

ERIKA GLASSEN

Extreme Positionen der Ḥāfiz-Deutung

Extreme Positionen der Ḥāfiz-Deutung

Von ERIKA GLASSEN, Freiburg

Hier soll kein Überblick über die Ḥāfiz-Forschung geboten werden. Da ich gerade dabei bin, mich in die modernere iranische Ḥāfiz-Rezeption und -Forschung einzuarbeiten, möchte ich vielmehr einige vorläufige Beobachtungen mitteilen, die mir bei der noch recht unsystematischen Lektüre aufgefallen sind und die auf einer allgemeinen Ebene vor allem mit dem auch in der westlichen Ḥāfiz-Forschung immer wieder behandelten und hier bislang ungelösten Problem der Inkohärenz des Ghasels (d.h. der fehlenden thematischen Einheit und inneren Logik: *tawānī-yi ma'nā'ī, insiḡām-i manṭiqī, ittihād-i mazmūnī*) bei Ḥāfiz und auch mit der Mehrdeutigkeit (*ihām*) in Zusammenhang stehen.

Viele iranische Ḥāfiz-Kenner sind sich mit der westlichen Ḥāfiz-Forschung darüber einig, daß zumindest auf den ersten Blick in der überwiegenden Mehrheit der Ghaselen keine thematische Einheit oder innere Logik zu erkennen ist. Diese Frage hat nicht etwa die westliche Forschung erst aufgeworfen, sondern nach einer Anekdote, die der Historiker Ḥwāndāmīr in seinem *Ḥabīb as-siyar* (930/1524) überliefert hat, war es schon der Mäzen des Ḥāfiz, Šāh Šuḡā^ᶜ, selbst ein Poet, der Ḥāfiz kritisierte und sagte:

“In keiner einzigen Eurer Ghaselen gibt es vom Eingangsvers (*maṭla'*) bis zum Schlußvers (*maqta'*) ein einheitliches Thema (*bar yak minwāl wāqī' našuda*), sondern in jedem Ghasel handeln drei, vier Verse vom Wein, zwei, drei Verse über *tašawwuf* und ein, zwei Verse über die Eigenschaft (*ṣifat*) des/der Geliebten (*maḥbūb*). Und Vielfarbigkeit (*talawwun*) in einem Ghasel widerspricht der Methode der Redekünstler (*tarīqat-i bulāḡā*).’ Ḥwāḡa Ḥāfiz entgegnete: ‘Was der erhabene Schah zu sagen geruhte, ist ganz und gar richtig und wahr, aber trotzdem (*ma' dālik*) sind die Gedichte (*šī'r*) des Ḥāfiz in allen Weltgegenden (*āfāq*) berühmt, während die Verse (*naẓm*) anderer Leute (*ḥarīfān-i dīgar*) ihren Fuß nicht aus dem Stadttor von Schiras gesetzt haben.’ ”

Der Rest der Anekdote soll uns hier nicht weiter interessieren, nur so viel: Der Poet Šāh Šuḡā^ᶜ fühlte sich beleidigt und wollte Ḥāfiz wegen seiner Frechheit eins auswischen. Er ließ ihn wegen eines Verses, aus dem man herauslesen konnte, daß Ḥāfiz nicht an das Jüngste Gericht glaube, durch eine *fatwā* von den *fuqahā'* verketzern. Doch Ḥāfiz konnte sich durch einen anderen Vers glücklich aus der Affäre ziehen.¹

¹ Ḥwāndāmīr, Ğiyāš ad-dīn b. Humām ad-dīn Muḥammad: *Ḥabīb as-siyar*. 4 Bde. Teheran 1954. Siehe III (4), S. 315 f. Auch zitiert bei QĀSIM ĞANI/MUḤAMMAD QAZWĪNI: *Baḡ dar āšār-u afkār-u aḥwāl-i Ḥāfiz yā tarīḡ-i Fārs-u muẓāfāt-u iyālāt-i muḡāwara dar qarn-i haštum*. Teheran 1321š/1361q/1942, s. Seite *sā*. Eine leicht abgewandelte Version bei Nūrullah Šūštārī: *Maḡālis al-mu'minīn*. Teheran 1375

Die Antwort des Ḥāfiẓ ist für uns enttäuschend. Er gibt ganz ausdrücklich die inkohärente Themenvielfalt zu. Das tue aber der poetischen Qualität seiner Dichtung keinen Abbruch, das beweise ja seine Berühmtheit, brüstet er sich. Er läßt leider seine Zuhörer und uns im unklaren darüber, *ob* ein und welches Kalkül hinter dieser Themenvielfalt steckt und ob er glaubt oder ahnt, daß er gerade *deshalb* berühmt ist. Er sagt *ma' dālik* "trotzdem".

Bekanntlich hat die westliche Ḥāfiẓ-Forschung bei der Diskussion des Inkohärenz-Problems ein ganzes Spektrum von Theorien angeboten. Eine Assoziationstechnik erkennt LESCOT, die Fokaltheorie stammt von WICKENS, von Leitmotivtechnik spricht SCHAEDEER und von Kontrapunktik ARBERRY usw.²

Auch westlich geprägte iranische Forscher haben sich mit diesen Theorien befaßt oder andere mit einleuchtenden Argumentationen entwickelt. Darum geht es mir hier aber nicht in meinen Überlegungen. Ich möchte die westliche Ḥāfiẓ-Forschung auch ganz beiseite lassen. Es geht mir vielmehr um das Phänomen der Inkohärenz an sich, das als eines der Wesensmerkmale der Ḥāfiẓ-Ghaselen unumstritten ist, und darum, wie die Iraner damit und mit der Vieldeutigkeit umgehen.

Unumstritten ist auch, daß Ḥāfiẓ über alle Maßen berühmt und beliebt war und bis heute ist im persischen Sprachraum. Wenn man Ḥāfiẓ sagt, meint man aber selten die historische Persönlichkeit des Dichters (über die wenig verlässliche Informationen überliefert sind), sondern sein Buch, seinen Dīwān, d.h. die nach seinem Tode aufgezeichnete Sammlung seiner Ghaselen, wobei die im Dīwān *auch* überlieferten anderen Gedichtformen weniger Interesse finden. Im Gegensatz zu anderen persischen Dichtern (man denke an Firdausī, Rūmī, 'Aṭṭār, Niẓāmī, Ğāmī) hat Ḥāfiẓ eigentlich wenig produziert. Der Dīwān ist ein handliches Buch, das man überall mitnehmen kann; so an die 500 Ghaselen gelten als authentisch.

Den Dīwān gibt es daher in vielen verschiedenen Ausgaben, angefangen von volkstümlichen Drucken mit schwülstigen Bildern, über reprographisch vervielfältigte handgeschriebene Exemplare bekannter Kalligraphen, subjektiv ausgewählte und angeordnete Ausgaben gelehrter Ḥāfiẓ-Kenner, gedruckte Wiedergaben irgendeiner der "ältesten" Handschriften und endlich Editionen nach mehreren oder allen bekannten alten Handschriften ohne oder mit kritischem Apparat. Jeder Perser besitzt also "seinen" von ihm besonders – ob begründet oder unbegründet – geschätzten Ḥāfiẓ.³

(2 Bde. in 1) (verfaßt vor 1019q/1610), II, S. 119.

² Zusammenfassend über diese verschiedenen Theorien siehe J. RYPKA: *Iranische Literaturgeschichte*. Leipzig 1959, S. 263-265, und J. CHR. BÜRGEL (ausgew. und hrsgg.): *Muhammad Schams Ad-Din Hafis – Gedichte aus dem Diwan*. Stuttgart 1977, S. 17.

³ Es gibt zwei nützliche Bibliographien, die im Zusammenhang mit dem 600jährigen Jubiläum erschienen sind: MIHRDĀD NIKNĀM: *Kitābšīnāsī-yi Ḥāfiẓ*. Teheran 1367/1988 (Širkat-i intišārāt-i 'ilmī wa farhangī. 212.). Darin über die Ausgaben des Dīwān: S. 1-30; ABŪ L-QĀSIM RĀDFAR: *Ḥāfiẓ-paẓūhān wa Ḥāfiẓ-paẓūhī*. Teheran 1368/1989 (Mağmū'a-yi zabān wa adabiyāt-i fārsī. 3.) Darin über Ausgaben: S. 247-263. – Die beiden kritischen Ausgaben, die bislang vorliegen, sind: MUḤAMMAD QAZWINI/ QĀSIM

Traditionell sind die Dichter-Dīwāne bekanntlich alphabetisch nach den Endreimen angeordnet. Einzelne Verse sind also relativ einfach auffindbar. Neuerdings gibt es aber auch mindestens eine Ausgabe, in der der Herausgeber (SĪRŪS NĪRŪ) die Gedichte nach Ḥāfiz' Lebensphasen geordnet hat. Dieser Dīwān mit dem Titel *Ganġ-i Murād* wurde aber von iranischen Kritikern erbarmungslos verrissen, er gehöre in die Rumpelkammer. Der Versuch, eine "seelische oder dichterische Entwicklung" durch eine chronologische Anordnung der Ghaselen nachvollziehen zu können, wie es die westliche Forschung wohl begrüßen würde, fand in Iran keinen Anklang.⁴

Andererseits wurden die (ohnehin ja thematisch unzusammenhängenden) Ghaselen auseinandergenommen und die einzelnen Verse des gesamten Dīwāns nach bestimmten thematischen Kategorien geordnet. Diese Ausgabe unter dem Titel *Ġam'ī Parīšān* ("Sammlung des Verstreuten") hat 'ALĪ AKBAR RAZZĀZ 1989 in zwei Bänden herausgebracht.⁵ Eine in Iran neue Spezies sind kurz oder ausführlich meist im mystischen Sinne kommentierte Ḥāfiz-Ausgaben oder Anthologien.⁶

Wie eine Analyse der ältesten Handschriften ergeben hat, war, da kein Autograph vorhanden ist und auch die von dem Freund des Ḥāfiz, Muḥammad Gulandām, angeblich besorgte erste Kompilation anscheinend nicht authentisch überliefert wurde, die Handschriften-Situation von der ersten Überlieferungsphase an verwirrend, was sicher durch die Beliebtheit und die ungewöhnlich weite Verbreitung des Dīwāns mit bedingt war. Der Dīwān war schon gegen Ende des 15. Jh.s ein Bestseller und ist es eigentlich durch die Jahrhunderte geblieben.⁷

Das alles hat auch mit dem Thema der Inkohärenz (*nāpaiwastagī, parākandagī, parīšānī, pāšānī*) zu tun. Denn das Fehlen der thematischen Einheit und inneren Logik des einzelnen Ghasels bedingte die Unabhängigkeit des einzelnen Verses und begünstigte damit die Vertauschbarkeit der Abfolge der Verse. Auch gab es von Anfang an

ĠANĪ: *Dīwān-i Ḥwāġa Šams ad-dīn Muḥammad Ḥāfiz Šīrāzī*. 1320/1942 (mit vielen Nachdrucken, in Nasta'liq-Schrift); PARWĪZ NĀTIL ḤĀNLARI: *Dīwān-i Ḥāfiz*. 2 Bde. Teheran 1362/1983.

⁴ SĪRŪS NĪRŪ: *Ganġ-i Murād*. Teheran. Nāšir: Intišārāt-u taḥqīqāt-i sarzamīn 1362/1984. Die harsche Kritik stammt von MĀŠĀ'ALLĀH ĀĠUDĀNĪ: *Nāmūrādī dar šīnāht-i Ḥāfiz*. In: Našr-i dāniš 4/2, wieder abgedruckt in NAŠRULLĀH PŪRGAWĀDĪ (Hrsg): *Dar bāra-yi Ḥāfiz, barguzīda-yi maqālahā-yi našr-i dāniš*. 2. Bd. ²1370/1991, S. 234-252.

⁵ 'ALĪ AKBAR RAZZĀZ: *Ġam'ī Parīšān. Ṭabaqa-bandī-yi mauzū'ī-yi aš'ār-i Ḥāfiz*. (wīrāsta-yi BAḤĀ'UDDĪN ḤURRAMŠĀHĪ). 2 Bde. Teheran: Intišārāt-i 'ilmī 1368/1989.

⁶ Um nur wenige zu nennen: BAḤĀ'UDDĪN ḤURRAMŠĀHĪ: *Ḥāfiznāma*. 2 Bde. Teheran: Intišārāt-i surūš 1366/1987; MUḤAMMAD 'ALĪ ZIBĀYĪ: *Šarḥ-i šad ġazal az Ḥāfiz*. Teheran: Intišārāt-i pāžang 1367/1988; RAḤĪM DŪ N-NŪR: *Dar Ġustaġū-yi Ḥāfiz*. 2 Bde. 2. durchges. Auflage. Teheran 1367/1988; SAYYID AHMAD BIHIŠTĪ ŠĪRĀZĪ: *Šarḥ-i Ġunūn. Taḥsīn-i mauzū'ī-yi Dīwān-i Ḥwāġa Šams ad-dīn Muḥammad Ḥāfiz Šīrāzī*. Teheran 1371/1992; 'ALĪ SA'ĀDATPARWAR: *Ġamāl-i Āftāb*. (iqtibās az 'ALLĀMA SAYYID MUḤAMMAD ḤUSAIN ṬABĀṬABĀ'Ī). (bisher) 3 Bde. Teheran 1368/1989–1372/1993.

⁷ Siehe dazu E. GLASSEN: *The Reception of Hafiz: Textual Transmission in a Historical Perspective*. In: M. GLÖNZ/ J. CHR. BÜRCEL (Ed.): *Intoxication. Earthly and Heavenly. Seven Studies on the Poet Hafiz of Shiraz*. Bern 1991 (Schweizer Asiatische Studien/ Etudes Asiatiques Suisses. Studienheft 12.), S. 41-52.

viele Varianten. Das bedeutet, alle die vielen Ḥāfiẓ-Ausgaben, die heute in Umlauf sind, unterscheiden sich in Einzelheiten beträchtlich voneinander. Wenn auch iranische Gelehrte inzwischen verhältnismäßig verlässliche Editionen vorgelegt haben,⁸ auf die sich die Forschung stützen kann, so werden doch auch alle anderen Ausgaben immer wieder nachgedruckt und von den breiten Schichten der Ḥāfiẓ-Liebhaber häufig vorgezogen.

Das 600jährige Ḥāfiẓ-Jubiläum, von der UNESCO gefördert und mit einem internationalen Kongreß 1988 in Schiras gefeiert, hat in der Islamischen Republik Iran einen wahren Ḥāfiẓ-Boom hervorgerufen. Das Phänomen der Popularität des Dīwān bei allen Schichten der Bevölkerung – vom Taxifahrer bis zum Šāh und Āyatullāh – ist bekannt und wurde immer wieder beschrieben.

Wenn Iraner über die Gründe dafür nachdenken und diese schriftlich fixieren, trifft man z.B. auf folgende Formulierungen:

“Die Essenz (*uṣāra*) der nationalen Kultur und Literatur und der islamischen Epoche Irans ist in dem Geist (*dīhn*) des Ḥāfiẓ gespeichert, und obwohl nur einige Tropfen davon in seine Gedichte eingesickert sind, ist der Dīwān der erhabenste Erscheinungsort (*tağallīgāh*) der Kultur Irans und das vollkommenste Beispiel (*namūna*) der literarischen Denkungsart unserer Nation (*tarz-i tafakkur-i adabī-yi in millat*).”⁹

Oder ein anderes Zitat:

“Ḥāfiẓ ist der reine Prototyp eines klugen kunstbegabten muslimischen Iraners, und dieses Typische kommt am besten in seiner Kunst zum Ausdruck. Daher ist sein Dīwān das Herzensbuch (*dilnāma*), Seelenbuch (*rūhnāma*) und der iranische Lebens- und Weltspiegel. *Ḥāfiẓ ḥāfiẓa-yi māst* – ‘Ḥāfiẓ ist unser Gedächtnis’.”¹⁰

Diese Zitate verraten eine totale Identifizierung des Iraners mit Ḥāfiẓ; der Dīwān spiegelt also die iranische Mentalität. Es sind nicht etwa vereinzelte Äußerungen. Gerade in Aufsätzen und Büchern neueren Datums treffen wir immer wieder auf Variationen dieser Identifikationsfloskel.

Wenn also die Vorliebe, Inkohärenz und Mehrdeutigkeit zu kultivieren, zu den typischen Wesensmerkmalen des Ḥāfiẓ gehört, muß sie auch in der Mentalität der Iraner dominant sein, da diese sich ja mit Ḥāfiẓ distanzlos identifizieren. Aus den Antworten prominenter iranischer Ḥāfiẓ-Kenner, die 1988 von der Redaktion der Zeitschrift Kaihān-i Farhangī¹¹ u.a. gefragt wurden, warum Ḥāfiẓ nach ihrer Meinung

⁸ Siehe Anm. 3.

⁹ RA'DI ĀDĀRAHŠI: *ʿIlal-i šuhrat-i dīrpā-yi Ḥāfiẓ*. In: SA'ID NIYĀZ KIRMĀNI (Ed.): *Ḥāfiẓ-sīnāsī*. Bd. 12. Teheran 1369/1990, S. 126.

¹⁰ BAHĀ'UDDĪN ḤURRAMŠĀHI: *Dīhn-u zabān-i Ḥāfiẓ*. ²1362/1983, S. 25.

¹¹ Kaihān-i Farhangī 5/8 (Nov. 1988): *Iqtirāh*. S.8-33. Es wurden folgende Fragen gestellt: *Ba naẓar-i šumā Ḥāfiẓ čīgūna in ġāygāh-i walā-rā dar dīhn wa zandagī-yi mā Irānīyan yāfta ast? Agar hwāhid jaqaʿ yak ġazal az Ḥāfiẓ bar ġuzīd, ki insāfan kāri-st dušwār, ān ġazal kudām ast? Ba'zī az muḥaqqiqān bar ānand ki ġazalhā-yi Ḥāfiẓ bar ḥilāf-i sāyir-i ġazalsarāyān-i piš az ū yā mu'āšir bā ū*

diesen hohen Platz im Denken und Leben der Iraner erlangt habe, geht denn auch hervor – obwohl die Phänomene verschieden akzentuiert und gewertet werden –, daß es gerade die Unabhängigkeit der Verse im Ghasel und ihre Vieldeutigkeit ist, die den Dīwān zum Lebensbuch (*zandagī-nāma*) der Iraner gemacht hat. Also nicht, wie Ḥāfiẓ in der von Ḥwāndāmīr überlieferten Anekdote sagt “trotzdem”, sondern gerade “des-halb” ist er bewundernswert und beliebt. D.h. Inkohärenz und Vieldeutigkeit werden von der überwältigenden Mehrheit der Iraner keineswegs problematisch oder gar negativ aufgefaßt, sondern durchaus positiv. Dafür werden auch Gründe angegeben.

1. In der privaten Begegnung des Iraners mit dem Dīwān, die fast täglich durch Omenstechen (*tafaʿul, fāl giriftan*) geschieht, wird die Freiheit, aus einem Ghasel den einzelnen Vers, der gerade zu der jeweiligen psychischen Situation paßt, herausgreifen zu können und wegen der Vielfalt der Deutungsmöglichkeiten auch eine subjektive Antwort auf die eigenen Probleme zu bekommen, keineswegs als verwirrend, sondern als tröstlich empfunden.¹²

2. Es gibt eine bekannte literaturhistorische Erklärung. Ḥāfiẓ hat durch eine literarische Revolution (*inqilāb*), die Unabhängigkeit (*istiqlāl*) des einzelnen Verses von der logisch fortschreitenden Gebundenheit in den Gesamtzusammenhang eines Ghasels durchgesetzt.¹³

3. Nun komme ich endlich zu einer der extremen Positionen, die im Titel meines Beitrags angekündigt werden. Ich möchte es sehr pointiert ausdrücken: Die literarische Revolution, deren Führer Ḥāfiẓ war, war eine islamische Revolution aus dem Geiste des Qurʾān für das persische Ghasel.

Über das Thema “Ḥāfiẓ und der Qurʾān” wurde zwar schon früher viel geschrieben – das liegt nahe, wenn man den Beinamen (Ḥāfiẓ) ernst nimmt. Unser Dichter kannte den Qurʾān auswendig und hat sich sein Leben lang mit dem heiligen Buch des Islams befaßt. Mir scheint aber, die Tendenz, dem Dīwān einen dem Qurʾān vergleichbaren Status zu verleihen (und ihn dadurch nahezu unangreifbar zu machen), hat in den letzten Jahren zugenommen. Das beruht aber nicht allein darauf, daß auch in der Islamischen Republik in jedem iranischen Haus, selbst wenn sonst keine Bücher

insiġām-i ma'nāyi wa-ittiḥād-i mazmūnī nadārad. Īn nazar ʿiġūna arzyābī mikunīd? Āyā ba dašt dar āmadan-i fāl-i Ḥāfiẓ i'tiqād dārid...? Az miyān-i taḥ'ā wa taḥ'ihā-yi muḥtaliḥ-i Dīwān-i Ḥāfiẓ kudām-rā bištar miḥāsandīd wa ʿirā? Si aṣar-i barġasta ki dar zamīna-yi Ḥāfiẓ-pažūhī nivīšta šuda ast yād kunīd? Ba nazar-i šumā ġāy-i ʿi taḥqīqī dar zamīna-yi Ḥāfiẓ-pažūhī ḥālī-st?

¹² In diesem Sinne äußern sich u.a. im Kaihān-i Farhangī (s. Anm. 11): ABŪ L-ḤASAN MUHASSIS S. 15, ʿISMAT SATTĀRZĀDA, S. 21, MUḤINDUḤT ŠADIQIYĀN, S. 22, ʿALI AKBAR KĀWA, S. 22, ʿALI MŪSAWI GARMARŪDĪ, S. 22, MIHRDĀD USTĀ, S. 32.

¹³ Diese These vertritt vor allem BAḤĀʿUDDĪN ḤURRAMŠĀHI, in Kaihān (s. Anm. 11), S.10-11, und ausführlicher in dem vieldiskutierten Aufsatz *Qurʾān wa-ustūb-i hunarī-yi Ḥāfiẓ* (“Der Koran und die künstlerische Form bei Ḥāfiẓ”). In: ḤURRAMŠĀHI: *op. cit.* (Anm. 10), S. 1-26. In dieser Auflage befaßt er sich in einem Vorwort mit kritischen Stimmen zu seinen Thesen. Auch MUḤAMMAD ĠAWĀD ŠAQĀQĪ spricht in Kaihān, S. 22, ausdrücklich von der Revolution (*istiqlāl*) bei Ḥāfiẓ und dem Unabhängigmachen der Verse (*mustaqill sāhtan-i abyāt*).

vorhanden sind, neben dem Qurʾān der Dīwān seinen Platz haben darf. In diesen Rahmen gehört etwa eine persönliche Äußerung des iranischen Staatspräsidenten Ḥāmanaʿī, der in dem Referat, mit dem er den internationalen Ḥāfiz-Kongreß in Schiras 1988 eröffnete, erzählte, daß seine Mutter von ihrem Vater, der ein ernster, der Askese zugewandter (*zāhid*) Religionsgelehrter in Mašhad war, dessen Dīwān geerbt hatte und er (Ḥāmanaʿī) als Kind mit diesem Dīwān seines Großvaters vertraut wurde. Es gab viele handschriftliche Randbemerkungen in diesem Exemplar, und eine fand er besonders bemerkenswert. Sein Großvater hatte an den Rand geschrieben: "Dieses Ghasel habe ich auf unserem Schiff zwischen Karachi und einem anderen Ort während der Pilgerreise nach Mekka gelesen." Sein gelehrter frommer Großvater habe also selbst auf der Pilgerreise aus einem Ḥāfiz-Gedicht Nutzen ziehen können.¹⁴

Das konkrete Nebeneinander von Dīwān und Qurʾān auf dem Regal oder im Gepäck jedes Iraners und die Nutzung als Omenbuch wird also auch von der hohen schiitischen Geistlichkeit gutgeheißen. Doch das meinte ich nicht, wenn ich von dieser Tendenz zur Gleichstellung der beiden "Bücher" gesprochen habe. Auch nicht, was eng dazugehört, nämlich der immer wieder beschworene heilige Rang des Dichters und seines Dīwāns als *lisān al-ġaib* ("Zunge der verborgenen Welt"), also die prophetischen Qualitäten des Ḥāfiz, auf die der Dichter ja in manchen Versen selber anspielt, und auch nicht die recht zahlreichen Fragmente arabischer Qurʾān-Zitate oder persischer Paraphrasen derselben im Dīwān, die inzwischen akribisch gesammelt und nachgewiesen wurden, sind dabei die Argumente.¹⁵

Es ist vielmehr die *formale* Ähnlichkeit zwischen Qurʾān und Dīwān und das daraus resultierende vergleichbare Rezeptionsverhalten der Leser, worauf neuerdings immer häufiger verwiesen wird. Denn den Anstoß für die Revolution, die der Ghaselendichter Ḥāfiz bewirkte, erhielt er durch das Vorbild des heiligen Buches. Sure und Āya verhalten sich wie Ghasel und Bait zueinander.

ʿABD AL-ʿAZĪM ṢĀʿĪDĪ, ein Schüler des 1979 von der Gruppe Furqān ermordeten Āyatullāh Muṭahharī (ṢĀʿĪDĪ hat auch die Vorträge Muṭahharīs über Ḥāfiz unter dem Titel *Tamāšāgah-i Rāz*, 1980, herausgegeben), schreibt 1983:

"Ḥāfiz hat wirklich 50 Jahre seines etwas über sechzigjährigen Lebens mit dem Studium und der Lehre des Qurʾāns verbracht, so lange, bis er in der Rhetorik, der Form (*ṣūrat*), der Struktur (*sāhtamān*) seines Ghasels ganz unter dem Einfluß der Prosa (*naṭr*) und Reimprosa (*saġʿ*) des Qurʾāns stand. Und wenn seine Ghaselen weniger vom Stil der alten

¹⁴ ḤAZRAT-I ĀYATULLĀH ḤĀMANAʿĪ: *Matn-i kāmīl-i suḥanrānī*. In: ʿABD AL-ḤUSAIN ZARRĪNKŪB (Hrsg.): *Suḥan-i Ahl-i dil*. Maġmūʿa-yi maqālāt-i kongra-yi bain al-milal-i buzurġdāšt-i Ḥāfiz. Teheran 1369/1990, S. 11.

¹⁵ Siehe: MURTAZĀ ŽIRĠĀMFAR: *Ḥāfiz wa-Qurʾān. Taṭbīq-i abyāt-i Ḥāfiz bā āyāt-i Qurʾān*. Teheran 1345/1966. In den oben (Anm. 6) aufgeführten Kommentaren werden die Koranzitate, auf die der Dichter in seinen Versen anspielt, jeweils nachgewiesen. Aber in Kaihan (s. Anm. 11), S. 32, beklagt MUHAMMAD ḤUSAIN MAŠĀYIḤ FARĪDUNI, daß trotz allem Gerede darüber ein eingehendes Werk über den Einfluß des Qurʾān auf Ḥāfiz bislang fehle.

persischen Ghaselendichtung beeinflusst sind, sondern ihre Form von dem Stil der qur'ānischen Verse und Suren übernommen haben, bedeutet das, daß das Fehlen der sinnvollen thematischen Einheit (*'adm-i paiwand-i ma'āni*), das auf den ersten Blick und beim ersten Lesen der Suren des Qur'āns jedem Leser auffällt und ihn anzieht (*ḡalb mikunad*), auch in den Ghaselen des Ḥāfīz beobachtet wird. Manchmal sehen wir, daß der Ḥwāḡa in einem Ghasel in verschiedenen Versen sich jeweils mit unterschiedlichen, vielfältigen Themen befaßt. Diese Art ist vollständig aus der Redeweise (Darstellungsform – *šīwa-yi bayān*) des heiligen Qur'āns übernommen ... und ebenso wie im heiligen Qur'ān jede *āya* in der Gesamtheit der Sure ganz für sich allein ihre Unabhängigkeit (*istiqlāl-i maḥmūm wa ma'nā*) in Sinn und Bedeutung besitzt, so im Dīwān ... jedes *bait* ... im Ghasel."¹⁶

Obwohl ich vermute, daß diese Idee, nämlich die formale Struktur des Qur'āns habe den Anstoß gegeben zu der Revolution, die bei Ḥāfīz zur Unabhängigkeit des Verses im Ghasel geführt hat, zuerst von BAḤĀ AD-DĪN ḤURRAMŠĀHĪ 1982 in aller Ausführlichkeit entwickelt wurde,¹⁷ habe ich hier das Zitat von ŠĀ'ĪDĪ vorgezogen, der, wie mir scheint, in seinen Anschauungen viel radikaler religiös profiliert ist. Er sieht in Ḥāfīz nicht nur den vollkommenen *'arif*, sondern auch den Zwölferschiiten, indem er Verse zum Beleg heranzieht, die in der Ausgabe von ḤANLARI fehlen. Mit leidenschaftlichem Pathos weist er auch den Vorwurf zurück, Ḥāfīz sei Panegyriker gewesen.¹⁸ ḤURRAMŠĀHĪ (geb. 1945), einer der produktivsten Ḥāfīzforscher der Gegenwart, vertritt eher einen gemäßigten Standpunkt, und er zitiert auch westliche Orientalisten, etwa ARBERRY's Kontrapunktik-Theorie in diesem Zusammenhang.¹⁹

Aber beide sind Kronzeugen für die extreme Position einer postrevolutionären iranischen Ḥāfīz-Deutung, die die Unabhängigkeit der Verse im Ghasel, die Inkohärenz, als formales ästhetisches Mittel preisen und wertschätzen und nachweisen, daß es unter dem Einfluß des Qur'āns von Ḥāfīz in die persische Poesie eingeführt wurde. Durch diese Imitation der formalen Elemente des Qur'āns wurde das persische Ghasel sozusagen islamisiert, und der tägliche Umgang mit Qur'ān und Dīwān kultivierte ein vergleichbares Rezeptionsverhalten der persischen Leser und prägte Mentalitätsstrukturen, in denen z.B. Inkohärenz einen positiven Wert darstellt.

Genau da kann ich anknüpfen, um kurz noch eine diametral entgegengesetzte Position vorzustellen, die nie viele Anhänger unter den Iranern gefunden hat und heutzutage wohl gar nicht mehr vertreten wird. Ich weiß es nicht.

Ihr militanter Exponent war AḤMAD KASRAWĪ (1890-1945). Er genoß in seiner Geburtsstadt Tabriz zunächst eine religiöse Erziehung, wurde dann zum Anhänger der

¹⁶ 'ABD AL-'AZĪM ŠĀ'ĪDĪ: *Bā Ḥāfīz tā Kahkašān-i 'Irfān wa-Aḥlāq*. Teheran: Intiṣārāt-i nūr-i Faḡīma 1362/1983, S. 102.

¹⁷ Siehe Anm. 13.

¹⁸ ŠĀ'ĪDĪ: *op. cit.* (Anm. 16), S. 87-97.

¹⁹ ḤURRAMŠĀHĪ: *op. cit.* (Anm. 10), S. 13-14.

Verfassungsbewegung (1908), zum Antikleriker und zum polemischen Gesellschaftskritiker auf allen Ebenen des religiösen, politischen und kulturellen Lebens. Seine historischen Abhandlungen werden heute noch geschätzt.²⁰ Unter KASRAWĪs Schriften interessieren uns hier nur seine kulturkritischen Pamphlete. KASRAWĪ war für jemanden, der im iranischen Kulturbereich aufgewachsen ist, fast erschreckend amüsig, er hatte gar keine poetische Ader. So sind seine wilden Angriffe auf die klassische persische Dichtung, und vor allem auf Ḥāfiz, ganz grob polemisch und haben mit Literaturkritik nichts zu tun.

KASRAWĪ war Moralist, er wollte die iranische Gesellschaft (der 30er und 40er Jahre), die er für korrupt, verlogen, faul und verderbt hielt, verändern. Er suchte nach den Ursachen für diesen beklagenswerten Zustand und machte neben der herrschenden Religion die klassische persische Poesie dafür verantwortlich. Der *Dīwān* des Ḥāfiz, den jeder Iraner so reichlich konsumierte, war für ihn eine Droge, die die Köpfe vernebelte, Trägheit verbreitete und das eigene Nachdenken verhinderte. Die Ghaselen waren für ihn sinnentleertes, zusammenhangloses Gefasel, die einzelnen Verse nur durch Reime verknüpft, die der Dichter vorher als Gerüst zusammengestellt hatte, wobei er erst hinterher den darin mündenden Vers bastelte. Das versuchte KASRAWĪ allen Ernstes an Beispielen zu beweisen. Das war auch seine oberflächliche Erklärung für die Inkohärenz des Ghasels.²¹

KASRAWĪ weigerte sich auch, die für ihn augenscheinlichen Widersprüche oder Dunkelheiten in den Versen durch Interpretation aufzulösen und zu erhellen. Die Interpretationssucht der Perser lehnt er als *bātinisches* Erbe ab. Für ihn mußte ein Gedicht auf einer Ebene klar und verständlich gute, nützliche Lehren enthalten. Die Mehrdeutigkeit habe die iranische Nation krank gemacht. Die Iraner könnten nicht mehr zwischen Gut und Böse unterscheiden. Daher ließen sie sich durch Lob oder Tadel anderer leicht verführen.²²

²⁰ Allgemeinere Arbeiten über KASRAWĪ: WILLIAM CONVERSE JR. STALEY: *The Intellectual Development of Ahmad Kasravi*. Princeton University, Ph.D., 1966. E. JUNG: *Aḥmad Kasravī. Ein Beitrag zur Ideengeschichte Persiens im 20. Jahrhundert*. Dissertation Freiburg i. Br. 1976. ‘ABD AL-‘ALI DASTĠAIB: *Naqd-i Āsār-i Aḥmad Kasravī*. Teheran: Intiṣārāt-i Pāzand 1357/1978.

²¹ Diese kulturkritischen Pamphlete sind auf Englisch resümiert: MOHAMMAD ALI JAZAYERY: *Aḥmad Kasravī and the Controversy over Persian Poetry*. 1: *Kasravī’s Analysis of Persian Poetry*. In: *International Journal of Middle East Studies* 4 (1973), S. 190-203; 2: *The Debate on Persian Poetry between Kasravī and his Opponents*. In: *International Journal of Middle East Studies* 13 (1981), S. 311-327. – AHMAD KASRAWĪ: *Ḥāfiz čī miġūyad?* Teheran 1322/1943-44; ‘1335/1956-57, S. 2-7. Ich habe eine Kopie des Werkchens Prof. Dr. Ulrich Haarmann, Kiel, zu verdanken. Leider läßt sich nicht eruieren, um welche Auflage es sich handelt.

²² AHMAD KASRAWĪ: *Bīmārī-yi guzārīš* (“Die Krankheit der Interpretation”). In: *Paimān* 3 (1314-15/1935-7), S. 15-23. Siehe JAZAYERY: *op. cit.* (Anm. 21 [1981]), S. 327. In *Ḥāfiz čī miġūyad?* (KASRAWĪ: *op. cit.* [Anm. 21]), S. 24-27, listet KASRAWĪ die Irrlehren (*badāmūzihā*) des Ḥāfiz auf. – Übrigens hat auch der große pakistanische Philosoph MUḤAMMAD IQBĀL in der übermäßigen Ḥāfiz-Lektüre eine Gefahr für die muslimische Gesellschaft gesehen. Zwischen KASRAWĪs und IQBĀLs Auffassungen lassen sich Parallelen finden. Siehe dazu A. SCHIMMEL: *Ḥāfiz and his Critics*. In: *Studies in Islam* 16/1 (1979), S. 26. Auch auf dem Jubiläumskongreß in Schiras 1988 hat ein Pakistani in einem

Ich kann hier nicht auf die übrigen kritischen Argumente eingehen, mit denen KASRAWĪ Ḥāfiz abkanzelte. Er suchte eine historische Erklärung für das wirre, widersprüchliche Weltbild, das nach seinem Verständnis im Dīwān erscheine und bis heute die Hirne der Millionen von Ḥāfizverehrn verkleisterte (dieser Exkurs über die Zeitverhältnisse und die Entwicklung der Sufik in der Mongolenzeit ist vielleicht noch der lesenswerteste Abschnitt in dem kleinen Buch KASRAWĪs: *Ḥāfiz ʿi mīgūyad?* “Was sagt Ḥāfiz?”²³).

Für den Moralisten KASRAWĪ gibt es nur eindeutige Kategorien wie: Gut und Böse, Nützlich und Schädlich. Diese gelten auch für die Dichtung. Für ihn ist Ḥāfiz jemand, der Schlechtes lehrt (*badāmūzī*) und dessen Poesie unnützlich ist, ja sich durch die Jahrhunderte schädlich auf die iranische Mentalität ausgewirkt habe.

Wenn man KASRAWĪs Polemik ernst nehmen will, so wohl doch nicht als Ḥāfiz-Deutung, man müßte die Analyse eher der Sozialpsychologie überlassen. Man müßte fragen: Sind Inkohärenz und Vieldeutigkeit, im Übermaß durch Poesie konsumiert, mentalitätsprägende Phänomene; kann man in diesem Zusammenhang werten? Denn einige sind sich die Vertreter beider Positionen doch wohl darin, Ḥāfiz *west* in den Herzen und Hirnen der Iraner.

KASRAWĪ wurde 1945 im Teheraner Justizpalast von islamischen Eiferern ermordet; u.a. wurde ihm vorgeworfen, den Qurʾān geschmäht und verbrannt zu haben. Zu diesem Verbrechen hat er sich nie bekannt, er hat es sicher auch nicht begangen. Aber er hat den fast genauso heiligen Dīwān des Ḥāfiz mit einem kleinen Kreis von Anhängern als schädliches Buch verbrannt, das hat ihm die gesamte iranische Nation übelgenommen. Ihren Ḥāfiz lassen sich die Iraner nicht nehmen.

Da sich aus seinem Dīwān auch durchaus ketzerische Ideen herauslesen ließen, mußte Ḥāfiz schon zu Lebzeiten auf der Hut sein. Heute in der Islamischen Republik Iran kümmert sich selbst der Staatspräsident darum, daß dem Dīwān nichts geschieht. Der Dīwān rückt auch immer mehr in die Nähe des heiligen Buches, da nun Inkohärenz und Vieldeutigkeit (*tafsīr-paḍīrī*) als vom Qurʾān übernommene Eigenschaften abgesegnet werden konnten.²⁴

Vortrag über Iqbāl die Ḥāfiz-Schelte angedeutet. Siehe GAUHAR NAUŠĀHI: *Iqbāl wa Ḥāfiz*. In: ZARRĪNKŪB (Hrsg.): *op. cit.* (Anm. 14), S. 781-790.

²³ KASRAWĪ: *op. cit.* (Anm. 21), S. 10-19.

²⁴ Sicher kann auch der kleine Dīwān des Revolutionsführers Imām Ḥumaynī, der in der Phase der Jubiläumsfeiern für Ḥāfiz entstanden ist und ganz in der Tradition der klassischen Ghaselendichtung steht (dazu das Referat von Birgitt Hoffmann), als eine Art Rückendeckung für Ḥāfiz gelten. ḤAZRAT-I IMĀM ḤUMAYNĪ: *Sabū-yi ʿIšq. Ġazalhā-yi ʿArīfāna. Ašʿār az sāl-i 1365 tā 1368 (1986-1989) surūda šuda ast*. Intišārāt-i šadā wa-sīmā-yi Ġumhūrī-yi Islāmī-yi Īrān (posthum erschienen).