

Abol Hasan Najafi

Hafis: Editio definitiva

*Dîvân-e Ḥâfe Šamsoddîn Moḥammad Ḥâfez
Einführung, Texterschließung und Randbemerkungen von
Parvîz Nâtel Hânlarî. Teheran: Entešârât-e Bonyâd-e farhang-e
Îrân 1359/1980, 1006 + 68 Seiten.*

Die Werke der großen Dichter und Schriftsteller der Vergangenheit, die ein wichtiger Teil des Kulturerbes einer jeden Gesellschaft sind (wie beispielsweise die Werke von Homer, Dante und Shakespeare im Westen, von Ferdousî, Ḥayyâm, Moulavî und Hafis in Iran), haben eine Geschichte, die mehr oder weniger überall die gleiche ist. Das heißt, sie müssen offensichtlich nach der Erfindung der Druckkunst drei Perioden hinter sich lassen:

1. Die Periode zahlreicher Ausgaben

In dieser Periode werden die Werke der Dichter und Schriftsteller in sehr unterschiedlichen Formen sowohl in bezug auf die Sprache als auch auf den Umfang des Textes den Lesern dargeboten, ohne sie mit wissenschaftlichen und textkritischen Methoden auf ihre Richtigkeit und Echtheit sorgfältig zu prüfen. Ein Beispiel dafür sind die unterschiedlichen Fassungen des *Diwans* von Hafis, die in den vergangenen 150 Jahren in Indien, Iran, Afghanistan und anderen Ländern herausgegeben worden sind. Die Unterschiede zwischen diesen Textfassungen gehen so weit, daß nicht einmal ein einziges Ghasel zu finden ist, das mindestens in zwei Fassungen identisch wäre. Darüber hinaus sind in einigen Fassungen mehr als 800 Ghasele zusammengetragen worden, während ihre Zahl ursprünglich nicht einmal fünfhundert betrug.

2. Die Periode kritischer oder gereinigter Ausgaben

In dieser Periode bemühen sich einige Textkenner, die der älteren Sprache aus der Zeit des Verfassers kundig sind, unter Anwendung

sorgfältiger textkritischer Methoden, die durch den wissenschaftlich-technischen Fortschritt weiterentwickelt worden sind, neue Ausgaben auf der Grundlage ältester Textfunde vorzulegen, die früher oder später die Ausgaben der ersten Periode in Vergessenheit geraten lassen. Ein Beispiel dafür ist der *Diwan* des Hafis in der relativ gereinigten Ausgabe von Ḥalḥâlî aus dem Jahre 1926 und in der noch weiter gereinigten Ausgabe von Qazvînî/Ġanî aus dem Jahre 1941.

3. Die Periode der Editio definitiva

In dieser Zeit werden die textkritischen Diskussionen der zweiten Periode fortgesetzt und gegebenenfalls ältere, der Zeit des Verfassers nähere Handschriften herangezogen und schließlich eine Ausgabe vorgelegt, die als abgeschlossen und relativ vollständig betrachtet werden kann. Ein Beispiel dafür ist die hier zur Diskussion stehende *Diwan*-Ausgabe von Ḥânlarî.

Nach diesen drei Perioden fängt eine vierte an, die bedeutender ist als die vorausgegangenen und die wir am Schluß dieses Aufsatzes behandeln werden.

Der Diwan in der zweiten Periode

Unter den verschiedenen Perioden der *Diwan*-Ausgaben bedarf die zweite Periode einer ausführlicheren Erörterung. In den Jahren zwischen 1927 und 1941 konnte die Ausgabe von Ḥalḥâlî, die sich in der Anzahl der Ghasele und der Anordnung der Verse sowie in bezug auf Wörter und Wortgruppen von anderen Ausgaben unterschied und so zu den tief verwurzelten Gewohnheiten und Annahmen der Hafisfreunde in Widerspruch stand, sich keinen Platz erobern (Hafis ist zweifelsohne der beliebteste Dichter der Iraner. Bis vor einigen Jahren gab es kaum ein Haus in Iran, Afghanistan und anderen benachbarten Ländern, wo keine Ausgabe des *Diwans* zu finden war.). Auch wenn diese Ausgabe die Aufmerksamkeit einiger Kenner auf sich zog, wurde die Allgemeinheit ihrer nicht gewahr oder akzeptierte sie nicht.

Als die Ausgabe von Qazvînî/Ġanî im Jahre 1941 erschien, setzten sich die negativen und dogmatischen Reaktionen fort. Es gab noch Leute, die nicht akzeptieren konnten, daß Hafis gesagt haben soll: man-o sâqî be-ham tâzîm (statt *be-ham sâzîm*) va bonyâd-aš bar-andâzîm oder *ke kas morgân-e* (statt *âhû-ye*) vaḥšî-râ az-în ḥoş-tar na-

mî-gîrad oder daß das Ghasel mit dem Anfangsvers

*bo-rou ey zâhed-o da^cvat ma-konam sû-ye behešt
ke hodâ dar azal az bahr-e behešt-am na-serešt*

nicht von Hafis sein soll. Sie wollten nicht einsehen, daß folgender Vers, der in der als *ĉâp-e qodsî* bekannten *Diwan*-Ausgabe vorkommt:

*be hosn-e holq tavân kard şeyd-e ahl-e nazâr
be dâm-o-dâne na-girand morg-e dâna-râ*

ursprünglich anders lautete, obwohl diese Eintragung der *Qodsî*-Ausgabe nach Ansicht einiger Gelehrter schöner ist, die aus diesem Grunde die Ausgabe von Qazvînî/Ġanî belächeln, welche diesen Vers wie folgt gebracht hat:

*be holq-o lotf tavân kard şeyd-e ahl-e nazâr
be band-o-dâm na-girand morg-e dâna-râ* (Ghasel 4).

Schließlich akzeptierte die neuere Generation, die den subjektiven Gewohnheiten der älteren Generation nicht sklavenhaft folgen wollte, allmählich diese Ausgabe, zuerst neben anderen, dann aber als einzig authentische Ausgabe. Andererseits setzte eine faire Kritik der Hafiskenner ein, die einige Einzelheiten in der Ausgabe von Qazvînî/Ġanî verbesserten und sich gleichzeitig darum bemühten, ältere Handschriften als die Leithandschrift (abgeschrieben im Jahre 827 d. H., 35 Jahre nach dem Tode des Dichters) der Herausgeber Qazvînî und Ġanî zu finden. Das Ergebnis dieser Bemühungen waren einige gute kritische Ausgaben, die im Laufe der vergangenen 40 Jahre nach und nach erschienen sind. Allerdings müssen wir einräumen, daß keine dieser Ausgaben den Grad an Authentizität des Textes und kritischer Sorgfalt der Ausgabe von Qazvînî/Ġanî erreicht hat. Auch wenn das der Fall gewesen wäre, hätten sie diese nicht aufheben können, denn jetzt war die Ausgabe von Qazvînî/Ġanî den Menschen zur lieben Gewohnheit geworden.

Eine dieser Bemühungen geht zufällig auf Hânlarî selbst zurück, der eine ältere Handschrift als die Leithandschrift von Qazvînî und Ġanî gefunden hatte. Auf der Grundlage dieser Handschrift setzte er sich in einigen Arbeiten, die im Jahre 1948 in der Zeitschrift *Yagmâ* veröffentlicht wurden, mit der Ausgabe von Qazvînî/Ġanî kritisch auseinander. Im Jahre 1958 veröffentlichte er dann diese ältere Fassung, die in den Jahre 813 und 814 abgeschrieben worden war und eine Auswahl von 158 Ghaselen enthielt, nachdem er allerdings einige klare

Fehler berichtigt hatte. Parallel zu dieser Ausgabe erschienen die genannten Arbeiten Ḥânlarîs mit einigen Verbesserungen und Zusätzen als eine gesonderte Abhandlung unter dem Titel *Čand nokte dar tašhîḥ-e Dîvân-e Ḥâfez*.¹ Sowohl die Edition als auch besagte Abhandlung lösten zahlreiche Diskussionen aus, auf die wir noch eingehen werden.

Die Editio definitiva

Nach der Veröffentlichung des Auswahlbandes bemühte sich Ḥânlarî, mehrere ältere *Diwan*-Handschriften zu finden, um eine bessere kritische Ausgabe vorzulegen. Das Ergebnis seiner jahrelangen Bemühungen ist das hier zu besprechende Buch, das fast 40 Jahre nach dem Erscheinen der Ausgabe von Qazvîni/Ġanî den Freunden des Dichters dargeboten wird. Ḥânlarî standen 14 alte Handschriften zur Verfügung, deren älteste im Jahre 807 und die jüngste Mitte des 9. Jahrhunderts d. H. abgeschrieben worden sind.² Von diesen Handschriften sind mindestens zehn (möglicherweise sogar elf) Fassungen älter als die Leithandschrift, die Qazvîni und Ġanî zur Verfügung stand. Das allein zeigt den Vorzug der Ausgabe von Ḥânlarî gegenüber der Edition von Qazvîni/Ġanî. Darüber hinaus hat Ḥânlarî, der sowohl Sprachwissenschaftler als auch Dichter ist und weiterentwickelte Methoden der Textkritik anwenden konnte, als es seinerzeit bei der Ausgabe von Qazvîni/Ġanî der Fall war, eine Ausgabe vorgelegt, die zweifelsohne der Ausgabe von Qazvîni/Ġanî vorzuziehen ist.

Der Herausgeber erläutert in der Einleitung seines Buches (S. 20–26) ausführlich seine Methode der Textedition, die wir im folgenden auszugswise umreißen:

- a) Es wurde kein Wort gebracht, das nicht mindestens in einer der Quellenhandschriften vorhanden ist, ausgenommen einige unbedeutende Fälle, die als *tašhîḥ-e qîâsî* (Emendation) bezeichnet worden sind.
- b) Da die Reihenfolge der Verse nicht in allen Handschriften übereinstimmt, wurde die Reihenfolge gewählt, die in den meisten Handschriften vorkommt. Entstanden dabei zwei gleich große Gruppen von Handschriften, wurde die Reihenfolge als authentisch angesehen, die sich in der Gruppe mit den älteren Handschriften fand.
- c) Bei der Auswahl der Wörter und Wortgruppen aus den Handschriften, die innerhalb eines Zeitraumes von 10 bis 20 Jahren abge-

schrieben worden waren, konnte die Entstehungszeit nicht als Maßstab gelten. Hierbei wurden die literarischen und sprachlichen Indizien mit Bezug auf die Form und den Inhalt des Ghasele geltend gemacht. Wo diese Indizien nicht wirksam werden konnten (wie zum Beispiel im Falle der Varianten *zolf* und *ğāʿd*), wurde die Eintragung der älteren Fassung zugrundegelegt.

d) Verse, die in den meisten Handschriften nicht vorhanden waren, wurden am Rande vermerkt. Ebenfalls wurden Ghasele, die nur in einer oder zwei oder gelegentlich auch in drei Handschriften überliefert worden sind und bei denen der Verfasser mit Sicherheit davon ausging, daß sie von einem anderen Dichter stammen, im Anhang am Schluß des Buches gebracht.

e) In diesem Band wurden nur die Ghasele zusammengetragen. Die Qaṣīden und andere Gedichte von Hafis sollen in einem zweiten Band herausgegeben werden.

Der Unterschied zwischen den Editionen von Qazvīnī/Ġanī und Ḥānlarī

Der Unterschied zwischen diesen Ausgaben liegt zuerst in der Anzahl der Ghasele. Die Edition von Ḥānlarī enthält vier echte Ghasele mehr als die Ausgabe von Qazvīnī/Ġanī. Die Anfangsverse dieser vier Ghasele heißen:

*ṣobḥ-e doulat mī-damad kū ġām-e ham-čon âftâb
forṣat-î z-în beh koğâ bâšad be-deh ġām-e šarâb (G. 14)*

*ze-del bar-âmadam-o kâr bar na-mī-âyard
ze-ḥ^vod borûn šodam-o yâr dar na-mī-âyard (G. 234)³*

*možde ey del ke masîḥâ nafas-î mī-âyard
ke ze-anfâs-e ḥ^voš-aš bû-ye kas-î mī-âyard (G. 235)*

*ğânâ to-râ ke goft ke aḥvâl-e mâ ma-pors
bîğâne gard-o qeṣṣe-ye hič âšenâ ma-pors (G. 246)*

Die Ausgabe von Qazvīnī/Ġanī enthält ihrerseits die zwölf folgenden Ghasele, die bei Ḥānlarī nicht vorhanden sind:

*ḥ^vâb-e ân narges-e fattân-e to bî čiz-î nîst
tâb-e ân zolf-e parišân-e to bî čiz-î nîst (G. 75)*

*mîr-e man ḥ^voš mî-ravî k-andar sar-o-pâ mî-ram-at
ḥ^voš ḥorâmân šo ke piš-e qadd-e raʿnâ mî-ram-at (G. 92)*

*dard-e mâ-râ nîst darmân al-ğîâs
heğr-e mâ-râ nîst pâyân al-ğîâs (G. 96)*

- to'î ke bar-sar-e hûbân-e keşvarî çon tâğ
sazad agar hame-ye delbarân dahand-at bâğ (G. 97)*
- agar be mazhab-e to hûn-e âşeğ-ast mobâh
şalâh-e mâ hame ân-ast k-ân torâ-st şalâh (G. 98)*
- ba' d az-în dast-e man-o dâman-e ân sarv-e boland
ke be bâlâ-ye çaman az bon-o-bîh-am bar-kand (G. 181)*
- hargez-am naqş-e to az louh-e del-o-ğân na-ravad
hargez az yâd-e man ân sarv-e ħorâmân na-ravad (G. 223)*
- ğahân bar abrû-ye 'eyd az helâl vasmе kaşîd
helâl-e 'eyd dar abrû-ye yâr bâyard dîd (G. 238)*
- dar-â ke dar del-e ħaste tavân dar-âyard bâz
bî-â ke dar tan-e morde ravân dar-âyard bâz (G. 261)*
- saĥar be bû-ye golestân dam-î şodam dar bâğ
ke tâ ço bolbol-e bî-del konam 'alâğ-e damâğ (G. 295)*
- ey roĥ-at çon ħold-o la' l-at salsabîl
salsabîl-at karde ħân-o-del sabîl (G. 308)*
- bahâr-o gol tarab-angîz gaşt-o toube-şekan
be şâdî-ye roĥ-e gol bîh-e ħam ze-del bar-kan (G. 388)⁴*

Der Herausgeber erläutert ausführlich im Anhang (S. 981—997), warum er der Ansicht sei, daß diese Ghasele nicht von Hafis stammen. Seine Gründe sind sicherlich überzeugend. Wenn Zweifel bestehen sollten, dann nur in bezug auf zwei Ghasele (434 und 435) der Ausgabe Qazvîni/Ġanî, die in der Ausgabe Ĥânlarî in einem Ghasel (G. 426) zusammengefaßt worden sind. Dagegen sind die Ghasele 237 und 365 der Ausgabe Qazvîni/Ġanî in der Edition Ĥânlarî jeweils in zwei selbständige Ghasele aufgespalten worden. Es handelt sich um die Ghasele 233 und 234 und dann die Ghasele 357 und 358. Wer hat also recht? Ĥânlarî oder Qazvîni? Eine endgültige Stellungnahme ist dem Verfasser nicht möglich. Über die letzten beiden Ghasele sagt Ĥânlarî selbst: „Man muß annehmen, daß der Dichter selbst Änderungen im Ghasel vorgenommen und einige Verse verbessert hat oder daß er ursprünglich zwei Ghasele . . . gedichtet hatte, die die Schreiber aneinandergereiht und als ein Ghasel eingetragen haben.“ (S. 1005) Trotzdem scheint es unwahrscheinlich, daß Hafis den folgenden Vers in zwei Ghaselen unverändert wiederholt haben soll:

- magar be rûye del-ârâ-ye yâr-e mâ var-ney
be hiç vağh degar kâr bar na-mî-âyad (G. 233, 243)*

Diese und andere Indizien lassen vermuten, daß Änderungen dieser Art nicht auf die Kopisten zurückgehen, sondern auf Hafis selbst, der nach gewohnter Manier Änderungen an der Ausdrucksweise und dem

Aufbau des bereits gedichteten Ghasels vorgenommen und es vorgezogen hat, daraus zwei Ghasele zu machen, oder umgekehrt zuerst zwei Ghasele mit gleichem Versmaß, Reim und sogar Inhalt gedichtet und nach Verbesserung und Streichung einiger Verse sich schließlich entschlossen hat, sie zu einem einzigen Ghasel zusammenzufassen. Welche nun aber die frühere und welche die spätere Fassung ist, ist eine Frage, die der sorgfältigen Untersuchung bedarf. Wir hoffen, daß diese Schwierigkeit und viele andere mit Hilfe der Literaturkritik behoben werden können. Der Verfasser zieht es jedoch zu diesem Zeitpunkt vor, der Eintragung Ḥânlarîs zu vertrauen.

Zweifelhaft ist darüber hinaus noch die Echtheit der Ghasele, die nur in zwei Quellen Ḥânlarîs vorhanden waren (G. 249 und 470), während im Anhang, d. h. unter den Gedichten, die nach Ḥânlarîs Ansicht nicht von Hafis stammen, Ghasele vorhanden sind, die in zwei und mehr Handschriften vorkommen. Warum werden die ersteren den letzteren vorgezogen? Der bloße Hinweis: „Nach unserer Ansicht haben diese Verse der Form und dem Inhalt nach keine Ähnlichkeit mit den Gedichten von Hafis“ (S. 996), ist nicht ausreichend. Wir hoffen, daß diese Probleme im zweiten Band des Buches gelöst werden können.

Einige Einwände

Weitere Diskussionen über die Echtheit der Ghasele und Verse sowie über die möglichen Vorzüge einiger Handschriftvarianten gegenüber der Leithandschrift, erfordern mehr Zeit und Kompetenz, als dem Verfasser zu Gebote stehen. Sicherlich werden sich die Hafisfreunde, Gelehrten und Literaten dieser Mühe unterziehen. Denn erst, wenn die dritte Periode mit Hilfe dieser konstruktiven Diskussionen und Kritiken überwunden ist, kann die vierte Periode erreicht werden. Ich beschränke mich hier lediglich auf einige Hinweise. Zu dem Vers:

*har ke-râ ḥ^vâb-gah âḥar mošt-î ḥâk ast
gû çe ḥâğat ke be aflâk kaši eyvân-râ*

in der Ausgabe von Qazvînî/Ġanî (G. 9) sagt Ḥânlarî: „In dem ersten Halbvers existiert — wie es in der Prosodie heißt — ein *zehâf-e taš'îğ* (d. h., er wird wie folgt eskandiert: *fâ'elâton fa'alâton maf'ûlon fa'lon*). Es entsteht, mit einfachen Worten gesagt, ein Bruch (*sakte*). Einem ähnlichen Bruch begegnen wir in keinem anderen Vers der Ghaselen von Hafis. Er hört sich in unserer Zeit holperig und unange-

nehm an. Dies dürfte auch zu Hafis' Zeiten der Fall gewesen sein.“ (Einführung, S. 21) Aufgrund dieser Argumentation und zweier weiterer Handschriften gibt Ḥânlarî den folgenden Varianten den Vorzug:

har ke-râ ḥ^vâb-gah âḥar na ke mošt-î ḥâk ast (G. 9)

Vielleicht ist diese Variante tatsächlich echt und stammt von Hafis selbst, aber nicht allein aufgrund dieser Argumentation. Denn *zehâf-e taš'îs*, das heißt, die Umwandlung von *fâ'elâton* oder *fa'alâton* in *maf'ûlon* kommt mindestens dreimal bei Hafis vor. (Es ist auch unwahrscheinlich, daß die Dichter vor und nach Hafis dies vermieden haben sollen.)

*agar be sâl-î Ḥâfez dar-î zand be-gošây
ke sâl-hâ-st ke moštâq-e rû-ye çon mah-e mâ-st*

Der erste Halbvers wird wie folgt skandiert:

mafâ'elon maf'ûlon mafâ'elon fa'alân

*Dûš bar yâd-e ḥarîf-ân be ḥarâbât šodam
ḥom-e mey dîdam-o ḥûn dar del-o sar dar gel bûd* (G. 203)

Skandierung des zweiten Halbverses:

fa'alâton maf'ûlon fa'alâton fa'lân

*Dard-mand-ân-e balâ zahr-e halâhel dârând
Qaşd-e in qoum ḥaṭar bâšad hân tâ na-konî* (G. 471)

Skandierung des zweiten Halbverses:

fâ'elâton fa'alâton maf'ûlon fa'alon

Bei seinen Emendationen und Konjekturen (deren Zahl sehr gering ist) erklärt Ḥânlarî zwar offen und ehrlich den Grund seiner Umgestaltungen, es muß jedoch gesagt werden, daß in manchen Fällen nicht klar ist, warum er die eine Variante der anderen vorzieht. Wie dem auch sei, er handelt gegen die eigene oben genannte Editions-methode. Einerseits macht er die Häufigkeit einer Variante in den Handschriften zum Maßstab, andererseits bringt er Verse, die in den meisten Handschriften nicht vorkommen, im Text, anstatt sie am Rande zu vermerken. Zum Beispiel kommt Vers 9 des Ghasels 407 in vier von fünf Quellenhandschriften nicht vor. Er erscheint trotzdem im Text. Aber der folgende Vers, der in vier Quellenhandschriften vorkommt, erscheint nicht im Text:

*har-çand mâ badîm to mâ-râ be-dân ma-gîr
šâh-âne mâğarâ-ye gonâh-e gedâ be-gû*

Oder im Vers 2 des Ghasels 372 ist in vier Handschriften das Wort *herqe* vermerkt, aber der Herausgeber zieht aufgrund einer einzigen Handschrift die Variante *ferqe* vor. Ebenfalls kommt der im ersten Vers des Ghasels 459 vermerkte Ausdruck *bazm-e dordnûš-ân* nur in einer einzigen (aus neun) Handschriften vor.

Natürlich sind die eigenen Zweifel des Herausgebers selbst ein Indiz für die wissenschaftliche Sorgfalt und den Skrupel eines wahren Wissenschaftlers, doch fördern auch sie manchmal keine sicheren Ergebnisse zutage. Beispielsweise ist der Vers 6 des Ghasels 396 nach dem Vergleich unterschiedlicher, auch korrumpierter Handschriftenfassungen zuerst in dieser unschönen Form dargeboten worden:

man na-gûyam ke qadaḡ ġîr-o lab-e sâgar bûs
be-š(e)nou ey ġân ke na-gûyad degar-î beh-tar az îñ

Dann ist bei der Korrektur des ersten Verses im Zuge der Emendation *ġe gûyam* anstelle von *na-gûyam* vorgeschlagen worden. Sollte hier jedoch das ästhetische Empfinden als Maßstab gelten (wie im Falle des Wortes *ferqe*, dem die Variante *herqe* vorgezogen wird), so ist der frühere Vorschlag von Hânlarî für diesen Vers in der Abhandlung *Ĉand nokte dar tašġîḡ-e Dîvân-e Hâfez* (S. 44) zumindest aufgrund einer älteren Handschrift akzeptabler:

man na-gûyam ke qadaḡ nuš-o lab-e sâqî bûs
be-š(e)nou ar z-ân-ke be-gûyad degar-î beh-tar az îñ

Auch in einigen anderen Fällen scheint die Emendation nicht überzeugend. Beispielsweise kann man unseres Erachtens im folgenden Vers anstelle des Ausdruckes *bar-ġâ-st*, der in keiner der Quellenhandschriften vorkommt, mit gutem Recht den Ausdruck *bar-ġâst* (im Sinne von „kam auf“), der in beiden Quellenhandschriften vorhanden ist, stehen lassen:

noube-ye zohd-forûšan-e gerân-ġân be-gozašt
vaqt-e rend-î-yo tarab kardan-e rendân bar-ġâ-st (G. 25)

Kritische Bemerkungen zu Druckfehlern und möglichen Versäumnissen sind zwar nicht schwerwiegend (denn es besteht immerhin die Möglichkeit, sie in kommenden Auflagen auszumerzen), doch wir weisen hier auf einige relativ wichtige Fehler hin, um vermeiden zu helfen, daß sie in den folgenden Auflagen zufällig außer acht gelassen werden.

Bei einem raschen Vergleich zwischen der Ausgabe von Hânlarî und der Ausgabe Qazvîni/Ġanî sind relativ zahlreiche Unterschiede fest-

zustellen, die nicht erwähnt wurden.⁵ In einigen seltenen Fällen ist der Unterschied zwischen den Varianten und dem Text nicht klar.⁶ Einige dieser Fehler sind bei der Edition korrigiert worden. Doch auch dabei fallen viele Unzulänglichkeiten ins Auge.⁷ In dem alphabetischen Verzeichnis der Ghasele (S. 43—62 der Einführung) sind einige Versäumnisse festzustellen, die natürlich Verwunderung hervorrufen. Es ist zum Beispiel nicht einzusehen, warum das Ghasel 463 (*Aḥmad Šeyḥ Oveys Ḥasan İlkâni*) nicht unter dem Buchstaben *yâ*, sondern unter *nûn* eingetragen ist. Noch verwunderlicher ist es, warum das Ghasel 408 (*Honak nasîm-e moʿanbar-e šammâme-ye del-ḥâh*) unter dem Buchstaben *vâv* verzeichnet worden ist.

Eine beispielhafte wissenschaftliche Arbeit

Abgesehen von diesen kleinen Fehlern zeichnet sich die Hafis-Ausgabe von Ḥânlarî neben den zahlreichen genannten durch zwei weitere große Vorzüge aus:

Zum einen sind auf den rechten Seiten (mit gerader Seitenzahl) die Texte der Ghasele und ihnen gegenüber auf den anderen Seiten (mit ungerader Seitenzahl) alle Varianten der Handschriften angegeben worden. Der unvergleichlich große Vorteil dieser Methode liegt darin, daß jeder Leser den Unterschied der Handschriften sowohl in bezug auf die Reihenfolge der Verse als auch auf den Text mit einem raschen Blick sehen, lesen und erfassen kann. Und das ist nicht wenig! Zum Vergleich brauchen wir nur einen Blick auf die *Diwan*-Ausgaben der letzten Jahre zu werfen, denen manchmal nur zwei oder drei Quellenhandschriften zugrunde liegen. Doch die Randbemerkungen sind so zahlreich und die Unordnung bei der Eintragung der Varianten so groß, daß sie auch den geduldigen Leser abschrecken und des Lesens überdrüssig machen. Das Zusammenfassen und Vereinfachen ist eine große Kunst, die nicht jedem gegeben ist. Es bedarf des klaren und logischen Denkens und des gesunden Geschmacks.

Der andere Vorzug dieser Ausgabe liegt ebenso in einer Kunst begründet, die sehr selten ist. Man kann sie wissenschaftliches Ethos, Zuverlässigkeit in der Arbeit oder das Vorziehen der Wahrheit gegenüber dem Fanatismus nennen. Es gibt in der Tat nicht viele Wissenschaftler, die nach der Entdeckung einer Neuigkeit oder einer relativen Wahrheit diese nicht fanatisch vertreten, sondern, wenn sie auf eigene Fehler oder die richtige Ansicht anderer aufmerksam gemacht wer-

den, ihren Stolz überwinden und der Wahrheit die Ehre geben. Ein Vergleich der Abhandlung *Čand nokte dar tašhîh-e Dîvân-e Hâfez* mit der vorliegenden *Diwan*-Ausgabe ergibt, daß Hânlarî fast die Hälfte seiner früher bestimmten und begründeten Aussagen selbst revidiert und in vielen Fällen die Eintragungen der Mehrheit der Handschriften, ja sogar die Eintragungen der Ausgabe von Qazvînî/Ġanî, die er in seiner Abhandlung scharfer Kritik unterzogen hatte, anerkannt hat. Damit werden wir uns noch einmal befassen. Hier begnügen wir uns lediglich mit zwei Beispielen über den Vers:

*moṭreb çe parde sâht ke dar parde-ye samâ^c
bar ahl-e vağd-o-ḥâl dar-e hây-o-hû be-bast* (G. 32)

der bei Qazvînî/Ġanî in dieser Form notiert worden ist. Hânlarî behauptet zuerst aufgrund einer älteren Handschrift, daß im ersten Halbvers das Wort *parde* beim zweitenmal durch das Wort *zahme* ersetzt werden müsse. Denn „abgesehen von der Dürftigkeit der Aussage hat die Wiederholung des Wortes *parde* in einem Halbvers das Gedicht dermaßen geschwächt, daß es unmöglich von einem redege wandten Dichter wie Hafis stammen kann.“ (*Čand nokte*, S. 7) Nun folgt er der Eintragung der meisten Handschriften (aller außer einer Handschrift) und nimmt den Vers so wie oben auf.

Ein anderes Beispiel ist der folgende Vers der Ausgabe von Qazvînî/Ġanî:

*Hâfez morîd-e ġâm-e mey ast ey şabâ bo-rou
va-z bande bande-gi be-rasân şeyḥ-e ġâm-râ* (G. 7)

Zu dieser Eintragung hatte Hânlarî noch den Einwand geäußert:

Sollte das Gedicht tatsächlich so lauten, müssen wir es notwendigerweise als einen Hinweis deuten auf einen Mann, der in der Zeit von Hafis oder zumindest um diese Zeit berühmt war, einen hohen religiösen Rang hatte und *şeyḥ-e ġâm* genannt wurde. Ich kenne solch eine Persönlichkeit nicht. Der berühmte *şeyḥ ol-eslâm* Aḥmad Ġâmî, der zwei Jahrhunderte vor Hafis lebte und dessen Geburts- und Todesort von Hafis' Wohnort weit entfernt war, kann damit nicht gemeint sein. Deshalb muß es auf der Grundlage der ältesten Handschrift des *Diwan şeyḥ-e ḥâm* heißen. Vielleicht haben es die Kopisten wegen eines Wortspiels ohne Rücksicht auf andere Zusammenhänge umgewandelt. (*Čand nokte*, S. 6)

Diese Erklärung verursachte einige Aufregung. Persönlichkeiten wie ^cAlî Akbar Dehḥodâ, Moḥammad Mo^cîn und viele andere meldeten sich zum Wort. Dehḥodâ sagte, daß *ġâm-e mey* im ersten Halbvers *ḥâm-e mey* heißen müsse. Daraufhin mischte sich Moḥammad Farzân

in den Streit ein und brachte scharf formulierte Einwände gegen *Čand nokte* vor. *Hânlarî* konterte mit ebenso scharfen Antworten. Ein überzeugendes Ergebnis kam jedoch schließlich nicht heraus. Der Gelehrtenstreit führte sogar — wie es der unselige Brauch unserer Zeit ist — zu Beschimpfungen. Zum Schluß kam *Čalâlooddîn Homâ'î* an die Reihe und sagte: „Es bleibt beim *šeyḥ-e ġâm*. Damit meint Hafis den Weinbecher. Sich selbst nennt Hafis den Anhänger des Weinbechers. Daher betrachtet er diesen als seinen Scheich (geistlichen Führer).“⁸ Nun sehen wir in der neuesten *Diwan*-Ausgabe, daß *Hânlarî* trotz der damaligen hartnäckigen Verteidigung des Ausdrucks *šeyḥ-e ḥâm* schließlich ohne Wenn und Aber dem Ausdruck *šeyḥ-e ġâm* den Vorzug gegeben hat (Ghasel 7).

Die Periode der Literaturkritik

Wir sagten, daß sich den ersten drei Perioden eine vierte anschließt. Sie kann als die Periode der Literaturkritik auf richtigen und festen Grundlagen angesehen werden. Damit ist nicht gesagt, daß über die Werke der Dichter und Schriftsteller, von denen keine vollständigen Handschriften erhalten sind, kein Urteil möglich ist. Gemeint ist eine besondere Literaturkritik, eine ihrer fruchtbarsten Zweige, nämlich die Untersuchung der Änderungen und Korrekturen, die der Dichter selbst in seinen Werken vorgenommen hat, und der Gründe für ihre Auswahl, um die Regeln der „Kunst der Literatur“ zu entdecken.

Der Schüler eines Malers fragte einst seinen Meister: „Wann darf ich mein Gemälde als vollendet betrachten?“ Der Meister antwortete: „Erst dann, wenn du erstaunt darauf schaust und zu dir sagst: ‚Habe ich das gemacht?‘“ Das heißt also: niemals.⁹ Die Suche nach Vollkommenheit ist in der Tat der Skrupel der großen Künstler. Sie leben, um zu schaffen. Hafis war zweifelsohne einer von ihnen. Es gibt klare Hinweise darauf, daß er zeitlebens seine Gedichte verbessert, geändert und vervollständigt hat. Und das ist der Hauptgrund für die Unterschiede zwischen den verschiedenen Handschriften seines *Diwans*. Es gibt tatsächlich keinen iranischen Dichter und Schriftsteller, von dessen Werken so viele unterschiedliche Handschriften überliefert worden sind. Nun kann die abgeschlossene Ausgabe des *Diwans* zu einer Veränderung unserer Fragestellung in der Literaturkritik führen. Bislang fragten wir uns: Woher wollen wir wissen, daß das Vorhandensein oder Fehlen eines Verses in einer oder mehreren Handschriften

auf den Dichter selbst oder auf den Fehler der Kopisten zurückgeht? Wie können wir sicher sein, ob Hafis *kaštî-nešaste-gân* gesagt hat oder *kaštî-šekaste-gân*? Es reicht nicht aus, wie Nâşeroddîn Šâh (nach einer bekannten Legende) zu sagen:

*ba'z-î nešaste ḥ^vânand ba'z-î šekaste ḥ^vânand
con nîst Ḥ^vâġe Hâfez ma'lûm nîst mâ-râ¹⁰.*

Nach der Hafis-Ausgabe von Hânlarî können wir nun sicher sein, daß wir die Antwort auf diese Fragen gefunden haben. Nun müssen wir aber fragen: Warum hat Hafis diesen Vers ausgelassen oder jenen hinzugefügt? Warum hat er dieses Wort oder diese Wortgruppe geändert und andere an ihre Stelle gesetzt? Diese Fragen und die Suche nach den Antworten könnten für die Hafiskritik einen neuen Bereich erschließen, der nicht nur in der jahrhundertelangen Diskussion über die Gedichte von Hafis ein Novum wäre, sondern darüber hinaus ein neuer Weg in der Literaturkritik allgemein.

Gewiß, es ist nicht immer schwer, einige dieser Änderungen und Verbesserungen zu erklären. Zum Beispiel im Falle des folgenden Verses:

*ḥoş vaqt-e bûryâ-ye gedâ'î-o ḥ^vâb-e amn
k-în'eyş nîst rûz-î-ye ourang-e ḥosrovi (G. 477)*

Es ist einleuchtend, warum Hafis den ersten Halbvers, der ursprünglich *mey ḥ^vor ke dar qîâs-e farâġ-o ḥesâb-e amn* lautete und den zweiten Halbvers aus *yek bûryâ-ye foqr-o şad ourang-e ḥosrovi*, in diese endgültige Form umgewandelt hat. (Auch in dieser endgültigen Form stand zuerst *dar ḥ^vor* anstelle von *rûz-î*.) Oder wenn er sagt:

*mâh-am in hafte borûn raft-o be-čaşm-am sâlî-st
ḥâl-e heġrân to çe dâni ke çe moşkel ḥâlî-st (G. 69)*

und dann, nach Ansicht von Hânlarî, feststellt, daß „es nicht klar ist, aus welchem Ort sie hinausgegangen ist“ (*Čand nokte*, S. 12) und daher *borûn raft* in *şod az şahr* umwandelt, um gleichzeitig zwischen den Haupt- und Nebenbedeutungen von *mâh*, *hafte*, *şahr* und *sâl*, die Symmetrie zu berücksichtigen, ist es nicht schwer, daraus Rückschlüsse zu ziehen.

Oder wenn er zuerst schreibt:

*bas do'â-ye saḥar-at mûnes ġân ḥ^vâhad bûd
to ke čon Hâfez-e šab-ḥîz golâm-î dârî (G. 439)*

ist es einleuchtend, warum er später *ḥâres* an die Stelle von *mûnes* setzt, denn erstens „ist das Morgengebet eines Menschen nicht der intime Freund seiner Seele, sondern der Beschützer seiner Seele“ (*Čand*

nokte, S. 49). Und zweitens wird auf diese Weise zwischen *ḥâres* im ersten Halbvers und *Ḥâfez* im zweiten Halbvers eine geistreichere semantische Beziehung hergestellt.

Oder es ist offenkundig, daß *pâdšâh-e ḥosn* in dem Vers:

dar ouğ-e nâz-o-ne‘mat-î ey pâdšâh-e ḥosn
Yâ-rabb ma-bâd tâ be qîâmat zavâl-e to (G. 400)

früher oder später dem Ausdruck *âftâb-e ḥosn* Platz machen mußte. Denn „das Wort *pâdšâh* . . . steht in keiner Beziehung zu den Wörtern *ouğ* und *zavâl* (Apogäum und Perigäum), welche astronomische Termini sind.“ (*Čand nokte*, S. 45)

Oder wenn der Ausdruck *ḥaqq-e šoḥbat* in dem Vers:

be-ğân-e pîr-e ḥarâbât-o ḥaqq-e šoḥbat-e û
ke nîst dar sar-e man ġoz havâ-ye ḥedmat-e û (G. 397)

in *ḥaqq-e ne‘mat* umgewandelt worden ist, so doch deshalb, weil „mit *ne‘mat-e pîr-e ḥarâbât* offensichtlich der Wein gemeint ist. Darüber hinaus wird auf diese Weise zwischen diesem Halbvers und dem zweiten Halbvers eine engere Beziehung hergestellt.“¹¹ (*Čand nokte*, S. 45)

Oder es gibt Hinweise darauf, daß Hafis zuerst gesagt hat:

čo goftam-aš ke del-am-râ negâh dâr če goft (G. 122, Ausgabe Qazvîni),

sich aber wie folgt verbessert hat:

čo goftam-aš del-e mâ-râ negâh dâr če goft (Handschrift Sigel *ta* bei Ḥânlarî),

und schließlich den Vers in folgende Form gebracht hat:

negah na-dâšt del-e mâ-vo ġâ-ye ranġeš nîst
ze dast-e bande če ḥîzad ḥodâ negah dârad (G. 118).

Trotzdem ist ein richtiges und sicheres Urteil nicht überall möglich, so zum Beispiel in dem folgenden Vers:

ân ke pîš-aš be-nahad tâğ-e takabbor ḥ^voršîd
kebrîâ‘î-st ke dar ḥešmat-e darvîšân ast (G. 50)

Er kommt in sieben von zehn Quellenhandschriften Ḥânlarîs nicht vor, und diese sieben sind die ältesten. Darüber hinaus kommt er in einer Handschrift, die aus der Zeit Hafis' stammt, nicht vor (Einführung, S. 8). Kann aufgrund der Mehrheit der authentischen Quellenhandschriften gefolgert werden, daß Hafis selbst ihn ausgelassen hat? Wenn ja, warum? Hat er es nicht deswegen getan, weil der Inhalt und

sogar die Form dieses Verses mit dem Inhalt und der Form des vorausgegangenen Verses:

*ân çe zar mî-šavad az partou-e ân qalb-e sîâh
kîmîa'î-st ke dar soḥbat-e darvîšân ast*

fast gleich ist? Auch wenn eine Schlußfolgerung in diesem Falle leicht sein sollte, fällt uns die Antwort schwer, wenn wir uns beim folgenden Vers:

*‘ešq-at rasad be faryâd gar ḥ^vod be-sân-e ḥâfez
Qor’ân ze-bar be-ḥ^vânî bâ çârdah revâyat (G. 93)*

fragen, warum Hafis im ersten Halbvers *gar* in *var* umgewandelt hat. In der Ausgabe Qazvîni/Ġanî ist *ar ḥ^vod* notiert worden, was zu keinem Bedeutungsunterschied führt. In der Ausgabe Ḥânlarî steht zuerst *gar ḥ^vod* und wird in der Einführung (S. 66) zu *var ḥ^vod* verbessert, wobei die letzte Eintragung lediglich in drei aus zehn Quellenhandschriften (die Handschrift *nun* mitgerechnet) vorkommt.

Nach Ansicht des Verfassers ist diese Änderung nicht von Hafis, sondern von den Kopisten vorgenommen worden. Diese haben geglaubt, daß Hafis, der mit seiner bekannten „List und Durchtriebenheit“ die Sittenwächter oder die Wächterseelen hinter das Licht führte, verschlüsselt sagen wollte, „auch wenn du den Koran auf 14 überlieferte Lesarten auswendig vortragen kannst, nur die Liebe kommt dir zur Hilfe“. Sie haben wohl übersehen, daß Hafis als ein großer Künstler — wie jeder andere große Künstler — in allem, was er geschaffen hat, die Möglichkeit verschiedener Interpretationen offen läßt. Auch wenn er eine letzte Deutung im Sinn gehabt hätte, hätte er den Ausdruck nicht zu ändern brauchen. Denn das Pronomen *ḥ^vod* nach dem Wort *agar* kann zufällig sowohl zur Betonung des letzten Wortes dienen als auch „sogar“ bedeuten. (*ḥ^vod* in diesem Sinne ist in den älteren Texten vor Hafis, zum Beispiel im *Šâhnâme*, sehr oft gebraucht worden.) Es bleibt also dem Leser selbst überlassen, *gar ḥ^vod* in diesem Gedicht als betontes „wenn“ zu verstehen oder als „sogar wenn“. Im ersteren Fall wird *‘ešq-at* ohne Betonung, im zweiten Fall mit Betonung ausgesprochen.

Die rhetorische Figur der Zweideutigkeit (ihâm)

Nun können wir verstehen, warum Hafis zuerst gesagt hat:

*bovad âyâ ke dar-e mey-kade-hâ be-gošâyand
gereh az kâr-e forû-baste-ye mâ be-gošâyand (G. 202, Ausgabe
Qazvîni)*

und dann *bovad âyâ* in *bâšad ey del* umgewandelt hat:

*bâšad ey del ke dar-e mey-kade-hâ be-gošâyand
gereh az kâr-e forû-baste-ye mâ be-gošâyand* (G. 197, Ausgabe
Hânlarî).

Denn mit *bovad âyâ* hätten wir nur einen Fragesatz einleiten können, während mit *bâšad ey del* der Satz sowohl interrogativ als auch affirmativ gelesen werden kann. So sind unterschiedliche Interpretationen möglich.

Wenn wir nun die beiden Aussageweisen (affirmativ und interrogativ) in den meisten Gedichten von Hafis annehmen, ist es vielleicht nicht mehr notwendig, bei dem Vers:

*šarâb-ĥ^vorde-vo ĥ^vey-karde mî-ravî be čaman
ke âb-e rû-ye to âtaš dar argavân andâht* (G. 16, Ausgabe Qazvîni)

zu glauben, daß Hafis später *mî-ravî* in *key šodî* umgewandelt hat, um den Satz grammatisch und semantisch einwandfrei zu gestalten:

*šarâb-ĥ^vorde-vo ĥ^vey-karde key šodî be čaman
ke âb-e rû-ye to âtaš dar argavân andâht* (G. 17, Ausgabe Hânlarî),

denn den vorausgegangenen Vers kann man ebenfalls als einen Fragesatz auffassen und das gleiche Ergebnis erzielen. Daher ist es auch im Falle des Verses:

*Dûš az-în goşşe na-ĥoftam ke rafîqî mî-goft
Ĥafez ar mast bovad ġâ-ye šekâyat bâšad,*

müßig zu streiten, ob *rafîqî* richtig ist oder *faqîhî*.¹² Denn wenn wir den zweiten Halbvers interrogativ lesen, wird nicht nur diese Schwierigkeit behoben, sondern darüber hinaus sind noch andere geistreiche Deutungen möglich. Dies vorausgesetzt, kann vermutet werden, daß Hafis zuerst *faqîhî* gesagt hat und es später, um feinere Bedeutungen zu suggerieren, in *rafîqî* und möglicherweise sogar noch in *ĥakîmî* (nach sieben von zehn Quellenhandschriften) umgewandelt hat. Denn *ĥakîm* ist einer, der in Andeutungen sprechen und Mehrdeutiges sagen kann.

Gewiß, einige Verse können nur als Frage aufgefaßt werden, wie zum Beispiel der Vers:

*gedâ'î-ye dar-e ġânân be salţanat ma-forûš
kas-î ze-sâye-ye în dar be âftâb ravad?* (G. 216)

In anderen Fällen sind allerdings Zweifel möglich, zum Beispiel hier im zweiten Halbvers:

*ḥ^vod gereftam k-afkanam saġġâde čon sûsan be dûš
ham-čo gol gar ḥerqe rang-e mey mosalmânî bovad? (G. 212)*

Soll er affirmativ gelesen werden? Manche meinen, vielleicht ja. In diesem Falle wären viele tiefsinnige Deutungen möglich. Können wir dementsprechend in dem vorausgegangenen Vers:

*‘ešq-at rasad be faryâd gar ḥ^vod be-sân-e ḥâfez
Qor’ân ze-bar be-ḥ^vânî bâ čârdah revâyat*

die Worte *‘ešq-at rasad be faryâd* auch als Fragesatz auffassen, wodurch mehrere Sinndeutungen möglich wären?

Damit wären wir bei der rhetorischen Kunst des *ihâm* (Zweideutigkeit). Hafis ist zweifellos der gewandteste iranische Dichter in der Anwendung dieser Kunst. An einer anderen Stelle sagt Ḥânlarî zu Recht:

Man muß die besondere Kunst und Methode der Ghasel-Dichtung von Hafis beachten. Diese Kunst nennt man in der Rhetorik *ihâm*. Hafis versucht, aus jedem Wort soviel wie möglich herauszuholen. Außer der offenkundigen Bedeutung des Wortes, die der Sprecher primär meint, benutzt er noch die entfernten und übertragenen Bedeutungen und bringt diese sekundären Bedeutungen mit den übertragenen Bedeutungen anderer Wörter in dem Vers so in Verbindung, daß zwischen ihnen eine besondere Beziehung entsteht. So ist das Gedicht von Hafis wie ein Lied, das aus einer Hauptstimme und mehreren harmonisierenden Nebenstimmen komponiert worden ist.¹³

Ein einfaches Beispiel dafür ist der folgende Vers:

*bû-ye ḥ^voš-e to har-ke ze-bâd-e šabâ šanîd
az yâr-e âšnâ nafas-e âšna šanîd (G. 238)*

Hafis hatte zuerst im zweiten Halbvers *soḥan* gebraucht (nach fünf authentischen Handschriften, darunter der Ausgabe Qazvînî/Ġanî). Er hat dieses Wort in *nafas* umgewandelt, so daß es nach Ansicht von Ḥânlarî sowohl „wehen“, was mit *šabâ* (milder Westwind) im Zusammenhang steht, als auch „reden“ und „Rede“ bedeutet, wie es aus den Worten *ham-nafas* und *ham-dam* im Sinne von „Gesprächspartner“ hervorgeht. (*Čand nokte*, S. 30) Da nun Hafis die Kunst des *ihâm* und der Bildung mehrdeutiger Konstruktionen mit Vorliebe angewandt hat, können wir mit ziemlicher Sicherheit sagen, daß der zweite Halbvers in dem Gedicht:

*bande-ye pîr-e moġân-am ke ze-ġahl-am berahând
pîr-e mâ har-če konad ‘eyn-e velâyat bâšad (G. 154)*

zwei vollkommen unterschiedliche Bedeutungen bekommt, je nachdem, ob man ihn affirmativ oder interrogativ liest. Denn wenn wir den Satz affirmativ lesen, ist *pîr* im zweiten Halbsatz gleichbedeutend

mit *pîr* im ersten. Lesen wir ihn jedoch interrogativ, meinen wir einen anderen als *pîr-e moġân*. Der zweite Halbvers wäre ein Hinweis auf den geistigen Führer von Hafis oder jeden anderen geistigen Führer. (Und in diesem Falle bekommen wir auch noch unterschiedliche Bedeutungen, je nachdem, ob wir *har-če*, *velâyat* oder *bâšad* betonen.)

Die inhaltliche Geschlossenheit

Schließlich räumt die vorliegende Ausgabe des *Diwan* mit der Vorstellung auf, daß jeder einzelne Vers eine von den anderen Versen des Ghasels unabhängige Bedeutung habe. Wir kennen darüber folgende Legende: Šâh Šoġâ^c, der sich einbildete, Dichter zu sein, rief eines Tages Hafis zu sich und fragte ihn: „Warum fehlt deinen Ghaselen die inhaltliche Geschlossenheit? Warum hört man von jedem Vers einen anderen Ton?“ Hafis antwortete: „Der Ruhm meiner Ghasele ist trotz ihrer Zerrissenheit in alle Winkel der Welt gedrungen, während deine Gedichte trotz ihrer Gebundenheit das Tor von Schiraz nicht verlassen haben.“ Vielleicht hat diese unrichtige Auffassung von den Gedichten Hafis’ das Schicksal der Ghasel-Dichtung in Iran sechs Jahrhunderte danach mitbestimmt.¹⁴

Zum erstenmal in der Geschichte der *Diwan*-Ausgaben erkennen wir nun im Lichte der Sorgfalt, die Hânlarî beim Zusammentragen und Anordnen der Verse angewandt hat, daß bei jedem Ghasel von Hafis eine inhaltliche Geschlossenheit besteht, auch wenn diese auf den ersten Blick nicht so leicht zu erkennen ist. Wenn unter dieser Voraussetzung zufällig festgestellt wird, daß ein oder zwei Verse des Ghasels in keiner festen semantischen Verbindung mit den restlichen Versen stehen, so kann man vielleicht zu dem Urteil gelangen, daß dieser beziehungsweise diese bei einer Revision von Hafis selbst ausgelassen worden sind — natürlich nur unter der Voraussetzung, daß diese Vermutung von den älteren authentischen Handschriften bestätigt wird. Als Beispiel geben wir im folgenden das Ghasel 212 wortgetreu wieder:

1. *dar azal har-kû be feyż-e doulat arzân-î bovad*
tâ abad ġâm-e morâd-aš ham-dam-e ġân-î bovad
2. *man hamân sâ‘at ke az mey h^vâstam šod toube-kâr*
goftam in šâh ar dahad bâr-î pašîmân-î bovad
3. *h^vod gereftam k-afkanam saġġâde čon sûsan be dûš*
ham-čo gol bar herqe rang-e mey mosalmân-î bovad

4. *bî çerâg-e ġâm dar ħalvat na-mî-yâram nešast
z-an-ke kong-e ahl-e del bâyard ke nûrânî bovad*
5. *hemmat-e ‘âlî talab ġâm-e morašša‘ gû ma-bâš
rend-râ âb-e ‘enab yâqût-e rommân-î bovad*
6. *gar-če bî-sâmân namâyad kâr-e mâ sahl-aš ma-bîn
k-andar-în kešvar gedâ‘î rašk-e soltânî bovad*
7. *nîk-nâm-î ħ^vâhî ey del bâ bad-ân soĥbat ma-dâr
ħ^vod-pasand-î ġân-e man borhân-e nâ-dân-î bovad*
8. *maġles-e ons-o bahâr-o baġs-o še‘r andar miân
na-s(e)tadan ġâm-e mey az ġânân gerân-ġân-î bovad*
9. *dey ‘azîz-î goft Hâfez mî-ħ^vorad penhân šarâb
ey‘azîz-e man na ‘eyb ân beh ke penhân-î bovad*

Die Bedeutung dieses Ghasels läßt sich linear, d. h. analytisch und nicht synthetisch, wie folgt erschließen: Das „Überfließen“ (*feyz*) ist ein Zustand des Glücks, der vom Weinbecher kommt und den Rang des einsamen Bettlers höher stellt als den des Sultans. Wenn wir diese Sinndeutung annehmen, sehen wir ein, daß die Verse 7 und 8 (die in sieben von neun Quellenhandschriften nicht vorhanden sind) vielleicht doch hinzugefügt worden sind. Zumindest kann man sagen, daß diese belehrenden Verse, deren bestimmender Ton sich von dem beschreibenden Ton der anderen Verse unterscheidet, nicht die Ausdruckskraft der anderen erreichen.

Das waren einige Beispiele dafür, welche Wege sich durch die Hafis-Ausgabe von Hânlarî für die Literaturkritik öffnen. Ein glücklicher Umstand für die Hafis-Forschung, die die drei Editionsperioden des Dichterwerkes hinter sich gelassen und die Periode der wahren Literaturkritik erreicht hat. Die Sa^cdî-Edition hat noch nicht die zweite Periode erreicht. Ferdousî, in der Ausgabe von Moġtabâ Mînovî und Moulavî in der Ausgabe von Nicholson beginnen gerade die zweite Periode. Die Ausgaben von Ĥayyâm, Nežâmî und vielen anderen befinden sich noch in der ersten Periode. Hoffen wir, daß die Werke dieser Dichter auch eines Tages die ihnen gebührenden Forscher finden.

(Aus: Našr-e dâneš II,1, Āzar-Dey 1360/Nov. 1981 bis Jan. 1982, S. 30—39)

Anmerkungen

1. Teheran, *Entešârât-e soĥan*, 1337/1958-9. Diese kleine Abhandlung ist in der Tat eines der wenigen Bücher, die bislang über die wissenschaftliche Methode des kritischen Edierens in Iran geschrieben worden ist.
2. Einige dieser Handschriften sind natürlich sehr unvollständig. Zum Beispiel enthält die Handschrift vom Jahre 811/1408-9 36 Ghasele, die Handschrift von 807/1404-5 41 Ghasele und die Handschrift von 817/1414-5 bis 838/1434-5 47 Ghasele.
3. Aus diesem Ghasel kommen lediglich die Verse 2 und 4 in der Ausgabe von Qazvîni/Ġanî innerhalb eines anderen Ghasels mit folgendem Anfangsvers vor:
nafas bar-âmad-o kâm az to bar-na-mî-âyard
fagân ke baĥt-e man az ĥ^vâb dar-na-mî-âyard. (G. 237)
4. Ĥânlarî zählt ein Ghasel mit folgendem Anfangsvers zu den Qašîden von Hafis und will es im zweiten Band bringen:
ġouzâ saĥar nahâd ĥamâyel barâbar-am
ya[‘]nî ġolâm-e šâham-o sougand mî-ĥ^voram (G. 329)
5. Unter anderem in den Quellenhandschriften des Ghasels 351 und in der Anordnung der Verse der Ghasele auf den Seiten 625 und 627 nach der Handschrift von Qazvîni/Ġanî. Andere kleinere Unterschiede sind wie folgt: S. 15, Vers 6: *ma-kon honar-î*; S. 35, Vers 8: *na-bovad naqš-e do ‘âlam*; S. 71, Vers 1: *karam nemâ-vo forûd â*; S. 81: die Anmerkung, daß Vers 6 in der Ausgabe von Qazvîni/Ġanî nicht vorhanden ist; S. 451, Vers 2: *ša[‘]b ast mî-bâyad kašîd* ohne die Konjunktion *vâv* und dergleichen mehr.
6. U. a. S. 341, Vers 5: *baĥt-e ĥodâ-dâde*; S. 589, Vers 3, Halbvers 2 in der Handschrift *yâ*.
7. U. a. S. 66, Ghasel 116, Vers 2, *ĥosn-e ġâvdân*, ist identisch mit dem Text. Was auf dieser Seite über die Verbesserung der Seite 263 gesagt worden ist (mit den Worten: „die zweite Variante ist überflüssig“), bleibt unklar. Auch das, was über die Seite 247 gesagt worden ist („Die Reihenfolge der Varianten 8 und 7 wurde verwechselt“), stimmt mit dem Text nicht überein. *Bîrûn šodî* auf Seite 67, Ghasel 306, Vers 2 unterscheidet sich nicht von dem Text. Es gibt noch einiges Durcheinander auf Seite 67.
8. Vgl. die Abhandlung *Maġâm-e Ĥâfeż*, eine Rede von Ġalâloddîn Homâ’î im Rundfunkprogramm *Marz-hâ-ye dâneš*, Teheran 1343/1964-5, S. 40.
9. Žân Pol Sârtr, *Adabiyât ċîst* (Jean Paul Sartre, *Was ist Literatur*), Teheran, Ketâb-e zamân 1348/1969-70, S. 65.
10. Oder:
ba[‘]z-î nešaste ġûyand ba[‘]z-î šekaste ĥ^vânand
ċon nîst Ĥ^vâġe ĥâzer mâ[‘]zûr dâr mâ-râ

11. *behešt gar-če na ġâ-ye gonâh-kâr-ân ast
bî-âr bâde ke mostazharam be hemmat-e û*
 12. „Ein Dichter, der sich den Anschein der Libertinage und Trunkenheit gibt und darauf stolz ist, darf nicht dermaßen betrübt sein, wenn jemand seine Trunkenheit tadelt, insbesondere, wenn dieser ein Freund ist.“ (Čand nokte, S. 20.)
 13. In: *Soġan*, Bahman 1344/Jan.-Febr. 1966, S. 97.
 14. Diese Fehleinschätzung hat sogar den Weg in die Schulbücher gefunden. Unter anderem schreibt Reżâzâde Šafaq in der *Iranischen Literaturgeschichte für die Oberschulen (Târîġ-e adabîyât-e Îrân barâ-ye dabîrestânġâ)*, Teheran 1321/1943-4, S. 336): „Es gehört zu den semantischen Eigenschaften des Hafisschen Gedichts, daß unter den Versen eines Ghasels thematische Vielfalt und Unterschiedlichkeit herrschen. Nicht selten sind die Erfordernisse des Reims der Grund für diese Unterschiedlichkeit.“ Die Vorstellung, daß die Erfordernisse des Reims einen großen Dichter wie Hafis zu leerem Gerede gezwungen haben sollen, heißt, ihn mit einem Šâġer °Abbâs Qomî gleichzustellen.
-