش.

ریاضت‌ها کشیده اما هنوز طمع زنان از دل این به در نرفته که از دیدن زنان این را شهوت غالب شده. از این ممر چند روز در باغ مانده چیزها[ی] دروغ‌آمیز کرده به من رجوع آورده است. او می‌داند و می‌گفته باشد، الحال که پیش من رجوع آورده و نامحروم رود، مناسب ندارد. هر چند زنان که برهنه طلب نمود، به او داد که ناامید نرود. راجه فرمود که دیهه کلان نزدیک باغ است تا یک‌صد قریه به تو دادیم. زر و فیل و اسپ و پارچه نفیس و لعل و جواهر بیش قیمتی و تسبیح مروارید که پوشیده بود در گلوی برهنه انداخت و یک‌صد کنیزک صاحب‌جمال، همه به زیور آراسته به آن زن‌آردار داد و گفت: دیگر هرچه درکار باشد، از تحویل‌داران طلب نماید، خواهند داد. لعبت سخن را به اینجا رسانید و گفت: هرکه این قدرت داشته باشد، بر این تخت بنشیند.

(7)

روز دیگر راجه بهوج ساعت فرخ و همایون دیده خواست که بر این سریر بی‌نظیر پای نهد، لعبت هفتم گیلاوتی‌نام به قهقهه درآمد و گفت: ای راجه بهوج! هر که بر این تخت بنشیند، به مثل راجه بکرماجیت کاری کند. راجه بهوج پرسید که آن حکایت چگونه بود؟

لعبت گفت: آورده‌اند که روزی بکرماجیت بر تخت مرصع نشسته جلوس نموده بخشش می‌کرد و هر حاجتمند که به ملازمت آمده بی‌نیاز می‌کرد. چون اخبار سخاوت راجه جهلمیل جوکی شنیده به خاطر آورد که راجه اینقدر سخاوت می‌کند که از هرچه نقد و جنس و غیره می‌خواهد می‌دهد. اگر جان می‌خواهد، عذر ندارد. اینچنین کس را باید دید. جوکی یک طوطی مرده در بغل کرده منزل به منزل طی نموده. بعد چند روز به شهر اوجین رسید، به ملازمت راجه آمده دعای جان‌درازی کرد و بر همت راجه آفرین کرد و گفت که ای راجه! من از پاتال‌لوک می‌آیم و تعریف تو باسکانگ به زبان مبارک می‌فرمود که مانند راجه سخاوت و شجاعت، دیگری نمی‌کند و نخواهد کرد. بیت:

راجۀ راجه‌ها بکرماجیت که به همت چو او نبود کسی

و نام نیکی در چهار طرف شهرت یافته و شنیده‌ام. هر کس هرچه می‌خواهد همان چیز می‌دهد. از این جهت به خاطر رسید که به خدمت راجه رفته تحفه‌ای به دست آرم. تا چند روز به فراغت بگذرانم. راجه فرمود: هرچه اراده تو باشد، بگو روا گردانم.

جوکی گفت که ای راجه! خیال باطل در سر داری این قسم بلندپروازی و خودنمایی می‌کنی! تو بنده مگر آنچه در تقدیر مقرر است می‌رسد. راجه چون از جوکی این حرفها [شنید]، گفت: بیت:

کاری که از خداست میسر نمی‌شود ما خود خدا شویم و برآریم کار خویش

هرچیز که زر و مال و غیره می‌خواهی، می‌دهم. جوکی گفت: فرد:

گرچه عریانم ز دست مفلسی، عیبم مکن هیچ‌کس را وقت زادن خلعتی در بر نبود

*

لباس کهنه قدر دردمندان کم نمی‌سازد اگر جوهرشناسی تیغ را عریان تماشا کن

*

بر لباس ما مبین بر جوهر ما کن نگاه همچو شمشیر اصیل اندر غلاف کهنه‌ام

ای راجه! اگر قول می‌دهی هر چه اراده من است به خدمت عرض کنم. راجه بکرماجیت قول داد. جوکی را به خلوت-خانه برد و گفت بگو! جوکی برخاسته تمام سوراخ‌های خانه را بند کرد که گذر باد و راه برآمد جانور نباشد. بعد از آن

طوطی مرده را از بغل بر آورد، پیش راجه نهاد و گفت که اوصاف شما شنیده‌ام که راجه بکرماجیت در چهارده هزار هنر فاضل است. یکی از این قسم می‌داند که قالب خود را گذاشته در قالبیت دیگر می‌روند و باز در قالب خود می‌آیند و سیزده هنر دیگر به از این می‌دانند. از این ممر به دیدن هنر شما از پاتال‌لوک آمده‌ایم که اینطور مرده را زنده می‌کند باید دید. راجه گفت که من خدا نیستم که مرده را زنده گردانم. اگر همچنین می‌بودی، هیچکس را از ولایت خود مردن نمی‌دادم. جوکی گفت: از امروز شد که این همه دروغ است که ترا در سخاوت پلنگ می‌گویند هرگاه یک هنر خود را نمی‌نمایی دیگر چه خواهی داد و من اگر چیزی دیگر طلب می‌کردم، چگونه می‌دادی؟ خوب شد که از شما هیچ طلب نکردیم. چون راجه دانست که جوکی نامحروم خواهد رفت، برای دیدن هنر از پاتال‌لوک آمده است. خوب، می‌نمایم. راجه گفت: ای جوکی! اگر تو دیدن می‌خواهی، ببین که این طوطی مرده اندک [چشم] وا خواهد نمود و بازوی خود جنبانیده باز بی‌جان خواهد شد. جوکی گفت: از چشم وا کردن دانسته خواهد شد. چون راجه جان خود را از قالب جدا نمود و در قالب طوطی مرده آورده طوطی چشم وا نمود و بازو بجنبانید و خواست که بی‌جان شود و در قالب خود بیاید. هم در آن اثنا، جوکی نیز در این هنر واقف بود، فی‌الحال جان خود را از بدن^۱ علی‌حده ساخته در قالب راجه بکرماجیت آمد. و خواست که طوطی را بکشد و خود به فراغت بادشاهی کند. **نظم:**

راجۀ راجه‌ها چه راجه بود که کف نیکی از جهان بر بود
هرکه محتاج آمدی بر او حاجتش داد هم غمش بر بود

راجه نیز دانست که مرا خواهد کشت. از جوکی بترسید و پرآن شد، اما هیچ راه نیافت که بگریزد و برود، چرا که جوکی سوراخهای آن محل هرطرف مسدود کرده بود، پرآن شده در آن خانه می‌گشت. چون طوطی بسیار هایل شد و طاقت پریدن نماند، خدای ایزد تعالی را یاد کرد که ای خدا! وقتی که بود، بادشاهی می‌کردم و بخشش خاطرخواه به هر یک عنایت می‌نمودم و تفرقه در بادشاهی نبود و گاهی خاطر مور و مگس را هم نرنجانیده نمی‌دانم که از کدام عذاب از آدمی پرندۀ شدیم و به این محنت گرفتار آمدم. بیت:

گر گزندت رسد ز خلق مرنج که نه راحت رسد ز خلق نه رنج
از خدا دان خلاف دشمن و دوست که دل هر دو در تصرف اوست

راجه بکرماجیت نیاز و عجز و انکسار به درگاه پروردگار خواست؛ فی‌الفور چنان باد سخت^۲ وزید که سوراخهای مسدود همه وا شدند. راجه این بیت خواند، به‌جانب صحرا [و] باغ رفت. فرد:

هر کس که به درگاه تو آورد نیاز محروم ز درگاه تو کی گردد باز

چون طوطی در باغ نولکه^(۹) که اشجار گوناگون و چمنها به چهل کروه طول و عرض بود در آنجا برفت و بر درخت سنبل نشست. و یک هزار طوطی دیگر نزدیک کوه ایستاده بودند، مطیع گشتند. راجه بکرماجیت وقتی که به صورت آدم بود بادشاهی می‌کرد، چون طوطی شد بادشاه^[ی] همه جانوران یافت. و آن جوکی به صورت راجه شد. قالب خود را در آن خانه دفن کرده پارچهٔ نفیس پوشیده و خوشبویی مالیده بر تخت راجه نشست و سلام اهل کهاران^۳ گرفت. در اثنا طوطی پریده مقابل جوکی آمد. جوکی دانست که همان طوطی است. جوکی از تخت علاحدۀ شده به خواب شد^۴. بعد از

^۱ اصل: بند.

^۲ اصل: + چنان.

^۳ اصل: کاران.

^۴ اصل: + به خواب رفت.

ساعتی چون طوطی رفت، راجهٔ جوکی از خواب برخاست به وزرا [و] وکلا[ی] راجه گفت که امروز خواب دیدم که یک فرشته به صورت طوطی مرا می‌گوید که بر تخت نشسته اما یک روز اجل تو به دست من است. در این نزدیکی ترا می‌کشم. چون وزرا و وکلا خواب شنیدند، همه را خوش آمد و گفتند که این خواب خوب است، هر که ببیند، راحت یابد و بر دشمنان بد است. **مصراع:** بر دوست مبارک است و بر دشمن شوم

جوکی را به خاطر رسید که امروز هرجا که طوطی باشد، گرفته به حضور آرند و بهای آن قرار نموده در شهر منادی کنانید که هر که طوطی گرفته به ملازمت آرد، برابر از خزانه اشرفی گیرد. از شنیدن منادی همهٔ صیاد خورم شدند و صیاد کوکناره که نام او کلیا بود و راجه بکرماجیت آن را هر روز یک اشرفی و یک پشتاره نی‌شکر و یک من کوکناره می‌داد. کلیا[ی] مذکور هیچ جای نمی‌رفت، شب و روز در دعای جان‌درازی راجه مشغول می‌بود. تمام اوقات در همین کار می‌گذرانید. از آن روزی که راجه به قالب طوطی رفته و جوکی بادشاهی یافته روزمرهٔ کلیا نمی‌داد. جوکی قدر بادشاهی چه داند که راجه کدام کس را چقدر مرحمت می‌فرمود و کدام کس در مصاحبت بود. جوکی مذکور تمام سلطنت بادشاهی از سر نو تغییر¹ و تبدیل داد و راتب کلیا موقوف شد. کلیا[ی] مذکور از سبب بیچارگی احوالش تنگ شده و می‌گفت حقّ سجان و تعالی راجه را عجب خیال در این روزها شده که حکم کرد که هرجا که طوطیان بیابند، گرفته به ملازمت بیارند که آن را بکشند. صد رحمت بر عقل راجه باد وقتی که پیر شدم روزینه ما را منع نمود و حکم کرده که طوطیان را بکشند، مبادا به من تسخیر کرده باشند. اینطور فکر در دل می‌کرد و ندانست که جوکی بادشاهی یافته و راجه طوطی شده است که از این سبب جوکی حکم فرمود که طوطیان را بکشند که گاهی راجه هم در قید کلیا افتد رد [و] بدل می‌نمود و یکایک به راجه دشنام می‌داد که خدای عزّ و جلّ این راجه را دفع کند که مرا به وقت پیری پشت داد. چون دشنام زن کلیا بشنید، جواب داد که ای حرامخور! چرا به راجه دشنام می‌دهی؟ راجه کدام مشکل فرموده است در حقّ تو چه کار بد کرده است؟ آخر تو تخم صیاد هستی هرجا که خواهی رفت طوطیان² گرفته خواهی آورد، اشرفی خواهی یافت به فراغت اوقات گذرانیده خواهد شد. راجه ترا یک اشرفی می‌داد اگر هر روز ده دوازده طوطی بیاری، برابر آن اشرفی بگیرد. کلیا گفت: به پیری رسیده‌ام، طاقت آن ندارم که از جا برخیزم. به صحرا چگونه بروم؟ مدت است که دام از خانه دور کرده‌ام، الحال چگونه طوطیان را در قید بیارم؟ زن کلیا برخاست، از همسایه یک دام طوطی هبا کرده به شوهر خود آورده داد. کلیا اندام طوطی را گرفته به جانب همان باغ نولکته(؟) رفت، در دل قیاس کرد که در این هوا طوطی بر درخت سنبل بسیار است. در آن باغ رفته زیر درخت سنبل دام نصب کرده خود در محلی پنهان شده به زبان طوطی سخن بر گشاد بر همان درخت که راجه بکرماجیت طوطی شده نشسته بود، غزل و ابیات و دوهره می‌خواند و نیز طوطیان مقدار یک هزار گرد به گرد دست بسته به ملازمت راجه ایستاده بودند. چون زبان طوطی بشنید، در دل قیاس نموده که همه طوطیان گرد به گرد من نشسته‌اند و این دیگر از کجا آمد؟ به هر جانب نگاه کردن گرفت، چه ببند که کلیا صیاد زیر درخت دام نصب کرده. چون خود پنهان شده به زبان طوطی سخن می‌گوید. راجه چون این معاینه کرد بخندید که وقتی بود که بادشاهی می‌کردم و به این کلیا صیاد یک اشرفی و یک پشتاره نی‌شکر و یک من کوکناره هر روز می‌بخشیدم و هیچ احدی مزاهم احوال او نبود. اکنون در قالب طوطی افتاده‌ام، به هر حال شکر است که زنده‌ام. فردا بادشاهی می‌گیرم اما این بیچاره را تفرقه افتاده است که از خانه به در شده برای گرفتن مایان آمده است. بهتر این است

¹ اصل: تغیر.

² اصل: طوصیان.

که نامحروم نرود، پس خود را معه هزار طوطی در دام کلیا صیاد انداخت. به وقت چیدن دام راجه بکرماجیت بند بازوی خود را مثل پر بریده بی‌جان ساخت و کلیا به اضطراب تمام دویده گرفت و گفت که ای خدا! یک اشرفی از دست من رفته بود، خوب شد که یافتم. از شنیدن این سخن راجه متفکر شد. کلیا صیاد این طوطی که بکرماجیت بود، از بند بسته بر دست کرده همه طوطیان در بسته به جانب خانه خود راهی شد. چون یک گروه راه رفت، در دل راجه آمد که این هم خوب نیست اگر مرا هم گرفته به دست جوکی بدهد، به طمع یک اشرفی جان بر باد خواهد داد. چه تدبیر باید کرد که خود را از قید خلاص سازم؟ در این مشوره بود که راجه به کلیا سخن آغاز کرد و گفت که ای کلیا! کجا می‌روی؟ چون کلیا پیش پس دید، هیچ‌کس در نظر نیامد. دانست که بالای از باغ تعاقب ما کرده. کلیا گریخت. بعد از آن چهار گروه دیگر آمد، راجه باز گفت: تو برای چه ترسیده‌ای که من طوطی به تو التماس می‌کنم؟ کلیا گفت که ای طوطی! چقدر ترسانیده‌ای که تا این زمان وحشت از وجود من نرفته. بگو چه می‌گویی؟ راجه گفت: من این عرض دارم که این طوطیان را چه خواهی کرد؟ کلیا گفت که راجه بکرماجیت حکم فرموده است که همه صیادان طوطی گرفتار کرده نزد من بیارند، بدل طوطی اشرفی بدهم و طوطی‌ها را کشته می‌سوزاند. من هم جمیع طوطیان را نزد راجه خواهم فروخت. بکرماجیت طوطی گفت که مرا نیز خواهی فروخت؟ گفت: البته. و بهای هزار طوطی هزار اشرفی خواهم یافت. بکرماجیت طوطی گفت که ای کلیا! مرا مغروش، نگاه دار و به هیچ‌کس منماید و ظاهر مساز، تا ترا بدل خود یک هزار اشرفی دهانیده رخصت خواهم شد. و این همه را آزاد کن. کلیا گفت: نادان کسی باشد که نقد گذاشته به وعده فردا بویند. چون بکرماجیت طوطی این سخن از کلیا شنید، گفت: روا باشد این همه را بفروشی، اما مرا به تنها مانند جان نگاهداری که من ترا هزار دینار خواهم دهانید. کلیا به خاطر آورد که خوب، یک اشرفی نیافتم، این جانور گوینده است، گاه‌گاه به این مشغول خواهم شد. در خانه باشد هرگاه در کار آید، خواهم فروخت. بعده دل‌آسای بکرماجیت طوطی بسیار نمود که من ترا هرگز نخواهم فروخت. اما به شرطی که قول خود را یاد داری. چون به خانه رسید، بکرماجیت طوطی را جای پنهان داشته و آن همه طوطیان را حضور جوکی آورده هزار اشرفی گرفته به منزل خود آمد. بعد از مدتی، چون جوکی را نفس طالب و حرص غالب شد، در محل رفت اما از سخاوت راجه بکرماجیت هیچ رانی در نظر جوکی خوش نیامد که چیزی بدی تواند کرد. جوکی از آنجا محروم شده برآمد و بر تخت نشست. به وزرا و وکلا فرمود که کسی از مقربان من دختر دارد؟ وزرا و غیره عرض نمودند که بلی. در خانه دینانته خزانه‌چی دختری است در غایت حسن و جمال که ماهتاب از پرتو او در حجاب. جوکی از شنیدن بسیار خوش و خورم شد و فرمود که خزانه‌چی را خبر کنند که دختر را به من منسوب کند. وزیران خبر به دینانته رسانیدند مشارالیه به صد آرزو قبول کرد. وزیر پیش جوکی آمده بیان نمود و گفت: در این چند روز کار خیر خواهد شد. وزیران را خلعت بخشیده. چون ده و دوازده روز کار خیر باقی ماند، دختر دینانته به خاطر آورد که میثاساکر که تالاب تیار کرده پدر من است. آن را گاهی ندیده‌ام و نمی‌دانم باز کی دیده شود. اگر شود دیده بیایم. پس خود را به زر و زیور آراسته و چند کنیزکان همراه گرفته سرود گویان به جانب تالاب راهی شد. در اثناء راه بر در تالاب خانه کلیا صیاد بود که در آنجا راجه بکرماجیت طوطی نشسته بود. چون سرود در گوش بکرماجیت افتاد به طرف راه نگاه کرد که دختر دینانته می‌آید. در صورت دختر نگاه کرده از کلیا پرسید که این کجا می‌رود و کیست؟ کلیا گفت که این دختر خزانه‌چیست. دو روز باقیست که به راجه کدخدا خواهد شد. این وقت برای دیدن تالاب که پدر این به زر بسیار ساخته است، می‌رود. چون طوطی این شنید، شاد شد که فال نیک است اگر خدای عزّ و جلّ میسر کند، کار خیر بکنم و جوکی را به سزا رسانم. بعده به کلیا گفت: هرگاه به خانه مراجعت

¹ اصل: + خود.

نماید، مرا اطلاع خواهی کرد که امروز قول ترا وفا کنم. کلیا قبول کرد. تمام روز دختر بر لب تالاب در عیش و جیش گذرانید. چون شام شد، به جانب خانه راهی شد. چون نزدیک خانه کلیا رسید، راجه از سرود دانست که همان دختر است. سنگار(?) دوهره خواندن گرفت، آواز دوهره به گوش دختر رسید، ایستاده شده شنید و خدمتکاران را فرمود که در این خانه رفته ببینید که این سنگار، که می‌خواند، او را گرفته بیارند. حسب‌الحکم در خانه کلیا آمده دیدن [د] که شوهر و زن هر دو نشسته‌اند. پرسیدند که سنگار کدام کس می‌خواند؟ کلیا گفت: ما نمی‌دانیم که سنگار کدام چیز است. همین از زبان شمایان می‌شنوم. خدمتکاران پیش دختر دینانتهه آمده التماس نمودند که زن و شوهر نشسته‌اند، آنها را پرسیدیم که سنگار دوهره که می‌خواند؟ گفتند که ما نمی‌دانیم آن چیست. هر چند به تکرار گفتیم، اصلا قبول نکردند. دختر دینا ناتهه باز فرمود که هر دو را بر بسته تنبیه نمایید. فرمان‌برداران همین قسم کردند، کلیا دروغ چیزی گفت، دختر قبول نگذاشت و گفت که در خانه این رفته تجسس و تفحص نمایید. رفتند و دیدند که یک طوطی در سقف خانه به احتیاط آویخته و او می‌خواند. او را گرفته پیش دختر آوردند. دختر فریفته طوطی شد. کلیا را گفت که این را بفروش! جواب داد که این را به جای فرزند پرورش نمودیم و از ترس راجه پوشیده نگاه داشته‌ام. زر مرا به چه کار است؟ این به دیدن طوطیست، اما به گفتار آدمیست. دختر چون این سخن از زبان کلیا شنیده خاموش ماند. هم در آن وقت، طوطی زبان به سخن بر گشاد که ای کلیا! هر چه تو می‌گویی راست است، اما قول ما و تو رسیده هزار اشرفی بگیر و مرا رخصت ده که چند روز در صحبت رانی باشم. کلیا که نام هزار اشرفی شنید، راضی شد. بیت:

زر خویش و زر قرابت و زر آشنا و زر
مادر پدر برادر و هم یار زر¹

دختر هزار اشرفی به کلیا داد و طوطی را گرفت. از ترس حکم جوکی طوطی را در سینه داشت، به خانه آمد. طوطی را پنهان کرد تا کسی نداند. آن وقت طوطی گفت: من آدمی‌ام. هزار دینار تو خرج کنانیده اما بدل این هزاران دینار به تو فایده خواهد شد لاکن از بودن من به هیچ‌کس اطلاع ندهی که مبدا خبر به راجه بکرماجیت شود که ناحق کشته شوم. دختر به طوطی قول داد که اوّل کسی مرا خواهد بعده به جانب خواهد دید خاطر خود را جمع دار و ترس در دل خود راه مده. در آن ضمن دید که حلویایان شیرینیاها به تکلف می‌سازند، پرسید که اینها چه می‌کنند؟ دختر گفت: نشنیده‌ای که بعد چند روز، من به راجه بکرماجیت منسوب خواهم شد. طوطی از شنیدن نام خود بخندید که هر مرتبه‌ای فال نیک می‌آید و همه کس می‌گویند که کار خیر بکرماجیت خواهد شد. طوطی گفت که پدر تو خوب نمی‌کند که ترا به راجه بکرماجیت کدخدا می‌کند، چرا که در حرم او مثل تو هزار رانی خواهد بود. خدا داند که نوبت تو بعد از یک سال خواهد رسید یا زیاده. اگر ترا به خانه هم‌قوم می‌داد، همیشه به راحت مشغول می‌بودی. دختر گفت که ای طوطی! اکنون چه باید کرد؟ چیزی علاج داری؟ گفت: بلی. اگر تو بر گفته من عمل کنی، تا ترا بر هزار رانی کنم. دختر قبول کرد و سوگند خورد که هر چه تو گویی به جا آرم. طوطی گفت که یک هنریست که از آن بر همه رانی سردار شوی. دختر خوش شد و گفت: بگو! طوطی گفت که یک بزغاله ضعیف و لاغر خریده بگذار روزی که پیش راجه بروی، بزغاله را همراه خود برده زیر پلنگ خود بندی. وقتی که راجه به تو دست اندازد، تو خواهی گفت که ای راجه! این بزغاله برادر من است. کسی به حضور برادر خود چگونه این کار بکند؟ او را غصه خواهد آمد، بزغاله خواهد زد. وقتی که بزغاله بمیرد، تو خواهی گفت که اگر این بزغاله زنده شود، به تو مشغول باشم. هر چند تسلی و دل‌آسایی تو نماید، قبول نخواهی کرد. وقتی که این بزغاله اندک چشم و خواهد نمود، تو خواهی گفت که باری یک مرتبه روی این خواهم دید، اگر باز بی‌جان خواهد شد، از قضا الهی چاره‌ای نیست. آن وقت که بزغاله چشم و خواهد نمود، یک نوعی خواهم

¹ Der zweite Halbvers ist unvollständig.

ساخت که راجه به غیر تو یک ساعت نخواهد توانست ماند. شب و روز به تو مشغول خواهد بود. چون رانی اینطور سخن از طوطی شنید، در فکر این کار شد، فی‌الغور در سوکھیال(۹) سوار شد به جانب بازار راهی شد. تمام بازار دید، هیچ‌جا بزغالهٔ لاغر نیافت، چنانچه طوطی گفته بود، نیافت. به جانب خانه راهی شد. در اتنای راه دید که چند کس بافنده جامعه می‌بافند، بزغالهٔ لاغر، قسمی که طوطی نشان داده بود، از آن ضعیفتر است. فرمود که قیمت کرده بیارند. کنیزک پیش بافنده رفت و گفت که این بزغاله اگر بفروشید، دختر خزانچی بهای این می‌دهد. بافنده دشنام داد که فردا کار خیر با راجه^۱ می‌شود و تو امروز به من تسخر می‌کنی. کنیزک گفت که تسخر نمی‌کنم اگر بفروشی، بها این بگیر. بافنده گفت که بها^۲ هزار دینار است تو خواهی داد؟ کنیزک پیش دختر آمده التماس نمود که قیمت هزار دینار می‌گوید. اگر در کار است، هزار دینار داده بگیرند. دختر هزار دینار داده بزغاله را گرفته آورد. بافنده متحیر ماند که این چه بود که اینچنین بزغالهٔ ضعیف که یک خرمهره نیرزد، هزار اشرفی داده بردند. چه بد کردیم که دو هزار دینار نگفتم. دختر بزغاله را به خانه خود برده طوطی را بنمود. از دیدن بزغاله طوطی خوشحال شد. چون آن روز شادی دختر خزانچی شد، نزد جوکی رفت که راجه بکرماجیت را طوطی ساخته بود، بر تخت اوجین بادشاهی می‌کرد همه کس می‌دانستند که بکرماجیت است. دختر آن بزغاله را در پایهٔ پلنگ بست و طوطی را از پنبه پیچیده زیر فانوس گذاشت. چون جوکی به دختر دست درازی کردن گرفت، دختر دست جوکی دور کرد و گفت که راجه، عجب عقل دارید که این بزغاله را به جای برادر پرورش کرده‌ام، چگونه به حضور برادر این کار کنیم؟ جوکی را غصه آمد، آن بزغاله را چنان زد که مرد. باز دختر گفت که اگر این بزغاله زنده شود، باری روی آن بینم، دیگر به تو مشغول باشم و آئانه مرا هم بکش. جوکی سخن آن روز یاد آمد که من راجه بکرماجیت را کرده بودم و با نیم‌نوال فریب داده مبدا جای راجه بکرماجیت به این رانی ملاقات شده باشد. زود برخاست، تمام خانه را جست و چیزی نیافت. آن پنبه زیر چراغ بود در دست گرفت خواست در پنبه بجوید. دختر فی‌الغور پنبه از دست جوکی گرفته و گفت: در این پنبه چه چیز است برای فتیلهٔ چراغ داشته‌ام. جوکی خاموش ماند به حکم ضرورت چون حرص نفس غالب آمد به دختر گفت که ای نادان! مرده از آدم هم زنده می‌شود، هر چند که دل‌آسایی و دلجویی کرد، رانی قبول نکرد. بعده جوکی گفت که این بزغالهٔ تو اندک چشم و خواهد نمود و ایستاده خواهد شد. رانی گفت: اگر اندک چشم و خواهد نمود، باری روی این دیده خواهد شد، بعده هرچه رضای حق خواهد بود. جوکی جان خود را از قالب راجه علاحده ساخته در قالب بزغاله آورد. بزغاله چشم و نموده ایستاده شد و خواست که بی‌جان شود. هم در این، راجه بکرماجیت از قالب طوطی جان خود بی‌رود آورد در قالب خود درآمد و جوکی بزغاله شد. راجه بکرماجیت بعد دوازده سال وجود خود ساخت و تمام حقیقت گذشته را به تفصیل پیش دختر دینانانته بیان نمود و همان ساعت بر همه رانی سررانی نمود و فرمود که گاه‌بگاه دختر به حضور ما بوده باشد. از شنیدن این حکایت رانی بسیار تعجب ماند و حیران گشت که دامن مرا به جوکی داده بود. آخر طالع رجوع آورده که به مثل راجه بکرماجیت شوهر یافته و دختر دینانانته تمام شب به خوشی گذرانیده همه محنت گذشته به شادی مبدل نمود. چون آفتاب چهره لمعانی بگشاد، راجه غسل کرده پارچه‌های نفیس پوشیده عطر بر بدن مالیده بر تخت آمده عام و خواص نمود چه بیند که جوکی بادشاهی را تغییر^۳ و تبدیل داده ابتر کرده است. راجه بخندید و شکرانه باری تعالی به جا آورده به وزرا و وكلا حقیقت گذشته را باز نمود و گفت: بعد از دوازده سال به حکم الله تعالی بر تخت نشستم. وزیران و غیره

^۱ اصل: + با راجه.

^۲ بهای.

^۳ اصل: تغیر.

به شنیدن این حکایت متحیر ماندند که راجه - جیو سلامه - چه می‌فرمایند، دیروز خود به دولت بر تخت نشسته بودند نمی‌دانم که سخنران خواب می‌فرمایند همه کس التماس کردند که راجه - جیو - آن خواب بسیار خوبست که خود می‌فرمایند. گفت: خواب نیست، حقیقت گذشته می‌گویم. روزی که من بر تخت نشسته بخشش می‌کردم و جوکی آمده بود، آن روز به شمایان یاد است یا نه؟ عرض کردند: یاد داریم. راجه گفت که دوازده سال همان جوکی در قالب من شده بادشاهی می‌کرد و من در قالب طوطی مانده بودم. همه حقیقت یک‌یک بیان نمود قالب آن جوکی را که در محل دفن کرده بود و آن بزغاله و طوطی مرده را طلب نمودند و به وزرا و وکلای خود نمودند که این قالب جوکیست و این طوطی مرده همان است که دوازده سال در قالب این طوطی گذرانیدم. در این ولا این جوکی را در قالب بزغاله آورده و من در قالب خود آمدم. این بزغاله را الحال چه باید کرد؟ همه کس صلاح دادند که این را کشته در سر راه دفن نمایند که خاص و عام بر سینه این پای نهاده آمد و رفت می‌کرده باشند. راجه گفت که این را خلاص باید کرد. سزای خویش خواهد یافت. همان قالب پیش بزغاله نهاد و حکم فرمود که جان خود را از قالب بزغاله کشیده در قالب خود بیار! جوکی همچنان کرد از قالب بزغاله در قالب خود درآمد و راجه بکرماجیت را دعا کرد، دست به ادب بسته ایستاده شد. راجه بکرماجیت جوکی را سر و پای بخشیده انعام داده و دل‌آسایی بی‌نهایت نمود که خانه شماسست گاه بی‌گاه آمده باشی. بیت:

تو این خانه را خانه خویشت دان

میندیش بهری مرا بیش دان

راجه بکرماجیت دلجویی جوکی نموده رخصت کرد.

پوتلی هفتم گفت که ای راجه بهوج، هر که این قدرت داشته باشد، بر این سریر پای نهاد. **قطعه:**

بهد پای خویشتن بر تخت

خواست تا راجه بهوج عالی بخت

پای خود را از آن سریر کشید

ماجرا چون ز لعبتی بشنید

(8)

روز دیگر راجه بهوج ساعت خوش کرده خواست که بر تخت بنشیند، لعبت هشتم سنکانام به خنده درآمد و گفت که ای راجه بهوج! هر کس که به مثل راجه بکرماجیت کاری کند، بر این تخت بنشیند. **قطعه:**

همتی داشت بیشتر ز فلک

راجه [ای] بود خوبتر ز ملک

نکند هیچ کس ز انس و ملک

کارهای چنان که او کرده

راجه بهوج پرسید که آن حکایت چگونه بود؟

لعبت گفت: چنین آورده‌اند که وقتی که راجه بکرماجیت در اوجین بود، در حکومت راجه آبادی اوجین طول سیزده گروه و عرض نه گروه. راجه در سخاوت و شجاعت بی‌همتا، و احدی در شهر گرسنه و تشنه نبود و جمیع مردم از محبت [۱] و پرهیزگار بودند و احدی به زن بیگانه دست خیانت دراز نمی‌کرد و بر مال غیر طمع نداشت و در علوم هندی و فارسی جمیع مردم قابل بودند و از شراب خوردن و قماربازی مدام گریزان و همه‌کس در یاد حق مشغول. به زر و مال چندان اعتقاد نداشتند، هر چه که به نظر آید، گذران است و خواهد گذشت. هر چند که نیکی می‌کردند، بر خود عجب و تکبر نمی‌شمردند. برهمنی و چهرتری و بیس و سودر، هر چهار قوم در دهرم خودها ثابت قدم بودند. راجه نیز مردمان شهر و ولایت را به طرز فرزندان پرورش می‌کرد، دیگر نمی‌توانست دید. شب و روز از احوال مردم با خبر می‌بود. وزرا و غیره راجه بر رعایا مهربان بودند و به خوشحالی و خورم اوقات را به سر می‌بردند. یک ساهو دینبال نام داشت، در اوجین متوطن بود. زر و مال بی‌شمار داشت. یک روز به خاطر آورد که زر بسیار جمع نمودیم، اما کار خود

نساختم. مال و زری که دارم، آن را گذاشته خواهم رفت. آن مال همراه من نخواهد رفت. از زیادتی مال در ولایت نام روشن نباشد، چه فایده که در وقت سفر همراه ما باشد. اینطور در دل آورد و برهمنان معابدان را طلب نمود. یک حصّه خیرات کرد و یک حصّه به فرزندان گذاشته و یک حصّه همراه خود گرفته به طواف تیرتها از راجه بکرماجیت و با قوم و قبیله رخصت شده متوجه تیرتها گشت و عرابه و اسپ و نوکر بسیار به هم رسانیده و در شهر خیر کردند که هر کس اراده طواف تیرتها داشته باشد، همراه ما راهی شوند، انشاءالله تعالی هرکس که برای خوردن و پوشیدن پارچه نداشته باشد، سامان آن مردم کرده خواهم داد. هر که قوت پای رفتن نداشته باشد، آنها را بر عرابه سوار کرده از آب و طعام خبرگیران باشند.¹ و از شنیدن این خبر بسیار مردمان همراه ساهو مذکور روانه شدند و در شهر و ولایت که می‌رفت، ندا می‌کرد: هر که اراده تیرتیه دارد، همراه ما بیاید. به همه اسباب خبرگیران خواهم بود. چون تمام تیرتها طواف نمود، زر و مال صرف شده. بعده در خاطر آورد که روی زمین را سیر کرده‌ام، به راه کناره دریا در بیابان و جنگلات باید گردید. شب و روز می‌گردید و در یاد حق سبحانه و تعالی بود، به زن و فرزندان دل‌بستگی نداشت و گاهی به خاطر می‌آورد که اگر یک مرتبه به ملازمت راجه بکرماجیت شوم و قدم ایشان ببینم² در تفحص آن بود که چیزی سوغات برای راجه باید برد. به جای رسید که کناره دریا جنگل بود و در آنجا عمارت عالی و در آن یک حوض و کناره آن حوض یک دیواله از چندکرانت است و فرش آن حوض از چندکرانت. و در آن دیواله درآمد، بیند که مرد و زن بی‌جان تکیه بر دیوار دارند. ساهو را از دیدن آن حالت تعجب آمد و گفت که اینطور عمارت عالی هرگز به چشم خود ندیده بود و این که هر دو مرد و زن نشسته‌اند و حی‌القایم‌اند، همین است که سخن نمی‌گویند. حق تعالی سببی سازد که این افسانه را به ملازمت راجه بکرماجیت رفته معلوم نمایم. بهتر آن است، همین سوغات به راجه بَرَم، انشاءالله تعالی از توجه راجه این هر دو زنده خواهند شد. این را در خاطر آورده از دیواله برآمده به جانب اوجین راهی شد. بعد از مدتی در اوجین رسید، برای ملازمت راجه رفت و پای گرفت. راجه او را در بغل گرفت و شادمانی کرد از احوال ساهو پرسش نمود. به خاطر آورد که من چه دولتمندم حق تعالی دولتی مرا چه عظیم بخشیده است که اینطور مردم بزرگ به خواهش تمام به دیدن ما آمده است، اخلاص از دیده و³ دل و جان می‌داد. دینپال ساهو مذکور از ملازمت نمودن راجه خاطر جمع شده و غمها⁴ به شادی مبدل نموده رخصت شده به خانه خود رفت که زن و فرزند [و] مردم قبیله را دیده شود. بعد از پیشکشها از قسم جواهر و پارچه گرفته به خوشحالی تمام راجه - جیو - را گذرانیده و راجه نیز از اسپ و فیل و چیزها بسیار به او داد. دینپال ساهو حقیقت آن حوض و دیواله و مرد و زن [که] دیده بود، به تفصیل بیان نمود. راجه بکرماجیت را از شنیدن این افسانه شوق غالب شد که این چنین جای دیدنیست. ساهو⁵ را گفت که محنت را [ه] بر خود قرار داده همراهی ما بکنید و آن جای را بنمایید. ساهو قبول کرد. راجه و ساهو به اتفاق یکدیگر متوجه آن صوب شد. منزل به منزل راه طی کرده در همان دیواله رسیدند. راجه بکرماجیت بسیار خورم شد و در تالاب غسل کرد، در دیواله درآمد و از دیدن عمارت متحیر ماند که تمام عمارت از طلا و نقره و آن صورت مرد و زن را دیده حیران بیشتر شد. به درگاه حق سجانه تعالی مناجات کرد که هر دو اینها جان‌دار شوند و در حرف و حکایت درآیند. هم در این اثنا، از میان دیواله آواز آمد که

¹ اصل: باشد.

² اصل: بوین.

³ اصل: دیدن.

⁴ اصل: غمهای.

⁵ اصل: ساهور را.

ای شخص! اگر این نیت داری که مرد و زن جان‌دار شوند، پس جان خود را نثار کن و هر دو را از خون خود غسل ده تا این هر دو به حکم خدا زنده شوند! راجه بکرماجیت به خاطر آورد که از مردن من این هر دو اگر زنده شوند، از این بهتر کدام ثواب عظیم خواهد بود؟ یک روز ما را هم مردن است. بهتر آن است که این هر دو را به خون خود غسل دهم، تا این هر دو زنده شوند. تماشای دنیا را ببینند^۱. راجه شمشیر از میان بر آورده بر حلق خود کشید، هنوز خون جاری نشده بود که بهگوتی حاضر شده دست راجه گرفت، فرمود که بطلب هرچه اراده تو باشد! راجه التماس نمود که هر دو، مرد و زن، زنده شوند. بهگوتی فرمود که هر دو صورت من است. چون تعریف عمل نیک تو به من رسیده به این روش نشسته بودم که ترا ببینم^۲ و آلا صورت آدم در اندک چیز ضایع می‌شود هرچه اراده تو باشد، بطلب که می‌دهم! راجه التماس نمود که اراده من همین است که هر دو صورت جان‌دار شوند و چند روز به فراغت بگذرانند. بهگوتی همچنان کرد؛ در ساعت هر دو صورت جان‌دار شده بر خاست. راجه شکرانه کرده و روانه اوجین شد.

لعبت هشتم سخن اینجا رسانید و گفت که ای راجه بهوج! هرکه این قدرت داشته باشد، بر این تخت پای نهاد. **قطعه:**

خواست تا راجه بهوج عالی‌بخت	بنهد پای خویشتن بر تخت
ماجرا چون ز لعبت این بشنید	پای خود را از آن سریر کشید

(9)

روز دیگر راجه بهوج ساعت نیک خوش کرده خواست بر آن تخت پای نهاد و بنشیند، لعبت نهم مکتاوی نام خنده کرد و گفت که ای راجه بهوج! هرکه مثل راجه بکرماجیت کاری کند، بر این تخت بنشیند. **رباعی:**

راجه‌ای بود خویتر ز ملک	همتی داشت بیشتر ز فلک
کارهای چنان که او کرده	نکند هیچ‌کس ز انس و ملک

راجه بهوج پرسید که آن حکایت چگونه بود؟

لعبت گفت: راجه بکرماجیت قرار نموده بود که هر کس از ولایت آمده سخنان عجوبه به عرض رساند، انعام و اکرام به او مرحمت شود. یک روز یک برهمن آمده دعا کرد و اظهار نمود که در ملک کشمیر یک مهاجن زر بسیار خرج کرده تالاب راست نمود. هر چند تلاش می‌کرد، آب در آن حوض قرار نمی‌گیرد. در آنجا یک دیواله بهگوتیست. او می‌گوید که اگر شخصی سی و دو عادت داشته باشد، او را بطیش لچهن گویند، به‌خوشی خود خون خود را در آن بریزد، تالاب آب فراوان شود. آن مهاجن چند صورت طلا را صورت آدم راست کرده و بر آن حوض گذاشته قرار داده است. هرکس که به‌خوشی، خود را بکشد و خون خود در این تالاب باندازد، این صورت طلا به او بدهم. مدت مدید می‌گذرد که هیچ کس به رضای خود آمده رجوع نگردیده است. چون که آن مهاجن را فرزند نبود، بنا بر آن معابدان رهنمون نمودند که یک تالاب راست بکن و هر وقتی که در آن تالاب آب قرار گیرد و روندگان و رهگذران و جان‌داران از آن حوض آب خورند، تا ترا ثواب عظیم خواهد بود و به عنایت الهی در خانه تو پسر تولود خواهد شد. تا امروز در آن تالاب آب قرار نگرفته یک تالاب راست نموده فاما چه فایده که آب قرار نگیرد. آن مهاجن عاجز و منتظر است و می‌گوید که کسی باشد، مرد و دولتمند، در اینجا بیاید و اراده ما از طفیل او به ملعا رسد. راجه بکرماجیت از شنیدن این افسانه خوشحال شد، زر بسیار به برهمن بخشید و گفت که همراه ما بیا و آنجا را نما که زر به تو بسیار خواهم داد. راجه آن برهمن را گرفته به اتفاق یکدیگر راهی شدند، به سرعت تمام در آنجا رسیدند. آن مهاجن خدمتگذاری و مدارات بسیار نمود و

^۱ اصل: بوبیندا.

^۲ اصل: بوبینم.

احوال گذشته خود را باز نمود. راجه گفت که درد ترا شنیده می‌آیم. اگر از تردد من کار تو انصرام رسد، دریغ نخواهم کرد و به صد آرزو جان خود را در رکاب تو صرف خواهم نمود. نام حق سببحانه و تعالی بر زبان آورده هر دو دست به درگاه بی‌نیاز برداشته¹ که مدعا این مهاجن به حصول رسد. بر آن حوض رفته شمشیر از غلاف بر آورده بر حلق خود می‌خواست که براند، هنوز خون جاری نشده بود که بهگوتی آمده دست راجه بکرماجیت گرفت و گفت که بطلب هرچه اراده تو باشد، به تو می‌دهم! راجه گفت: اگر بر من مهربانی فرمودند و رحم آوردند، در این تالاب آب فراوان گردد، هرگز کم نشود. بهگوتی قبول کرد که آب این تالاب سال به سال زیاده گردد و از کناره تالاب بالا خواهد رفت. آن مهاجن دویده در پای راجه بکرماجیت افتاد و آن صورت طلا و زر بسیار و پارچه از قسم پیشکش آورده به نظر راجه گذرانیده. راجه همه چیزها از مهاجن گرفته به همان برهمن خیرات کرد، خود بر چولپاله(؟) سوار شده در ساعت به اوچین رسید. لعبت نهم گفت که ای راجه بهوج! هرکه این قدرت داشته باشد، بر این سریر پای نهاد. **قطعه:**

خواست تا راجه بهوج عالی بخت
 بنهد پای خویش بر تخت
 ماجرا چون ز لعبت این بشنید
 پای خود را از آن سریر کشید.

(10)

روز دیگر راجه بهوج ساعت همایون دیده خواست که بر آن تخت بنشیند. لعبت دهم سامان نام تبسم نمود و گفت که ای راجه بهوج! هر کس که مثل بکرماجیت کاری کند، بر این تخت بنشیند. **قطعه:**

راجهای بود خوبتر ز ملک
 همتی داشت بیشتر ز فلک
 کارهای چنان که او کرده
 نکند هیچ کس ز انس و ملک

راجه بهوج پرسید که راجه شما چه کارها می‌کرد؟

لعبت گفت: چنین آورده‌اند که روزی راجه بکرماجیت به عزم شکار رفته بود، به جهت صیداکنی. اسب را هر طرف می‌تاخت، هیچ جانور در نظر نیامد و از لشکر خود جدا شده در اثناء راه یک زال را دید که هیزم جمع کرده ایستاده است، هیچ کس نیست که بار بر سر او بنهد. چون راجه نزدیک رسید، زال گفت که ای پسر! ملتیتست که بار جمع کرده ایستاده ام، هیچ کس نیست که بار بر سر من بنهد. راجه از اسب فرود آمده و بار بر داشته. چون نزدیک رسانید، از دست زال چندان فوت نشده بر زمین افتاد. زال گفت: ای پسر! به من هزل می‌کنی اگر هوش داری، به رانی انبولادی ملاقات کنی. راجه بار آن را بر سر آورده پرسید که ای مادرا! رانی کدام طرف است و چه نام دارد؟ زال گفت که به جانب جنوب کنجی(؟) نام شهرست و تمام حصار و بازار مرصع به جواهرهای بی‌قیمتی آراسته و پیراسته. راجه منزل به منزل راهی شد. چون چند منزل رفت، به جای رسید، چه بیند که کاسه سر آدمی پوسیده افتاده، همین که راجه را دید، به خنده درآمد. راجه از این معنی متعجب شده حیران ماند و پرسید که باعث خنده چیست و چکاره‌ای و چه بوده‌ای؟ کاسه سر زبان گشاد و گفت: چند ساعت باقیست که سر تو نیز اینجا خواهد رسید. راجه را حیرت بر حیرت افزود و پرسید که سبب چیست؟ گفت: چند قدم بیشتر از اینجا جایست که دیوی به صورت جوکی بر سر راه می‌باشد. پس هر که از این راه بگذرد، او را به سخنان شیرین فریفته می‌گوید که تماشای ترا خواهم نمود برخیز و زیر این کراه تیل آتش کن. هرگاه تیل مذکور گرم شود، مرا خبر کنی تا عجایبات نمایم. هرگاه تیل گرم می‌شود، مسافر به جوکی خبر می‌دهد. پس جوکی آمده می‌گوید که گرد به گرد این کراه بگرد. هر گاه گرد کراه می‌گردد، پس جوکی در بغل گرفته در آن کراه می‌اندازد،

¹ اصل: برداشت.

کیاب کرده می‌خورد و استخوان‌ها اینجا می‌اندازد و مایان هر چهار سر دیویم، اما از دست جوکی دغا خورده به این حال رسیدیم و آئنه، این قدر قدرت داشتیم که کوه را دو پاره کنیم. بکرماجیت پرسید که ای کاسه سرا! من چه کنم، چیزی علاج داری؟ کاسه گفت: اگر توانی، به تو می‌گویم وقتی که زیر کراه آتش سوختن بگیرد¹، تو بگویی که من نمی‌دانم، اول مرا بنمای بعده هرچه خواهی گفت، بکنم. وقتی که گرد کراه جوکی مذکور بگردد، اگر زور داشته باشی، جوکی را گرفته در کراه انداز! چون تمام وجود او سوخته شود، پاره‌ای از آن میل بر مایان انداز، به طفیل تو زنده خواهیم شد و در خدمت تو حاضر باشیم. هر مهمی که ترا پیش آید، آسان بکنیم. راجه خوش شد، به آن طرف چند قدم رفته دید جوکی نشسته است. نظر جوکی و راجه بکرماجیت دچار شد، او تعظیم کرد پیشتر خواند و نزدیک خود نشاند و پرسید که کیستی؟ و از کجا می‌آی و کجا می‌روی؟ راجه بکرماجیت آن‌چه بود، گفت و رضا خواست. جوکی گفت که یک لحظه از من تماشای ببین، اندک زیر این کراه آتش سوزان کنید؛ وقتی که تیل گرم [شد]²، گرد به گرد این کراه شوید. راجه از کاسه سرا راز شنیده بود. گفت که من نمی‌دانم، اول مرا بنمایید، بعده خواهیم کرد. جوکی برخاست و نمود. چون تیل گرم شد، گرد به گرد بگردید، راجه جوکی را در بغل گرفته در کراه انداخت در ساعت سوخته شد. بعد از آن، آن تیل در جام کرده به جانب کاسه رفت از آنها سوگند گرفت که هرگاه کاری و مهمی مرا مشکل پیش آید، شما را یاد کنم. هر چهار کس در ساعت حاضر خواهند شد کاسه‌های] سر قبول کردند، عهد نمودند هر جا که طلب نمایی، در چشم زدن حاضر شویم و هر خدمتی که فرمایی، سعادت خود دانسته به جا آریم. راجه آن تیل را بر آن کاسه‌های سر ریخت، همان ساعت زنده شدند، دست ادب بسته ایستاده شدند. راجه ایشان را وداع کرده خود پیشتر راهی شد. بعده در شهری رسید. دروازه آن شهر قسمی که زال گفته بود، بهتر از آن دید. در دل گفت که شهر انبولادی رانی همین خواهد بود. چون اندرون دروازه درآمد، یک جوکی نشسته بود، راجه را مانع نمود و گفت که حکم رانی این است که هر که این گنجشک بی‌جان را در تمام روز گرفته به دست من دهد، آن زمان اندرون دروازه برود و آئنه، سرتراشیده جوکی می‌سازم و آن چند چپله‌هایی که گرد پیشند، همه راجه‌های ولایت‌اند. اگر تو این گنجشک بی‌جان را گرفته به دست من دهی، اندرون خواهی رفت، وگرنه ترا نیز همین معاینه خواهد بود. چون دید که گنجشک افتاده است، گرفتن این چه دشوار خواهد بود. اینطور به خاطر آورد و در گرفتن مقید شد که بگیرد، همان زمان گنجشک پریده، بر درخت رفت. چون راجه بر درخت رفت، گنجشک در زمین آمد باز راجه از درخت فرود آمد، همینطور تا سه پهر گذرانید، آخر آن چهار دیو را یاد کرد، در ساعت حاضر شدند، دست بسته ایستاده شدند. راجه حقیقت گنجشک ظاهر کردند که این را گرفته بدهند. دیوان گنجشک را فی‌الغور گرفته به راجه دادند، راجه به دست جوکی داد. جوکی گنجشک مذکور را پرناید و گفت که از دست من پرید. باز گرفته بده! راجه همینطور سه مراتب گرفته داد. بعده دیوان را رخصت نمود و خود اندرون رفت. دید که رانی بارعام داده نشسته و راجه‌ها چندی ایستاده‌اند و یک راجه بر یک پای ایستاده و خدمتکاران آن راجه متعاقب هستند. راجه بکرماجیت نزدیک آن راجه رفت و سلام کرد و پرسید که به یک‌پای چرا ایستاده‌ای؟ راجه گفت که رانی شرط کرده که اگر کسی شش ماه به یک‌پای بایستد، او را به هم‌بستری خود قبول کنم. ما را چهار ماه گذشته است و دو ماه باقیست. راجه بکرماجیت به آن راجه گفت که برای سهل کار شما محنت شاقه گرفتارید، ما می‌دانیم که این از شما به انصرام نخواهد رسید. اگر به این بنده بفرمایند، حکم به جا آرم. چون آن راجه به تنگ آمده بود، قسمی شود که مرا کسی از محنت رهای دهد. به مجرد گفتن این سخن که به یک‌پای تا چهار ماه ایستاده بود، هایل شده بنشست و راجه

¹ اصل: بگوید.

² اصل: گرم کرد.

بکرماجیت به جای او ایستاده شد و آن دیوان را یاد کرد. دیوان حاضر شدند، پای راجه بکرماجیت در دست خود گرفتند. هرکه می‌دید، می‌گفت که به یک‌پای ایستاده، ملت شش ماه گذشت. راجه بر رانی پیغام کرد که ای رانی انبولادی! وعده گذشت، پس تو هم وفای قرار خود نمای! رانی گفت: هرکه در چهار پاس شب، چهار مراتب رانی را در سخن آرد، او را قبول دارم؛ والآنه سرتراشیده حلقه به گوش پوشانیده در زمرهٔ چپله‌ها خواهم داشت. چون این سخن از زبان رانی شنید، پیش آن راجه رفت که چهار ماه ایستاده بود. گفت که ای راجه! الحال چه باید کرد؟ رانی می‌گوید که در چهار پهر شب چهار دفعه مرا در سخن آرد. من او را سزاوارم. آن راجه گفت که این کار طاعت من نیست. راجه بکرماجیت رضای آن راجه جست، چرا که قبل از این چهار ماه محنت کرده بود، لا دعوی نموده، مصلحت با آن چهار دیو در میان آورد که در چهار پهر، رانی را به کدام طریق در سخن توان آورد؟ دیوان التماس کردند که این بسیار سهل است. مایان هر چهار کس چهار جای خواهیم ماند، شما یک حکایت مختلف نوبت به نوبت بگویید، مایان دیده و دانسته، دروغ خواهیم گفت و این از دروغ بیزار است، به غیر راستی سخن دیگر نمی‌شنود و از شنیدن دروغ به غصه خواهد آمد و سخن خواهد کرد. پس هر مرتبه سخن گوید، یاد وهی او نمایند که منکر نشود. راجه پرسید که کدام جاها خواهید نشست که به شمایان حکایت بکنم؟ یکی گفت که در چراغ، دوم گفت که در حمایل. سیوم گفت که در سبو. چهارم گفت که در پایهٔ پلنگ. راجه قبول کرد. چون آفتاب به چاه مغرب فرو رفت و ماهتاب دریچهٔ شام گشاد، همان چهار دیو چهار جای که مقرر کرده بودند، آرام گرفتند. راجه نیز آن‌چه دیوها گفتند، در سعی آن کار شده به جانب رانی انبولادی راهی شد. راجه چون قریب دربار رسید که رانی بارعام داده، نشست، راجه نیز بر پلنگ که نزدیک رانی بود، نشست. رانی پرده در میان انداخت، مقرران رانی به راجه گفتند که اگر چیزی هنر می‌دانید، در پی آن کار شوید! راجه آن دیوها را یاد کرد و سعی بر آوردن سخنان مستعد شد. اول، راجه چندین کلام از هر نمط به رانی گفتن گرفت، اصلاً جواب نداد. راجه بعد از تأمل بسیار روی به جانب چراغ نمود و گفت: ای چراغ رانی! چند روز است که در شهر شما از راه دور اینجا رسیدیم، هیچ آشنای نداریم که احوال نیک و بد به او اظهار کنیم و رانی شما چندان التفاتی ندارد، بلکه سخن هم نمی‌گوید، پس همین شب ما و تو هستیم. اگر حکایتی بگویی، شب به روز آرم و فردا راه خود گیرم. چراغ گفت که ای راجه! تو تاج همهٔ راجه‌هایی، مثل تو هیچ کس در شجاعت و سخاوت توگد نشده و نخواهد شد. خوب نکردید که مثل شهر اوجین را گذاشته، در شهر این قسم رانی آمده‌اید، این، قدر شما را چه می‌داند؟ **مصراع:** قدر گوهر شاه داند یا بداند جوهری

راجه - جیو سلامت - من گل این تالابم و گلال مرا آورده آب داده محکم لت کرده استخوان من ریزه‌ریزه نمود، بعد از آن بر چرخ سفاله ساخته، بلکه تا این زمان مغز من می‌گردد که خبر به وجود خود ندارم و سوی این سه شبانروز در آتش سوخته آن‌چه طاعت و قوت مانده بود، آتش سوخت. الحال کنیزک شوخ‌چشم مرا خریده در خانهٔ این آورده که همیشه روغن تلخ پر کرده و قتیله ساخته بر زبان من نهاده که تمام شب زبان می‌سوزد و این بی‌مهر ناترس گاهی رخصت نموده که باری اندک فرصت یابم، پس راجه - سلامت - زبان این کمترین می‌سوزد، فرمایش افسانه بر این بنده فرمودید، یک افسانه به زبان مبارک خود بفرمایند، حاضر باشم و درد من نیز فراموش خواهد شد.

(10.1) راجه گفت که ای چراغ! رای در یک شهر پسری داشت بدخوی، که از تعدی او تمام مردم شهر به تنگ آمده بودند. روزی، مردم شهر یک‌جا شده پیش راجه رفته دادخواه شدند که راجه - جیو - مایان از تعدی رای‌زاده به جان آمدیم، اگر داد مایان می‌دهید، ما در شهر شما می‌مانیم و آلانه، رخصت می‌شویم. راجه را عدالت شهر لازم بایستی؛ در دل خود فکر کرده که از این مردم تمام شهر من آبادان است، برای خاطر یک کس چندین هزار کس را ویران نباید ساخت.

اگر چه در خانه من یک پسر است که به هزار ناز و نیاز پرورش یافته لاکن برای رفاهیت خلق الله از خانه به در نمایم. الحال پسر را طلبیده برگ تنبول در دست داد. چون رای زاده از مجلس بیرون آمد، چه بیند که سه برگ است. چون در آن ایام که اشارت اخراج کردن همین بود، پسر از شهر برآمد. چون چند قدم راه رفت، یاد آمد که چه بد کردم به یاران ملاقات نکردم. باز بر گشته، نزد یاران رفت و یاران به همراهی رای زاده مستعد شدند. پسر هر چند مانع می شد، اصلاً قبول نکردند. فرد:

ای بیا سود جهان از غم تو هر جا که خرامی سر ما و قدم تو (؟)

یکی زرگر، دوّم درودگر، سیوم خیطاط و چهارم رای زاده، هر چهار یار غار به اتفاق یکدیگر مسافر شدند، تمام روز راه طی کرده به جای رسیدند که در آنجا هیچ آبادانی نبود. بالضرورت در صحرا زیر درخت فرود آمدند، در میان یکدیگر قرار کردند که چنین جای بی پاسبان بودن، مناسب نیست. یک یک پاس بیدار باشیم، همه قبول کردند. پاس اول نجار اختیار کرد، برای بیداری تیشه بر گرفت و از چوب صورت ساخت که از دیدن آن آدمی بی هوش شود. پاس دوّم زرگر برخاست، دید که صورتیست، اما زر و زیور ندارد. زرگر گفت که نجار هنر خود نموده. زرگر در حال زر از خریطه بر آورده، زیور ساخته، در گوش و گلو و دست آن صورت انداخت. پاس سیوم خیطاط برخاست، صورتی دید، اما برهنه. در دل خود گفت: من بوده و برهنه باشد؟ فی الفور یک دسته رخت تیار کرده پوشانید و به خواب رفت. پاس چهارم که نوبت رای زاده بود، برخاست، دید که عجب صورتیست و دانست که یاران هنر خود نموده اند. ما را نیز باید هنر خود ظاهر کرد. در حال دست و پای خود شسته، در بندگی حق تعالی مشغول شد و در خواست کرد که خداوند! جان کرامت نما، جان دار شد. سجدۀ شکرانه به جا آورد، رای زاده از دیدن صورت مایل گشت. چون آفتاب صبح دریاچه گشاد، روز روشن شد، یاران دیگر هم بیدار شدند، دیدند که صورت گویاست. همه را طمع آن صورت در دل جا گرفته در یکدیگر مناقشه کردن گرفتند. پسر نجار گفت که این صورت مرا زبید، چرا که تراشیده من است و آئانه نام و نشان این کجا بود؟ زرگر گفت که رونق این را من دادم، درخو من است. خیطاط گفت که این مرا سزاوار است، چرا که زیب پرده از من شد. رای زاده گفت که مرا شاید که از دعای من زنده شد.

مجادله هر چهار طول کشید. قطعه:

نفس بین خلق همچو تیرگرند^۱ هر کرا بنگری ز نیک و ز بد
گزلکی^۲ از غرض گرفته به دست می تراشند جمله جانب خود

راجه به چراغ گفت که آن زن به کدام میزید؟ چراغ دیده و دانسته، دروغ گفت که این زن به پسر نجار سزاوار است، چرا که تراشیده اوست. رانی خشم آلوده به جانب چراغ گفت که ای چراغ! فهم و فراست تو دریافت شد. آن زن به رای زاده لایق است که از دعای او زنده شد. نجار و زرگر و خیطاط، هنر خود نموده بودند. بعده بکرماجیت گفت که یک مرتبه در سخنرانی درآمدید، طبل نواخت. پس به جانب سبو متوجه شد و گفت: تا به حال چراغ افسانه گفت و پاسی از شب گذشت. اگر توانی، چیزی تو هم بگویی! سبو گفت که ای راجه! تو فخر راجه ها هستی، چرا که ترا ترس از جان خود نیست، اما بد کردی که شهر خود گذاشته، در ملک این بی مهر بی تمیز آمدی این کهنتر قدر مهتر را چه داند؟ و ذره، پایه آفتاب چه شناسد؟ راجه - جیو سلامت - احوال ما و چراغ یکیست، چرا که محنت برابر کشیدیم و یک روز مرتب شدیم و در خانه این بی وفا یکجا آمدیم، او را چراغ و ما را از آب پر کرده تا هنوز لبالب پر آبم. وقتی که خالی می شوم،

^۱ اصل: تیره گرند.

^۲ اصل: کنکی.

گلوی ما را از رسن محکم بسته، در چاه عمیق آویزان کرده باز پر می‌کند. اینطور محنت در عمر خود ندیده‌ام که من می‌بینم، پس راجه - سلامت - بر کمترین فرمایش افسانه می‌فرمایند، مانند سوراخ مویهم نداریم، چگونه حکایت کنم چنان چه همراه چراغ به زبان مبارک فرمودند آن چنان فرمایند! راجه بکرماجیت گفت:

(10.2) آورده‌اند که در شهری پسر راجه و پسر وزیر با خود محبت بسیار داشتند و عهد کرده بودند که هر که اول کتخدا شود، شب اول زن خود نزد دوست بفرستد.¹ پس اول شادی پسر راجه شد. زن خود را گفت که شما را باید که در خانه وزیرزاده بروید که من با او عهد دارم؛ به موجب آن که الکریم اذا وعده وفا. زن از شنیدن این ماجرا برخاست و به خانه وزیرزاده روان شد. در اثنا راه، چندی دزدان برآوردند، خواستند تا از او زیورآلات عروسانه بگیرند. زن قرار کرد که ای یاران! ساعتی شما مرا مهلت دهید، تا من فراغت کرده نزد شما بیایم. پس هرچه رضای شما باشد، بکنید. دزدان قبول کردند، زن به خانه وزیرزاده رسید. همین که وزیرزاده دید، حیران شد و گفت: ای خواهر، خوش آمدی! ماله مروارید که قیمت آن نه کرور بود، در گلوی زن انداخت و مَرخص کرد. زن بازگشت، به مقام دزدان رسید که ورخورده بودند، دید که دزدان در خانه سوداگری نقب زده زر و زیور بسیار به دست آورده چون زنکه را دیدند، گفتند که برآوردن این عورت بر ما مبارک شد، از این، چیزی نباید گرفت، بلکه باید افزود. از طرف دزدان زیور بسیار پوشانیده رخصت کردند. زن به خانه آمده ورخوردن دزدان و سلوک وزیرزاده نزد شوهر خود بیان نمود. رای‌زاده شکر به درگاه باری تعالی به جا آورده تمام شب به عیش گذرانید. راجه بکرماجیت پرسید که ای سبو! از اینها کدام همت بلند دارد؟ سبو گفت: دزد. رانی خشمگین شده به جانب سبو دید و گفت: ای بی‌عقل نالایق دروغگوی! بلندهمت پسر راجه که ننگ و ناموس خود را به خانه پسر وزیر فرستاد. راجه بکرماجیت سبو را شاهد کرد که رانی دو مرتبه به سخن درآمد. دو مرتبه دیگر باقیست. آن نیز آسان خواهد شد.

بعده، راجه بکرماجیت به پایه پلنگ گفت که ای پایه پلنگ! یک حکایت تو بگوی که شب به روز آید. پایه عرض کرد که در باغ نولکچه(؟) درختی بودم از صندل. نجار مرا بریده به حکم رانی پوست از گوشتم جدا کرد و زیر اَره آورده ریزه ساخت و از تیشه تراشیده پایه ساخت و بندبندم را از طناب محکم کرده به فرش رانی دیوسیرت مجبورم؛ چه توانم گفت. اگر قسمتی که با چراغ و با سبو از زبان خود ارشاد کردند، پس همانطور فرمایند که نجات من است فرد: بی‌درد چه داند که در سینه² چه درد است؟

(10.3) راجه بکرماجیت گفت: چنین آورده‌اند که در شهر³ آگره سوداگری پسری داشت. روزی پسر در دیواله بهگوتی رفته بود، دختری صاحب‌جمال دید. آشفته روی او شد، سر خود را به بهگوتی قبول نمود، نیت کرده پیش پدر خود رفت و حقیقت سرگذشت به پدر خود باز نمود. آن ساهو حسب‌الطلب به پدر دختر پیغام کرد که دختر خود را به پسر من بده. پدر دختر قبول کرد، در ساعت نیک کار خیر کردند، طالب به مطلوب رسید. پس روزی، دختر را بمعده داماد به ضیافت برد. چون نزدیک دیوره بهگوتی رسید وعده کرده به خاطر آمد و در ادای وعده مستعد شد و خود را در آن دیوره رسانیده سر خود بریده پیش بهگوتی نهاد. چون دیر شد، همراهی که پسر وزیر بود به تفحص در آن دیوره رفت،

¹ اصل: بفریسد.

² اصل: ور.

³ اصل: ور.

⁴ اصل: در این سینه.

⁵ اصل: شهری.

دید که سر بریده افتاده است. پسر وزیر با خود اندیشید که اگر من موافقت این نمی‌کنم، خلق بر من طعنه خواهند کرد که او را به سبب این عورت کشته باشد طمع این نماند. پسر وزیر نیز سر خود بریده نهاد. بعد از ساعتی، دختر در آنجا رفته هر دو را کشته دید، متحیر ماند و گفت که این چه واقعه بود و کدام حادثه بر من افتاد، اقرا نمود که خود همان‌جای بسوزد. هم در این بود که آوازی از دیواره برآمد که ای دختر! این سرها را بر تن هر دو بنه که زنده خواهند شد. دختر از خوشحالی آواز به جلدی تمام سر وزیرزاده را بر تنه شوهر خود نهاد و سر شوهر خود بر تنه وزیرزاده گذاشت. هر دو در حال زنده شدند. به میان سر و تن مناقشه ظاهر شد. سر گفت که این عروس من است! تن آغاز کرد که این مرا درخور است! راجه بکرماجیت از پایه پرسید که ای پایه! بگوی که زن از سر باشد یا از تنه؟ پایه اختلاف کرده دانسته دروغ گفت که زن از تن باشد. رانی در غضب آمد و گفت که ای بدخوی ناقص‌عقل! چرا که دشنام دادی، معاف کردم. حالا که به حضور ما گستاخی می‌کنی و دروغ می‌گویی، این زن از سر باشد، چرا که سر بادشاه است و تن مرکب. راجه بکرماجیت پایه را شاهد گرفت و گفت که ای رانی! سه مرتبه شما را در سخن در آوردیم. یک مرتبه دیگر باقی ماند. آن نیز حق آسان خواهد کرد.

بعده راجه بکرماجیت به حمایل رانی گفت که یک پاس شب مانده است، اگر توانی، حکایتی گویی، تا شب را به روز آرم. حمایل عرض کرد که راجه - جیو سلامت - من مروارید دریا بودم، دهرم (۹) چند سوداگر مرا آورده به دست رانی دروغ‌گوی فروخت و این بدبخت همیشه مانند بُت سنگی می‌باشد و به کسی حرف و حکایت نمی‌کند و سخن‌گیری در گوش نمی‌آرد. نمی‌دانم که مایان در آفرید سابق چطور عذاب کرده بودم که در صحبت این بدره افتاده‌ام و سوی این مرا به دوکان حکاک فرستاد، در حلق من سوراخ‌های کنائیده از رشته ابریشم دهن مرا بسته، هیچ طاقتم نمانده چنانچه از زبان خود به پایه و غیره فرمودند، همان‌طور ارشاد کنند.

(10.4) راجه بکرماجیت گفت: آورده‌اند که در شهری زاهدی بود، دختری داشت. زاهد را هوس رفتن حج شد، گفتگو با زن و فرزند آغاز کرده که دختر به بلاغت رسیده، باید دامادی مقرر کنیم. بیت:

چه خوش گفت جمشید با رای زن / که در پرده یا گور به، جای زن

این را گفته به جانب حج متوجه شد. بعد از مدت، چون بازگشت، جوانی دید، خوب. دختر خود را به او نامزد کرده همراه خود گرفته به جانب منزل خود راهی شد و قبل از این پسر زاهد نیز جایی رفته بود و جوانی را موجب اجازت پدر خود خواهر را به او داد. زن زاهد هم مردی شایسته دیده از رخصت شوهر، دختر را به او منصوب کرد. زاهد چون در خانه آمد، یک داماد آورده و دو داماد در خانه دید. از این امور متحیر ماند. میان سه داماد مناقشه قایم شد. هر یکی دعوی نکاح دختر نمودند، این مقدمه در عالم مشهور شد که یک دختر را سه شوهر چگونه خواهد بود. از شرم و خجالت، آن دختر مُرد و در گور سپردند. هر سه داماد بر گور دختر رفته دامادی که پسر زاهد آورده بود، او گفت که مرا هوس دیدن جمال از حد است. آن حجره را گشاد و آن دختر مرده را بیرون آورد. داماد دویم که زن زاهد آورده بود، او طبیب بود. او گفت که در این عورت تمام علامات حساب است، علاج عارضه این است که یک چوب در دست گرفته چندان بزند که در باطن او حرارتی ظاهر شود، بندهای او گشاده خواهد شد. داماد سیوم که زاهد همراه خود آورده بود، او گفت که این کار من توانم کرد. آن عورت از سعی او کسوت زندگی پوشیده زنده شد. خلق خویش و بیگانه بر سر او جمع شدند و از زنده شدن او متعجب ماندند. قضیه از سر نو تازه شد و هر سه داماد دعوی نکاح کردند. داماد اول گفت که این عورت مرا شاید که از گور بر آوردم. و دوم گفت که مرا در خور است که حقایق مَرَض من گفتم. سیوم گفت که مرا لایق است، زیرا که از سعی من زنده شد. راجه بکرماجیت به حمایل گفت که عورت که را باید؟ حمایل دانسته گفت

هر که او را از گور کشیده، او را باید. رانی مغضَب شده گفت که شما هر چهار بی‌وقوف دروغ‌گویید. آن صورت که از سعی جوان زنده شده به او سزاوار است. دیگران هنر خود ظاهر کردند. راجه بکرماجیت گفت که ای رانی! چهار مرتبه شما را در سخن آوردم. حالا تو نیز بر عهد خود وفا نما! هم در این، آفتاب جهان‌تاب چهرهٔ لمعانی بگشاد و روز روشن شد. راجه به انبولادی گفت: کدام عجب‌به باقیست، تا به انصرام آن بکوشم. گفت: مادهٔ گوسپند که بسته است، مرا دوشیده بده تا ترا قبول کنم. آن گوسپند دیو بود؛ اگر کسی پیش او می‌رفت، به دندان می‌گریزد و لگد چنان می‌زد که جان به حق تسلیم می‌کرد.

راجه به دیوان فرمود که این را به من دوشیده بدهید، تا حُجّت رفع شود. کسی گوش، و دیگری دست [بود]، راجه بر او سوار شده دوشید، شیر به رانی داد. رانی متحیر ماند که عجب دل‌آور است، به هیچ وجه لاچار نمی‌شود. مگر ساحر است و آئانه که را این طاقت بود که چراغ و سبو و حمایل^۱ و پایهٔ پلنگ را به سخن آوردی. بعده، انبولادی راجه بکرماجیت را نزد خود طلبیده، پرسید که چه کسی و از کجایی؟ راجه گفت که بکرماجیت، از شهر اوجین می‌آیم، الحال تو به وعده خود وفا کن تا فردا پیش خدا شرمنده نمائی! چون نام راجه بکرماجیت شنید، از پلنگ فرود آمد و راجه را بر پلنگ خود نشانید و دست ادب بسته ایستاده شد و گفت که ای راجه صاحب، نادانسته از کنیز گستاخی به وقوع آمده امید که معاف فرمایند. راجه رانی را مهربانی کرده نزدیک خود نشانید، مدتی به عیش و جیش گذرانیده. روزی، راجه به رانی گفت که اشتیاق ولایت خود دارم و بینم که به چگونه گذران دارند. اگر میل خاطرت باشد، بیا و آئانه اینجا باش! رانی گفت که اینجا چه کار؟ هر دو به جانب اوجین عزم کردند. آن راجه که چهار ماه ایستاده بود، از سبب تکلیف زرد شده. چون راجه بکرماجیت آن راجه را دید که نهایت پریشان [بود]، راجه پرسید که باعث بیماری چیست؟ هیچ جواب نداد. راجه به جلد شده بعده گفت: در دل من این می‌گذرد که اگر دو ماه دیگر می‌ایستادم و در یک شب چهار مرتبه رانی را به سخن می‌آوردم، پس به وصال می‌رسیدم. از این گفتن او راجه را شفقت زیاده شد، رانی را با متاع و زر بسیار به آن راجه بخشید و راج آن ملک نیز به او داد. راجه بکرماجیت بر چوکپاوری سوار شده هر چهار دیو را وداع کرده خود را در لحظه به بلدهٔ اوجین رسانید. لعبت گفت: ای راجه بهوج! هر که این قدرت داشته باشد، بر تخت نشیند.

(11)

روز دیگر راجه بهوج ساعت نیک دیده خواست که بر تخت بنشیند، لعبت یازدهم به قهقه درآمد و گفت که این سریر عالی از آن راجه بکرماجیت است. **قطعه:**

راجه‌ای بود خوبتر ز ملک	همتی داشت بیشتر ز فلک
کارهای چنان که او کرده	نکند هیچ‌کس ز ائس و ملک

ای راجه بهوج! هر کس که مثل راجه بکرماجیت کارها بکند، او لایق نشستن این تخت باشد. راجه بهوج پرسید که چه کار می‌کرد؟

لعبت گفت: آورده‌اند که راجه بکرماجیت یک پروعت داشت، تونکرنام. در علوم هندوی بسیار کامل بود. یک پسر داشت، جملاکر نام. هر چند که پدر به پسر تأکید نمود که علم بخواند، فایده نمی‌کرد و پسر را نصیحت می‌نمود که ای جان پدر! هر که علم ندارد؛ هیچ عزت ندارد. چنان‌چه گفته‌اند. **رباعی:**

¹ هیکل.

هنر از^۱ طبله پر صندوق زر به هنر از گنج و یاقوت و گهر به
هنر دارد اگر طالع ندارد اگر طالع ندارد، هم هنر نه

ای پسر، اگر علم نباشد، اول از عبادت عزّ و جلّ محروم ماند، دوم در مجلسی که برود، حرمت نبیند و زر و مال بی هنر چه قسم پیدا کند و سخن او را برادران اعتماد نکنند و مدام پریشان و سرگردان باشد. اگر خیریت خود می‌خواهی، علم بیاموز تا ترا در دین و دنیا به کار آید. هر چند که پدر نصیحت کرد، او را سودمند نشد و در گوش نگرفت بیت:

پرتو نیکان نگیرد هر که بنیادش بد است

تربیت، ناهل را چون گردکان بر گنبد است

بعد از چندی، پدر وفات یافت. بعد از پدر، جمالاگر دید که در مجلس راجه چنانچه عزّت پدر بود، نماند و مردم قبیله هم او را اعتبار نکنند. در دل خود اندیشه کرد که آنچه پدرم می‌گفت، راست بود. افسوس، هزار افسوس که گفته پدر نشنیدیم! **مصع:** چرا کاری کند عاقل که باز آرد پشیمانی

الحال چه فایده کاری باید ساخت که علم بخوانم. این در خاطر آورد و از خانه بیرون شده به جانب کشمیر راهی گشت، عن‌قرب به کشمیر رسید. در آنجا چندرمول‌نام برهمن بود، علوم هندوی حفظ داشت و در زهد و تقوی صاحب کمال بود. جمالاگر در خدمت او آمده التماس نمود که نام نیک شما شنیده از او جین برای کسب علم در خدمت آمده‌ام. چندرمول برهمن تسلی جمالاگر بسیار نمود که به خاطر جمع، در آموختن علم باش! جمالاگر شب و روز در خدمت ایستاده مشغول شد و به خاطر آورد که علم از سه چیز خوانده می‌شود: اول، از زر؛ دوم، چیزی خود خوانده باشد؛ سیوم، از محبت استاد. و ما زر نداریم و خود چیزی نخوانده‌ام، مناسب آن است که شب و روز در خدمت چندرمول مشغول باشم. شاید که از کرم الهی، این برهمن مهربان شده به من علم بیاموزاند. این معنی در خاطر آورده شب و روز در خدمت استاد مشغول گشت و آنچه استاد می‌فرمود، به جا می‌آورد. چون مدّت بر این گذشت، استاد از خدمت کردن جمالاگر بسیار راضی شد و علم آموخته رخصت نمود. به وقت رخصت، یک منتر بهگوتی آموزانیده و گفت که به خانه برو، در راه غسل کرده این منتر را خواهی خواند و از خواندن منتر گاهی خطا نکنی! انشاءالله تعالی، از کرم الهی تا رسیدن او جین تمام علم به تو حاصل خواهد شد. در خواندن بید و شناستر در جمیع برهمنان و غیره فایزتر خواهد شد. این را بگفت و رخصت نمود. جمالاگر در پای چندرمول استاد افتاد و رخصت شد. به نوعی که استاد نصیحت کرده بود، به عمل آورد و آن منتر را می‌خواند. روز به روز، دانش جمالاگر زیاده شد و به جمع علوم واقف شد. منزل به منزل می‌آمد، به جای رسید که کاسی تیرت است. در آن شهر، یک دختر صاحب‌جمال حاکم بود. هرچه آن دختر می‌فرمود، مردمان شهر به عمل می‌آوردند. دختر در صورت و خوبی ثانی نداشت که حوران بهشت پیش او شرمند بودند و غزاله چشم و بلندبینی فراخ‌پیشانی و در گفتار و رفتار لائانی و نظر هر کدام که بر روی وی می‌افتاد، مبتلا می‌شد. به وقتی که دیو آن دختر را دختر خوانده بود، می‌آمد و آدمی را می‌خورد. چون جمالاگر در کاسی رسید، این افسانه دختر دیو از مردم شهر شنید، به خاطر آورد که مرا به راجه بکرماجیت بهتر از این سوغاتی نیست. مناسب آن است که خود را زود به ملازمت راجه رسانم، شاید که از طفیل راجه به این دختر کدخدا شویم. این معنی را در خاطر آورده به سرعت تمام متوجه به جانب او جین شد. به ملازمت راجه رفته بندگی به جا آورد. راجه فهمید که جمالاگر در خواندن شاستر کامل شد و در هیچ علوم کمی ندارد. زر بسیار به جمالاگر داد و راجه او را دیده خورم شد. جمالاگر حقیقت آن دختر دیو که

¹ اصل: هزار از.

در کاسی دیده بود، در ملازمت راجه به تفصیل بیان نمود. راجه از شنیدن این خبر خورم شد. جملاکر را رخصت نمود که مردم قبیله را دیده بیاید. جملاکر به خانه خود رفت و با مردم قبیله ملاقات نمود، زود رخصت شده به خدمت راجه آمده ایستاده شد. راجه جملاکر را همراه خود گرفته متوجه آن صوب شد. منزل به منزل در آنجا رسیدند و در آن تیرت غسل نموده در شهر درآمدند، دختر را دیده گفت: اگر چه من حوران را در مجلس راجه ایندرا دیده بودم، بهتر از آن دیدم. راجه بکرماجیت به جانب جملاکر نگاه کرد، چه بیند که از دیدن آن دختر بی‌هوش افتاده است. راجه در منزل آن دختر درآمد، دختر را نگاه کرده متعجب ماند و گفت: فرد: گویا به زمین ستاره آمد. یوسف به جهان دوباره آمد این ابیات خوانده یکجا قرار گرفت. چون شب شد، آن دیو زبردست بیامد و خواست که جملاکر را بخورد. راجه گفت که ای دیو، بسیار خلق خدا را رنجانیده‌ای، امروز به جنگ من بیا. دیو از شنیدن این حرف خشمناک شده به جانب راجه دوید؛ در میان هر دو جنگ بسیار گشت. بعد از آن، راجه بکرماجیت آن دیو را بر داشته بر زمین انداخت. دیو جان داد و از مردن آن دیو، تمام مردم شهر شادیاها کردند و راجه را آفرین نمودند. هر کدام پیشکش فراخور حال خود گذرانیدند و شکر به درگاه حق سبحانه و تعالی به جا آوردند و آن دختر در جلا و صفا از طلا بهتر بود. **قطعه:**

ای زر از رنگ تو دارد صفا
گوشه‌نشین باش، تو آلوده‌ای
تا نگذاری نشود بیش‌ها
گرچه بسی ورنه کمان بوده‌ای

طلا را کجا بارا که برابری به آن وجود نماید؟

دختر دست ادب بسته پیش راجه ایستاده شده التماس نمود که این احسان در حق من و جمیع خلائق کردیدی، عوض آن چه باشد، هدیه گذرانم؛ دل و جان حاضر است. اگر اهل کرم هستی، مرا به جای کنیز در خدمت قبول فرمایند. راجه دست جملاکر گرفته گفت که این برهمن پروهت‌زاده من است و در علم ثانی ندارد نسبت تو به این برهمن خواهم کرد و هر خدمتی که باشد، به جا خواهم آورد. دختر قبول کرد و گفت: **بیت:**

سپردم به تو مایه خویش را تو دانی حساب کم و بیش را

من در رضای توام، هرچه فرمایی، قبول دارم. راجه برهمنان شهر را طلبیده دختر را به جملاکر عقد بست. آن‌چه زر و مال پیشکش آمده بود، تمام بخشید و گفت: تو آهسته، آهسته همراه زن خود به اوجین خواهی آمد، من می‌روم. راجه جوکپاوری دریای کرده به اوجین رسید.

پوتلی گفت: هر که چنین قدرت داشته باشد، بر تخت نشیند. **قطعه:**

خواست تا راجه بهوج عالی‌بخت
ماجرا چون ز لعبت این بشنید
بند پای خویشتن بر تخت
پای خود را از آن سریر کشید.

(12)

روز دیگر راجه بهوج به ساعت همایون خواست که بالای سنگهاسن بنشیند، لعبت دوازدهم تبسم نمود و گفت که ای راجه بهوج! هرکس که مثل راجه بکرماجیت کارها کند، بر این تخت بنشیند. **قطعه:**

راجهای بود خوبتر ز ملک
کارهای چنان که او کرده
همتی داشت بیشتر ز فلک
نکند هیچ کس ز انس و ملک

راجه بهوج پرسید که آن حکایت چگونه است؟

لعبت گفت که وقتی جوکی در باغ راجه آمده قرار گرفت و مردم بسیار برای دیدن جوکی رفتند و حقیقت زهد و تقوی او به ملازمت راجه آمده اظهار نمودند. راجه یکی از خدمتکاران خود همراه گرفته به دیدن جوکی روان شد. چون راجه در باغ رسید، جوکی راجه را شناخت که اگرچه به صورت آدم است، اما خاصیت دیوته دارد. صحبت جوکی و راجه موافق آمد. دو، سه روز جوکی و راجه در حرف [و] حکایت یکجا بودند. بعد از آن، به وقت رخصت شدن، جوکی راجه را یک افسون آموزانیده و گفت که در وقت هوم این منتر را خواهی خواند که از خواندن این منتر یک مرد از آتش خواهد برخاست و چیزی به تو خواهد داد که از خوردن آن چیز جوان خواهد شد و بعضی خاصیت دیگر دارد. همان شخص به تو خواهد گفت. راجه از جوکی مرخص شده در منزل خود آمد. روز دیگر برهمنان خواننده بید را طلبیده گفت: به ساعت نیک هوم مقرر نمایند که هوم بکنم. برهمنان همان وقت ساعت خوش کردند، راجه در همان ساعت هوم شروع کردند. برهمنان بید می خواندند و هوم می کردند، راجه آن افسون را [خواند؟] بعد از فراغ شدن برهمنان از هوم، یک مرد از آتش برخاست. بلندقامت و رنگسرخ مانند طلا و یک انبرت پهل در دست داشت، به راجه داد و گفت: ای راجه! این میوه را بخور که از خوردن این، پیر جوان می شود و تمام عمر بیمار نخواهی شد و عمر تو ده چند زیاده خواهد گشت. راجه آن میوه را از دست آن مرد گرفت و آن شخص غایب شد. جمیع برهمنان از دیدن عجبوه متحیر ماندند، اما هیچ کس را معلوم نشد که آن مرد از افسون راجه ظاهر شد. راجه اکثر اوقات آن میوه را در دست می داشت. یک روز راجه از محل بیرون آمده بود، چه ببند که یک برهمن را بیماری غالب شده. راجه را بر احوال او شفقت بسیار شد، آن میوه را به او بخشید و گفت که بخور! برهمن چون میوه را بخورد، به مجرد خوردن جوان شد و از حالت اصلی نهایت خوب شد. راجه آن برهمن را گرفته در منزل آورد و زر و مال بسیار داده رخصت نموده.

لعبت گفت: ای راجه بهوج! هر کس که این قدرت داشته باشد، بر این تخت پای نهاد. **قطعه:**

خواست تا راجه بهوج عالی بخت	بنهد پای خویشتن بر تخت
ماجرا چون از لعبت این بشنید	پای خود را از آن سریر کشید.

(13)

روز دیگر راجه بهوج ساعت نیک دیده خواست که بر آن سنگهاسن نشیند، لعبت سیزدهم سینلانام به قهقهه درآمد که این سریرعالی از آن راجه بکرماجیت است. **قطعه:**

راجه [ای] بود خوبتر ز ملک	همتی داشت بیشتر ز فلک
کارهای چنان که او کرده	نکند هیچ کس ز انس و ملک

ای راجه بهوج! هر که این قدرت و همت داشته باشد، بر این تخت پای نهاد. راجه بهوج پرسید: چگونه بود؟

لعبت گفت: چنین آورده اند که روزی راجه لباس جوکی پوشیده از اوجین برآمده ولایت به ولایت سیر می کرد، جهت آن که مبادا در حکومت من به مردم تعدی شده باشد. از این ممر برای نیک نامی خود و خیریت جمیع خلاق جای به جای می گشت، هیچ کس را از خود ناراضی نیافت و احدی گرسنه و تشنه در نظر راجه نیامد و از نوکران خود هیچ کس را نیز ندید که به رعایا دست تعدی دراز کند، چنانچه پدر به فرزند خود مهربان می باشد، همچنان بر رعایا مهربان بودند. راجه از این باب خاطر جمع شد، شکرانه به درگاه الله تعالی به جا آورده در جنگل درآمد. میوه های جنگل می خورد، سیر می کرد. هر جا که می رفت، بجز نیک نامی امری دیگر نمی شنید. هم در این سیرکنان به دامن کوهی [رسید]. چون آفتاب در ریچه شام گشاد و شب تاریک مانند، فیل خود را نمودار ساخت. راجه زیر درخت تکیه گرفت و دید که بالای درخت

دو جانور نشسته و هر چهار طرف ساعت به ساعت نگاه می‌کردند. چون آفتاب غروب شد، چهار پسر جانوران پیدا شدند و میوه‌های جنگل برای مادر و پدر خود آوردند. پسران را در بغل گرفته شکرانه حقّ به جا آورده در حرف و حکایت آمدند. از هر کدام پسر علی‌حده پرسش نمودند که امروز کجا رفته بودید؟ حقیقت تمام روز چطور گذرانیده؟ سه پسر که کلان بودند، کوایف مین و عن خود را شرح دادند، پسر خردی خاموش بود. مادر و پدر پرسیدند که ترا غمناک می‌بینیم، نمی‌دانیم که چه محنت پیش آمده به من بگوی و از احوال خود زود مُطَّلَع کن! پسر گفت که به کنارهٔ ینگ کنندانم شهریست، در آن شهر یکی [از] مَجْتَبان خاص من متوطن است. یک پسر خوردسال دارد، امروز بر او محنت عظیم آمد. از محنت او، من در بلائی گرفتارم¹ و این غم‌والم به که گویم که غم و اندوه از دل من بر آرد. هر که را غم و اندوه شده باشد، گفته‌اند که احوال کسی آن کسی بدانند که خود درمانده باشد. بیت:

دردی که درون سینه همان سینه نداند بی‌دردی چه داند که درون سینه چه درد است؟

پسر گفت هر که را دردی رسد، به دیگری نباید گفت که به غم دیگر گرفتار آید. در این ولا به توجه الهی پدر و مادر حقّ و قیوم‌اند و برادران در حقّ من شفیق‌اند. احوال خود به شما التماس کنم که در جَنَم پیش ما دو برادر بودیم. برادر کلان عبادت حقّ به درجهٔ نهایت رسانیده باعث عبادت به خانهٔ برهمن در شهر مذکور تولّد شده و من فراخور حال به صورت جانور در خانه شما پیدا شدم، هر دو برادران جنم سابق یاد داریم، امروز من به خانهٔ برادر مهمان بودم. از رفتن من نهایت خوشنود شد و چیزهای لذیذ و خوب برای خوردن آورد. من از قیاس در یافتم که در باطن آن دلگیریست، پرسیدم که شما را غمناک می‌بینم، احوال خود به من بگو! هر چند که سعی کردیم، برادر هیچ جواب نداد، خاموش ماند. بعد از آن، زن برادر گریه‌کنان گفت که در میان دریا یک کوه است، بالای آن کوه یک دیو زبردست می‌باشد، چندین هزار دیوان را بادشاه هست. یک مرتبه آن دیو جمعیت کرده آن شهر را قتل کرده بود، به راجه آن شهر نهایت عُسرت آمده به عجز و زاری تمام پیام به دیو فرستاد که آنچه رضای تو باشد، به جا می‌آرم و تابع می‌شوم. دیو مهربان شد و گفت که اگر چه می‌خواستم که امروز تمام شهر را طعمه سازم، اما بر حال عجز رحم آمده مقرر کنید که در دیواله [ای] [که] بیرون شهر است، نوبت به نوبت یک آدم برای خوردن ما آمده باشد. به وقت شب آمده خواهم خورد و هیچ ضرر دیگر نخواهم رسانید، بلکه در مِلَد تو محافظت خواهم کرد. راجه قبول کرد و گفت که این تمام یک‌بارگی ضایع شود، مناسب نیست. یک کس را هر روز می‌خورده باشد، از خوردن یک مرد آبادانی شهر کم نخواهد شد. از آن روز هر روز یک کس را در آن دیواله گذاشته می‌آیند؛ دیو آمده می‌خورد. این روز نوبت برادر من آمده و این پسر یک لحظه بی‌دردی نمی‌ماند چه خواهد شد؟ من بی کسم، چطور خواهم گذرانید از دولت برادر تو هیچ وقت از خانهٔ پدر نرفته‌ام. برادرت می‌رفت چیزی پیدا کرده می‌آورد و اوقات را به سر می‌بردیم. الحال برادر شما طعمهٔ آن دیو می‌شود و این پسر را چگونه پرورش خواهم کرد؟ از شنیدن این مقوله جان در قالب نمانده از همان وقت گریه و زاری می‌کنم. آن درد مرا فراموش نمی‌شود. نمی‌دانم که الحال او به چه نوع خواهد بود؟ به خاطر آمده بود که امروز همانجا باشم، ببینم که بر احوال ما مردم چه می‌گذرد. باز در دل آمد که مادر و پدر هر دو ضعیف‌اند، اگر من نمی‌روم به غم من آنها هلاک شوند. از این عذاب هرگز فارغ نشوم. بنا بر این، در ملازمت شما آمدیم و آنها را به همانجا گذاشتیم. مادر و پدر آن جانور از شنیدن سخنان پسر خود غمناک شدند، بنیاد گریه و زاری آغاز کردند و گفتند که سواى عَزْ و جَلْ کیست که این درد را دور کند؟ هم در این، راجه که زیر درخت نشسته بود، در حقّ اینها شفقت آورد و گفت که ای جانوران! گریه نکنید و غم نخورید که من

¹ اصل: گرفتاریم.

بکرماجیت‌ام. پسر خرد را بگوییید که رهنمونی کرده مرا زود به آن شهر رساند و آن دیو ناپاک را به من نماید. انشاءالله تعالی از کرم الهی غم به شادی مبدل خواهد شد. پسر جانور گفت که تو آدم و من پرندۀ چطور همراه من در آن شهر خواهی رسید که آن شهر به کنارهٔ دریای شور است؟ راجه گفت: ترا از راه رفتن ما چه غم؟ زود بر خیز و رهنمونی کن که من از تو تیزرفترام. تمامی جانوران از راه شوق زیر آمده در پای راجه افتادند. راجه تسلی آن جانوران نموده همراه آن جانور پریده در آن شهر رسیدند، چه بیند که آن برهمن را در دیوره برده‌اند. راجه به دیوره رفت، برهمن را گفت: برخیز که امروز عوض تو من طعمه آن دیو می‌شوم! تو به خانهٔ خود رفته فرزندان را تسلی بکن! برهمن گفت که تو مردی بزرگ و راجه می‌نماید، چرا برای مفلس و گدا جان خود می‌دهی؟ از تو هزاران فایده می‌برده باشند و من گاهی به فراغت سیر نخورده‌ام عذاب تو بر خود نخواهم گرفت. راجه هر چند که مانع شد، قبول نکرد. چون زور راجه بر هزار فیل فویقت داشت، برهمن را از دیوره بیرون کرد و خود به جای او نشست. آن برهمن بیچاره به خانه آمد و پسران را تسلی کرد و دست نیاز به درگاه کارساز برداشت و می‌گفت که به کرم خود آن رهگذر را به صحت و سلامت از دست بی‌رحم نگه داری! بعده به وقت خود دیو در دیوره رسید، دید که یک مرد صاحب‌جمال در دیوره نشسته که از مردن خود هیچ غم ندارد. دیو پرسید که تو کیستی؟ من ترا خواهم خورد! راجه گفت: وقتی که تو مرا خواهی خورد، ثواب عظیم خواهم یافت. دیو گفت: الحال جان عزیز تو می‌رود. راجه گفت که ای ناقص‌عقل! از مردن، مردان نمی‌ترسند! اینها را که عز و جل بزرگ آفریده هر روز منتظر مرگ می‌باشند و می‌گویند که کی باشد که از اجل فارغ شوم، تا از این عالم به عزت و حرمت بروم. شما که از خوردن من آسوده خواهید شد. ما را آخر یک روز از دنیا رفتن است و گوشت مرا هیچ یکی نخواهد خورد. از این چه بهتر که شما بخورید! چرا که من جان خود را به راه خدا صرف گذاشته‌ام، اول آن که برهمن از سر زنده شد و سلامت به زن و فرزند ملاقی گشت. اگر به اینطور مردن است، مضایغه نیست زود بیا و بخور که بهتر از این گوشت لذیذ نخواهی یافت، زیرا که این وجود بسیار لذیذ است. دیو را در حق بکرماجیت شفقت آمد و بشناخت که مرد بزرگ است و عالی‌همت دارد که برای دیگری جان خود می‌دهد. دیو گفت بر خیز، هرچه خواهی، بطلب که به تو بدهم! راجه گفت: اگر بر من توجه فرموده‌ای و دوست خود دانسته قبول بده! بعد از آن هر چه اراده من خواهد بود، خواهم طلبید. دیو راجه را قول داد و قسم خورد. پس راجه گفت: از امروز گوشت آدم نخوری و گرد این شهر نگردی و من بعد کسی را نرنجانی! دیو گفت که قبول دارم. بعده یک مالهٔ مروارید بیش‌قیمت که در گردن دیو بود، به راجه بخشید و به مقام مألوفهٔ خود رفت. راجه آن تسیح را گرفته در خانهٔ برهمن آمد و آن شب به اتفاق آن جانور در خانهٔ برهمن مهمان شد. برهمن را از دیدن راجه بسیار خورمی روی داد و شکرانهٔ عظیم به درگاه حق سبحانه و تعالی به جا آورد. روز دیگر راجه آن تسیح مروارید به آن برهمن بخشید و رخصت شده به اوجین آمد.

لعبت گفت که ای راجه بهوج! هر که این قدرت داشته باشد، بر این سریر پای نهد. **قطعه:**

خواست تا راجه بهوج عالی بخت	بند پای خویشتن بر تخت
ماجرا چون ز لعبت بشنید	پای خود را از آن سریر کشید.

(14)

روز دیگر راجه بهوج خواست که بر این سنگهاسن بنشیند، لعبت چهاردهم به خنده درآمد و گفت که این سریر عالی از آن راجه بکرماجیت است. **قطعه:**

¹ اصل: به خانه‌ای.

راجہ [ای] بود خوبتر ز ملک

همتی داشت بیشتر ز فلک

کارهای چنان که او کرده

نکنند هیچ کس ز ائس و ملک

ای راجه بهوج! هر که مثل راجه بکرماجیت مشکل غیری آسان کند، او لایق نشستن این تخت باشد. راجه بهوج پرسید که چه کرد؟

لعبت گفت که نندادس نام از قوم بیس در سرکار راجه بکرماجیت مودی بود از دولت راجه زر و مال¹ بسیار به هم رسانیده بود. یک پسر پورندنام داشت. بعد از چندی، مودی مرد. پسر در اصراف خرج شد و خراباتی و رندیها آغاز کرد. در اندک زمانی، دولت را بر باد داد. مردمان او را به دیوانگی اشتها دادند. پس آن پسر بودن خود در اوجین صلاح ندید. بیت:

تهی پای رفتن به از کفش تنگ

بلائی سفر به، که در خانه جنگ

فقیر شده از اوجین برآمد. به دامن کوه نلپاچل (؟) رسید به گدایی قوت بسری می کرد. ناگهان چون شب شد، دید دیوی زنی را بر داشته آورد و بر بست و زدن شروع کرد. تا صبح از دیدن ماجرا متحیر ماند و در دل گفت که به وساطت این ماجرای عجیب البته پیش راجه خواهم رسید و از ذلالت مخلصی خواهم یافت. از آنجا به جانب اوجین راهی شد. در چند روز رسید و ملازمت راجه کرد و این نقل غریب به راجه عرض کرد. راجه او را زر و مال بسیار انعام داد و همراه گرفته متوجه آن حدود شد. بعد چند روز در آن جنگل رسید. چون شب شد، آواز فریاد و ناله به گوش راجه آمد. راجه تیغ برهنه به دست گرفته پی آواز رفت، دید که دیویست زبردست، زنی را بسته، می زند. راجه گفت: ای نامرد! این بیچاره را مز و عذاب مده و آئنه، ترا همین زمان به منزل اجل می رسانم. دیو خشمناک شده به جانب راجه دوید. هر دو به جنگ پیوستند مانند فیلان مست. بعد از رد و بدل، راجه دیو را بر داشته به زمین زد و بکشت. زن از مهلکه² خلاصی یافت. راجه به زن گفت که این دیو به تو چه خصومت داشت؟ زن گفت که این دیو شوهر من است، بر من میل بسیار داشت. به جدایی من هرگز راضی نبود و من به دیگران مایل. همیشه به جدایی شوهر راضی بودم و بر او میل نمی کردم.

رباعی:

در گردن اهل خرقة زَنار که دید

در مسکن مور خانه مار که دید؟

ای بی خبران ز زن وفا می طلبید

اسپ و زن و شمشیر وفادار که دید؟

چون خبر فجور من به شوهر رسید، خود را به صورت دیو گردانید. از آن روز هر شب به صحرا برده می زد و هیچ کس تاب جنگ او نداشت. در این ولا از دولت قدم شما مخلصی یافتم، شکر به جا آوردم. اگر کنیز را بنوازید، امروز به غریب خانه بیوه تشریف آرند و امشب مهمان ما باشند. راجه بالضرورت آن شب در منزل زن گذرانید. زن در خدمت راجه حاضر بود. راجه گفت که شما شفقت مادری دارید؟ زن دانست که این مرد دولتمند است و از بزرگان است، پس هفت سپر زر از زیر زمین بر آورده نزد راجه کرد. راجه آن زرها را به پورند بخشید و جوکپاوری³ در پا کرده در لحظه ای به اوجین رسید. لعبت گفت: هر که این قدرت داشته باشد، بر این تخت پای نهاد. قطعه:

خواست تا راجه بهوج عالی بخت

بهد پای خویشتن بر تخت

ماجرا چون ز لعبت این شنید

پای خود را از آن سریر کشید

¹ اصل: + و.

² اصل: تهلکه.

³ اصل: جوکپاوری.

(15)

روز دیگر راجه بهوج خواست که بالای آن سنگهاسن بنشیند، لعبت پانزدهم به خنده درآمد و گفت که این سریر عالی از آن راجه بکرماجیت است. **قطعه:**

راجهای بود خوبتر ز ملک
همتی داشت بیشتر ز فلک
کارهای چنان که او کرده
نکند هیچ کس ز انس و ملک

ای راجه بهوج، هر که مثل راجه بکرماجیت کارها کند، او لایق نشستن این تخت باشد. راجه بهوج پرسید که چه می کرد؟

و لعبت گفت: در شهری راجه[ای] بود، برهمنی داشت که مدار کار خود به او سپرده. زَنآردار به غیر^۱ دولتخواهی دیگر هیچ ندانست. روزی زَنآردار مذکور را بیماری پیش آمد، به همان بیماری از دار فنا به دار بقا رحلت نمود. پسری داشت مادھونام که در خوبی یوسف ثانی بود، فهم و فراست به کمال. راجه او را طلبیده خلعت داد. در خدمتی که پدرش بود، به او نامزد فرمود. مادھو بهتر از پدر خود مهمات را سرانجام می کرد و روش خبتر(۹) و گفتن سرود به حدی رسانیده بود که مردم از مرد و زن از نواختن خبتر و(۹) دیوانه و عاشق بودند. **بیت:**

چو یوسف شد به خوبی گرم بازار
شدند از مردمان اکثر خریدار

از شوق او مردمان شهر کارهای خود را فراموش کردند، از آن جمله یک زنکه بود، شوهر خود را طعام می خوراند، ناگهان کفچه خشکه برنج در کاسه شوهرش می کرد، بر زمین افتاد. شوهر اعتراض شد که ای بدبخت، این بی شعوری چه بود که تو کردی؟ اگرچه زن به عذر و حیلہ گذراند، اما به شوهرش ظاهر شد که بی هوش شدن این از شوق مادھو است. مادھو پیشتر بر سر چاهی رسید که از زنان صاحب جمال در آنجا جمع بودند. به مجرد دیدن او و از شنیدن آواز خبتر(۹) به یکبارگی مدھوش شدند و از خود بی خبر گشتند، تا به حدی که یک عورت پسر در بغل داشت، از کوزه غلط کرده ریسمان در گلوی پسرک انداخت و خواست که از چاه آویزان کند. پسرک در گریه آمد، زن هوشیار شده ریسمان از گلوی پسر بر آورده القصه، مادھو در شهر می گشت و در شهر قصه مادھو شهرت یافته. مردم اهل زنان عاجز آمدند و نزد راجه اهل شهر جمع شده به ملازمت آمدند و داد خواه شدند. **قطعه:**

گر گزندت رسد ز خلق مرنج
که نه راحت رسد ز خلق نه رنج

از خدا دان خلاف دشمن و دوست
که دل هر دو در تصرف اوست

و عرض کردند که [راجه] - جیو سلامت - زنان مایان از دست رفتند. خواه راجه او را نگاه دارند؟ راجه را از این سخن اندیشه شد و به خود گفت که هر مشکل که پیش می آمد، سر به راه می کرد. اگر پسر وزیر که مدار کار بر سر اوست دور کنم، مروت نباشد. اگر مردم شهر ویران شوند، بادشاهی از دست می رود. بعد از آن راجه دانشمندان را طلب کرده پرسید که چه باید کرد؟ همه دانشمندان کتابهای خود دیده به راجه عرض کردند که برای خاطر یک کس چندین هزار مردم را ویران نباید کرد. راجه قبول نمود، مردمان شهر را تسلی و دلجوی بسیار کرد و فرمود که برای خاطر شمایان مادھو را از شهر اخراج خواهم کرد. شما به خاطر جمع آباد باشند. مردمان شهر به خانه خودها رفتند. راجه برای تحقیق کردن مادھو را نیز در مجلس طلبیده فرمودند که تعریف نواختن خبتر و(۹) کردن سرود تو بسیار شنیده ام؛ بهتر است که خبتر و(۹) بنوازی و سرود گویی، تا من بشنوم. مادھو حسب الحکم راجه، به نواختن خبتر و(۹) مشغول شد و آن چنان خبتر و(۹) نواخت که تمام مجلس راجه بی هوش شدند. راجه از بی هوشی مجلس سخن مردم شهر را یقین دانست که اینها راست

^۱ اصل: خیر.

می‌گفتند. بالضرورت بیرۀ سه برگ به دست مادهو داد، که اخراج کردن آن ایام همین بود. چون مادهو از مجلس بیرون آمده دید که بیرۀ سه برگ است، دانست که ما را اخراج کردند. مادهو متفکر شد، به خانۀ خود آمد و از مردم قبیله مرخص شده متوجّه شهر دیگر شد. در یک شهری رسید که راجه[ای] بود. اول به وکلا و خورد، بعد از آن ملازمت راجه نمود. راجه از دیدن مادهو بسیار خوش شد و علوفه قرار نمودند، رفته‌رفته در اندک ایام از مقرّبان راجه شد. روزی راجه در محل اکهاره(؟) پاترها را می‌دید و سازها می‌نواخت از آن جمله ده نفر پکهاوج می‌نواختند. مادهو بیرون دروازه محل نشستۀ بود و از فراست در یافت که یک پکهاوجی از آنها یک انگشت ندارد که در آواز یک پکهاوج فتور واقع می‌شود، عجب است که رقص پاترها چطور است. دربان این سخن شنیده به یک بهانه خود را اندرون محل رسانید. پکهاوجی را دید فی الواقع که از دست چپ یک انگشت ندارد. دربان خواست که بیرون آید، نظر راجه بر دربان افتاد. راجه دربان را پرسید که سبب اندرون آمدن چه بود؟ دربان بالضرورت آنچه از زبان مادهو شنیده بود، گفت. راجه به مجرد این استماع مادهو را در مجلس طلبیده نزد خود نشانند و انگشتترین مرصع‌کار که در دست راجه بود، آن را انعام به مادهو داد. پاتران در مجلس راجه بسیار بودند، از آن جمله سرداران پاتر کام‌کندلا نام داشت که هم در سن و در خوبی در شهر بی‌نظیر بود. راجه کام‌کندلا را فرمود که هنر خود را بنماید! کام‌کندلا مادهو را دید، از جان و دل آراسته کردن گرفت. بعد از آن یک سیو پرآب، بر سر خود داشته و مروارید بر زمین ریخت و رشته ابریشم در دست گرفته مروارید در آن می‌کشید و رقص می‌کرد. در این اثنا یک زنبور به طمع خوشبوی بر سینه کام‌کندلا نشست و گزیدن گرفت. فکر کرد که اگر از دست بر دارم، در رقص فتور می‌شود و اگر سر می‌جنبانم، کوزه آب از سر می‌افتد. پس دم خود راز تمام وجود بر آورده در سینه آورد. از گرمی نفس زنبور پرید. این هنر را غیر از مادهو کسی ندیافت. مادهو بسیار خوش شد، همان انگشتی به کام‌کندلا بخشید. راجه در غیرت آمده گفت: ای مرد! ترا چه قدرت باشد؟ آن که من به تو انعام داده‌ام، تو به حضور من به کام‌کندلا بدهی؟ از همین بی‌وقوفی تو، راجه چندر از ولایت خود به در کرده. گفت که اگر زَناردار نبودی، می‌کشتم. اما همین بس است که تو از ولایت ما اخراج شوی! مادهو حیران از دیوان‌خانه راجه بیرون آمده می‌نالید و می‌گفت، بیت:

ای روشنی طبع، تو بر من بلا شدی

تاریک‌خاطران همه بر اوج دولتند

و آئانه از برای چه این‌چنین حادثه بر من واقع نمی‌شد. القصه، از آنجا برخاسته به خانۀ کام‌کندلا رفت که از او رخصت شده بروم. کام‌کندلا نیز در فکر بود که این‌چنین مرد در هنر کامل بود. چند روز در این صحبت بماند که باری چیزی هنر از او بیاموزم. در این رد و بدل که بود، مادهو در آنجا رسید. کام‌کندلا دیده هزار شکرانه ایزدی به جا آورده مادهو را تعظیم و تکریم نموده در خانه‌ای برد و از صحبت خود مادهو را محظوظ و خوشوقت ساخت. در میان محبت و اتحاد بیفزود و یگانگی تمام پیدا شد و دوری از میان بر خواسته. نظم:

باز نگردد برون، تا نرود جان ز تن

عشق بلاخانه‌ای‌ست، هر که در آید در او

چون چند روز بر این بگذشت، مادهو گفت که ماندن بنده اینجا محال است. پس بهتر است که به جایی رفته تدبیری نمایم که ما و شما هر دو یک‌جا باشیم. تا وقت رخصت شدن گریه آغاز کردند. بیت:

شود وقت^۱ جدا گشتن به فریاد

اگر سنگ است و گر چوب است [و] فولاد

*

^۱ اصل: وقتی.

چه افسون خوانده‌ای بر من، که گر جرمست^۱ بر رویت تو خود را می‌کشی از من، مرا دل می‌کشد سویت

هر گاه مادهو از نظر کام‌کندلا غایب شد، کام‌کندلا بی‌هوش شده بر زمین افتاد.^۲ هر لحظه از زبانش «های مادهو» بر می‌آمد و می‌گفت، بیت:

یار دور از صحبت اغیار بودی کاشکی گه‌گهی با عاشقان دمساز بودی کاشکی

*

کاشکی مادر نزادی به بُدی^۳ جای شیرم زهر دادی به بُدی^۴

دایه آن وقتی که نافم می‌برید جای نافم سر بریدی به بُدی^۴

کام‌کندلا ترک پوشیدن لباس و خوردن طعام و غیره کرد و طریق ریاضت را شعار خود ساخت و دل به خیال مادهو بست. منظوم:

غم دل را اگر گویم لب غمناک خواهد شد اگر در دل نگه دارم، درونم چاک خواهد شد
آین خبر به راجه رسید. راجه کام‌کندلا را طلبیده پرسید و گفت که ترک تو از طعام و غیره موجب چیست؟ کام‌کندلا
گفت که مرا بیماری روی داده این باعث، حکیمان منع طعام و غیره کرده‌اند. راجه شنیده کام‌کندلا را رخصت نمود. کام
کندلا «های مادهو» گفته به خانه خود رفت. گاهی بی‌هوش و گاهی به‌هوش می‌آمد.^۴ بیت:

ای باد صبح^۵ منزل جانان من کجاست من مردم از برای خدا جان من کجاست

شب‌های هجر چون من بی‌کس غریب نیست کس را تحمل^۶ شب هجران من کجاست

احوال کام‌کندلا همین بود، مادهو نیز از کام‌کندلا جدا شده در فراق او دیوانه بود. سوی آن که همیشه «های کام‌کندلا» از
زبانش می‌برآمد و می‌گفت: نظم:

کاشکی مادر نزادی به بُدی^۷ جای شیرم زهر دادی به بُدی^۸

اندر آن ساعت که نافم می‌برید کاردم بر حلق راندی به بُدی^۹

تا آن که به شهر اوجین رسید، به دیوان‌خانه راجه بگرماجیت رفت. راجه اندرون محل بود. این رباعی بر طاق نوشت.
بیت:

هزار درد به دل می‌رسد ز دوری یار چگونه صبر کنم دل یکی و درد هزار

فراق یار چنان زار و نا‌توانم ساخت که چند بار اجل آمده مرا شناخت

^۱ اصل: که که جرم مست.

^۲ اصل: + بی‌هوش شده.

^۳ اصل: بودی.

^۴ اصل: می‌آید.

^۵ اصل: صبا.

^۶ اصل: بتحمل.

^۷ اصل: بودی.

^۸ اصل: بودی.

^۹ اصل: بودی.

این نوشته خود رفته در گوشه‌ای پنهان شد. چون راجه بیرون آمد و بر تخت نشست، اول نگاهش به جانب طاق افتاد و ایبات نوشته دید. چون قاعدهٔ راجه همین بود که اول به داد او رسیدی و بعد از آن چیز خوردی، در آن صورت استفسار کرد که نویسندهٔ این ایبات را پیدا نکنید! هر چند تفحص کردند، به دست نیامد. دو روز راجه نان نخورده روز سیوم راجه زنده‌ای رقص^۱ خوب صورت را طلبیده فرمود که شما تلاش کرده بیارید! زنکه مذکوره به جست و جوی مادهو برآمد. همین که مادهو شنید و در دیواله که بر سر راه بود، در آن رفته خواب کرد. چون زن به دیوره رسید، دید شخصی به خواب است، پای خود را بر سینه او نهاد. پای او را محکم گرفت و گفت که ای خدا ناترس! در این سینه راز مشتاقان است. زنکه دانست که مادهو این است، پس برداشته، بر اسب خود سوار کرده به حضور راجه رسانید. راجه صورت مادهو را دید و بسیار خورم شد. از روی مهربانی پرسید. مادهو سر گذشت از اول تا آخر بیان نمود. راجه از محنت او دل به درد آورد و فرمود که کام‌کندلا از این زنکه‌های ملک ما خوبتر است؟ از این لولیها هر کدام را که پسند کنی، مختاری. مادهو گفت، بیت:

او در دل منست و دل من به دست اوست چون آینه به دست من^۲ و من در آینه

راجه دانست که مطلوب او به غیر از او دیگری را نمی‌خواهد. فی‌الحال [خط] برای آن راجه نوشت. آن راجه خط راجه بکرماجیت را پاره کرد و جواب نوشت. راجه بکرماجیت به مجرد مطالعهٔ جواب با جمعیت فوج متوجهٔ آن شهر شد. چون قریب آن شهر رسید، به راجه اعلام کرد که الحال هم هیچ نرفته است؛ اگر کام‌کندلا را بفرسد، صلح می‌توان کرد. راجه آن شهر تاب لشکر راجه بکرماجیت نیاورده فی‌الحال برای ننگ و ناموس خود استعداد جنگ نمود. در این اثنا راجه گفت که امتحان محبت کام‌کندلا معلوم کنم. وقت شب لباس جوکیها پوشیده از خیمه برآمده آهسته‌آهسته درون شهر درآمد. پسران به خانهٔ کام‌کندلا رسید، دید که زنیست رشک پری و آه می‌زند و می‌گوید: های مادهو! راجه از دیدن و شنودن آه و ناله دانست که محبت کلی دارد. بعد از آن راجه به مردمان زنکه گفت که اگر امشب کام‌کندلا پیش ما بیاید، زر بسیار خواهم داد. لواحقان زن رفته رفتن [د] شخصی می‌گوید که اگر کام‌کندلا یک شب پیش ما بیاید، مبلغ بی شمار خواهم داد. کام‌کندلا از شنیدن این معنی پیچتاب خورده قبول نکرد. چون مردمانش به‌جلد شدند، به این شرط که با من دست‌اندازی نکنند، قبول دارم. راجه هم قبول کرد، زر بسیار داد. چون شب شد، در خانهٔ کام‌کندلا رفت و پا بر سینه زنکه گذاشت. به مجرد پا گذاشتن، آه بر درد کشید و راجه سبب آه کشیدن پرسید. زنکه گفت: درون سینه جای محبوب است، مبادا دل او رنجه یابد. راجه گفت: مگر یار شما از من بهتر است؟ زنکه گفت، بیت:

پندگویان ترا چه سود کند زخم پیکان نشسته در جگر^۳ است

اگر عاشق می‌بودی زخم این مرض می‌دانستی. راجه را یقین شد که در اخلاص این هیچ فتوری نیست. راجه برخاست، در لشکر خود آمد. راجه آن شهر را پیغام فرستاد که از برای خاطر یک زنکه چندین هزار مردم را از طرفین آزار دادن و خود را در عذاب انداختن، از عقل دور است. راجه به شنیدن این پیغام به وکلا مشورت کرد. بعد از مصلحت همین قرار یافت که راجه بکرماجیت راست نوشته است، همت راجه بکرماجیت را باید دید که از برای خاطر یک زنازدار تمام لشکر را آورده پس ما را هم ضرور است که مدارات راجه نماییم و طرح صلاح انداخته کام‌کندلا را پیش راجه

^۱ اصل: رقصاص.

^۲ اصل: + است.

^۳ اصل: نشستهٔ دگر.

بکرماجیت بفرستیم^۱. راجه هم‌چنان کرد. یک چیزی مهمانی تیار کرده و کام‌کندلا را سر و پای نفیس و زر و زیور از طلا پوشانیده به خدمت راجه فرستاد. راجه^۲ کام‌کندلا را به مادهو سپرده مادهو از دیدن کام‌کندلا جان تازه یافت و به خود می‌گفت، بیت:

به بیداریست یا رب یا به خواب است
 که جان من ز جانان کامیاب است

راجه بکرماجیت از آنجا مراجعت نمود، در راه به خاطر راجه رسید که باز محبت مادهو امتحان باید کرد. پس کام‌کندلا را در جایی پنهان کرده به مادهو گفت که کام‌کندلا فوت شد. مادهو به مجرد شنیدن این خبر بی‌هوش گشته افتاد، جان گرامی از دست داد. راجه از گفتن خود پشیمان شده بالضرورت کام‌کندلا را طلبیده خبر جان دادن مادهو را بیان نمود. کام‌کندلا در حال آه بر آورد و جان به حق تسلیم کرد. **مصراع**: مرگ بهتر ز زندگی بی‌دوست

راجه بکرماجیت شرمنده شده می‌گریست که آنچه بود که من کردم، خون دو کس گرفتم. الحال خود را بکشم تا از وبال خون آنها فارغ شوم. زود خنجر از میان بکشید و خواست که خود را بکشد. دیواله بهگوتی نزدیک بود.^۳ فی‌الحال ظاهر شده دست راجه گرفت که من از بلندهمتی تو بر تو خوشنود شدیم. آنچه مطلب تو باشد، بخواه! راجه عرض کرد که مطلب ما همین است که این هر دو کس زنده شوند! بهوانی گفت که هم‌چنان باشد. به قدرت الهی زنده شدند، بهوانی از نظرغایب شد. راجه شکرانه به جا آورده و خیرات کرد. کام‌کندلا را حواله مادهو نمود. مادهو به خوش‌دلی تمام این بیت خواند، بیت:

ز روی دوست مرا چون گل مراد شکفت
 حواله سر دشمن به سنگ خاره کنم^۴

راجه بکرماجیت از آنجا به فتح و نصرت متوجه به جانب او جین شد. لعبت گفت که ای راجه بهوج! هر کس که این قدرت داشته باشد و خود را برای مهم^۵ دیگری در محنت اندازد و در مانده را دستگیری کند و به مراد رساند، قابل نشستن این تخت باشد. **قطعه**:

خواست تا راجه بهوج عالی بخت
 بنهد پای خویشتن بر تخت

ماجرا چون ز لعبت این بشنید
 پای خود را از آن سریر کشید

(16)

روز دیگر راجه بهوج خواست که بر آن سنگهاسن بنشیند، لعبت شانزدهم به فقهه درآمد و گفت که ای راجه بهوج! هر کس که مثل راجه بکرماجیت کاری کند، او بر این تخت بنشیند. **قطعه**:

راجه‌ای بود خوبتر ز ملک
 همتی داشت بیشترز فلک

کارهای چنان که او کرده
 نکند هیچ کس ز انس و ملک

راجه پرسید که او چه می‌کرد؟

^۱ اصل: بفرسیم.

^۲ اصل: + از آمدن.

^۳ اصل: بودند.

^۴ اصل: روزی دوست چون گل مراد شکفت چون سرستش بسنگ خاره کنم Korr. nach dem *Dīvān* v. Hāfiz

^۵ اصل: مهمی.

و لعبت گفت که یک مرتبه راجه بکرماجیت به سیر ولایت برآمده و راه بسیار رفته به جای رسید که مدنی نام شهری، نام راجه آن شهر جی سنکبه بود و در سواد آن شهر یک جوکی بود. راجه بکرماجیت در آنجا رسید و به جوکی دندوت کرد. جوکی نیز به راجه تعظیم نمود و گفت: بیایند. راجه بکرماجیت جوکی را پرسید که مرا چطور شناختی؟ جوکی گفت: چند مرتبه در اوجین رفته بودم، شما را می شناسم و نیز گفته که راجه - جیو - شما بد کردید که ولایت خود گذاشته آمدید. راجه گفت که ای جوکی! راج گرانمایه^۱ اندوه است که مردم این را فراغت می شمارند. من این معنی را خوب می دانم.^۲ اما اگر خداوند عزّ و جلّ حکومتهای ولایتها دهد و اگر خواهد، در یک ساعت بادشاه را گدا کند. بنا بر آن حکومتها را برابر خس و خاشاک شمرده به این روش سیر می کنم و ای جوکی^۳ یک راجه چندرسین نام بود و برادرزاده های آن راجه او را زیر کرده ملک و حشم او را متصرف شده و راجه را از ملک به در کردند. مزبور پای پیاده راجه و رانی، از شهر برآمدند و خرج یک روزه هم نداشت. گدایی کرده به ولایت دیگر روز می گذرانیدند. یک روز چون بسیار راه آمدند، مانده شدند. به آبادی رسیدند نتوانستند. همین طور گرسنه و تشنه در جنگل زیر درخت تکیه گرفتند و بر آن درخت جانوران نشسته بودند. یک جانور گفت که امشب راجه این شهر فوت شده هیچ اولاد ندارد. دیگری گفت که این شخص که زیر درخت است، یک وقت در حقّ مایان نیکویی کرده است. مناسب آن است که همین شخص را بادشاه این شهر بکنیم.^۴ دیوهای دیگر قبول کردند، فردا باید که این به شهر رود، مایان همراه رفته این را بادشاه کرده بر تخت نشاند. برگشته بیایم. راجه و رانی از سخنان دیوها^۵ خنده کردند و گفتند که حکومت از آبا و اجداد از دست رفته حکومت غیری چگونه به دست خواهد رسید؟ اگر نان یک روزه پیدا شود، زیاده از بادشاهی ست، اما یک مرتبه در این شهر برویم، دو روز از گرسنگی و تشنگی گذرانیدیم. اگر در آبادی برسیم، شاید که چیزی برای خوردن به دست آید. هم در این، صبح دمید. راجه چندرسین و رانی این معنی به خاطر آورده به جانب شهر متوجه شدند. وقتی که نزدیک شهر رسیدند، چه ببند که تمام مردم جمع شده فیل از لباس نفیس آراسته کرده اند و به خود قرار نموده اند که هر که را این فیل به خرطوم بگیرد، بالای خود بنشانند، همان راجه این شهر باشد. به مجرد رسیدن، فیل مذکور دویده راجه را گرفته بالای خود نشاند و جمیع مردم کورنش کردند و دست به ادب بسته ایستاده شده التماس کردند که آن صاحب از کدام ولایت می آیند؟ راجه گفت که من ولایت را از کجا نشان بدهم. مردم شهر در یافتند که این مرد دولت مند است. راجه و رانی را در شهر آوردند و راجه را قشقه کشیده بر تخت نشانند. تمام ولایت در تصرف شد. راجه چندرسین شکرانه عظیم به جا آورد، به خاطر راجه یقین شد که نیکویی امری خوب است هر که نیکی کند، در آخر نتیجه نیک یابد. این معنی را به خاطر آورده مدار ولایت بر وزرا گذاشته خود در عبادت حقّ مشغول شد. بعد از مدتی گاهی بیرون می آمد سلام مردمان گرفته باز در عبادت خانه می رفت. این خبر به راجه های گرد و نواح رسید که شخص را که راجه این ملک کرده اند و از عدل و انصاف هیچ خبر ندارد، شب و روز در عبادت می باشد، در اصل گداست. اینطور به خاطر آورده راجه های دیگر فوج کشی کرده بر حصار آمد وزرا نزد راجه آمده عرض کردند که غنیم رسیده آنچه به خاطر رسد، امر فرمایند که در آن سعی نمایم. راجه گفت که همه علاج به دست خداست. چیزی که اراده حقّ خواهد بود، خواهد شد. این را گفته باز در

^۱ اصل: گرانمایه.

^۲ اصل: می دانند.

^۳ اصل: + و ای.

^۴ اصل: بکنم.

^۵ اصل: دیوهای.

عبادت مشغول شد. باز خبر رسید که متصل غنیم رسید. رانی گفت که فکری باید کرد. راجه گفت آنچه مقدر است، مبدل نخواهد شد. رانی دست راجه گرفت و گفت که آنچه از دست شما بیاید، فکر بکن! راجه گفت که فکر کردن ما چه می‌شود، مگر همان دیوها که مرا راجه کرده‌اند، آنها فکر خواهند کرد. در همین حرف بودند که دیوها آمده حاضر شدند تسلی راجه بسیار کردند و گفتند که اینها چه کسانند که بر تو زور و تعدی توانند کرد! بین که در یک لحظه لشکرشان را به غارت می‌رسانیم. تصویراتی که بر طاق دروازه مثل شیر و فیل نگاشته بودند، در قالب آنها درآمده فوج غنیم را پایمال ساختند. دست‌بسته پیش راجه و رانی دیوها ایستادند و گفتند که ای راجه، تو بی‌غم باش! به فراغت بادشاهی بکن! چرا که احسان تو در حق مایان بسیار است، در عوض آن هر چند که به تو نیکی نماییم، کم است از جانب غنیم اصلاً غم مخور که مایان همیشه در مدد تو خواهیم ماند. راجه گفت که نیکی شما به چشم خود دیدم و نیکی که من کرده‌ام، نمی‌دانم که کی کرده‌ام. دیوها اظهار کردند که در جنم سابق ماهی تالاب بودیم¹ در آن تالاب از باعث کمی آب حیران و تپان بودیم و جان بر لب رسیده. در آن اثنا شما آمده از حال ما مطلع شده از حوض بر آورده در دریای عمیق انداختید و بقیه‌العمر به فراغت گذرانیدیم. بعد از مدت به صورت دیو شدیم و احسان تو یاد داریم. بنا بر آن به تو نیکی کردیم، هرگاه ترا مهمی مشکل روی دهد، مایان را یاد خواهی کرد که حاضر شده در مهم و کار تو به جان کوشیم. این حقیقت را گفته از راجه وداع شده به جای خود رفتند. چندرسین تا مدت حکومت آن ولایت نموده. راجه بکرماجیت گفت که ای جوکی! شاید همیشه کارهای خود دانسته. جوکی از استماع این افسانه خورم شد، چنتامن لعل به راجه بکرماجیت داد و خاصیت او بیان نمود که ای راجه! هر چه اراده تو باشد، این لعل به تو خواهد داد. راجه از جوکی رخصت شده به جانب اوجین راهی شد و در راه یک زَناردار را دید که بسیار احوال پریشان² دارد. پیش راجه آمده سوال کرده که ای راجه! مفلسی مرا زیر کرده است و زن و فرزند از ما ترک گرفته. ترا مرد دولتمند دیده در پناه تو آمده ایم. خدای عز و جل ترا در حق من مهربان سازد و آنچه از دست تو بر آید، به راه خدا به من ده! راجه را بر او شفقت آمد و آن لعل که جوکی به راجه داده بود، به آن زَناردار خیرات نمود و گفت که این لعل بدین قسم است که آنچه ملغای تو باشد، همین لعل به تو خواهد داد. هر چند که زر و مال صرف خواهد کرد، کم نخواهد شد. و از همه مال داران نام تو بلند خواهد شد³. اگر ترا باز چیزی در کار باشد، در اوجین تشریف فرمایی، تا به من پیغام رسانی که آن چیز زود به تو رسانم. من راجه بکرماجیتم. برهنم لعل مذکور را گرفته دعا کرده رخصت شده. راجه در چند روز باز گشت به اوجین رسید.

لعبت گفت که ای راجه بهوج، هر که این قدرت داشته باشد، بر این سریر پای نهد. قطعه:

خواست تا راجه بهوج عالی‌بخت	بهنه پای خویشتن بر تخت
ماجرا چون ز لعبت این بشنید	پای خود را از آن سریر کشید

¹ اصل: بودم.

² اصل: پریشان احوال.

³ اصل: نخواهد.

(17)

روز دیگر راجه بهوج خواست که بر آن سنگها سن بنشیند، لعبت هفدهم در قهقهه درآمد و گفت: هر که مثل راجه بکرماجیت کارها کند، بر این تخت قدم نهاد. **قطعه:**

راجهای بود خوبتر ز ملک
کارهای چنان که او کرده
همتی داشت بیشتر ز فلک
نکند هیچ کس ز اِنس و ملک

راجه بهوج پرسید که آن حکایت چگونه بود؟

لعبت گفت: چنین آورده‌اند که راجه بکرماجیت به خاطر آورد جاسوسان به ولایتها می‌فرستاد و خود ولایت به ولایت سیر می‌کرد، برای آن که تا مفسدان و متمرّدان در ملاحظه باشند. و حکم جاری کرده چنانچه همیشه جوکی ماند هیچ کس او را دوست ندارد (۹). روز به روز اعتقاد آن مردم از آن جوکی کم گردد، این معنی را به خاطر اندیشه کرده با لشکر تمام به سیر ولایت دیگر رفت. راجه آن ولایت دست ادب بسته پیش راجه آمد و پیشکش از هر جنس گذرانید. راجه بکرماجیت ملک او به همان راجه بخشید و خود به ملک دیگر رفت. آن راجه نیز پیشوا آمده همان قسم در ملک جنوب و مشرق و مغرب و شمال، هر چهار طرف، سیر کرده در اوچین رسید. سومتر نام نوکر که او را راجه - جیو - خطاب دوستی داده بود. سومتر آمده التماس نمود که راجه صاحب باغها [ی] سرسبز شده و جمیع درختان گل برآورده چون که سفرها و محتتها بسیار کشیده چند روز سیر باغ نمایند و غمهای سفر به شادی مبدل فرمایند، گرچه سفر و سفر یک نقطه تفاوت دارد. **مصراع:** ولی جفای سفر از سقر زیاده‌تر است.

راجه محل‌دار را فرمود که مردم محل را در باغ ببرد و جمیع طوایف را به باغ بفرستند.^۱ چند روز به فراغت تمام گذرانیده سومتر در خاطر آورد که در این ایام راجه را هیچ فهم نیست. اگر میسر شود، یک مرتبه به طواف تیرتها بروم. راجه فرمود که ای سومتر! اگرچه از جدایی تو راضی نیستم، اما چون نام تیرتها در میان آوردی، منع نمی‌توانم کرد. برو، گویا من می‌روم، مبارک باشد! راجه سومتر را زر و مال و اسب انعام داد و رخصت نمود سومتر از راجه رخصت شده هر جا که نام تیرتها می‌شنید، می‌رفت؛ تا مدت طواف تیرتها نمود و زر و مال بسیار خیرات کرده به جایی رسید که یک دیواله مهادیو است. در آن دیواله درآمد، سجدهات عبودیت به جا آورده و پرستش نموده. چون فارغ شد، به جانب شهر متوجه گشت. چون در شهر رفت، چه بیند که کراه پر از تیل نزدیک جیوتره کوتوالی (۹) و زیر آن کراه آتش می‌سوزند. سومتر از مردم شهر پرسید که این چطور کراه است و چه کار خواهد آمد؟ مردم شهر جواب دادند که در این شهر دختر دیوراج است و هنوز کنخدا نشده است. در خوبی نهایت لامثال، آفتاب و ماهتاب شرمنده می‌سازد و به خود قرار نموده: هر کس که خود را در کراه بسوزاند، او شوهر من باشد. تا امروز هیچ کس پیدا نشده. سومتر از آنجا پیشتر رفته آن دختر را دیده بی‌هوش شد، در زمین افتاد. بعد از ساعتی به‌هوش آمد و به خاطر آورد که اگر شود، به خدمت راجه رفته التماس بکنم. راجه می‌تواند که این دختر را به من کنخدا سازد. سومتر به سرعت تمام‌تر منزل به منزل اوچین رسید به ملازمت راجه رفت. راجه از دیدن سومتر بسیار خورم شد و پرسش نمود. سومتر اول حقیقت دختر و کراه بیان نموده راجه دریافت که سومتر بر آن مایل است. راجه زود از تخت برخواست، دست سومتر گرفت که رهنمونی آن‌جای بکن! سومتر و راجه بالاتفاق یکدیگر متوجه آن حدود شدند. بعد از چند روز به همان دیواله رسید و پرستش نمودند. راجه سجدهات و عبودیت به جا آورد، دست به ادب بسته درخواست کرد که مدّعی سومتر به حصول رسد. از دیواله در

^۱ اصل: یفریستند.

^۲ اصل جای.

شهر درآمدند و آن دختر را دیدند؛ به نوعی که سومتر نشان داده بود، از او زیاد دید. راجه بکرماجیت غسل کرده نام سری مهادیو در دل آورده در کراه درآمد و سوخته شد. بدن آنچه به آن دختر رسید، خود را به زیور آراسته بر سر کراه آمده ایستاد و شیشه آب حیات بر بدن راجه پاشید. راجه از صورت اصلی بهتر گشت و از کراه برآمده سرنگون کرده ایستاده شد. دختر گفت: ای جوان دولتمند! به جانب ما چرا نگاه^۱ نمی کنی که برای ملاقات^۲ ما خود را سوختی. در این ولا برای چه سر نگون می کنی و به طرف من نمی بینی؟ راجه گفت که من از تو خجلم، چرا که من خود را در کراه سوخته بودم، تو مرا زنده ساختی و باز در دنیا آوردی. هر که در خلق^۳ اینچنین مهربانی کند، به جای مادر و پدر است. تو در خوبی و جمال نهایت نداری، ملاحظه داریم که به چشم خیانت به جانب تو نگاه^۴ کنم، بر من گناه لازم شود. بنا بر آن شرمنده ام و آنچه نیکویی که در حق من کردی، بدل این کدام چیز باشد که پیشکش نمایم. آن دختر گفت که قول ما این چنین است: هر که^۵ در کراه خود را بسوزد، شوهر من باشد. راجه گفت که خوب، قول تو هم نرود. سومتر نام برادر خرد من است. به من اعتقاد کلی ست. بهتر آن است که این را قبول کنی، در این ضمن، ما را هم گناه نیست و تو هم به مقصود خود برسی. از صحبت او همیشه خورم خواهی ماند و من در خدمت حاضر خواهم ماند. دختر چون این سخن از راجه بشنید، قبول کرد که هم چنان باشد. آن دختر به سومتر منسوب گشت و حکومت آن شهر را به سومتر نامزد نمود. راجه بکرماجیت رخصت شده در اوجین رسید.

پوتلی هفدهم گفت که ای راجه بهوج! هر کس که این قدرت داشته باشد، لایق نشستن این تخت باشد. **قطعه:**

خواست تا راجه بهوج عالی بخت	بنهد پای خویشتن بر تخت
ماجرا چون ز لعبت این بشنید	پای خود را از آن سریر کشید.

(18)

روز دیگر راجه بهوج خواست که بر آن سنگهاسن بنشیند، لعبت هجدهم تبسم نمود و گفت که ای راجه بهوج! این سریر بی نظیر از آن راجه بکرماجیت است. **قطعه:**

راجه ای بود خوبتر ^۶ ز ملک	همتی داشت بیشتر ز فلک
کارهای چنان که او کرده	نکند هیچ کس ز انس و ملک

راجه بهوج پرسید که راجه شما چه کارها می کرد؟

و لعبت گفت که چندشکرنام راجه ای بود به بکرماجیت بسیار عداوت داشت. روزی یکی از بادفروش راجه بکرماجیت در مجلس آن راجه رفته تعریف بکرماجیت کرد که امروز در سخاوت و شجاعت دیگری نیست و هر چه هر کس بخواهد، مزید می دهد بلکه تا جان، چرا که در دنیا عزیزتر چیزی نیست. چون راجه چندرسکر از بادفروش این بشنید، بر هم خورد و گفت: فکری باید کرد که نام نیکی من در ولایتها شهرت گیرد. این حرف را به خاطر آورده در آن ملک

^۱ اصل: نکاح.

^۲ اصل: + که.

^۳ در حق خلق؟

^۴ اصل: نکاح.

^۵ اصل: هر کرا.

^۶ اصل: خوبتر بود.

مقام بهگوتی بود. آنجا رفته در عبادت مشغول شد و اکثر اوقات به روز روزه می‌داشت و شب چیزی می‌خورد و بعد از مدت بهگوتی مهربان شده فرمود که مقصود تو حاصل خواهد شد. لکن شرط آن که هر روز خود را در کراه انداخته وقتی که خوب بپزد، من گوشت تو خورده بعد از آن زنده خواهم کرد. و چهار کوزه طلا هر روز به تو خواهم داد، تو خیرات می‌کرده باشی. راجه چندرشکر قبول کرد. هر روز خود را در کراه می‌سوخت، بهگوتی آمده می‌خورد و باز آن را از سر نو زنده می‌ساخت و چهار کوزه طلا می‌داد و او خیرات می‌کرد؛ چنان که در اندک ایام نام نیکی راجه در ولایت شهرت یافت. و این افسانه راجه بکرماجیت شنید و بر احوال آن راجه آفرین کرد و گفت که زر و مال به این محنت کرده پیدا کرده خیرات می‌کند، رحمت باد. در خاطر آورد که چون شود که من راجه را از این محنت خلاصی دهم و زر هم به دستور سابق به او می‌رسیده باشد. یک روز راجه بکرماجیت با رانی به خوشی نشست بود، رانی آه سرد بر آورده راجه پرسید که ترا کدام مضرّت پیش آمده که آه بر آوردی؟ درد خود را به من بگو تا فکر آن بکنم! رانی گفت: سنجیا؟¹ نام خواهر من است که به راجه چندرشکر کتخدا شده از آن باز یک دو مرتبه در محل او رفته باشد، عجب است که مثل شما مریّی داشته در محنت گرفتار باشد. باید که درد او را دور نمایند. راجه بکرماجیت گفت که یک قاصد را می‌فرستیم¹ تو نیز از جانب خود همشیره خود را خطی بنویس، هر محنتی که دارد، مفروغ خواهد شد و خود لباس جویخانه ساخته و جوکپاوری در پای کرده در آنجا رسیده که رانی سنجیا² به سیر باغ برآمده بود. راجه خبر یافت، رفته بر سر دروازه باغ ایستاده شد و پیغام فرستاد که همشیره کلان تو از او جین خط فرستاد. رانی سنجیا² فرمود که قاصد را به حضور بیارند. در میان باغ یک حوضی ست که رانی در آنجا ماهی از بنسی می‌گرفت که راجه بکرماجیت آن نوشته را به رانی داد. رانی مطالعه نمود، آه سرد کشید و خاموش ماند. باز به گرفتن ماهی مشغول شد. چون چند مرتبه بنسی انداخت، هیچ ماهی در بند نیامد. بکرماجیت از دست رانی بنسی گرفت، در لحظه‌ای دو، سه ماهی گرفت. رانی دانست که آن جوکی نیست، راجه بکرماجیت است. راجه گفت: شما شرم نکنید، به جای دختر من آیدید.¹ احوال تو از خواهر کلان شما شنیده، آمده‌ام که فکر تو بکنم. رانی گفت که فکر من بر اراده ما نمی‌شود. و احوال راجه چندرشکر اول به شما بگویم که در این ولایت یک بهگوتی ست، در دیواله آن بهگوتی ست. آنجا رفته خود را در کراه می‌سوزاند. وقتی که سوخته می‌شود، بهگوتی آمده می‌خورد و باز زنده می‌گرداند و چهار کوزه طلا می‌دهد. راجه کوزه‌های طلا را می‌آرد و برهمنان عابد را قسمت کرده می‌دهد. از آن طلا قوت عابدان و مردم آینده و رونده می‌شود. راجه به این محنت گرفتار است و درد ما به شما روشن است که راجه سیصد و شصت حرم می‌دارد. بعد از سال نوبت ما می‌رسد. راجه در منزل ما می‌آیند، هیچ از احوال ما خبردار نمی‌شود و راجه بکرماجیت تسلی دل‌آسای رانی سنجیا² بسیار نمود و گفت که خاطر جمع دارد. از این منقوله در ملازمت راجه هیچ اظهار نکنی، خدای تعالی همه آسان خواهد کرد. و راجه بکرماجیت از رانی سنجیا² رخصت شده تمام بدن خود را پچینه داده و نمک پاشیده و خوشبوها بر بدن خود مالیده یک روز به همین احوال گذرانیده. روز دیگر که راجه چندرشکر از خواب بیدار نشده بود که راجه بکرماجیت در دیواله بهگوتی رفته خود را در کراه انداخته چنانچه سوخته شد، بهگوتی آمده خود را گوشت لذیذ یافت و گفت: اینطور گوشت هرگز نخورده بودم. بسیار خورم شد. بکرماجیت را زنده گردانید و گفت که بر تو شفقت بسیار دارم. بطلب هر چه اراده تو باشد! راجه

¹ اصل: می‌فرسیم.

² اصل: آید.

عرض کرد که راجه چندرشکر نیستم، بکرماجیتیم. چیزی که بر من بدهی، باطل نگردهد. بهگوتی گفت که بطلب هر چه می خواهی! قول ما همان است، خلاف نخواهد شد. **مصراع:** نگردهد قلم ز آنچه گردانده‌ای^۱

راجه بکرماجیت گفت که از امروز راجه چندرشکر نسوزد و چهار کوزه طلا به دستور سابق می‌یافته باشد، اما تا آن که من یک مرتبه التماس نکنم، آن کوزه‌ها به او مرحمت نشود. بهگوتی گفت که خوب، هم‌چنان باشد. راجه بکرماجیت رخصت شده راجه چندرشکر به دستور سابق آمده زیر کراه آتش کردن گرفت. هر چند که خواست، تیل و کراه گرم نشد. راجه چندرشکر این طرف و آن طرف نگاه می‌کرد و غمناک شده گفت که از امروز برهمنان و فقیران را چه خواهم داد و چطور روی خود را خواهم نمود؟ الحال برهمنان و محتاجان از ملک من خواهند رفت. همین قسم فکرکنان در خانه رفت و به برهمنان پیغام فرستاد که روزینه شمایان فردا یک‌جا دهانیده خواهد شد. و احوال خود به تفصیل پیش مردمان محل بیان نمود. رانی سجیا(۹) گفت که چند روز است که راجه بکرماجیت در این شهر آمده به لباس جوکیانه در باغ می‌باشد، نزد او باید رفت، شاید که فکر غم شما تواند کرد. راجه از محل بیرون آمد و به جانب باغ شد. چون در باغ رسید، راجه بکرماجیت را دریافت، ملاقات نمود، اندوه خود را بیان کرد. بکرماجیت گفت که یک چیزی به تو التماس دارم، اگر به من قول بدهی و از قول خود نگریدی، بهگوتی بر تو مهربانی بسیار خواهد کرد. و هر چه التماس کنم، عذر نخواهد آورد و آن کوزه طلا که به تو می‌داد، حسب‌التماس ما به دستور سابق خواهد داد. راجه چندرشکر گفت که زهی طالع ما که شما طلب نمایند، تا جان است، دریغ نخواهم کرد. راجه بکرماجیت قول گرفت و گفت: از آن روزی که رانی سجیا(۹) کنخدا شده از ملازمت شما هیچ راحت نیافته. از امروز قرار بکنید، یک مرتبه هر روز به منزل رانی می‌رفته باشند. راجه [چندر]شکر به جان قبول کرد. راجه بکرماجیت به اتفاق راجه چندر[شکر] به مقام دیوله رفت و در خواست کرد. بهگوتی آمده حاضر شد و فرمود که بخواه هر چه می‌خواهی! راجه بکرماجیت گفت که از امروز چندرشکر در کراه نسوزد و کوزه‌های طلا به دستور سابق می‌یافته باشد. بهگوتی فرمود: همچنان باشد که هشت کوزه دو روزه حاضر شد. راجه آن کوزه گرفته و راجه بکرماجیت را همراه گرفته به خانه خود آمد. راجه بکرماجیت را یک، دو روز مهمان در خانه خود داشته بعد از آن راجه رخصت شدن گرفت. راجه چندرشکر بر پای راجه بکرماجیت افتاد و گناه سابق خود را معاف کنانیده و گفت که از کم‌طالعی و بی‌عقلی عداوت که به شما داشته بودیم، از امروز بزرگ خود شما را دانستم، تقصیر ما را معاف فرمایند. راجه بکرماجیت گفت که هر خدمتی که لایق آن جانب باشد، اشارت فرمایند. این را گفته باز در او جین رسید

لعبت هژدهم گفت: هر که این قدرت داشته باشد، بر سنگهاسن بنشیند.

خواست تا راجه بهوج عالی‌بخت	بنهد پای خویشتن بر تخت
ماجرا چون ز لعبت این بشنید	پای خود را از آن سریر کشید

(19)

روز دیگر راجه بهوج خواست که بر این تخت بنشیند، لعبت نوزدهم به خنده درآمد و گفت که این تخت بلندپایه از آن راجه بکرماجیت است. **قطعه:**

راجه بود خوبتر ز ملک	همتی داشت بیشتر ز فلک
کارهای چنان که او کرده	نکند هیچ کس ز انس و ملک

¹ اصل: گرداننده ای.

ای راجه بهوج! نشستن بر این تخت آسان نیست. هر که مثل راجه بکرماجیت کاری بکند، قابل نشستن باشد. راجه بهوج پرسید که چگونه بود؟

لعبت گفت: روزی راجه در دیوان‌خانه نشسته بودند، یک برهمن آمده دعا کرد و گفت که راجه - سلامته - یک تماشای عجب دیدم که من به طرف اودیاجل تیرتهه رفته بودم؛ در آنجا یک تالاب یک دیواله کلان است و فرش آن دیواله و تالاب از چندکرانت بسته‌اند. به وقت طلوع آفتاب، یک ستون طلا در میان آن تالاب بر می‌خیزد، بالای آن ستون یک تخت راست کرده‌اند و هر چند که آفتاب بالا می‌آید، ستون نیز بلند می‌شود تا نیمروز ستون بلند شده به منزل می‌رسد. بعد از آن که آفتاب فرود می‌آید، آن ستون نیز در تالاب غروب می‌شود. راجه بکرماجیت از شنیدن این افسانه تعجب نمود، به راجه شوق دیدن آنجا به غایت شده. جوکپاوری در پای کرده در لحظه بدان‌جا رسید. به نوعی که آن برهمن گفته بود، چنان دید که آفتاب سر کشیده است و آن ستون نیز از تالاب برآمده چنانچه آفتاب بلند شدن گرفت، ستون هم بلند می‌شد. هم در این، راجه بکرماجیت جوکپاوری در پای کرده برجسته بالای ستون شد، به منزل آفتاب رسید و از تابش آفتاب راجه بی‌هوش شد. سری سورج دیو در حق راجه مهربان شده آب حیات پاشید. راجه زنده شد، به حالت اصلی آمد. سجده عبودیت به جا آورده دست نیاز بسته سری سورج دیوته حلقه گوشواره به راجه مرحمت فرمود و خاصیت آن حلقه این بود که یک بها و طلا هر روز می‌داد. راجه باز سجده کرده. چون آفتاب به مغرب آمده ستون نیز در تالاب آمده اندکی بیرون مانده بود که راجه از ستون فرود آمده به جانب او جین راهی شد. اندکی راه رفته بود که یک برهمن برآورد. راجه را دعا کرد و گفت که تو مرد مانند راجه بکرماجیتی و من از دست گرسنگی و مفلسی به جان رسیده ام و دختر به حله بلوغ رسیده و در خانه چیزی ندارم که دست آنها گرفته به کس بسپارم. راجه را بر زنآردار رحم آمد، گوشواره‌ای که سری سورج دیوته مرحمت کرده بود، به او بخشید و گفت: از این هر قدر که طلا طلب خواهی کرد، خواهد داد. این گفته راجه جانب او جین روانه شد و رسید. لعبت نوزدهم گفت که ای راجه بهوج! هر کس این قدرت داشته باشد، بر این تخت بنشیند. **قطعه:**

خواست تا راجه بهوج عالی بخت
بمهد پای خویشتن بر تخت
ماجرا چون ز لعبت این بشنید
پای خود را از آن سریر کشید

(20)

روز دیگر راجه بهوج خواست که بر آن سنگهاسن بنشیند، لعبت بیستم به خنده درآمد و گفت که ای راجه بهوج! این سریر عالی از آن راجه بکرماجیت. **قطعه:**

راجه بود خوبتر ز ملک
کارهای چنان که او کرده
همتی داشت بیشتر ز فلک
نکند هیچ کس ز انس و ملک

راجه بهوج پرسید که راجه شما چه کار می‌کرد؟

لعبت گفت که روزی راجه بکرماجیت بر تخت نشسته بود، نگهبان باغ آمده عرض کرد که راجه - جیو سلامت - امروز شخصی در باغ آمده مانده است بسیا سهمناک می‌نماید و به صورت فرشته ظاهر می‌شود، بلکه فرشته خواهد بود. راجه زود از تخت برخاست و از دور جانب باغ کرد، دید که بسیار سهمناک نشسته است، سر به فلک رسیده راجه رفته به جانب پشت او ایستاده شد. بعد از ساعتی آن مرد برخاست به طرف صحرا راهی شد و راجه نیز به دنبال او متوجه

¹ اصل: ور.

گشت. هر چند که آن مرد شتاب می‌رفت، راجه هم زود می‌رفت، تا به یک کوهی رسیدند. در آن کوه غاری بود. آن مرد در آن غار درآمد، راجه نیز درغار شد. خیلی راه رفت، یک دروازه در بسته به نظر آمد. چون آن مرد بر آن دروازه رسید، تخت‌های دروازه از خود وا شد. آن مرد درون دروازه درآمد، راجه نیز همراهی او کرد. پس تاریکی درآمد. چون بسیار راه رفتند، آن مرد از نظر غایب شد. بنا بر آن، راجه غمناک شد. همان جانب راه سیر می‌کرد و می‌رفت، بعد از رفتن بسیار، روشنائی پیدا شد و عمارت عالی به نظر راجه درآمد. آن عمارت از طلا ساخته بودند. راجه از دیدن آن بسیار متحیر ماند و از مردم پرسید: در این عمارت که می‌باشد؟ مردمان گفتند که منزل راجه بل است. بکرماجیت چون پیشتر رفت، دید که سری کُشن جیو بر سر دروازه ایستاده‌اند. راجه ملازمت کُشن نموده سجده عبدیت به جا آورده، شکرانه به درگاه عزّ و جلّ نمود که مشرف قدم‌بوس سری کُشن جیو شدیم و آئانه کجا میسر بود. پس جایی که راجه بل نشسته بود، آنجا رفته. راجه بل به دیدن بکرماجیت تعظیم بسیار نمود، نزدیک خود نشاناد و احوال‌پرسی کرد و گفت که چه خوب شد که شما را دیدم. امروز تمام خوشحالی روی داده و از امروز شما را دوست خود خواندم. الحال مناسب آن است که چیزی بخورید و هر چیزی که به شما بدهم، آن را قبول نمایند. راجه بکرماجیت التماس نمود که ملازمت ترا کردم؛ بهتر از این سوغات نخواهد بود. دیگر هر چه رضای آن حضرت باشد، سر فراز فرمایند. راجه بل راجه بکرماجیت را طعام خوراند و به وقت رخصت، دو چیز به راجه عنایت نمود: یکی رس و دوم رسائین. خاصیت این بود که اگر رس را بخورد، پیر جوان می‌شود. اگر بیمار خورد، نیکو گردد و خاصیت رساین این بود، هر چند که از قسم هفت جوش بجوشاند و در او یک قطره بیندازد، همه طلا گردد. هر دو، رس و رساین داده، به تعظیم تمام راجه بکرماجیت را رخصت نمود، از زیر زمین برآمد و به جانب اوجین شدند. در اثنای راه دید که پدر و پسر برهمنان می‌رفتند، پدر بسیار ضعیف و پسر جوان اما به غایت پریشان‌احوال دید. راجه را دیده دعا کردند که این راجه یک ولایت خواهد بود. عرض کردند که از گرسنگی به جان رسیدیم؛ به نام سری مهاراج چیزی می‌توانی داد که پریشانی مایان دور شود که نشسته بخوریم و دعای جان‌داری تو نمایم. راجه در باب آنها مهربان زیاده نمود و گفت که دو چیز ما داریم؛ از این دو چیز هر کدام که به شما خوش آید، بگیرید به شما می‌دهم و خاصیت هر دو چیز بیان نمود. پدر گفت که از دست پیری و بیماری به جان آمدم، رس را به من ده! پسر گفت که تو جوان شده چه کار خواهی کرد؟ یک روز هم شکم پر نکرده‌ام، بجز گدایی از دست تو دیگر نخواهد شد. بهتر است که رساین بطلب که باری چند روز به فراغت بگذرانیم. در میان پدر و پسر خرخرشه شد، هر دو در جنگ پیوستند. راجه بکرماجیت هر دو چیز را به دست آنها داد و گفت که من بکرماجیتم. اگر شما را در کار باشد، در اوجین خواهند آمد. ان‌شاءالله تعالی دریغ نخواهم داشت. راجه از برهمنان رخصت شده در اوجین آمد. پوتلی گفت: هر که مانند راجه بکرماجیت قدرت داشته باشد، بر تخت بنشیند. **قطعه:**

خواست تا راجه بهوج عالی‌بخت	بهد پای خویشتن بر تخت
ماجرا چون ز لعبت این بشنید	پای خود را از آن سریر کشی

(21)

روز دیگر راجه بهوج خواست که بر بالای سنگهاسن بنشیند، لعبت بیست و یکم که به فقهه درآمد¹ که ای راجه بهوج! این تخت عالی از بکرماجیت. **قطعه:**

¹ اصل: + این تعریف(؟).

همتی داشت بیشتر ز فلک
نکند هیچ کس ز انس و ملک

راجه بود خوینتر ز ملک
کارهای چنان که او کرده

راجه بهوج پرسید که راجه شما چه می‌کرد؟

لعبت گفت که یک روز راجه بکرماجیت به سیر ولایتها برآمده بود، به جایی رسید که در بیابان یک دیوله. در آن دیولی چهار جوگی نشست، به راجه در حرف و حکایت درآمدند. یکی از جوگیان گفت که کیکرتن نام کوهیست، بر آن کوه ترکانناتهه جوگی می‌باشد. او زهد و تقوی نهایت دارد، به هیچ کس سخن نمی‌گوید که هر روز در عبادت حق می‌باشد. راجه را شوق دیدن جوگی غالب آمد. جوگیان گفتند که کاری نباید کرد که آخر از او پشیمانی حصول آید. ای راجه! ترا به فضل الهی همه چیز میسر است. اکنون در اوجین برو، چند روز عمر تو باقیست، به فراغت بگذران - چرا که عمر از دست رفته و تیر از کمان جسته، باز نمی‌آید. حالا می‌خواهی که بر کنکرتن ترکانناتهه را ببینی، تو راجه، وجود تو از نعمتها پرورده شده. مایان به این محنت گرفتاریم، به صد جفا در آنجا رسیده بودیم. تو که در آنجا می‌روی، به سلامت نخواهی رسید، چرا که در راه آن این چنین بیابان است که چه برای آدمی که پرند پر نمی‌تواند زد، در آن کوشش نمی‌مانی؟ بنا بر آن، بهتر آن است که برگشته در اوجین برسی خوشحالی را از دست مده. راجه گفت: مردی که با تردد است، پیش آنها باید رفت؛ راه دور و نزدیک و آبادانی و جنگل، همه مساویست. راجه بکرماجیت سخن جوگیان در گوش نیاورد جوکپاوری در پای کرده زود به کنکرتن کوه رسید. ترکانناتهه را دید که پدمآسن نشسته‌اند و در عبادت حق سبحانه تعالی مشغول است. راجه از دیدن او خوش شد و تنها در این کوه می‌گذراند، اگر جوگی ست، این است؛ خوب شد که دیدار چنین بزرگی میسر گردید. ترکانناتهه از سخنان راجه چشم وا نمود و گفت که بنشین! راجه گفت که من تعریف شما شنیده آمده‌ام. امروز می‌دانم که در دنبال تولد شدیم که دیدار تو مرد بزرگ به من میسر شد. جوگی التفات بسیار نمود و خورم شد. سه چیز به راجه داد: یکی چارپای صورت فیل و اسب و آدم و غیره نقش کند؛ دوم، چوب که آن را در دست راست گرفته فیل و اسب و غیره را و غنیم را دفع می‌سازد، اگر خواهد که بی‌جان کند، از دست چپ براند به جای خود بیاند؛ سیوم، کجکول که زر و مال و پارچه و طعام و غیره هر چه طلب نمایند، حاضر شوند. این گفت، راجه را رخصت نمود و خود باز دم بالا کشید، به حالت اصلی در عبادت مشغول شد و راجه رخصت شده به جانب اوجین متوجه شد. و در راه شخصی را دریافت که غمهای عالم او را زیر کرده هیچ چیز برای خوردن ندارد و احوال در کمال پریشانی رسیده. چون راجه او را دید، پرسید که تو کیستی؟ و از جبهه تو ظاهر می‌شود که تو مرد بزرگ هستی و ترا غمناک می‌بینم. مرا بر احوال تو رحم آمد، باید که حقیقت را به من بگویی. شاید که به عنایت الهی علاج آن توانم کرد. آن شخص گفت که من راجه آن ولایت که در دیار مگهه بهاسن است، بودم، برادران خورد ما را زیر کرده از ولایت به در کردند. بعد [مثل] پدر من ایشان را پرورش کردم؛ الحال عوض آن نتیجه یافتم. هر چند که از راجه‌های گرد و نواح مدد خواستم، هیچ کس امداد نکرد. پس از زن و فرزندان جدا شده به این خواری گرفتارم. راجه بکرماجیت گفت که خاطر خود جمع دار و آن برادران خود را به من بنما که تنها به ذات خود آنها را هزیمت می‌توانم داد. چون راجه این سخن از بکرماجیت بشنید، در پای راجه افتاد و یقین شد که از توجه راجه، مدعای من به حصول خواهد رسید. رهنمون کرده راجه را در ولایت خود آورده. راجه بکرماجیت چون نزدیک شهر رسید، چند صورت از فیل و اسب و آدم و غیره بر بازوی خود نوشته به دست راست چوب را گرفته اشاره کرد. جمیع صورت‌ها جان‌دار شده پیش راجه ایستاده شدند. راجه بکرماجیت به برادران او پیغام فرستاد که شما اگر تاب جنگ دارید، زود حاضر شوند و آله، در یک لحظه خاک سیاه خواهم نمود. به مجرد شنیدن سخن، جمیع برادران آمده به جنگ پیوستند. چون این فیلان و اسپان و آدم و غیره خاصیت

دیوته داشتند، تمام لشکر برادران او را به خاک برابر ساخت و بعضیها که جان خود را گرفته قرار نموده رفتند. راجه بکرماجیت آن راجه را در شهر برده بر تخت نشاند ولایت به او مسلم نمود. جمیع متوطنان آن دیار در ملازمت راجه حاضر شدند، زیاده از دستور سابق خدمتکاری کردند. راجه بکرماجیت آن تحفه را به راجه بخشید و خود مرخص شده به او جین آمد. لعبت گفت ای راجه بهوج! هر که این قدرت دارد، بر تخت بنشیند.

(22)

روز دیگر راجه بهوج خواست که بالای تخت بنشیند، لعبت بیست و دوم به خنده درآمد و گفت که این سریر از آن راجه بکرماجیتست. **قطعه:**

راجه بود خوبتر ز ملک	همتی داشت بیشتر ز فلک
کارهای چنان که او کرده	نکند هیچ کس ز انس و ملک

مثنوی:

راجه از راجه‌های نیکی‌رای	همتش بود با فلک فرسای
پای‌افتاده را گرفت دست	دست‌لغزیده را بدادی جای

راجه بهوج پرسید که راجه شما چه می‌کرد؟

لعبت گفت که راجه بکرماجیت وزیری داشت که او را یک پسر بود نام او سکر بوده بود. هر چند که پدر او را نصیحت کرد که علم بیاموز که صورت مرد از علم زیننده است؛ هر که علم دارد، او همه چیز دارد، چنانچه زن را^۱ زیور [و] زینت، و مرد را علم است. اگر در ذات احدی باشد نزدیک شاهان بنشیند، به این عنوان نصیحت می‌کرد؛ سکر بوده در گوش نیاورد. **بیت:**

پرتوی نیکان نگیرد هر که بنیادش بد است

تربیت ناهل را چون [گردکان] بر گنبد است

عن‌قریب پدر او از بیماری فوتید. بعد از مردن پدر سکر بوده به محتتها گرفتار شد، در مجلس که می‌رفت، عزت و حرمت نداشت. وزیری که میراث بود، نماند و نصیحت پدر یاد آمد، گریه و زاری می‌کرد به خاطر آورد که به تحصیل علم از خانه باید رفت. از خانه برآمد، راه صحرا گرفت. به جای رسید که برهمنان عابد لله علم می‌خواندند. سکر بوده ملازمت آن برهمن نمود و به خواندن شروع کرد. شب و روز تحصیل علم می‌کرد. در اندک ایام تمام علم را آموخت و از برهمن رخصت شده در دل گفت که اکنون طواف تیره‌ها باید کرد. هر جا که تیرت می‌شنید، می‌رفت. به جایی رسید که به کنار حوضی دیوله مهادیو است. غسل کرده پرستش مهادیو نمود. قرار کرد که شب هم در این‌جا باشم و در گوشه دیوله قرار گرفت. چون یک پاس شب گذشت، چند عورت از آن حوض برآمده در دیوله درآمدند. پیش مهادیو سجده کردند. بعده شروع به رقص نمودند. چون آفتاب چهره لمعانی گشاد و روز روشن شد، آن عورتها از دیوله برآمده به سکر بوده اشارت کردند: اگر همراه مایان میل داری، بیایا سکر بوده به دنبال ایشان از دیوله برآمد و آن عورتان در تالاب غوطه خورده فرو رفتند. سکر بوده خواست که در آب در آید همراهی کند. چون پای قریب آب برد، مانند آتش سوزان دریافت در تعجب ماند. به خاطر آورد که الحال اندک علم در دست آمده و بهتر از این سوغات برای راجه دیگر ندارم. پس خود را زودتر به ملازمت راجه رسانم و حقیقت تالاب و زنها عرض کنم شاید که راجه - جیو - همراه ایشان تواند

¹ اصل: زیرا.

رفت. این مقوله در خاطر آورده به جانب اوچین راهی شد. منزل به منزل به اوچین رسید در ملازمت راجه رفته دعا کرد. راجه دریافت که سکر بوده در خواندن علم خود را به کمال رسانیده و راجه سکر بوده را دیده خورم شد و فرمود که کدام، کدام ولایت را سیر کردید و چیزی عجایب در نظر تو آمده؟ سکر بوده آنچه دیده بود، یک‌یک عرض نمود. راجه سکر بوده را زر و مال بسیار داد خود به اتفاق سکر بوده به آن حدود راهی شد. به اندک فرصت بدان‌جا رسیدند، به نوعی که سکر بوده گفته بود، آنچنان دیدند. راجه در دیوله سری مهادیو رفته سجدۀ عبودیت به جا آورده در گوشه [ای] آرام گرفت. هم در این اثنا همان عورتان از تالاب برآمده در دیوله مهادیو آمده رقص کردند. راجه از دیدن زنها و سرود و رقص حیران ماند، تمام شب تماشا کرده. به وقت طلوع آفتاب زنها از دیوله برآمده به راجه گفتند: اگر شوق داری، همراه مایان بیار. راجه نیز به دنبال آنها برآمد، دید که آنها در حوض غوطه خوردند. راجه نیز به دنبال آنها غوطه خورد. چون راجه در آب رفت، آن عورتها بر گشته، پیشوای راجه آمدند و تعریف راجه کردند. دست راجه گرفته در شهر خود بردند. راجه از دیدن آن شهر متحیر ماند. عمارت آن شهر از طلا و نقره و ستون از یاقوت. راجه پرسید که شما کیستید و چه نام شهر است؟ زنان گفتند که ما هشت سیدۀ باشیم¹ این همه از تو میل بسیار دارند. اگر تو در این شهر بودن قرار دهی، مایان همیشه در خدمت تو ایستاده خواهیم ماند. راجه گفت که من راجه یک ولایتم. مردم بسیار [آن] نواحی و برهمنان بید خوانده به من وابسته‌اند. اگر من در اینجا بمانم، آنها زود از آنجا به در روند و مرا عذاب کلی شود. بنا بر آن، ضرور است که به ملازمت آنها رفته خود را حاضر سازم و آن که شما را دیدیم غنیمت شمردیم. الحال کرم نموده مرا رضا بدهند که به جای خود بروم. هر چند که زنان راجه را درخواست کردند که چند روز مهمان باشند، راجه قبول نکرد. رخصت شده در محل رخصت شده و هشت لعل به راجه دادند. راجه آن لعلها را گرفته به جانب اوچین متوجه شد. در راه یک برهمن را دید که بسیار پریشان و بر² استخوان او گوشت نبود، پوست مانده بود. راجه او را پرسید که ای برهمن! ترا غمناک می‌بینم، چه غم داری بگو! برهمن گفت که گرسنگی ما را زیر کرده امروز زن مرا از خانه به در کرده. گفت که هر جا خواهی، برو! من از تو راضی نیستم و از آن روزی که به تو نسبت شده یک روز هم شکم پر نکرده‌ام. این حرفها را به من گفته از خانه به در کرده. از این مَمَر می‌گردیم و دو روز می‌شود که به فاقه گذرانیدم. از آن وقتی که از خانه به در آمدیم، از هیچ کس چیزی طلب نکردیم. الحال شما ملاقی شدم. مردی دولتمند و راجه می‌نماید، چنان چیزی عطا بکن که زن [که] مرا از خانه به در کرده خود آمده به خانه ببرد. این نیکنامی تو تا قیامت خواهد ماند. راجه بکرماجیت³ بر حال او رحم آورده هشت لعل که آن هشت سیدۀ داده بودند به دست آن برهمن داد و گفت که یک را فروخته خرج تمام عمر خود با فرزندان کنی و سَوای این، اگر ترا چیزی در کار باشد، در اوچین آمده خواهی خواست. ان‌شالله تعالی ادای وعده خواهیم کرد. لعل داده وعده کرده از برهمن رخصت شده در اوچین رسید. **قطعه:**

راجه از راجه‌ها چه راجه بود که کف(؟) تُیکی از جهان بر بود
هر که محتاج آمدی بر او حاجتش داد غمش بر بود

لعبت بیست [و] دوم گفت که ای راجه بھوج! هر که قدرت این امورات داشته باشد، براین تخت بنشیند. **قطعه:**

¹ اصل: یاشی.

² اصل: پر.

³ اصل + را.

⁴ اصل: کفی.

خواست تا راجه بهوج عالی بخت
 بنهد پای خویشتن بر تخت
 ماجرا چون ز لعبت این بشنید
 پای خود را از آن سریر کشید

(23)

روز دیگر راجه بهوج ساعت دیگر خوش کرده که بر تخت بنشیند، لعبت بیست و سوم به خنده درآمد و گفت که ای راجه بهوج! هر که مثل راجه بکرماجیت کاری کند، بر این تخت پای نهد. **قطعه:**

راجهای بود خوبتر ز ملک
 همئی داشت بیشتر ز فلک
 کارهای چنان که او کرده
 نکند هیچ کس ز انس و ملک

راجه بهوج پرسید که آن حکایت چگونه بود؟

لعبت گفت که یک وقت راجه بکرماجیت به سیر ولایت برآمده بود که در ولایتهای خود رفته از احوال مردمان مطلع شود شاید که کسی دردمند باشد، دفع درد او نمایم. ناگاه به کوه نیلاگیر رسید که در آنجا دیواله کمکها دیوتی بود. پیش آن دیواله رسید که در آنجا یک حوض پر از سندهرس است و دروازه آن حوض بسته است. هر کس که سندهرس را می‌خواهد، سر در دروازه زهد و تقویت نماید. بعد از زهد بسیار دبیی بسیار مهربان شده مرحمت می‌کند که دروازه از خود وا می‌شود. آن شخص زهدکننده هر چند که بخواهد، سندهرس از آن حوض بگیرد، خاصیت آن این است که در یک من مس یک ماشه افتد تمام طلا گردد و قبل ازاین یک برهمن در دیواله دبیی مشغول بود، دوازده سال محنت و ریاضت کشیده اما دبیی بر او مهربان نشده. در همین اثنا نظر راجه بر او افتاد و از احوال او پرسش نمود. برهمن مذکور سرگذشت خود را به راجه بیان نمود. راجه را بر احوال برهمن شفقت آمد و گفت که خاطر جمع دار، این‌شاءالله تعالی از وسع امکان خود سعی نمایم از کرم الهی امیدوارم که مدعای تو به حصول رسد. راجه چند روز به فاقه گذرانید. بعد از سه چهار روز بهگوتی آواز داد که ای راجه! هر چند فاقه کنی، هیچ فایده نخواهد دید. دروازه حوض آن زمان وا خواهد شد که یکی از بزرگان [ان] که سی و دو لجهن باشد، خون خود بر دروازه بریزد. آن وقت وا خواهد شد. اگر فرزندان و برادران داشته باشد، هر چند سندهرس تواند بر داشت، بر دارد. راجه بکرماجیت تیغ از میان برآورده بر حلق خود راند، اندکی خون برآمده بود که بهگوتی حاضر شد، راجه را آفرین کرد، دروازه آن حوض وا شد که بهگوتی گفت: ای راجه! چندان که در کار باشد بگیر. و راجه گفت که مدت دوازده سال است که این برهمن بهجهت تلاش سندهرس زهد ورزیده، آنچه سندهرس این برهمن را در کار باشد، مرحمت فرمایند. بهگوتی گفت که ای برهمن! برخیز آنچه در کار داری، بگیر و راهی شو. راجه از بهگوتی رخصت شده همراه برهمن شد. چون خانه برهمن نزدیک رسید، راجه از برهمن رخصت شد. برهمن دعای جاندرازی راجه کرد و گفت که نام نیکوی تو تا قیامت بماند. راجه از برهمن وداع شده به اوجین رسید. **قطعه:**

راجه از راجه‌های نیکو رای
 همتش بود تا فلک فرسای
 پای‌افتاده را گرفتی دست
 پای‌لغزیده را بدادی جای
 لعبت بیست [و] سوم گفت که ای راجه بهوج! هر که این قدرت دارد، بر این سریر پای نهد. **قطعه:**
 خواست تا راجه بهوج عالی بخت
 بنهد پای خویشتن بر تخت
 ماجرا چون ز لعبت این بشنید
 پای خود را از آن سریر کشید

(24)

روز دیگر چون راجه بهوج ساعت نیک خوش کرد که بر آن سنگهاسن بنشیند، لعبت بیست و چهارم به قهقه درآمد و گفت که ای راجه بهوج! نشستن بر این تخت، آسان مدان! هر که مثل راجه بکرمجیت کارها کند، قابل نشستن بر این سریر باشد. **قطعه:**

همتی داشت بیشتر ز فلک	راجه‌ای بود خوبتر ز ملک
نکند هیچ کس ز اینس و ملک	کارهای چنان که او کرده

راجه بهوج پرسید که راجه شما چه کار می‌کرد؟

و لعبت گفت که بدرلود نام شهری بود. در آنجا بستی نام ساهو می‌ماند. زر و مال بسیار داشت. چون اجل رسید به وقت مردن هر چهار پسر را طلب نمود و نصیحت کرد که بعد از من میان یکدیگر محبت کنید و برادر کلان را به جای ما خواهید دید. چنانچه بزرگان فرموده‌اند [هر] که مصلحت بزرگی گوش کند، هرگز او را از هیچ چیز کمی نشود و دولت روز به روز زیاده گردد. اگر سخن نشنود در کلفت باشد و در آن خانه برکت نباشد. تا توانید در اخلاص بکوشید و اگر احیاناً یک جا نتوانید گذرانید، چهار کوزه در زیر چهارپای من دفن کرده‌ایم، هرچه در قسمت هر کدام بیابد متصرف شوند. این گفته جان داد. چند روز پسران ساهو بعد از وفات پدر یک جا گذرانیدند. چون یک، دو سال گذشت، در میان برادران تفرقه پیدا شد. نصیحت پدر به ایشان کارگر نافتاد. هر چهار پسر بالای چهارپایی رفته کافتند. به مجرد کاویدن، چهار کوزه از زیر زمین بر آوردند. دید که در یک کوزه گل و در دوم انگشت و در سوم استخوان و در چهارم سبوس گندم. پسران ساهو متحیر ماندند. روز دیگر این حقیقت در مجلس خویشان ظاهر کردند. هیچ کس نفهمید که این اشارت کوزه‌ها¹ چطور است. روز دیگر در ملازمت راجه بدرلود معلوم کردند. راجه هم در دل خود بسیار کنکایش نمود، خاطر نشان پسران ساهو نشد. بعد از آن، ولایت به ولایت می‌گشتند، هیچ کس این معامله را نتوانست دریافت که فیصل دهد. عاجز شده به ملازمت بکرمجیت راهی شدند به اوجین رسیدند و راجه به سیر ولایت برآمده بود. از آنجا برگشته در شهر برهمنان رفته که مونکی بتن می‌گویند و در مجلس اهل خرد مذکور ساختند. هیچ کس جواب معقول نداده و در همین شهر سالباهن نام پسر باسک‌ناگ، که پادشاه ماران است، می‌بود. این حرف به سالباهن رسید و گفت که پسران ساهو را نزد ما بیارند! **إن شاء الله تعالی** این معامله را من می‌توانم رفع نمود. این حکایت همچنان ماند.

ذکر پیدا شدن سالباهن

چون در شهر مونکی بتن دو برهمن بودند یک همشیره بیوه داشتند. در ایام خوردسالی آن دختر همراه برادران می‌بود و برادران گدایی کرده می‌آوردند اوقات خود را به سر می‌بردند. چون روزی آن دختر به غسل دریا رفته بود، در آن محل راجه باسک‌ناگ، پادشاه ماران، در آنجا گذر کرده بود. از دیدن آن دختر راجه باسک‌ناگ بی‌هوش شده و شهوت شد. به آن دختر راجه باسک‌ناگ صحبت نمود، آن دختر را حمل ماند. بعد از مدتی آن برادران را خبر شد، دید که حمل نمایان شد. از روی شرمندگی همشیره را از شهر به در کردند. چون خبر به راجه باسک‌ناگ رسید، از احوال او خبردار شد. بعد از چند روز پسر[ی] تولد گشت. راجه باسک آمده او را در بغل گرفت و دعا کرد که نام نیکوی تو تا قیامت خواهد ماند. از برهمنان پرسید نام پسر خود سالباهن. خود باز به مقام خود رفت. چون سالباهن اندکی کلان شد، در همسایه ایشان گلال بود. به خانه او می‌رفت. در طفلی گل گرفته فیل و اسب و آدم راست کرده نگاه می‌داشت که هم در آن آواز خرخرشه پسران ساهو در گوش سالباهن افتاد که پسران یک مهاجن در شهر مونکی بتن آمده‌اند که در محل اوقات یافتن

¹ اصل: کوزه‌های.

ایشان را نشان داده بود که موافق این نشان، زر و مال در میان خودها قسمت کرده خواهد گرفت. هیچ کس از آن نشان خاطر آنها جمع نکند. بنا بر آن شهر به شهر می‌گردید. سالباهن گفت که پسران ساهو را نزد من بیارند که ما این معامله نشان بدهم. مردم از شنیدن این سخن متعجب ماندند که [طفل] معصوم چطور معامله را ادا خواهد کرد. فی‌الحال پسران ساهو آمده حقیقت سرگذشت را بیان نمودند. سالباهن گفت که هر پسر که در قسمت کوزه گل بیاید، املاک و عمارات از او باشد. و هر کس که خانه خواهد، زر داده از او خرید نماید. و ترکه هر پسر که کوزه استخوان بیاید، اسپ و فیل و غیره جانوران از او باشند. و در حصه‌ای که کوزه انگشت بیاید، کاغذ حساب و کتاب و نقد و زیورات از او باشد. و در حصه‌ای که کوزه سبوس بیاید، انبار جنس غله‌ها از او باشد. چون بستی ساهو چهار چیز برابر جمع کرده بود، در هیچ چیز کم و زیاد نبود. پسران ساهو از شنیدن این سخن از سالباهن تسلی یافتند، در پایش افتادند و پیشکشها گذراندند و رخصت شده به جانب شهر خود روانه شدند. راجه باسک پسر نداشت. سالباهن را به فرزندی خود پرورش کرد. چون سالباهن کلان شد، بعد از مدت این خبر به راجه بکرماجیت رسید که یک پسر در شهر مونکی‌بن معامله پسران ساهو رفع نمود. الحال راجه آن شهر به فرزندی خود قرار کرده است. راجه بکرماجیت از شنیدن این افسانه تعجب نمود و خواستند که پسر را ببینند.¹ با جمع لشکر خود متوجه آن شهر شد، منزل به منزل بدان‌جا رسید. راجه آن شهر و تمامی مردمان از آمدن راجه هراس خوردند. راجه بکرماجیت فرمودند که شهر را نرغ کنید، به سبب آن که اگر در این شهر آن پسر خواهد بود، البته خود را پنهان نخواهد داشت. مردم لشکران شهر را قید کردند. راجه آن شهر چیزهای عجیب و غریب به جهت پیشکش راجه بکرماجیت نیاز کرد؛ و غاشیه اطاعت بر گردن انداخته، خواست که پای‌بوسی راجه بکرماجیت نماید. این خبر به سالباهن رسید و گفت که ای راجه! در شهر شما پرورش یافته‌ام، ان‌شاءالله تعالی من فکر این لشکر به هر وجه خواهم کرد. شما هیچ غم نخورید! سالباهن راجه باسک را یاد کرد و از راجه باسک آب حیات در خواست نمود. راجه باسک عطا نمود که این همه فیل و اسپ و آدم که در ایام خوردسالی سالباهن از گل راست کرده بود، به عنایت الهی جان‌دار شده از لشکر راجه بکرماجیت به جنگ پیوستند. تمام روز در میان آنها جنگ عظیم شد و مردم بسیار از طرف راجه بکرماجیت زخمی شده بر زمین افتادند. چون شب شد راجه باسک ماران را حکم فرمودند که تمام لشکر بکرماجیت را نیست و نابود سازند [اما] راجه بکرماجیت که پسر گندهربسین است، او را چیزی ضرر نرسانند که چون گندهربسین²، یار من است او رنجیده خواهد شد. ماران به حکم ضرورت همه لشکر راجه بکرماجیت را گزیدند، تمام لشکر بی‌جان و بی‌هوش شده افتادند. راجه بکرماجیت احوال لشکر را دید. راجه باسک را یاد کرد که پدر سالباهن باشد. راجه ثنای باسک را یاد کرده مدد خواست. راجه باسک در حق راجه بکرماجیت مهربان شده گفت که بطلب هر چه اراده تو باش! راجه آب حیات طلب نمود که لشکر خود را از سر نو زنده سازد. راجه باسک کوزه آب حیات به راجه بکرماجیت داد. راجه آن کوزه را گرفته به جانب لشکر خود راهی شد که آنها را زنده گرداند. در این اثنا دو برهمن پیدا شدند. راجه بکرماجیت را دعا کردند. یکی از آنها گفت که از این مرد کفایه مهم ما نخواهد شد؛ بیا که پیشتر برویم.³ راجه گفت که ای برهمنان! هر چه اراده شما باشد، از من بطلبید⁴ که به‌جا خواهم آورد! برهمنان گفتند که مایان طلب آب حیات داریم، اگر توانی پیدا کرده بده که ثواب عظیم خواهی یافت که در میان راجه بکرماجیت و

¹ اصل: ببینم.

² اصل: + است.

³ اصل: بروم.

⁴ اصل: بطلب.

سالهاهن جنگ واقعه شده مردم بسیار زخمی شده‌اند و اکثر از جان رفتند. مایان را سالباهن برای آب حیات فرستاده است که مردم خود را زنده گرداند. از این سبب به طلب آب حیات از لشکر برآمدیم. راجه بکرماجیت به خاطر آورد که اینها کسان دشمن‌اند، اگر اینها را دشمن دانسته آب حیات ندهم، ناامید شده بروند، مناسب نیست. مهم ما و ایشان به لطف الهی است. همه کس را یک بار باید مرد. مردم ما مرده باشند و مقصود ما و دشمن اگر بر آید، از این چه بهتر! راجه این معنی را به خاطر آورد، کوزه آب حیات به دست هر دو برهمن داد و خود از افتادن لشکرغمناک شده برگشت. اما خوشحالی این بود که آن دو برهمنان دشمن از ما ناامید نرفته‌اند. این خبر به راجه باسک رسید، یک کوزه آب حیات دیگر همراه خود آورده بر لشکر راجه بکرماجیت پاشید و تمام لشکر را زنده گردانید. **قطعه:**

راجۀ راجه‌ها چه راجه بود که کف^۱ نیکی از جهان بر بود
هر که محتاج آمدی بر او حاجتش داده و غمش بر بود
لعبت بیست و چهارم گفت که ای راجه بهوج! هر که این طاقت داشته باشد که بر دشمن مهربان شود، بر این تخت بنشیند. **قطعه:**

خواست تا راجه بهوج عالی‌بخت بنهد پای خویشتن بر تخت
ماجرا چون ز لعبت این بشنید پای خود را از آن سریر کشید.

(25)

روز دیگر چون راجه بهوج ساعت خوش کرده خواست که بر تخت بنشیند، لعبت بیست و پنجم به خنده درآمد و گفت که ای راجه بهوج! این سریر از آن راجه بکرماجیت است. **قطعه:**

راجه [ای] بود خوینتر ز ملک همتی داشت بیشتر ز فلک
کارهای چنان که او کرده نکند هیچ کس ز انس و ملک

راجه بهوج پرسید که راجۀ شما چه کار می‌کرد؟

لعبت گفت: روزی راجه بکرماجیت بر سنگهاسن نشسته بود، نجومی آمده راجه را دعا کرد. راجه پرسید که علوم نجوم را به کجا رسانیدی؟ برهمن گفت که تمام خوانده‌ام. از چهارده جنگ واقفم. آنچه گذشته است، می‌دانم؛ و آنچه خواهد شد، آن نیز می‌دانم. و در گفتار و رفتار آدمی حقایق نیک و بد او بر من ظاهر می‌شود. راجه بکرماجیت آنچه جواهر پوشیده بود به آن^۱ بخشید و گفت که آنچه گذشته و آنچه در پیش داریم، آن را بگو! راجه گفت که ان‌شاءالله تعالی در ولایتها [ی] ما قحط نخواهد شد. نجوم [سی] گفت که ای راجه! تو چه می‌گویی، فردا آن روز خواهد رسید که تمام عالم تلف خواهد شد. راجه گفت که در ملک ما هرگز گردش نخواهد شد چرا که از خود می‌دانیم که ما در حق رعایا مهربان هستیم و طمع من زیاده نشد. باطن من خوشنود است، هیچ کس را در دانست خود نرنجانیده‌ام، و هر کس به نام خدا از من طلب کرده قلیل و کثیر به او داده نامحروم نگذاشتم. و در حق جمیع خلائق راحم بودیم. آنچه علفه به مردم قرار داده‌ام به اینها می‌رسانم. و برهمن و چهرتری و بیس و سودر هر چهار قوم در دهرم خود ثابت قدم‌اند. از این جهت یقین می‌آید که در ولایت من قحط نخواهد شد. این بگفت و برهمن را خیرات بسیار داده رخصت نمود. چون چند روز راجه به آن نجومی صحبت داشت که وقت برشکال رسید به آن کوتاهی کرد و مطلق نبارید. و مردم و حیوانات و جانوران از

^۱ اصل: کفی.

^۲ اصل: آنها.

گرسنگی و تشنگی هلاک شدند. و آب حوض و چاه گم^۱ شد. درختان خشک شدند؛ کاه از زمین نروید. راجه بکرماجیت از محنت خلایق به غم عظیم گرفتار شد و در خاطر آورد که بی‌قراری از حد گذشت که خلایق مردند، چه باید کرد؟ به وزرا [و] وکلای خود صلاح کرده شروع جنگ نمود، زر بسیار به برهمنان داد، هیچ فایده نکرد. بعد از آن به زهد و فاقه گذرانیدن گرفت. راجه ایندر را بر احوال راجه رحم آمد، از آسمان آواز داد که ای راجه! هر چند نیکی کنی، چه فایده تا آن که هر که را سی و دو لجهن باشد، او به خوشی خود سر خود را ببرد و مردم شهر خون او را گرفته در همه شهر پاشند، باران می‌شود؛ و بجز این دیگر علاج نیست. راجه از استماع این سخن خورم شد و روز دیگر وزرا و مردم شهر را جمع کرده مبارک‌بادی داد و گفت که امیدوار به فضل الهی باشید، ان‌شاءالله تعالی باران رحمت فراوان خواهد بارید. مردمان را از گفتن این سخن تسکین حاصل شد. راجه غسل کرده و زر بسیار خیرات نموده سر و پا پوشانیده و خوشبوها مالیده و به کناره دریا رفته بنشست و به مردم گفت که اگر شما یان بمیرید و من زنده بمانم چه فایده؟ و اگر من نباشم و خلق به فراغت گذرانند و از قحط مخلص بایند، ثواب عظیم خواهم یافت. آخر مردن است. این بگفت و شمشیر از میان بر آورد و بر حلق خود برانند، هنوز خون جاری نشده بود که سرداران آبر حاضر شده دست راجه را گرفت که ای راجه! ظلم بر خود مکن، هر نوعی که اراده تو باشد، هم‌چنان خواهد شد. باران رحمت بسیار خواهد بارید. این معنی را گفته غایب شدند. باران باریدن گرفت، عالم شکرگزار شدند. **قطعه:**

راجهای از راجه‌ها چه راجه بود که کف نیکی از جهان برود

هر که محتاج آمدی بر او حاجتش داد هم غمش بربولعبت بیست و پنجم گفت که ای راجه بهوج! هر که این قدرت داشته باشد که جان عزیز خود را برای رفاهیت خلق دریغ نکند، او لایق نشستن این سریر باشد. **قطعه:**

خواست تا راجه بهوج عالی‌بخت بنهد پای خویشتن بر تخت
ماجرا چون ز لعبت این بشنید پای خود را او آن سریر کشید

(26)

روز دیگر چون راجه بهوج ساعت نیک دیده عزم نشستن تخت کرد، لعبت بیست [و] ششم به خنده درآمد، گفت که ای راجه بهوج! هر کس که مثل راجه بکرماجیت کاری کند قابل نشستن این تخت باشد. **قطعه:**

راجهای بود خویرتر ز ملک همتی داشت بیشتر ز فلک
کارهای چنان که او کرده نکند هیچ کس ز انس و ملک

راجه بهوج پرسید که آن حکایت چگونه بود؟

لعبت گفت که وقتی راجه ایندر بر سنگهاسن^۲ نشسته بود و جمیع دیوتان و گندهربان آمده گورنش کرده ایستاده شدند. بعد از ساعتی راجه ایندر شروع تعریف راجه بکرماجیت نمود که مثل او در جهان کسی در سخاوت و شجاعت توگد نشده و نخواهد شد. دیوتان و گندهربان و ارباب مجلس راجه متحیر ماندند و به خاطر آوردند که آن راجه - جیو- دولتمند است که راجه ایندر در مجلس دیوتها تعریف او به زبان مبارک خود اظهار می‌سازد. زهی سعادت راجه بکرماجیت که از زبان راجه ایندر تعریف شنید. در میان یک‌دیگر گفتند که بکرماجیت خدمت ایندر کرده باشد؛ از آن

^۱ اصل: گم.

^۲ اصل: راجه بهوج ایندر بر سنگهاسن.

سبب این قدر تعریف او می‌کند. و الا نه چه معنی دارد که آدم این زمانه به این صفت موصوف باشد. دیوته دیگر گفت که در روی زمین رفته آن را باید دید. فی الحال هر دو دیوته از مجلس بر خواستند، در او جین آمدند. راجه بکرماجیت را نیافتند. نگاه کردند هر جا که راجه بکرماجیت بود، رفته حاضر شدند. چه بیند که راجه به لباس جوگیانه در ولایت سیر کرده می‌گردد و در صحرا ور خوردند. یکی دیوته به صورت ماده‌گاو لاغر شده و دوم به صورت شیر، عقب ماده گاو افتاد. ماده‌گاو در پناه راجه آمد، ایستاده شد و گفت که شیر مرا می‌خورد، در پناه تو آمدیم. جان‌بخشی مرا بکن! و شیر آمده حاضر شد و غُریدن گرفت. از آواز او زمین به لرزه آمد. راجه بکرماجیت گفت که اینطور غُریدن شیر هرگز در عمر خود ندیده الحال این ماده‌گاو در پناه من آمده از ترس شیر محافظت او نمایم. اگر این را می‌گذارم، در دو لحظه شیر خواهد خورد. راجه آن شب بیدار ماند. چون آفتاب چهره لمعانی بگشاد و روز روشن شد، هر دو دیوته به صورت اصلی شده آمدند و راجه را تحسین کردند و گفتند: چنانچه راجه ایندر تعریف نیک عمل تو می‌کرد به از آن دیدم. تغال کردم که بطلب هر چه اراده تو باشد! راجه التماس کرد که آن‌چه که در وجود من گناه بود، از دیدن شما نجات یافتم. و آن که شما دیدار خود نمودند از جمیع امور دنیاوی فایق می‌دانم. دیگر بجز خدای عزّ و جلّ رجوعه ناورده‌ام؛ چرا که حق سبحانه همه چیز بر من عطا فرموده؛ و شما هر چه کرم فرموده عنایت فرمایند، قبول دارم. از دیوتها رخصت شده به او جین راهی شد. چون نزدیک رسید، یکی از حاکمان آمده بر دروازه ایستاده است دعا کرد و گفت که ای راجه! بزرگان گفته‌اند هر که فراهور قوت درکار صاحب خود کاهلی کند، شریک آرام نباشد و کسی که در پناه او بیاید، محافظت نکند و حاجتمند در پیش او بیاید و ناامید سازد که از این چیزها رو گرداند، در قیامت از دیدار محروم ماند. و در دنیا نیز فلاح نبیند. و من به امید ذات تو از خانه برآمده و عیال و اطفال خود گرسنه و تشنه گذاشته‌ام، زود رخصت فرمایی، آنچه توفیق داری به من بده که زود به خانه بروم، چرا که مردمان خانه ما انتظار می‌بوده باشند. حسب الطلب به آن شخص بخشید. **قطعه:**

راجۀ راجه‌های نیکورای	همتش بود تا فلک فرسای
پای‌افتاده را گرفتی دست	دست‌لغزیده را بدادی جای
لعبت بیست و ششم گفت که ای راجه بهوج! هر که این قدرت داشته باشد، بر این سریر پای نهاد. قطعه:	
خواست تا راجه بهوج عالی‌بخت	بنهد پای خویشان بر تخت
ماجرا چون ز لعبت این بشنید	[پای خود را از آن سریر کشید].

(27)

روز دیگر چون راجه بهوج خواست که بر تخت پای نهاد، لعبت بیست و هفتم در قهقهه درآمد و گفت که ای راجه بهوج! این سریر عالی از آن راجه بکرماجیت است. **قطعه:**

راجه‌ای بود خوبتر ز ملک	همتی داشت بیشتر ز فلک
کارهای چنان که او کرده	نکند هیچ کس ز انس و ملک

راجه بهوج پرسید که راجۀ شما چه می‌کرد؟

لعبت گفت که راجه بکرماجیت به سیر ولایت برآمده بود، به جایی رسید که یک دیوله عالی‌هست. رفته سجده به جا آورد، نشست. بعد از ساعتی شخصی پیدا شد؛ زیور و لباس نفیس پوشیده. راجه از وضعیت شناخت که این مرد نیک می‌باشد و دولتمند است؛ به جهت آن‌که خودنمایی می‌کند - چنان‌چه روئین به اندک صدا می‌دهد و طلا را هر چند به زمین

بزنی صدا نمی‌دهد - و او را از سخنان راجه حیرتی دست داد. به خاطر آورد که در بزرگی این هیچ شک نیست. بهتر آن است که احوال مفلسی خود بر او ظاهر نمایم، شاید که در حق من مهربان شده فکری نماید. این در دل آورده، رخصت شده در خانه خود رفت. روز دیگر لباس که پوشیده بود، به در کرده پارچه کهنه و زبون به بر کرده در دیوله آمده حاضر شد. راجه پرسید که دیروز پیرایه که پوشیده بودی چه شد؟ امروز حالت دگرگون داری. بگو چه سبب؟ گفت که من قماربازم، [آنچه] حق تعالی داده بود، امروز باختم. ترا سخنی دانسته، آمدم که چیزی بدهی. راجه گفت: اگر از قمارباختن باز آیی، آنچه از من شود، مدد نمایم. باقی نشنیده‌ای که بزرگان گفته‌اند: سه کس به مدعای نمی‌رسند: اول، نوکر حرام‌خور؛ دوم، گدا که پُرمطمع باشد؛ سوم، قمارباز. اگر قمار نبازی، چیزی که ترا در کار باشد، در آن سعی نمایم. قمارباز گفت که ای بزرگا! اگر تو بر حقیقت قماربازی مطلع شوی، مرا این‌طور نصیحت نکنی؛ که در این عالم بهتر از قمارباز دیگر نمی‌بینم. و هر کس که در ایام جوانی طعام لذیذ را میل بسیار می‌کند، وقتی که سیر می‌شود، به جانب طعام نگاه نمی‌تواند کرد. و قمارباز هر چند که بیاموزد، میل زیاده‌تر می‌شود. و آن کسی که زن صاحب‌جمال داشته باشد، بعد از مجامعت کردن، تسلی می‌گردد. و از قمارباختن، دل را آسایش می‌شود [اما] هرگز دلگیر نمی‌شود. و قمارباز زود به خدا می‌رسد. مایان مردم قمارباز به این طریقیم. راجه بکرماجیت را از سخنان قمارباز تعجب آمد کرد. و به خاطر آورد که نصیحت ما کارگر نمی‌شود. اینک الحال به من رجوع آورده است، ناامید بر گردد، مناسب ندارد. راجه گفت که بر تو رحمت و بر اخلاص تو! هر کس که چیزی را اختیار کرده بر آن محکم باشد، برابر آن کسی دیگر نشود، و آن را آن‌چنان به حد رساند که در آن عاجز باشد، و او به مدعای خود برسد. ان‌شاءالله تعالی در آخر مهمات تو به مقصود خواهد رسید. الحال بگو آنچه در دل داری، تا در حصول مدعای تو سعی نمایم. قمارباز گفت که یک کوه رتن‌بهای نام است که بالای آن کوه من سده نام دیبی است. در پیش آن دبیبت یک چاه است و دروازه آن دیواله گاهی وا نمی‌شود و زود فرود می‌آید. و اگر کسی تیزدستی کرده آب از آن چاه بر آرد و غسل کند، بعد از غسل، سر خود را بریده پیش آن دیبی بنهد؛ دیبی بر او مهربان شده او را زنده می‌نماید، و تغال نیک می‌کند، هر چه طلب کند می‌دهد. از کرم الهی چنان امیدوارم که در آن کوه رفته کارها بکنند تا از شما مدعای ما به حصول رسد. راجه بکرماجیت همچنان کرد. زود خود را به آن کوه رسانیدند و به جلدی آب از چاه بر آورده، غسل نمود و شمشیر بر حلق خود راند. هنوز خون جاری نشده بود که دیبی حاضر شده دست راجه گرفت و گفت: بطلب هر چه اراده تو باشد! راجه گفت: اگر بر من رحم آوردی، هر چه این قمارباز بخواهد، عطا فرمایند. دیبی گفت: همچنان باشد. آنچه مدعا در دل داشت، طلب کرد. راجه رخصت شده به اوجین آمده.

لعبت بیست و هفتم گفت که راجه بهوج! هر که این قدرت داشته باشد که برای کار دیگری جان عزیز خود را فدا بکند،¹ او لایق نشستن این تخت باشد.

(28)

روز دیگر چون راجه بهوج ساعت [نیک] دیده، خواست که بر آن تخت بنشیند، لعبت بیست و هفتم به خنده درآمد و گفت که این سریر از آن راجه بکرماجیت است. **قطعه:**

همتی داشت بیشتر ز فلک
نکند هیچ کس ز جن و ملک

راجهای بود خوبتر ز ملک
کارهای چنان که او کرده

¹ اصل: بکنید.

راجه بهوج پرسید که راجه شما چه کار می‌کرد؟

لعبت گفت: روزی راجه به سیر ولایت برآمده بود، چنانچه در ولایت دیگر رفته. در دیوله مهادیو قرار گرفت. بعد از ساعتی چهار کس رهگذری آمده در آنجا نشستند و با راجه در حرف و حکایت درآمدند. رهگذر از زبان و از وضع اطوار و صورت راجه^۱ دریافتند که مردی دولتمند است. چون ساعتی گذشت یکی از آنها گفت که به فاصله چند گروه در جنگل، شهری آبادان است. چون مایان قریب آن شهر رسیدیم، مردم آن شهر هجوم کرده بر سر مایان دویدند. چون چند روز حیات باقی بود، زنده برآمدیم. **مصراع:** چون دشمنت قویست نگهبان قوی تر است

راجه پرسید که آن شهر چه نام دارد و عقب شما که دویدند، مقصود آنها چه بود؟ آن شخص گفت که نام آن شهر پتالپور است و قریب آن شهر **تراقی** نام دیبی است. مایان به اتفاق یکدیگر در آن شهر رسیده و در سواد آن شهر باغات بسیار است، در یک باغی آرام گرفتیم. مردم آن شهر را خبر شد که چند رهگذر در باغ فرود آمدند. آن مردم جمعیت کرده بر سر مایان دویدند. از ترس جان خود در جنگل افتادیم. آنها هر چند که دنبال مایان کردند، نیافتند. به عنایت الهی از دست آنها جان خود را گرفته سلامت آوردیم. بعد از آن که این حقیقت از رهگذری پرسیدیم، او گفت که هر رهگذری که در آن شهر می‌گذرد و مردم شهر او را گرفته در دیوله دیبی می‌برند، او را می‌کشند. اگر چند روز رهگذری پیدا نمی‌شود و آدمی به زر خرید در پیش آن دیبی می‌کشند. بعد از کشتن آدمی آن دیبی بر مردم شهر مهربان شده تقال نیک می‌کند، مدعای آنها به حصول می‌رسد. راجه به مجرد شنیدن آن چیز، برخاست و جوکپاوری در پای کرده در لحظه بدانجا رسید، دید که یک رهگذری بیچاره را در دست و پای زنجیر کرده به جانب آن دیوله می‌برند. آن بیچاره به هر جانب می‌دید و عاجزی می‌نماید و آن همه مردم شهر از روی شوق و خوشحالی سرود نموده و رقص کرده می‌برند. راجه را بر احوال آن رهگذری رحم آمد؛ مردمان آن شهر را گفت که این یتیم را بگذارند و من که از این فریه(؟) و آسوده‌ام مرا به جای این بکشید. و مردم شهر به خاطر آوردند که رهگذری دیگر پیدا شد، فردا به کار خواهد آمد. چون نزدیک بیاید، گرفته نگاه خواهم داشت. راجه فهمید که خیال این مرد باطل است، می‌خواهد که مرا در قید سازند. شمشیر از میان برآورده به جانب ایشان دوید. چون برابر هزار فیل راجه زور داشت، آن مردم نتوانستند. آن رهگذری را گذاشته، گریختند. راجه بکرماجیت آن رهگذری بیچاره را - که دست و پای بسته بودند - خلاص کرد و گفت که بگریز! و الا نه، ترا باز خواهند گرفت. آن رهگذر جان خود گرفته گریخت. چون از نظر غایب شد، راجه شمشیر غلاف نموده، خود در میان آن شهر رفته ایستاده شد. و گفت که به کرم الهی رهگذر سلامت به در رفت. در رفتن آن رهگذر شما را دلگیر می‌بینم. الحال که نزدیک شما آمده‌ایم، زود مرا بکشند و مدعای خود به حصول رسانند، چرا که شما مایان ناامید به خانه نروند، مرا عذاب عظیم خواهد شد. به خوشی خود را بخشیدم. و این قدر پزور می‌دارم که [اگر] تمام مردم این شهر جمع شوند، چیزی ضرر مرا نتوانند رسانید. اما چون قبول کردیم که جان خود را از مهم دیگر عزیز نمی‌دانم، زود مرا بکشند و مدعای خود به حصول رسانند. من نمی‌خواهم که محنت شما مایان ضایع شود. زود مرا بکشند و قوت دیبی سازند. از کشتن من دو چیز به من حاصل خواهد شد: یکی آن که رهگذری بیچاره از سر نو زنده شده سلامت به خانه خود رفت تا آن که زنده خواهد ماند. دوم، شما مایان به مدعای خود رسیده، به خوشحالی به خانه خواهند رفت. از این ممر ثواب عظیم بر من حاصل می‌شود. آن مردم از سخنان راجه بکرماجیت تعجب نمودند و به خاطر آوردند که در عمر خود این طور مردی بزرگ دل‌آور ندیده‌[یم]-م که چنین جان عزیز را به خاطر دیگری می‌دهد، مگر راجه بکرماجیت بوده باشد.

¹ اصل: راجه را.

یکی از آن مردم گفت که ای مرد بزرگ! ترا دولتمند می‌بینم، اما نشنیده‌ای^۱ که اگر در دیه، یک خانه نیک نباشد، به سبب او تمام ده تلف شود. باید که آن خانه را از دیه^۱ به در کنند، و اگر در ولایت یک ده متمرّد باشد، از متمرّدی آن ولایت را آسیب رسد، بهتر آن باشد که آن ده را جلای وطن نماید که مُلک به فراغت آبادان باشد. و اگر به جان خود ضرر رسد، آن خانه و آن ده و آن ولایت و زن و فرزند را گذاشته از آنجا به در باید رفت. زن و فرزند همه از برای آسایش خود است تو این‌طور جان عزیز را به خاطر رهگذری که هرگز او را ندیده و نشنیده باشی، برای او خود را فدا می‌کنی؛ بسیار عجب می‌نماید. راجه گفت: [آدمی] یک روز خواه‌مخواه خواهد رفت. پس بهتر آن است که به راه خدا صرف کنم. و مرا خدای تعالی محض برای کارهای مردم آفریده است. هر چند که راجه گفت و شنود کرد، آن مردم قبول نکردند. راجه از خود شمشیر از غلاف بر آورده که بر حلق خود براند، هنوز خون جاری نشده بود که دیبی آمده حاضر شد و دست راجه گرفت و آفرین بسیار کرد و گفت: چنان‌چه تعریف افعال نیک تو شنیده بودم، زیاده از آن دیدم و الحال بر تو رحم آوردیم. بطلب هر چه اراده تو باشد! راجه التماس کرد: اگر بر من رحم می‌فرمایی و شفقت می‌کنی، از امروز هیچ جان-داری را نرنجانم و بر این شهر مهربان باشی. دیبی گفت: همچنان باشد. راجه از دیبی رخصت شده به جانب اوجین راهی شد و مردم شهر خیلی راه همراه راجه آمدند، وداع شدند. **قطعه:**

راجه ^۲ نیکو از جهان بربود	راجه ^۲ راجه‌ها چه راجه بود
حاجتش داد هم غمش بربود	هر که محتاج آمدی بر او

پوتلی بیست و ششم گفت که ای راجه بهوج! هر که این قدرت داشته باشد، بر این تخت بنشیند.

(29)

روز دیگر چون راجه بهوج خواست که بر تخت بنشیند، لعبت بیست و نهم خنده کرد و گفت که این سریر از آن راجه بکرماجیت است. **قطعه:**

همتی داشت بیشتر ز فلک	راجه‌ای بود خوبتر ز ملک
نکند هیچ کس ز ائس و ملک	کارهایی چنان که او کرده

راجه بهوج پرسید که راجه^۲ شما چه می‌کرد؟

لعبت گفت: چنین آورده‌اند که راجه بکرماجیت بادشاهی اوجین می‌کرد و حکومت را به عدل می‌گذرانید که احدی گرسنه و تشنه نبود. جمیع مردم در عبادت مشغول بودند. هر که از برهمنان و غیره در ملازمت راجه می‌آمدند، و آنچه اراده در دل داشتند، زیاده از آن می‌کرد. و چنان‌چه نام نیکوی راجه در تمام عالم شهرت یافت. و اکثر اوقات راجه این‌در به زبان خود تعریف افعال راجه در پیش دیوتها بیان می‌فرمود. یک روز راجه بکرماجیت بر تخت نشسته بود که یک برهمن علم سمندرک خوانده بود، اوصاف حمیده راجه را شنیده در اوجین آمد. دید که شخصی در پای، پدم دارد و جمع نشان بر پدم او ظاهر بود که راجه^۲ ملک محروسه باشد. پشتراره^۳ چوب برداشته می‌رود. برهمن از دیدن احوال او تعجب نمود، به خاطر آورد که آنچه حکمت است؟ یا در خواندن علم من نقصان است و یا حکمت دیگر است. از میان شهر برگشت که راجه بکرماجیت در جمع علم واقف است و علم من هنوز تمام نرسیده آن که در مجلس راجه رفته شرمنده بمانم، مناسب ندارد. بهتر آن است که از همین‌جا برگشته باز در تحصیل علم سعی نمایم. هر وقتی که خوب

^۱ اصل: دهه.

^۲ اصل: کفی.

واقف شوم و در خواندن به کمال رسم؛ تا در خدمت راجه ملازمت خواهم نمود. این که هر حال رفته شرمنده شوم، خوب نیست. این گفته بر گشت. چون اندک راه رفت، باز در دل آورد که این قدر راه طی کرده برای ملاقات راجه آمده ام و او را نادیده بروم؛ این هم مناسب ندارد. و از خواندن نجوم سمندرُمک اظهار نکتم و بگویم که اوصاف حمیده ترا شنیده این قدر راه طی کرده به جهت ملاقات شما آمده‌ایم. در مجلس راجه رفته دعا کرد که عمر تو از صد سال زیاده باد! راجه از وضع برهنم معلوم کرد و پرسید که ترا اندوهگین می‌بینم، احوال خود را به من بگو! کدام مشکل به تو رسیده تا به امکان خود سعی نمایم، شاید که به لطف الهی گشایش کارهای تو گردد. برهنم گفت که من علم سمندرُمک را از استاد خوب خوانده‌ام و نام نیکوی راجه تا روی زمین شهرت یافته اوصاف ترا شنیده از دور آمده‌ام در اوجین رسیده چون شهر آمدم دیدم که شخصی پشتاره چوب بر سر داشته می‌رود و از آن نشان دیدم که در هر دو پای او چنان ظاهر شد که راجه ممالک محروسه باشد. از دیدن آن شخص نمایم حیرانی دست داده و از خواندن علم خود بی اعتقاد شده خواسته بودم که برگشته بروم. باز گفتم که چنین راه طی کرده به اوجین رسیدیم و آن‌که راجه را نادیده بروم، داخل عاقلان نباشم. از خواندن علم سمندرُمک در ملازمت راجه اظهار نخواهم کرد و در این‌جا آمده حیرانی دست داده. راجه پرسید که آن چطور است؟ برهنم گفت که ای راجه! نشان دست و پای تو که می‌بینم، متحیر می‌شوم که هیچ بر بدن تو ظاهر نمی‌شود که راجه باشی. از این معنی حیرانی بیشتر دست داده است. الحال ملازمت شما که کردم، چنان‌چه پارچه چرکین که از آب پاک می‌شود، آن‌چنان از جمیع گناهان سابق نجات یافتم. در این ولا رضا ده که به خانه خود بروم. راجه بکرماجیت گفت که ای برهنم! [از اینجا غمناک شده ناامید بروی، عذاب عظیم می‌شود].¹ استاد را یاد کرده باز سمندرُمک را ببین بهترین وجه به خانه خود آورده بیرون کن که در بدن هر کس که جمیع نشان پدم باشد و بادشاه گردد و آن را در سمندرُمک چه‌طور نوشته است و یک نشان نیک بر بدن او خواهد بود که مفلسی گردد. برهنم را فی الحال تسلی شد، استاد خود را یاد کرده در علم پیروی کرد. بعد از دیدن سمندرُمک دریافت که چنان‌چه راجه نشان داده همان‌طور دید. بعد از آن، راجه آن شخص را طلبید که جمیع نشان بادشاهی داشت، پشتاره چوب بر سر کرده می‌برد. چون در ملازمت راجه آمده حاضر شد، دید که نزدیک موی سر، نشان سگ نمایان است. از پریشانی او برهنم را تسلی شد. بعد از آن راجه، نشان که در کوکه چپ داشت، از کارد بالای کوکه، چرم را دریده برهنم را نمود که روده بسیار جمع شده‌اند. از دیدن آن نشان به واقعی شد. برهنم راجه را تحسین کرده گفت که راجه‌ها به راه خدا بسیار خیرات می‌کنند، اما این به خاطر من برهنم، مسکین‌بدن خود را به کارد بریده من تعریف عمل نیک تو به کدام زبان گویم؟ و بر من یقین شد که تا امروز به مثل تو راجه مخلوق نشده و نخواهد شد. الحال کرم فرموده، مرا رخصت فرمایند که نام نیکوی تو به ملک خود ببرم. راجه در خزانه وا کرده به برهنم گفت که هر چه در کار باشد، در گرفتن زر و مال دریغ نخواهی کرد که بعد از رفتن خانه پشیمانی رو ندهد. برهنم هر چه خواست متصرف شده از راجه رخصت شده و راجه اظهار نمود که باز لطف فرموده دیدار خواهند داد. همیشه در خاطر داشته، فراموش نخواهی کرد.

برهنم رخصت گرفته به خانه خود رفت. **قطعه:**

همتش بود تا فلک فرسای
دست لغزیده را بدادی جای.

راجه راجه‌های نیکورای
پای افتاده را گرفتی دست

¹ [از اینجا غمناک شده ناامید بروی، عذاب عظیم می‌شود] nach Sprenger 1660

پوتلی بیست و نهم گفت که ای راجه بهوج! هر که این قدرت داشته باشد که برای دفع دلگیری دیگر، بدن خود بریده او را مسرور کرد و زر و مال فراوان داد. (۴) **قطعه:**

خواست تا راجه بهوج عالی بخت
 بنهد پای خویشتن بر تخت
 ماجرا چون ز لعبت این بشنید
 پای خود را از آن سریر کشید

(30)

روز دیگر چون راجه بهوج ساعت خوش کرده و خواست که بر سریر پای نهد، لعبت سی‌ام خنده کرد و گفت که ای راجه بهوج! این سریر عالی از بکرماجیت است. **قطعه:**

راجه‌ای بود خویتر ز ملک
 همتی داشت بیشتر ز فلک
 کارهای چنان که او کرده
 نکند هیچ کس ز انس و ملک

راج بهوج پرسید که راجه شما چه کارها می‌کرد؟

لعبت گفت که روزی راجه بکرماجیت بر تخت نشسته بود، هر چهار قوم هر روز در مجلس راجه آمده حاضر می‌شدند و به راجه دعا می‌کردند. در این اثنا بیربیتال‌نام بادی فروش در مجلس راجه آمده حاضر شد و راجه را دعا کرد که عمر تو از هزار سال زیاد باشد. بعد از آن گفت که ای راجه - جیو - ! اگر امر شود، یک تماشا نمایم. راجه گفت که خوش باشد. بریسال این را گفته از مجلس غایب شد. مردم هر چهار قوم از غایب شدن او تعجب نمودند. بعد از چند ساعت باز آمد و یک زن صاحب‌جمال همراه خود آورد. از دیدن آن زن، مردم مجلس را تحیر آمد. راجه را دعا کردند که عمر تو هزار سال باد! و باز گفت راجه^۱ در دنیا دو چیز حق تعالی بسیار عزیز پیدا کرده است اما بهتر آن است که اینها را خفیه باید داشت. هر کس که این دو چیز را ببیند طالب می‌شود. یکی زن و دوم زر. و من بادی‌روشم و هر روز در مجلس راجه ایندر می‌روم و هر چه ایندر می‌دهد، اوقات خود را به سر می‌برم. و امروز به من خبر رسید که در میان دیوتها و دیوان عظیم جنگ خواهد شد. مرا ضرور است که در آنجا رفته حاضر شوم. چون نام نیکوی تو بسیار شنیده‌ام که بر من بیگانه دست خیانت نمی‌کند و از هیچ کس در عمر خود روگردان نشده. بنا بر آن، زن خود را در ملازمت شما گذاشته می‌روم و زیاده از این بودن ما در این‌جا نمی‌شود و هر جا که خاطرت باشد، نگاه دار! چون راجه فرمود که زن بیگانه را نسبت دختری دارم، بریسال از دیدن راجه و جمیع مجلس غایب شد. بعد از ساعتی در آسمان غُلغُلَه عظیم برخاست و از هر طرف آواز پزن‌پزن برآمد. راجه بکرماجیت با محل خود مشغول بود و حرف و حکایت می‌کرد. بعد از آن یک مرد به زخم شمشیر پارچه‌پارچه شده در مجلس راجه آمده افتاد. دید که همان بادی‌فروش است. راجه و مردم محل با خود متحیر شدند و آن زن بادی‌فروش دویده مرده را در بغل گرفت. راجه بکرماجیت را دعا کرد و گفت که ای راجه! شوهر من به شهادت رسید؛ فکر سوختن بکن! راجه را حیرت بیشتر دست داد. او را مانع ساخت و گفت که تو هیچ غم مخور، ترا از فرزندان خود خواهم داشت. زن بادی‌فروش گفت که در همت و سخاوت تو هیچ شک نیست، اما صحبت ما برفت و من بی او هرگز نخواهم ماند. زیاده اهمال خوب نیست. زود کرم فرموده، مرا رخصت نمایی که ترا ثواب عظیم خواهد شد و اوصاف تو در مجلس دیوتها مذکور خواهم کرد. چون راجه دید که نصیحت، او را سودمند نیامد، بسیار زر طلب کرده به آن داد که خیرات بکن. و سر و پای رنگ به رنگ پوشانیده آن زن شوهر خود را در بغل گرفته سوخت. راجه بکرماجیت و مردم شهر او را به منزل رسانیدند خود برگشته آمد. راجه بکرماجیت با مردم در دیوان

¹ اصل: راجا.

خانه ایستاده شد به وزرا و وکلای خود می‌گفت که دنیا عجب جایی‌ست که هیچ بقای ندارد. به این دنیا مایل شدن بازی- خوردن است. سخنان گفته دست می‌مالید که بریسال از آسمان فرود آمده در مجلس راجه بکرماجیت آمد و دعا کرد و مذکور جنگ دیوتها در حضور راجه بیان گرفت که در میان ایشان جنگ عظیم واقع شد، اما به عنایت الهی، فتح به جانب دیوتها شد. این معنی را گفته زن خود طلب نمود که راجه - جیو سلامت - زنی که امانت سپرده‌ام به من بدهید که به منزل خود بروم. راجه از شنیدن این حکایت اندوهگین گشت، به هر جانب نگاه می‌کرد و گفت که ای بیربیتال! همین زمان زن شما را سوخته آمدیم. از آسمان یک مرد به صورت تو آمده افتاد و از زخم شمشیر پاره‌پاره بود. زن تو دیده آن مرده در بغل گرفت و گفت که این شوهر من است، کشته شده است. مردم این مجلس از این حقیقت او تمام واقفند. هر چند که او را منع کرده قبول نکرد. نصیحت ما بر او اثر نکرد. بریسال گفت که ای راجه! من اوصاف تو شنیده، زن خود را امانت سپرده بودم. این که مثل شما راجه نیک‌نام و بزرگ بر زن من میل نموده، خیانت امانت می‌کنید. ما لا علاج دست زور بالاست، اگر گواهی، مردم شهر می‌دهند، از بیم تو، که فردا سیاست نکنی پس به شاهدهی کمر بسته. الحال من به خدمت راجه ایندر رفته فریاد از دست ظلم تو خواهم کرد و به‌عالم، بد دیانتی تو منتشر خواهم ساخت. این بگفت و راهی شد. و راجه بکرماجیت متفکر شده با خود می‌گفت که بزرگان گفته‌اند که امانت‌داری مشکل کاری‌ست، خصوصاً زن. در این گفتگو بود که بریسال پوشاک زری پوشیده و همان زن به زر [و] زیور آراسته و پیراسته در مجلس حاضر شد. راجه دیده متحیر ماند. و بیربیتال دعا کرد و گفت که ای راجه! تو بزرگی که ثانی تو در دیانت و امانت و سخاوت و شجاعت نیست و نبوده. بعده راجه زر و مال و خزینه و مروارید و فیلان بسیار بخشید و رخصت شده رفت.

لعبت سی‌ام گفت: ای راجه! هر که این قدرت داشته باشد، براین تخت بنشیند. **قطعه:**

خواست تا راجه بهوج عالی بخت	بنهد پای خویشتن بر تخت
ماجرا چون ز لعبت این بشنید	پای خود را از آن سریر کشید

(31)

روز دیگر چون راجه بهوج ساعت نیک داده، خواست که بر تخت بنشیند، لعبت سی و یکم به خنده درآمد و گفت که ای راجه بهوج! این سنگهاسن از آن راجه بکرماجیت است. **قطعه:**

راجه‌ای بود خوبتر ز ملک	همتی داشت بیشتر ز فلک
کارهای چنان که او کرده	نکند هیچ کس ز انس و ملک

راجه بهوج پرسید که آن حکایت چگونه بود؟

لعبت گفت که در بلده اوجین راجه بکرماجیت به عدل و انصاف بادشاهی می‌کرد و جمیع خلایق از راجه راضی بودند و هیچ احدی ناراضی نبود. یک مهاجن دیانت نام ساهو در اوجین می‌بود، زر و مال بسیار داشت. پسران ساهو خواست که یک عمارت بنا کند برهمنان بی‌خوانده را طلبیده، ساعت نیک دیده به روز یکشنبه پوکه سنجهر می‌آید، بر پا باید کرد. به همینطور، عمارت تیار شده زر و مال و گاوان بسیار خیرات به برهمنان داده ساعت همایون، فرش خود را در آن محل گسترانید و در خواب رفت. چون نصف شب گذشت، آواز در آن محل آمد که «می‌افتم». پسر ساهو ترسیده واهمه در دل بسیار خورده که کدام دیو و جن و یا پری در محل است که آواز می‌دهد. همان ساعت از محل بیرون شده در محل قدیم رفت. روز دیگر باز در همان محل گسترانید و در خواب رفت. باز آواز آمد که می‌افتم. پسر ساهو گریخته از خانه برآمد و تمام شب از بیم آواز خواب نکرد. به خاطر گذرانید که این همه مردمان از سخنان برهمن اعتماد می‌کنند، همه دروغ

است. از گفت برهمنان این قدر زر خرج کرده همه ضایع شد. و برهمنان می‌گویند که هر که روز یکشنبه در پوکهه نسچهرت عمارت کند، از آن زر و مال در آن خانه کمی نباشد، و بر هر چیزی که آرزو کند، از غیب میسر آید. در همین باب سخن برهمنان برعکس ظاهر شد. زری که به‌کوشک خرج کرده بود از آن دست شست و ناامید گشت. بعد از آن در ملازمت راجه رفت. چون راجه به جانب پسر ساهو []، دید که بسیار غمناک است. راجه بکرماجیت پرسید که ای جوان! ترا غمناک می‌بینم. کدام غم به تو رسیده زود حقیقت خود را به من اظهار ساز که در سعی آن کار باشم. پسر ساهو حقیقت بنا کردن عمارت و آواز آمدن از غیب بیان نمود. راجه فرمود که هیچ غم مخور! زری که تو برای خانه خرج کرده از من بگیر و خانه را حواله ما بکن. پسر ساهو از شنیدن این سخن خوشحال شده شکرانه به جا آورده. زری که بر آن خانه خرج شده بود از خزانه راجه گرفته به خوشی تمام به خانه خود آمد. چون آفتاب به جانب مغرب فرو رفت و شب تاریک مثل کوه(?) روی نمود. راجه فرمود که امشب ما در خانه نخرید خواب خواهیم کرد. حسب الحکم، پلنگ راجه را در آن خانه بردند. راجه در آن خانه رفته در خواب رفت. چون نصف گذشت، آواز آمد که «می‌افتم». چون راجه آنچنین عجایبات بسیار دیده بود، جواب داد که چهار پای ما را گذاشته، هر جا خواهی بیفت، معطل مکن! چون سخن از زبان راجه برآمد، صورت طلا پهلوی چهار پای راجه افتاد. راجه صورت طلا را دیده باز در خواب رفت. چون صبح صادق دمید، روز روشن شد، آن صورت طلا را در آراهه بار کرده در قلعه برد. و در دیوان‌خانه ایستاده کرد و خود در محل رفت. این سخن افتادن صورت طلا در بلده اوجین شهرت یافت. و آن پسر ساهو را به مجرد شنیدن این خبر، بیماری روی داد و افسوس خوردن گرفت. بعد از چند روز، پسر ساهو به ملازمت راجه رفته سلام کرد و از دیدن صورت طلا، آتش غم در نهادش بر افروخت بر زمین افتاد. بعد از ساعتی به‌هوش آمده به خانه خود رفت. روز به روز از غم تصویر طلا، زرد می‌شد و گوشت از بدن او تمام رفت. و بر استخوان پوستی مانده بود. این خبر بیماری او به راجه رسید، فرمود که او را بطلبند. چون پسر ساهو به ملازمت راجه آمده حاضر شد. راجه پرسید که ترا کدام درد و بیماری در پیش آمده و به کدام بلا گرفتار شدی که حال تو ابتر می‌بینم؟ احوال خود را به من بگوی که به کرم الهی در آن سعی نمایم. جوان گفت که اگر من این سخن به آواز می‌گفتم، این قدر طلا در تصرف می‌آمد، تمام عمر به فراغ خاطر می‌گذرانیدم. از دولت راجه ما را سواى این امر غم دیگر نیست. راجه از شنیدن این حرف فرمود که غم مخور! این صورت طلا و خانه و زر آن به تو بخشیدم. پسر ساهو طلا را گرفته به منزل خود رفت و بیماری او در یک لحظه برطرف شد.

قطعه:

که کف ^۱ نیکی از جهان بر بود	راجة راجه‌ها چه راجه بود
حاجتش داد هم غمش بر بود.	هر که محتاج آمدی بر او

لعبت سی و یکم گفت که ای راجه بهوج! هر که این همت داشته باشد، بر این تخت پا نهد. قطعه:

ببهد پای خویشتن بر تخت	خواست تا راجه بهوج عالی بخت
پای خود را از آن سریر کشید	ماجرا چون ز لعبت این بنشیند

¹ اصل: کفی.

روز دیگر راجه بهوج خواست که بر تخت پا نهد، لعبت سی و دوم خندید و گفت که ای راجه بهوج! این سنگهاسن از آن بکرماجیت است. **قطعه:**

راجه‌ای بود خویتز ز ملک	همتی داشت بیشتر ز فلک
کارهای چنان که او کرده	نکند هیچ کس ز انس و ملک

راجه بهوج پرسید که راجه شما چه کار می‌کرد؟

لعبت گفت که راجه بکرماجیت بادشاهی اوجین به عدل و انصاف می‌کرد و به زن بیگانه و بر مال غیری طمع نمی‌کرد و بر جمله خلائق مهربان همچون پدر و مادر می‌بود. و درد و الم دیگران را بر خود گرفته و هیچ حاجتمند را از پیش خود ناامید نمی‌کرد. یک وقت پسر یک مهاجن برای فروختن مطاع در بلده اوجین آمده بود، به مجرد رسیدن اوجین آنچه اسباب برای فروختن آورده بود، فروخته، در شهر خود رفت. و حقیقت آبادی اوجین در پیش پدر خود بیان نمود و گفت که راجه بکرماجیت حکم کرده که متاع بیوپاریان (؟) اگر در شهر فروخته نشود، بعد از آن هر چه که باقی ماند، در سرکار خرید نمایند، برای این که سوداگر تصدیعه نیابد و ناامید نرود. چون این سخن پدر شنید، خورم شد. چنانچه مهاجن بسیار دالتر بود یک پوتله دالتر را از آهن راست کنانیده و نام پوتله دالتر بنهاد، در بلده اوجین معه پوتله رسانید در بازار و کوچی به کوچی می‌گشت و می‌گفت که این صورت دالتر است، هر که را در کار باشد، بخرد و بهای] این هزار دینار است. چون تمام روز در شهر گشت، کسی نخرید. آنچنین کدام دیوانه خواهد بود که هزار دینار را از کره(؟) خود داده دالتر را که از همه چیز بدتر است خواهد خرید. چون آفتاب نزدیک مغرب رسید، کوتوال این چیز را به ملازمت راجه التماس نمود که شخص پوتله آهن ساخته و نام آن دالتر نهاده، امروز کوچی به کوچی گردید، هیچ کس به خریداری نزدیک آن نیامد. چون شام شد در ملازمت آمده خبر کردیم در این باب هر چه امر شود. راجه فرمود که آن مهاجن را معه پوتله حضور بیارند. حسب الفرموده مهاجن را آورده حاضر کردند. راجه فرمود که بهای آنچه چیز است؟ او عرض کرد که هزار دینار. راجه وزرای و وکلای خود را حکم کرد که هزار دینار به این مهاجن بدهند و پوتله را در خزانه نگاه دارند. مهاجن دینار] که در تمام عمر ندیده بود، گرفته به خانه خود رفت. چون شب شد راجه در خواب رفت لجهمی هفت صورت زنان کرده پیش راجه آمده ایستاده شد التماس رخصت نمود. راجه پرسید که شما کیستید که طلب رخصت می‌کنید؟ گفت که من لجهمی[ام] به این هفت صورت کرده نزد تو آمده‌ام که رخصت شویم. راجه بکرماجیت گفت که لجهمی این صورت شش دیگر چطور است؟ لجهمی گفت اگر راجه چیزی داشته باشد، لجهمی در خانه او قرار گیرد. یکی: حیات بسیار، دوم: وزیر نیکانندیش، سیوم: وکیل کنکایش باشد، چهارم: جای نگاه داشتن خزانه آنچنان باشد که دست حرام‌زاده نرسد، پنجم: ولایت آبادان، ششم: قلعه مضبوط، هفتم: این طور چیزی داشته، لجهمی در آن خانه قرار گیرد. الحال بودن من در خانه تو نیست. جایی که من بودم در آنجا پوتله دالتر آورده نگاه داشتند. من در اینجا نمی‌باشم. راجه گفت که ای لجهمی! من بی تو چگونه خواهم گذرانید و تعریف تو به کدام زبان بیان نمایم که از همه چیزها زیاده بزرگی دارد از لطف راجه ایندر که از جمیع راجه‌های بزرگ و سردار دیوتهاست او دولتمند است که زر دارد. اگر مرد عاقل بی‌زر باشد، دیوانه گویند. هیچ کس گفته او قبول نکند به چیزی زن و فرزند و دوست ندارد و همه فراغت‌های عالم که در دنیااست بجز تو میسر نیست و به مفارقت تو درعالم نمی‌توانم ماند. به هر نوعی که باشد، بماند. لجهمی قبول نکرد و گفت: اگر می‌خواهی آن پوتله دالتر را از خانه بر طرف ساز؛ آن زمان من می‌توانم ماند. راجه به خاطر آورد که لجهمی می‌رود، رفته باشد این که پوتله دالتر را از اختیار کرده در خزانه نگاه داشته باشم بر طرف نمایم. بزرگان هر چیز را اختیار نموده نگذاشته‌اند. [چنان‌که] سری مهادیو زهر گرفته در گلوی داشته از آسیب آن در

محنت گرفتار است، اما هنوز بر باد نداد و سمندر که آگن را در سینۀ خود نگه داشته، هر چند که هر روز به او ضرر می‌رساند و می‌سوزاند، او هم دور نساخت. الحال من از لجهمی ترسیده این پوتله را بر باد دهم، در میان اهل بزرگان بی‌قول باشم و شرمنده بمانم. خوب لجهمی رفته باشد، اما پوتله را اختیار کرده در خانه آوردم، بر سخن لجهمی به در نمایم. لجهمی این سخن از راجه شنید، وداع شد. بعد از ساعتی ست آمده ایستاده شد. به راجه گفت: هر جا که لجهمی باشد، هم‌آنجا بودن ماست. ما را نیز وداع نمایند. راجه گفت که من هرگز بی‌قول نیستم. ترا بخواهم گذاشت و هرگز بی تو نخواهم ماند. ست قبول نکرد، بی‌رخصت راجه، راهی شد. راجه شمشیر از میان بر آورده بر حلق خود براند. هنوز خون جاری نشده بود که ست آمده دست راجه گرفت و تسلی نمود که من هیچ جا نمی‌روم. از آن آمدن ست، لجهمی نیز آمده حاضر شد. بی ست رفیق نتوانست. **قطعه:**

همتش بود تا فلک فرسای	راجه از راجه های نیکو رای
دست لغزیده را بدادی جای	پای افتاده را گرفتی دست

لعبت سی و دوم گفت که ای راجه بهوج! هر که این قدر [...] داشته باشد، براین تخت پا نهد. **قطعه:**

خواست تا راجه بهوج عالی بخت	بنهد پای خویشتن بر تخت
ماجرا چون ز لعبت این بشنید	پای خود را از آن سریر کشید.

چون این افسانه‌ها لعبتان به انصرام رسانیدند سی و دو لعبتان متواتر برخاستند، عذرخواهی خود برای رفتن در خدمت ایندر - جیو- از راجه بهوج بیان کردن گرفتند. سی و دو پتلی که به صورت حوران بهشت در سنگهاسن نشسته بودند، پیش راجه بهوج ایستاده شدند. از دیدن این عجوبه راجه بهوج را تعجب آمد پرسید که ای لعبتان! شما چه کسانی؟ سرگذشت خود را باز نمایید که پیش از این چه کس بودید و چطور بر این سنگهاسن راجه بکرماجیت قرار گرفته بودند. احوال خود را - کما ینعی - بیان نمایند.

پوتلیها دست ادب بسته بنیاد تعریف راجه بهوج نمودند و گفتند که پیش از این مایان خدمتکاران راجه ایندر بودیم. یک روز راجه ایندر در بیدبازی(?) رفته بود، مایان نیز همراه بودیم. یک برهمن در آنجا در عبادت حق سبحانه تعالی مشغول بود، هیچ چیز نمی‌خورد و به آب سرد سه وقت غسل می‌کرد و چرم او به رنگ گاومیش شده بود و بر بدن گوشت نداشت. راجه ایندر نزد او نشست، مایان همه وضع اطوار برهمن را دیده خنده کردیم و گفتیم که برهمن در روی زمین زهد کرده بود، در بهشت آمده در اینجا هم به این محنت گرفتار است. نتیجه این محنتها کی خواهد یافت و در صورت او خنده کردیم. راجه ایندر اعتراض کرده فرمود که شما بی‌ادب شدید که اینطور برهمن عابد را به نظر حقارت دیده خنده می‌کنید، شما را تفاؤل کردیم که به صورت سنگ شده جای بودن شما مایان این سنگهاسن است و من این تخت را به راجه بکرماجیت خواهم داد، شما مایان افعال نیک راجه بکرماجیت را پیش راجه بهوج بیان خواهید نمود، تا مدت بر روی زمین خواهی ماند و به راجه بهوج ملاقات کرده به صورت اصلی شده به جای خود آمده؛ هر خدمت که به شما مقرر است، به دستور سابق مشغول خواهند شد. حالا، ای راجه بهوج، در این ولا به شما ملاقات کردیم و از طفیل قدم مبارک تو به مدعای خود رسیدم؛ در این ولا رخصت فرمای که مایان ایندرلوک رفته در خدمت دیوراج مشغول باشم به

سعادت دو جهانی اندوز(۹) شوم انشاءالله تعالی عمل نیک شما به خدمت دیوراج بیان خواهم نمود. چون از طفیل کرم تو از عذاب عظیم نجات یافتم که نام نیک تو تا قیامت خواهد ماند. و چند روز که در دنیا باشی به عزت و آبرو خواهی ماند. این را گفته رخصت شده به آسمان رفتند و به دستور سابق در خدمت راجه ایندر دیو مشغول گشتند.

هرکسی که این افسانه راجه بکرماجیت را بخواند و بشنود، نام نیک او تا دیرگاه بماند، هرگز او بد نبیند و کار او به عنایت الهی به مدعا برسد و از برکت نام نیک بکرماجیت هرگز فلاکت نبیند.

