

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT  
FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

# FRANKFURTER ZEITSCHRIFT FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

*herausgegeben von / edited by*

Ömer Özsoy

im Auftrag des Zentrums für Islamische Studien Frankfurt/Gießen  
on behalf of the Center for Islamic Studies Frankfurt/Gießen

*Koordination / Managing Editor*

Udo Simon

*Redaktionsteam / Editorial Staff*

Mahmoud Bassiouni

Serdar Güneş

Yasemin Gökpinar

Hureyre Kam

*Wissenschaftlicher Beirat / Advisory Board*

Taha Abd al-Rahman, Rabat	Rüdiger Lohlker, Wien
Jameleddine Ben Abdeljelil, Ludwigsburg	Angelika Neuwirth, Berlin
Katajun Amirpur, Köln	Johanna Pink, Freiburg
Ednan Aslan, Wien	Stephan Reichmuth, Bochum
Thomas Bauer, Münster	Ulrich Rudolph, Zürich
Gerhard Endreß, Bochum	Thomas Schmidt, Frankfurt
Farid Esack, Johannesburg	Nicolai Sinai, Oxford
Andreas Görke, Edinburgh	Abdolkarim Soroush, Berlin
Mehmed Said Hatiboğlu, Ankara	Burhanettin Tatar, Samsun
Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, Ankara	Erdal Toprakyan, Tübingen
Felix Körner, Rom	Rotraud Wielandt, Bamberg

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT  
FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

Special Issue 3 | 2021

Koranexegese in  
Geschichte und Gegenwart

Serdar Kurnaz | *guest editor*



EBVERLAG

Bibliografische Information der  
Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte vorbehalten.

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

Diese Publikation ist im Rahmen der AIWG Longterm Forschungsgruppe „Linked Open Tafsir – Rekonstruktion der Entstehungsdynamik(en) des Korans mithilfe der Netzwerkmodellierung früher islamischer Überlieferungen“ entstanden. Die Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft (AIWG) an der Goethe-Universität Frankfurt wird gefördert vom Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) und durch die Stiftung Mercator.



Redaktionsanschrift/  
Editorial Address: Institut für Studien der Kultur und  
Religion des Islam  
Goethe-Universität Frankfurt  
Senckenberganlage 31  
60325 Frankfurt am Main  
E-Mail: [simon@em.uni-frankfurt.de](mailto:simon@em.uni-frankfurt.de)

Umschlaggraphik: Ermin Omerika

Gesamtgestaltung: Rainer Kuhl

Copyright: © EB-Verlag Dr. Brandt  
Berlin, 2022

ISBN: 978-3-86893-422-9

E-Mail: [post@ebverlag.de](mailto:post@ebverlag.de)

Internet: [www.ebverlag.de](http://www.ebverlag.de)

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

## Inhalt / Contents

Vorwort / Preface .....	7
<i>Misbahur Rehman</i> From Seven <i>Aḥruf</i> to Seven <i>Qirā'āt</i> : The Religiopolitical Canonization of the Qur'ān .....	11
<i>Serdar Kurnaz</i> “O du <i>an-nafs al-muṭma'inna</i> ”: Das exegetische Problem in Sure 89:27–30 .....	33
<i>Tugrul Kurt</i> Christliche Gruppierungen und Glaubensvorstellungen im Korankommentar von Ibn Ğarīr aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923): Auszüge für eine mögliche Rezeptionsgeschichte des Christlichen im 9.–10. Jh. n. Chr. ....	83
<i>Nimet Şeker</i> Überlieferungsbasierte Koranexegese in Diskursen geschlechteregalitärer islamischer Theologie: Die Ansätze von Fatima Mernissi, Amina Wadud und Asma Barlas .....	123
<i>Canan and Sercan Üstündağ</i> Qur'anic Interpretation in Modern Times: Hasan Elik's and Muhammed Coşkun's <i>Tevhit Mesajı – İndirildiği Dönem Işığında</i> <i>Kur'an Tefsiri</i> . Review and Translation of Selected Passages.....	145



## Vorwort / Preface

*Serdar Kurnaz\**

Die vorliegende Ausgabe der Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien bringt einige Ergebnisse und Beobachtungen des Projektes “Linked Open Tafsīr” zusammen, das im Rahmen der Longterm-Forschungsgruppe der Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft (AIWG) an der Goethe-Universität Frankfurt am Main entstanden ist. Das auf vier Jahre angelegte Projekt (Laufzeit 2018–2022) wird von einer Forschungsgruppe aus drei Standorten der Islamischen Theologie durchgeführt: Goethe-Universität Frankfurt am Main, Humboldt-Universität zu Berlin und Justus-Liebig-Universität Gießen. Das Projekt hat zum Ziel, eine online abrufbare Datenbank frühislamischer exegetischer Überlieferungen zu erstellen. Basis ist der Korankommentar von Muḥammad Ibn Ǧarīr aṭ-Ṭabarī (gest. 310 AH/923 AD), *Ǧāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān*. Die Datenbank soll die in den Überlieferungen enthaltenen Informationen zu historischen Begebenheiten zur Offenbarungszeit sowie die kulturellen, religiösen, sozialen und sprachlichen Rahmenbedingungen der Entstehung des Korans erfassen. Damit schafft das Projekt eine solide Forschungsgrundlage für wissenschaftliche Überlegungen zur Offenbarungsdynamik des Korans in der frühen Exegese. Die Datenbank wird offen sein, sodass zu einem späteren Zeitpunkt weitere Kompilationen von Überlieferungsmaterialien hinzugefügt werden können. Die beteiligten Wissenschaftler:innen reflektieren die dadurch entstehenden Zugänge zur frühen Textinterpretation in ihren Forschungsprojekten im Hinblick auf Koranwissenschaften (*‘ulūm al-Qur’ān*), Geschichte der Koranexegese (*tafsīr*), Islamisches Recht (*fiqh*), Systematische Theologie (*kalām*), Ḥadīṭwissenschaft, Sprachwissenschaft und Religionspädagogik.

Aus vielen unterschiedlichen Workshops, in denen Vorträge zur Koranexegese und Koranwissenschaften gehalten wurden, sind Beiträge entstanden, die die Forschungsgruppe in einer gesonderten Ausgabe der Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien mit der For-

---

\* Serdar Kurnaz ist Professor für Islamisches Recht in Geschichte und Gegenwart am Berliner Institut für Islamische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin und zugleich einer der Leiter des Projektes “Linked Open Tafsīr”.

schungsgemeinde teilen möchte. Dabei geht es um Beobachtungen in der Forschungsarbeit, die über die Erstellung der Datenbank und die Bearbeitung der Koranexegese von aṭ-Ṭabarī hinausgehen. Der Fokus liegt dabei auf der Koranexegese und den Koranwissenschaften.

Der erste Beitrag von Misbahur Rehman (Goethe-Universität) “From Seven *Aḥruf* to Seven *Qirāʾāt*: The Religiopolitical Canonization of the Qurʾān” beschäftigt sich mit der Frage, wie Lesarten (*qirāʾāt*) des Korans definiert und eingeordnet worden sind. Dabei betrachtet Rehman, wie soziopolitische Einflüsse auf diese Kategorisierungsversuche eingewirkt haben könnten. Ein solcher Beitrag entstand aus dem Bedürfnis, die Lesarten, die die Forschungsgruppe bei aṭ-Ṭabarī wiederfand, zu kategorisieren, um fortgeschrittene Suchen mit Hilfe der Datenbank in aṭ-Ṭabarīs Koranexegese zu ermöglichen.

Der zweite Beitrag “O du *an-nafs al-muṭmaʾinna*: Das exegetische Problem in Sure 89:27–30” stammt aus der Feder von Serdar Kurnaz (Humboldt-Universität zu Berlin). Der Artikel deutet Sure 89:27–30 mithilfe der historisch-kritischen Koranexegese sowie mit Rücksicht auf das Material in koranexegetischen Werken und modernen Kommentaren. Kurnaz stellt fest, dass die historisch-kritische Koranexegese, die den Anspruch hat, auch das tradierte koranexegetische Material zu berücksichtigen, in einem Spannungsverhältnis zwischen traditioneller Deutung und historischen Gegebenheiten stehen kann. Denn das überlieferte Material kann dem zuwiderlaufen, was durch eine kritische Analyse über die historische Einordnung der Sure zugänglich wird. So kann das tradierte koranexegetische Material eine andere Deutung bevorzugen als das, was durch die historisch-kritische Lesart des Korans als Ergebnis festgehalten wird.

Der dritte Beitrag befasst sich näher mit den Überlieferungen in der Koranexegese von aṭ-Ṭabarī. Tugrul Kurt (Humboldt-Universität zu Berlin) fragt in seinem Artikel “Christliche Gruppierungen und Glaubensvorstellungen im Korankommentar von Ibn Ğarīr aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923): Auszüge für eine mögliche Rezeptionsgeschichte des Christlichen im 9.–10. Jh. n. Chr.” danach, wie aṭ-Ṭabarī christliche Gruppierungen in seiner Koranexegese vorstellt und wie er diese Gruppen bezeichnet. Kurt geht auch der Frage nach, welche Quellen aṭ-Ṭabarī das christliche Gedankengut zugänglich gemacht haben und wie er dieses Gedankengut rezipierte.

Mit dem vierten Beitrag wenden wir uns modernen Zugängen zu. Nimet Şeker (Humboldt-Universität zu Berlin) geht in ihrem Artikel “Überlieferungsbasierte Koranexegese in Diskursen geschlechteregalitärer islamischer Theologie: Die Ansätze von Fatima Mernissi, Amina Wadud und

Asma Barlas" der Frage nach, ob und wie das koranexegetische Überlieferungsmaterial in der feministischen Koranexegese, die auch den Anspruch auf historische Einordnung koranischer Passagen hat, rezipiert wurde. Dies tut sie am Beispiel von Fatima Mernissi, Amina Wadud und Asma Barlas und stellt fest, dass feministisch-theologische Ansätze sich kaum mit dem überlieferten Material auseinandersetzen und damit nur schwer in der Lage sind, um die Aussagen im Koran historisch akkurat einzuordnen und aufzuarbeiten.

Der fünfte und letzte Beitrag widmet sich einer ähnlichen Frage mit einem anderen Ziel. Canan und Sercan Üstündağ (Goethe-Universität Frankfurt) übersetzen gemeinsam Auszüge aus einer türkischen Koranübersetzung von Hasan Elik und Muhammed Coşkun. Der Beitrag trägt den Titel "Qur'anic Interpretation in Modern Times: Hasan Elik's and Muhammed Coşkun's Tevhit Mesajı. İndirildiği Dönem Işığında Kur'an Tefsiri. Review and Translation of Selected Passages." Diese Koranübersetzung hat zum Ziel, beim Übersetzen die Bedeutung der Koranverse in den Vordergrund zu stellen und die jeweiligen Koranpassagen zu paraphrasieren. Für diesen Zweck beziehen sich Elik und Coşkun auch auf das überlieferte koranexegetische Material und schlagen Übersetzungen vor, die in etablierten Übersetzungen nicht zu finden sind. Canan und Sercan Üstündağ übersetzen die Einleitung, die die Methode der Autoren darlegt, sowie ausgewählte Beispiele aus der Koranübersetzung. In einem Schlusswort diskutieren sie, inwieweit die Autoren konsistent vorgehen und ihrem Anspruch, eine historisch akkurate Übersetzung anzubieten, gerecht werden.

Die gemeinsame Klammer aller Beiträge ist, den Chancen und den Gefahren nachzugehen, die mit der Berücksichtigung des überlieferten koranexegetischen Materials einhergehen. Dieses Material ist aus vielerlei Hinsicht wertvoll: Es beinhaltet wichtige Informationen zum Offenbarungsumfeld, zur Offenbarungszeit und zum Offenbarungsanlass des Korans bzw. koranischer Passagen sowie zur Art und Weise, wie die ersten Generationen den Koran gelesen und verstanden haben. Dies birgt auch Gefahren: Überliefertes Wissen muss nicht unbedingt das historisch Akkurate bzw. die Bedeutung des Korans in seinem eigenen Kontext wiedergeben, die die Erstadressaten ihm möglicherweise entnommen haben. Doch kann das exegetische Material auch nicht ignoriert werden, wie es bisher in modernen koranwissenschaftlichen Studien oft der Fall ist, wenn es darum geht, Koranpassagen zu kommentieren. Um die Diskussion darüber anzustoßen und einige Forschungsergebnisse des Projektes vorzustellen, ist dieses Special Issue entstanden.

Ein großer Dank gebührt der Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft für die Übernahme der Druck- und Lektoratskosten für diese Ausgabe. Die AIWG wird gefördert vom Bundesministerium für Bildung und Forschung und durch die Stiftung Mercator.

Danken möchte ich dem gesamten Team der Forschungsgruppe “Linked Open Tafsīr”, die mich bei der Fertigstellung des Special Issue auf verschiedener Weise unterstützt hat sowie der Redaktion der Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien. Auch danken möchte ich den Lektorinnen Frau Claudia Päßgen und Frau Sina Nikolajew, die die Beiträge nicht nur umsichtig lektoriert haben, sondern auch durch kritische Nachfragen bereicherten.

# From Seven *Aḥruf* to Seven *Qirāʾāt* The Religiopolitical Canonization of the Qurʾān

*Misbahur Rehman\**

## Abstract

*This paper traces the journey of the Qurʾānic readings from ‘seven aḥruf’ to ‘seven qirāʾāt’ and argues that major attempts of canonizing the Qurʾān were motivated by social and political reasons rather than religious ones. Hence, these canonizations were implemented using political force rather than religious justification. Thus, it deals mainly with two major canonization attempts: the first one by ‘Uṣmān (died 35/656), the caliph, which addressed the diversity created by the concept of seven aḥruf producing and enforcing one unified script; and the second attempt by Ibn Muqla (died 328/939), the vizier, which was intended to curtail the variant readings resulting from the primitive nature of Arabic script. Attempts to enforce a single reading, which continue to this day but has had limited success due to the diversity of political centers, has only been mentioned in passing.*

## 1. Introduction

Following the death of Prophet Muḥammad, Muslims took up the challenge of collecting and compiling scattered fragments of the Qurʾān, now their most important link with God, into a single document. One of the well-known attempts in this regard was by the first caliph Abū Bakr (died 13/634), who appointed Zayd b. Thābit (died 45/665) for the task. After some difficulties, Zayd was able to finalize a manuscript of the Qurʾān. Historians tell us that this manuscript remained with the caliph until his death and was subsequently handed over to the second caliph ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (died 23/644). He kept it till his death, after which it was finally passed over to his daughter and the wife of the Prophet, Ḥaḥṣa (died 45/665).<sup>1</sup>

---

\* Misbahur Rehman ist Post-Doc am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam der Goethe-Universität Frankfurt am Main und zugleich Mitarbeiter im Projekt “Linked Open Tafsīr”.

<sup>1</sup> Al-Buḥārī, *al-Ġāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ*, p. 71/6.

‘Umar’s passing the manuscript to his daughter instead of his official successor has led certain scholars to claim that it was a private document rather than an official one. The claim is also supported by the fact that many other companions of the Prophet also collected their own codices (*maṣāḥif*).<sup>2</sup> Ibn Abī Dāwūd as-Siġistānī (died 316/929) gives us some details about these personal codices of the holy book with varying orders of the chapters, verses, and words. There were some omissions and additions of chapters or verses at times.<sup>3</sup>

All these codices were considered equally valid under the rubric of ‘seven *aḥruf*’. When the circulation of so many different codices started to threaten societal harmony, Caliph ‘Utmān (died 35/656) ordered a second – and official – collection of the Qur’ān in order to unite Muslims upon one manuscript. He burned all the other personal codices and enforced this official manuscript through various authoritative measures. The policy was quite successful and soon most of the individual codices disappeared.<sup>4</sup>

However, there still remained another relatively minor but complex issue: the Qur’ānic script and its readings. Even though ‘Utmān produced a unified document, the script of that text was not advanced enough to exclude multiple readings of the text. As a result, it began to be read in hundreds of ways until Ibn Muqla (died 328/939)<sup>5</sup> enforced seven readings and banned all the others upon the request of Ibn Muġāhid (died 324/936)<sup>6</sup>. These seven readings were still considered too many in the coming centuries and a struggle to enforce a single reading continued. However, since the Islamic world was divided into multiple political centers, later attempts were not as successful as the first two. However, attempts at enforcing a single reading by political authorities continue to this day. In what follows, we will look at these developments in more detail.

## 2. Readings in the Time of the Prophet

Variant readings of the Qur’ān started from a very early stage at the time of the Prophet already. Most of these variations might have been based on the

<sup>2</sup> Ibid., p. 185/6.

<sup>3</sup> As-Siġistānī, *Kitāb al-Maṣāḥif* (1985); Robinson, *Islam: A Concise Introduction*, pp. 60f.; Hamroune, *Die Sira: Das Leben des Propheten Muhammad*, p. 133; Çakmak, *Islam: A Worldwide Encyclopedia*, p. 117.

<sup>4</sup> Al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭ fi ‘ulūm al-Qur’ān*, p. 128.

<sup>5</sup> Campo, *Encyclopedia of Islam*, p. 335.

<sup>6</sup> Leaman, *The Qur’an: An Encyclopedia*, p. 117.

dialects of different tribes such as pronouncing a word in a specific way or using one word instead of another to convey a certain meaning as explained by Ibn Qutayba (died 276/889) and Ibn al-Ġazarī (died 833/1429).<sup>7</sup> But those were not the only differences. There were several events of two people from the same tribe differing over the reading of a specific word from the Qurʾān.<sup>8</sup> ʿUmar and Hišām, for example, both belonging to the tribe of Quraysh, had a dispute over the reading of the *Sūrat al-Furqān* (Sura 25). ʿUmar heard Hišām reading the Sura in a way he had never heard before. When ʿUmar asked him about the source, Hišām is reported to have replied that he had heard it from the Prophet. ʿUmar declared this a lie, because he had heard it differently from Him. He then took Hišām to the Prophet saying that he was reading *Sūrat al-Furqān* the way He never had taught him. The Prophet asked Hišām to read what he had read before and after hearing it the Prophet said that it was revealed like this. Then He asked ʿUmar to read the Sura; ʿUmar read it according to his own reading and the Prophet again said it was revealed like that.<sup>9</sup> In another event where similar things happened to ʿUmar, he started doubting the truth (of the Qurʾān). The Prophet felt it on his face and uttered “do not let Satan get you” three times, and then he said again, “the Qurʾān is correct unless you change its mercy into punishment or vice versa”.<sup>10</sup> These events not only show the existence of disputes about the correct reading of the Qurʾān at the time of the Prophet but they also show that these variant readings were not limited to the dialects of the tribes, and that the Prophet himself accepted these varying accounts and approved differences.

The issue gets more obvious when we look at the different codices of the companions of the Prophet mentioned by Ibn Abī Dāwūd. In his *Kitāb al-maṣāḥif*, we find many variations of codices. Among these variations are words exclusive to certain companions. They might have heard them differently from the Prophet or they might have changed the words on their own to make the meaning clearer for themselves. For example, in the codex (*muṣḥaf*) of Ibn Masʿūd (died 32/652–653), he uses the word *namla* (‘ant’) instead of *ḍarra* (‘slight particle’) (Cf. Q 4/40: *inna llāha lā yazlimu miṭqāla ḍarra/namla*; “Allah does not do injustice as much as an atom/ant’s weight”). Here, both words are different and they are not synonyms, but the message conveyed by them is the same in both cases: that

<sup>7</sup> Ar-Rāḡiḥī, *al-Lahaḡāt al-ʿarabiyya fī l-Qirāʾāt al-Qurʾāniyya*, p. 83.

<sup>8</sup> Al-Baylī, *al-Iḡtilāf Bayn al-Qirāʾāt*, p. 39.

<sup>9</sup> Al-Buḡārī and an-Nāṣir, *Ṣaḡiḡ al-Buḡārī*, p. 194/6.

<sup>10</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī*, p. 25/1.

“Allah is never unjust in the least degree”. In the case of *ḍarra*, the canonical version, the verse would mean that God does not commit the slightest persecution, and in the case of *namla* in the non-standard version it would mean that He does not commit persecution even of the size of an ant, which is another way to say the same thing.<sup>11</sup>

At times, these codices would use synonyms for the same purpose. In another example from the codex of Ibn Mas‘ūd, he used the word *tūm* instead of *fūm*; both meaning ‘garlic’ (Cf. Q 2/61: *min baqlihā wa-qittā’ihā wa-fūmihā/tūmihā wa-‘adasihā wa-baṣalihā*; ‘from its herbs, cucumbers, garlic, lentils, and onions’). Similarly, in ‘Umar’s codex the verse 1/7 reads *ṣirāṭa man an‘amta ‘alayhim* instead of *ṣirāṭa alladīna an‘amta ‘alayhim*, both meaning ‘the path of those whom You have blessed’. Although both variants differ in the wording, the meaning in both cases remains the same.<sup>12</sup>

Sometimes, a whole new word with additional meaning is added to the codex. In Ibn ‘Abbās’ (died 68/687–8) codex, for example, we find the additional phrase *fī mawāsim al-ḥağğ*, meaning ‘at the time of the pilgrimage’ in Q 2/198.<sup>13</sup> This meaning could be understood from the context as well. At other times, the word was added to specify or limit the meaning of the verse, which scholars call later on *taqyīd*. An example for this is the addition of the phrase *ayyām mutatābi‘āt* (meaning: ‘in a sequence’) in Ubayy b. Ka‘b’s (died 33/654) codex to the expiation verse of the oath in Q 5/89 that reads as follows [the addition is written in italic]: “For expiation, feed ten indigent persons, on a scale of the average for the food of your families; or clothe them; or give a slave his freedom. If that is beyond your means, then fast for three days *in a sequence*.”<sup>14</sup> Looking at the verse, it gives three options to the person who breaks his oath: If he does not have the means to fulfill any of these options, then he is given another choice, which is to fast for three days. In the standard version of the Qur‘ān, there is no further condition and one has the choice to fast the way one wishes. It could be consecutively in a row or separately with a break of days, weeks, months or even years. But if we add the words “in a sequence” (*ayyām mutatābi‘āt*) at the end of the given sentence, it changes the meaning of the text with an extra condition that must be fulfilled as well. In the presence of this condi-

<sup>11</sup> As-Siğistānī, *Kitāb al-Maṣāḥif* (1985), p. 64.

<sup>12</sup> Ibid., p. 65.

<sup>13</sup> Ibid., p. 84.

<sup>14</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī*, p. 559/10.

tion, one has to fast all three days together in a row without any break in between.<sup>15</sup> Thus, if there is a break, one has to start anew.

Other times, whole verses were added in different codices. Ibn Masʿūd, for example, added a verse to Q 103 (*Sūrat al-ʿAṣr*) that reads “and he is in this until the end of time” (*wa-innahū fihi ilā āḥir ad-dahr*).<sup>16</sup> Sometimes a verse is omitted, such as the verse of the breast-feeding of the adult (*riḍāʿ al-kabīr*) in Q 33/5<sup>17</sup> and the verse of the punishment of stoning married people for committing the crime of adultery (*āyat ar-raġm*)<sup>18</sup> in Q 24.<sup>19</sup> Occasionally, a whole Sura is added, such as the Sura *al-Ḥafd* (‘The Haste’) and *al-Ḥulʿ* (‘The Separation’) in Ibn ʿAbbās’ codex.<sup>20</sup> Sometimes, even a Sura is completely omitted; the codex of Ibn Masʿūd, for instance, does not contain the last two Suras of the Qurʾān, Q 113 (*al-Falaq*), Q 114 (*an-Nās*).<sup>21</sup>

<sup>15</sup> As-Siġistānī, *Kitāb al-Maṣāḥif* (1985), p. 64.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>17</sup> According to hadith “Āʾiša (Allah be pleased with, her) reported that it had been revealed in the Holy Qurʾān that ten clear sucklings make the marriage unlawful (*ʿaṣar raḍaʿāt maʿlūmāt yuḥarrimna*), then it was abrogated (and substituted) by five sucklings, and Allah’s Apostle died while they were still recited (by the Muslims) in the Holy Qurʾān”; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, p. 1075.

<sup>18</sup> The details as mentioned in the *ḥadīṭ* are as follows: “Malik related to me that Yahya ibn Saïd heard Saïd ibn al-Musayyab say, ‘When Umar ibn al-Ḥaṭṭāb came from Mina, he made his camel kneel at al-Abṭāḥ, and then he gathered a pile of small stones and cast his cloak over them and dropped to the ground. Then he raised his hands to the sky and said, ‘O Allah! I have become old and my strength has weakened. My flock is scattered. Take me to You with nothing missed out and without having neglected anything.’ Then he went to Madīna and addressed the people. He said, ‘People! *Sunan* have been laid down for you. Obligations have been placed upon you. You have been left with a clear way unless you lead people astray right and left.’ He struck one of his hands on the other and then said, ‘Take care lest you destroy the *āyat* of stoning so that one will say, ‘We do not find two *ḥudūd* in the Book of Allah.’ The Messenger of Allah, may Allah bless him and grant him peace, stoned, so we have stoned. By He in Whose Hand my self is, had it not been that people would say that Umar ibn al-Ḥaṭṭāb has added to the Book of Allah *taʿālā*, we would have written it, ‘The full-grown man and the full-grown woman, stone them absolutely.’ We have certainly recited that.” Malik said, “Yahya ibn Saïd said Saïd ibn al-Musayyab said, ‘Dū l-Ḥiġġa had not passed before Umar was murdered, may Allah have mercy on him.’” Yahya said that he had heard Malik say, “As for his words ‘The full-grown man and the full-grown woman’ he meant, ‘The man and the woman who have been married, stone them absolutely.’” Ibn Anas, *Muwattaʿ al-Imām Mālik*, p. 1203/5; Ibn Anas, *al-Muwattaʿ of Imam Malik Ibn Anas: The First Formulation of Islamic Law*, p. 346.

<sup>19</sup> Al-Buḥārī and an-Nāṣir, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, p. 104/9.

<sup>20</sup> As-Suyūṭī, *Al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*, p. 227/1.

<sup>21</sup> Ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*, p. 116/35.

### 3. Justification of the Qur'ānic Variations under the Rubric of Seven *Aḥruf*

The word *aḥruf* is the plural of *ḥarf*, which means 'letter'. In the context of Qur'ānic variations, it is used to justify all kinds of scriptural variations based on the *ḥadīṭ* mentioned above, where the Prophet himself justifies different readings by using the word *sab'at aḥruf*. The complete translation of the *ḥadīṭ* is given below (the phrase *sab'at aḥruf* is mentioned in the last sentence).

"I heard Hisham bin Hakim bin Hizam reciting *Surat al-Furqan* in a way different to that of mine. Allah's Messenger had taught it to me (in a different way). So, I was about to quarrel with him (during the prayer) but I waited till he finished, then I tied his garment around his neck and seized him by it and brought him to Allah's Messenger and said, 'I have heard him reciting *Surat-al-Furqan* in a way different to the way you taught it to me.' The Prophet ordered me to release him and asked Hisham to recite it. When he recited it, Allah's Apostle said, 'It was revealed in this way.' He then asked me to recite it. When I recited it, he said, 'It was revealed in this way. The Qur'an has been revealed in seven different ways [seven *aḥruf*], so recite it in the way that is easier for you."<sup>22</sup>

Another *ḥadīṭ* mentioned in the *Kitab as-sunan* of Abī Dawūd as-Siġistānī (died 275/889) and several other *ḥadīṭ* books makes it even easier to understand the meaning of *aḥruf*, as it allows all of these variations as long as the verse of mercy is not mixed with punishment and vice versa. Here is the complete translation of the *ḥadīṭ*:

The Prophet said: "Ubayy, I was asked to recite the Qur'an and I was asked: 'In one mode or two modes?' The angel that accompanied me said: 'Say, in two modes', I said: 'In two modes', I was asked again: 'In two or three modes'. The matter reached up to seven modes. He then said: 'Each mode is sufficiently health-giving, whether you utter 'all-hearing and all-knowing' or instead 'all-powerful and all-wise'. This is valid

<sup>22</sup> Al-Buḥārī and an-Nāṣir, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, p. 122/3; the quote is taken from al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī: The Translation of the Meanings of Saḥīḥ al-Buḥari: Arabic-English*, 450; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, p. 202/2.

until you finish the verse indicating punishment on mercy and finish the verse indicating mercy on punishment”.<sup>23</sup>

Even though the meaning of the word *aḥruf* is seemingly clear from these *aḥadīṭ* allowing all kinds of variations (as long as the verses of mercy and punishment are not mixed), the addition of the word ‘seven’ with *aḥruf* creates some ambiguity because it limits these variations to only seven. Hence, on the one hand, we have the word *aḥruf* which would allow almost any variation, and on the other hand we have the word ‘seven’ which limits the variations to seven. Due to this ambiguity, scholars have been struggling to understand the exact meaning and scope of the ‘seven *aḥruf*’. One of the best known interpretations is that of Abu al-Faḍl ar-Rāzī (died 454/1062) who creates seven categories of variations in accordance with the word ‘seven’, but keeps those categories so vast that any kind of variation can be accommodated therein. In other words, his interpretation of the ‘seven *aḥruf*’ allows all kinds of variations under only seven categories mentioned below.<sup>24</sup>

1. Differences based on singular, dual, and plural (lit. *ihṭilāf fī l-ifrād wa-l-taṭniya wa-l-ḡamʿ wa-l-taḍkīr wa-l-taʾnīt*). This type of difference includes those cases where there is a difference between singular, dual, and plural, such as with the word *amānātihim* (‘trusts’) that in Q 23/8 and Q 70/32 is read both singular as *amānatihim* and plural as *amānātihim*. In the first case, the verse would mean “those who faithfully observe their *trust* and their covenant”, while in the second case it would mean “those who faithfully observe their *trusts* and their covenant”. Similarly, in Q 2/184 the word *miskīn* (‘indigent person’) singular can also be read as plural *masākīn*. In the first case, the verse would mean: “Fast for a specific number of days, but if one of you is ill or on a journey, on other days later. For those who can fast only with extreme difficulty, there is a way to compensate-feed a *needy person*.” In the second case it would mean: “Fast for a specific number of days, but if one of you is ill or on a journey, on other days later. For those who can fast only with extreme difficulty, there is a way to compensate-feed *needy persons*.” This category also includes the difference between gender words; for

<sup>23</sup> Abu Dawud, *English Translation of Sunan Abu Dawud*, p. 195.

<sup>24</sup> Az-Zarqānī, *Manāhil al-ʿirfān fī ʿulūm al-Qurʾān*, p. 132; al-Qaṭṭān, *Nuzūl al-Qurʾān ʿalā sabʿa aḥruf*, pp. 60, 63; Zīāʾ ad-Dīn, *al-Aḥruf as-sabʿa wa-manzala al-Qirāʾāt minhā*, pp. 148, 159.

- example, in Q 2/48 the word *yuqbalu* ('accepted') for masculine is also read as *tuqbalu* for feminine. Both cases are considered grammatically permitted having the same meaning which is: "Fear the Day when no one shall avail another, when no intercession will be *accepted*, when no one will be ransomed, and no criminal will receive any help".
2. Differences based on grammatical structure (lit. *iḥtilāf fi wuḡūh al-i'rāb*). This category includes those cases where two different readings are allowed, based on the grammatical structure of the sentence. The absence of a short vowel creates room for various competing readings based on various grammatical possibilities: The phrase *lā yuḍārra* ('not be harmed') in Q 2/282 is also read as *lā yuḍārru* ('not be harmed'), because both are grammatically correct, and there is no short vowel to stop the reader from reading it both ways. Even though the reading will be different, the meaning will not change and will stay the same as "let no scribe be *harmed* or any witness".
  3. Differences based on verb conjugation (lit. *iḥtilāf fi taṣrif al-af'āl*). This category includes the difference of grammatical tense such as in the word *qāla* ('he said'), the past tense of the verb, that is also read as *qul* ('Say!'), which is an imperative, like in Q 21/4. In the first case, the verse would mean: "He said: 'My Lord knows well all that is spoken in the heavens and the earth. He is All-Hearing, All-Knowing.'" In the second case, it would mean: "Say: 'My Lord knows well all that is spoken in the heavens and the earth. He is All-Hearing, All-Knowing.'".
  4. Differences based on the exchange of letters or words (lit. *iḥtilāf at-taqdīm wa-l-ta'hīr*). This includes the cases where letters in a word or words in a sentence are exchanged. For example, *yay'asu* ('despair') in Q 12/87 is also read as *ya'yasu* with the exchange of two letters in the word, *yā'* and *hamza*, where *yā'* comes before *hamza* in the former reading and the other way around in the latter reading. The meaning will, however, be the same in both cases i. e.: "Indeed, no one *despairs* of Allah's mercy except the disbelieving people". Similarly, in Q 3/195 the words *wa-qātalū wa-qutilū* ('who fought and were slain') are also read as *wa-qutilū wa-qātalū* with the exchange of words. In the first case, the verse would mean "those who emigrated and were driven out from their homesteads and were persecuted in My cause, and *who fought and were slain*, indeed I shall wipe out their evil deeds from them", while in the second case, it would mean "those who emigrated and were driven out from their homesteads and were persecuted in My cause, and *who were slain and fought*, indeed I shall wipe out their

evil deeds from them”. In both cases the overall meaning does actually change.

5. Differences based on changing a word or letter with another one (lit. *iḥtilāf bi-l-ibdāl*) occur where one word is changed with another one, such as the word *tablū* (‘assess’) in Q 10:30, which can also be read as *tatlū* (‘read’). Both are different words with different roots and different meanings that look very similar in shape. The meaning in the first case will be “thereupon, everyone shall *assess* what one had sent ahead” and in the second case “thereupon, everyone shall *read* what one had sent ahead”.
6. Differences based on omission or addition of letters and words (lit. *iḥtilāf bi-n-naqṣ wa-z-ziyāda*), occur where a letter or a word is omitted or added. The word *anḡaynākum* (‘we save you’) in Q 7/141 is also read as *anḡākum* with the omission of two letters *yā* and *nūn*. In both cases, the verse would mean “remember how *We saved you* from Pharaoh’s people”. Similarly, in Q 57/24 the sentence *Allāhu huwa al-ḡani* (‘Allah is the Self-Sufficient’) is also read as *Allāhu l-ḡani* with the omission of the word *huwa*, that essentially does not change the meaning of the sentence: “And those who turn away, then *Allah is the Self-Sufficient*, the Praiseworthy”.
7. Differences of dialects (lit. *iḥtilāf al-lahaḡāt*), where the dissimilarity is the product of dialect variants, such as the word *balā* (‘indeed’) in Q 75/4, that is read *balae* as well with a different accent, while its meaning remains the same: “*In fact*, We can reshape his very fingertips”. Another example is the phrase *qad aflaha* (‘certainly succeeded’) in Q 23/1, that is also read as *qad-aflaha*, obscuring (not reading clearly) the *hamza* in the beginning of the second word. In both cases, the meaning would be “Certainly will the believers have *succeeded*”.

This is, however, not the only interpretation of the *ḡadīḡ*: there are many more. According to Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṡī (died 911/1505), there are 40 opinions on the matter. He describes 35 of these opinions in his book, but in the end comes to the conclusion that the *ḡadīḡ* is in the category of *mutaṡābihāt*; the meaning of which is known to God only.<sup>25</sup> Even the famous scholar Ibn al-Ġazarī (died 833/1429), who worked extensively on *qirāʾāt* and therefore is known as *ṡayḡ al-qurrāʾ* (lit. ‘the Master of Reciters’), describes that he spent more than thirty years of his life studying these

<sup>25</sup> Ad-Dīn, *al-Aḡruf as-sabʿa wa-manzala al-qirāʾāt minhā*, p. 121.

seven readings (*al-aḥruf as-sabʿa*), but after all, he is still unsure whether he has reached the right conclusion.<sup>26</sup>

Some of these opinions are presented below to just give a glimpse of such a vast list of opinions:

1. The meaning of *al-aḥruf aṣ-sabʿa* is unknown (lit. *lā nadrī ma-l-murād*).
2. The *ḥadīṭ* does not mean to specify the number of readings but is rather meant to create convenience (lit. *laysa al-murād al-ʿadad bal al-taysīr*), which apparently would entail that Muslims are allowed to read the Qurʾān in any way that is easier for them.
3. It means that Qurʾān was revealed with several different words but as synonyms they all denote the same meaning (lit. *iḥtilāf al-alfāz wa-l-mabānī maʿa ittifāq al-maʿānī*).
4. The words used in the Qurʾān derive from seven different languages (lit. *wuḡūd sabʿ luḡāt fī l-Qurʾān*).
5. ‘Seven *aḥruf*’ means seven different readings of the Qurʾān that we have today (lit. *al-murād sabʿ qirāʾāt*).
6. ‘Seven *aḥruf*’ means seven types of speech used in the Qurʾān (*sabʿ aṣnāf min al-kalām*), but scholars again differ in specifying them. An example is ‘command’ (*amr*), ‘prohibition’ (*nahy*), ‘permitted’ (*ḥalāl*), ‘forbidden’ (*ḥarām*), ‘clear’ (*muḥkam*), ‘unclear’ (*mutaṣābih*) and ‘parables’ (*amṭāl*).

Ibn Qutayba has a detailed division of his own, just like the one we have given above. His is based on opinions such as accepting the change of meaning without the change of the shape of the word and the other way around or the change of both and so on. Ibn al-Ḡazarī also has a similar understanding but a disparate detailed division.<sup>27</sup>

We have thus far only mentioned multiple opinions about the ‘seven *aḥruf*’. However, it is important to mention that the *ḥadīṭ* books also mention a number of other *aḥruf*. For example, in the *ḥadīṭ* collection of *Kanz al-ʿummāl* by al-Muttaqī l-Hindī (died 975/1567) we find *aḥadīṭ* about one *ḥarf* or three, four five, seven, even ten *aḥruf*.<sup>28</sup> This whole discussion shows the vastness, importance, and complexity of opinions about the various readings of the Qurʾān.

<sup>26</sup> Ibid., p. 15.

<sup>27</sup> Az-Zarqānī, *Manāhil al-ʿirfān fī ʿulūm al-Qurʾān*, p. 135.

<sup>28</sup> Al-Hindī, *Kanz al-ʿummāl fī Sunan al-aqwāl wa-l-aḥwāl*, p. 49/2.

#### 4. First Canonization of the Qurʾānic Text by ʿUtmān

The concept of seven *ahruf* did give justification to almost all types of variant readings. This, however, does not mean that each person accepted the reading of the other. As we have argued previously, there were several incidents – even in the life of the Prophet – where one person would not only disagree with others but would also regard them wrong and try to stop them from reading the Qurʾān in the assumedly wrong way. Due to the presence of the Prophet, He could deal with the issue to calm down both parties by ensuring them they were all correct.

After the death of the Prophet, Abū Bakr (r. 632–634), the first caliph, is said to have collected and compiled the Qurʾān as mentioned above. This seems to have been an arrangement of a more private nature because he did not stop others from having their own personal codices.<sup>29</sup> The owners of these personal codices were also teaching these to their students who taught their students and so on. With so many codices at hand, serious differences and criticism were eminent. We see these criticisms in many events. For example, when Saʿd b. Abi Waqqāṣ (died 55/675) was reading Q 2/106, he read *mā nansaḥ min āyatīn aw nansāha*<sup>30</sup> (‘we do not abrogate a verse or forget it’) instead of *mā nansaḥ min āyatīn aw nunsihā* (‘we do not abrogate a verse or cause it to be forgotten’). When he was told that Saʿīd b. al-Musayyib (died 94/713) read it as *nunsihā* instead of *nansāha*, Saʿd was reported to have replied that the Qurʾān had not been revealed on Saʿīd or his family,<sup>31</sup> meaning no one except the Prophet had the authority to impose their readings on someone else.

A similar story is narrated about ʿUmar who heard a person reading Q 9/100. He asked the person who taught him this verse. The reader replied that he learned it from Ubayy b. Kaʿb (died 33/654). ʿUmar went to Ubayy and asked him multiple times about the verse. He repeatedly replied that he had heard it from the Prophet. Then ʿUmar asked the same question for the third time, whereupon Ubayy got angry and replied: “Yes, God revealed this verse on Gabriel and Gabriel revealed it on the Prophet and He did not have to ask al-Ḥaṭṭāb [the father of ʿUmar] or his son [e.g. ʿUmar]”.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> As-Siğistānī, *Kitāb al-Maṣāḥif* (1985), p. 57.

<sup>30</sup> Burton, “The Exegesis of Q. 2: 106 and the Islamic Theories of ‘Naskh: Mā Nansakh min Āya Aw Nansahā Na’ti Bi Khairin Minhā Aw Mithlihā””, pp. 452–469; Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, p. 24; Nöldeke et al., *The History of the Qurʾān*, p. 469.

<sup>31</sup> As-Siğistānī, *Kitāb al-Maṣāḥif* (1985), p. 107.

<sup>32</sup> Al-ʿAsqalānī, *al-Maṭālib al-ʿāliya bi-zawāʿid al-masānīd at-ṭamāniya*, p. 686/14.

Still, we can say that such disputes happened only at individual levels, and these issues were kept under control generally. At least, this was the case in the center of the Islamic empire and at times when the majority of people had the chance to live with the Prophet. Thus, they were used to the variant readings and different codices held by the companions. But as Islam spread in faraway areas, these issues generated controversies and started getting out of hand. One such incident happened in Armenia and Azerbaijan, where people started accusing each other of infidelity (they performed *takfīr*) on the basis of the reading from different codices of the Qurʾān and were about to fight each other. Ḥuḍayfa b. al-Yamān (died 36/656) put up the matter with ʿUṭmān (r. 644–656), the third caliph, and after a long discussion and deliberation, he was finally convinced to act before things would get out of hand.<sup>33</sup> ʿUṭmān assembled some of the prominent and close companions of the Prophet and commanded them to collect official codices of the Qurʾān to put an end to such controversies. He then ordered that the other codices must be burnt. Even though the move was necessary and important, for the general social milieu, however, it was outrageous. They labeled ʿUṭmān ‘the burner of the Qurʾān’. The issue would later become one of the many reasons that cost him his life.<sup>34</sup>

The harsh reaction against ʿUṭmān originated not only from the general public, as some of the well-known companions were also opposing this action. Such was the case with Ibn Masʿūd, who not only denied to hand over his codex, but also asked others not to do so. According to him, he could not leave what he learnt from the Prophet for a person who was in the womb of a non-believer – referring here to Zayd b. Ṭābit, the official collector of the Qurʾān –, whereas he was learning the Qurʾān directly from the Prophet.<sup>35</sup> As a result, ʿUṭmān stopped Ibn Masʿūd’s stipend for two years. There are even reports of physical torture and that his ribs were broken. It is also reported that Ibn Masʿūd was buried at night without informing Caliph ʿUṭmān.<sup>36</sup>

After preparing the official manuscript, ʿUṭmān made several copies and sent these to different cities. Although the exact number of these copies is disputed, there are multiple narrations of four, five, six, seven, eight, or nine copies. A *qārī* (‘teacher, reader’) was sent with each copy to teach the

<sup>33</sup> Sālim, *Aḍwāʾ ʿalā Muṣḥaf ʿUṭmān wa-rihlatihī šarqan wa-ġarban*, p. 16.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 17, 79.

<sup>35</sup> As-Siġistānī, *Kitāb al-Maṣāḥif* (1985), pp. 24f.

<sup>36</sup> Singh, *Prophet Muhammad and His Companions*, p. 52; Charbonneau, *The Suffering of the Ahl Ul Bayt and Their Followers (Shia) throughout History*, pp. 92f.

correct reading to the people. One such copy was sent to the city of Kufa where Ibn Masʿūd's reading was dominant. The *qārī* sent there was Abū ʿAbd ar-Raḥmān ʿAbdallāh as-Sulamī (died 74/693). Sources tell us that it took several decades for the official reading to take over the reading of Ibn Masʿūd.<sup>37</sup>

## 5. Deficiencies of the Arabic Script Allowing for resp. Resulting in Variant Qurʾānic Readings

The bold step of canonization taken by ʿUṭmān was very successful in putting an end to personal codices, and hence, the open ended 'seven *aḥruf*'. Now, only readings supported by the official text were allowed. Though certain textual variations remained in the official text because the copies sent to different cities were slightly different,<sup>38</sup> it was still a major step forward for the canonization and standardization of the Qurʾānic text. However, the problem of the shortcomings of the developing Arabic script remained to be reckoned with, which was the other important reason for textual variations and variant readings.

At the time of ʿUṭmān, the Arabic script had not evolved adequately to convey exactly what the writer intended from the written words; in other words, a single reading could not always be ensured. Most of the modern-day scholars believe that the Arabic script originated from the Nabataean variant (100 BCE to 350 CE) of the late Aramaic script, which descended from the Phoenician alphabets. The Phoenician script also gave rise to Hebrew and Greek alphabets.<sup>39</sup> Phoenician had 22 consonants and no vowels at all. Arabic also inherited these 22 consonants, but these were not enough as Arabic has 28 sounds (phonemes). This deficiency was overcome not by developing new letters, but by using one letter (grapheme) for more than one phoneme, such as *dāl* and *ḍāl*, *ḥā* and *ḥā* etc. Diacritical (differentiating) dots were developed much later. As a result, multiple variant readings of a given text were possible. Most often, these readings would

<sup>37</sup> Qudūrī, *Rasm al-Muṣḥaf: Dirāsa Luġawiyya Tārīḥiyya*, p. 623.

<sup>38</sup> As-Siġistānī, *Kitāb al-Maṣāḥif* (2002), p. 140.

<sup>39</sup> Versteegh, *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, p. 148; ʿAlī, *al-Mufaṣṣal fī tārīḥ al-ʿarab qabla al-Islām*, p. 174/8; Healey and Smith, *A Brief Introduction to The Arabic Alphabet*; Abulḥab, *Inscriptional Evidence of Pre-Islamic Classical Arabic: Selected Readings in the Nabataean, Musnad, and Akkadian Inscriptions*; Gruendler, *The Development of the Arabic Scripts: From the Nabatean Era to the First Islamic Century According to Dated Texts*.



as the one in the word *at-tābūt* ('the Ark') in Q 2/248 where *tā* can be written in two different ways: *tāʾ mudawwara* – تاء ممدودة and *tāʾ mabsūṭa* – تاء مفتوحة. In both cases, it would be read the same way. In the case of the addition – and sometimes with the omission of *alif* at the end of a masculine plural form (*ḡamʿ muḏakkar*) –, the reading is always the same. See for instance the word *kafarū* with (كفروا) or without (كفرو) *alif*. However, these changes in script did sometimes result in variant readings, such as is the case with *alam yara* ('did he not see'), reading *awalam yara* ('did he not see'), with the addition of the letter *wāw* in the Meccan manuscripts. Another example is the word *minhā*; it would be read *minhumā* in the Medinan, Meccan, and Syrian manuscripts.<sup>42</sup>

These are the variant readings with the addition or omission of a consonant, which constitutes only a small part of the variant readings. The major part of these readings is the result of the lack of short vowels; like in the case of the word consisting of the consonants *s-ḥ-r*. The word can be read in three different variations *seḥr* ('magic'), *sāḥir* ('magician'), and *saḥḥār* ('magician'), due to the absence of short vowels in the notation. This example also shows how at times the lack of one short vowel can result in several variant readings. Such variant readings of one word without vowels can reach up to a dozen of different readings, since – theoretically – every single letter can have up to five different readings. It could be read with an *a*-vowel (*fatha*), *u*-vowel (*damma*), *e*-vowel (*kasra*), without a vowel (*ḡazm*), and a consonant could be read twice with a doubling (*šadda*). Exceptions are only the *alif*, which has only one reading possibility, and any letter at the beginning of the word that would have only three possible readings, which are the three vowels.

The use of one shape for several letters complicates the readings further. Even though most of the words have a specific shape, some of the letters represent two, three, or even five different letters. An example is the shape of *bāʾ* باء , *tāʾ* تاء , *tāʾ* تاء , *nūn* نون , and *yāʾ* ياء . These letters have the same shape when they occur in the middle of a word. Without differentiating marks (dots in the given example), as was the case in early Islam, this one shape can be read in five different ways. However, the issue does not end here. This very same shape can be further misunderstood with other letters such as *sīn* سين and *šīn* شين . Three of the former shapes (*bā* and others) make one of the latter shapes (*sīn* and *šīn*). And more importantly, these glyphs are so small that they can be easily miswritten. For example,

<sup>42</sup> Al-Andalusi, *Tafsir al-baḥr al-muḥīṭ*, p. 286/6.

in Q 10/22 the word *yanšurukum* (يُنشُرُكُمْ) by Ibn ‘Āmir (died 118/736) and Ibn Ġa‘far (died 130/747), two of the seven authentic readers of the Qur’ān. Others, however, have read it as *yusayyirukum* (يُسَيِّرُكُمْ). Both readings are supported by the same shape. The letters *sīn*, *šīn*, *yā’*, and *nūn* are all represented here. Obviously there is not only misunderstanding or discrepancy about reading the letters *sīn* vs. *šīn* but also about the order of the letters. Looking back at the example of *yunšīrūkum* and *yusayyirūkum*, in the former reading *nūn* comes before *šīn*, and in the latter reading *nūn* is skipped, so the extra shape is attributed to the *yā’* after *sīn*. This example shows how one text variation can result in several different readings and thus understandings. Theoretically, there could be up to a hundred different readings of only one word with five letters. Practically, though, several reasons play their role in limiting these readings, but this is out of the scope of our discussion.

Still, these differences resulting from the shortcoming of the script seem negligible if we compare them to the variations of the companions’ early codices. Being minor, however, does not mean that they were less challenging. History tells us the opposite: that they proved to be more challenging, as it would take scholars almost three hundred years to at least regularize them.

## 7. Seven Readings (*Qirā’āt*) – The Second Canonization by Ibn Muğāhid

The above-mentioned details show, that even though ‘Utmān’s action put an end to personal codices, it was unable to impose only one reading of the Qur’ān, because the text was not developed enough to ensure the exclusion of other possible readings. As a result, a new issue – that of the variant readings – emerged and gradually became as widespread as the issue of the companions’ multiple codices. As time went on, new readings kept emerging. Many scholars created new readings by combining parts of the already existing readings of the different scholars. Al-Qāsim b. Sallām (died 224/838) informs us of 30 various readings at his time.<sup>43</sup>

The main reason for such a rapid increase in these variant readings was the lack of any regularization and systematization.<sup>44</sup> Choosing and cre-

<sup>43</sup> Ibn Muğāhid, *Kitāb as-Sab‘a fī l-Qirā’āt*, see preface by Šawqī Ḍayf.

<sup>44</sup> Qudūrī, *Rasm al-Muṣṣaḥaf: Dirāsa Luğawīyya Tārīḥīyya*, p. 625.

ating any reading or combining several readings to form a new one had no specific methodology. Scholars could create their own reading from any kind of mixture of other readings whenever they wanted. Many scholars did even write books to organize these readings, but these books garnered no acceptance. The issue of variant readings was open (i. e. unorganized) in the very same way as was the issue of the codices of the companions before the time of the official collection of the Qurʾān by ʿUṭmān. And as was the case of variant codices, when Ḥudayfa b. al-Yamān came up with the idea of a unified official Qurʾān, in the case of variant readings it would be Ibn Muğāhid to solve the problem. Until the time of Ibn Muğāhid (3<sup>rd</sup>–4<sup>th</sup>/9<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> century), it was a common practice to have one’s own reading as was demonstrated above. Even more than that, it was not uncommon to read from the codices of companions that have existed before the time of ʿUṭmān’s canonization efforts and were still in limited circulation. Ibn Muğāhid opposed such open-ended readings and wanted to put a limit on these. He wrote his famous *Kitāb as-sabʿa fi-l-qirāʾāt* about the seven readings just express his view.

In his book, Ibn Muğāhid neither mentions any reason for selecting only seven *qirāʾāt*, nor does he explain any criterion for selecting these specific seven instead of many others. However, scholars have deduced three criteria based on different incidents; some of which will be mentioned below. The first criterion requires that the readings must be supported by the ʿUṭmānic Qurʾān. The second criterion needs the reading to have an authentic chain of narration, while the third criterion requires it to be supported by the Arabic Grammar.

Ibn Muğāhid was not the first to collect multiple *qirāʾāt* in a single book. Several scholars wrote such books before him.<sup>45</sup> What made his work special was his power to enforce his selection with the help of the vizier of his time. Two cases of this enforcement are well-known. These are the cases that also set the criterion for canonical *qirāʾāt* mentioned above. The first case was that of Ibn Šanbūd (died 328/939), a well-known *qārī* and a contemporary of Ibn Muğāhid. He had allowed the reading of the codices of the companions, although being non-official Qurʾān codices. Ibn Muğāhid, on the other hand, was against such readings. Their controversy reached such a heated level that Ibn Muğāhid would not allow any of Ibn Šanbūd’s students to join his circle. One day, when Ibn Šanbūd was reading the *qirāʾa* of Ibn Masʿūd (deviating from the official ʿUṭmānic Qurʾān) in the mosque,

<sup>45</sup> Ibn Ğinnī, *al-Muḥtasib fi tabyīn wuğūh šawādd al-Qirāʾāt wa-l-iḍāḥ ʿanhā*, pp. 8–10.

Ibn Muğāhid informed the vizier of the time, Ibn Muqla. Ibn Šanbūd was called to the court of vizier and was not only tortured but also asked to stand on the specific Qurʾān he was reading to ensure that he would not consider it a respected divine book anymore. In the end, Ibn Muqla ordered Ibn Šanbūd to sign a testimony stating that if he read this reading again, he would be killed. Then the vizier sent him to exile.<sup>46</sup>

The second case was that of Ibn Miqsam (died 354/965). Even though he had limited himself to the official script of the Qurʾān collected by ʿUṭmān, within this limit he would read any reading that the text allowed. On the contrary, Ibn Muğāhid would only allow readings that were transmitted through an authentic chain of transmission, which apparently only included the seven readings collected by him in his book. Ibn Miqsam's case was also sent to the vizier and he was persecuted as well.<sup>47</sup>

This practice set a criterion for the readings of the Qurʾān. On the one hand, a reader had to make sure that his reading was did not diverge from the ʿUṭmānic Qurʾān. On the other hand, even within the limitations of the official ʿUṭmānic Qurʾān, the reading had to be in conformity with the readings of the specific readers; these are Nāfiʿ (died 169/785), Ibn Kathīr (died 120/738), ʿAṣim (died 127/745), Ḥamza (died 156/773), al-Kisāʿī (died 189/804), Abū ʿAmr b. al-ʿAlāʾ (died 154/770), and Ibn ʿĀmir (died 118/736).<sup>48</sup> The results were not much different from the ones achieved by ʿUṭmān in putting an end to the multitude of codices. The only difference was that while ʿUṭmān united the scholars' readings on one codex, Ibn Muqla collected them on seven, i. e. limited, readings. But it was still a major achievement that would further limit, organize, and regularize the readings. And perhaps it was the best possible result for Ibn Muqla and Ibn Muğāhid to achieve, keeping in mind the deviations among the ʿUṭmānic codices themselves.

The success of this policy is proven by the fact that for several decades none of the scholars would speak for the abandoned readings, called *šawādd* by Ibn Muğāhid. The issue was however far from settled because it had some loopholes. Several decades later, scholars started criticizing Ibn Muğāhid, first of all for choosing seven instead of any other number of readings (5, for example, or 8 etc.) and confusing the readings with *aḥruf* (discussed above) and secondly for choosing these very specific scholars

<sup>46</sup> Aybak, *al-Wāfi bi-l-Wafayāt*, p. 29/2.

<sup>47</sup> Ibn al-Ğazarī, *Ğāyat an-Nihāya fī Ṭabaqāt al-Qurrāʾ*, p. 124/2.

<sup>48</sup> Ibn Muğāhid, *Kitāb as-Sabʿa fī l-Qirāʾāt*, pp. 88–101.



Hence, the matter is far from settled and is still hotly debated among scholars. On the other hand, for common Muslims the issue is very sensitive as it is related to their most sacred text, the Qurʾān, which is considered the never changing word of God. So, even though theoretically they believe in seven *qirāʾāt*, practically these *qirāʾāt* are rarely tolerated among the masses because they give them the vibe of a text that is different from the Qurʾān.

Due to the multiplicity and complexity of these *qirāʾāt*, accessing them has not been easy. However, thanks to modern technology and its implementation by the project *Corpus Coranicum*, they have been for the most part digitized and are openly available online. Similarly, *Mushaf Muscat* developed a technology to visualize these *qirāʾāt*. The joint project *Linked Open Tafsir* at the Goethe University in Frankfurt/Main, the Humboldt University in Berlin, and the Justus Liebig University in Gießen will take this even further by providing unlimited complex search possibilities to compare and analyze these readings in ways never possible before.

## Bibliography

- Abulhab, Saad D. *Inscriptional Evidence of Pre-Islamic Classical Arabic. Selected Readings in the Nabataean, Musnad, and Akkadian Inscriptions*. New York: Blautopf Publishing, 2013.
- ʿAlī, Ğawād. *Al-Mufaṣṣal fī tāriḥ al-ʿarab qabla l-Islām*. Bagdad: Maṭbaʿat al-Maġmaʿ al-ʿIlmi al-ʿArabī, 2<sup>1</sup>993.
- al-Andalusī, Abū Ḥayyān. *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1993.
- al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥaġar. *Al-Maṭālib al-ʿāliya bi-zawāʾid al-masānid aṭ-ṭamāniya*. Riyadh: Dār al-ʿĀšima, 1998.
- Aybak, Ṣalāḥ ad-Dīn. *Al-Wāfi bi-l-wafayāt*. Beirut: Dār Iḥyā l-Turāt, 2000.
- al-Baylī, Aḥmad. *Al-Iḥtilāf bayn al-qirāʾāt*. Beirut: Dār al-Ġil, 1988.
- al-Buḥārī, Muḥammad b. Ismāʿil, and Muḥammad b. Zuhayr an-Nāṣir. *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. 9 vols. Beirut: Dār Ṭawq an-Naġāt, 2001.
- al-Buḥārī, Muḥammad ibn Ismāʿil. *Al-Ġāmiʿ aṣ-Ṣaḥīḥ. Maktabat al-Ḥadīṭ aṣ-Ṣarīf al-Muyassara*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1984.
- . *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari. Arabic-English*. Translated by Muhammad Muhsin Khan. Vol. 6. Riyadh: Darussalam Publishers & Distributors, 1997.
- Burton, John. “The Exegesis of Q. 2: 106 and the Islamic Theories of ʿNaskh: Mā Nansakh min Āya Aw Nansahā Naʿti Bi Khairin Minhā Aw Mith-

- lihā”’. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 48/3 (1985), pp. 452–469.
- Çakmak, Cenap. *Islam: A Worldwide Encyclopedia* [4 Volumes]. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2017.
- Campo, Juan Eduardo. *Encyclopedia of Islam*. New York: Infobase Publishing, 2009.
- Charbonneau, Mateen J. *The Suffering of the Ahl Ul Bayt and Their Followers (Shia) throughout History*. N. p.: Lulu.com, 2018.
- Dawud, Imam Hafiz Abu. *English Translation of Sunan Abu Dawud*. Translated by Yaser Qadhi. Vol. 2. Riyadh: Darussalam Publishers, 2008. [ennaharonline.com/برواية-المصاحف-منع-E2%80%AE-%E2%80%ACفصص-E2%80%AE-%E2%80%ACفي-E2%80%AE](http://ennaharonline.com/برواية-المصاحف-منع-E2%80%AE-%E2%80%ACفصص-E2%80%AE-%E2%80%ACفي-E2%80%AE) (accessed: 6.10.2021)
- Goldziher, Ignác. *Die Richtungen der islamischen Koranlegung*. Leiden: Brill Archive, 1970.
- Gruendler, Beatrice. *The Development of the Arabic Scripts. From the Nabatean Era to the First Islamic Century According to Dated Texts*. Vol. 41. Harvard Semitic Studies. Atlanta, GA: Scholars Press, 1993.
- Hamroune, Andrea Mohamed. *Die Sira. Das Leben des Propheten Muhammad*. N. p.: BoD – Books on Demand, 2019.
- Healey, John F., and G. Rex Smith. *A Brief Introduction to The Arabic Alphabet*. London: Saqi, 2012.
- al-Hindī, ‘Alā’ ad-Dīn. *Kanz al-‘ummāl fī Sunan al-aqwāl wa-l-af‘āl*. Beirut: Muʾassasa ar-Risāla, 1981.
- Ibn al-Ġazārī, Muḥammad. *Ġāyat an-Nihāya fī Ṭabaqāt al-Qurrāʾ*. Cairo: Maktaba Ibn Taymiyya, 1932.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Musnad al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*. Edited by Šuʿayb al-Arnāʾūt and ‘Ādil Muršid. Beirut: Muʾassasa ar-Risāla, 2001.
- Ibn Ġinnī, Abū l-Faṭḥ. *Al-Muḥtasib fī tabyīn wuġūh šawādd al-qirāʾāt wa-l-Īdāḥ ‘anhā*. N. p.: Dār Sizkin, 1986.
- Ibn Muġāhid, Abū Bakr. *Kitāb as-sab‘a fī l-qirāʾāt*. Edited by Šawqī Ḍayf. Cairo: Dār al-Ma‘ārif, n. d.
- Leaman, Oliver. *The Qurʾan. An Encyclopedia*. London: Routledge, 2006.
- Malik, Imam. *Al-Muwattaʾ of Imam Malik Ibn Anas. The First Formulation of Islamic Law*. Translated by Aisha Abdurrahman Bewley. London/New York: Routledge, 2010.
- Mālik, Ibn Anas. *Muwattaʾ al-Imām Mālik*. Edited by Muhammad Mustafa Azami. Abu Dhabi: Muʾassasat Zāyid bin Sultān Āl Nahyān li-l-A‘māl al-Ḥayriyya wa-l-Insāniyya, 2004.

- al-Mas'ūl, 'Abd al-'Alī. *Al-Qirā'āt aš-šāzza dawābiṭuhā wa-l-iḥtiğāğ bihā fi l-fiqh wa-l-'arabiyya*. Cairo: Dār Ibn 'Affān, 2008.
- Muslim, Ibn al-Ḥağğāğ. *Ṣaḥiḥ Muslim*. Edited by Muḥammad Fu'ād Abd al-Bāqī. Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, 1991.
- Nöldeke, Theodor, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträsser, and Otto Pretzl. *The History of the Qur'ān*. Leiden: Brill, 2013.
- al-Qaṭṭān, Mannā'. *Mabāḥiṭ fi 'ulūm al-Qur'ān*. Cairo: Maktaba Wahaba, 2000.
- . *Nuzūl al-Qur'ān 'alā sab'a aḥruf*. Cairo: Maktaba Wahaba, n. d.
- Qudūri, Gānim. *Rasm al-Muṣḥaf: Dirāsa luğawiyya tāriḥiyya*. Dubai: Lağna al-Waṭaniyya, 1982.
- ar-Rāğiḥi, 'Abduh. *Al-Lahağāt al-'arabiyya fi al-qirā'āt al-Qur'āniyya*. Alexandria: Dār al-Ma'rifa al-Ġam'iyya, 1996.
- Robinson, Neal. *Islam. A Concise Introduction*. London: Routledge, 2013.
- Sālim, Saḥar. *Aḍwā' 'alā Muṣḥaf 'Uṣmān wa-riḥlatihī šarqan wa-ğarban*. Alexandria: Mu'assasa Šabāb al-Ġāmi'a, n. d.
- as-Siğistāni, 'Abdallāh b. Abī Dāwūd. *Kitāb al-maṣāḥif*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1985.
- . *Kitāb al-Maṣāḥif*. Cairo: al-Fārūq al-Ḥadiṭa, 2002.
- Singh, Nagendra Kr. *Prophet Muhammad and His Companions*. Ahmedabad: Global Vision Publishing House, 2003.
- as-Suyūṭi, Ġalāl ad-Dīn. *Al-Itqān fi 'ulūm al-Qur'ān*. Cairo: al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Kitāb, 1974.
- aṭ-Ṭabari, Ibn Jarīr. *Tafsīr aṭ-Ṭabari*. Beirut: Mu'assasa ar-Risāla, 2000.
- twasul.info/397318/الأوقاف-تمنع-أئمة-المساجد-من-القراء (accessed: 6.10.2021).
- Versteegh, Cornelis H. M. *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Leiden et al.: Brill, 2006.
- webpace.ship.edu/cgboer/evolalpha.html (access: 4.10.2021).
- www.morocoworldnews.com/2019/04/269755/king-mohammed-vis-moroccanized-quran-to-counter-wahhabism (accessed: 6.10.2021).
- az-Zarqāni, Muḥammad. *Manāhil al-'irfān fi 'ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1995.
- Ziā' ad-Dīn, Ḥasan. *Al-Aḥruf as-Sab'a wa-Manzala al-Qirā'āt Minhā*. Beirut: Dār al-Bašā'ir al-Islāmiyya, 1988.

# “O du *an-nafs al-muṭmaʿinna*”

## Das exegetische Problem in Sure 89:27–30

Serdar Kurnaz

### Abstract

*Sure 89:27–30 wird in den meisten Koranübersetzungen wie folgt übersetzt: “O du befriedete Seele, kehre heim zu deinem Herrn, glücklich und zufrieden, und tritt ein zu meinen Knechten, und tritt ein in meinen Garten.” Diese Übersetzung ist im Einklang mit den koranexegetischen Informationen in den bekanntesten Korankommentaren. Versucht man aber die o.g. Passage in ihrem historischen Kontext zu verorten und zu verstehen, wen sie adressiert, ergibt sich eine andere Deutungsmöglichkeit. Nicht die befriedete Seele soll zum Herrn zurückkehren, sondern der sich selbst genügsame Mensch, der die göttliche Botschaft nicht anerkennt. Sure 89:27–30 wäre in dieser Deutung ein Aufruf an die mekkanischen Polytheisten und nicht mehr an Muslime. Diese Meinung kommt in wenigen Korankommentaren vor. Der vorliegende Beitrag ist ein Versuch, Sure 89:27–30 historisch zu verorten sowie die zentralen Begriffe *muṭmaʿinna* und *nafs* diachron zu lesen. Diese beiden Schritte sollen es erlauben, Schluss zu folgern, welche der beiden angeführten Deutungsoptionen eher zutrifft, in dem mehrere Koranchronologien sowie das überlieferte koranexegetische Material in seiner Breite berücksichtigt werden.*

## 1. Einleitung

*O du, an-nafsu l-muṭmaʿinna!*

*Wende dich deinem Herrn zu, glücklich und zufrieden,  
und tritt ein zu meinen Knechten,  
und tritt ein in meinen Garten.<sup>1</sup>*

Sure 89:27–30

---

<sup>1</sup> Die Verse 29–30 sind übersetzt nach Bobzin, *Der Koran*. S. 565. Vers 28 habe ich in Anlehnung an Bobzin selbst übersetzt.

Der Koran ist ein alter Text, ja eine verschriftlichte Rede. Jeder Versuch, ihn zu verstehen, bedarf besonderer Kenntnisse. Es gibt viele Fälle, in denen wir eine Diskrepanz zwischen dem entdecken, was wir während der Rezitation auf Anhieb verstehen, und dem, was die direkten Adressaten des Korans verstanden haben (könnten). Dies kann zu einer Spannung und einem Gegensatz zwischen den beiden Verständnissen führen. Ein solches Spannungsverhältnis ist in Sure 89:27–30 zu lokalisieren.

Sowohl deutsche Koranübersetzungen<sup>2</sup> als auch die meisten Korankommentare<sup>3</sup> geben an, dass Sure 89:27–30 davon spreche, dass die mit dem Glauben Ruhe findende bzw. zufriedene Seele (*an-nafs al-muṭmaʿinna*) zu ihrem Herrn zurückkehren, unter seine Diener treten und dann in das Paradies eintreten solle. In der Koranexegese wird mehrheitlich, wenn auch mit unterschiedlichen Nuancen, davon ausgegangen, dass die gläubige Seele entweder im Sterbeprozess, während der Auferstehung im Jenseits und/oder am Tag des Jüngsten Gerichts auf diese Weise angesprochen werde.<sup>4</sup> Nur wenige Deutungen gehen von einem diesseitigen Adressaten aus. Darunter sind nur wenige, die den Adressaten nicht unbedingt als muslimisch identifizieren, sondern von einem größeren Adressatenkreis ausgehen: diejenigen, die sich nicht Gott, sondern der Welt zuwenden. Diese

<sup>2</sup> S. Anhang Tabelle I. Es gibt nur wenige Ausnahmen, die von der “zufriedenen” bzw. “befriedeten” Seele ausgehen. Jedoch sind sie – zumindest diejenigen, die mit “zufriedene Seele” übersetzen – der Auffassung, dass die gläubige Seele angesprochen werde. Darin sind sich alle mir zugänglichen Übersetzungen einig.

<sup>3</sup> S. Anhang Tabelle II. Es lassen sich insgesamt 31 Deutungsmöglichkeiten in sunnitischen, muʿtazilitischen, schiitischen, ḥāriḡitischen und sufischen Exegese wiederfinden, die, bis auf eine Deutungsoption, immer Muslime bzw. die gläubige Seele als Adressaten identifizieren. Deutsche korankommentatorische Arbeiten gehen auch davon aus, dass mit Sure 89/27–30 die Gläubigen angesprochen sind. S. Khoury, *Der Koran* (1990–2001), Bd. XII, S. 295, 448; Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, S. 510; Neuwirth, *Der Koran. Band 1*, S. 201, 209.

<sup>4</sup> S. Anhang Tabelle III. Zur Option, dass im Jenseits der Seele zugerufen werde, wird angenommen, dass sie in den zugehörigen Körper, der nach dem Tod nun wiederhergestellt ist, zurückkehren und dann in das Paradies eintreten soll (Option 1, Tabelle III). Zum anderen wird angenommen, dass nach der Auferstehung Gott der gläubigen Seele zurufen werde, zu ihm zu kommen, um in das Paradies einzutreten (Option 3, Tabelle III). Es lässt sich auch explizit eine Aussage in einigen koranexegesischen Werken wiederfinden, die davon ausgeht, dass die Ansprache bereits im Diesseits erfolge (Option 4, Tabelle III). Der Vers kann also so verstanden werden, dass die gläubigen Menschen hier und jetzt zu ihrem Herrn zurückkehren sollen. Es bleibt aber offen, wie das Zurückkehren verstanden werden soll. Wir können einigen Werken entnehmen, dass die Gelehrten die drei mit dem Jenseits verbundenen Zeitpunkte kombinieren und sagen, dass Q 89:27–30 entweder wiederholt oder aufeinander folgend während des Sterbeprozesses, bei der Auferstehung und beim Jüngsten Gericht vor dem Paradieseintritt aufgesagt werden wird.

Deutungsoption führen die Exegeten auf keine explizite Autorität zurück. Sie geben sie mit der eher auf die Schwäche der Ansicht deutende Zitationsformel “man sagt” (*qīla*) wieder. Einer dieser Exegeten ist Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (gest. 333/944). Abū l-Ḥasan al-Māwardī (gest. 450/1058) und Abū Ishāq aṭ-Ṭaṭlābī (gest. 427/1035) bringen sie mit einigen Sufis (*baʿḍ ahl al-ḥawāṭir/al-išāra*) in Verbindung. Im Gegensatz zu den restlichen Korankommentatoren bezeichnet Maḥmūd b. Abī l-Ḥasan an-Nisābūrī (gest. nach 553/1158) die zuletzt erwähnte Deutungsmöglichkeit als die erste, zutreffende Deutung, führt sie aber nicht auf eine gewisse Autorität zurück.<sup>5</sup> Sollte diese Deutung zutreffen, erhielt Sure 89:27–30 eine dramatische Wendung: Gott würde nicht mehr den Gläubigen das Paradies verheißeln und nicht im Jenseits zur Seele sprechen. Vielmehr würde er den noch ungläubigen und mit sich und seinem Irrtum zufriedenen Menschen zur Umkehr vom Irrweg rufen, damit dieser zu den ergebenen Dienern gehören und in das Paradies gelangen kann.

Der vorliegende Artikel geht daher der Frage nach, inwiefern diese in der koranexegetischen Tradition nur am Rande genannte und in den Koranübersetzungen kaum berücksichtigte Deutungsmöglichkeit zulässig, ja sogar womöglich die ursprüngliche Bedeutung ist, die die Erstadressaten vernommen haben. Die Deutungsoptionen und deutschen Übersetzungsvarianten der Sure 89:27–30 habe ich in Tabellen zusammengefasst und als Anhang angeführt. Um zu ermitteln, welche Deutungsmöglichkeit zutrifft, werde ich Sure 89 zunächst datieren und anschließend nach Einheit, Form und Inhalt strukturell analysieren. Dem folgt die Analyse der beiden Wörter *an-nafs* und *al-muṭmaʿinna* bzw. der Derivate von *ṭmiʿnān* in anderen Koranpassagen. Dies dient dazu, der Frage nachzugehen, ob mit *nafs* wirklich “Seele” gemeint ist und wie das Wort *ṭmiʿnān* im Koran verwendet wird. Ich werde nur *ṭmiʿnān* und dessen Derivate diachron analysieren, da die diachrone Analyse des Begriffs *an-nafs* den Rahmen sprengen würde. Diese Schritte werden es erlauben, abschließend unter den konkurrierenden Deutungsoptionen eine zu wählen.

<sup>5</sup> S. Anhang Tabelle II, Option 6a und 6b. Ich gehe nicht davon aus, dass Deutungsoptionen unbedingt auf gewisse Autoritäten zurückgeführt werden müssen. Jedoch wird nach diesem Muster im Bereich der Koranexegeese gerne operiert, worauf ich hier nur aufmerksam machen möchte.

## 2. Datierung der Sure 89

Die traditionelle exegetische Literatur und die Literatur zur Koranforschung sind sich darin einig, dass Sure 89 eine mekkanische Sure ist – nur wenige nehmen an, dass Sure 89 medinensisch sei.<sup>6</sup> Da die mekkanische Offenbarungsphase rund 13 Jahre beträgt, gilt noch zu überprüfen, in welcher konkreten mekkanischen Phase Sure 89 herabgesandt wurde. Wir können der Einteilung von Theodor Nöldeke und Ibn Ḥabīb an-Nisābūrī (gest. 406/1016) in früh-, mittel- und spätmekkanische Suren folgen, da dies eine konkretere Datierung ermöglicht.<sup>7</sup> Eine exakte Datierung und eine exakte

<sup>6</sup> As-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, Bd. I, S. 50–59, 75; as-Suyūṭī, *at-Taḥbīr fī ‘ilm at-tafsīr*, S. 45f.; az-Zarkašī, *al-Burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, Bd. I, S. 193f.; Abū Ḥayyān al-Andalusī, *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. VIII, S. 462; Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām, *Faḍā’il al-Qur’ān*, Bd. II, S. 200; al-Bayhaqī, *Dalā’il an-nubuwwa*, Bd. VII, S. 142f.; Ibn al-Faras al-Andalusī, *Aḥkām al-Qur’ān*, Bd. III, S. 618; Ibn aḍ-Ḍurays, *Faḍā’il al-Qur’ān*, S. 33; al-Firūzābādī, *Baṣā’ir*, Bd. I, S. 98, 518; al-Biqā’ī, *Maṣā’id an-nazar*, Bd. I, S. 164, 168; Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1 (fortan: GdQ), S. IX; Neuwirth, *Frühmekkanische Suren*, S. 50–53; <http://www.corpuscoranicum.de/kommentar/einleitung> (abgerufen: 27.11.2016). Abū Ḥayyān betont, dass nur ‘Alī b. Abī Ṭalḥa (gest. 143/761 [?]) diese Meinung überliefert habe (für die Überlieferung s. Abū ‘Ubayd, *Faḍā’il al-Qur’ān*, Bd. II, S. 200), und zwar, dass die Sure medinensisch sei. Ibn Kaṭīr wertet den *isnād* der erwähnten Überlieferung als *ṣaḥīḥ* und betont, dass Ibn Abī Ṭalḥa zu den Gefährten Ibn ‘Abbās’ gehört und er von ihm exegetisches Material tradiert habe; vgl. Ibn Kaṭīr, *Faḍā’il al-Qur’ān*, S. 38f. Auf der anderen Seite wird erwähnt, dass ‘Alī b. Abī Ṭalḥa von Ibn ‘Abbās über Muḡāhid Überlieferungen tradiert, aber seinen Informanten Muḡāhid unterdrückt habe und somit direkt zu Ibn ‘Abbās gelangt sei, also *irsāl* betrieben habe. Der Grad seiner Vertrauenswürdigkeit ist umstritten, s. aḍ-Ḍahabī, *Mizān al-i’tidāl*, Bd. III, S. 134. Tatsächlich wird Sure 89 in der exegetisch-koranwissenschaftlichen Literatur (s. o.) mehrheitlich als mekkanisch, ja sogar, wie wir es von der koranwissenschaftlichen Literatur kennen, unter den ersten 10 Suren überhaupt erwähnt.

<sup>7</sup> Nöldeke, GdQ, S. IXf. Ibn Ḥabīb an-Nisābūrī unterteilt in seinem *Kitāb at-tanbīh ‘alā faḍl ‘ulūm al-Qur’ān* die mekkanische und die medinensische Phase der Offenbarung auf eine ähnliche Weise. Er gibt an, dass man genau wissen solle, was in Mekka anfangs (*ibtidā’an*), in der “Mitte” (*wasāṭan*) und zum Schluss (*intihā’an*) herabgesandt wurde; vgl. ar-Rāḍī, “Kitāb at-tanbīh”, S. 307. Wortwörtliche Wiederholung bei az-Zarkašī, *al-Burhān*, Bd. I, S. 192; ähnlich bei as-Suyūṭī, *al-Itqān*, Bd. I, S. 43f., aber mit dem signifikanten Unterschied, dass as-Suyūṭī das Zitat kürzt und nur sagt, dass man die Reihenfolge dessen, was in Mekka und Medina herabgesandt wurde, kennen solle. Dabei lässt er den wichtigen Eintrag an-Nisābūrīs, der bei az-Zarkašī nicht gestrichen wird, weg, und zwar die Dreiteilung in frühe, mittlere und späte Herabsendung in Bezug auf mekkanische und medinensische Suren. Es scheint so, dass as-Suyūṭī diesen Eintrag von az-Zarkašī übernimmt, da er wie az-Zarkašī das Zitat mit “*kitābi llāhi ta’ālā*” beendet, obwohl bei an-Nisābūrī, zumindest in der Edition, die uns vorliegt, die Rede von “*kitābi llāhi ‘azza wa-ḡallā*” die Rede ist. Ansonsten ist das Zitat bei az-Zarkašī Wort für Wort mit dem Original von Ibn Ḥabīb identisch. Die Auslassung der Dreiteilung geht also auf as-Suyūṭī zurück. Über die Gründe,

Trennung zwischen früh-, mittel- und spätmekkanischen Suren ist im Rahmen dieses Artikels zwar nicht möglich, jedoch ist eine wahrscheinliche Zuordnung erreichbar.

In der exegetisch-koranwissenschaftlichen Literatur kommt Sure 89 in chronologisch angeführten Listen mehrheitlich unter den zehn ersten Suren vor.<sup>8</sup> Wir können hiervon ableiten, dass muslimische Gelehrte davon ausgingen und ausgehen, dass Sure 89 frühmekkanisch ist. Nicolai Sinai, Angelika Neuwirth und Nöldeke bestimmen Sure 89 – trotz einiger Abweichungen – anhand von stilistischen und quantitativ-textanalytischen Kriterien ebenfalls als frühmekkanisch.<sup>9</sup> Die Entstehung der Sure 89 dürfte somit in die Jahre 610–612 fallen.<sup>10</sup>

Im Gegensatz zu dieser Übereinkunft werden in vielen Korankommentaren speziell für Sure 89:27–30 drei Herabsendungsgründe genannt. Einer der drei Offenbarungsgründe besagt, dass der Prophet gefragt habe, wer den Brunnen *Rūma* in der Nähe von Medina aufkaufen könne. Das Wasser dieses Brunnens wurde, so die Überlieferung, von einem Juden, dessen Name nicht genannt wird, verkauft. Um den Wasserbedarf der Muslime zu decken, habe der Prophetengefährte und spätere Kalif ʿUṭmān b. ʿAffān (gest. 35/656) den Brunnen aufgekauft und das Wasser den Muslimen zur Verfügung gestellt, woraufhin dieser Vers herabgesandt worden sei.<sup>11</sup>

---

weshalb as-Suyūṭī genau am Anfang das Zitat verkürzt und die Dreiteilung in Bezug auf mekkanische und medinensische Suren auslässt, kann nur spekuliert werden. Zur Datierung der Sure 89: Auch bei an-Nisābūrī ist Sure 89 mekkanisch und gehört zu den ersten 10 Suren, s. ar-Rāḍī, “Kitāb at-tanbīh”, S. 307.

<sup>8</sup> Vgl. Ibn aḍ-Ḍurays, *Faḍāʾil al-Qurʾān*, S. 33; al-Bayhaqī, *Dalāʾil an-nubuwwa*, Bd. VII, S. 142f.; as-Suyūṭī, *al-Itqān*, Bd. I, S. 50, 54–56; az-Zarkaṣī, *al-Burhān*, Bd. I, S. 193.

<sup>9</sup> Nöldeke, *GdQ*, S. 74–117, besonders S. 77; Neuwirth, *Frühmekkanische Suren*, S. 50–53. Für Sinai s. <http://www.corpuscoranicum.de/kommentar/einleitung> (abgerufen: 27.11.2016). Alle drei gehen in der Datierung prinzipiell von der Verslänge aus und nehmen an, dass je kürzer die Verse sind, desto früher die Suren sind, bzw. dass je länger ein Vers ist, desto später der einzelne Vers oder die gesamte Sure sein muss. Um dies zu ermitteln, gehen Neuwirth und Sinai einen Schritt weiter als Nöldeke und verwenden die *quantitative Textanalyse*, wie sie von Nora K. Schmid auf den Koran angewandt wurde. Neuwirth erweitert diesen Ansatz damit, dass sie, zuzüglich zur quantitativen Textanalyse, den Inhalt der Suren berücksichtigt und die Hörer-Sprecher-Interaktion in Betracht zieht. Daher kommt es unter ihnen, trotz prinzipieller Übereinstimmung, im Detail zu Abweichungen; vgl. Neuwirth, *Frühmekkanische Suren*, S. 39–43. Für die *quantitative Textanalyse* s. Schmid, “Quantitative Text Analysis”.

<sup>10</sup> Schulze, *Der Koran und die Genealogie des Islam*, S. 232f., errechnet auf die Auswanderung hin geeicht die Daten der möglichen vier Phasen der Offenbarung.

<sup>11</sup> Vgl. Abū Ḥayyān, *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. VIII, S. 467; as-Suyūṭī, *ad-Durr al-manṭūr*, Bd. XV, S. 427; al-Qurṭubī, *al-Ġāmiʿ*, Bd. XXII, S. 286; Ibn al-Ġawzī, *Zād*

Nach einer zweiten Meinung sei der Offenbarungsanlass der Tod Ḥamza b. ‘Abd al-Muṭṭalib (gest. 3/625) während der Schlacht von Uḥud im Jahr 3/625 gewesen. An dem Tag, an dem Ḥamza fiel, sei dieser Vers herabgesandt wurden.<sup>12</sup>

Eine dritte Meinung sieht den Offenbarungsanlass in dem Ereignis, das Ḥubayb b. ‘Adīy (gest. 4/625) erlebt habe. Ḥubayb sei von polytheistischen Arabern festgenommen wurden, als er sich mit einigen weiteren Prophetengefährten nach der Schlacht von Uḥud auf einer Erkundungsmission befunden habe. Er sei gemeinsam mit Zayd b. ad-Daṭina (gest. 4/625) nach Mekka gebracht worden, wo er an die Familie Ḥārīt b. ‘Amrs (gest. 2/624), den er in der Schlacht von Badr getötet haben soll, verkauft worden sei. Sie habe sich an ihm rächen wollen: Ḥubayb sei gekreuzigt und von den Mekkanern getötet worden. Folgt man den Überlieferungen, so können wir lesen, dass die Mekkaner ihn während dieser Situation in Richtung Medina gedreht hätten. Sein Wunsch sei es aber gewesen, in die Gebetsrichtung zu schauen. Auf sein Bittgebet hin sei er in die Gebetsrichtung gedreht worden und niemand habe ihn von dieser Richtung abwenden können.<sup>13</sup>

Diesen Offenbarungsanlässen ist gemeinsam, dass sie in die ersten Jahren nach der Hiğra im Jahre 622, spätestens aber mit 625, zu datieren sind. Demnach müsste die Koranpassage 89:27–30 erst in Medina offenbart worden sein, sollte einer der drei Offenbarungsanlässe zutreffen. Zwei dieser Offenbarungsanlässe würden das in der Einleitung erwähnte Verständnis dieser Koranpassage bestätigen: Erst während des Sterbeprozesses oder im Jenseits werden Muslime mit dieser Ansprache adressiert, wobei die Personen, zu deren spezifischer Lebenssituation die Verse herabgesandt worden seien, die Verse selbst nicht mehr gehört haben. Demnach wären die Verse 27–30 Trostverse, die die Gemeinschaft der Muslime adressieren. Nur im Falle der ersten Überlieferung zum Offenbarungsanlass wäre ein Muslim (‘Uṭmān b. ‘Affān) im Diesseits angesprochen. Dann stellt sich die Frage,

---

*al-masīr*, S. 1549; Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, Bd. X, S. 3430. S. außerdem Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Istī‘āb*, Bd. III, S. 1039, 1043.

<sup>12</sup> Vgl. Abū Ḥayyān, *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. VIII, S. 467; ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ğayb*, Bd. XXXI, S.179; as-Suyūṭī, *ad-Durr al-manṭūr*, Bd. XV, S. 427; at-Ta‘labī, *al-Kašf wa-l-bayān*, Bd. X, S. 205; al-Qurṭubī, *al-Ġāmi‘*, Bd. XXII, S. 285; Ibn al-Ġawzī, *Zād al-masīr*, S. 1549; Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, Bd. X, S. 3430; an-Nasafī, *Madārik at-tanzil*, Bd. III, S. 642.

<sup>13</sup> Vgl. Abū Ḥayyān, *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. VIII, S. 467; ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ğayb*, Bd. XXXI, S. 179; at-Ta‘labī, *al-Kašf wa-l-bayān*, Bd. X, S.205; al-Qurṭubī, *al-Ġāmi‘*, Bd. XXII, S. 286; Ibn al-Ġawzī, *Zād al-masīr*, S. 1549; an-Nasafī, *Madārik at-tanzil*, Bd. III, S. 642. S. außerdem Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Istī‘āb*, Bd. 1, S. 440–442; Ibn al-Aṭīr, *Usd al-ğāba*, S. 339f.

wovon ʿUṭmān zu seinem Herrn zurückkehren sollte. Neben diesem Unterschied gibt es wiederum eine Gemeinsamkeit unter den Überlieferungen: Mit *an-naḥs al-muṭmaʿinna* werden stets gläubige Muslime angesprochen, die eine besondere Leistung erbringen bzw. sich oder ihr Hab und Gut für die muslimische Gemeinschaft opfern.

Auch wenn diese Offenbarungsanlässe genannt werden, betonen viele Koranexegeten, dass man sich hier nach dem allgemeinen Wortlaut der Aussage richten müsse.<sup>14</sup> Von ʿIkrima (gest. 105/723) wird tradiert, dass der allgemeine Wortlaut gelte und alle gläubigen Muslime von Sure 89:27–30 angesprochen seien. Der spezifische Offenbarungsanlass spiele keine Rolle.<sup>15</sup> Es liegt nahe, dass die in der Literatur als Offenbarungsanlässe präsentierten Überlieferungen eine Richtung dafür gegeben haben, *an-naḥs al-muṭmaʿinna* u. a. als "gläubige Seele" auszulegen und auf die Muslime zu beziehen, vorzugsweise als eine Ansprache im Jenseits, wahrscheinlich von den Todesumständen Ḥamzas und Ḥubayb b. ʿAdīys inspiriert.

Inhaltliche Gründe sprechen dafür, dass man die Verse 27–30 nicht anders als den Rest der Sure 89 datieren sollte. Nöldeke sieht Sure 89 als Einheit und gibt nur an, dass einige Exegeten diese Sure als "medinisch" werteten.<sup>16</sup> Für Nöldeke zeigt der Inhalt der Sure, dass sie als mekkanisch eingestuft werden müsse, da nach der Auseinandersetzung Muḥammads mit seinen Gegnern Beispiele in Sure 89 angeführt würden, die zeigten, dass gewisse Völker in der Geschichte deshalb zugrunde gegangen seien, weil sie ähnlich wie die Gegner Muḥammads auf die Offenbarung und die Propheten reagiert hätten.<sup>17</sup> Neuwirth versucht ebenfalls zu zeigen, dass neben quantitativen Gründen auch inhaltliche Gründe dafür vorlägen, Sure 89 unter den frühmekkanischen Suren zu erwähnen, weil sie inhaltlich in Einklang mit anderen als frühmekkanisch datierten Suren stehe. Neuwirth rückt den Gesichtspunkt der "Intertextualität" stärker in den Vordergrund und unternimmt daher oft andere, feinere Datierungen innerhalb der frühmekkanischen Suren als beispielsweise Sinai, der ebenfalls Sure 89 zu

<sup>14</sup> Vgl. at-Taʿlabī, *al-Kaṣf wa-l-bayān*, Bd. X, S. 205; al-Qurṭubī, *al-Ġāmiʿ*, Bd. XXII, S. 285; an-Nasafī, *Madārik at-tanzīl*, Bd. III, S. 642; ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-ġayb*, Bd. XXXI, S. 179.

<sup>15</sup> Vgl. Ibn al-Ġawzī, *Zād al-masīr*, S. 1549; al-Māwardī, *an-Nukat wa-l-ʿuyūn*, Bd. VI, S. 273.

<sup>16</sup> Vgl. Nöldeke, *GdQ*, S. 104f. Nöldeke bezieht sich auf as-Suyūṭīs Ausführungen. Unter Fn 5 wurden viele Quellen genannt, die diese Meinung ebenfalls wiedergeben.

<sup>17</sup> Vgl. Nöldeke, *GdQ*, S. 77.

den frühmekkanischen Suren zählt.<sup>18</sup> In der koranwissenschaftlich-exegetischen Literatur lassen sich keine inhaltlichen Hinweise für die frühmekkanische Datierung finden; vielmehr beruft man sich auf Überlieferungen, die eine Chronologie vorschlagen, die zumeist zeigt, dass Sure 89 frühmekkanisch ist.

Neuwirth geht im Gegensatz zu Nöldeke nicht davon aus, dass Sure 89 als gesamte Sure frühmekkanisch ist. Sie stelle keine Einheit dar und sei im Nachhinein mit den Versen 23–24 und 27–30 erweitert worden. Folgen wir Neuwirth, könnte man auch theologisch gesehen sagen, dass diese Verse im Nachhinein herabgesandt worden sind. Neuwirth geht im Gegensatz zur exegetischen Literatur, die Offenbarungsanlässe aus der medinensischen Zeit beinhaltet, davon aus, dass diese Hinzufügung früh- oder mittelmekkanisch sei.<sup>19</sup>

In vielen Korankommentaren ist, wie wir oben gesehen haben, ebenfalls ein Bruch zwischen den Versen 27–30 und dem Rest der Sure 89 zu sehen, da viele Korankommentatoren für diese Passage unabhängig von den anderen Versen drei unterschiedliche Offenbarungsanlässe angeben. Daher müssen wir auf die Form und den Inhalt der Sure eingehen, um zu überprüfen, ob ein Bruch vorliegt, und wenn ja, wann die Passage wahrscheinlich herabgesandt wurde. Der Bruch und die spätere Datierung der Verse 27–30 könnten eine der konkurrierenden Deutungsoptionen begünstigen.

### 3. Die Frage nach der Einheit, der Form und dem Inhalt der Sure 89

Neuwirth unterzieht Sure 89 einer Literarkritik. Sie stellt sich die Frage nach Einheit, Form und Inhalt der Sure. Die Verse 1–5 bildeten demnach eine Schwurserie mit Schwüren bei Tages- und Jahreszeiten. Die Verse 6–20 stellten eine fortdauernde Situation der Prüfung dar und seien eine Art “Straflegenden-Evozierungen”. Dabei werde der Untergang der Stämme ʿĀd und Ṭamūd sowie Pharaos erwähnt und Kritik an der Einstellung der Zeitgenossen des Propheten Muḥammad geäußert. Dem folge eine weitere Gruppe von Versen: Die Verse 21–30 bildeten eine “Eschatologische Szenerie: Kosmisches; Auftreten des Richters und der Engel”, einen “Vorgang

<sup>18</sup> Vgl. Neuwirth, *Frühmekkanische Suren*, S. 44–58, 50 Fn 66. Für die Gründe, weshalb Sure 89 aus der quantitativen Textanalyse heraus als frühmekkanisch gelten müsse, s. Sinai, “The Qur’an as Process”, S. 422f.

<sup>19</sup> Vgl. Neuwirth, *Frühmekkanische Suren*, S. 201f., 208f.

(sekundär): Gehenna, Reue des Menschen” und “Vorgang (alt): einzigartig harte Strafe” sowie eine “Paradiesbeschreibung”<sup>20</sup> Dieser letzte Teil ist zentral für die Deutung der Verse 27–30. Ich möchte daher die Verse 21–26 hier zitieren:

21. Wenn einmal die Erde zerstoßen wird zu feinem Staub 22. und dein Herr und die Engel in Reihen herankommen, 23. Wenn jenen Tags Gehenna herangebracht wird, jenen Tags wird sich der Mensch besinnen, doch was nützt ihm dann die Besinnung? 24. Er wird sprechen: Hätte ich doch für mein Leben vorgesorgt, 25. jenen Tags wird niemand so hart strafen wie er, 26. und niemand so fest in Fesseln legen wie er!<sup>21</sup>

Neuwirth identifiziert die Verse 15–16, 23–24 und 27–30 aufgrund der Überlänge der ersten beiden Versgruppen und auch weil die Reime, die in allen diesen Versen vorliegen, ungenau seien, als Zusätze. Für sie scheinen die Zusätze früh- oder mittelmekkanisch zu sein.<sup>22</sup> Ob nun wirklich die Verlänge und die Reimabweichung unproblematisch auf Hinzufügungen späteren Datums hindeuten, sei dahingestellt. Nach Neuwirth wurde es durch die Hinzufügung der Verse 23–24 notwendig, in der eschatologischen Szenerie neben den Verdammten auch die Seligen anzusprechen. Die zuversichtliche Seele (*an-nafs al-muṭmaʿinna*) entspreche den Menschen, “die bereits in ihrem diesseitigen Leben auf das jenseitige hoffen. Sie werden nun eingeladen, im Zustand der Erfüllung zu ihrem Herrn zurückzukehren”.<sup>23</sup> Sie erwähnt, dass das Wort *nafs* bereits in Sure 91:7–8 verwendet wurde und in diesem Rahmen zu verstehen sei. Dort heißt es: “[B]ei der Seele und dem, der sie formte / und ihr ihre Mangelhaftigkeit eingab und ihre Gottesfurcht”.<sup>24</sup> Folgt man dieser Argumentation, so kann gesagt werden, dass die Verse 27–30 eine relativ zeitnahe, aber dennoch spätere Hinzufügung zu Sure 89 sind, wodurch es möglich wird, *yā ayyatuhā n-nafs al-muṭmaʿinna* als die gläubigen Menschen zu verstehen. Theologisch gesprochen könnten diese Verse aus dem genannten Grund später herabgesandt worden sein. Sie werden denen gegenübergestellt, die in der hier erwähnten eschatologischen Szenerie ihren Zustand bedauern und enttäuscht darüber sind, dass sie ihr Leben vergeudet haben. Also ver-

<sup>20</sup> Vgl. *ibid.*, S. 203.

<sup>21</sup> Nach *ibid.*, S. 201.

<sup>22</sup> *Ibid.*, S. 202, 209.

<sup>23</sup> *Ibid.*, S. 209.

<sup>24</sup> *Ibid.*, S. 209.

ortet Neuwirth jene Ansprache in der eschatologischen Szenerie und sieht die Gläubigen als Adressaten dieser Ansprache. Die Gegenüberstellung von Verdammten und Seligen erfordert demnach, dass das Wort *muṭmaʿinna* mit dem Glauben in Verbindung gebracht wird, wofür im Vers selbst keine direkten Indizien vorhanden sind. Für Neuwirth scheint der Bruch in der Sure bzw. die spätere Hinzufügung ausschlaggebend für ihre Deutung zu sein.

Es lässt sich nun fragen, ob diese Gegenüberstellung von Seligen und Verdammten in anderen Suren aus der gleichen Zeit berücksichtigt wird. Ist diese Gegenüberstellung ein Motiv in den frühmekkanischen Suren? Schauen wir uns ähnliche Gegenüberstellungen in Sure 82:13–15 – die sogar unter dieselbe Subgruppe der frühmekkanischen Suren bei Neuwirth fällt, aber etwas später als 89 ist<sup>25</sup> –, und in den Suren 88:1–11, 78:17–37 und 83:5–28, die in der Chronologie Neuwirths zu den etwas späteren frühmekkanischen Suren gehören, näher an. Wir sehen in diesen Passagen, dass ganz offen die Situation derjenigen, die im Jenseits eine Strafe erleiden werden, mit der Situation derer, die belohnt werden, gegenübergestellt wird. Die Gegenüberstellungen zeigen sich in den folgenden Begriffspaaren:

- a) die Frommen und die Übertreter (82:13–14),
- b) angstvolle Gesichter und freudige Gesichter (88:2, 8),
- c) die Aufsässigen und die Gottesfürchtigen (78:22, 31) und
- d) die Frevler und die Frommen (83:7, 18).

Es sind also Gruppen, die sich voneinander klar unterscheiden lassen. In Sure 89 ist dies aber nicht der Fall. Das sehen wir an der Surenkomposition, die Neuwirth für jede Sure erwähnt. In Sure 82 stellen demnach die Verse 13–19 ein Doppelbild dar, worin die Frommen und die Übertreter gegenübergestellt werden.<sup>26</sup> So verhält es sich auch für Sure 78, wo die Verse 21–26 den ersten und die Verse 31–36 den zweiten Teil des Doppelbilds in der eschatologischen Szenerie ausmachen.<sup>27</sup> Ähnliches gilt für Sure 88, wo die oben genannte Gegenüberstellung als Doppelbild gewertet wird.<sup>28</sup> Sure 83 stellt das Tatenregister der Bösen dem Tatenregister der Guten gegenüber. In der Surenkomposition bezeichnet Neuwirth dies als “doppel-

<sup>25</sup> Vgl. *ibid.*, S. 50–53, 59.

<sup>26</sup> Vgl. *ibid.*, S. 281f.

<sup>27</sup> Vgl. *ibid.*, S. 454.

<sup>28</sup> Vgl. *ibid.*, S. 475.

tes Tatenregister”.<sup>29</sup> Obwohl sie von einer Gegenüberstellung der “Seligen” und der “Verdammten” in Sure 89 spricht, ist in der Surekomposition kein Doppelbild zu erkennen. Es ist, wenn überhaupt, nur angedeutet. Daher bezeichnet Neuwirth die Versgruppe 21–30 der Sure 89 als “Eschatologische Szenerie und Vorgang, angedeutetes Doppelbild”<sup>30</sup>.

Vergleicht man das angedeutete Doppelbild in Sure 89 mit einer zeitnahen Sure nach der Chronologie Neuwirths, und das ist Sure 82, so ist zu sehen, dass Doppelbilder, wenn sie vorkommen, bewusst eindeutig und dadurch stark kontrastiv sind. So verhält es sich mit allen anderen Doppelbildern aus derselben Offenbarungsperiode, wenn wir der Chronologie Neuwirths folgen. Es werden Begriffspaare wie Fromm-Frevler, angstvoll-freudig und aufsässig-gottesfürchtig verwendet, die sich klar gegenüberstehen. Dadurch entsteht ein starker Kontrast. Dieser fehlt der Sure 89 gänzlich.

Zudem kommt hinzu, dass, wenn *muṭmaʿinna* “zufrieden” und *nafs* “Seele” bedeutet, die Ansprache an die Seligen im Vergleich zur Ansprache an die Verdammten unverhältnismäßig kurz ist. Sure 89 beschäftigt sich sonst nur mit den Verdammten. Der plötzliche Adressatenwechsel erscheint eher gezwungen zu sein. Diese Unverhältnismäßigkeit liegt in den bisher erwähnten Doppelbildern in den zum Vergleich stehenden Suren nicht vor. Auffällig ist auch, dass in keiner der oben erwähnten Gegenüberstellun-

<sup>29</sup> Vgl. *ibid.*, S. 485–487. Interessanterweise bezeichnet Neuwirth die Passage zwischen den Versen 7–28 als “Doppeltes Tatenregister der Frevler als Instrument der Herstellung der Gerechtigkeit” (*ibid.*, S. 487), wobei hierunter auch die Frommen erwähnt werden.

<sup>30</sup> Vgl. *ibid.*, S. 203. In Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, S. 227, spricht Neuwirth davon, indem sie auf Q 85:10–11 verweist, dass durch die Hinzufügung der Verse 27–30 in die Sure 89 ein ausgewogenes Doppelbild hinzugefügt und “den Guten ein wichtiger Platz in der vorher einseitig auf die Bösen ausgerichteten Sure eingeräumt” worden sei. Sie geht also von einem klaren und nicht von einem angedeuteten Doppelbild aus. Sinai schließt sich der Deutung und Übersetzung Neuwirths im Allgemeinen an und sagt: “Die später hinzugefügten Verse 27–30 (s. Einleitung) ergänzen das ursprüngliche, auf eine reine Strafandrohung beschränkte Schlussgesetz 5 um eine positive Jenseitsperspektive. Die göttliche Aufforderung der Seligen zum Betreten des ‘Gartens’ korrespondiert dabei mit der Erwähnung des *ġahannam* in V. 23. Auffällig ist, dass alle drei Einschübe – V. 15.16, V. 23.24 und V. 27–30 – wörtliche Reden enthalten: V. 15.16 zitieren die unterschiedlichen Aussagen, mit denen der Mensch auf das ihm jeweils von Gott zugewiesene Los reagiert, V. 23.24 beschreiben die Reaktion des Menschen (*al-ʿinsān*, wie in V. 15.16) auf die ihm im Jenseits drohende Höllenstrafe und V. 27–30 überbieten die zuvor zitierten, negativ bewerteten Aussagen des Menschen durch Gottes Anrede an die ‘vertrauende Seele’, die einem Kollektiv von ‘Dienern’ zugeordnet wird.” S. <http://corpuscoranicum.de/kommentar/index/sure/89/vers/29> (abgerufen: 20.11.2016).

gen Derivate von *muṭmaʿinna* vorkommen und *ṭmiʿnān* nicht mit dem Glauben in Verbindung gebracht wird. Wir müssen selbst voraussetzen, dass *muṭmaʿinna* mit dem Glauben positiv konnotiert wird, wollten wir der Übersetzung und Kommentierung Neuwirths und den sonstigen Übersetzungen zustimmen. Hinzukommt auch noch, dass alle restlichen Hinzufügungen, die Neuwirth in Sure 89 ausmacht, wiederum nur von den bzw. über die “Verdammten” spricht. Weshalb die letzte Hinzufügung die Seligen ansprechen soll, ist bisher nicht überzeugend geklärt.

Wenden wir den Blick auf die koranexegetische Literatur, sehen wir ein ähnliches Bild. Obwohl die meisten muslimischen Gelehrten davon ausgehen, dass Sure 89 als Gesamtsure mekkanisch ist, findet sich in einigen exegetischen Werken die Information, dass zumindest die Verse 27–30 einen medinensischen Offenbarungsanlass haben – wir haben sie bereits oben gesehen. Als Ergebnis können wir festhalten, dass in den exegetischen Einträgen diesen Offenbarungsanlässen keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Für die meisten Koranexegeten ist der allgemeine Wortlaut maßgeblich. Der spezifische Anlass spielt für die Bedeutungsermittlung keine besondere Rolle. Nichtsdestotrotz können wir sehen, dass die als Offenbarungsanlass tradierten Überlieferungen dem Verständnis der Exegeten eine gewisse Richtung geben: Angesprochen wird die gläubige Seele, der das Paradies verheißen wird.

In Bezug auf die Frage des Doppelbildes können wir in der koranexegetischen Literatur eine ähnliche Beobachtung machen. Da sowohl die Länge – wir können hier durchaus einen signifikanten Unterschied zwischen der Verlänge der mekkanischen und medinensischen Suren sehen – als auch der Stil der Verse 27–30 nicht den Versen aus medinensischer Zeit entsprechen, ist nicht davon auszugehen, dass sie in Medina herabgesandt worden sind. Das dürfte u. a. der Grund sein, weshalb as-Suyūṭī Sure 89 nicht in die Listen aufnimmt, in denen er diskutiert, welche Verse von Suren, die mekkanisch sind, in Medina und *vice versa* herabgesandt wurden.<sup>31</sup> Unabhängig davon geht die muslimische Tradition davon aus, dass mit den Versen 27–30 nicht mehr über den Menschen, der sich Gott gegenüber auflehnt und dies im Jenseits bereuen wird, gesprochen wird, sondern ein Bruch entsteht. Der Bruch wird durch die positiv konnotierte Verwendung von *muṭmaʿinna* begünstigt: die Verse 27–30 sprächen den Gläubigen an, dem das Paradies verheißen wird, zumal die Verse 21–26 über das Jenseits berichteten. Dies zeigt sich besonders darin, dass Ubayy b. Kaʿb (gest. 33/654) in seiner

<sup>31</sup> Vgl. as-Suyūṭī, *al-Itqān*, S. 84–105.

Lesart (*ḥarf*) den Vers als *yā ayyatuhā n-naḥs al-āmina al-muṭmaʿinna* (“O du gläubige, zufriedene Seele”) gelesen habe.<sup>32</sup> Aus diesen Gründen ist Abū Ḥayyān (gest. 745/1344) der Meinung, dass die Gegenüberstellung, die in Sure 88 zu finden ist, in Sure 89 fortgeführt werde. Die freudigen Gesichter, die in Sure 88:8 erwähnt werden, seien die “zufriedene Seele” in Sure 89:27. Abū Ḥayyān versucht dadurch, die Kontinuität zwischen Sure 88 und 89 zu zeigen.<sup>33</sup> Die exegetische Tradition, die die Sure 89 früh datiert, vergleicht nicht die angebliche Gegenüberstellung mit anderen Suren der gleichen Zeit. Der Vergleich, den Abū Ḥayyān mit Sure 88 unternimmt, beschränkt sich auf die Kontinuität, dass die angstvollen Gesichter in Sure 89 näher beschrieben würden und die freudigen Gesichter die zufriedene Seele seien. Geht man den chronologischen Listen in der koranexegetischen und –wissenschaftlichen Literatur nach, so sehen wir eine große Lücke zwischen Sure 89 und den Suren 78, 82, 83 und 88, die die oben erwähnten Doppelbilder beinhalten. Die Suren 78, 82 und 88 sind in den Listen zum Ende der mekkanischen Phase hin angeführt und dürften als spätmekkanisch gelten. Sure 83 hingegen wird entweder als letzte mekkanische Sure oder als eine der ersten medinensischen Suren angeführt.<sup>34</sup> Sollten wir uns nach dieser Chronologie richten, könnten wir schon durch die zeitliche Distanz zwischen den Suren sagen, dass das Motiv des Gegenüberstellens bzw. des Doppelbildes nicht zum Stil der frühmekkanischen Suren gehört. Denn auffällig ist, dass, abgesehen von Sure 88, die Suren 78, 82 und 83 nah beieinander aufgezählt werden, was darauf hinweisen könnte, dass der Koran das Doppelbild erst hier als ein neues Stilmittel beinhaltet.

Neben den Offenbarungsanlässen zitieren Exegeten das folgende Ereignis, das manchmal als Offenbarungsanlass tradiert wird.<sup>35</sup> Es ermöglicht ebenfalls, *an-naḥs al-muṭmaʿinna* als die gläubige bzw. mit dem Glauben

<sup>32</sup> Für diese Lesart und die Rezeption der Meinung, dass hiermit die gläubige bzw. mit dem Glauben Ruhe findende Seele gemeint sei, s. al-Māwardī, *an-Nukat wa-l-ʿuyūn*, Bd. VI, S. 272. Ansonsten siehe auch Abū Ḥayyān, *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*. Bd. VIII, S. 467. Vgl. as-Suyūṭī, *ad-Durr al-manṭūr*, Bd. XV, S. 428; at-Taʿlabī, *al-Kaṣf wa-l-bayān*, Bd. X, S. 203; az-Zamaḥṣari, *al-Kaššāf*, S.1202; at-Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān*, Bd. XXIV, S. 395; al-Qurṭubī, *al-Ġāmiʿ*, Bd. XXII, S. 285; an-Nasafi, *Madārik at-tanzīl*, Bd. III, S. 642; al-Bayḍāwī, *Anwār at-tanzīl*, Bd. V, S. 311; at-Taʿlabī, *al-Kaṣf wa-l-bayān*, Bd. X, S. 202f.

<sup>33</sup> Vgl. Abū Ḥayyān, *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. VIII, S. 462.

<sup>34</sup> Vgl. as-Suyūṭī, *al-Itqān*, Bd. I, S. 50–59; az-Zarkašī, *al-Burhān*, Bd. I, S.193f.; al-Bayhaqī, *Dalāʾil an-nubuwwa*, Bd. VII, S. 142f.; Ibn aḍ-Ḍurays, *Faḍāʾil al-Qurʾān*, S. 33; al-Firūzābādī, *Baṣāʾir*, Bd. I, S. 98f.; al-Biqāʿī, *Maṣāʾid an-naẓar*, Bd. I, S. 164–168.

<sup>35</sup> So etwa bei Ibn al-Ġawzī, *Zād al-masīr*, S. 1549.

Ruhe findende Seele zu deuten.<sup>36</sup> In der Überlieferung wird Folgendes geschildert: Abū Bakr habe mit dem Propheten zusammengessen. Als Sure 89 vorgetragen wurde, habe Abū Bakr betont, wie schön doch diese Worte seien, woraufhin der Prophet gesagt habe, dass Abū Bakr im Jenseits diese Worte von Engeln verlesen würden. Vom Inhalt her kann gesagt werden, dass nicht die Aussage oder eine Handlung Abū Bakrs dazu führte, dass diese Passage herabgesandt wurde. Vielmehr scheint es so zu sein, als würde der Prophet diese Verse so auslegen, dass im Jenseits im Allgemeinen die Gläubigen so angesprochen würden, speziell aber Abū Bakr. Wann genau dieses Gespräch verlief, ist nicht bekannt. Diese Überlieferung geht in verschiedenen Varianten auf Ibn ʿAbbās (gest. 68/687–88) und seinen Schüler Saʿīd b. Ğubayr (gest. 94/713) zurück.<sup>37</sup> Eine weitere Überlieferung von Sulaym b. ʿĀmir lässt sich bei as-Suyūṭī finden.<sup>38</sup> Die Überlieferung, die auf Ibn ʿAbbās zurückgeführt wird, besagt, dass Abū Bakr beim Propheten gesessen habe, als Sure 89:27–30 herabgesandt wurde. Abū Bakr habe diese schönen Worte bewundert, woraufhin der Prophet gesagt habe, dass sie ihm von Engeln verlesen würden. In der Variante von Saʿīd b. Ğubayr heißt es, dass die Verse 27–30 in Anwesenheit des Propheten, nachdem er sie bereits vor Jahren verkündet hatte, von einer Person rezitiert wurden. Auf die Rezitation hin habe Abū Bakr auf die erwähnte Weise reagiert und der Prophet ihm gesagt, dass sie ihm während des Sterbeprozesses verlesen würden. In der Variante von Sulaym b. ʿĀmir sagt Abū Bakr selbst, dass er derjenige war, der diese Verse bei der Anwesenheit des Propheten rezitiert habe. Der Rest der Überlieferung ist identisch mit den vorherigen. Sowohl Ibn ʿAbbās<sup>39</sup> als auch Sulaym b. ʿĀmir<sup>40</sup> waren noch Kinder bzw. Jugendliche, als der Prophet starb. Dass sie ein Gespräch zur Zeit der Offenbarung der Sure 89 miterlebt haben und dies tradieren, ist auszuschließen. In den Überlieferungen erwähnt außerdem nur Ibn ʿAbbās, dass dieser Dialog

<sup>36</sup> Ar-Rāzī erwähnt, dass die Deutung, die er vorschlägt – sie stimmt mit derjenigen überein, die ich oben als die mehrheitlich angeführte Deutung erwähnt habe –, mittels der Überlieferung, dass der Prophet gesagt habe, diese Verse würden Abū Bakr im Jenseits verlesen, bestätigt werde, s. ar-Rāzī, *Mafāṭiḥ al-ġayb*, Bd. XXXI, S. 179.

<sup>37</sup> Ibid., S. 179; as-Suyūṭī, *ad-Durr al-manṭūr*, Bd. XV, S. 426f.; at-Taʿlabī, *Kašf wa-l-bayān*, Bd. X, S. 204; at-Ṭabarī, *Ĝāmiʿ al-bayān*, Bd. XXIV, S. 396; al-Qurṭubī, *al-Ĝāmiʿ*, Bd. XXII, S. 286; Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, Bd. X, S. 3429f. Die vollständigen Ketten der Überlieferungen von Ibn ʿAbbās und Saʿīd b. Ğubayr sind bei Ibn Abī Ḥātim, at-Ṭabarī und at-Taʿlabī zu finden.

<sup>38</sup> Vgl. as-Suyūṭī, *ad-Durr al-manṭūr*, Bd. XV, S. 427.

<sup>39</sup> Vgl. ad-Ḍahabī, *Siyar aʿlām an-nubalāʾ*, Bd. II, S. 2409. Er sei drei Jahre vor der Hiġra geboren worden.

<sup>40</sup> Vgl. *ibid.*, S. 1889f.

während der Offenbarung der Sure 89:27–30 stattgefunden habe. Die anderen beiden Überlieferungen stellen eine Rezitationssituation dar – entweder werden die Verse von einem Unbekannten oder von Abū Bakr selbst gelesen. Die Situation aber ist offen: Die Rezitation der Verse könnte sich jederzeit ereignet haben. Auch wird nicht klar, ob die gesamte Sure rezitiert wurde oder nur die Verse 27–30. Es geht aus den Überlieferungen hervor, als würde Letzteres der Fall sein. Dann aber ist gegen diese Überlieferungen einzuwenden, dass nicht thematisiert wird, wie diese Verse in Bezug auf die gesamte Sure zu verstehen sind, weil nur eine Art “Applikation” (*taʿwīl*, Deutung) seitens des Propheten bezüglich der Verse 27–30 unternommen wird. Der Anlass dafür ist, dass Abū Bakr sich über diese für ihn wunderbaren Worte freut, die isoliert vom Rest der Verse rezitiert wurden. Der Prophet antwortet der Freude Abū Bakrs und stellt nicht unbedingt die wirkliche Bedeutung der Verse dar: es scheint eine spontane Reaktion zu sein.

Wir sehen in den Quellen ferner zwei weitere Überlieferungen, die die Abū-Bakr-Anekdote untermauern und die herkömmliche Deutung der Verse zulassen sollen. In einer Überlieferung, die im Rahmen der Deutung der Sure 89:27–30 zitiert wird, heißt es, dass der Prophet einem Mann Folgendes empfohlen habe: “Bete zu Gott, dass er dir eine zufriedene Seele (*nafsan muṭmaʿinnatan*) beschert, die an Gott glaubt, mit dem Urteil Gottes zufrieden ist und mit dem, was Gott gibt, sich begnügt.”<sup>41</sup> In vielen Korancommentaren wird eine Ibn-ʿAbbās-Anekdote erwähnt, die die herkömmliche Deutung bestätigen soll. Als Ibn ʿAbbās starb, sei ein unbekannter Vogel gesichtet worden. Dieser habe sich bei der Beisetzung in das Grab begeben und man habe nicht sehen können, dass der Vogel das Grab wieder verlassen habe. Als Ibn ʿAbbās beerdigt wurde, habe man jemanden die Sure 89:27–30 rezitieren hören; nur habe niemand gewusst, wer diese Verse rezitiert habe und aus welcher Richtung die Rezitation gekommen sei.<sup>42</sup> Diese Überlieferung soll, wie die vorherige, die Meinung bekräftigen, dass Sure 89:27–30 den gläubigen Seelen verlesen und damit ihnen das Paradies verheißen wird.

Wir können also festhalten, dass die Deutung, die gläubige Seele werde angesprochen, nur möglich ist, wenn *al-muṭmaʿinna* mit dem Glauben positiv konnotiert und *nafs* im Sinne von Seele gedeutet wird. Obwohl Neuwirth erwähnt, dass anstatt *nafs* in dieser frühmekkanischen Phase in der

<sup>41</sup> Vgl. as-Suyūṭī, *ad-Durr al-manṭūr*, Bd. XV, S. 429.

<sup>42</sup> Vgl. as-Suyūṭī, *ad-Durr al-manṭūr*, Bd. XV, S. 430f.; Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, Bd. X, S. 3431; aṭ-Ṭaʿlabī, *al-Kaṣf wa-l-bayān*, Bd. X, S. 204; al-Bağawī, *Maʿālim at-tanzīl*. Bd. VIII, S. 425.

Regel das Wort *al-insān* (der Mensch) verwendet wird,<sup>43</sup> geht sie nicht der Option nach, mit *nafs* "den Menschen" hier im Diesseits als Adressaten zu verstehen. Da sie aber schon in der noch früheren Sure 91:7–8 *nafs* als Seele verstanden hat, kommt diese Option für sie nicht in Frage.

Wenn *nafs* als Mensch verstanden und die Zufriedenheit nicht mit dem Glauben in Verbindung gebracht wird, kommt eine abweichende Deutung in Frage. Sie lässt sich vom Inhalt der Sure selbst herleiten: Am Anfang der Sure wird die Prüfungssituation unterschiedlicher Völker und ihre Bestrafung dargestellt. Die Zeitgenossen des Propheten werden also mit diesen Erzählungen aufgrund ihrer Haltung, die denen der früheren Völker ähnelt, kritisiert. Verhalten sie sich weiterhin wie gewohnt, werden sie mit der Höllenstrafe zu rechnen haben. Ausgehend von dieser Sprecher-Hörer-Interaktion kann *yā ayyatuhā n-nafs al-muṭmaʿinna* ein Aufruf zur Umkehr an genau diejenigen Menschen sein, die die in der Sure erwähnten Fehler begehen und im Jenseits bereuen werden, was sie getan haben. Ihre jetzige Zufriedenheit mit ihrer den Muslimen gegenüber in der Gesellschaft privilegierten Position – wir sind ja noch in Frühmekka! – wird sie im Jenseits nicht vor der Strafe beschützen. Der Aufruf an diese selbstgefälligen, zufriedenen Menschen (*an-nafs al-muṭmaʿinna*) wäre dann, dass sie sich Gott zuwenden und sich ihm ergeben sollen, sodass sie sich glücklich und zufrieden unter die ergebenen Diener Gottes begeben können. Dann werden sie das Paradies betreten können.

Ein möglicher zeitlicher Bruch in Sure 89, wie ihn Neuwirth darstellt, ist nicht hinderlich dafür, die oben genannte Alternativdeutung in Betracht zu ziehen. Hinzufügungen bzw. spätere Offenbarungen können erklärend und relativierend wirken. Sie müssen nicht unbedingt kontrastiv sein. Folgen wir Neuwirth, so haben die Verse 15–16 und 23–24, die ebenfalls spätere Hinzufügungen seien, genau diese Funktion: Sie erklären und präzisieren die Situation der "Verdammten". Daher verhindert ein möglicher Bruch nicht, von einer thematischen Einheit der Sure auszugehen, die stets die Situation des ungläubigen Menschen anspricht. Insgesamt lässt sich also eine kontinuierliche Ansprache desselben Adressatenkreises erkennen. Ein Bruch, der zum Adressatenwechsel führt, ist weder vom Stil der Sure her noch inhaltlich zu begründen, was die erwähnte Alternativdeutung zulässt. Bevor wir aber auf diese Deutung schließen können, müssen wir noch überprüfen, wie der Koran die Worte *muṭmaʿinna* und *nafs* verwendet.

<sup>43</sup> Vgl. Neuwirth, *Frühmekkanische Suren*, S. 209.

#### 4. Die sukzessiv erfolgende semantische Eingrenzung der “Zufriedenheit” (*al-iṭmi'nān*)

*Al-iṭmi'nān*, was nach Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1209) wörtlich für das Verharren, Ruhen (*al-istiqrār*) und die Beständigkeit, Sicherheit und Festhaltung (*tabāt*) stehe,<sup>44</sup> kommt im Koran in verschiedenen Formen, aber nicht allzu häufig vor. Es lassen sich, neben Sure 89, die folgenden Passagen finden: 2:260, 3:126, 4:103, 5:113, 8:10, 10:7, 13:28, 16:106 und 16:112, 17:95 und 22:11.<sup>45</sup> Um zu sehen, wie das Wort *al-muṭma'inna* in Sure 89 verwendet wurde, kann die Frage nach der Bedeutungserweiterung oder -verengung von *iṭmi'nān* und seinen Derivaten gefragt werden. Hierfür ist das diachrone Lesen unabdingbar, was zur Konsequenz hat, dass die oben genannten Verse nach einer Chronologie zu ordnen sind. Im Folgenden möchte ich mögliche chronologische Abfolgen kurz vorstellen. Nach den Angaben in den koranwissenschaftlichen Werken ergibt sich folgendes Bild: 17:95, 10:7, 16:106 und 16:112, 2:260, 8:10, 3:126, 4:103, 13:28, 22:11, 5:113.

Den Listen in koranwissenschaftlichen Werken ist zu entnehmen, dass die Suren 10, 16 und 17 mekkanisch sind. In jeder Liste werden Sure 17 und Sure 10 vor Sure 16 genannt. Zu Sure 10 wird erwähnt, dass der Anfang mekkanisch und das Ende medinensisch sei. Sure 17 und Sure 10 folgen aufeinander. Zwischen Sure 17 und Sure 16 befindet sich eine große Lücke bzw. befinden sich zwischen beiden Suren viele andere Suren. Ihre Herabsendung dürfte nicht unmittelbar aufeinanderfolgen. Die Reaktion der Mekkaner in Sure 10, die sie sich darüber wundern, weshalb genau der Weise Muḥammad ein Prophet geworden sei, wo doch andere es hätten sein können, lässt eine durchaus frühe Datierung zu, was aber gesondert erforscht und überprüft werden müsste.<sup>46</sup>

Ähnliches wird über Sure 16 berichtet, die in den Listen nach Sure 10 aufgezählt wird: Einige Verse aus Sure 16 seien medinensisch bzw. die ersten 40 Verse seien mekkanisch, der Rest medinensisch. Es wird auch die

<sup>44</sup> Vgl. ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-ġayb*, Bd. XXXI, S. 177.

<sup>45</sup> Vgl. ʿAbd al-Bāqī, *al-Mu'ḡam al-mufahras*, S. 428.

<sup>46</sup> Vgl. as-Suyūṭī, *al-Itqān*, Bd. I, S. 65, 88f.; az-Zarkašī, *al-Burhān*, Bd. I, S. 193; Abū Ḥayyān, *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. V, S. 125; Ibn al-Faras, *Aḥkām al-Qurʾān*, Bd. III, S. 204; al-Bayhaqī, *Dalāʾil an-nubuwwa*, Bd. VII, S. 142–145; Ibn aḍ-Ḍurays, *Faḍāʾil al-Qurʾān*, S. 33; al-Firūzābādī, *Baṣāʾir*, Bd. I, S. 98f.; al-Biqāʾī, *Maṣāʾid an-naẓar*, Bd. I, S. 164–168.

Meinung tradiert, dass sie komplett medinensisch sei. Man geht aber eher von einer mekkanischen Datierung aus, jedoch nach Sure 10.<sup>47</sup>

Über die Reihenfolge der Suren 2, 3, 4, 5, 8 und 22, die für muslimische Gelehrte alle unumstritten medinensisch sind, gilt nach den in den Quellen angegebenen Listen entweder die Chronologie 2, 3, 8, 5, 4 und 22 oder 2, 8, 3, 5, 4 und 22. Es kommt auch vor, dass Sure 5 unter den hier genannten an letzter oder vorletzter Stelle erwähnt wird. Daraus ergibt sich die Folge 2, 8, 3, 4, 22 und 5.<sup>48</sup> Eine der letzten beiden Varianten dürfte eher zutreffen, da Sure 8 mit der Schlacht von Badr im Jahre 624 zum größten Teil offenbart worden sei und diese auch thematisiere,<sup>49</sup> wohingegen Sure 3, zumindest die ersten ca. 80 Verse, nach/mit dem Besuch der Bewohner von Nağrān später offenbart worden sei.<sup>50</sup> Sure 3 beinhaltet daneben viele Verse, die auf die Schlacht von Badr anspielen und während der Schlacht von Uḥūd im Jahre 625 herabgesandt wurden, wie etwa die Verse 123–126. Daher können wir sagen, dass die medinensischen Suren der Chronologie 2, 8, 3, 5, 4 und 22 oder 2, 8, 3, 4, 22 und 5 folgen. Sure 5 dürfte als letzte Sure gelten, da sie nach einigen Überlieferungen die letzten offenbarten Verse zu beinhalten scheint, was aber nicht erklären würde, weshalb sie als gesamte Sure als letzte Sure gesehen werden sollte. Diese Frage kann hier aber nicht näher behandelt werden.

Umstritten ist die Datierung von Sure 13. Nach den koranwissenschaftlichen chronologischen Listen wird sie mehrheitlich als medinensisch und als nach den bereits erwähnten medinensischen Suren einzuordnen, aber vor Sure 22 genannt. In Überlieferungen unabhängig von diesen Listen wird sie auch explizit als mekkanische Sure erwähnt, aber nicht in die Chronologie eingereiht. Wir könnten ausgehend von dieser letzten Liste nicht sagen, ob Sure 13 vor den Suren 10 und 16, genau dazwischen oder nach den beiden offenbart wurde. Es wird wie im Falle von Sure 10 und Sure 16 gesagt, dass ein Teil der Sure 13 in Mekka und ein weiterer Teil in Medina herab-

<sup>47</sup> Vgl. as-Suyūṭī, *al-Itqān*, Bd. I, S. 50f., 55f., 57, 91f.; az-Zarkaši, *al-Burhān*, Bd. I, S. 193; Abū Ḥayyān, *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. V, S. 458; Ibn al-Faras, *Aḥkām al-Qurʾān*, Bd. III, S. 241; al-Bayhaqī, *Dalāʾil an-nubuwwa*, Bd. VII, S. 142–145; Ibn aḍ-Ḍurays, *Faḍāʾil al-Qurʾān*, S. 33; al-Firūzābādī, *Baṣāʾir*, Bd. I, S. 98f.; al-Biqāʾī, *Maṣāʾid an-naẓar*, Bd. I, S. 164–168.

<sup>48</sup> Vgl. as-Suyūṭī, *al-Itqān*, Bd. I, S. 51, 56; az-Zarkaši, *al-Burhān*, Bd. I, S. 194; al-Bayhaqī, *Dalāʾil an-nubuwwa*, Bd. VII, S. 142–145; Ibn aḍ-Ḍurays, *Faḍāʾil al-Qurʾān*, S. 33; al-Firūzābādī, *Baṣāʾir*, Bd. I, S. 98f.; al-Biqāʾī, *Maṣāʾid an-naẓar*, Bd. I, S. 164–168.

<sup>49</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān*, Bd. XI, S. 12–21; Abū Ḥayyān, *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. IV, S. 452f.

<sup>50</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān*, Bd. V, S. 171–175; Abū Ḥayyan, *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. II, S. 389.

gesandt wurde. Vielleicht kann Sure 13 nach Sure 10 und Sure 16 angesetzt werden, da sie genau dieselben Merkmale aufweist: Es ist umstritten, wie viel von ihr mekkanisch und wie viel medinensisch ist. Sie wäre deshalb nach Sure 16 zu erwähnen, da sie scheinbar klarere medinensische Züge enthält und von Gelehrten als vollständig medinensisch erachtet wird. Sie ist möglicherweise spätmekkanisch, sodass man sie nicht wirklich als klar mekkanisch oder klar medinensisch zuordnen konnte: Sie gleicht beiden Phasen ein wenig.<sup>51</sup> Ähnliches gilt für Sure 22, die entweder komplett mekkanisch, nach der Mehrheitsmeinung medinensisch oder teilweise mekkanisch und teilweise medinensisch sei.<sup>52</sup> Man könnte sie daher an das Ende der Chronologie setzen oder nach Sure 13 unter den spätmekkanischen Suren erwähnen.

Wenn man diese Unklarheiten zu den Suren 13 und 22 berücksichtigt, ergibt sich eine weitere Chronologie, die man aus den Begründungen in den Überlieferungen heraus und aufgrund der Ähnlichkeit zwischen den Suren 10, 13, 16 und 22 vertreten kann: 17:95, 10:7, 16:106 und 16:112, 13:28, 22:11, 2:260, 8:10, 3:126, 5:113, 4:103.

Neben der Chronologie in der muslimischen Tradition können wir den Ausführungen von Nöldeke und der Arbeitsgruppe des Corpus-Coranicum-Projekts entnehmen, dass sie, ausgehend von der Verslänge bzw. der quantitativen Textanalyse, folgende Chronologie vorschlagen: Sure 17 ist mittelmekkanisch,<sup>53</sup> die Suren 10, 13 und 16 sind spätmekkanisch und die Suren 2, 3, 4, 5, 8 und 22 sind medinensisch: 17:95, 16:106 und 16:112, 10:7, 13:28, 2:260, 8:10, 3:126, 4:103, 22:11, 5:113.<sup>54</sup>

Bis auf wenige Abweichungen stimmen die drei bisher vorgeschlagenen Varianten der Chronologie miteinander überein. Ich werde zwar mit der zweiten Chronologie beginnen, *an-nafs al-muṭmaʿinna* in Sure 89 zu deuten, werde aber auch die anderen Varianten berücksichtigen und die Ergebnisse gegenüberstellen. Abweichungen in den Varianten der Chronologie können zu signifikanten Deutungsunterschieden führen. Es muss

<sup>51</sup> Vgl. as-Suyūṭī, *al-Itqān*, Bd. I, S. 49–57, 66f., 89f.; az-Zarkašī, *al-Burhān*, Bd. I, S. 194; Abū Ḥayyān, *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. V, S. 353; Ibn al-Faras, *Aḥkām al-Qurʾān*, Bd. III, S. 233; al-Bayhaqī, *Dalāʾil an-nubuwwa*, Bd. VII, S. 142–145; Ibn aḍ-Ḍurays, *Faḍāʾil al-Qurʾān*, S. 33; al-Firūzābādī, *Baṣāʾir*, Bd. I, S. 98f.; al-Biqāʾī, *Maṣāʾid an-naẓar*, Bd. I, S. 164–168.

<sup>52</sup> Vgl. as-Suyūṭī, *al-Itqān*, Bd. I, S. 67f.; az-Zarkašī, *al-Burhān*, Bd. I, S. 194; Abū Ḥayyān, *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. VI, S. 324; Ibn al-Faras, *Aḥkām al-Qurʾān*, Bd. III, S. 291.

<sup>53</sup> S. <http://corpuscoranicum.de/kommentar/uebersicht> (abgerufen: 1.12.2016), und auch Nöldeke, *GdQ*, S. IX.

<sup>54</sup> Vgl. Nöldeke, *GdQ*, Bd., S. X; <http://www.corpuscoranicum.de/kommentar/uebersicht> (abgerufen: 1.12.2016).

vorab noch gesagt werden, dass eine genaue Chronologie unter den medien-sischen Suren schwierig ist. Es ist gut möglich, dass Sure 2:260 später als Sure 8:10 und Sure 3:126 offenbart wurde, da Sure 2 mit 286 Versen nicht vollständig vorlag, als Sure 8 und Sure 3, oder zumindest Teile aus ihnen, herabgesandt wurden. Es wird bspw. diskutiert, ob nicht die Zinsverbotsverse (z. B. Sure 2:278) zu den letzten herabgesandten Koranversen gehören.<sup>55</sup> Da aber im Rahmen des hiesigen Artikels nicht genau entschieden werden kann, ob doch speziell Sure 2:260 nach Sure 8:19 und Sure 3:126 und möglicherweise auch nach Sure 4:103 offenbart wurde, wird von der allgemeinen Chronologie der Suren ausgegangen. Das gilt auch für die Suren 22:11 und 5:113.

Nach der Chronologie aus muslimischen Überlieferungen (17:95, 10:7–8, 16:106 und 16:112, 13:28, 22:11, 2:260, 8:10, 3:126, 4:103, 22:11 und 5:113) ergibt sich folgendes Bild:<sup>56</sup>

- 17:95 Sprich: “Wenn auf der Erde Engel sicher wandelten (*yamšūna muṭmaʿinnīna*), dann hätten wir zu ihnen einen Engel als Gesandten vom Himmel herabgeschickt.”
- 10:7–8 Siehe, die nicht die Begegnung mit uns erhoffen, sondern mit dem Leben hier auf Erden zufrieden sind (*wa-raḏū bi-l-ḥayāti d-dunyā*) und darauf ihr Vertrauen setzen (*wa-ṭmaʿannū bihā*), und die unseren Zeichen keine Beachtung schenken, deren Zufluchtsort ist das Feuer, für das, was sie je begangen haben.
- 16:106 106: Wer nicht mehr an Gott glaubt, nachdem er gläubig war – und  
16:112 (*muṭmaʿinnun bi-l-īmān*) –, wer aber seine Brust dem Unglauben öffnet, über den kommt Zorn von Gott und den erwartet eine harte Strafe.  
112: Gott prägte ein Gleichnis: Eine Stadt, die sicher war und wohlbehütet<sup>57</sup> (*āminatan muṭmaʿinnatan*), deren Versorgung zu ihr kam in Fülle, aus jedem Ort. Da ward sie undankbar gegen die Wohltaten Gottes, und Gott ließ sie fühlen das Kleid des Hungers und der Furcht – für das, was sie vollbrachten.

<sup>55</sup> S. z. B. al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ, Bāb* 53, Hadithnr. 4544 (in der Überlieferung von Ibn ʿAbbās); al-Bayhaqī, *Dalāʾil*, Bd. VII, S. 138 (sowohl in der Überlieferung von Ibn ʿAbbās als auch von ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb); as-Suyūṭī, *al-Itqān*, Bd. I, S. 176.

<sup>56</sup> An dieser Stelle kann nicht weiter diskutiert werden, ob Sure 5 an letzter Stelle erwähnt werden muss oder vor Sure 4, wie einige Listen aus koranwissenschaftlichen Werken hergeben. Ich werde aber beide Optionen bei der Deutung berücksichtigen. So werde ich auch Sure 22 wie Sure 13 mit der Option “medinensisch” für die Deutung von *muṭmaʿinna* in Erwägung ziehen. Die Übersetzungen sind nach Bobzin, *Der Koran*. Die transliterierten arabischen Originalsätze wurden von mir hinzugefügt.

<sup>57</sup> Möglicherweise: “zuversichtlich” oder “[auf ihren Wohlstand] vertraud”?

- 13:28 Die aber glauben und deren Herzen im Gedenken Gottes Ruhe finden – ja, finden nicht die Herzen im Gedenken Gottes Ruhe (*a-lā bi-ḏikri llāhi taṭmaʿinnu l-qulūb*)?
- 22:11 Mancher Mensch dient Gott nur halb. Wenn ihn Gutes trifft, [vertraut] er [nur] darauf (*iṭmaʿanna bihi*),<sup>58</sup> doch wenn ihn eine Anfechtung trifft, kehrt er zurück zu seiner Art. Verloren hat er das Diesseits und das Jenseits. Das ist der klare Verlust.
- 2:260 Damals, als Abraham sprach: “Mein Herr, lass mich sehen, wie du die Toten lebendig machst!” Er sprach: “Glaubst du denn nicht?” Er sprach: “Doch. Aber mein Herz soll Gewissheit/Ruhe [Änderung: S. K.] finden (*li-yaṭmaʿinna qalbi*).”
- 8:10 Gott tat es [d. h. die Sendung von Engeln, S. K.] nur zur frohen Botschaft und dass eure Herzen dadurch [Ruhe/Zufriedenheit]<sup>59</sup> finden (*li-taṭmaʿinna bihi qulūbukum*), – doch kommt der Sieg alleine von Gott.
- 3:126 Gott tat es nur zur frohen Botschaft für euch und dass eure Herzen dadurch [Zufriedenheit/Ruhe]<sup>60</sup> finden (*wa-li-taṭmaʿinna qulūbukum bihi*), – doch kommt der Sieg allein von Gott, dem Mächtigen, dem Weisen.
- 4:103 Wenn ihr das Gebet ausgeführt habt, gedenkt dann Gottes im Stehen, Sitzen oder Liegen. Wenn ihr euch dann wieder sicher fühlt (*fa-iḏā ṭmaʿnantum fa-aqimū ṣ-ṣalāta*), verrichtet das Gebet! Siehe, das Gebet ist eine zeitlich festgelegte Vorschrift für die Gläubigen.
- 5:113 Sie sprachen: “Wir wollen von ihm essen und Herzenssicherheit gewinnen (wörtl. *wa-taṭmaʿinna qulūbunā*)<sup>61</sup> und uns vergewissern, dass du die Wahrheit zu uns sprachst, und wollen das bezeugen.”

Die früheste Passage, Sure 17:95, spricht noch von *iṭmiʿnān* der Engel und konnotiert *iṭmiʿnān* positiv mit Sicherheit, bringt es aber nicht mit dem Glauben in Verbindung. Wir können der angeführten Liste bei genauerer Sicht entnehmen, dass noch in der spätmekkanischen Sure 10 *iṭmiʿnān* mit dem Leben auf Erden in Verbindung gebracht wird und dass diejenigen, die hierauf vertrauen, den Zeichen Gottes keine Beachtung schenken. Diese Leute haben, so Sure 10:7–8, das Feuer zu fürchten. Erst mit Sure 16:106 wird der noch negativ behaftete Begriff des *iṭmiʿnān* mit dem Glauben konkret in Verbindung gebracht. Doch dieselbe Sure zeigt in Vers 112, dass das Vertrauen in den komfortablen Status quo doch Unheil bringen kann,

<sup>58</sup> Bei Bobzin: “verlässt er sich darauf”.

<sup>59</sup> Bei Bobzin: “Gewissheit”.

<sup>60</sup> Bei Bobzin: “Sicherheit gewinnen”.

<sup>61</sup> Also: “und unsere Herzen sicher sind bzw. darauf vertrauen können, dass das, was du sprachst, wahr ist”.

sobald man undankbar wird. Sure 13:28 akzentuiert noch stärker die Verbindung zwischen *ṭmi'nān* und Glauben, der sich im Gedenken Gottes praktisch zeigt. Sure 22:11 geht wie Sure 16:112 darauf ein, dass der Mensch sich zu sehr in Sicherheit wiegt und in seine Situation, in der ihn Gutes getroffen hat, zu sehr vertraut, als könne sich diese nicht ändern. Wenn etwas Schlimmes passiert, fällt er wieder in alte Muster der Undankbarkeit zurück. Diese Kritik erinnert an Sure 89:15–16.

Mit den medinensischen Suren 2, 8, 3, 4 und 5 wird *ṭmi'nān* ausschließlich im Kontext der Gläubigen verwendet. Die Zufriedenheit mit der Welt, die vom Koran kritisiert wird, wird mit der von ihm akzeptierten Zufriedenheit oder Gewissheit mit dem Glauben ersetzt: Nur solche Herzen sind ruhig und zufrieden, die mit dem Glauben gefüllt sind. Es spielt kaum eine Rolle, ob Sure 5:113 vor Sure 4 herabgesandt worden ist, die Botschaft bleibt dieselbe.

Sollten wir der zuerst erwähnten Chronologie folgen, bei der abweichend von der soeben genannten Chronologie Sure 13:28 am Ende der Liste steht, der auch Sure 22:11 und 5:113 folgen, ändert sich in der Deutung nichts Substantielles: Die Zufriedenheit wird mit der zunehmenden Fokussierung auf den Glauben neu besetzt und zeigt sich als ein vollständig Ruhe gebendes Moment im Gedenken Gottes, die aber nicht dazu führen soll, dass man nachlässig wird, wie in Sure 22:11 betont wird. Noch in der spätmekkanischen Phase der Offenbarung wird *ṭmi'nān* allgemein und unbestimmt verwendet, weshalb es mit dem Glauben in Sure 16:106 konkretisiert wird und zugleich in derselben Sure (16:112) davor gewarnt werden muss, dass man sich nicht zu sehr in Sicherheit wiegen sollte. In mekkanischen Suren erfolgt die Konkretisierung von *ṭmi'nān* nur mit dem diesseitigen Leben (vgl. Sure 10:7–8).

Folgen wir der Chronologie von Nöldeke und der Arbeitsgruppe des Corpus-Coranicum-Projekts, entsteht ein ähnliches Bild. Ich möchte an die Chronologie hier erinnern: 17:95, 16:106 und 16:112, 10:7, 13:28, 2:260, 8:10, 3:126, 4:103, 22:11 und 5:113.

Sure 16:106 bringt *ṭmi'nān* nach Sure 89 und Sure 17 explizit mit dem Glauben in Verbindung, weil *ṭmi'nān* noch nicht mit dem Glauben verwoben ist und Sure 89 keine Anzeichen hierfür beinhaltet. In den medinensischen Versen steht *ṭmi'nān* schon mit dem Glauben in Verbindung und wird mit ihm nicht mehr näher konkretisiert. Sure 10:7–8 kritisiert diejenigen, die sich nicht zum Glauben bewegen und immer noch zufrieden mit sich und ihrer vom Koran kritisierten Situation sind. Doch sollte man nur mittels des Glaubens einen zufriedenstellenden Zustand genießen, so Sure 16:106.

Sure 16:112 warnt davor, sich zu sehr in Sicherheit zu wiegen. Es könne zu etwas Schlechtem führen. Sure 13:28 betont als Reaktion auf die in den Versen 26–27 beschriebene Situation: Die Ungläubigen widersetzen sich mit Einwänden gegen die Offenbarung, findet doch das Herz nur mit dem Gottgedenken Zufriedenheit und Ruhe. Wie einige Verse vorher betonen, ist diese Ruhe mit der Erfüllung von religiösen Pflichten, wie das Gebet zu verrichten und zu spenden, verbunden. Diese mit dem Glauben bzw. den Gläubigen verbundene Konnotation des *ṭmiʿnān* wird in den medinensischen Suren fortgeführt, sei es im Kontext des Gebets oder in kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Mekkanern (Suren 8:10 und 3:126<sup>62</sup>). Dieses Bild wird auch nicht dadurch geändert, dass Sure 2:260 später als die Verse in den Suren 8, 3 und 4 wäre. Gefestigt wird dieses Bild mit Sure 5:113. Sure 22:11, die etwas älter als Sure 5:113 ist, würde als medinensische Sure davor warnen, dass, auch wenn das Herz mit dem Glauben Ruhe findet, der Mensch doch oft nur halbherzig glaubt. Der Mensch solle nicht nur Glauben und Ruhe darin finden, wenn die Lage nicht angespannt ist, sondern auch in prekären Zeiten nach dem Glauben streben und im Glauben Vertrauen und Sicherheit finden.

Wenn wir uns diese Bedeutungsverschiebung und -verengung vom unbestimmten *ṭmiʿnān* mit Bezug auf das Leben im Allgemeinen hin zum mittels des Glaubens beschränkten *ṭmiʿnān* vor Augen halten, können wir sagen, dass die erste Erwähnung von *ṭmiʿnān* in Sure 89:27 nicht auf die gläubige und aus diesem Gesichtspunkt heraus zufriedene Seele hinweisen muss, ja sogar gar nicht kann. Das Wort *muṭmaʿinna* ist noch nicht mit dem Glauben “vorbelastet”. Vielmehr kann aufgrund des Inhalts der gesamten Sure 89 davon ausgegangen werden, dass hier, ähnlich wie in Sure 10:7–8, der Mensch angesprochen wird, der mit seiner Situation, die mittels Sure 89 stark kritisiert wird, zufrieden ist bzw. auf sie vertraut und nicht mit der Strafe Gottes rechnet. Sieht man aber von dieser diachronen Lesart ab und liest die Verse synchron, so ist es verständlich, dass *al-muṭmaʿinna* in Sure 89:27 wie in den meisten Versen mit dem Glauben positiv konnotiert wird. Dies ist auch daran zu sehen, dass die in der Tabelle I (s. Anhang) erwähnten Deutungsvarianten mit den oben erwähnten Koranversen im Einklang stehen, wobei sie sich hauptsächlich nach den Versen 16:106, 8:10, 3:126, 4:103, 2:260 und 13:28 orientieren. Die Meinungen,<sup>63</sup> die, wie hier vor-

<sup>62</sup> Dazu, dass Q 3:126 vor bzw. während der Schlacht von Uḥud offenbart wurde, s. aṭ-Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān*, Bd. VI, S. 6–12; Abū Ḥayyān, *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. III, S. 48.

<sup>63</sup> S. Tabelle I, Optionen 6a und 6b.

geschlagen, *muṭmaʿinna* auf die Ungläubigen beziehen und befinden, dass Sure 89:27–30 ein Aufruf zur Abkehr von der Welt und eine Hinwendung zu Gott darstelle, bedienen sich wahrscheinlich der Sure 10:7–8 als Referenz.

Die synchrone Lesung des Korans dagegen könnte erklären, wie die Autoritäten Ibn ʿAbbās, der beim Tode des Propheten noch ein Kind war, und Ubayy b. Kaʿb, der die Offenbarungen in Medina alle miterlebte und sogar aufschrieb, von der “gläubigen Seele” für *an-nafs al-muṭmaʿinna* ausgegangen sind. Beide haben die frühmekkanische Sure 89 nicht direkt gehört. Da Sure 89 sehr früh offenbart und später neben den späteren Suren vermutlich viel rezitiert wurde, kann es schon in den ersten Generationen der muslimischen Gemeinde eine Bedeutungsverschiebung in Bezug auf Sure 89:27–30 gegeben haben. Sollten wir die oben genannten Verse synchron lesen, weil uns ansonsten vorgeworfen werden könnte, dass man jede Chronologie so “hinbiegen” könne, dass die Verse genau das wiedergeben, was man selbst aus der umstrittenen Passage herauszulesen versucht, entsteht dennoch ein ähnliches Bild, das ich hier mehrfach dargestellt habe: Die Suren 2, 3, 4, 5 und 8 setzen den Glauben für *īmīnān* voraus bzw. beide sind miteinander stark verwoben. Sure 10:7–8 konnotiert mit *īmīnān* eine negative Bedeutung mit Bezug auf das Diesseits. Sure 13:26 konstruiert, wenn man sich die vorausgehenden Verse derselben Sure anschaut, ein Kontrast zur negativen Haltung gegenüber dem Glauben durch *īmīnān* am diesseitigen Leben. Sure 16:106 konkretisiert *īmīnān* mit dem Glauben und setzt den Glauben nicht für *īmīnān* voraus. Auch Sure 17:95 kann positiv im Sinne von Glauben gelesen werden, da sie sich auf die gehorsamen Engel bezieht. Sure 22:11 hingegen warnt, wie Sure 16:112, nicht zu sehr auf die komfortable Situation im Leben zu vertrauen, sondern auch den Pflichten und dem Gottesgedenken nachzugehen. Beide erinnern an die Kritik in Sure 89:15–16. So kann gesehen werden, dass auch in der synchronen Lesung stets entschieden werden muss, in welchem Zusammenhang *īmīnān* verwendet wird. Es muss entschieden werden, ob damit eine allgemeine Zufriedenheit im positiven wie im negativen Sinne gemeint ist, wie etwa in den Suren 10, 13, 16 und 22, oder ob Zufriedenheit im speziellen Sinne auf den Glauben bezogen wird, wie etwa in den Suren 3, 4, 5 und 8. Die diachrone Lesart ermöglicht es, zu ermitteln, wann welche Bedeutung in Frage kommt.

Da ich mehrmals vorschlagen habe, *an-nafs al-muṭmaʿinna* als “zufriedener Mensch” zu übersetzen, muss überprüft werden, ob das Wort *an-nafs* als “Mensch” übersetzt werden kann, oder ob *nafs* immer für “Seele” steht.

## 5. *An-Nafs*: “die Seele” oder “der Mensch”?

Im Gegensatz zu *itmi'nān* kommt das Wort *nafs* im Koran oft vor. Folgt man den Ausführungen von Thomas Emil Homerin, so taucht *nafs* zusammen mit den Pluralformen *anfus* und *nufūs* mehr als 250 Mal im Koran auf.<sup>64</sup> Aufschlussreich für die Verwendung von *nafs* im Koran wäre hier ebenfalls die diachrone Lesart, aber im Rahmen dieses Artikels ist eine diachrone Analyse bei solch einer hohen Anzahl von Wiederholungen des Wortes *nafs* nicht möglich. Es ist mir auch bewusst, dass eine rein synchrone Analyse fehlleiten kann. Deswegen werde ich versuchen, Momente der diachronen Analyse mit der synchronen in Verbindung zu bringen. Zuvor möchte ich aber die Rezeption von *nafs* in der exegetischen Tradition ansprechen.

Wir können sehen, dass die meisten Koranexegeten unter *nafs* in Sure 89 “Seele” bzw. “Geist” (*rūḥ*) verstehen. Dies ist vor allem auch daran zu sehen, dass der Vers “Tritt *unter* meine Diener” (*fa-dḥulī fī 'ibādī*) als “Tritt *in* meine Diener ein” gelesen und so verstanden wird, dass die Seele im Jenseits wieder in den Körper zurückkehren wird. Deswegen wird abgewogen, ob der Vers nicht doch eher im Singular als *fa-dḥulī fī 'abdī* gelesen werden soll.<sup>65</sup> Da nun anscheinend für die Exegeten selbstverständlich die Seele angesprochen wird, diskutiert Fahr ad-Dīn ar-Rāzī in seinem Korankommentar genau an dieser Stelle, ob die Seele urewig ist.<sup>66</sup> Ar-Rāgīb al-Iṣfahānī (gest. im ersten Viertel des 5./11. Jahrhunderts) erklärt aus dieser Selbstverständlichkeit heraus *nafs* direkt als *rūḥ*.<sup>67</sup> Dem folgt Ibn al-Ġawzī (gest. 597/1201) und führt an, dass die Quiddität des *nafs* umstritten sei. Interessant sind die Bedeutungsvarianten (*wuḡūh*) von *nafs*, die Ibn al-Ġawzī auflistet. Er findet acht Bedeutungsvarianten des Wortes *nafs* im Koran. *Nafs* bedeute demnach: 1. Adam in Sure 4:1 und Sure 6:89, 2. die Mütter (*ummahāt*) bzw. ‘Ā’iṣa in Sure 24:12, 3. die Gemeinschaft (*al-ġamā'a*) in Sure 3:164 und Sure 9:128, 4. Familie in Sure 2:54, 5. Religionszugehörige (*ahl ad-dīn*) in Sure 24:61, 6. der Mensch (*al-insān*) in Sure 5:45, 7. einige [Leute (*al-ba'd*)] in Sure 2:85, 8. jemand selbst (*an-nafs bi-'aynihā*) in Sure 4:66.<sup>68</sup> Diese acht unterschiedlichen Verwendungen von *nafs*, die jeweils einen Bezug zu lebenden Individuen oder Gruppen haben, geben zu den-

<sup>64</sup> Vgl. Homerin, “Soul”, S. 82.

<sup>65</sup> S. z. B. Abū Ḥayyān, *Tafsīr al-baḥr al-muḥīt*, Bd. VIII, S. 467; at-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, Bd. XXIV, S. 399f.; Ibn al-Ġawzī, *Zād al-masīr*, S. 1550; at-Ṭa'labī, *al-Kašf wa-l-bayān*, Bd. X, S. 204; al-Farrā', *Ma'ānī l-Qur'ān*, Bd. III, S. 263.

<sup>66</sup> Vgl. ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ġayb*, Bd. XXXI, S. 178 (*al-mas'ala ar-rābī'a*).

<sup>67</sup> Vgl. al-Iṣfahānī, *Mufradāt alfāz al-Qur'ān*, S. 818.

<sup>68</sup> Vgl. Ibn al-Ġawzī, *Nuzhat al-a'yun*, S. 594–597.

ken, ob mit *nafs* im Koran nicht doch stets der lebendige Mensch gemeint ist, anstatt dass hiermit die Seele zum Ausdruck kommt.

Homerin stellt dar, dass das Wort *nafs*, im Plural *anfus* oder *nufūs*, schon in der altarabischen Dichtung entweder für Einzelpersonen, für Stämme oder auch im Allgemeinen für Lebewesen verwendet wurde. In einer ähnlichen Weise kämen *nafs* und *anfus* im Koran vor, z. B. in Sure 3:61.<sup>69</sup> Homerin analysiert viele Koranpassagen, in denen von *nafs* die Rede ist, und stellt fest, dass in den meisten Passagen *nafs* und seine Pluralformen “do not appear to designate a spiritual substance or soul but rather aspects of human character, including selfishness, concupiscence, personal responsibility and individual conscience.”<sup>70</sup> Er zeigt, dass im Koran, wie es Ibn al-Ğawzī bereits gezeigt hat, *nafs* auch für Menschen im Allgemeinen vorkommt, wie etwa in Sure 28:33 [“O Herr, siehe, ich tötete einen (*nafs*) von ihnen und fürchte daher, dass sie mich nun töten”<sup>71</sup>] oder in Sure 17:33 [“Und tötet keinen (*an-nafs*), den Gott zu töten verboten hat – es sei denn, rechters”<sup>72</sup>]. Ähnliches sehen wir in Sure 3:185: Dort ist die Rede davon, dass jeder (*nafs*) den Tod kosten werde.<sup>73</sup>

Homerin betont, dass *nafs* im Sinne von “Leben” verwendet werde, wie etwa in Sure 6:93 und Sure 4:97. Er betont auch, dass die Exegeten in solchen Passagen davon ausgingen, dass mit *nafs* die Seele gemeint sei. So legten die Exegeten Sure 81:7 dergestalt aus, dass die Seelen (*nufūs*) zusammengeführt würden. Einige Exegeten wie Muḥammad b. Ğarir aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923), so Homerin, sähen hierin aber keinen Hinweis auf die Seelen, sondern darauf, dass die Menschen selbst zu Gruppen zusammengeführt würden, sodass gute Personen mit den Guten zusammen das Paradies und die bösen Personen mit den Bösen zusammen die Hölle betreten würden.<sup>74</sup> Diese Deutung von aṭ-Ṭabarī sei im Einklang mit anderen Koranpassagen wie die Suren 74:38, 23:62 und 82:5, in denen dem *nafs* bzw. den Menschen zur Kenntnis gegeben wird, was sie getan und unterlassen haben. Dass in diesen Passagen *nafs* im Sinne von Mensch bzw. Individuum verwendet wird, findet nach Homerin Bestätigung darin, dass andere, mit den bereits erwähnten Passagen identische Verse das Wort *nafs* mit *insān*

<sup>69</sup> Vgl. Homerin, “Soul”, S. 82.

<sup>70</sup> Ibid., S. 83. Die Verse, die er analysiert, sind zu finden auf den Seiten 82f.

<sup>71</sup> Nach Bobzin, *Der Koran*, S. 338. Das Arabische in der Klammer habe ich hinzugefügt.

<sup>72</sup> Nach Bobzin, *Der Koran*, S. 245. Das Arabische in der Klammer habe ich hinzugefügt. Für ähnliche Verse s. Q 18:74 und Q 25:68.

<sup>73</sup> Für ähnliche Aussagen s. Q 3:145, Q 21:35 und Q 29:57.

<sup>74</sup> Dabei führt Homerin weitere Belegstellen an wie Q 56:7 und Q 37:22. Für aṭ-Ṭabarī s. *Ġāmi‘ al-bayān*, Bd. XXIV, S. 141–145.

(Mensch) und nicht mit *rūh* (Geist) oder ähnlichen Begriffen ersetzen, die eher die Seele bezeichnen würden. So wird in Sure 75:13 gesagt, dass an jenem Tag dem Menschen kundgetan werde, was er zuvor getan und was er unterlassen hat. Vergleicht man diesen Vers mit Sure 82:5 (“dann weiß *an-nafs*, was zuvor sie dargebracht und was sie vorher nicht gemacht”<sup>75</sup>), so ist zu sehen, dass eine fast identische Passage vorliegt, wo aber *nafs* mit *al-insān*, also dem “Menschen”, ersetzt wurde.<sup>76</sup>

Homerin schlussfolgert daraus, dass

“in accounts of creation and resurrection, the Qurʾān never states that the *nafs* is a soul that joins or enters a body. Rather, in the Qurʾān, it is the entire person in all of his or her physical, emotional and spiritual capacities, that is created, dies and will be recreated on judgment day: ‘Your creation and resurrection are but like that of a single person (*nafs*). [...]’ (Q 31:28 [...]).”<sup>77</sup>

Bereits Fazlur Rahman (gest. 1988) wies daraufhin, dass im Koran *nafs* stets als “‘person’ or ‘self’” vorkommt, “and such phrases as *al-nafs al-mutmaʾinna* and *al-nafs al-lawwāma* [...] are best understood as states, aspects, dispositions, or tendencies of the human personality.”<sup>78</sup>

Ein weiteres Beispiel für diese hier angeführte Verwendung von *nafs* ist Sure 91:7. Dort heißt es: “[B]ei einer [*nafs*] und dem, der sie gestaltete (*wa-nafsin wa-mā sawwāhā*).”<sup>79</sup> In Sure 82:6–7 heißt es: “O Mensch (*yā ayyuhā l-insān*), was hat von deinem edlen Herrn dich abgebracht, der dich erschaffen, feingebildet (*sawwāka*) und ins Gleichgewicht gebracht [hat.]”<sup>80</sup> In beiden Passagen ist die Rede von *sawwā* (gestalten bzw. feinbilden). Beide Suren fallen in dieselbe Offenbarungsphase, nämlich die frühmekkanische, sowohl nach Neuwirth, Sinai und Nöldeke als auch nach der muslimischen Tradition. Wenn zwei Passagen im Koran über die Schöpfung des Menschen mit demselben Verb, und zwar *sawwā*, berichten, dabei einmal der Mensch (*al-insān*) und ein weiteres Mal *an-nafs* thematisiert wird, liegt es nahe, dass mit *an-nafs* der Mensch gemeint ist. Bestätigt wird diese Annahme dadurch, dass in der frühmekkanischen Periode bzw. vor Sure 89 in der

<sup>75</sup> Nach Bobzin, *Der Koran*, S. 550. Ich habe “die Seele” mit *an-nafs* ersetzt.

<sup>76</sup> Vgl. Homerin, “Soul”, S. 83f.

<sup>77</sup> *Ibid.*, S. 84.

<sup>78</sup> Rahman, *Major Themes of the Qurʾān*, S. 17.

<sup>79</sup> Nach Bobzin, *Der Koran*, S. 568. Ich habe “die Seele” mit *an-nafs* ersetzt.

<sup>80</sup> Nach Bobzin, *Der Koran*, S. 550.

Chronologie Neuwirths das Wort *al-insān* anstelle von *an-nafs* verwendet wird. Anscheinend ist *an-nafs* in frühmekkanischen Sureen ein Synonym zu *al-insān* und bezeichnet nicht die Seele. Dass diese Bedeutungsverwendung später beibehalten wurde, haben wir oben an zahlreichen Passagen, die als medinensisch gelten, gesehen. Hinzukommt auch noch, dass schon im vorislamischen Arabien und in der altarabischen Dichtung *nafs* für Individuen und Gruppen verwendet wurde. Es liegt nahe, dass der Koran zumindest in der frühmekkanischen Periode diese Verwendung beibehalten hat. *Nafs* dürfte in solch einer frühen Offenbarungsphase nicht ohne einen Hinweis auf die Bedeutung "Seele" neu besetzt worden sein. Wie wir schon bei *al-muṭmaʿinna* gesehen haben, kam der Begriff Stück für Stück mit dem Glauben explizit in Verbindung, weshalb *an-nafs* mit klaren Hinweisen auf die Bedeutung "Seele" neu besetzt werden sollte, was aber weder in Mekka noch in Medina der Fall ist: *Nafs* steht stets für den Menschen mit seinen diversen Eigenschaften und nicht für die Seele.

## 6. Ergebnis und Konklusion

Sowohl die traditionelle Koranexegese (s. Anhang Tabelle I) als auch zeitgenössische korankommentatorische Studien und Koranübersetzungen<sup>81</sup> gehen mehrheitlich davon aus, dass mittels Sure 89:27–30 die gläubige Seele mit dem Paradies verheißen wird. Dabei scheint die eschatologische Szenerie in Sure 89:17–26 für diese Deutung ausschlaggebend zu sein. Für die traditionelle Koranexegese gilt, dass diverse Offenbarungsanlässe und Überlieferungen zu Abū Bakr und Ibn ʿAbbās diese Deutung begünstigen. Weshalb die traditionelle exegetische Literatur zu Sure 89:27–30 die Ansprache auf das Jenseits verlegt und die gläubige bzw. mit dem Glauben Ruhe findende Seele unter *an-nafs al-muṭmaʿinna* versteht, hat u. a. damit zu tun, dass *al-muṭmaʿinna* wahrscheinlich mit anderen Koranversen synchron

<sup>81</sup> Nicht nur deutschsprachige Koranübersetzungen gehen von der mit dem Glauben Ruhe findenden bzw. gläubigen und zufriedenen Seele aus (s. Anhang Tabelle I), sondern auch englische und französische Koranübersetzungen führen mehrheitlich diese Deutungsoption an, s. z. B. Ünal, *The Qurʾān*, S. 1227; Pickthall, *The Meaning of the Glorious Qurʾān*, S. 385; Arberry, *The Quran Interpreted*, S. 644; Abdel Haleem, *The Qurʾān*, S. 595; Abdalhaqq und Bewley, *The Noble Qurʾān*, S. 618; al-Hilali und Khan, *Explanatory English Translation of the Meaning of the Holy Qurʾān*, S. 593. Die meisten türkischen Koranübersetzungen entsprechen der hier erwähnten Deutung mit leichten Abweichungen, s. <http://www.kuranmeali.com/ayetkarsilastirma.asp?sura=89&ayet=27> (abgerufen: 10.12.2016).

gelesen wird.<sup>82</sup> Dadurch übersehen die Exegeten, dass zu Beginn der Offenbarung *muṭmaʿinna* noch nicht mit dem Glauben belegt ist. Dies geschieht erst in der spätmekkanischen bis in die medinensische Phase hinein. Diese Entscheidung wird auch dadurch begünstigt, dass die Exegeten unter *nafs* die Seele verstehen und dabei übersehen, dass sowohl in mekkanischen als auch in medinensischen Suren *nafs* hauptsächlich für Individuen und Gruppen steht.

In Anlehnung an die Deutungsoptionen, die in den unterschiedlichen exegetischen Werken und korankommentatorischen Studien zu finden sind, sind insgesamt fünf Übersetzungsvarianten abzuleiten, die mehrheitlich von einer eschatologischen Szenerie ausgehen. Diese sind: Oh du...

- (1) gläubige,
- (2) vertrauende,
- (3) zufriedene,
- (4) befriedete
- (5) ruhige bzw. mit dem Glauben Ruhe findende Seele.

Diese Deutungen gehen mehrheitlich von der gläubigen Seele aus, was dazu führt, dass sie nur im Jenseits zum Herrn zurückkehren kann, um in das Paradies zu gelangen. Im Diesseits zum Herrn zurückzukehren, wäre für diese Passage daher nicht sinnvoll. Muhammad Asad macht eine Ausnahme und lässt die Verse zum “Menschen” aber wiederum im Jenseits sprechen.<sup>83</sup> In Anlehnung an die oben angeführte Analyse möchte ich diesen Übersetzungs- und Deutungsvarianten widersprechen.

Aus der Analyse können wir als Ergebnis schließen, dass in einer frühen Sure wie Sure 89 mit *nafs* nicht die Seele gemeint ist, sondern der Mensch als Individuum. Auch spätere medinensische Passagen wie Sure 3:185 behalten diese Verwendung bei. Da *an-nafs al-muṭmaʿinna* in Sure 89 weder mit dem Glauben noch mit der Seele in Verbindung gebracht werden kann, muss die Ansprache in Sure 89:27–30 nicht eine sein, die während des Sterbeprozesses oder im Jenseits die gläubige Seele anspricht. Derselbe Mensch, der bis zum Vers 27 kritisiert wurde, wird am Ende der Sure zum Glauben gerufen, um der Strafe zu entkommen.

<sup>82</sup> Ein expliziter Hinweis auf Q 13:28 ist z. B. zu finden in ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-ḡayb*, Bd. XXXI, S. 177.

<sup>83</sup> Vgl. Asad, *Die Botschaft des Korans*, S. 1162. Diese Stelle habe ich mit dem englischen Original verglichen.

Die hiesige Alternativdeutung geht von Deutungen aus, die sich in den Werken von al-Māturidī, an-Nīsābūrī, al-Māwardī und at-Taʿlabī finden lassen. Sie findet ihre Bestätigung in der türkischen Koranübersetzung von Mustafa Öztürk und der ebenso türkischsprachigen Koranexegese von Hasan Elik und Muhammed Coşkun. Öztürk deutet und übersetzt Sure 89:27–30 so, dass der ungläubige Mensch, der die gefährliche Situation nicht erkennt, in der er sich befindet, dennoch zufrieden und zuversichtlich ist. Er wird zur Abkehr vom Polytheismus und zur Hinwendung zu Gott gerufen. Dadurch werde er wirkliche Zufriedenheit und Glück erlangen. Öztürk führt in einer Fußnote als einziges Argument an, dass es im Sinne der inhaltlichen Einheit der Sure sinnvoller sei, diese Übersetzung vorzuziehen, da es keine Anzeichen dafür gebe, nach 26 Versen, die den ungläubigen Polytheisten adressieren, die letzten Verse auf die gläubige Seele zu beziehen.<sup>84</sup>

Etwas ausführlicher sind die Ausführungen von Coşkun und Elik, die u. a. auch mit Rücksicht auf die Kohärenz der Sure argumentieren. Sie bestimmen *an-nafs al-muṭmaʿinna* als den Menschen, der sich seiner selbst gewiss sei und sich selbst auf dem richtigen Weg sehe. Ihrer Meinung nach bedeute *an-nafs al-muṭmaʿinna*, dass die Mekkaner sich im Recht sehen und Muḥammad sich irre. Coşkun und Elik schließen aus, dass mit der Zufriedenheit die Zufriedenheit mit dem diesseitigen Leben gemeint sei, wie al-Māwardī in Anlehnung an eine sufische Exegese darstelle. Denn ihrer Meinung nach seien die Araber tief religiös gewesen, weshalb sie sich gegen Muḥammad gewandt hätten.<sup>85</sup> Ob der Grund wirklich in der tiefen Religiosität der Araber zu suchen ist, ist fragwürdig. In der Literatur lassen sich religiöse Empfindungen wie auch Ignoranz gleichzeitig belegen.<sup>86</sup> Zumindest können wir sagen, dass die Mekkaner mit ihrer den Muslimen gegenüber privilegierten Situation und ihrem bisherigen Glauben zufrieden waren, vor allem diejenigen, die das Sagen unter den Quraischiten hatten, die Muḥammad aktiv widersprachen. Ich möchte daher die folgende Deutung vorschlagen:

Sure 89:27–30 ruft den Menschen, der auf seine in frühmekkanischer Offenbarungszeit den Muslimen gegenüber privilegierte Situation vertraut

<sup>84</sup> Vgl. Öztürk, *Kurʿan-ı Kerim Meali*, S. 766.

<sup>85</sup> Vgl. Elik und Coşkun, *İndirildiği Dönemin Işığında Kurʿan Tefsiri*, S. 1417.

<sup>86</sup> Vgl. Dostal, “Die Araber in vorislamischer Zeit”. Für eine ältere Darstellung, die davon ausgeht, dass die Nordaraber, zu denen auch die Quraischiten gehörten, im Gegensatz zu den Südarabern ein sehr schwaches religiöses Bewusstsein hatten, s. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Teil I.

und damit zufrieden ist, dazu auf, sich der Gefahr bewusst zu sein, im Jenseits die Höllenstrafe zu erleiden, weil er falsch handelt und sich somit Gott gegenüber auflehnt. Es ist ein Ruf, der den Menschen aus seinem Irrtum retten soll. Daher wird eingangs der Sure der Untergang der Stämme ‘Ād und Ṭamūd und von Pharao genannt (V. 6–14) und explizit auf den Irrtum und die Fehler des Menschen hingewiesen. Denn dieser lehne sich leicht gegen Gott auf, wenn er geprüft und ihm sein Unterhalt “knapp zugemessen” werde (V. 15–16). Er engagiere sich nicht für die Waisen und die Armen (V. 17–18). Ein verschwenderisches und eigennütziges Leben sei für ihn nichts, was korrigiert werden müsse (V. 19–20). Wenn aber die Welt untergeht und jeder am Tag des Jüngsten Gerichts zur Rechenschaft gezogen wird (V. 21–23), werde der Mensch es bereuen, dass er nicht korrekt gehandelt habe (V. 23–24). Doch dann sei es für die Reue zu spät und die Strafe Gottes werde eintreten (V. 25–26). Auch wenn wir hier in einer eschatologischen Szenerie sind, wendet sich der Koran zum Adressaten im Diesseits, da, wie ermittelt, nicht die gläubige Seele angesprochen wird, sondern der Mensch, der mit seinem jetzigen Zustand, ohne Gott zu gehorchen und all die Fehler zu begehen, wie sie die vorherigen Völker begangen haben, zufrieden und auf ein glückliches Ende – nicht im Sinne einer jenseitigen Belohnung – zuversichtlich ist. Dieser Menschentyp fürchtet keine Strafe. Die Botschaft von Sure 89:27–30 ist mit der vorgeschlagenen Deutungsalternative dann:

“Bevor es zu spät wird und du bereuen wirst, dass du dein Leben vergeudet hast; o du auf den jetzigen Zustand vertrauender, mit sich selbst zufriedener, selbstgefälliger Mensch! Ergebe dich deinem Herrn und wende dich ihm zu, glücklich und zufrieden, ohne die Strafe fürchten zu müssen. Tritt ein in die Gemeinschaft derer, die sich Gott ergeben. Tritt ein in das Paradies und entgehe der Hölle, in der du enden wirst, wenn du dich nicht zum Herrn wendest.”

Diese Deutung scheint mir aus surenimmanenter Thematik, der Verwendung von *muṭmaʿinna* in der frühmekkanischen Periode und von *an-naḥs* im gesamten Koran für Individuen und Gruppen und in Anbetracht des Vergleichs von Doppelbildern in den Suren, die Sure 89 ähneln, haltbarer zu sein. Ein Bruch im Adressatenkreis kann nicht ermittelt werden, auch wenn die letzten Verse etwas später herabgesandt worden sollten. Eine Herabsendung in Medina ist auszuschließen. Eine entsprechende Übersetzung kann wie folgt lauten: “O du selbstgefälliger Mensch! Wende dich deinem

Herrn zu, glücklich und zufrieden, und tritt ein zu meinen Knechten und tritt ein in meinen Garten!”

Das hiesige Beispiel von Sure 89:27–30 hat gezeigt, wie stark die Spannung zwischen einer möglichen Deutung, die aus diversen Gründen heraus vorzüglicher zu sein scheint, mit der tradierten Deutung der Passage im Widerspruch stehen kann. Zu solch einer großen Spannung kommt es wahrscheinlich in unserem hiesigen Beispiel, da die Sure zu den frühesten Suren gehört und die ersten Korankommentatoren, die sich zu diesen Versen äußerten, die Offenbarung nicht miterlebt haben. Es stellt sich daher die übergeordnete Frage, wie man mit der Tradition in solchen Fällen umzugehen hat bzw. welche Rolle sie in diesem Spannungsverhältnis spielt. Wie stark kann eine historisch-kritische Exegese, wie sie hier unternommen wurde, auf Überlieferungen vertrauen, die zum einen die historisch-kritische Exegese ermöglichen, aber zum anderen Informationen beinhalten können, die ihr diametral entgegenstehen?

## 7. Anhang

Tabelle I Q 89:27–30 in deutschsprachigen Koranübersetzungen

Paret <sup>87</sup>	Bobzin <sup>88</sup>	Khoury <sup>89</sup>	Ibn Rassoul <sup>90</sup>	Henning <sup>91</sup>
(Wenn aber einer rechtzeitig den Glauben angenommen hat und ihm bis an sein Lebensende treu geblieben ist, ergeht an ihn die Aufforderung Gottes:) “Der du (im Glauben) Ruhe gefunden hast! Kehre zufrieden und wohlgelitten zu deinem Herrn zurück! Schließ dich dem Kreis meiner Diener an und geh in mein Paradies ein!”	O du befriedete Seele, kehre heim zu deinem Herrn, glücklich und zufrieden, und tritt ein zu meinen Knechten, und tritt ein in meinen Garten.	O du Seele, die du Ruhe gefunden hast, kehre zu deinem Herrn zufrieden und von seinem Wohlgefallen begleitet zurück. Tritt in die Reihen meiner Diener ein, und tritt ein in mein Paradies.	Oh du ruhige Seele! Kehre zurück zu deinem Herrn wohlzufrieden und mit (Allāhs) Wohlwollen So schließ’ dich dem Kreis Meiner Diener an. Und tritt ein in Mein Paradies.	O du Seele voll Ruhe, kehre zu deinem Herrn zurück, zufrieden und (Ihn) zufriedenstellend. Und tritt ein unter Meine Diener. Und tritt ein in Mein Paradies.

<sup>87</sup> Paret, *Der Koran. Übersetzung*, S. 429.

<sup>88</sup> Bobzin, *Der Koran*, S. 565.

<sup>89</sup> Khoury, *Der Koran* (2007), S. 474.

<sup>90</sup> Ibn Rassoul, *Die ungefähre Bedeutung des al Qur’an al Karim in deutscher Sprache*, S. 332.

<sup>91</sup> Henning, *Der Koran*, S. 484.

<b>Ahmadiyya<sup>92</sup></b>	<b>Zirker<sup>93</sup></b>	<b>Asad<sup>94</sup></b>	<b>Neuwirth<sup>95</sup></b>	<b>Sinai<sup>96</sup></b>
Doch du, o beruhigte Seele, kehre zurück zu deinem Herrn, befriedigt in (Seiner) Zufriedenheit! So tritt denn ein unter Meine Diener, und tritt ein in Meinen Garten!	Du beruhigte Seele, kehre zurück zu deinem Herrn, zufrieden und ihm wohlgefällig! Geh hinein zu meinen Dienern! Geh in meinen Garten!	O du Mensch, der inneren Frieden erlangt hat! Kehre du zurück zu deinem Erhalter, wohlzufrieden (und Ihn) zufriedenstellend: gehe denn ein zusammen mit Meinen (anderen wahren) Dienern, ja gehe du ein in Mein Paradies!	Oh Seele, die du zuversichtlich bist, kehre zurück zu deinem Herrn, zufrieden und erfüllt, und tritt ein unter meine Diener, tritt ein in meinen Garten!	Du vertrauende Seele! Kehre zufrieden und wohlgefällig zu deinem Herrn zurück; tritt ein in den Kreis meiner Diener, tritt ein in meinen Garten!
<b>Ullmann/ Winter<sup>97</sup></b>	<b>Bubenheim<sup>98</sup></b>	<b>v. Denffer<sup>99</sup></b>		
O du vollkommen beruhigte Seele, kehre zurück zu deinem Herrn, vollkommen zufrieden und befriedigt, tritt hin zu meinen Dienern und geh ein in mein Paradies.	O Seele, die du Ruhe gefunden hast, kehre zu deinem Herrn zufrieden und mit Wohlgefallen zurück. Tritt ein unter Meine Diener, und tritt ein in Meinen (Paradies)garten.	Du, die Seele, welche Ruhe fand, kehre zurück zu deinem Herrn, zufrieden, wohlgefällig, also tritt ein zu Meinen Knechten, und tritt ein in Meinen Paradiesgarten.		

<sup>92</sup> Ahmad, *Koran*, S. 619.

<sup>93</sup> Zirker, *Der Koran*, S. 378.

<sup>94</sup> Asad, *Die Botschaft des Korans*, S. 1162. Ich habe die Übersetzung mit dem englischen Original verglichen.

<sup>95</sup> Neuwirth, *Frühmekkanische Suren*, S. 201.

<sup>96</sup> <http://corpuscoranicum.de/kommentar/index/sure/89/vers/27> (abgerufen: 22.11.2016).

<sup>97</sup> Ullmann, *Der Koran*, S. 490.

<sup>98</sup> Bubenheim und Elyas, *Der edle Qurʾān*, S. 594.

<sup>99</sup> Von Denffer, *Der Koran*, S. 485.

Tabelle II Deutungsmöglichkeiten von *an-nafs al-muṭmaʿinna*

Die folgende Tabelle II fasst die unterschiedlichen Deutungsmöglichkeiten in sowohl sunnitischer als auch schiitischer, sufischer und muʿtazilitischer Traditionen zusammen.

<i>Yā ayyatuhā n-nafs al-muṭmaʿinna</i>			
1. <i>Muṭmaʿinna</i> bedeutet <i>muʿmina</i> . <sup>100</sup>	2. <i>Muṭmaʿinna</i> bedeutet die Seele, die Folge leistet ( <i>muḡība</i> ). <sup>101</sup>	3. <i>Muṭmaʿinna</i> bedeutet, dass die Seele daran glaubt, was Gott verheißen hat ( <i>al-muʿmina</i> bzw. <i>mūqina bi-mā waʿada llāh</i> ) <sup>102</sup>	4a. <i>Muṭmaʿinna</i> bedeutet <i>al-Āmina</i> . <sup>103</sup> 4b. Die Seele, die vor der Strafe Gottes sicher ( <i>āmina</i> ) ist bzw. an sie glaubt. <sup>104</sup> 4c. Die Seele, die sowohl Gott vertraut als auch seiner Belohnung und Bestrafung. <sup>105</sup>
Ibn ʿAbbās (gest. 68/687)	Muḡāhid (gest. 130/721)	Qatāda (gest. 117/735) aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923)	4.a Ubayy b. Kaʿb (gest. 33/654) 4b. al-Kalbī (gest. 146/763) <sup>106</sup> Muqātil (gest. 150/767) 4c. Muḡammad b. al-Ḥusayn as-Sulamī (gest. 412/1021)

<sup>100</sup> Vgl. al-Māwardī, *an-Nukat wa-l-ʿuyūn*, Bd. VI, S. 272; *as-Suyūṭī, ad-Durr al-manṭūr*, Bd. XV, S. 426; az-Zamaḡṣārī, *al-Kaššāf*, S. 1202; Ibn al-Ġawzī, *Zād al-masīr*, S. 1549; an-Nasafī, *Madārik at-tanzīl*, Bd. III, S. 642; aṭ-Ṭabarsī, *Maḡmaʿ al-bayān*, Bd. X, S. 274; al-Maḡhallī/as-Suyūṭī, *Tafsīr al-Ġalālayn*, S. 594.

<sup>101</sup> Vgl. al-Māwardī, *an-Nukat wa-l-ʿuyūn*, Bd. VI, S. 272.

<sup>102</sup> Vgl. *ibid.*; *as-Suyūṭī, ad-Durr al-manṭūr*, Bd. XV, S. 427; aṭ-Ṭaʿlabī, *al-Kašf wa-l-bayān*, Bd. X, S. 202; aṭ-Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān*, Bd. XXIV, S. 393; al-Qurṭubī, *al-Ġāmiʿ*, Bd. XXII, S. 285; Ibn al-Ġawzī, *Zād al-masīr*, S. 1549; Ibn Abi Ḥātim, *Tafsīr*, Bd. X, S. 3431.

<sup>103</sup> Ubayy b. Kaʿb habe den Vers entsprechend gelesen: *Yā ayyatuhā n-nafs al-āmina al-muṭmaʿinna*; vgl. al-Māwardī, *an-Nukat wa-l-ʿuyūn*, Bd. VI, S. 272. Ansonsten siehe auch Abū Ḥayyān, *Tafsīr al-baḥr al-muḡīṭ*, Bd. VIII, S. 467; vgl. *as-Suyūṭī, ad-Durr al-manṭūr*, Bd. XV, S. 428; aṭ-Ṭaʿlabī, *al-Kašf wa-l-bayān*, Bd. X, S. 203; az-Zamaḡṣārī, *al-Kaššāf*, S. 1202; aṭ-Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān*, Bd. XXIV, S. 395; al-Qurṭubī, *al-Ġāmiʿ*, Bd. XXII, S. 285; an-Nasafī, *Madārik at-tanzīl*, Bd. III, S. 642; al-Bayḏāwī, *Anwār at-tanzīl*, Bd. V, S. 311; al-Huwwārī, *Tafsīr*, Bd. IV, S. 504; al-Maḡhallī/as-Suyūṭī, *Tafsīr al-Ġalālayn*, S. 594.

<sup>104</sup> Vgl. aṭ-Ṭaʿlabī, *al-Kašf wa-l-bayān*, Bd. X, S. 202f.; al-Qurṭubī, *al-Ġāmiʿ*, Bd. XXII, S. 285.

<sup>105</sup> Vgl. as-Sulamī, *Ziyādāt*, S. 222.

<sup>106</sup> Gemeint ist wahrscheinlich Muḡammad b. Sāʿib al-Kalbī al-Kūfī, der im Jahre 146/763 gestorben ist und im Bereich des *Tafsīr* auch stark kritisiert wird.

<i>Yā ayyatuhā n-naḥs al-muṭmaʿinna</i>			
5a. <i>Muṭmaʿinna</i> bedeutet zufriedene ( <i>ar-rāḍiya</i> ) Seele. <sup>107</sup>	6a. <i>An-Naḥs al-muṭmaʿinna</i> bezieht sich auf die Seele, die mit der Welt zufrieden ist ( <i>al-muṭmaʿinna ilā d-dunyā</i> ). Sie wird mit diesen Versen aufgefordert, sich von der Welt abzuwenden und sich Gott zuzuwenden. <sup>109</sup>	7. <i>An-Naḥs al-muṭmaʿinna</i> bezieht sich auf den Zustand der Seele der Gläubigen während des Sterbeprozesses, in dem sie von Gott in Besitz genommen wird. Die Seele vertraut auf Gott bzw. ist befriedet und <i>vice versa</i> . <sup>111</sup>	8a. <i>Al-Muṭmaʿinna</i> ist derjenige, dessen Herzen sich gewiss ist, dass Gott sein Herr ist und der unerschütterlich seinen Anweisungen folgt und sich ihm ergibt. <sup>112</sup>
5b. <i>al-Muṭmaʿinna</i> bedeutet die mit dem Urteil Gottes zufriedene Seele. <sup>108</sup>	6b. Die Seele, die auf die Menschen vertraut bzw. zufrieden damit ist, den Menschen zu gehorchen. Sie wird aufgefordert, Gott zu gehorchen. <sup>110</sup>		8b. <i>Al-Muṭmaʿinna</i> bedeutet: die mit Gewissheit glaubende ( <i>al-muʿmina al-mūqina</i> ) und ruhige ( <i>as-sākina</i> ) Seele. <sup>113</sup>
			8c. Die ruhige Seele, die nicht zweifelt und deren Ruhe im Vertrauen auf die Verheißung, Drohung, Gebote und Verbote und der Einheit Gottes liegt. <sup>114</sup>
			8d. <i>An-Naḥs al-muṭmaʿinna</i> ist der "ruhige Geist" ( <i>ar-rūḥ as-sākina</i> ). <sup>115</sup>

<sup>107</sup> Vgl. al-Māwardī, *an-Nukat wa-l-ʿuyūn*, Bd. VI, S. 272.

<sup>108</sup> Vgl. al-Baḡawī, *Maʿālim at-tanzīl*, Bd. VIII, S. 423; aṭ-Ṭaʿlabī, *al-Kaṣf wa-l-bayān*, Bd. X, S. 202, 203; al-Qurṭubī, *al-Ġāmiʿ*, Bd. XXII, S. 285.

<sup>109</sup> Vgl. al-Māwardī, *an-Nukat wa-l-ʿuyūn*, Bd. VI, S. 272; al-Baḡawī, *Maʿālim at-tanzīl*, Bd. VIII, S. 425 (al-Baḡawī gibt diese Deutungsmöglichkeit erst im letzten Vers der Sure an); aṭ-Ṭaʿlabī, *al-Kaṣf wa-l-bayān*, Bd. X, S. 204; an-Nisābūrī, *Īḡāz al-bayān*; Ibn al-Ġawzī, *Zād al-masīr*, S. 1549 (bezieht sich auf al-Māwardī, dass er das berichtet); al-Māturīdī, *Taʿwīlāt*, Bd. X, S. 528.

<sup>110</sup> Vgl. al-Māturīdī, *Taʿwīlāt*, Bd. X, S. 528.

<sup>111</sup> Vgl. al-Māwardī, *an-Nukat wa-l-ʿuyūn*, Bd. VI, S. 272.

<sup>112</sup> Vgl. al-Baḡawī, *Maʿālim at-tanzīl*, Bd. VIII, S. 423; vgl. as-Suyūṭī, *ad-Durr al-manṭūr*, Bd. XV, S. 428; aṭ-Ṭaʿlabī, *al-Kaṣf wa-l-bayān*, Bd. X, S. 202; aṭ-Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān*, Bd. XXIV, S. 394f.; al-Qurṭubī, *al-Ġāmiʿ*, Bd. XXII, S. 284; Ibn Abi Ḥatīm, *Tafsīr*, Bd. X, S. 3430.

<sup>113</sup> Vgl. al-Baḡawī, *Maʿālim at-tanzīl*, Bd. VIII, S. 423; aṭ-Ṭaʿlabī, *al-Kaṣf wa-l-bayān*, Bd. X, S. 202; al-Qurṭubī, *al-Ġāmiʿ*, Bd. XXII, S. 284f. (bei ihm auch *al-mūqina as-sākina*). Aṭ-Ṭabarsī, *Maḡmaʿ al-bayān*, Bd. X, S. 274, fasst die Ansichten 8a und 8b zusammen damit, dass er sagt, dass das Vertrauen (*tumaʿnina*) die "Wirklichkeit des Glaubens" (*ḥaqīqat al-īmān*) ist und dies auf Muḡāhid und al-Ḥasan zurückführt.

<sup>114</sup> Vgl. al-Māturīdī, *Taʿwīlāt*, Bd. X, S. 528.

<sup>115</sup> Vgl. al-Quṣayrī, *Latāʾif al-iṣārāt*, Bd. III, S. 728.

5a. Muqātil (b. Sulaymān (?), gest. 150/767). <sup>116</sup> 5b. ‘Aṭīyya (gest. 111/729-30) <sup>117</sup> Muğāhid	6a. Einige Sufigelehrte ( <i>ahl al-ḥawāṭir</i> bzw. <i>ahl al-iṣāra</i> ) Maḥmūd b. Abū l-Ḥasan an-Nisābūrī (gest. nach 553/1158) 6b. Unbestimmt mit <i>qīla</i> von al-Māturidī (gest. 333/944) erwähnt	al-Ḥasan al-Baṣrī (gest. 110/728)	8a. Muğāhid 8b. al-Ḥasan al-Baṣrī 8c. al-Māturidī 8d. Unbestimmt
<b><i>Yā ayyatuhā n-naḥs al-muṭmaʿinna</i></b>			
9. <i>Al-Muṭmaʿinna</i> bedeutet die Seele, die durch Gottgedenken befriedet ist. <sup>118</sup> Auch: Oh du (durch Gottgedenken) zufriedene Seele!	10. <i>Al-Muṭmaʿinna</i> bedeutet die Seele, die durch den Glauben ( <i>bi-l-īmān</i> ) befriedet ist. <sup>119</sup>	11. Der Geist, der zufrieden bzw. befriedet ist mit der Seele ( <i>ar-rūḥ al-muṭmaʿinna ilā n-naḥs</i> ). <sup>120</sup>	12a. Die Seele, die durch die Erkenntnis ( <i>maʿrifa</i> ) befriedet bzw. zufrieden ist, <sup>121</sup> 12b. bzw. die Seele, die Gott erkennt ( <i>al-ʿarifa bi-llāh</i> ), die von ihm keinen Augenblick abweicht. <sup>122</sup>
Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1210) aṭ-Taʿlabī (gest. 427/1035)	10. Muqātil b. Sulaymān az-Zağğāğ (gest. 311/923)	Unbestimmt	12a. Unbestimmt 12b. Ibn ‘Aṭā’ (gest. 309/922)

<sup>116</sup> Muqātil b. Sulaymān selbst sagt, dass der Vers bedeute: *muṭmaʿinna bi-l-īmān*; vgl. Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr*, Bd. V, S. 692. Al-Māwardī sagt nur, dass Muqātil dieser Meinung sei, konkretisiert diesen Namen aber nicht näher; vgl. al-Māwardī, *an-Nukat wa-l-ʿuyūn*, Bd. VI, 272.

<sup>117</sup> Gemeint ist wahrscheinlich der kufische *mufassir* ‘Aṭīyya al-ʿAwfī (gest. 111/729-30) aus der Nachfolgergeneration.

<sup>118</sup> Vgl. al-Bağawī, *Maʿālim at-tanzīl*, Bd. VIII, S. 423; ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-ğayb*, Bd. XXXI, S. 177 (in Anlehnung an den Koranvers *wa-taṭmaʿinna qulūbuhum bi-ḍikri llāh*); al-Quṣayrī, *Laṭāʾif al-iṣārāt*, Bd. III, S. 728; aṭ-Taʿlabī, *al-Kaṣf wa-l-bayān*, Bd. X, S. 203; al-Qurṭubī, *al-Ġāmiʿ*, Bd. XXII, S. 285.

<sup>119</sup> Vgl. Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr*, Bd. V, S. 692; az-Zağğāğ, *Maʿāni l-Qurʾān*, Bd. V, S. 324; Ibn al-Ġawzī, *Zād al-masīr*, S. 1549 (expliziter Hinweis auf az-Zağğāğ),

<sup>120</sup> Vgl. al-Quṣayrī, *Laṭāʾif al-iṣārāt*, Bd. III, S. 728.

<sup>121</sup> Vgl. *ibid.*; aṭ-Ṭūsī, *at-Tibyān*, Bd. X, S. 348 (bei ihm: Erkenntnis und Glaube).

<sup>122</sup> Vgl. aṭ-Taʿlabī, *al-Kaṣf wa-l-bayān*, Bd. X, S. 203; al-Qurṭubī, *al-Ġāmiʿ*, Bd. XXII, S. 285.

<i>Yā ayyatuhā n-nafs al-muṭmaʿinna</i>			
13. Die Seele, die mit der frohen Botschaft des Paradieses befriedet ist. <sup>123</sup>	14. <i>An-Nafs al-muṭmaʿinna</i> ist der Prophet, also: Oh Prophet! <sup>124</sup>	15a. <i>An-Nafs al-muṭmaʿinna</i> ist die für wahr haltende ( <i>muṣaddiqa</i> ) Seele. <sup>125</sup> 15b. Zusätzlich zu 15a: Und die Belohnung und Auferstehung für wahr hält (also <i>muṣaddiqa bi-t-tawāb wa-l-baʿt</i> ist). <sup>126</sup>	16. <i>An-Nafs al-muṭmaʿinna</i> ist die Seele, die vor Gott demütig ( <i>al-muḥbita ilā llāh</i> ) ist. <sup>127</sup>
Unbestimmt. Nach aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923) Ähnliches von Usāma b. Zayd (gest. 54/674) von seinem Vater Zayd b. Ḥārīṭa (gest. 8/629) überliefert. <sup>128</sup> Nach Ibn Abī Ḥātim (gest. 327/938) von Zayd b. Aslam (gest. 136/754). <sup>129</sup>	Ibn ʿAbbās	15a. Ibn ʿAbbās 15b. al-Farrāʾ (gest. 207/822)	Muḡāhid

<sup>123</sup> Vgl. al-Quṣayrī, *Laṭāʾif al-iṣārāt*, Bd. III, S. 728; aṭ-Ṭūsī, *at-Tibyān*, Bd. X, S. 348.

<sup>124</sup> Vgl. as-Suyūṭī, *ad-Durr al-maṅṭūr*, Bd. XV, S. 427.

<sup>125</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān*, Bd. XXIV, S. 393; as-Suyūṭī, *ad-Durr al-maṅṭūr*, Bd. XV, S. 427f.

<sup>126</sup> Vgl. al-Farrāʾ, *Maʿāni l-Qurʾān*, Bd. III, S. 262; aṭ-Ṭūsī, *at-Tibyān*, Bd. X, S. 348 (zitiert al-Farrāʾ); ähnlich aṭ-Ṭabarsī, *Maḡmaʿ al-bayān*, Bd. X, S. 274; al-Qurṭubī, *al-Ġāmiʿ*, Bd. XXII, S. 285.

<sup>127</sup> Vgl. as-Suyūṭī, *ad-Durr al-maṅṭūr*, Bd. XV, S. 429; aṭ-Ṭaʿlabī, *al-Kaṣf wa-l-bayān*, Bd. X, S. 202; an-Nisābūrī, *Īğāz al-bayān*, T. 2, S. 876; aṭ-Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān*, Bd. XXIV, S. 394f.; al-Qurṭubī, *al-Ġāmiʿ*, Bd. XXII, S. 284.

<sup>128</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān*, Bd. XXIV, S. 396. So auch bei al-Qurṭubī, *al-Ġāmiʿ*, Bd. XXII, S. 285; aṭ-Ṭabarsī, *Maḡmaʿ al-bayān*, Bd. X, S. 274.

<sup>129</sup> Vgl. Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, Bd. X, S. 3431.

<b>Yā ayyatuhā n-nafs al-muṭmaʿinna</b>			
17. Die Seele, die zufrieden ist mit dem, was Gott sagt, und das bestätigt, was Gott sagt. <sup>130</sup>	18. <i>An-Nafs al-muṭmaʿinna</i> sind diejenigen, deren Gesichter weiß strahlen und denen ihre Bücher von ihrer rechten Seite übergeben werden. Dabei werden sie “befriedet/zufrieden” sein. <sup>131</sup>	19. <i>An-Nafs al-muṭmaʿinna</i> ist die Seele, die sich treu nur dem einen Gott hingibt (wörtl. <i>muḥliṣa</i> ). <sup>132</sup>	20. <i>An-Nafs al-muṭmaʿinna</i> ist die auf Gott vertrauende ( <i>al-mutawakkila ʿalā llāh</i> ) Seele, die zu erhalten vertraut, was Gott ihr als “täglich Brot” versichert hat. <sup>133</sup>
Qatāda al-Ḥasan	al-Musayyab (?) überliefere dies von al-Kalbī und Abū Rawq	Ibn Kaysān (gest. 320/932)	Unbestimmt
21. Die Seele, die “eine Ahnung über Gott hat” ( <i>tuh-sinu z-ẓanna bi-llāh</i> ). <sup>134</sup>	22. Mit <i>an-nafs al-muṭmaʿinna</i> ist al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib (gest. 61/680) gemeint. <sup>135</sup>		
Unbestimmt	Tradiert von Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Ibrāhīm al-Qummī (lebte im dritten und vierten Jahrhundert der Hiğra) von Abū ʿAbd Allāh.		

<sup>130</sup> Vgl. as-Suyūṭī, *ad-Durr al-manṭūr*, Bd. XV, S. 430; aṭ-Ṭabarī, *Ĝāmiʿ al-bayān*, Bd. XXIV, S. 393f.

<sup>131</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarsī, *Mağmaʿ al-bayān*, Bd. X, S. 274; aṭ-Ṭaʿlabī, *al-Kašf wa-l-bayān*, Bd. X, S. 202.

<sup>132</sup> Vgl. aṭ-Ṭaʿlabī, *al-Kašf wa-l-bayān*, Bd. X, S. 203; al-Qurṭubī, *al-Ĝāmiʿ*, Bd. XXII, S. 285.

<sup>133</sup> Vgl. aṭ-Ṭaʿlabī, *al-Kašf wa-l-bayān*, Bd. X, S. 203.

<sup>134</sup> Vgl. as-Sulamī, *Ziyādāt*, S. 222.

<sup>135</sup> Vgl. al-Qummī, *Tafsīr al-Qummī*, Bd. II, S. 422.

## Tabelle III Zeitpunkt der Aussage

Die Tabelle III fasst die unterschiedlichen Deutungsoptionen für Sure 89:28 zusammen.

<i>Irğī'ī ilā rabbiki rādiyatan marđiyatan</i>			
1. Gemeint ist, dass die Seele am Tag der Auferstehung zu ihrem Körper zurückkehren soll. <sup>136</sup>	2. Gemeint ist, dass die Seele zu seinem Herrn zurückkehren soll. Der Zeitpunkt ist der Eintritt des Todes. <sup>137</sup>	3. Gemeint ist, dass die Seele zur Belohnung ( <i>aṭ-tawāb</i> ) ihres Herrn im Jenseits zurückkehren soll bzw. das Paradies betreten darf. <sup>138</sup>	4. Gemeint ist: "Kehre im Diesseits zu deinem Herrn zurück, sei zufrieden mit dem, was dir verheißen und womit dir gedroht wird, und gebe dich deinem Herrn hin." <sup>139</sup>

<sup>136</sup> Vgl. al-Māwardī, *an-Nukat wa-l-'uyūn*, Bd. VI, S. 272; al-Bağawī, *Ma'ālim at-tanzil*, Bd. VIII, S. 424; Abū Ḥayyān, *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. VIII, S. 467; ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ğayb*, Bd. XXXI, S. 178 (ar-Rāzī diskutiert dies unter dem Vers Q 89:27); vgl. as-Suyūṭī, *ad-Durr al-manṭūr*, Bd. XV, S. 428, 430; aṭ-Ta'labī, *al-Kašf wa-l-bayān*, Bd. X, S. 204; az-Zamaḥṣārī, *al-Kaššāf*, S. 1202; aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, Bd. XXIV, S. 397f.; al-Qurṭubī, *al-Ġāmi'*, Bd. XXII, S. 285–287; Ibn al-Ġawzī, *Zād al-masīr*, 1549; an-Nasafī, *Madārik at-tanzil*, Bd. III, S. 642; aṭ-Ṭabarsī, *Mağma' al-bayān*, Bd. X, S. 274; al-Huwwārī, *Tafsīr*, Bd. IV, S. 504.

<sup>137</sup> Vgl. al-Māwardī, *an-Nukat wa-l-'uyūn*, Bd. VI, S. 272; al-Bağawī, *Ma'ālim at-tanzil*, Bd. VIII, S. 423f.; Abū Ḥayyān, *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. VIII, S. 467; ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ğayb*, Bd. XXXI, S. 178; vgl. as-Suyūṭī, *ad-Durr al-manṭūr*, Bd. XV, S. 429f.; aṭ-Ta'labī, *al-Kašf wa-l-bayān*, Bd. X, S. 203f.; az-Zamaḥṣārī, *al-Kaššāf*, S. 1202; aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, Bd. XXIV, S. 396; al-Qurṭubī, *al-Ġāmi'*, Bd. XXII, S. 285–287 (explizit Abū Ṣāliḥ); Ibn al-Ġawzī, *Zād al-masīr*, S. 1549; Ibn Abi Ḥātim, *Tafsīr*, Bd. X, S. 3430f.; an-Nasafī, *Madārik at-tanzil*, Bd. III, S. 642; al-Bayḍāwī, *Anwār at-tanzil*, Bd. V, S. 311; aṭ-Ṭūsī, *at-Tibyān*, Bd. X, S. 348; aṭ-Ṭabarsī, *Mağma' al-bayān*, Bd. X, S. 274. In einigen dieser Quellen werden Überlieferungen genannt, die detailliert den Prozess darstellen, wie die Seele den Körper verlässt und von Engeln empfangen wird usw. U. a. wird sie überliefert von 'Abd Allāh b. 'Amr b. al-'Aṣ. Ähnliches ist zu finden bei Ibn Abi Ḥātim, *Tafsīr*, Bd. X, S. 3430 in der Überlieferung von Sa'īd b. Ġubayr, jedoch mit weniger Details.

<sup>138</sup> Vgl. al-Māwardī, *an-Nukat wa-l-'uyūn*, Bd. VI, S. 272; al-Bağawī, *Ma'ālim at-tanzil*, Bd. VIII, S. 424; al-Farrā', *Ma'āni l-Qur'ān*, Bd. III, S. 262f.; Abū Ḥayyān, *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. VIII, S. 467; ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ğayb*, Bd. XXXI, S. 178; as-Suyūṭī, *ad-Durr al-manṭūr*, Bd. XV, S. 430; aṭ-Ta'labī, *al-Kašf wa-l-bayān*, Bd. X, S. 204; az-Zamaḥṣārī, *al-Kaššāf*, S. 1202; al-Maḥalli/as-Suyūṭī, *Tafsīr al-Ġalālayn*, S. 594; al-Qurṭubī, *al-Ġāmi'*, Bd. XXII, S. 285, 287; Ibn al-Ġawzī, *Zād al-masīr*, S. 1549; Ibn Abi Ḥātim, *Tafsīr*, Bd. X, S. 3430; an-Nasafī, *Madārik at-tanzil*, Bd. III, S. 642; al-Qummī, *Tafsīr*, Bd. II, S. 422 (er fügt noch hinzu, dass dies *bi-walāyat 'Alī* geschieht); aṭ-Ṭūsī, *at-Tibyān*, Bd. X, S. 348; aṭ-Ṭabarsī, *Mağma' al-bayān*, Bd. X, S. 274.

<sup>139</sup> Vgl. al-Māturīdī, *Ta'wilāt*, Bd. X, S. 528.

Ibn ‘Abbās ‘Ikrima (gest. 105/723) ‘Aṭā’ (b. Abī Rabāḥ, gest. 114/732?) aḍ-Ḍaḥḥāk (gest. 105/723) aṭ-Ṭabarī	Abū Ṣāliḥ (?) al-Ḥasan al-Baṣrī	Abū l-Ḥasan al-Māwardī (gest. 450/1058), <sup>140</sup> äh- nlich bei Muqātil b. Sulaymān. <sup>141</sup> al-Ḥasan al-Baṣrī al-Farrā’ Ibn ‘Abbās	al-Māturīdī und s.o. Option 6: Auslegung von <i>yā          ayyatuhā n-naḥs          al-muṭma’inna</i>
---	------------------------------------	---	--

<sup>140</sup> Er selbst sagt, dass eine dritte Auslegung (*ta’wīl*) möglich ist; vgl. al-Māwardī, *an-Nukat wa-l-‘uyūn*, Bd. VI, S. 272.

<sup>141</sup> Vgl. Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr*, Bd. V, S. 692.

Tabelle IV Übersetzungsvarianten

Aus den 31 Deutungsmöglichkeiten der Aussage *yā ayyatuhā n-nafs al-muṭmaʿinna* in der Koranexegeese und weiteren, u. a. ähnlichen Optionen in außerexegetischer Literatur lassen sich insgesamt acht Übersetzungen herleiten, die die nummerierten Deutungen in Tabelle I beinhalten. Um dem Anliegen, alle 31 Optionen in acht möglichen Übersetzungen wiederzugeben, gerecht werden zu können und die Ambiguität des arabischen Wortlauts zu wahren, werden, soweit möglich, ambigüe Übersetzungen angeboten, die für mehrere Optionen unter den 31 Deutungsmöglichkeiten einen Platz einzunehmen ermöglichen.

Übersetzung	Erklärung
<b>Oh du gläubige Seele</b>	Diese Übersetzung umfasst sowohl die Deutungen 1 und 4a, die explizit <i>muṭmaʿinna</i> als <i>muʿmina/āmina</i> verstehen oder das Glauben konkretisieren, wie etwa 4b, d. h., dass die Seele an die Strafe Gottes glaubt. Möglich ist auch, 4b so zu verstehen, dass die Seele auf die Strafe Gottes vertraut, daher wird sie unten wieder erwähnt werden. Die Optionen 8a und 8b können hier mit der Ergänzung der Gewissheit ebenfalls aufgezählt werden. Geht man davon aus, dass der Glaube ein “Für-wahr-halten” ( <i>taṣḍīq</i> ) ist, können die Optionen 15a und 15b auch hierunter subsumiert werden. Eine konkretere Übersetzung in Anlehnung an 15a und 15b als “Oh du für wahr haltende Seele” ist durchaus möglich. Ähnlich verhält es sich mit der Deutungsoption 2. Da zu glauben und für wahr zu halten eine Folgeleistung impliziert, kann unter der ersten Übersetzungsmöglichkeit auch die Option 2 subsumiert werden. Es kann aber auch als “Oh du Folge leistende Seele” selbstständig übersetzt werden. In all den hier genannten Optionen scheint die Ansprache an die noch lebende, diesseitige Seele gerichtet zu sein. Anzeichen für einen Aufruf an die Seele im Diesseits beinhalten die Optionen für diese Übersetzungsvariante nicht. Auch wenn die beiden weiteren Deutungsmöglichkeiten – “Oh du Folge leistende ( <i>muḡība</i> ) Seele” in Anlehnung an Deutungsoption 2 und die Übersetzungsvariante “Oh du treu ergebene ( <i>muḡliṣa</i> ) Seele” in Anlehnung an Option 19 – als eigenständige Übersetzungen angeführt werden könnten, scheint es doch so zu sein, dass es sich bei der “Folgeleistung” und der “treuen Ergebenheit” um den gläubigen Menschen handelt. Daher können die Optionen 2 und 19 auch hierunter subsumiert werden. Dabei überwiegt der Eindruck, dass hier wieder eine irdische Ansprache an den Menschen im Diesseits erfolgt und nicht im Jenseits.

<p><b>Oh du vertrauende Seele</b></p>	<p>Diese Übersetzung umfasst die Deutungsmöglichkeiten 3, 4b und 4c. Die Übersetzung kann aber mit einer Klammer um die jeweilige Nuance ergänzt werden, wie etwa “Oh du (auf das, was Gott verheißen hat,) vertrauende Seele” (3). 4b kann auch so verstanden werden, dass die Seele auf die Strafe Gottes vertraut. Die Optionen 8a und 8b können hier mit der Ergänzung der Gewissheit ebenfalls aufgezählt werden. Option 20 kann auch im Sinne von vertrauende Seele übersetzt werden, hat aber eine deutlich “diesseitige Konnotation”, weil das Vertrauen sich auf das “tägliche Brot” (<i>rizq</i>) bezieht. Mögliche diesseitige Ausrichtung ist auch in 3, 4b und 4c zu finden, so auch im Falle von 8a und 8b. Die Ansprache in Sure 89:27 gölte dann der sich noch im Diesseits befindenden Seele, die auf eine gewisse Art und Weise auf die Variable X vertraut. Die Variable X kann je nach Option unterschiedlich bestimmt werden.</p>
<p><b>Oh du zufriedene Seele</b></p>	<p>Hierunter können die Deutungsmöglichkeiten 5a, 5b, 6a, 6b, 7, 17 und 18 subsumiert werden. Die “zufriedene Seele” kann je nach Deutungsmöglichkeit mit einer Klammer konkretisiert werden. Im Kern geben all diese Deutungsmöglichkeiten die Zufriedenheit der Seele aus. Ausschlaggebend ist die “Ausrichtung” der Zufriedenheit. Die Optionen 5a, 5b, 7 und 18 beschreiben die Zufriedenheit der Seele im Jenseits oder zumindest im Prozess des Sterbens. Daneben beziehen sich die Optionen 6a und 6b auf ein diesseitiges Szenario, wodurch die Aussage “Oh du zufriedene Seele” eine negative Note erhält. Die Zufriedenheit mit der Welt (6a) bzw. den Menschen (6b) wird als Hindernis zum Glauben verstanden und die “zufriedene Seele” aufgerufen, dem Ruf Gottes zu folgen und sich denen anzuschließen, die ihm gehorchen – zieht man Sure 89:28-30 in Betracht. Man könnte 6a und 6b auch als “auf die Welt/die Menschen vertrauende Seele” übersetzen und – die Perspektivenwende berücksichtigend – unter die zweite Übersetzungsmöglichkeit subsumieren. Da aber in Sure 89:28 die Rede von <i>rāḍīya</i> und <i>marḍīyya</i> im Sinne von Zufriedenheit ist, sollte mit <i>muṭmaʿinna</i> auch eine gewisse “Zufriedenheit” ausgedrückt werden, denn die Zufriedenheit mit der Welt bzw. den Menschen in Sure 89:27 wird mit der Zufriedenheit mit Gott in Sure 89:28 ersetzt. Für diese Übersetzungsvariante müsste noch überprüft werden, ob sie nur zulässig ist, wenn wir davon ausgehen, dass die gesamte Sure 89 eine Einheit ist, oder ob dies auch zutrifft, wenn Sure 89 aus unterschiedlichen Teilen besteht, die zu verschiedenen Zeiten herabgesandt wurden. Einiges hierzu werde ich weiter unten noch ansprechen. Option 17, dass der Mensch mit dem, was Gott sagt, zufrieden ist und dies bestätigt, ist selbst ambig, da es sowohl auf das Diesseits als auch das Jenseits gerichtet sein kann.</p>

<p><b>Oh du befriedete Seele</b></p>	<p>Ermöglicht wird diese Übersetzungsmöglichkeit durch die Deutungsoptionen 9, 10, 12a, 12b, 13, 18 und 21. Es wurde oben erwähnt, dass auch die Optionen 6a und 6b hierunter subsumiert werden könnten, aber in Anbetracht der in Sure 89:28 erwähnten Wörter <i>rāḍiya</i> und <i>marḍiyya</i> die Übersetzungsvariante 3 vorzüglicher ist. Die Mittel, die dazu führen, dass die Seele befriedet ist, ist in allen Optionen anders. Option 9, 10, 12a, 12b und 21 scheinen sich auf das Diesseits zu beziehen, d. h., dass die Seele schon im Diesseits befriedet ist. Die Optionen 13 und 18 hingegen stellen ein Szenario im Jenseits dar. Die Deutungsoption 11, dass <i>nafs al-muṭma'inna</i> doch <i>rūḥ al-muṭma'inna ilā n-nafs</i> bedeute, könnte womöglich unter dieser Variante aufgezählt werden, im Sinne von "Oh du mit der Triebseele befriedeter Geist". Dass <i>nafs</i> hier im Sinne der Sufitradition als Triebseele verstanden werden kann, ermöglicht die Quelle, in der sich diese Auslegung befindet, und zwar die sufische Koranexegese <i>Latā'if al-iṣārāt</i> von al-Quṣayrī (gest. 465/1072). Ansonsten ergäbe die Übersetzung, dass der Geist mit der Seele zufrieden bzw. befriedet ist, kaum Sinn. Näheres wird in der Quelle auch nicht erwähnt.</p>
<p><b>Oh du ruhige Seele</b></p>	<p>Die Optionen 8b, 8c und 8d sprechen einheitlich über die "ruhige Seele" bzw. den "ruhigen Geist". Berücksichtigt man, dass 8b eine Brücke zwischen 8a, 8c und 8d schlägt, könnte sie auch in die Reihe der "ruhigen Seele" gezählt werden. Wenn die ruhige Seele in Anlehnung an 8a und 8b sich gewiss ist über Gott, können wir dies auch als "Oh du gläubige/glaubende Seele" übersetzen und diese Optionen unter die Übersetzungsvariante 1 subsumieren. Da aber die Ruhe, die mit dem Glauben verwoben ist, stark im Vordergrund steht, habe ich diese Variante gesondert aufgezählt.</p>
<p><b>Oh du demütige Seele</b></p>	<p>Die Deutungsoption 16 lässt sich kaum unter eine der vorher genannten Übersetzungsvarianten subsumieren bzw. die "demütige Seele" könnte in alle fünf Varianten integriert werden.</p>
<p><b>Oh, Prophet</b></p>	<p>Die Deutungsoption 14, die von Ibn 'Abbās tradiert wird, wird nicht im Sinne eines Offenbarungsanlasses erwähnt. In Anbetracht der bisherigen Deutungsoptionen scheint sie abwegig zu sein.</p>
<p><b>Oh, Ḥusayn</b></p>	<p>Die beim schiitischen Gelehrten al-Qummī zu findende Deutung ist so wie die 7. Übersetzungsvariante nicht begründet. Zwei weitere einflussreiche schiitische Gelehrte, Abū Ġa'far aṭ-Ṭūsī (gest. 460/1067) und Abū 'Alī al-Faḍl b. al-Ḥasan aṭ-Ṭabarsī (gest. 548/1154), erwähnen diese Option nicht. Bei ihnen sind nur Deutungsoptionen vorhanden (s. Tabelle I und die dazugehörigen Fußnoten), die die ersten fünf Übersetzungsvarianten zulassen.</p>

## Bibliographie

- ‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu’ād. *al-Mu‘ğam al-mufahras li-alfāz al-Qur’ān al-karīm*. Kairo: Dār al-Ḥadīṭ, 1364 (hiğri, 1944/45 AD).
- Abdalhaqq und Aisha Abdurrahman Bewley. *The Noble Qur’an. A New Rendering of Its Meaning in English*. Norwich: Bookwork, 1999.
- Abdel Haleem, Muhammad A. S. *The Qur’an. English Translation and Parallel Arabic Text*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Abū Ḥayyān al-Anadalusi, Muḥammad b. Yūsuf aš-Šahīd. *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*. 8 Bde. Hg. ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawğūd. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1993.
- Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām. *Faḍā’il al-Qur’ān wa-ma‘ālimuhū wa-ādābuhū*. 2 Bde. Hg. Aḥmad b. ‘Abd al-Wāḥid al-Ḥayyāṭī. Rabat: Wizārat al-Awqāf wa-š-Šu’ūn al-Islāmiyya/Al-Muḥammadiyya: Maṭba‘at Faḍāla, 1995.
- Ahmad, Mirza Tahir. *Koran. Der Heilige Qurān*, Rabwah: The Oriental & Religious Publishing Corporation LTD., 1954.
- Arberry, Arthur J. *The Quran Interpreted*. Qom: Centre of Islamic Studies, o. J.
- Asad, Muhammad. *Die Botschaft des Korans. Übersetzung und Kommentar. Aus dem Englischen übersetzt von Ahmad von Denffer und Yusuf Kuhn*. Düsseldorf: Patmos, 2009.
- al-Bağawī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn b. Mas‘ūd. *Ma‘ālim at-tanzīl*. 8 Bde. Hg. Muḥammad ‘Abd Allāh an-Nimr et al. Riad: Dār Ṭayyiba, 1412/1991.
- al-Bayḍawī, ‘Abd Allāh b. ‘Umar b. Muḥammad b. ‘Alī Abū l-Ḥayr Nāšir ad-Dīn. *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta’wīl*. 5 Bde. Hg. Muḥammad ‘Abd ar-Raḥmān al-Mar‘ašlī. Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāṭ al-‘Arabī/Mu’assasat at-Tārīḫ al-‘Arabī, o. J.
- al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn. *Dalā’il an-nubuwwa wa-ma‘rifat aḥwāl šāḥib aš-šarī‘a*. 7 Bde. Hg. ‘Abd al-Mu‘ṭī Qal‘ağī. Beirut/Kairo: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya/Dār al-Bayān li-t-turāṭ, 1988.
- al-Biqā‘ī, Burhān ad-Dīn Abū l-Ḥasan Ibrāhīm b. ‘Umar. *Mašā’id an-naẓar li-l-išrāf ‘alā maqāšid as-suwar*. 3 Bde. Hg. ‘Abd as-Samī‘ Muḥammad Aḥmad Ḥasanayn. Riad: Maktabat al-Ma‘ārif, 1987.
- Bobzin, Hartmut. *Der Koran. Die wichtigsten Texte ausgewählt und erklärt von Hartmut und Katharina Bobzin*. München: C. H. Beck, 2015.

- Bubenheim, ‘Abdullāh aṣ-Ṣāmit Frank und Nadeem Ata Elyas. *Der edle Qurʾān und die Übersetzung seiner Bedeutung in die deutsche Sprache*. Medina: König-Fahd-Komplex zum Druck vom Qurʾān, 2020.
- al-Buḥārī, Muḥammad b. Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. Damaskus: Dār Ibn Kaṭīr, 2002.
- ad-Dahabī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Uṭmān. *Mizān al-i‘tidāl fī naqd ar-riḡāl*. 4 Bde. Hg. ‘Alī Muḥammad al-Baḡāwī. Beirut: Dār al-ma‘rifa, o. J. (ca. 1963).
- ad-Dahabī, Abū ‘Abd Allāh Ṣams ad-Dīn Muḥammad. *Siyar a‘lām an-nubalā’*. 3 Bde. Hg. Ḥasan ‘Abd al-Mannān. Amman u. a.: Bayt al-Afkār ad-Duwaliyya, 2004.
- Denffer, Ahmad von. *Der Koran. Die heilige Schrift des Islam in deutscher Übertragung mit Erläuterungen nach den Kommentaren von Dschalalain, Tabari und anderen hervorragenden klassischen Koranauslegern*. München: Islamisches Zentrum München 41997.
- Dostal, Walter. “Die Araber in vorislamischer Zeit”. In: Albrecht Noth und Jürgen Paul (Hg.). *Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte*. Würzburg: Ergon Verlag, 1998, S. 25–44.
- Elik, Hasan und Muhammed Coşkun. İndirildiği Dönemin Işığında Kur’an Tefsiri. Tevhit Mesajı. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- al-Farrā’, Abū Zakariyyā Yaḥyā b. Ziyād. *Ma‘ānī l-Qurʾān*. 3 Bde. Beirut: ‘Ālam al-kutub, 1983.
- al-Firūzābādī, Maḡd ad-Dīn Muḥammad b. Ya‘qūb. *Başar’ir dawī t-tamyiz fī laṭā’if al-kitāb al-‘aziz*. 6 Bde. Hg. Muḥammad ‘Alī an-Naḡḡār. Kairo: Laḡnat İhyā’ at-Turāt al-Islāmī 1996.
- Goldziher, Ignaz. *Muhammedanische Studien*. 2 Tle. Hildesheim: Olms, 1961 (Unveränd. photomechan. Nachdruck d. Ausg. von 1889/1890).
- Henning, Max. *Der Koran arabisch – deutsch. Aus dem Arabischen von Max Henning. Überarbeitung und Einleitung von Murad Wilfried Hofmann*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 82010.
- al-Hilali, Muhammad Taqui-ud-Din und Muhammad Muhsin Khan (Hg.). *Explanatory English Translation of the Meaning of the Holy Qurʾān. A summarized version of Ibn Kathir, supplemented by At-Tabri with comments from Sahih-al-Bukhari*. Ankara: Hilāl Yayınları, 1978.
- Homerin, Thomas Emil. “Soul”. In: Jane Dammen McAuliffe (Hg.). *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Bd. V. Leiden: Brill, 2006, S. 80–84.
- <http://corpuscoranicum.de/kommentar/index/sure/89/vers/27> (abgerufen: 22.11.2016).

- <http://corpuscoranicum.de/kommentar/index/sure/89/vers/29> (abgerufen: 20.11.2016).
- <http://corpuscoranicum.de/kommentar/uebersicht> (abgerufen: 01.12.2016).
- <http://www.corpuscoranicum.de/kommentar/einleitung> (abgerufen: 27.11.2016).
- <http://www.kuranmeali.com/ayetkarsilastirma.asp?sure=89&ayet=27> (abgerufen: 10.12.2016).
- al-Huwwārī, Hūd b. Muḥakkam. *Tafsīr Kitāb Allāh al-‘azīz*. 4 Bde. Hg. al-Ḥāğğ b. Sa‘īd Šarifi. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1990.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Abū ‘Umar Yūsuf b. ‘Abd Allāh b. Muḥammad. *Al-Istī‘āb fī ma‘rifat al-aṣḥāb*. 4 Bde. Hg. ‘Alī Muḥammad al-Bağāwī. Beirut: Dār al-Ġīl, 1992.
- Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad. *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘aẓīm: musnadan ‘an rasūl Allāh ṣl‘m wa-ṣ-ṣaḥāba wa-t-tābi‘īn*. 10 Bde. Hg. As‘ad Muḥammad aṭ-Ṭayyib. Mekka u. a.: Maktaba Nizār Muṣṭafā al-Bāz u. a., 1997.
- Ibn al-Aṭīr, ‘Izz ad-Dīn Abū l-Ḥasan ‘Alī. *Usd al-ğāba fī ma‘rifat aṣ-ṣaḥāba*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2012.
- Ibn aḍ-Ḍurays, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ayyūb. *Faḍā’il al-Qur‘ān wa-mā unzila min al-Qur‘ān bi-Makka wa-mā unzila bi-l-Madīna*. Hg. ‘Urwa Badīr. Damaskus: Dār al-Fikr, 1987.
- Ibn al-Faras al-Andalusī, Abū Muḥammad ‘Abd al-Mun‘im b. ‘Abd ar-Raḥīm. *Aḥkām al-Qur‘ān*. 3 Bde. Hg. Šalāḥ ad-Dīn Bū ‘Afif. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2006.
- Ibn al-Ġawzī, Abū l-Farağ Ğamāl ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Alī b. Muḥammad. *Nuzhat al-a‘yun an-nawāẓir fī ‘ilm al-wuğūh wa-n-naẓā’ir*. Hg. Muḥammad ‘Abd al-Karīm Kāzim ar-Rāḍī. Beirut: Mu’assasat ar-Risāla, <sup>3</sup>1987.
- . *Zād al-masīr fī ‘ilm at-tafsīr*. Beirut u. a.: Al-Maktab al-Islāmī/Dār Ibn Ḥazm, 2002.
- Ibn Kaṭīr, Abū l-Fidā’ ‘Imād ad-Dīn Ismā‘īl b. ‘Umar. *Faḍā’il al-Qur‘ān*. Hg. Abū Ishāq al-Ḥuwaynī al-Aṭarī. Kairo u. a.: Maktabat Ibn Taymiyya u. a., 1416/1996.
- Ibn Rassoul, Abu-r-Riḍā’ Muhammad Ibn Ahmad. *Die ungefähre Bedeutung des al Qur’an al Karim in deutscher Sprache*. Bonn: Word Islamic Call Society, <sup>24</sup>2007.
- al-Iṣfahānī, Abū l-Qāsīm al-Ḥusayn b. Muḥammad ar-Rāğib. *Mufradāt alfāz al-Qur‘ān*. Hg. Šafwān ‘Adnān Dāwūdī. Damaskus u. a.: Dār al-Qalam u. a. 2009.

- Khoury, Adel Theodor. *Der Koran: arabisch – deutsch*. 12 Bde. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990–2001.
- . *Der Koran. Übersetzt von Adel Theodor Khoury. Unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah. Mit einem Geleitwort von Inamullah Khan*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.
- al-Maḥallī, Ġalal ad-Dīn und Ġalal ad-Dīn as-Suyūṭī. *Tafsīr al-Ġalālayn*. Hg. Faḥr ad-Dīn Qabāwa. Beirut: Maktabat Lubnān, 2003.
- al-Māturidī, Abū Mansūr Muḥammad b. Muḥammad b. Maḥmūd. *Taʿwīlāt ahl as-sunna*. 10 Bde. Hg. Maḡdī Bā-Sallūm. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2005.
- al-Māwardī al-Baṣrī, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad b. Ḥabīb. *An-Nukat wa-l-ʿuyūn*. 6 Bde. Hg. As-Sayyid b. ʿAbd al-Maqṣūd b. ʿAbd ar-Raḥīm. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya/Muʿassasat al-Kutub aṭ-Ṭaqāfiyya, o. J.
- Muqātil Ibn Sulaymān. *Tafsīr*. 5 Bde. Hg. ʿAbd Allāh Maḥmūd Šiḥātah. Beirut: Muʿassasat at-Tārīḫ al-ʿArabī, 2002.
- an-Nasafī, Abū l-Barakāt ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. Maḥmūd. *Madārik at-tanzīl wa-ḥaqāʾiq at-taʿwīl – Tafsīr an-Nasafī*. 3 Bde. Hg. Yūsuf ʿAlī Badawī. Beirut: Dār al-Kalim aṭ-Ṭayyib, 1998.
- an-Nīsābūrī, Maḥmūd b. Abī l-Ḥasan. *İğāz al-bayān ʿan maʿānī l-Qurʾān*. Hg. Ḥanīf b. Ḥasan al-Qāsimī. 2 Tle. Beirut: Dār al-ġarb al-islāmī, 1995.
- Neuwirth, Angelika. *Der Koran. Band 1: Frühmekkanische Suren: poetische Prophetie*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- Neuwirth, Angelika. *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren. Die literarische Form des Koran - ein Zeugnis seiner Historizität? 2., durch eine korangeschichtliche Einführung erweiterte Auflage*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2007.
- Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qorāns. Bearbeitet von Friedrich Schwally*. T. 1: Über den Ursprung des Qorāns. Leipzig: Dieterich 1909.
- Öztürk, Mustafa. *Kurʾan-ı Kerim Meali. Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Paret, Rudi. *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart: Kohlhammer, 1971.
- Paret, Rudi. *Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret*. Stuttgart: Kohlhammer, 2010.
- Pickthall, Muhammad Marmaduke. *The Meaning of the Glorious Qurʾan. An Explanatory Translation*. Birmingham: I.D.C.I, 2008.

- al-Qummī, Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qummī*. 2 Bde. Hg. As-Sayyid Ṭayyib al-Mūsawī al-Ġazā’irī. Qom: Mu’assasat Dār al-Kitāb, <sup>3</sup>1404 (hiğri, 1983 AD).
- al-Qurṭubī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī. *Al-Ġāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān wa-l-mubayyin lamā taḍammanahū min as-sunna wa-āy al-Qur’ān*. 24 Bde. Hg. ‘Abd Allāh ‘Abd al-Muḥsin at-Turkī et al. Beirut: Mu’assasat ar-risāla, 2006.
- al-Quṣayrī, ‘Abd al-Karīm b. Hawāzin. *Laṭā’if al-iṣārāt*. 3 Bde. Hg. Ibrāhīm Basyūnī. Kairo: al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, <sup>3</sup>2000.
- ar-Rādī, Muḥammad ‘Abd al-Karīm Kāzim (Hg.). “Kitāb at-tanbīh ‘alā faḍl ‘ulūm al-Qur’ān li-Abī l-Qāsim al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥasan b. Ḥabīb al-mutawaffā sanat 406 h”. In: *Al-Mawrid* 17/4 (1988), S. 305–322.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur’ān. With a new foreword by Ebrahim Moosa*. Chicago und London: The University of Chicago Press, <sup>2</sup>2009.
- ar-Rāzī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar b. al-Ḥusayn Faḥr ad-Dīn. *Mafātīḥ al-ğayb*. 32 Bde. Beirut: Dār al-fikr, 1985.
- Schmid, Nora K. “Quantitative Text Analysis and Its Application to the Qur’an: Some Preliminary Considerations.” In: Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai und Michael Marx (Hg.). *The Qur’ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu*. Leiden u. a.: Brill, 2010, 441–460.
- Schulze, Reinhard. *Der Koran und die Genealogie des Islam*. Basel: Schwabe, 2015.
- Sinai, Nicolai. “The Qur’an as Process”, In: Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai und Michael Marx (Hg.). *The Qur’ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu*. Leiden u. a.: Brill, 2010, 407–439.
- as-Sulamī, Abū ‘Abd ar-Raḥmān b. al-Ḥusayn. *Ziyādāt Ḥaqā’iq at-tafsīr*. Hg. Gerhard Böwering. Beirut: Dār al-Mašriq, 1995.
- as-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān b. Abī Bakr. *Al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*. 7 Bde. Hg. *Markaz ad-Dirāsāt al-Qur’āniyya*. Medina: Mağma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Maṣḥaf aš-Šarīf, 2011.
- . *At-Taḥbīr fī ‘ilm at-tafsīr*. Hg. Fathī ‘Abd al-Qādir Farīd. Riad: Dār al-‘Ulūm, 1982.
- . *Ad-Durr al-mantūr fī t-tafsīr bi-l-ma’tūr*. 17 Bde. Hg. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muḥsin at-Turkī. Kairo: Markaz Hiğr li-l-Buḥūṭ wa-d-Dirāsāt al-‘Arabiyya wa-l-islāmiyya, 2003.

- aṭ-Ṭabarī, Abū Ğaʿfar Muḥammad b. Ğarīr. *Ĝāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*. 26 Bde. Hg. ʿAbd Allāh ʿAbd al-Muḥsin at-Turkī. Kairo: Dār Hiġr li-t-Ṭibāʿa wa-n-Našr, 2001.
- aṭ-Ṭabarsī, Abū ʿAlī al-Faḍl b. al-Ḥasan. *Maġmaʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān*. 10 Bde. Beirut: Dār al-murtaḍā, 2006.
- aṭ-Taʿlabī, al-Hammām Abū Ishāq Aḥmad. *Al-Kašf wa-l-bayān*. 10 Bde. Hg. Abū Muḥammad b. ʿĀšūr. Beirut: Dār Iḥyāʾ at-Turāt al-ʿArabī, 2002.
- aṭ-Ṭūsī, Abū Ğaʿfar Muḥammad b. al-Ḥasan. *At-Tibyān fī tafsīr al-Qurʾān*. 10 Bde. Hg. Āġā Buzurk aṭ-Ṭahrānī et al. Beirut: Dār Iḥyāʾ at-turāt al-ʿarabī, (o.J.).
- Ullmann, Ludwig. *Der Koran. Das heilige Buch des Islam. Übertragen von Ludwig Ullmann. Neu bearbeitet und erläutert von Leo W. Winter*. München: Goldmann, 1995.
- Ünal, Ali. *The Qurʾān with Annotated Interpretation in Modern English*. Somerset, N. J.: The Light, 2006.
- az-Zaġġāġ, Abū Ishāq Ibrāhīm b. as-Sarī. *Maʿānī l-Qurʾān wa-iʿrābuhū*. 5 Bde. Hg. ʿAbd al-Ĝalīl ʿAbduḥ Šalabī. Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1988.
- az-Zamaḥšarī, Abū l-Qāsim Ğār Allāh Maḥmūd b. ʿUmar. *Al-Kaššāf ʿan ḥaqāʾiq at-tanzīl wa-ʿuyūn al-aqāwīl fī wuġūh at-taʾwīl*. Hg. Ḥalīl Maʾmūn Šiḥā. Beirut: Dār al-Maʿrifa, <sup>3</sup>2009.
- az-Zarkašī, Badr ad-Dīn. *Al-Burhān fī ʿulūm al-Qurʾān*. 4 Bde. Hg. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. Kairo: Dār at-Turāt, o. J.
- Zirker, Hans. *Der Koran. Übersetzt und eingeleitet von Hans Zirker*. Darmstadt: Lambert Schneider Verlag, <sup>4</sup>2013.

# Christliche Gruppierungen und Glaubensvorstellungen im Korankommentar von Ibn Ġarīr at-Ṭabarī (gest. 310/923)

Auszüge für eine mögliche Rezeptionsgeschichte des Christlichen im 9.–10. Jh. n. Chr.

*Tugrul Kurt\**

## Abstract

*Der Koranexeget Abū Ġaʿfar Muḥammad b. Ġarīr b. Yazīd at-Ṭabarī (gest. 310/923) zeigt in seinem Werk Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʿwīl āy al-Qurʾān während der Auslegung von Koranversen, die sich auf christliche Gruppierungen beziehen, unterschiedliche theologische und kulturelle Aspekte des Christentums auf. Dabei zeichnet at-Ṭabarī ein vielschichtiges und differenziertes Bild der christlichen Gruppierungen. Seine Ausführungen stützen sich mehrheitlich auf Überlieferungen aus dem jüdisch-christlichen Erbe, den sogenannten isrāʿīliyyāt. Der vorliegende Artikel geht diesen Überlieferungen nach und versucht damit zu zeigen, welches Bild des Christentums und der Christen sich bei at-Ṭabarī wiederfindet.*

## 1. Einleitung

Abū Ġaʿfar Muḥammad b. Ġarīr b. Yazīd at-Ṭabarī (gest. 310/923) führt in seinem Kommentar *Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʿwīl āy al-Qurʾān* Überlieferungen an, die sich auf Koranpassagen beziehen, die sich zur christlichen Praxis und christlichen Gruppierungen äußern. Schauen wir uns die von ihm angeführten Überlieferungen genauer an, sehen wir, dass ihm unterschiedliche christliche Quellen entweder als unmittelbare oder indirekte mündliche Quellen vorgelegen haben könnten. Ein Beispiel dafür ist, dass bei den Passagen zur Schöpfung Adams viele Motive der syrischen Schatzhöhle in seinem Werk vorkommen.<sup>1</sup>

---

\* Tugrul Kurt ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Berliner Institut für Islamische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin. Zugleich gehört er zur Forschungsgruppe "Linked Open Tafsīr" und ist Doktorand an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

<sup>1</sup> Vgl. Kurt, *Über die Christlichen Quellen der isrāʿīliyyāt-Materialien*, passim.

Solche Überlieferungen, die koranische Erzählungen ergänzen und aus jüdisch-christlicher Tradition stammen, nennen die Gelehrten *isrāʿīliyyāt*. Sie waren eine Quelle für Korankommentatoren und Geschichtsschreiber, um die fragmentarischen Erzählungen im Koran über die monotheistischen Glaubensstraditionen vor dem Auftreten des Propheten Muḥammad zu vervollständigen. Solche Überlieferungen entstammen der unmittelbaren biblischen Gedankenwelt des vorislamischen Arabien. Diese biblische Gedankenwelt nahmen die Exegeten nicht als Fremdkörper wahr. Anstatt sie zu verwerfen und den “unverfälschten Koran” als Gegenentwurf zu verstehen, übernahmen sie sie in ihrer christlichen Überlieferungsform.

Um den Einfluss christlicher Überlieferungen auf das koranexegetische Werk von aṭ-Ṭabarī feststellen zu können, möchte ich zunächst die Begriffe besprechen, die aṭ-Ṭabarī benutzt, um auf christliche Gruppierungen zu verweisen. Denn sollte aṭ-Ṭabarī diese Begriffe systematisch verwenden, kann dies ein Hinweis darauf sein, welche unterschiedlichen christlichen Gruppierungen er im Blick hat. Dies erlaubt es, nachzuvollziehen, auf welche Quellen er sich möglicherweise beruft. Aṭ-Ṭabarī benutzt folgende Begriffe, um auf Christen zu verweisen: *an-naṣrāniyya*, *ahl al-inḡīl*, *naṣārā banī taḡlib*, *an-naṣṭūriyya*, *al-malkāniyya*, *al-yaʿqūbiyya* und *naṣārā naḡrān* und *ahl naḡrān min an-naṣārā*.

Diese Bezeichnungen für Christen werde ich im Folgenden besprechen. Hierfür werde ich zunächst einmal auf die übergeordneten Begriffe bzw. Bezeichnungen eingehen. Hiermit sind die Begriffe gemeint, die aṭ-Ṭabarī nicht für eine spezielle Gruppe, sondern für eine allgemeine Beschreibung, entweder der christologischen oder sonstigen theologischen Auffassungen, verwendet. Erst im zweiten Schritt werde ich die Begriffe, die für konkrete christliche Gruppierungen verwendet werden, darstellen.

## 2. Übergeordnete Begriffe für die Christen

In dieser Kategorie finden sich die Begriffe für die Christenheit im Allgemeinen wieder. Sie sind Zuschreibungen allgemeiner Art oder solche, die in einen spezifischen Kontext eingebunden sind. So bezeichnet *an-naṣrānī* (plural *an-naṣārā*) beispielsweise keine konkrete Gruppe, sondern ist als allgemeine Bezeichnung für die Christen zu sehen. Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff *ahl al-kitāb* (w. “die Leute des Buches” bzw. “die Leute der Schrift”), der den Bezug zur Heiligen Schrift der Christen herleiten soll. Ebenso sind Begriffe wie *rahbāniyya* (w. “Mönchtum”), *ḥawāriyyūn* (w.

“Jünger [Jesu], Apostel”) und *aṣḥāb al-kaḥf* (w. “Gefährten der Höhle”) übergeordnete Begriffe, die zwar nicht wie *an-naṣrāniyya* für die Allgemeinheit der Christen verwendet werden, aber dennoch keine spezifische christliche Denomination implizieren, sondern in einen bestimmten Kontext eingebunden sind.

## 2.1 *An-Naṣrānī* (Pl. *an-naṣārā*)

Aṭ-Ṭabarī benutzt *an-naṣrānī* (Pl. *an-naṣārā*), um die Gesamtheit der Christen zu bezeichnen. Es ist eine koranische Bezeichnung und kommt im Koran sowohl im Singular<sup>2</sup> als auch im Plural<sup>3</sup> vor. Die Wortbedeutung erläutert aṭ-Ṭabarī selbst: Die Wortwurzel von *an-naṣārā* ist *n-ṣ-r*, bedeutet u. a. “helfen” und “beistehen” oder wenn es als Adjektiv zu “Nazareth” gesehen wird, “nazarenisch”.<sup>4</sup> Laut aṭ-Ṭabarī heißen Christen *naṣārā*, weil sie sich gegenseitig helfen und unterstützen.<sup>5</sup> Die Benennung sei auf die Geschichte Jesu in Q 3:52 zurückzuführen. Dort fragt Jesus seine Jünger: “Wer sind denn meine Helfer zu Gott (*qāla man anṣārī ilā Allāh*)?” Daraufhin antworten sie: “Wir sind die Helfer Gottes (*naḥnu anṣār Allāh*).”<sup>6</sup>

Aṭ-Ṭabarī führt noch an, dass die Bezeichnung auf ihre Abstammung aus Nazareth (*an-nāṣira*) zurückgehen könne, denn Jesus sei im Dorf *nāṣira* geboren, weswegen er “der Nazarener” (*an-nāṣiri*) genannt werde.<sup>7</sup> In der Forschung ist die Wortbedeutung von *naṣrāniyya* umstritten, zumal “Nazarener” eigentlich keine Herkunftsbezeichnung, sondern eine geographische Angabe für Jesu.<sup>8</sup> Arthur Drews stellt die These auf, dass “Nazarener” und “Nazoräer”, welche beide im Neuen Testament erwähnt werden, dieselbe Bedeutung haben und vom syro-aramäischen *nasarya*‘ oder vom hebräischen *ha-nōsri*<sup>9</sup> abgeleitet seien, was so gut wie “Hüter” und “Wächter” bedeute.<sup>10</sup> Damit sei darauf verwiesen, dass diese Gruppierung den göttlichen Sohn als Mittlergott, Hüter oder Wächter betrachteten.<sup>11</sup> Somit bedeute also “Nazarener” nicht, dass Jesus aus Nazareth stamme, sondern

<sup>2</sup> Q 3:67.

<sup>3</sup> Q 2:65,111,113,120,135,140; Q 22:17; Q 9:30; Q 5:14,18,51,69,82

<sup>4</sup> Wehr, *Arabisches Wörterbuch*, S. 1279.

<sup>5</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ǧāmi‘ al-bayān*, Bd. 2, S. 33.

<sup>6</sup> Eigene Übersetzung.

<sup>7</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ǧāmi‘ al-bayān*, Bd. 2, S. 33f.

<sup>8</sup> Klein, *Markusevangelium*, S. 174.

<sup>9</sup> Ich habe hier die Schreibweise von Drews gewählt. Vgl. Drews, *Mythos Jesus Christus*, S. 24.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid.

Hüter, Wächter und/oder Erretter sei.<sup>12</sup> Auch, wenn die These von Drews aus dem Kontext seiner Jesus-Mythos Theorie heraus anders gedeutet wird, gibt seine These zu den Begriffen Nazarener und Nazoräer einen kritischen Ansatz wieder. Ich möchte in diesem Kontext nur auf seine These zu möglichen Erklärungen bezüglich der oben genannten Begriffe eingehen. Die Erwähnung, dass der göttliche Sohn als Mittlergott gesehen wurde deutet nicht aus Sicht der christlichen Sicht per se, sondern als eine mögliche Tradition, die in der Antike oder der Spätantike vertreten war. Somit möchte ich einen möglichen Bezug zu aṭ-Ṭabarī herstellen, um der Frage nachgehen zu können, welches Verständnis er vorliegen hatte.

Heinrich Zimmern vermutet eine Verbindung zu den Mandäern.<sup>13</sup> Seiner Meinung nach wurden die Bezeichnungen "Mandäer" und "Nazarener" teilweise synonym verwendet.<sup>14</sup> Darauf verweist Joachim Gnilka in seiner Forschung zu den Begriffen "Nazarener" und "Nazoräer" im biblischen und koranischen Kontext.<sup>15</sup> Auch François de Blois greift u. a. die Begriffe "Nazoräer" und "Mandäer" auf und vertritt die These, dass die "Mandeo-Nazarener" eine Synthese zweier religiöser Traditionen darstellten, nämlich derjenigen der jüdisch-christlichen Nazoräer und derjenigen der weder christlichen noch jüdischen, sondern babylonischen, semi-iranischen gnostischen Gruppen.<sup>16</sup> Peter Klein folgt der oben genannten Auffassung, dass Nazareth nicht eine Herkunftsbezeichnung sei, sondern eine geographische Angabe.<sup>17</sup> Für Klein ist es naheliegend, dass Jesus ursprünglich mit diesem Attribut "Nazarener" als Mitglied der Johannes- oder Täufersekte charakterisiert wurde.<sup>18</sup> Ihm zufolge habe die christliche Tradition die Assoziierung zwischen Johannes dem Täufer und Jesus und somit die Nähe zur Johan-

<sup>12</sup> "Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass der Name Nazoräer auch mit demjenigen der Nasiräer zusammengefloßen ist, jener 'Gottgeweihten' oder 'Heiligen', die im Judentume ein Überbleibsel aus der Zeit des Nomadentums der israelitischen Stämme waren und ihre Gegnerschaft gegen die höhere Kultur des eroberten Landes durch patriarchalische Einfachheit und 'Reinheit' der Lebensweise, Erhaltung von Öl, Wein und Schermesser usw. zum Ausdruck zu bringen suchten." Drews, *Mythos Jesus Christus*, S. 26 Anm. 14., Robertson, *Short History*, S. 9-11.

<sup>13</sup> Zimmern, "Nazoräer", S. 431.

<sup>14</sup> Gnilka, *Nazarener*, S. 30.

<sup>15</sup> Ibid..

<sup>16</sup> De Blois, "Naṣrānī (Ναζωραῖος) and Ḥanīf (Εθνικός)", S. 4.

<sup>17</sup> Klein, *Markusevangelium*, S. 174.

<sup>18</sup> Täufersekten, die meistens auf Johannes den Täufer zurückgeführt werden/wurden, sind Gruppen im antiken Judentum und Christentum, bei denen die Taufe eine besondere Rolle für die rituelle Reinheit, die Vergebung der Sünden und die Erlösung galt. Vgl. Rudolf, "The baptist sects" S. 471-500.

nessekte durch eine spätere Umdeutung dieser geographischen Zuordnung aufgelöst.<sup>19</sup>

Kommen wir nun darauf zu sprechen, was aṭ-Ṭabarī zu *naṣārā* sagt. Er führt bei der Erklärung des Begriffs *naṣārā* an, dass es sich um Helfer von Nebukadnezar handle. Gemeint ist hier sehr wahrscheinlich Nebukadnezar II. (gest. 562 v. Chr.), der im Alten Testament im Kontext der Zerstörung des Tempels erwähnt wird.<sup>20</sup> Er führt beispielsweise in Bezug auf Q 2:114 an, dass die *naṣārā* Nebukadnezar bei der Zerstörung des Tempels geholfen hätten.<sup>21</sup> In der Forschung zur Koranexegeese wird diese Verbindung bzw. Überlieferung, die wir bei aṭ-Ṭabarī finden, als eine anachronistische Überlieferung betrachtet, sofern diese Überlieferung mit den Christen in Verbindung gebracht wird.<sup>22</sup> Einen solchen Ansatz sehen wir bei Mustafa Öztürk. Er ist der Auffassung, dass aṭ-Ṭabarī ein falsches Bild der historischen Ereignisse hat.<sup>23</sup> Diese Angabe von aṭ-Ṭabarī sei demnach eindeutig anachronistisch, da zu diesem Zeitpunkt noch von keinem Christentum die Rede sein könne.<sup>24</sup> Im Grunde ist die Aussage, dass es sich nicht um die Christen handeln könnte, richtig. Denn aṭ-Ṭabarī beschreibt nicht näher, ob er in diesem Kontext mit den *naṣārā* überhaupt die Christen gemeint hatte. Dies lässt sich aber aus dem oben genannten Kontext, nämlich der unterschiedlichen Bedeutung des Begriffs Nazarener oder Nazoräer durchaus vermuten. Es besteht also auch die Möglichkeit, dass aṭ-Ṭabarī vor dem Hintergrund der möglichen Beziehung frühchristlicher Gruppierungen zu den Mandäern die letztgenannten gemeint haben könnte. Die Mandäer berufen sich auf Johannes dem Täufer, den sie als ihren Messias sehen.<sup>25</sup> Sie werden in den muslimischen Quellen mit den Sabiern und in anderen Texten mit den Nazoräern gleichgesehen, die jüdische, christliche und gnostische Elemente aufweisen.<sup>26</sup>

Eine mögliche Erklärung, warum aṭ-Ṭabarī mit der Bezeichnung *naṣārā* nicht die Christen, sondern die Mandäer meinte, könnte auch darauf zurückgeführt werden, dass aṭ-Ṭabarī die *naṣārā* als Helfer von Nebukadnezar sieht, was vermuten lässt, dass er eine Verbindung zwischen den *naṣārā* und den Mandäern gesehen haben oder solche Überlieferungen tra-

<sup>19</sup> Ibid., S. 175.

<sup>20</sup> 2Kön 24,10-17; Jer 37,1; Ez 17,12-14.

<sup>21</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān*, Bd. 2, S. 443.

<sup>22</sup> Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, S. 54.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Vgl. ibid.

<sup>25</sup> Vgl. Gündüz, *Sâbi'iler*.

<sup>26</sup> Vgl. für die Religion und die Geschichte der Mandäer, Brandt, *Die Mandäer*.

diert haben könnte, ohne dass es an dieser Stelle jedoch konkrete Hinweise auf mögliche Tradenten gibt. Denn, wie bereits erwähnt, werden in der Forschung mitunter die Nazarener bzw. Nazoräer mit den Mandäern gleichgesetzt; also könnte auch aṭ-Ṭabarī eine solche Verbindung gesehen haben. Für diese Gleichsetzung können wir die Ausführungen von Lawrence Zalcman ebenfalls hinzuziehen. Zalcman behandelt den Kommentar zum Babylonischen Talmud des jüdischen Gelehrten Menachem ben Solomon Meiri (gest. 1306 oder 1316 n. Chr.) und diskutiert darin die Ausführungen Meiris zum Wort *noṣerim*. Die Gruppierung der *noṣerim* wird im Rahmen der Geschichte um Nebukadnezar erwähnt. Die Tochter Nebukadnezars II. und auch er selbst hätten sich demnach dem Weg der *noṣerim*, die mit den Mandäern identifiziert werden, angeschlossen.<sup>27</sup> Die Juden wiederum hätten sich gegen die *noṣerim* und somit auch Nebukadnezar gestellt und sogar die *noṣerim* verfolgt und getötet. Somit hätten sich Nebukadnezar und die *noṣerim* gegenseitig unterstützt.<sup>28</sup>

Es zeigt sich bei der Verwendung dieses Begriffs, dass aṭ-Ṭabarī ein breites Spektrum an Wortbedeutungen vor Augen gehabt haben könnte. Was oder wer die Quellen seiner Informationen sind und was konkret er mit diesem Begriff aussagen möchte, lässt sich also unterschiedlich bewerten.

## 2.2 *Ahl al-inḡīl*

Ein weiterer Begriff, den aṭ-Ṭabarī für die Christen benutzt, ist *ahl al-inḡīl*, „die Leute des Evangeliums“. In Q 5:47 kommt diese Bezeichnung vor. Es heißt dort: „Die Leute des Evangeliums sollen nach dem richten, was Gott in ihm herabgesandt hat. Wer nicht nach dem richtet, was Gott herabgesandt hat, das sind die Verruchten.“<sup>29</sup> Aṭ-Ṭabarī führt zu diesem Vers auf, dass die *ahl al-inḡīl* sich nicht mehr an die Gesetze ihrer Schrift gehalten und diese selbst fortgeschrieben und geändert hätten.<sup>30</sup> Damit gehörten die *ahl al-inḡīl* zu Gruppen, die sündigen, mehr noch, zu denjenigen, die ihre göttlichen Offenbarungsschrift verfälschten.<sup>31</sup> Im Rahmen der Gruppe der Buchbesitzer (*ahl al-kitāb*) werden also auch die *ahl al-inḡīl* angesprochen, was nahe-

<sup>27</sup> Vgl. Zalcman, „Christians, Noṣerim, and Nebuchadnezzar’s Daughter“. Auch der muslimische Gelehrte al-Birūnī (gest. 453/1061) verbindet mit den Mandäern Nebukadnezar; vgl. al-Birūnī, *The Chronology of Ancient Nations*, S. 188, worauf auch Zalcman, „Christians, Noṣerim, and Nebuchadnezzar’s Daughter“, S. 423 Anm. 39 verweist.

<sup>28</sup> Vgl. Zalcman, „Christians, Noṣerim, and Nebuchadnezzar’s Daughter“, S. 417-419.

<sup>29</sup> Bobzin, *Der Koran*, S. 99.

<sup>30</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān*, Bd. 8, S. 484.

<sup>31</sup> Ibid., S. 485.

liegend ist. Zu Q 3:64 zeigt aṭ-Ṭabarī beispielsweise, dass mit *ahl al-kitāb* die Besitzer der Thora (*ahl at-tawrāh*) und des Evangeliums gemeint seien.<sup>32</sup> Wobei hier erwähnt werden sollte, dass ausgehend vom Koran bezüglich *al-inǧīl* nicht unbedingt von einem Buch ausgegangen werden muss. Auch wenn im Koran von *al-kitāb* berichtet wird, bedeutet dies nicht immer "Buch". Es kann auch Bedeutungen wie "Gesetzt" oder, "Kompendium" haben. Auch, welche Teile und Inhalte *al-inǧīl* inbegriffen warenumfasst, ist in der Forschung umstritten. Ähnliches sehen wir in seinem Eintrag zu Q 4:123.<sup>33</sup> In seinem Kommentar zum letztgenannten Vers führt aṭ-Ṭabarī eine Überlieferung an, die die jeweiligen Buchbesitzer einander gegenüberstellt. Zunächst sagt die Überlieferung, dass die *ahl at-tawrāh* behauptet hätten, ihr Buch sei das erste aller Bücher und ihr Prophet (womöglich gemeint ist Moses) sei der beste unter den Propheten. Dann führt sie fort, dass die *ahl al-inǧīl* Ähnliches von sich behaupteten. Die *ahl al-islām*, ein weiterer Begriff, den aṭ-Ṭabarī zur Gegenüberstellung verwendet, hingegen würden beide Bücher anerkennen und sie unter dem Dach des Islams und unter Muḥammad, dem letzten der Propheten, vereinen.<sup>34</sup>

Aṭ-Ṭabarī verwendet den Begriff *ahl al-inǧīl* an weiteren Stellen seines Kommentars. Hier sticht hervor, dass er damit die Christen meint, wenn es um eine mögliche rechtsrelevante oder theologische Argumentation aus den jeweiligen Heiligen Schriften geht. Wenn beispielsweise in Q 4:171 von den *ahl al-kitāb* die Rede ist, geht aṭ-Ṭabarī in seinem Kommentar weiter darauf ein und erklärt, dass es sich konkret um die *ahl al-inǧīl* handele. In seinen Erklärungen zu Q 3:64, d. h. zur Ansprache "O (ihr) die Buchbesitzer", und zur Ermahnung in Q 4:171, "Ihr Buchbesitzer! Geht nicht zu weit in eurer Religion [...]"<sup>35</sup>, erwähnt aṭ-Ṭabarī, dass damit jeweils die *ahl al-inǧīl* unter den Christen gemeint seien, die Gott einen Sohn zusprechen und somit Gott einer Lüge bezichtigen würden.<sup>36</sup> Die hier dem christlich-theologischen Verständnis gegenüber kritischer Haltung gibt aṭ-Ṭabarī keine weiteren Erklärungen an, sodass das Verständnis über die Christologie beispielsweise sehr vage bleibt. Dabei bleibt auch offen, ob aṭ-Ṭabarī selbst diese Lücken und weiteren Ausführungen zur näheren Klärung bewusst offenlässt oder ob diese Tradition zu seiner Zeit unter den Muslimen so tradiert wurde. Es ist auffällig, dass aṭ-Ṭabarī sich nicht damit begnügt, wie bei den Überlie-

<sup>32</sup> Vgl. <https://islamansiklopedisi.org.tr/incil>; Duygu, *İnciller Güvenilir Metinler midir*.

<sup>33</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, Bd. 7, S. 509.

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Bobzin, *Der Koran*, S. 90.

<sup>36</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, Bd. 7, S. 700.

ferungen weiter oben, *ahl al-inğil* oder auch nur *an-naşārā* zu sagen, sondern *ahl al-inğil min an-naşārā* (dt. “die Besitzer des Evangeliums von den Christen”). Möglich ist, dass es sich hierbei um eine ungewollte Doppelung, vielleicht zur Verstärkung und Bestätigung des Fehlers des christlichen Verständnisses, aus islamischer Sicht, wie sie in der koranischen Kritik an der Gottessohnschaft angelegt ist, handelt. Es ist aber auch möglich, dass aṭ-Ṭabarī diese Satzkonstruktion bewusst gewählt hat, um hervorzuheben, dass es mehrere christliche Gruppierungen gibt, die sich auch nicht an das “Evangelium”, nach koranischem Verständnis des Begriffs, halten. Also stellt die Verwendung des Begriffs *ahl al-inğil* gleich mehrere Facetten dar. Denn auch im Kontext der Geschichte der Siebenschläfer (*aşhāb al-kahf*) in Sure 17 wird der Begriff *ahl al-inğil* erwähnt. Da dieser Punkt weiter unten in Kapitel 2.3 besprochen wird, überspringe ich an dieser Stelle einstweilen die Siebenschläfer.

Wir können zum Begriff *ahl al-inğil* festhalten, dass aṭ-Ṭabarī hier den koranischen Wortgebrauch bzw. das koranische Begriffsverständnis verwendet, nämlich die Verknüpfung der *ahl al-inğil* mit der Heiligen Schrift. Der Koran kritisiert, folgen wir aṭ-Ṭabarī, die Christen dafür, sich nicht an die eigentliche Offenbarung gehalten zu haben. In dieser Anrede steckt also auch eine Kritik an der nur losen Verbundenheit mit der Heiligen Schrift. Hinzu kommt, dass der Koran in Q 5:47 die *ahl al-inğil* im Rahmen einer rechtsrelevanten Handlung erwähnt, nämlich, dass sie ein Urteil nach ihrer Heiligen Schrift “*al-inğil*” sprechen sollen. Somit assoziiert der koranische Wortgebrauch auch eine rechtliche Statusgruppe. Diesen Gedanken spiegelt auch aṭ-Ṭabarī wider, indem er sagt, dass Gott Jesus eine Offenbarung<sup>37</sup> geschickt habe, damit er und diejenigen, die sich diesem angenommen haben, danach richten.<sup>38</sup> Dies ist anders als die übrigen Begriffe, in denen es teilweise um die Christologie oder Mariologie geht oder soziale Beziehungen insbesondere zu den Muslimen angesprochen werden.

### 2.3 *Ar-Rahbāniyya*

Der Begriff *rahbāniyya* (Mönchtum) und *ruhban* (Mönche) taucht im Koran in drei medinensischen Suren insgesamt viermal (Q 57:27; Q 9:31/34; Q 5:82.)l vor. Chronologisch betrachtet<sup>39</sup> wird das Mönchtum im medinen-

<sup>37</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān*, Bd. 8, S. 483.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Für die Chronologie der Suren vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 65–67, und Güler/Özsoy, *Konularına Göre Kur’an*, S. 793–799. und Corpus Coranicum, <https://corpuscoranicum.de/de> (zuletzt aufgerufen am 16.03.2022).

sischen Vers Q 57:27 zum ersten Mal erwähnt. Der Koran führt an dieser Stelle an, dass die Christen das Mönchtum erfunden hätten, mit dem Ziel, sich Gott zu nähern, obwohl Gott dies von ihnen nicht verlangt hätte. In Q 9:34 wird Mönchen ähnlich wie den jüdischen Rabbinern vorgeworfen, sich die Gunst des Volkes zunutze gemacht zu haben, um daraus Profit zu schlagen. Der Koran kritisiert aber die Mönche nicht nur; er findet auch positive Worte für sie. In Q 5:82 heißt es etwa, dass Christen, weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt, den Muslimen (zur Offenbarungszeit) näherstanden als einige jüdische und henotheistische<sup>40</sup> Gruppierungen; Priester und Mönche seien nicht hochmütig. Aṭ-Ṭabarī spiegelt diese aus koranischer Sicht positive Haltung gegenüber den Priestern und Mönchen wider. Er betont aber, dass die *rahbān* sich nicht daran gehalten hätten, den Segen Gottes zu erlangen und die Botschaft Jesu weiterzuführen, sondern sie gar verändert hätten.<sup>41</sup> In einer Überlieferung heißt es, dass sich die Verfälschung des eigentlich Mönchtums, sich Gott zu nähern, indem man von weltlichen Angelegenheiten fernbleibt, in den Nachfolgegenerationen, also im Laufe der Jahrhunderte, ereignet hätte.<sup>42</sup> Dort wird kritisiert, dass sie Nahrung gehortet und sie dem Volk vorenthalten und sich zudem von Frauen bzw. von der Ehe ferngehalten hätten. Die Ehelosigkeit und sexuelle Enthaltbarkeit gehören zu den Grundpfeilern des asketischen und monastischen Lebens. In dieser Kritik folgt aṭ-Ṭabarī dem koranischen Duktus, der diese Enthaltbarkeit als eine Erfindung ihrerseits darstellt und somit in ein negatives Licht rückt. Sie hätten sich selbst verboten, von erlaubten Nahrungsmitteln zu essen und von ebensolchen Getränken zu trinken. Es liegt auf der Hand, dass aṭ-Ṭabarī von islamischen Vorstellungen zu Speisegeboten ausgeht.<sup>43</sup> Auch diese Kritik aṭ-Ṭabarīs stützt sich auf die koranische Kritik an den Mönchen, die das Vermögen der Menschen durch Betrug verzehren und sie vom Gottes Weg abkehren (vgl. Q 9:34). Konkreter wird in diesem Vers auch die Kritik geäußert, dass die Mönche im Grunde ihren eigenen Prinzipien, sich vom irdischen Reichtum fernzuhalten, widerspre-

<sup>40</sup> Ich bevorzuge es im Kontext der religiösen Landschaft der Arabischen Halbinsel, die sehr facettenreich ist, von einer polytheistischen Tradition zu sprechen. Meines Erachtens handelte es sich in der vorislamischen Zeit auf der Arabischen Halbinsel um Henotheisten, die zwar mehrere Gottheiten oder götterähnliche Wesen kannten, jedoch nicht alle gleichbehandelten und ein Hauptgott hervorstach. Für weitere Informationen vgl. Assmann, "Vom Poly- zum Monoteismus", S. 153–164 und Kurt, "Dinlerin Kökeni Teorileri", S. 383–403, hier S. 394–395 Fußnote 35.

<sup>41</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, Bd. 12, S. 427.

<sup>42</sup> Ibid., S. 428.

<sup>43</sup> Ibid., Bd. 8, S. 606.

chen würden. Diese Kritik nimmt aṭ-Ṭabarī ebenfalls auf.<sup>44</sup> Ein weiterer Kritikpunkt, den aṭ-Ṭabarī erwähnt, lautet, dass die Mönche wüssten, dass der Prophet Muḥammed der letzte der Propheten sei, sie jedoch diese Wahrheit bewusst gelehnet hätten.<sup>45</sup> Aṭ-Ṭabarī ergänzt in seinen Ausführungen, warum das Mönchtum im Koran problematisiert wird. Im Kontext des Verses Q 3:64<sup>46</sup> führt aṭ-Ṭabarī an, dass u. a. die Mönche sich in religiösen Angelegenheiten in den Vordergrund gestellt hätten, sodass die Menschen eher sie zu Herren (*arbāb*), d. h. zu Mittelsmännern, nähmen, statt direkt zu Gott zu gelangen.<sup>47</sup> In Q 5:82 werden neben den Mönchen auch die Priester (*qissisīn*) erwähnt, die Christen und nicht hochmütig seien. Aṭ-Ṭabarī führt an, dass es sich bei diesen Priestern und Mönchen der Christen um äthiopische Christen handle, die später den Islam angenommen hätten. Einer von aṭ-Ṭabarī angeführten Überlieferung nach<sup>48</sup> habe es sich hierbei um eine Gefolgschaft des Negus (*an-naǧāšī*), des Herrschers von Abessinien, dem Gebiet des heutigen Äthiopien und Eritreas, gehandelt. Zwölf Männer des Negus seien zum Propheten gekommen<sup>49</sup>, davon sieben Priester und fünf Mönche. Nachdem sie mit dem Propheten gesprochen hätten und er ihnen von dem vorgelesen, was Gott geoffenbart hatte, seien sie in Tränen ausgebrochen und zum Islam konvertiert.<sup>50</sup> Die Gefolgschaft des Negus soll daraufhin in ihre Heimat zurückgekehrt sein. Als der Negus sich auf den Weg zum Propheten gemacht habe, soll er verstorben sein. Als der Prophet Muḥammed dies erfahren habe, soll er zusammen mit seinen Gefährten für den Negus gebetet haben. Darunter könne auch verstanden werden, dass er das Totengebet für den Negus verrichtete, was vermuten ließe, dass der Negus als Muslim gestorben sei, weil das Totengebet nur für Muslime verrichtet werde.<sup>51</sup>

<sup>44</sup> Ibid., Bd. 8, S. 606f.

<sup>45</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān*, Bd. 5, S. 401.

<sup>46</sup> “Sprich: ‘Ihr Buchbesitzer! Kommt her zu einem Wort zwischen uns und euch auf gleicher Basis! Dass wir keinem dienen außer Gott, dass wir ihm nichts beigesellen und dass wir uns nicht untereinander zu Herren nehmen neben Gott.’ Und wenn sie sich abwenden, spricht: ‘Bezeugt, dass wir ergeben sind!’” Vgl. Bobzin, *Der Koran*, S. 53f.

<sup>47</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān*, Bd. 5, S. 478.

<sup>48</sup> Die Überlieferung wird mit *qīla*, dt. “es wurde gesagt”, eingeleitet. Diese Form stellt dar, dass es sich um eine schwache Überlieferung handelt. Vgl. hierzu Gharaibeh, Einführung in die Wissenschaft des Hadith.

<sup>49</sup> Die Anzahl variiert. Vgl. aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān*, Bd. 8, S. 601.

<sup>50</sup> Ibid., S. 596.

<sup>51</sup> Ibid., S. 594.

## 2.4 Al-Ḥawāriyyūn

Bei der Gruppe der *ḥawāriyyūn* handelt es sich um bestimmte Personen, die im Kontext der koranischen Erzählung eine wichtige Rolle einnehmen und deswegen auch in der Exegese von aṭ-Ṭabarī mehrmals erwähnt werden. *Ḥawāriyyūn* ist der Plural des Wortes *ḥawārī*, das ‐Jünger, Apostel‐ bedeutet und von der Wortwurzel *ḥ-w-r* stammt, deren Verb im I. Stamm *ḥāra* lautet und wörtlich ‐zurückkehren‐ sowie ‐sich vermindern, sich reduzieren auf‐ und im II. Stamm (*ḥawwara*) u.a. ‐weißen‐ und ‐bleichen‐ bedeutet.<sup>52</sup> Der Koran verwendet *ḥawāriyyūn* für die Jünger Jesu, die ihm beistanden, als er die Botschaft Gottes öffentlich verkündete. Sie werden wörtlich in drei medizinischen Suren, Q 3:52, Q 61:14 und Q 5:111-112, erwähnt.

Über die Herkunft des Wortes *ḥawāriyyūn* führt aṭ-Ṭabarī mehrere Überlieferungen an. Demnach würden sie so genannt, weil sie weiße Kleidung trugen.<sup>53</sup> Sie würden ihre Kleider weiß bzw. reinwaschen, weswegen man sie ‐die (Rein-)Waschenden‐ nenne.<sup>54</sup> Dieses (Rein-)Waschen konnotiert aṭ-Ṭabarī in einer Überlieferung mit der Reinheit der Propheten, indem er das Wort *ṣafw* benutzt,<sup>55</sup> wodurch er möglicherweise eine Verbindung zu mystischen Bewegungen, also *ṣūfi*-Bewegungen, sieht. Eine gewisse Ähnlichkeit zu den Bezeichnungen mystischer Gruppierungen ist durch den Verbstamm *ṣ-f-w* zu erkennen. So gibt es die Täuferbewegungen wie die Sabier (*ṣābiʿūn*)<sup>56</sup>, Mandäer und andere jüdisch-christliche Baptisten, insbesondere im Jordantal,<sup>57</sup> bei denen dieses Motiv des Reinwaschens und das Tragen weißer Kleider ein wichtiger Bestandteil des Glaubens ist.<sup>58</sup> Auch in der islamischen Tradition ab dem 10.–11. Jh. werden Angehörige mystischer Gruppierungen *ṣūfis* genannt. Unter vielen Möglichkeiten der Wort-

<sup>52</sup> Für diese und weitere Bedeutungen vgl. Wehr, *Arabisches Wörterbuch*, S. 302f.

<sup>53</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān*, Bd. 5, S. 442.

<sup>54</sup> Ibid., S. 443.

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Bei der Bestimmung der *ṣābiʿūn* gibt es unterschiedliche Auffassungen und Verwendungen, indem die *ṣābiʿūn* mit Sabäer übersetzt werden. Jedoch ist dies keine korrekte Aussage. Die *ṣābiʿūn*, die im Koran erwähnt werden sind die Sabier, die eine Religionsgemeinschaft womöglich in Syrien oder Irak bilden und denen wiederum eine Nähe zu den Mandäern zugesprochen wird. Die Sabäer sind die Bewohner von Saba in Südarabien. Vgl. Für weitere Informationen: van Bladel, *From Sasanian Mandaeans to Ṣābians of the Marshes*.

<sup>57</sup> <https://www.deutschlandfunk.de/sure-5-vers-69-wer-sind-die-sabier-100.html>.

<sup>58</sup> Vgl. Zwemer, *Arabia: The Cradle of Islam*, Kap. 28: *The Star-Worshippers of Mesopotamia*, S. 285–299.

bedeutung steht auch das Reinwaschen (der Seele) als eine Deutungsoption zur Auswahl.<sup>59</sup>

Die im Koran (Q 5:111.) aufgeführte Zusage der *ḥawāriyyūn*, sie würden Jesus beistehen und an Gott glauben, führt aṭ-Ṭabarī weiter aus. Demnach gehörten sie zu den Muslimen<sup>60</sup> und folgten der Wahrheit. Dies stehe als Gegenpart zu dem, was die christliche Delegation aus Nağrān sagen würde, auf die Sure 3 reagiert. Diese Delegation besuchte den Propheten Muḥammad in Medina und diskutierte, ja stritt sich mit dem Propheten; das Ergebnis des Zusammenkommens war immer noch die Ablehnung seiner Prophetie.<sup>61</sup>

Zu den Versen Q 5:112–113, in denen die Jünger von Jesus erbitten, dass Gott als Zeichen der Wahrheit der Gesandtschaft Jesu einen gedeckten Tisch vom Himmel herabsende, erwähnt aṭ-Ṭabarī eine andere Lesart. Er führt an, dass einige Leser die Frage “Kann dein Herr” (*hal yastaṭīʿu rabbuka*) in der zweiten Person als “Kannst du deinen Herren” (*hal yastaṭīʿu rabbaka*) im Sinne von “Kannst du deinen Herren darum bitten” lesen.<sup>62</sup> Damit würde die Frage sich also nicht darauf beziehen, ob Gott in der Lage sei, ihnen einen Tisch bzw. ein Mahl vom Himmel herabzusenden, sondern ob Jesus dies durch seine Bitte bei seinem Herrn bezwecken könne.<sup>63</sup> In der Diskussion um die Bitte nach der Mahlzeit und in der Erwartung der Jünger, dass Jesus solch ein Wunder bewirken könne, spiegelt sich der Charakter der Jünger wider. Die Lesart, der zufolge die Jünger nicht danach fragen, ob Gott ihnen eine Mahlzeit vom Himmel senden könne, sondern Jesus, kann unterschiedlich gedeutet werden. Es entsteht der Eindruck, dass Jesus von seinen eigenen Jüngern aufgefordert wird, Wunder zu vollbringen.

Die Forderung nach einem Tisch (einer Mahlzeit) von Gott erinnert an Psalm 78,19, in dem die Israeliten u.a. Essen gegen ihren Hunger verlangten. Gott allerdings erboste (Ps 78,21–22) über diese Forderung, da sie ihm immer noch nicht vertrauten.<sup>64</sup> Doch trotzdem sündigten sie und “Gottes Zorn erhob sich gegen sie”, sodass sie niedergestreckt wurden.<sup>65</sup>

<sup>59</sup> Vgl. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, und Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*.

<sup>60</sup> Damit sind in den muslimischen Quellen diejenigen gemeint, die sich nach islamischem Verständnis dem Monotheismus gewidmet und die eigene Heilige Schrift nicht verfälscht und die Gebote darin nicht missachtet haben.

<sup>61</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān*, Bd. 5, S. 445.

<sup>62</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān*, Bd. 9, S. 117.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> <https://www.bibelkommentare.de/kommentare/k-6179/die-psalmen/psalm-78>.

<sup>65</sup> Ps. 78,31.

Dieses Motiv vom Volk, das in Habgier verfällt und Gottes Wunder nicht respektiert, nachdem es bekommen hatte, was es wollte, nämlich einen Tisch bzw. ein Mahl aus dem Himmel, findet sich auch bei aṭ-Ṭabarī wieder. Er erwähnt, dass es einige unter den Jüngern gegeben habe, die einiges von der Mahlzeit gestohlen hätten. Sie seien von anderen Jüngern ermahnt worden, dies nicht zu tun.<sup>66</sup> In einer ähnlichen Überlieferung heißt es, dass sie angeleitet worden seien, nichts für den nächsten Tag mitzunehmen und aufzubewahren. Als sie sich jedoch nicht daran gehalten hätten, seien sie zu Affen und Schweinen gemacht worden.<sup>67</sup> Es scheint, als habe aṭ-Ṭabarī hier eine Überlieferung der alttestamentlichen Geschichte zusammengeführt. Zumindest zeigt die Überlieferung von der Habgier einiger Gefolgsleute Jesu und von der Strafe Gottes (nicht von der Form der Strafe) Parallelen mit Psalm 78. Aṭ-Ṭabarī erwähnt auch die Überlieferung, der zufolge die Jünger keine Mahlzeit (keinen Tisch) mehr wollten hätten, nachdem sie die göttliche Ermahnung gehört hätten.<sup>68</sup> Aṭ-Ṭabarī diskutiert<sup>69</sup> auch die möglichen Erklärungen dafür, was der "Tisch" (*al-mā'ida*) sei und woraus er bestehe: ein Festmahl bestehend aus Fisch, Brot<sup>70</sup> und allen möglichen Speisen<sup>71</sup> oder auch Essen aus dem Paradies<sup>72</sup>. Daneben führt aṭ-Ṭabarī auch eine Überlieferung an, die besagt, dass es sich nicht wirklich um Essen gehandelt habe. Gott habe vielmehr die Jünger bereichert und gesegnet, sodass jeder immer satt wurde.<sup>73</sup>

Nicht nur die Ähnlichkeit der Forderung nach Essen, sondern auch der Akt des gemeinsamen Essens erinnert an die biblische Tradition. Konkret erinnert letzteres insbesondere an das gemeinsame Essen Jesu mit seinen Jüngern beim Letzten Abendmahl (z. B. in Lukas 22,7–23) oder auch Jesu Wunder bei der Hochzeit zu Kana, wie in Joh 2,1–12 erwähnt.<sup>74</sup>

<sup>66</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ǧāmi' al-bayān*, Bd. 9, S. 127.

<sup>67</sup> Ibid., S. 128.

<sup>68</sup> Ibid., S. 126.

<sup>69</sup> Damit meine ich seine Auflistung von möglichen Erklärungsansätzen zu der Frage, was *al-mā'ida* sei. Vgl. hierzu auch Reynolds, "On the Qur'ān's *Mā'ida* Passage".

<sup>70</sup> Oder Getreide. Vgl. aṭ-Ṭabarī, *Ǧāmi' al-bayān*, Bd. 9, S. 126.

<sup>71</sup> Ibid., S. 125.

<sup>72</sup> Ibid., S. 128.

<sup>73</sup> Ibid., S. 126.

<sup>74</sup> Nicht nur die Diskussion der Jünger Jesu über die *mā'ida*, sondern auch die Diskussion über das Wunder von Noah und die Flut wird von aṭ-Ṭabarī angeführt. Demnach sollen die Jünger Jesus gebeten haben, einen Zeugen der Arche bzw. der Flut zu bringen. Aus dem Sand soll Jesus mit seinem Stab einen Mann zum Leben erweckt haben, der Details über die Länge der Arche gegeben haben soll und dann wieder verstummte/starb. Dieser Mann soll Ḥām, der Sohn Noahs, gewesen sein. Vgl. *ibid.*

## 2.5 *Aṣḥāb al-kaḥf*

Die *aṣḥāb al-kaḥf*, also die Siebenschläfer, sollen im Folgenden besprochen werden. Ich habe sie aufgenommen, da aṭ-Ṭabarī Überlieferungen zu ihnen anführt, die insbesondere in den syrisch-christlichen Quellen vorzufinden sind, was zeigt, dass aṭ-Ṭabarī entweder direkten oder indirekten Zugang zu ihnen hatte. Ich habe die *aṣḥāb al-kaḥf* außerdem zu dieser zweiten Kategorie der Personen hinzugefügt, weil ich denke, dass sie nicht als christliche Gruppe, eine konkrete Konfession gemeint sind. Wie oben zu den *ḥawāriyyūn* bereits erklärt, handelt es sich auch hier um eine im spezifischen koranischen Kontext relevante Personengruppe, nämlich um junge gläubige "Christen". Diese stellen eigentlich keine christliche Sondergruppierung dar. Es handelt sich hierbei um sieben spezifische Personen auf der Flucht vor der Verfolgung, die jahre- bzw. jahrhundertlang schlafen. Das entspricht zwar keiner der gängigen christlichen Denominationen, ist aber besonders. Die 18. Sure des Korans wird nach dem Ort des zentralen Ereignisses in der Sure, nämlich nach der Höhle, in der die Siebenschläfer (V. 9–26), die Gottesfürchtigen, schliefen (*sūrat al-kaḥf*, d. h. die Sure "Die Höhle"), benannt. In der modernen Forschung ist die Siebenschläfer-Erzählung sicherlich einer der wichtigen Berührungspunkte zwischen dem syrischen Christentum und dem Islam, da es diese Erzählung eigentlich nur in diesen beiden Traditionen stark vertreten ist. Unter den Christen befanden sich auch welche, die sich nicht wie ihre Könige und andere der Götzendienerei widmeten.<sup>75</sup> Die Siebenschläfer lebten der Legende nach zur Zeit des römischen Kaisers Decius (reg. 249–251), der selbst Götzen, also die rechtmäßigen römischen Götter anbetete, ihnen Opfer darlegte und diejenigen verfolgte und töten ließ, die sich nicht an diesen Kult hielten.<sup>76</sup> Decius kam demnach in die Stadt der jungen Männer, der späteren Siebenschläfer, und bekämpfte die Andersgläubigen. Die Jungen seien darüber in Trauer gewesen und hätten zu Gott gebetet.<sup>77</sup> Aṭ-Ṭabarī erwähnt, dass es sich hierbei um acht Personen gehandelt habe, und nennt ihre Namen, wobei er aber auf neun Namen kommt: 1. Maksilmīnā sei der älteste unter ihnen gewesen und habe auch mit dem König gesprochen, 2. Maḥsimīlnīnā, 3. Yamliḥā, 4. Marṭūs, 5. Kaṣūṭūs, 6. Bayrūnus (oder auch Bīrūnus), 7. Daynimūs (oder auch Dinimūs), 8. Yaṭūnus und 9. Qālūs. Die Quelle dieser Information gibt

<sup>75</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, Bd. 15, S. 163f.

<sup>76</sup> Ibid., S. 163. Vgl. für mehr Informationen über die Siebenschläfer im Koran und der syrischen Tradition: Griffith, "The Companions of the Cave".

<sup>77</sup> Ibid., S. 164f.

aṭ-Ṭabarī nicht preis. Den Hund, den die Siebenschläfer laut Koran dabeihaben (Q 18:18/22), erwähnt aṭ-Ṭabarī an dieser Stelle nicht.

Decius habe von den jungen Männern erfahren und seine Männer geschickt, um sie zu finden. Auch den Vater von Maksilminā habe er nach seinem Sohn und den anderen jungen Männern befragt.<sup>78</sup> Diese hätten dann nach dem Gespräch mit dem König (*malik*, gemeint ist wahrscheinlich Kaiser Decius) aus ihren Häusern Sachen mitgenommen, unter dem Volk Almosen verteilt, einen Teil für sich mitgenommen und sich in einer Höhle auf dem Berg *banġlūs* versteckt.<sup>79</sup> Yamliḥā sei derjenige gewesen, der sich um ihr Essen gekümmert habe und jeden Tag in die Stadt geschlichen sei, um Proviant zu holen, und dabei Informationen darüber mitgebracht habe, was gesprochen wurde.<sup>80</sup> Auch ihren Hund hätten sie mitgenommen.<sup>81</sup> Sie hätten Angst gehabt, dass der König sie findet, und hätten ständig zu Gott gebetet, um nicht gefunden zu werden. Nach einer gewissen Zeit habe Gott sie in einem Traum versetzt, obwohl ihr Essen noch bei ihnen gewesen sei.<sup>82</sup> Als der König sie gefunden habe, habe er den Eingang der Höhle verschließen lassen.<sup>83</sup> Dadurch habe der König gedacht, sie würden darin verhungern und sterben.<sup>84</sup> Aṭ-Ṭabarī führt als Beweis für dieses Ereignis an, dass Decius seinen beiden Männern, die ihren Glauben versteckten<sup>85</sup>, Bidros (oder Bidrūs) und Rūnās, befohlen habe, ein Schild am Eingang der Höhle anzubringen, auf dem die Namen der Jungen draufstanden.<sup>86</sup> Hier sei erwähnt, dass aṭ-Ṭabarī hier keine weiteren Details nennet und explizit aufführt, welchen Glauben die “beiden Männer” versteckten. Jedoch lässt sich aus dem Kontext der Erzählung deuten, dass sie ihren monotheistischen Glauben nicht zeigen wollten, um nicht verfolgt und bestraft zu werden. Die koranische Erzählung, die besagt, dass sie insgesamt 309 Jahre in der Höhle schliefen (Q 18:25: 300 Jahre und 9 dazu), erklärt aṭ-Ṭabarī damit, dass es nach dem Sonnenkalender 300 und nach dem Mondkalender 309 Jahre gewesen seien. Auch eine andere Überlieferung der zufolge es 300 Jahre gewesen seien, führt aṭ-Ṭabarī an.<sup>87</sup> Erst als die jungen Män-

<sup>78</sup> Ibid., S. 167.

<sup>79</sup> Ibid., S. 168.

<sup>80</sup> Ibid., S. 168–169.

<sup>81</sup> Ibid., S. 168.

<sup>82</sup> Ibid., S. 170.

<sup>83</sup> Ibid., S. 171.

<sup>84</sup> Ibid., S. 171.

<sup>85</sup> Auch, wenn aṭ-Ṭabarī es nicht weiter erörtert, ist es offensichtlich, dass Sie an einem Gott glaubten und nicht der Religion des Kaiser Decius folgten.

<sup>86</sup> Ibid., S. 172.

<sup>87</sup> Ibid., S. 217–219.

ner aufgewacht seien und einer von ihnen einkaufen gegangen sei und das Essen habe bezahlen wollen, sei aufgefallen, dass eine lange Zeit vergangen war.<sup>88</sup>

Die Tatsache, dass aṭ-Ṭabarī sehr viele Details zu dieser Erzählung nennt, zeigt die verbreitete Rezeption dieser Erzählung. Zudem ist auffällig, dass er hier anscheinend der syrisch-christlichen Tradition gefolgt ist. Denn bezüglich der Zahl der Schläfer gibt es unterschiedliche Überlieferungen, auch in der christlichen Tradition. Demnach sind es für die westsyrischen Christen aus Naḡrān drei und für die ostsyrischen Christen fünf Personen gewesen. In einer Überlieferung von Jacob von Serugh (gest. 521 n. Chr.) ist jedoch von acht Personen die Rede.<sup>89</sup> Hierzu erwähnt aṭ-Ṭabarī, dass es eine Gruppe von Leuten gebe, die behauptete, es seien drei Schläfer und vier mit ihrem Hund gewesen, während eine andere Gruppe von Leuten behauptete, dass es fünf Schläfer plus ein Hund gewesen. Beide bezeichnet er als Gruppen, die nicht die Wahrheit sagen, da nämlich acht Personen an der Zahl gewesen seien.<sup>90</sup> In einer der Überlieferungen, die aṭ-Ṭabarī anführt, heißt es hingegen, dass das Wissen über die genaue Zahl der Schläfer in der Höhle nur bei Gott sei.<sup>91</sup> Gemäß einer anderen Überlieferung bei aṭ-Ṭabarī, kannten nur die Buchbesitzer die wahre Zahl.<sup>92</sup> Allerdings sei es nicht wirklich wichtig, sich um die Zahl zu streiten, was aber von den Buchbesitzern gemacht worden sei. Dabei würden sie die wahre Anzahl der Männer auch nicht kennen.<sup>93</sup>

Auch die Tatsache, dass aṭ-Ṭabarī als Ort für die Höhle *banḡlūs* nennt, ist interessant. Der *banḡlūs*-Berg liegt in der heutigen Türkei in Tarsus in der Provinz Mersin an der Mittelmeerküste.<sup>94</sup> In dieser Region waren die westsyrischen Christen schon recht früh vertreten, wichtige Kirchenväter wie Diodore von Tarsus (gest. 390 n. Chr.)<sup>95</sup> haben in Tarsus gewirkt. Dies verstärkt die Vermutung, dass aṭ-Ṭabarī diese Überlieferung von westsyrischen Christen rezipiert hat.

<sup>88</sup> Ibid., S. 198.

<sup>89</sup> Koch, *Siebenschläferlegende*, S.83.

<sup>90</sup> Ibid., S. 217. Vgl. auch Vööbus, *Handschriftliche Überlieferung der Mēmrē-Dichtung des Ja'qōb von Serūg*, S. 71–73, und Reynolds, “On the Qur'ān's Mā'ida Passage”, S. 122–124.

<sup>91</sup> Vgl. Q 18:22.

<sup>92</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, Bd. 15, S. 219.

<sup>93</sup> Ibid., S. 222.

<sup>94</sup> Akgündüz, *Tarsus tarihi ve eshâb-ı kehf*. Vgl. auch Akpınar, “Tefsirlerde Ashâb-ı Kefh”.

<sup>95</sup> Vgl. für mehr Informationen: Greer, “The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus”.

## 2.6 Zwischenfazit

Zusammenfassend kann man sagen, dass aṭ-Ṭabarī insbesondere mit *rahbāniyya*, *ḥawāriyyūn* und *aṣḥāb al-kaḥf* Gruppierungen erwähnt, die keine eigenständige christliche Denomination repräsentieren, sondern jeweils in einen bestimmten Kontext eingebunden sind. Konkret sind mit den *aṣḥāb al-kaḥf* zwar namentlich bekannte Personen gemeint, über deren Aufenthaltsort und Wirkungszeit in der Tradition spekuliert wird, dennoch waren die *aṣḥāb al-kaḥf* keine christliche Gruppierung, die eine bestimmte theologische Auffassung und Liturgie besaß. Für solche christliche Gruppierungen bzw. Denominationen verwendet aṭ-Ṭabarī andere Bezeichnungen, die ich im nächsten Kapitel zusammengetragen habe.

## 3. Konkrete christliche Gruppierungen in aṭ-Ṭabarīs Korankommentar *Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*

In diesem Kapitel werde ich die Termini für konkrete christliche Gruppierungen aufzählen, die aṭ-Ṭabarī in seinem Korankommentar anführt. Zur Übersicht folgt zunächst eine Tabelle; dieser schließen sich detaillierte Erläuterungen zu den einzelnen Gruppen an.

Eine Erklärung zur Tabelle: In der ersten Spalte ist der Name der jeweiligen christlichen Gruppierung angegeben, wie sie bei aṭ-Ṭabarī wörtlich vorkommt. Die zweite Spalte gibt die Bezeichnung der Gruppierung gemäß heutiger Forschung an. Die dritte Spalte gibt wieder, zusammen, was aṭ-Ṭabarī als theologische Beschreibung hinzufügt. Ich verzichte in der Tabelle also auf die eigentliche theologische Auffassung im Selbstverständnis der jeweiligen Gruppe.

Bezeichnung bei aṭ-Ṭabarī	Bezeichnung in der Forschung	Erklärung/Kommentar aṭ-Ṭabarīs
<i>al-yaʿqūbiyya</i>	Westsyrische Christen oder auch Syrisch-Orthodoxe Kirche	Jesus ist Gott
<i>al-malkāniyya</i>	Melkiten, Melchiten oder Chalkedonisch-Orthodoxe Kirche	Gott zeigt sich als Gott(-vater), Jesus und Maria

<i>an-nasṭūriyya</i>	Ostsyrische oder nestorianische Christen	Jesus ist eine der drei Hypostasen der Trinität; dyophysitisch
<i>naṣārā naḡrān</i>	<i>naṣārā naḡrān</i> , Christliche Delegation aus Naḡrān	(Nicht genau zu bestimmen, wird nicht weiter ausgeführt. Können sowohl der ost- als auch westsyrischen Tradition angehören.)
<i>naṣārā banī taḡlib</i>	Arabische Christen des Taḡlib-Stammes	(Lokale arabische Traditionen, wird nicht weiter ausgeführt)

### 3.1 *Al-Ya‘qūbiyya*

Aṭ-Ṭabarī diskutiert im Rahmen des Koranverses Q 19:37, in dem es um “Parteien” geht, die untereinander uneins wurden, über die unterschiedlichen christlichen Gruppierungen. Dabei zählt er u. a. die westsyrischen Christen<sup>96</sup> auf, die er *al-ya‘qūbiyya* nennt. Aṭ-Ṭabarī behauptet, dass die westsyrischen Christen daran glaubten, dass Jesus Gott und auf die Erde gekommen sei, um alles zu erschaffen und zum Leben zu erwecken, um anschließend wieder in den Himmel zurückzukehren.<sup>97</sup> Darüber hinaus erwähnt aṭ-Ṭabarī die westsyrischen Christen mit den ostsyrischen und anderen christlichen Gruppierungen wenn es darum geht, die unterschiedlichen christlichen Positionen anzuführen, sofern eine Koranpassage dies inhaltlich zulässt.<sup>98</sup> Es würde den Rahmen des Artikels sprengen, über die Positionierung aṭ-Ṭabarīs zum christologischen Verständnis nachzudenken. Was aber im Kontext seines *Ĝāmi‘ al-bayān* zu sehen ist, ist die Tatsache, dass er, wie im Folgenden noch zu zeigen sein wird, eine direkte Verbindung zum westsyrischen Gedankengut hat. Denn in seinen Kommentaren bzw. in den von ihm angeführten Überlieferungen zur Geschichte Adams sind Parallelen zur syrisch-christlichen Quelle “Syrische Schatzhöhle” zu finden, einer Sammlung apokrypher Schriften aus der Frühzeit der syrischen Kirche. Die “Syrische Schatzhöhle” wurde sowohl von ost- als auch von westsyrischen Christen rezipiert. In der Regel sind die theologischen Auffassungen, wie die Christologie und Mariologie, in beiden Traditionen

<sup>96</sup> Die westsyrischen Christen werden in einigen Quellen als “Jakobiten” bezeichnet. Diese Bezeichnung ist nicht korrekt und basiert eher auf einer apologetischen Haltung. Die korrekte Bezeichnung ist es, sie westsyrische Christen oder Mitglieder der Syrisch-Orthodoxen Kirche zu nennen.

<sup>97</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ĝāmi‘ al-bayān*, Bd. 15, S. 541.

<sup>98</sup> Ibid., Bd. 8, S. 580; Bd. 15, S. 537,541; Bd. 22, S. 622.

unterschiedlich. Sowohl die ostsyrische<sup>99</sup> als auch die westsyrische Tradition<sup>100</sup> waren auf der Arabischen Halbinsel verbreitet und hatten Beziehungen zu muslimischen Gelehrten.<sup>101</sup> Der Einfluss der “Syrischen Schatzhöhle” auf die muslimischen Exegeten ergibt sich sowohl durch die Reisen der einzelnen Überlieferer in christlich geprägte Gebiete der muslimischen Territorien als auch durch die Tatsache, dass die “Syrische Schatzhöhle” zumindest in ihrer mündlichen Tradierung auf der Arabischen Halbinsel bekannt war. Die recht frühen arabischen Übersetzungen der “Syrischen Schatzhöhle” ab dem 9. Jahrhundert n. Chr. sind Indizien hierfür.<sup>102</sup> Somit lässt sich die Vermutung aufstellen, dass aṭ-Ṭabarī entweder direkten oder indirekten Zugang zu syrisch-christlichen Quellen hatte.

### 3.2 *Al-Malkāniyya*

Die Melchiten (*al-malkāniyya*) stellen eine eigenständige syrisch-christliche Gruppierung dar, die aṭ-Ṭabarī in seiner Koranexegese anführt. Durch ihre Unterordnung unter den oströmischen Kaiser folgen sie nicht wie die Westsyrier dem christologischen Verständnis des Mono-/Miaphysitismus, sondern dem oströmischen Verständnis, das die Lehre der unvermischten zwei Naturen Jesu vertritt. Der Begriff “Melchiten” referiert nach Sidney Griffith auf die Chalkedonisch-Orthodoxe Kirche.<sup>103</sup> Insbesondere unter den arabischsprachigen Christen wurde diese Bezeichnung für diejenigen, die die theologischen Beschlüsse der ersten sechs ökumenischen Konzilien zustimmten, verwendet.<sup>104</sup>

Ähnlich wie bei der Verwendung des Begriffs *al-yaʿqūbiyya* ist auch hier auffällig, wie aṭ-Ṭabarī die Melchiten beschreibt. Er erklärt, dass die Melchiten Gott als eine der drei Hypostasen der Trinität verstünden. Demnach glaubten sie daran, dass Gott (wahrscheinlich meint er Gottvater), Jesus und Maria zur Trinität gehörten.<sup>105</sup> Auch der Umstand, dass aṭ-Ṭabarī sehr wahrscheinlich mit *al-isrāʿīliyya min an-naṣārā* die Melchiten meint, beruht auf der Tatsache, dass er nicht wirklich ein ausgeprägtes Bild von diesen Gruppen hatte, weil diese Bezeichnung nicht ganz zutrifft. Es könnte

<sup>99</sup> Vgl. Spuler, “Die Nestorianische Kirche”.

<sup>100</sup> Vgl. Demirci, *Nesturi Hristiyanlık ve Antakya Teolojisi*.

<sup>101</sup> Für das Beziehungsgeflecht siehe Spuler, “Die west-syrische (monophysitische) Kirche unter dem Islam”.

<sup>102</sup> Vgl. Kurt, *Über die Christlichen Quellen der isrāʿīliyyāt-Überlieferungen*.

<sup>103</sup> Vgl. Griffith, “Apologetics and Historiography in the Annals of Eutychios of Alexandria”, S. 65–89.

<sup>104</sup> *Ibid.*, S. 65.

<sup>105</sup> Muqātil Ibn Sulaymān, *Tafsīr*, Bd. 1, S. 463.

auch als Indiz dafür gesehen werden, dass er wahrscheinlich aus ostsyrischen Quellen Informationen über die Melchiten erhalten und diese vermittelt hat. Denn die Beschreibung ist sehr polemisch und wurde insbesondere von den westsyrischen Kirchenväter geprägt.<sup>106</sup> Der westsyrische Dionysius bar Šalībī (gest. 1171 n.Chr.) verwendete diese Bezeichnung, weil sie sich von dem Glauben (der Theologie) ihrer eigenen Vorfahren widersetzt und stattdessen sich dem oströmischen Kaiser Markian (450–457 n.Chr.) untergeordnet haben.<sup>107</sup>

Insgesamt standen sich die ost- und die westsyrische sowie die melchitische Kirche untereinander sehr polemisch gegenüber. Theodor Abū Qurrah (gest. 820 n. Chr.) als Bekenner der chaledonischen Theologie beispielsweise war dafür bekannt, apologetische und polemische Werke gegen die Antikalkedonier, die ost- und die westsyrischen Christen verfasst zu haben.<sup>108</sup> Die Bezeichnung, dass es sich bei den Melchiten um die *isrāʿīliyya* unter den Christen handle, könnte negativ konnotiert sein. Denn dadurch wird den Melchiten nicht nur die Zugehörigkeit zum Einflussbereich des oströmischen Kaisers, sondern auch zur israelitischen-jüdischen Tradition zugesprochen.<sup>109</sup> Somit wird keine Unabhängigkeit der christlichen Gruppen vom Judentum, sondern eine Abhängigkeit zugesprochen. Allerdings gibt es bei aṭ-Ṭabarī keine wertenden Erklärungen. Die Bezeichnung *al-isrāʿīliyya min an-našārā* könnte auch mit der Tatsache zusammengelesen werden, dass die muslimischen Gelehrten, beispielsweise as-Suyūṭī (911/1505) die Verwendung des koranischen *banū isrāʿīl* nicht nur mit den Juden, sondern Juden und Christen identifizieren.<sup>110</sup> Auf diese Verbindung verweisen auch Abdelmajid Charfi<sup>111</sup> und Patricia Crone.<sup>112</sup>

Es ist auch möglich, dass es eine Gruppe gab, die *al-isrāʿīliyya min an-našārā* genannt oder so ähnlich beschrieben wurde, die unabhängig von den Melchiten vorzufinden war. Dann würde das bedeuten, dass es eine weitere christliche Gruppierung gegeben hat, die dieselben christologischen Vorstellungen hatte wie die Melchiten, die aber nicht näher erklärt

<sup>106</sup> Vgl. Griffith, “Melkites”, S.12. vgl. auch <https://www.britannica.com/topic/Melkites> (zuletzt online Zugang am 17.03.2022).

<sup>107</sup> Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, Bd. 1, S. 507.

<sup>108</sup> Hörn, “Theodoros Abu Qurrah, f 820”, S. 84. Vgl. auch Awad, *Orthodoxy in Arabic Terms*, insbesondere Kap. 2: “Abū Qurrah and the Christian Apologetics of the Melkite Church”, S. 58–110.

<sup>109</sup> Crone, *Collected Studies in Three Volumes*, Bd. 1, S. 240.

<sup>110</sup> As-Suyūṭī, *ad-durr al-manṭūr*, Bd. 6, S.376.

<sup>111</sup> Charfi, “Christianity in the Quran Commentary of Ṭabarī, S. 132 und 140.

<sup>112</sup> Crone, *Collected Studies in Three Volumes*, Bd. 1, S. 237.

werden. Dies wäre aber reine Spekulation an dieser Stelle und müsste in einer separaten Forschung thematisiert werden.<sup>113</sup>

Denn in christlichen Gruppierungen, eingeschlossen dem syrischen Christentum, wird Maria nicht als ein Teil der Trinität gezählt. Es ist lediglich bekannt, dass sich marginalisierte tritheistische Gruppen<sup>114</sup> wie die Kollyridianerinnen im vorislamischen Arabien befanden. Laut Heribert Busse könnte dies der Hintergrund der Offenbarung von Sure Q 5:116 sein, in der der Koran den Christen vorwirft, Maria als eine Gottheit zu sehen.<sup>115</sup> Diese tritheistische und wahrscheinlich aus Frauen bestehende Gruppe wird bereits bei Epiphanius von Salamis (gestorben 403 n. Chr.) erwähnt.<sup>116</sup> Wir könnten davon ausgehen, dass aṭ-Ṭabarī die Melchiten möglicherweise mit den Kollyridianerinnen gleichsetzt. Herauszufinden, wie genau er das tut, würde den Rahmen dieses Artikels zwar sprengen, aber es lassen sich dennoch einige Erklärungen in kleinerem Rahmen anführen. Ein solcher Erklärungsansatz hat auch Auswirkungen auf die Beantwortung der Frage, ob und inwiefern aṭ-Ṭabarī Verbindungen zu den oder Kenntnisse über die syrischen Christen hatte. Naheliegender wäre, dass aṭ-Ṭabarī von Q 5:116 ausgeht, wo er am detailliertesten den Melchiten nachgeht, und versucht, die womöglich weniger bekannten Melchiten in diesem Rahmen zu verorten, ohne dabei wirkliche Kenntnis über die Melchiten zu haben. Ein noch plausiblerer Erklärungsansatz ist dagegen, dass aṭ-Ṭabarī apologetisch-diffamierenden Bezeichnungen und Beschreibungen ihres christologischen Verständnisses darauf beruhen, dass bereits Gelehrte vor ihm, wie beispielsweise Muqātil b. Sulaymān (gest. 150/767), diese Gruppe so beschrieben und titulierte haben.<sup>117</sup> Außerdem wäre diese Annahme darauf zurückzuführen, dass aṭ-Ṭabarī aus einer christlichen Streitschrift oder aus einer mündlichen Tradition schöpft, in der insbesondere durch die ost- und

<sup>113</sup> Im Gegensatz zu anderen Exegeten wie Muqātil b. Sulaymān erwähnt aṭ-Ṭabarī nicht die Bezeichnung *ʿibādat al-malik*, die diese Bezeichnung als Synonym für die Melchiten verwenden. Vgl. Muqātil b. Sulaymān, Bd. 1, S. 463.

<sup>114</sup> Malaj, *Jüdisch-christliche Traditionen und ihre Spuren im Koran*, S. 108f.

<sup>115</sup> Busse, *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, S. 23.

<sup>116</sup> "The Collyridians, an Arabian female sect of the fourth century, offered to Mary cakes of bread (collyrida), as they had done to their great earth mother in pagan times. Epiphanius, who opposed this heresy, said that the Trinity must be worshipped but Mary must not be worshipped. The Qurʾān may well be directed against this heresy. It gives its support against Mariolatry, while at the same time it recognizes the importance of Mary as the vessel chosen by God for the birth of his Christ". Vgl. George, *Is the Father of Jesus God of Muhammad?*, S. 59. und Sirry, "Reinterpreting the Qurʾānic Criticism", S.59. Vgl. auch Parrinder, *Jesus in the Qurʾān*, Kap. 14.

<sup>117</sup> Vgl. Muqātil b. Sulaymān, Bd. 1, S. 463.

westsyrischen Christen selbst der Begriff *al-malkāniyya* verwendet wird. Denn ein tritheistisches Verständnis zu haben oder Maria als Teil der Trinität zu sehen, gehört nicht zu der kanonisch-christlichen Auffassung. Auch die Bezeichnung *malkāniyya* ist negativ konnotiert. Der Begriff *malkāniyya* stammt vom syro-aramäischen *malkā* (dt. „König, Herrscher“). Dadurch, dass die Melchiten sich den Beschlüssen des oströmischen Kaisers anschlossen bzw. vom byzantinischen Kaiser unterstützt wurden und sie sich nicht wie die ost- und die westsyrischen Christen den chalkedonischen Konzilsbeschlüssen widersetzten, wurden sie wahrscheinlich durch jene ost- und westsyrischen Christen so bezeichnet.<sup>118</sup> Die Melchiten waren ursprünglich griechischsprachige Christen, die im Mittleren Osten die ersten arabisierten Christen gehören.<sup>119</sup> Sie übernahmen die arabische Sprache als Hauptsprache<sup>120</sup>, übersetzten ihre religiös-theologischen Werke ab dem 9.–10. Jahrhundert n. Chr. ins Arabische.<sup>121</sup> Im Mittleren Osten waren die Melchiten die ersten arabisierten Christen.

Sie waren in wichtigen christlichen Patriarchaten wie Alexandria, Antiochien und Jerusalem vertreten. Geprägt durch den politischen und theologischen Zwiespalt des Römischen Reiches in der Zeit von Kaiser Justinian I. gab es sowohl eine dyophysitische als auch mono-/miophysitische Prägung christlicher Gruppierungen im Reich. Während Justinian I. dyophysitisch geprägt gewesen zu sein scheint, machte seine Ehefrau Theodora eher den Eindruck, mono-/miophysitisch geprägt zu sein.<sup>122</sup> „Bei der Missionierung fremder Völker unterstützten Kaiser und Kaiserin folglich die Vertreter ihrer jeweils bevorzugten Glaubensrichtung und versuchten gleichzeitig, die Missionare der Gegenseite auszubooten.“<sup>123</sup>

Mit der territorialen Expansion der Muslime im 7. Jahrhundert n. Chr. drangen die Muslime nach Nubien vor. Dadurch entstand zwischen dem christlichen Nubien und der muslimischen Abbasidendynastie eine politische Auseinandersetzung, die mit einem Friedensvertrag, dem sogenannten *baqt* geregelt wurde.<sup>124</sup> Somit ist auch anzunehmen, dass die Melchiten keine den Muslimen, in dem Kontext dieses Artikel *aṭ-Ṭabarī*, unbekannte Gruppe waren.

<sup>118</sup> Penn/Johnson/Shepardson/Stang, *Invitation to Syriac Christianity*, S. 107.

<sup>119</sup> Feodorov/Heyberger/Noble, *Arabic Christianity*, Vorwort, S. VIII.

<sup>120</sup> Tamcke, *Christen in der islamischen Welt*, S. 75.

<sup>121</sup> Feodorov/Heyberger/Noble, *Ibid.*

<sup>122</sup> Evans, „The Age of Justinian“, S. 103ff.

<sup>123</sup> <https://www.uni-heidelberg.de/fakultaeten/philosophie/zaw/byz/forschungsprojekte/nubien/quellen/geschichte.html>.

<sup>124</sup> Vgl. Spaulding, „Medieval Christian Nubia and the Islamic World“.

### 3.3 *An-Nasṭūriyya*

Die gängige Bezeichnung für die ostsyrischen Christen ist *an-nasṭūriyya* (Nestorianismus).<sup>125</sup> Auffällig ist, dass dieser Begriff in der Koranexegese insgesamt, in Relation zu den übrigen Begriffen, öfter vorkommt. Den muslimischen Gelehrten zufolge glaubten die *nasṭūriyyūn* daran, dass Jesus der Sohn Gottes sei, wohingegen die westsyrischen Christen (*yaʿqūbiyya*) daran glaubten, dass der Messias der Sohn Gottes sei. Die Melchiten (*malkāniyya*) glaubten ihrerseits daran, wie etwa Koranexegeten aus der Zeit von aṭ-Ṭabarī meinen, dass Gott einer der Dreien sei, ohne jedoch zu erwähnen, welcher der Dreien und wie genau dieses Verständnis aussieht.<sup>126</sup> Wir können beobachten, dass die erwähnten christlichen Gruppierungen in der frühen koranexegetischen Literatur stark auf ihre Christologie reduziert dargestellt werden und keine näheren Ausführungen folgen. Zudem ist die alleinige Reduzierung der ostsyrischen Christen, also der *nasṭūriyyūn*, darauf, dass sie sagen würden, dass Jesus der Sohn Gottes sei und sich das Göttliche und Menschliche in Jesus in einem Körper, unvermischt zu finden seien, sehr vage und nicht vollständig. Es geht der ostsyrischen Christologie mehr, als nur die Göttlichkeit in Jesu zu attestieren. Die Bezeichnung Person Christi gewinnt bei den ostsyrischen Christen eine andere Gewichtung als bei westsyrischen Christen. Mit der Definition der Person Christi und die dyophysitische Natur, versuchen die ostsyrischen Kirchenväter “den unbegrenzten Gott in begrenzten Orten wirksam zu vergegenwärtigen”.<sup>127</sup> Die ostsyrischen Christen trennten das Göttliche und Menschliche in der Person Jesu, wobei Sie das Göttliche in ihm als eine Ehre und Größe sahen, die das individuelle Selbst einnimmt und der Sichtbarkeit nähert.<sup>128</sup> Wegen dieser Trennung des Göttlichen Wortes und das volle Mensch-Sein Christi (Zwei-Naturen-Lehre) wurden den ostsyrischen Christen vorgeworfen, dass sie in Christus zwei Subjekte, zwei Personen oder zwei Söhne unterschieden.<sup>129</sup> Dieser Vorwurf wurde durch den alexandrinischen Kirchenvater Kyrrill auch

<sup>125</sup> Im Grunde ist dieser Begriff nicht korrekt und spiegelt eine mehr oder weniger polemische Haltung wider, in der die ostsyrischen Christen auf Nestorius (ca. 381–453), den byzantinischen Theologen und Patriarchen von Konstantinopel (in den Jahren 428–431) reduziert werden. Vgl. zur Wichtigkeit des Nestorius und zur Entwicklung der ostsyrischen Theologie Demirci, *Nesturi Hristiyanlık ve Antakya Teolojisi*, und Hainthaler, *Christliche Araber vor dem Islam*, hier insbesondere Kap. 4. *Nasṭūriyya* bedeutet Nestorianismus und *nasṭūrī* = Nestorianer (Sg.), *nasṭūriyyūn* oder *nasāṭīra* = Nestorianer (Pl.)

<sup>126</sup> Ibn Sallām, *Tafsīr*, Bd. 1, S. 224, und aṣ-Ṣanʿānī, *Tafsīr*, 1998, Bd. 2, S. 358.

<sup>127</sup> S.16.

<sup>128</sup> S.17.

<sup>129</sup> S.18.

Nestorius, dem Bischof von Konstantinopel (428–431 n.Chr.) vorgeworfen, sodass durch die angebliche zwei Söhne-Lehre ein Adoptianismus vertreten würde. M. Metselaar gibt wieder, dass sich Nestorius gegen diese Vorwürfe gestellt habe:

“Nestoris bestritt dies und versuchte noch, jedoch erfolglos, zu erklären, dass für ihn Christus der vom Logos angenommene Mensch sei, in dem dieser wie in einem Tempel wohnt. Die beiden Naturen haben dabei zwar ihre eigenen Besonderheiten, formen aber zusammen eine Einheit. Nestorius bediente sich vor allem der antiochenischen Theologie, um die Einheit zu erklären: Das *Prosopon* (Person) des *Logos* (als Erscheinungsweise einer konkreten Natur) macht vom *Prosopon* der Menschheit- in ihrer Verbindung wiederum ein einziges *Prosopon* bilden sollen.“

Die ostsyrischen Christen betonen insbesondere die Mariologie, indem sie postulieren, Maria sei keine Gottesgebärerin oder Gottesmutter (gr. *Theotókos*), sondern “Christusgebärerin” (gr. *Christotókos*).<sup>130</sup> Ausgehend von diesem Dogma gingen die muslimischen Gelehrten wahrscheinlich davon aus, dass die Anhänger der *naṣṭūriyya* Jesus als Sohn Gottes und nicht als eine Gottheit sehen.

Auch im Bezug auf die Soteriologie hatte diese Zwei-Naturen-Lehre eine Auswirkung. Das Heil war Christus zuteil gekommen, weil er die volle menschliche Natur angenommen hatte. Im Gegensatz zu der alexandrinischen Auffassung, die der ostsyrischen Tradition entgegenstand und lehrte, dass die Erlösung nur von Gott durch die physische Vereinigung Gottes mit dem Menschen in Christus erfolgen kann (westsyrischer, miaphysitischer Ansatz).<sup>131</sup>

### 3.4 *Naṣārā naḡrān*

Der Begriff *naṣārā naḡrān* benennt eine Gruppe von Christen, die als Delegation aus Naḡrān den Propheten besuchte. In den muslimischen Quellen wird sie daher gesondert genannt. Im Grunde stellt sie keine separate christliche Gruppierung dar, die eine eigene theologische Sicht vertritt. Folglich ist sie nicht wie die bereits oben erwähnten Gruppierungen zu bewerten. Da der Koran nach der Annahme der Exegeten im Rahmen von Q 3 speziell auf die Argumente der *naṣārā naḡrān* eingeht, die in den Überlieferungen vorkom-

<sup>130</sup> Vitale, “*Theotokos o christotokos*”, S. 2ff.

<sup>131</sup> S. 19.

men, und aṭ-Ṭabarī dieser Annahme folgt, möchte ich die *naṣārā nağran* ebenfalls gesondert anführen.

Die ersten 70–80 Verse der dritten Sure des Korans sind den Überlieferungen zu den Offenbarungsanlässen zufolge in Medina, während der Diskussion des Propheten mit einer christlichen Delegation aus Nağrān aus dem Südwesten der Arabischen Halbinsel, herabgesandt worden.<sup>132</sup> Gemäß Q 3:61 soll nach dem Austausch beider Parteien nach einer langen Diskussion über Gott, Jesus und die Stellung des Propheten die *mubāhala* folgen. *Mubāhala* ist ein altarabisches Ritual, bei dem sich zwei Parteien gegenseitig verfluchen, um zur Wahrheit (in einer religiösen Angelegenheit) zu gelangen.<sup>133</sup> Die gesamten 61 Verse bis zu diesem Ereignis (und die danach folgenden ca. 20 Verse) werden in der Koranexegese vor dem Hintergrund der Begegnung mit dieser Delegation diskutiert. Als Offenbarungsanlass gilt also der Besuch der christlichen Delegation aus Nağrān.<sup>134</sup>

Nağrān war sowohl durch das westsyrische als auch das ostsyrische Christentum geprägt.<sup>135</sup> Es ist nicht möglich, mit Sicherheit zu bestimmen, welcher christlichen Tradition die Gruppe folgte, die das Gespräch mit dem Propheten Muḥammad führte. Die Ausbreitung der westsyrischen, mono-/miaphysitischen Tradition auf der südlichen Arabischen Halbinsel lässt sich auf den Einfluss Abrahā (gest. 570 n. Chr.), dem aksumitischen Militärführer und späteren König des ḥimyaritischen Reiches (reg. ca. 537–570 n. Chr.)<sup>136</sup> und seiner Nachkommen zurückführen.<sup>137</sup> Abrahā wird in der Koranexegese im Rahmen von Q 105 erwähnt. Nach den muslimischen Quellen hatte er die Intention, die Kaaba während seiner Zeit als Herrscher, f. h. noch in der vorislamischen Zeit, zu zerstören.<sup>138</sup> Die persischen Herrscher der Sassanidendynastie beendeten im letzten Viertel des 6. Jahrhunderts die mono-/miaphysitische Dynastie des Abrahā und seiner

<sup>132</sup> Schmucker, “Mubāhala”.

<sup>133</sup> Für mehr Informationen über die *mubāhala* vgl. Strothmann, “Die Mubāhala in Tradition und Liturgie”.

<sup>134</sup> Vgl. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mubahele>.

<sup>135</sup> Bereits zur mekkanischen Zeit sollen nach Ibn Ishāq ca. 20 Personen aus Äthiopien oder Nağrān mit dem Propheten gesprochen und zum Islam konvertiert sein. Jedoch scheint diese Überlieferung sehr vage zu sein, da es über dieses Ereignis keine weiteren, vertrauenswürdigen Überlieferungen gibt. Vgl. Fayda, “Hz. Muhammed’in necranlı Hıristiyanlarla Görüşmesi ve Mübāhele”, S. 144.

<sup>136</sup> Vgl. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebree>.

<sup>137</sup> Sönmez, “Necrân’da Hıristiyanlık ve Hz. Muhammed’in Necrân Hıristiyan Din Adamlarıyla Münasebetleri”, S. 126–132.

<sup>138</sup> Vgl. für eine kritische Hinterfragung der Datierung dieses Ereignisses Conrad, “Abrahā and Muḥammad”.

Nachkommenschaft, sodass sich danach die ostsyrische Tradition durch die machtpolitische Strategie Abrahams durchsetzen konnte.<sup>139</sup>

Es ist nicht davon auszugehen, dass die mono-/miaphysitische Tradition danach nicht mehr präsent war. In einigen muslimischen Quellen heißt es dennoch, dass es die ostsyrischen Christen gewesen seien, die aus Nağrān zum Propheten Muḥammed kamen. Ein Beweis hierfür sei, dass der ostsyrische Priester Īshō‘yabh (ar. Īšū‘yāb) nach Medina gekommen sei.<sup>140</sup> 60 Personen, darunter 14 von den Ehrenhaften (w. *min ašrāfihim*) und deren Anführer, al-‘Āqib, daneben ‘Abd al-Masiḥ, al-Ayham, Abū Ḥārīṭa b. ‘Alqama, Aws, Zayd, Qays, Yazīd, Nabīh, Ḥuwaylid b. ‘Amr, Ḥālid, ‘Abd Allāh, Yuḥannā (Johannes), und weitere seien zur Zeit des Nachmittagsgebets in die Prophetenmoschee gekommen.<sup>141</sup>

Auf die in den Versen erwähnten Einzelheiten kann ich im Rahmen dieses Artikels nicht eingehen. Ich möchte jedoch einige Beispiele nennen, damit man sich ein Bild von dem breiten Spektrum an Überlieferungsmaterialien allein zur christlichen Delegation aus Nağrān machen kann. Aṭ-Ṭabarī erwähnt zu Q 3:32, dass der Koran an dieser Stelle die christliche Delegation anspreche und ihr befehle, Gott und dem Propheten Muḥammad zu folgen.<sup>142</sup> Mit der Anführung dieser Überlieferung impliziert aṭ-Ṭabarī, dass die Mitglieder der christlichen Delegation zwar an Gott glaubten, aber den Propheten Muḥammad leugneten. Die Christen wüssten sehr wohl, dass ihre Heilige Schrift den Propheten Muḥammed verkünde.<sup>143</sup> Deswegen würde Gott auch diejenigen, die nicht an den Propheten glauben und ihm folgen, wie in Q 3:32 erwähnt, als *kāfirūn* bezeichnen. Wörter wie *kāfirūn*, abgeleitet von der Wortwurzel *k-f-r*, können unterschiedlich gedeutet werden. Im I. Verbstamm gibt es z. B. mehrere Bedeutungen. Das Verb *kafara* mit der Vokalisation des konjugierten Verbes im Imperfekt *yakfiru* bedeutet “bedecken, verbergen”, während *kafara* mit der Imperfektkonjugation *yakfuru* “nicht an Gott glauben, ungläubig sein, vom Glauben abfallen” bedeutet.<sup>144</sup> Aṭ-Ṭabarī zielt hier auf die Bedeutung “verbergen” und “bedecken” ab, da er anführt, dass die Christen, hier diejenigen aus Nağrān, wüssten, dass Muḥammed der Prophet Gottes sei, diese Wahrheit aber verbärgen.<sup>145</sup> Auch

<sup>139</sup> Sönmez, “Necrân‘da Hıristiyanlık ve Hz. Muhammed‘in Necrân Hıristiyan Din Adamlarıyla Münasebetleri”, S. 131.

<sup>140</sup> Ibid.

<sup>141</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān*, Bd. 5, S. 172f.

<sup>142</sup> Ibid., S. 327.

<sup>143</sup> Ibid.

<sup>144</sup> Wehr, *Arabisches Wörterbuch*, S. 1110.

<sup>145</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān*, Bd. 5, S. 327–329.

schrieben sie Jesus Attribute zu, die nicht der Wahrheit entsprächen.<sup>146</sup> Wie bereits zuvor, bleiben erklärende Kommentare oder ergänzende Überlieferungen aṭ-Ṭabarīs aus, welche weiteren Attribute Jesus zugeschrieben werden. Die *naṣārā naǧrān* stünden damit im Gegensatz zu den *ḥawāriyyūn*, den Aposteln, die die Botschaft Jesu unverändert aufgenommen hätten.<sup>147</sup>

Im Rahmen seines Kommentars zu Q 3:55 führt aṭ-Ṭabarī an, dass die *naṣārā naǧrān* wie die Juden an die Kreuzigung Jesu glaubten, obwohl dieser nicht gekreuzigt worden, sondern Gott ihn zu sich berufen habe.<sup>148</sup> Deswegen würde Gott über diese Offenbarung das Jesusbild der Juden, Christen und Zoroastrier "bereinigen" (*tahhara*), weil sie ein falsches Verständnis von ihm hätten.<sup>149</sup> Auffällig ist, welche Überlieferung aṭ-Ṭabarī im weiteren Verlauf des Dialogs zwischen Gott und Jesus anführt. Die von ihm zitierte Überlieferung gibt nicht nur Auskunft über das Bild der christlichen Gruppierungen in seinem Korankommentar, sondern gibt auch einen Einblick in sein Verständnis von Offenbarung bzw. spiegelt zumindest ein seiner eigenen Meinung entsprechendes vorherrschendes Offenbarungsverständnis wider. Denn zu Q 3:59 berichtet aṭ-Ṭabarī, dass die *naṣārā naǧrān*, konkret al-ʿĀqib, den Propheten gefragt hätten, wie es denn sein könne, dass Jesus ohne Vater auf die Welt gekommen sei. Al-ʿĀqib und seine Gefolgschaft sollen sich erzürnt und die Frage gestellt haben, wie einer, der Wunder zeige, einen Vogel aus Schlamm zum Leben erwecke und ihn fliegen lasse, ein Mensch sein könne. Daraufhin habe der Prophet einen Moment auf die Offenbarung gewartet. Dann soll der Engel Gabriel dem Propheten den Vers Q 5:17 überbracht haben. Der Prophet Muḥammed soll Gabriel darauf hingewiesen haben, dass der Vers, den er soeben gebracht habe, nicht auf die Frage der Delegation aus Naǧrān antworte. Die Frage der Delegation aus Naǧrān ziele vielmehr auf ein ähnliches Beispiel bezüglich der vaterlosen Erschaffung Jesu ab. Daraufhin soll Gabriel geantwortet haben, dass das Beispiel Jesu demjenigen des Adam gleich sei.<sup>150</sup> Der Vergleich liege in der vaterlosen Geburt beider Persönlichkeiten.<sup>151</sup> Somit zeige diese Tatsache

<sup>146</sup> Ibid., S. 445.

<sup>147</sup> Ibid.

<sup>148</sup> Ibid., S. 453.

<sup>149</sup> Vgl. *ibid.*, S. 453–455.

<sup>150</sup> Ibid., Bd. 2, S. 462.

<sup>151</sup> Im Wortlaut der Überlieferung scheint es so, als ob Gabriel selbst diese Antwort gegeben hätte und der Prophet selbst auch bestimmen würde, wann welcher Vers angebracht sei und wann nicht. Die theologische Auswertung solcher Überlieferungen würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, weswegen hier lediglich ein Hinweis für die Forschungsgemeinschaft gegeben sein soll. Vgl. aṭ-Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān*, Bd. 2, S. 460–462.

also, dass auch Adam ohne Vater, sogar ohne Mutter, auf die Welt gekommen sei.<sup>152</sup> Diese Überlieferung aṭ-Ṭabarī zeigt, dass eine weitere Beschäftigung mit der Überlieferungsmethode aṭ-Ṭabarī, nicht nur bezüglich der Christen oder nicht muslimischen Gruppierungen, sondern auch innermuslimischen theologischen Inhalten erforderlich ist und somit ein Desiderat an die Forschung stellt. Da der Rahmen dieses Artikels ein anderer ist, lasse ich die theologische Bewertung, die auch die auch das Offenbarungsverständnis aṭ-Ṭabarī involvieren müsste, unberücksichtigt.

Unmittelbar darauf bezieht sich die Offenbarung über die *mubāhala* in Q 3:61. Der Prophet soll sich, folgen wir einer Überlieferung bei aṭ-Ṭabarī, mit seinem Cousin und Schwiegersohn ‘Alī b. Abī Ṭālib (gest. 40/661), seiner Tochter und ‘Alīs Ehefrau Fāṭima (gest. 11/632) und seinen beiden Enkeln, ‘Alīs und Fāṭimas Kindern al-Ḥasan (gest. 49/669) und al-Ḥusayn (gest. 61/680), zur *mubāhala* begeben und gesagt haben, dass sie seine Zeugen bei Gott wären.<sup>153</sup> Die *naṣārā nağrān* sollen sich aber davor gefürchtet haben, verflucht zu werden, wenn sich herausstellte, dass Muḥammad doch der Gesandte Gottes wäre, und akzeptierten deshalb, fortan die Kopfsteuer zu zahlen und sich politisch dem Propheten unterzuordnen.<sup>154</sup> Es sei hier erwähnt, dass gerade in den schiitischen Quellen dieses Ereignis der *mubāhala*, bei dem nur die Angehörigen der Familie des Propheten, also die *ahl al-bayt*, dabei gewesen seien und nicht etwa andere Gefährten, zu finden ist. Deswegen gab dieses Ereignis Anlass zur Einrichtung eines religiösen Feiertags bei den Schiiten.<sup>155</sup>

Aṭ-Ṭabarī erwähnt die *naṣārā nağrān* nicht nur im Rahmen seines Kommentars zu Sure 3, sondern bereits zuvor in seinem Kommentar zu Q 2:113. Als Erklärung für den Vers, dem zufolge sich Juden und Christen gegenseitig vorwerfen, jeweils keine Grundlage für ihre Glaubensansichten zu besitzen, führt aṭ-Ṭabarī an, dass es sich bei den Christen in diesem Kontext um die *naṣārā nağrān* handle.<sup>156</sup> Demnach sollen einige Juden und Christen zum Propheten gekommen und sich in seiner Gegenwart gegenseitig beschuldigt haben.<sup>157</sup> Die Juden hätten gesagt, dass die Christen sich nicht an Jesus und seine Offenbarung gehalten hätten, wohingegen die Chris-

<sup>152</sup> Ibid.

<sup>153</sup> Ibid., S. 469.

<sup>154</sup> Ibid., S. 469–471.

<sup>155</sup> Vgl. hierzu Demir, “Sacred Days and Nights in Contemporary Iranian Shiism”, und Klemm, Fāṭima, “The Daughter of the Prophet Muḥammad”, S. 182.

<sup>156</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān*, Bd. 2, S. 435.

<sup>157</sup> Ibid.

ten den Juden vorwürfen, sich nicht an Moses und die Thora gehalten zu haben.<sup>158</sup>

### 3.5 *Naṣārā Banī Taġlib*

Im Kontext rechtsrelevanter Verse wie zum Beispiel Q 5:51, in dem gesagt wird, dass die Juden und Christen untereinander Freunde seien, und die Muslime ermahnt werden, sie nicht zu Verbündeten zu nehmen, diskutiert aṭ-Ṭabarī die Frage, ob die Christen vom Stamm der Banū Taġlib (also *naṣārā Banī Taġlib*) unter die Schriftbesitzer (*ahl al-kitāb*) subsumiert werden können. Denn sie gehören seiner Auffassung nach zu einer besonderen Gruppe der Araber, die er, ohne weitere Details zu erwähnen, "arabische Christen" nennt und somit von den anderen christlichen Gruppierungen getrennt darstellt.<sup>159</sup> Aṭ-Ṭabarī deutet den Koranvers Q 2:78, in dem es um "Unkundige"<sup>160</sup> (*ummiyyūn*) geht, "die das Buch nicht kennen, sondern nur Wunschvorstellungen heranziehen", im Kontext der *naṣārā Banī Taġlib*.<sup>161</sup> Damit stellt er zwar auf der einen Seite die *naṣārā Banī Taġlib* mit den Buchbesitzern gleich, räumt aber auch ein, dass sie anders als die bisher aufgezählten Gruppen sind. Zu seiner Theorie, dass sie im Grunde wie Buchbesitzer zu bewerten sind, führt er verschiedene Überlieferungen an, z. B. zu der Frage, ob Muslime von ihnen geschächtete Tiere essen dürfen. Darunter erwähnt er einerseits Überlieferungen, die sie wie die anderen Schriftbesitzer einordnen und es deshalb für Muslime als erlaubt erklären, von ihnen geschächtete Tiere zu essen und Frauen aus ihrer Gruppe zu heiraten.<sup>162</sup> Er führt aber andererseits auch Überlieferungen an, die die *naṣārā Banī Taġlib* nicht ohne Bedenken zu den Buchbesitzern zählen, darunter welche von Muḥammad b. Idrīs aš-Šāfi'ī (gest. 204/820), einem der bedeutendsten islamischen Rechtsgelehrten der Frühzeit des Islams und Namenspatron der schafiitischen Rechtsschule. Demnach gehörten die *naṣārā Banī Taġlib* nicht zu den eigentlich bekannten Schriftbesitzern, da sie beispielsweise einige christlichen Gebote missachteten. Einziges christliches Merkmal dieser Gruppierung sei der Gebrauch von Wein im Gottesdienst<sup>163</sup>; gemeint ist womöglich die Eucharistie.

<sup>158</sup> Ibid..

<sup>159</sup> Ibid., Bd. 8, S. 130–132.

<sup>160</sup> Bobzin, *Der Koran*, S. 17

<sup>161</sup> Q 2:78.

<sup>162</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, Bd. 8, S. 130.

<sup>163</sup> Ibid., S. 133f.

Einige muslimische Überlieferungen belegen, dass diese christliche Gruppe dem Propheten bekannt war.<sup>164</sup> Einige von den Banū Taglib konvertierten demnach sogar im Jahre 630 zum Islam, während die anderen ihre Religion behielten.<sup>165</sup> Der Prophet Muḥammad habe diesem Wunsch mit der Bedingung, fortan ihre Kinder nicht mehr zu taufen, zugestimmt.<sup>166</sup> In der nachprophetischen Zeit nahmen sie an verschiedenen Kriegen teil und positionierten sich bisweilen an der Seite der muslimischen Herrscher, z. B. zur Zeit des zweiten Kalifen ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb (gest. 23/644). Dabei wird in einigen muslimischen Quellen überliefert, dass sie die Entrichtung der Kopfsteuer (*ḡizya*) ablehnten, die für die Schriftbesitzer (*ahl aḍ-ḍimma*) fällig war, wenn sie unter muslimischer Herrschaft leben wollten.<sup>167</sup> In der Schlacht von Şiffin im Jahre 37/657 zwischen den Truppen von ʿAlī b. Abī Ṭālib (gest. 40/661) und den Truppen von Muʿāwiya b. Abī Sufyān (gest. 60/680) schlugen sie sich auf die Seite von Muʿāwiya; ihre Unterstützung galt daraufhin der entstehenden Umayyadendynastie. Unter den nachfolgenden Abbasiden erhielten einige der Banū Taglib administrative Ämter.<sup>168</sup>

### 3.6 Zwischenfazit

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass aṭ-Ṭabarī Kenntnisse über verschiedene christliche Gruppierungen hat und diese zu unterschiedlichen Koranversen anführt. Jedoch fehlen eine adäquate Definition und Beschreibungen der erwähnten christlichen Gruppierungen. Allerdings ist auch nicht zwangsläufig zu erwarten, dass aṭ-Ṭabarī diese christlichen Gruppierungen dezidiert beschreibt und anführt. Es liegt nahe, dass er die vorhandenen Begriffe, die in verschiedenen Quellen verwendet werden, vermittelt, ohne zugleich eine genau Reflektion darüber zu übermitteln.

<sup>164</sup> <https://islamansiklopedisi.org.tr/taglib-beni-taglib>.

<sup>165</sup> Ibid.

<sup>166</sup> Ibn Saʿd, *Kitāb aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā*, Bd 1, S. 316.

<sup>167</sup> <https://islamansiklopedisi.org.tr/taglib-beni-taglib>.

<sup>168</sup> <https://islamansiklopedisi.org.tr/taglib-beni-taglib>, Vgl. auch Lecker, “Taghlib b. Wāʿil”, [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/taghlib-b-wail-SIM\\_7298?s.num=105&s.start=100](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/taghlib-b-wail-SIM_7298?s.num=105&s.start=100)

#### 4. Schlusswort

Eine differenzierte Auseinandersetzung mit dem Christentum ist für das Verständnis des Korans und der Exegesetradition ein wichtiger Schlüssel zur Interpretation des Bildes des Christentums und der Christen in der Offenbarungszeit und der Frühzeit des Islams. Die Grundhaltung muslimischer Exegeten bei koranischen Inhalten, die die Israeliten (*banū isrāʾīl*) betreffen, auf deren Überlieferungsmaterialien sie zurückzugreifen, ist auch und gerade bei aṭ-Ṭabarī zu erkennen. Aṭ-Ṭabarī scheint sich über die Fülle der unterschiedlichen christlichen Gruppierungen grundsätzlich im Klaren zu sein. Jedoch decken sich seine Ausführungen bezüglich der jeweiligen christlichen Gruppierungen nicht mit dem ein, was wir über sie wissen, was ja aṭ-Ṭabarī nicht zum Vorwurf gemacht werden kann. Es bleibt noch offen, welche Quellen ihm zur Verfügung standen, um die christlichen Gruppierungen einzuordnen und ob er dabei Fehler gemacht hat.

Aṭ-Ṭabarīs Wunsch, ein fast schon enzyklopädisches Werk zu *tafsīr*-relevantem Überlieferungsmaterial zu schreiben, erklärt die Fülle an Überlieferungen über das Christentum und die Christen, von denen hier nur ein Auszug geboten werden konnte. Ich habe die Auswahl von aṭ-Ṭabarīs Überlieferungen und folglich seine implizierten Zuschreibungen theologischer Inhalte an verschiedene christliche Gruppierungen einer genaueren Betrachtung und Auswertung unterzogen. Dass aṭ-Ṭabarī auf die christologischen Argumente der unterschiedlichen christlichen Gruppierungen eingeht, zeigt sein Interesse an der Übermittlung der zu seiner Zeit vorhandenen Überlieferungen. Es ist festzuhalten, dass aṭ-Ṭabarī neben den allgemeinen Begriffen für die "Christen" auch unterschiedliche christliche Gruppierungen erwähnt, über die nicht nur in den kanonischen Werken, sondern insbesondere in nicht kanonischen Werken Berichte vorzufinden sind. Man könnte behaupten, dass durch die bewusste Heranziehung christlicher Quellen zur Identifizierung und theologischen Positionierung der unterschiedlichen christlichen Gemeinschaften der Anspruch erhoben wird, ein authentisches Bild der Christenheit zu erzeugen. Allerdings muss man einwenden, dass die bewusste Verwendung christlicher Überlieferungen weniger mit der Sorge um eine authentische, binnenperspektivische Darstellung der Christenheit zu tun hatte, sondern eher mit der muslimischen Grundhaltung, Überlieferungen der Christen als Teil eines erkenntnisbringenden und theologisch legitimen Wissensstands zu sehen.

Wollte man nun anhand der untersuchten Begriffe eine Taxonomie des Christentums und seiner Denominationen bei aṭ-Ṭabarī erstellen, wären die

Begriffe *naṣrāniyya* für “Christentum” und *naṣārā* für “Christen” die umfassendsten Bezeichnungen. Sie fungieren als Sammelbegriffe für die gesamte Christenheit und werden sogar im Zusammenhang mit historischen Ereignissen, die die Israeliten (*banū isrāʾīl*) insgesamt betreffen, erwähnt. Als Unterkategorie der Christenheit unterscheidet aṭ-Ṭabarī die ost- und die westsyrischen Traditionen (*al-yaʿqūbiyya* und *naṣṭūriyya*) voneinander. Im Gegensatz hierzu erkennt man im Fall der *malkāniyya* eindeutig Aussagen, die weder historisch belegbar sind noch einer melchitischen Eigenzuschreibung entsprechen. Die Darstellung der *malkāniyya* als häretisch hat eher den Charakter einer polemischen Fremdzuschreibung, wie man ihn von anderen christlichen Gruppierungen kennt, denen aṭ-Ṭabarī zu folgen scheint. Im Fall der ost- und der westsyrischen Christen sind aṭ-Ṭabarī theologische Zuschreibungen hingegen zutreffend. Dies verstärkt die Annahme, dass aṭ-Ṭabarī bei der Zuordnung und Beschreibung christlicher Gruppierungen aus ost- und westsyrischen Quellen geschöpft haben könnte. Die bei aṭ-Ṭabarī angeführten Überlieferungen zu wichtigen Persönlichkeiten der Christenheit lassen auch auf eine ost- und westsyrische Prägung schließen. Die Erläuterungen zu den *naṣārā naḡrān*, die Parallelen zu den apokryphen Kindheitsevangelien Jesu sowie die bewusste Präferenz einer ost- und einer westsyrischen Meinung über die Anzahl der Siebenschläfer in der Höhle lassen darauf schließen, dass aṭ-Ṭabarī sich syrisch-christlicher Quellen bedient hat.

Die Christenheit bringt aṭ-Ṭabarī auch mit rechtlich-normativen Vorstellungen in Verbindung und kategorisiert sie dementsprechend. Die Christen aus dem Stamm *Banū Taḡlib* nehmen in islamrechtlichen Bestimmungen bezüglich der Schriftbesitzer, zumindest in aṭ-Ṭabarīs Werk, eine Sonderrolle ein, die auf islamische Überlieferungen zurückzuführen ist. Dahingegen könnte man den Terminus *ahl al-inḡīl* dem Sammelbegriff der *naṣārā* gleichsetzen. Denn ähnlich wie *an-naṣārā* bildet die Bezeichnung *ahl al-inḡīl* einen Sammelbegriff für die Christen, betont jedoch aus koranischer Sicht die rechtlich-normative Bindung der Christen an ihre eigene Offenbarungsschrift.

Das Bild aṭ-Ṭabarīs vom Christentum ist vom koranischen Duktus geprägt. So zeichnet er eine im Koran beschriebene allmähliche Verfälschung ihrer Offenbarungsschrift nach und unterstützt diese Annahme durch exegetische Überlieferungen aus der muslimischen Tradition. Dazu ein Beispiel, das wir oben sahen: Die *ḥawāriyyūn* waren die rechtgeleiteten Jünger Jesu und auf dem richtigen Weg, doch die nachfolgenden Christen hatten sich mit der Zeit mehr und mehr von den eigenen Gesetzen und

theologischen Wahrheiten entfernt und die eigene Schrift verfälscht. Diese Verfälschung fand laut aṭ-Ṭabarī nicht nur auf der Ebene der Offenbarungsschrift statt, sondern auch in der religiösen Praxis, und ging mit einem Missbrauch der religiösen Autorität einher. Seine Ausführungen, die sich auf die *ḥawāriyyūn*, das Mönchtum und die Kreuzigung Jesu beziehen, weisen eindeutig polemische Züge auf, die auf die koranische Polemik gegenüber der Christenheit zurückzuführen sind.

Auf der einen Seite zeigen die Überlieferungen von aṭ-Ṭabarī also, dass die Quellen unterschiedlicher christlicher Gruppierungen in der koranischen Offenbarung und von den muslimischen Gelehrten rezipiert wurden. Jedoch fehlt die dezidierte Ausdifferenzierung, ob alle erwähnten christlichen Gruppierungen bereits zur Zeit der koranischen Offenbarung existierten. Auch die Tatsache, dass aṭ-Ṭabarī alle ihm zugänglichen Überlieferungen bis zu seiner Zeit sammelte und somit auch Überlieferungen in sein Werk aufnahm, die christliche Gruppierungen vor seiner Zeit beschreiben, erschwert es, festzustellen, wie sich die Interaktion der Muslime mit den verschiedenen christlichen Gruppierungen, die hier angesprochen wurden, jeweils ausgestaltete. Folgt man den Ausführungen und Überlieferungen in aṭ-Ṭabarīs Korankommentar, so entsteht der Eindruck, dass alle erwähnten Gruppierungen und alle Überlieferungen aus christlichen Werken bereits zur koranischen Offenbarungszeit vorhanden waren und diese somit den Kontext der koranischen Erstadressaten repräsentierten. Ob es tatsächlich so war, kann kaum belegt werden. Aṭ-Ṭabarīs Bild der Christen scheint dagegen dem koranischen Duktus zu folgen; es ist aber nicht genau festzustellen, ob er auch Rücksicht auf seine möglichen christlichen Quellen nimmt, um sein Bild zu vervollständigen. Wir wissen aber, dass er nicht nur eine christliche Gruppe im Blick hat, sondern allem Anschein nach weiß, dass der Koran unterschiedliche christliche Gruppierungen anspricht. Unabhängig davon wäre es nicht falsch, den Schluss zu ziehen, dass aṭ-Ṭabarī in seinen Kommentaren, insbesondere den *isrāʿīliyyāt*-Überlieferungen, ost- und westsyrische Quellen verwendet hat. Der Korankommentar aṭ-Ṭabarīs bietet aus dieser Perspektive heraus damit nicht nur ein Forschungsfeld für die Koranforschung, sondern auch für Studien der Spätantike und des syrischen Christentums.

## Bibliographie

- Akgündüz, Ahmet. *Arşiv Belgeleri ışığında. Tarsus tarihi ve eshâb-ı kehf*. İstanbul: Tarsus Ticaret ve Sanayi Odası, 1993.
- Akpınar, Ali. “Tefsirlerde Ashâb-ı Kefh”. In: Abdulkadir Evgin, Muhammet Yılmaz, Fatih Yahya Ayaz und Asım Yapıcı (Hg.). *Türk-İslam kültür ve medeniyetinde Tarsus: 28-30 Mayıs 2010. Bildiri ve müzakereler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Tarsus Şubesi, [2015?], S. 118–140.
- Assemani, Guiseppe Simone. *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*. Bd. 1, München, Rom: Sacra Congreg. De Propaganda, Zugang über die digitalen Sammlungen der Bayerischen Staatsbibliothek am 17.03.2022.
- Assmann, Jan, “Vom Poly- zum Monoteismus. Evolution oder Revolution. In: Volker Gerhardt, Klaus Lucas und Günter Stock (Hg.). *Evolution, Theorie, Formen und Konsequenzen eines Paradigmas in Natur, Technik und Kultur*, Berlin: Akademie Verlag, 2011, S. 153–164.
- Awad, Najib George. *Orthodoxy in Arabic Terms. A Study of Theodore Abu Qurrah’s Theology in Its Islamic Context*. Berlin, München und Boston: De Gruyter, 2015.
- Aydin, Mehmet. “Taberi Tefsiri’ndeki Hristiyanlığa Bir Bakış”, *Dinler Tarihi Araştırmaları IV (Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları)*, Ankara: 2004, S. 193-211.
- al-Birûnî, Abū r-Rayhān Muḥammad b. Aḥmad. *The Chronology of Ancient Nations. An English Version of the Arabic Text of the Athâr-ul-Bâkiya of Albîrûnî, or “Vestiges of the Past”. Collected and reduced to writing by the author in A.H. 390-1, A.D. 1000. Translated and edited, with notes and index, by Dr. C. Edward Sachau*. London: William H. Allen and Co., 1879.
- de Blois, François. “*Naṣrānî* (Ναζωραῖος) and *Ḥanīf* (Ἐθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam”. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65/1 (2002), S. 1–30.
- Bobzin, Hartmut. *Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin*. München: C. H. Beck, 2010.
- Burckhardt, Titus. *Introduction to Sufi Doctrine. Foreword by William C. Chittick*. Bloomington, IN: World Wisdom, 2008.
- Busse, Heribert. *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 21991.

- Brandt, Wilhelm. *Die Mandäer, ihre Religion und ihre Geschichte*, Kalifornien: J. Müller, 1915.
- Charfi, Abdelmajid. "Christianity in the Qur'an Commentary of Ṭabarī". In: *Islamochristiana*, Rom: 1980, S. 105–148.
- Conrad, Lawrence I. "Abraha and Muḥammad: Some Observations Apropos of Chronology and Literary *Topoi* in the Early Arabic Historical Tradition". In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 50/2 (1987), S. 225–240.
- Crone, Patricia. *Collected Studies in Three Volumes*. Bd. 1: *The Qur'ānic Pagans and Related Matters*. Hg. Hanna Siurua. Leiden und Boston: Brill, 2016.
- Demir, Habip. "Sacred Days and Nights in Contemporary Iranian Shiism". In: *The Journal of Theological Academia* 5 (2017), S. 165–191
- Demirci, Kürşat. *Nesturi Hristiyanlık ve Antakya Teolojisi*. Istanbul: Ayışığı Kitapları, 2018.
- Drews, Arthur. *Der Mythos Jesus Christus*. Altenmünster: Jazzybee Verlag Jürgen Beck, 2021.
- Duygu, Zafer. *İnciller Güvenilir Metinler midir. Metodolojik ve Karşılaştırmalı Analizler*. Istanbul: Düşün Yayıncılık, 2020.
- Evans, J.A.S. *The Age of Justinian - The Circumstances of Imperial Power*. London/New York: Routledge, 1996.
- Fayda, Mustafa. "Hz. Muhammed'in necranlı Hristiyanlarla Görüşmesi ve Mübâhele". In: *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 2 (1975), S. 143–149.
- Feodorov, Ioana, Heyberger, Bernard, Noble, Samuel. *Arabic Christianity Between the Ottoman Levant and Eastern Europe*. Leiden/Boston: Brill, 2021.
- Georg, Timothy. *Is the Father of Jesus the God of Muhammad? Understanding the Differences between Christianity and Islam*. Grand Rapids-Michigan: Zondervan, 2002.
- Gharaibeh, Mohammed. *Einführung in die Wissenschaft des Hadith, seine Überlieferungsgeschichte und Literatur*, Freiburg: Kalam Verlag KG, 2016.
- Gnilka, Joachim. *Die Nazarener und der Koran - Eine Spurensuche*, Freiburg: Herder, 2007.
- Greer, Rowan A. "The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus." *The Journal of Theological Studies*, vol. 17, no. 2, Oxford University Press, 1966, S. 327–41.
- Griffith, Sidney H. "Apologetics and Historiography in the Annals of Eutychios of Alexandria: Christian Self-Definition in the World of Islam". In: Rifaat Y. Ebied und Herman G. B. Teule (Hg.). *Studies on the Chris-*

- tian Arabic Heritage: In Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir, S. I. at the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday.* Leuven: Peeters, 2004, S. 65–89.
- , “Christian Lore and the Arabic Qur’ān: The ‘Companions of the Cave’ in *Sūrat al-Kahf* and in Syriac Christian Tradition”. In: Gabriel Said Reynolds (Hg.). *Syrian Christians under Islam, the First Thousand Years.* London/New York: Routledge, 2008 S. 109–138.
- , “‘Melkites’, ‘Jacobites’ and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth Century Syria”. In: Reynolds, Gabriel Said (Hg.). *The Qur’ān and Its Historical Context.* London und New York: Routledge, 2007, S. 109–137.
- Güler, İlhami und Ömer Özsoy. *Konularına Göre Kur’an (Sistematik Kur’an Fihristi).* Ankara: Fecr Yayınları, <sup>21</sup>2017.
- Gündüz, Şinasi, Sâbiîler - Son Gnostikler, İstanbul: Vadi Yayınları, 1995.
- Hainthaler, Theresia. *Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung.* Leuven, Paris und Dudley, MA: Peeters, 2007.
- Hörn, Cornelia. “Theodoros Abu Qurrah, f 820”. In: Wassilios Klein (Hg.). *Syrische Kirchenväter.* Stuttgart: W. Kohlhammer, 2004, S. 83–101.
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebrehe> (abgerufen: 20.11.2021).
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/incil> (abgerufen: 22.01.2022)
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/mubahele> (abgerufen: 08.01.2022).
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/taglib-beni-taglib> (abgerufen: 08.01.2022).
- <https://www.bibelkommentare.de/kommentare/k-6179/die-psalmen/psalm-78> (abgerufen: 02.01.2022).
- <https://www.britannica.com/topic/Melchites> (abgerufen: 08.01.2022).
- <https://www.deutschlandfunk.de/sure-5-vers-69-wer-sind-die-sabier-100.html> (abgerufen: 21.12.2021).
- <https://www.uni-heidelberg.de/fakultaeten/philosophie/zaw/byz/forschungsprojekte/nubien/quellen/geschichte.html> (abgerufen: 02.02.2022).
- Ibn Sa‘d Ibn Manī‘ al-Hāšimī al-Bašrī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad. *Kitāb aṭ-ṭabaqāt al-kubrā.* Hg. Ziyād Muḥammad Maṣšūr. Medina: Maktabat al-‘Ulūm wa al-Ḥikam, 1987.
- Ibn Sallām, Yaḥyā. *Tafsīr Yaḥyā Ibn Sallām at-Taiyī al-Bašrī al-Qaiyawānī: min sūrat an-Naḥl ilā sūrat aṣ-Ṣāffāt.* 2 Bde. Hg. Hind Šalabī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2004.

- Klein, Peter (Hg.). *Markusevangelium – Werkbericht des Autors. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Peter Klein*. Berlin und Münster: LIT Verlag, 2021.
- Klemm, Verena, “Image Formation of an Islamic Legend: Fāṭima, the Daughter of the Prophet Muḥammad”, S. 181–226. In: Sebastian Günther (Hg.). *Ideas, Images, and Methods of Portrayal. Insights Into Classical Arabic Literature and Islam*. Leiden: Brill, 2005.
- Koch, John, *Die Siebenschläferlegende- ihr Ursprung und ihre Verbreitung. Eine mythologisch-literaturgeschichtliche Studie*. Harvard Universität, 1883.
- Kurt, Tugrul. *Über die Christlichen Quellen der isrāʿīliyyāt-Materialien. Ein quellenhistorischer Beitrag zur Rekonstruktion des Christlichen in der Offenbarungszeit*. Unveröffentlichte Dissertation. Frankfurt am Main: Goethe-Universität Frankfurt am Main.
- . “Modern Arkeoloji ve Antropoloji Açısından Dinlerin Kökeni Teorileri”. In: Mehmet Bulgen, Enis Doko, Güncel Kelâm Tartışmaları II, Istanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021, S. 383–403.
- Lecker, Michael. “Taghlib b. Wāʿil”. In: Peri J. Bearman, Thierry Bianquis, Clifford E. Bosworth, Emeri J. van Donzel und Wolfhart P. Heinrichs (Hg.). *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*. Bd. X: T–U. Leiden: E. J. Brill, 2000, S. 89–93.
- Malaj, Edmond. *Jüdisch-christliche Traditionen und ihre Spuren im Koran. Mit besonderer Berücksichtigung des syrisch-aramäischen Christentums*. Saarbrücken: VDM, 2010.
- Moosa, Matti. *Extremist Shiites. The Ghulat Sects*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1988.
- Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr*, 5 Bde. Beirut: Dār iḥyāʾ at-tirāṭ, 2002.
- Neuwirth, Angelika und Michael A. Sell (Hg.). *Qurʾānic Studies Today*. London und New York: Routledge, 2016.
- Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qorāns*. T. 1 Ursprung des Korans, Leipzig: Elibron Classics series, Adamat Media Corporation, 2005.
- Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qorāns. Völlig umgearbeitete Auflage von Friedrich Schwally*. T. 2: *Die Sammlung des Qorāns. Mit einem literaturhistorischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung*. Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1919.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirin Hâlleri*. Ankara: Okulu Yayınları, 2013.
- Parrinder, Geoffrey. *Jesus in the Qurʾān*. London: Oneworld Publications 2013.

- Penn, Michael Philip, Scott Fitzgerald Johnson, Christine Shepardson und Charles M. Stang (Hg.). *Invitation to Syriac Christianity: An Anthology*. Oakland, CA: University of California Press, 2022.  
[https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/taghlib-b-wail-SIM\\_7298?s.num=105&s.start=100](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/taghlib-b-wail-SIM_7298?s.num=105&s.start=100) (abgerufen 01.03.2022)
- Reynolds, Gabriel Said. "On the Qur'ān's *Mā'ida* Passage and the Wanderings of the Israelites". In: Carlos A. Segovia und Basil Lourié (Hg.). *The Coming of the Comforter. When, Where, and to Whom? Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011, S. 91–108.
- Robertson, John Mackinnon. *A Short History of Christianity*. London: Watts & Co., 1902.
- Rudolf, Kurt, "The baptist sects." In: W. Horbury, W. Davies, J. Sturdy (Hg.). *The Cambridge History of Judaism* (The Cambridge History of Judaism, 1999, S. 471–500.
- aṣ-Ṣan'ānī, 'Abdarrazzāq. *Tafsīr*, Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1998.
- Schmucker, W. "Mubāhala". In *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, P. Bearman et al. (Hg.). Leiden: Brill, 1993.
- Sirry, Mun'im. "Reinterpreting the Qur'ānic Criticism of Other Religions". In: Angelika Neuwirth, Michael A. Sell (Hg.). *Quranic Studies Today*, S. 294–310.
- Sönmez, Zekiye. "Necrân'da Hıristiyanlık ve Hz. Muhammed'in Necrân Hıristiyan Din Adamlarıyla Münasebetleri". In: *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (2017), S. 117–147.
- Spaulding, Jay. "Medieval Christian Nubia and the Islamic World. A Reconsideration of the Baqt Treaty". In: *The International Journal of African Historical Studies* 28/3 (1995), S. 577–594.
- Spuler, Bertold. "Die Nestorianische Kirche". In: ders. (Hg.). *Handbuch der Orientalistik*. 1. Abt.: *Der Nahe und der Mittlere Osten*. Bd. 8: *Religion*. 2. Abschnitt: *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*. Leiden und Köln: Brill, 1961, S. 120–169.
- . "Die west-syrische (monophysitische) Kirche unter dem Islam". In: *Saeculum* 9/JG.322 (1958), S. 322–344.
- Strothmann, Rudolf. "Die Mubāhala in Tradition und Liturgie". In: *Der Islam. Journal of the History and Culture of the Middle East* 33/1–2 (1958), S. 5–29.
- as-Suyūṭī, Ğālāl ad-Dīn. *Ad-Durr al-manṭūr*. 8 Bde. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

- aṭ-Ṭabarī, Abū Ǧaʿfar Muḥammad b. Ǧarīr b. Yazīd. *Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*. 26 Bde. Hg. ʿAbd Allāh ʿAbd al-Muḥsin at-Turkī. Kairo: Dār Hiǧr li-ṭ-Ṭibāʿa wa-n-Našr, 2001.
- Tamcke, Martin. *Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zur Gegenwart*. München: C. H. Beck, 2008.
- van Bladel, Kevin T. *From Sasanian Mandeans to Šābians of the Marshes*. Leiden/Boston: Brill, 2014.
- Vitale, Sebastián Alejandro. “*Theotokos o christotokos: Disputas en torno a las escuelas alejandrina y antioquena, en relación al nestorianismo y al Concilio de Éfeso (431)*”. In: Joaquín Rodríguez Cordeu (Hg.). *Actas de la XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. En homenaje al Dr. Juan Carlos Garavaglia*. Dena Funes: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017.
- Vööbus, Arthur. *Handschriftliche Überlieferung der Mēmrē-Dichtung des Jaʿqōb von Serūg*. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1973.
- Wehr, Hans. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart und Supplement. Unter Mitarbeit mehrerer Fachgenossen bearbeitet und herausgegeben von Hans Wehr*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz/Beirut: Librairie du Liban (Lizenzausg.), 1977.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Istanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Zalcman, Lawrence. “Christians, Noşerim, and Nebuchadnezzar’s Daughter”. In: *The Jewish Quarterly Review, New Series* 81/3–4 (1991), S. 411–426.
- Zimmern, Heinrich. “Nazoräer (Nazarener)”. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 74/4 (1920), S. 429–438.
- Zwemer, Samuel M. *Arabia: The Cradle of Islam. Studies in the Geography, People, and Politics of the Peninsula with an account of Islam and Mission-work*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2013.



# Überlieferungsbasierte Koranexegese in Diskursen geschlechteregalitärer islamischer Theologie

Die Ansätze von Fatima Mernissi,  
Amina Wadud und Asma Barlas

*Nimet Şeker\**

## Abstract

*In vielen zeitgenössischen Beiträgen zur Koranhermeneutik wird die Rolle von frühislamischen Überlieferungen für die Exegese des Korans betont. Bereits im Überlieferungsparadigma der vormodernen exegetischen Diskurse zeigt sich die Bedeutung prophetischer Hadithe sowie exegetischer Erläuterungen, Berichte und Informationen zum rechten Verstehen des Korans der ersten Gelehrten generationen. In diesem Beitrag wird untersucht, ob und auf welche Weise exegetische Überlieferungen und historisch-narrative Überlieferungen in geschlechteregalitären Beiträgen zur Koranexegese berücksichtigt werden. Hierzu werden exemplarisch die Arbeiten von Fatima Mernissi, Amina Wadud und Asma Barlas herangezogen. Dabei zeigen sich eine Reihe von methodischen Desiderata und ein großes Potential, die überlieferungsbasierte Exegese auf Grundlage einer Quellenkritik im Sinne der geschlechtersensiblen und -egalitären Exegese weiterzuentwickeln.*

## 1. Die Stellung von exegetischen Hadithen und Überlieferungen in der Koranauslegung

Aus einer wissenstheoretischen Perspektive lassen sich zwei grobe Ordnungskategorien bestimmen, welche die Wissenschaft der Koranauslegung (*tafsir*) in Geschichte und Gegenwart hinsichtlich ihrer Methodenwahl prägen: Die Exegese wird zum einen von überliefertem Wissen – in vormodernen Diskursen ist in diesem Zusammenhang von *naql* (Übermittlung, Überlieferung, Tradition), *samʿ* (Hören) und *riwāya* (Erzählung, Bericht, Überlieferung) die

---

\* Nimet Şeker ist Professorin für Islamische Textwissenschaften (Koran und Hadith) am Berliner Institut für Islamische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin.

Rede – und zum anderen durch Wissen, das durch subjektive Reflexion [*‘aql* (Einsicht, Verstand, Ratio), *ra’y* (Meinung, Ansicht), *dirāya* (Wissen, Kenntnis)] gewonnen wird, abgeleitet. Diese epistemische Struktur von überlieferungsausgerichteten und interpretationsorientierten Wissensquellen lässt sich sowohl in sunnitischen als auch in schiitischen Gelehrtdiskursen finden. Auf diese Weise zieht sich das Überlieferungsparadigma, wonach prophetische Hadithe sowie exegetische Erläuterungen, Berichte und Informationen zum rechten Verstehen des Korans der ersten Gelehrten generationen autoritatives Wissen für die Koranexegese darstellen,<sup>1</sup> wie ein roter Faden quer durch sämtliche sunnitische Korankommentare, unabhängig von der theologischen oder rechtsschulorientierten Ausrichtung oder gar der methodischen Präferenz der jeweiligen Werke. In sunnitischen Quellen lässt sich dieses *isnād*-Paradigma bereits in der *tafsīr*-Definition von Abu Maṣū‘ir al-Māturidī (gest. 333/944) finden; es setzt sich fort in Ibn Taymiyyas (gest. 728/1328) hermeneutischem Debattenbeitrag *Muqaddima fi uṣūl at-tafsīr* und findet in einer parallelen Entwicklung seinen Niederschlag in überlieferungsbasierten exegetischen Werken wie dem *Ġāmi‘ al-bayān* von Muḥammad b. Ġarīr at-Ṭabarī (gest. 310/923), dem *Tafsīr* von Ibn Abi Ḥātim ar-Rāzī (gest. 327/938), dem *Tafsīr* von Ibn Kaṭīr (gest. 774/1373) und dem Werk *ad-Durr al-mantūr* von Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (gest. 911/1505).<sup>2</sup> Es kann also beobachtet werden, dass Wissen und Wissensbestände u. a. auf Überlieferungen zurückgeführt werden konnten. Es gab auch die Forderung, dass legitimes Wissen von Überlieferungen stammen sollte, was zu einer Gleichsetzung von Wissen und Überlieferung führen konnte. Wie Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī (gest. 2010) in seinem Werk *Genese der arabischen Vernunft (Takwīn al-‘aql al-‘arabī)* feststellt, wird bereits in der formativen Epoche der islamisch-theologischen Wissenschaften der Begriff Wissen (*‘ilm*) als Gegensatz von Meinung (*ra’y*) verwendet. In dieser Frühzeit, und dies war auch prägend für die spätere exegetische Tradition, wurde Wissen überwiegend mit Überlieferung gleichgesetzt.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Wenn auch die exegetischen Überlieferungen der ersten Generationen mehrheitlich von männlichen Personen stammen, nehmen Berichte von weiblichen Gefährten wie auch von den Ehefrauen des Propheten eine gleiche Gewichtung in Korankommentaren ein. Als Beispiel hierfür kann die Anführung von exegetischen Erläuterungen ‘Ā’iṣa bint Abī Bakrs (gest. 58/678) dienen. In seinem Korankommentar nutzt Fahr ad-Dīn ar-Rāzī die exegetischen Erklärungen ‘Ā’iṣas zur Frage der Gottesschau (*ru’yat Allāh*) in Sure 6:103 als Stütze für seine eigene Exegese: ar-Rāzī, *Tafsīr al-Fahr ar-Rāzī*, Bd. 13, S. 133.

<sup>2</sup> Seker, *Der Koran als Rede und Text*, S. 184f.

<sup>3</sup> Al-Ġābirī, *Takwīn al-‘aql al-‘arabī*, S. 63f.

Die im Bereich der Koranexegese herangezogenen Überlieferungen werden für die einfachere Darstellung des Erkenntnisinteresses dieses Artikels in zwei übergeordnete Kategorien unterteilt: 1. *exegetische Überlieferungen*; das sind Überlieferungen des Propheten oder seiner Gefährt\*innen und späterer Generationen, die einen Ausdruck oder einen Vers im Koran explizierend erläutern; 2. *historisch-narrative Überlieferungen*, also Überlieferungen des Propheten oder seiner Gefährt\*innen, die Informationen zum übergeordneten oder spezifischen Offenbarungskontext eines Verses oder einer Sure bieten. Diese grobe Klassifikation schließt selbstverständlich nicht aus, dass in den Quellen Überschneidungen dieser beiden Überlieferungstypen vorliegen.<sup>4</sup>

Beide genannten Überlieferungstypen spielen auch in modernen und zeitgenössischen exegetischen Diskursen eine hervorgehobene Rolle: Neben den exegetischen Erläuterungen wird in aktuellen Diskursen um eine zeitgenössische Koranhermeneutik vor allem die Bedeutung von frühislamischen Überlieferungen für die Rekonstruktion der Offenbarungskontexte des Korans betont. Nach Vorstellung vieler zeitgenössischer Theolog\*innen sollen frühislamische Überlieferungen für eine historisch-kontextualisierende Exegese herangezogen werden. Solche Berichte finden sich in Korankommentaren,<sup>5</sup> Hadithsammelwerken,<sup>6</sup> Quellen zur *sira* des Propheten<sup>7</sup> und spezifischen Sammelwerken, etwa solchen zu den Anlässen der Offenbarung (*asbāb an-nuzūl*)<sup>8</sup>. In vielen, international bekannt gewordenen Werken zu einer geschlechteregalitären islamischen Theologie, die aus einer koranexegetischen Perspektive verfasst sind, wird ebenfalls die Notwendigkeit formuliert, den Koran aus dem dominanten Griff androzentrischer und patriarchalischer Interpretationen zu befreien und durch Formen der historischen Kontextualisierung des Korans die eigentliche, egalitäre Botschaft der göttlichen Rede wieder zu entdecken. In diesem Beitrag wird daher der Frage nachgegangen, ob und wie dieser methodische Anspruch der geschlechtersensiblen Exegese mit Rücksicht auf exegetische Überlieferungen zwecks Historisierung tatsächlich umgesetzt wird. Hierzu werden exemplarisch drei Werke analysiert: Zunächst Amina Waduds *Qur'an and Woman*, dann Asma Barlas' "*Believing Women*" in *Islam* und schließlich Fatima Mernissis *The Veil and the Male Elite*. Die Darstellung meiner Analyse

<sup>4</sup> Al-Ğamal, *Asbāb an-nuzūl*, S. 173.

<sup>5</sup> Zum Beispiel bei aṭ-Ṭabarī, *Ğāmi' al-bayān*.

<sup>6</sup> Zum Beispiel bei al-Buḥārī, *al-Ğāmi' al-musnad aṣ-ṣaḥiḥ*, Band 6, Buch 65. Dieses Kapitel in al-Buḥārīs Werk wurde sogar gesondert kommentiert: al-Ğābirī: *Imdād al-qārī*.

<sup>7</sup> Zum Beispiel Ibn Hišām, *as-Sira an-nabawiyya*.

<sup>8</sup> Zum Beispiel al-Wāḥidi, *Asbāb nuzūl al-Qur'ān*.

erfolgt nicht chronologisch nach dem Erscheinungsdatum der jeweiligen Studien, sondern ist ausgerichtet nach dem methodischen Schwerpunkt. In dieser Hinsicht liegt eine hermeneutische und methodische Ähnlichkeit in den Werken Waduds und Barlas' vor. Beide sind hermeneutisch vom Ansatz des Reformtheologen Fazlur Rahman (gest. 1988) beeinflusst. Daher möchte ich zunächst auf Fazlur Rahmans Konzept eingehen, woran sich die Analyse der Herangehensweise von Wadud und Barlas anschließen wird.

## 2. Fazlur Rahmans *double movement*-Methode

Fazlur Rahman (Faḍlur Raḥmān Mālik, gest. 1988), pakistanischer Professor für Islamisches Denken an der University of Chicago,<sup>9</sup> gilt als ein wichtiger Vordenker der hermeneutischen Diskussion um die Möglichkeit einer historisch-kontextualisierenden Auslegung des Korans. Nach umfangreichen Studien war Fazlur Rahman Mitte des 20. Jahrhunderts zum Ergebnis gekommen, dass nur eine neue Auslegung der normativen Quellen des Islams die Muslime aus ihrer von ihm diagnostizierten ethischen und spirituellen Krise herausführen könne. Hierfür schlug er auf einer Metaebene zwei Hermeneutiken vor: Zunächst müsse der Koran holistisch gelesen werden,<sup>10</sup> des Weiteren müsse der zeitgenössische Islam sich von seinem ideologischen Ballast der Tradition befreien, indem er sich auf die normative, "ursprüngliche" Botschaft des Korans zurückbesinnt. Diesen normativen und ethischen Kern meint Fazlur Rahman in der Offenbarungsgeschichte freilegen zu können. Aus diesem Grund schlägt er eine Zwei-Schritt-Methode zur Auslegung des Korans vor, die er selbst als *double movement* bezeichnet.

Ausgehend von der Prämisse, dass die moderne Welt sich vom prophetischen Verkündigungskontext stark unterscheidet, betrachtet Fazlur Rahman den Koran als ein "Dokument" der Offenbarung, die auf spezifische Probleme ihrer historischen Adressat\*innen in Mekka und Medina antwortet. Fazlur Rahmans Betonung der historischen Situiertheit der Herabsendung mündet in einer – bewussten, weil seiner Meinung nach in der Moderne notwendigen – Verengung der koranischen Botschaft auf ihren ethischen Gehalt.

<sup>9</sup> Für weitere biographische Informationen und eine kurze Zusammenfassung seiner Herangehensweise auch mit Rücksicht auf sein Sunna-Verständnis siehe Özsoy, "Pioniere der historischen Koranhermeneutik".

<sup>10</sup> Für eine ganzheitliche Lesart des Korans legte Fazlur Rahman das Werk mit dem Titel *Major Themes of the Qur'an* vor.

“The Qurʾān is the divine response, through the Prophet’s mind, to the moral-social situation of the Prophet’s Arabia, particularly to the problems of the commercial Meccan society of his day. [...] The Qurʾān put forward the idea of a unique God to whom all humans are responsible and the goal of eradication of gross socioeconomic inequity. Qurʾānic theology and moral and legal teachings then gradually unfolded themselves in the political arena: the Meccans’ rejection of Muḥammad’s message, the protracted debates that followed, and later, in the Medinan phase of his life, the controversy waged against Jews and to some extent against Christians formed the backdrop against which the Qurʾān was revealed.”<sup>11</sup>

Diesen soziohistorischen Verkündigungskontext will Fazlur Rahman nicht eins zu eins auf die Moderne übertragen. Vielmehr müsse eine adäquate Methode gefunden werden, um die übergeordneten ethischen Prinzipien, die hinter jeder einzelnen Verfügung stünden, für spätere Generationen zu aktualisieren. Das Ziel dieser “hermeneutische Methode” besteht für ihn darin, Prinzipien herzuleiten, nach denen Gläubige von der koranischen Botschaft rechtgeleitet werden. Fazlur Rahman unterscheidet implizit zwei Ebenen, die der ethischen Reflexion unterliegen: Er geht einerseits von der Partikularität der konkreten koranischen Verfügungen aus, die an die Erstadressat\*innen gerichtet seien. Aus diesem partikularen Zusammenhang möchte er dann universelle Prinzipien (*general moral-social objectives*) ableiten.<sup>12</sup> In gewisser Weise betrachtet er damit die von Gott verfügbaren praktischen Bestimmungen als Präzedenzsprüche in der Geschichte, die nicht in ihrer Form, sondern lediglich in ihrer ethischen Zielsetzung in die Moderne übertragen werden können. Dafür sei eine Kenntnis der metahistorischen Umstände sowie der spezifischen historischen Offenbarungssituationen notwendig. Seine Methode, die er als *double movement* bezeichnet, soll in zwei Schritten erfolgen: Zunächst soll die spezifische Verkündigungssituation rekonstruiert und *gleichzeitig* die generelle Botschaft des Korans – die koranische *Weltanschauung* – verstanden werden. Dieser Schritt impliziert einen hermeneutischen Zirkel, da er zwischen der Auslegung von spezifischen Geboten in einem bestimmten historischen Kontext und dem Ver-

---

<sup>11</sup> Rahman, *Islam and Modernity*, S. 5. “The Qur’an and the genesis of the Islamic community occurred in the light of history and against a social-historical background. The Qur’an is a response to that situation, and for the most part it consists of moral, religious, and social pronouncements that respond to specific problems confronted in concrete historical situations.” Ibid.

<sup>12</sup> Ibid., S. 6.

stehen allgemeiner ethischer Prinzipien, die eigentlich aus den konkreten Verfügungen abgeleitet werden sollen, hin und her pendelt. Dadurch bleiben bei Fazlur Rahman auch die beiden Ebenen des Verstehens von historisch gültigen Verfügungen einerseits und die Ableitung universeller Prinzipien andererseits nur unscharf voneinander getrennt beziehungsweise nicht konkret definiert.<sup>13</sup>

Das Ergebnis des ersten Schritts soll zur Destillation der ethischen Zielsetzung bestimmter Verfügungen führen. Der zweite Schritt besteht in einer Applikation der universellen ethischen Prinzipien auf die aktuelle Lage. Auch dazu soll zunächst eine soziale Studie des modernen Kontexts erfolgen.<sup>14</sup> Fazlur Rahmans Ausführungen laufen auf ein bestimmtes Verständnis von Offenbarung hinaus: Demnach besteht diese nicht aus dem Wortlaut beziehungsweise dem koranischen Text, sondern aus der von Gott intendierten Botschaft, der Äußerung Seines Willens in der Geschichte.<sup>15</sup>

Auch wenn Fazlur Rahman nicht konkretisiert, wie seine Methode im Detail durchgeführt werden soll, weist er abschließend darauf hin, mit welchem Material bei der Anwendung der *double movement*-Methode idealerweise gearbeitet werden sollte:

“Although the method I have advocated here is new in form, nevertheless its elements are all traditional. It is the biographers of the Prophet, the Ḥadīth collectors, the historians, and the Qurʾān commentators who have preserved for us the general social-historical background of the Qurʾān and the Prophet’s activity and in particular the background (*shaʿn an-nuzūl* [gemeint sind die *asbāb an-nuzūl*, Anm. N. Ş.]) of the particular passages of the Qurʾān.”<sup>16</sup>

Ähnlich wie beim Rekonstruktionsgedanken der klassischen Methodenlehre liegt hier das Interesse in der Rekonstruktion von spezifischen Situationen und Ereignissen, auf die sich die Offenbarungen bezogen. Auf dieser Mikroebene soll die *ratio legis* von Bestimmungen nachvollzogen und der responsive Charakter des Korans verdeutlicht werden.

<sup>13</sup> Ibid., S. 5–11.

<sup>14</sup> Ibid., S. 6f.

<sup>15</sup> Körner, *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish Theology*, S. 113.

<sup>16</sup> Rahman, *Islam and Modernity*, S. 143.

### 3. Anwendungsbeispiele der *double movement*-Methode in geschlechteregalitären Diskursen

#### 3.1 Amina Wadud – Historische Kontextualisierung und frühislamische Überlieferungen

Amina Wadud, Islamwissenschaftlerin und Frauenrechtsaktivistin, die für ihren geschlechteregalitären koranexegetischen Ansatz in ihrem Buch *Qur'an and Woman* bekannt ist, orientiert sich bei ihrem "hermeneutischen Modell" an Fazlur Rahmans *double movement*-Methode<sup>17</sup>:

"He suggests that all Qur'anic passages, revealed as they were in a specific time in history and within certain general and particular circumstances, were given expression relative to those circumstances. However, the message is not limited to that time or those circumstances historically. A reader must understand the implications of the Qur'anic expressions during the time in which they were expressed in order to determine their proper meaning. That meaning gives the intention of the rulings or principles in the particular verse."<sup>18</sup>

An historisch überliefertem Material möchte sie in diesem Zusammenhang Überlieferungen zu den Anlässen der Offenbarung (*asbāb an-nuzūl*) hinzuziehen.<sup>19</sup> Eine genauere Untersuchung der Formen der historischen Kontextualisierung, die Wadud in ihren exegetischen Schriften anwendet, lässt folgende Formen der historisierenden Interpretation erkennen: Das Allgemeine und das Spezifische<sup>20</sup>, die damit eng verbundene Klassifikation in *universals* und *particulars* – gemeint sind universell gültige und historisch-partikuläre Verse<sup>21</sup> – sowie schließlich die Unterscheidung in präskriptive und deskriptive Koranverse.<sup>22</sup> An keiner Stelle nimmt die Autorin eine ausführliche und umfassende quellenkritische Diskussion von Überlieferungen des Typs *asbāb an-nuzūl*, Hadithen oder anderen exegetischen Überlieferungen aus frühislamischen Quellen vor. Vielmehr äußert Wadud wegen "historischer Widersprüche" in der Hadithüberlieferung eine grundlegende Skepsis gegenüber der methodischen Arbeit mit Hadithen:

---

<sup>17</sup> Wadud, *Qur'an and Woman*, S. 31; Wadud, *Inside the Gender Jihad*, S. 193, 199.

<sup>18</sup> Wadud, *Qur'an and Woman*, S. 4.

<sup>19</sup> *Ibid.*, S. 3, 30.

<sup>20</sup> Seker, *Koran und Gender*, S. 129–131.

<sup>21</sup> *Ibid.*, S. 132f., 136–140.

<sup>22</sup> *Ibid.*, S. 141–143.

“While I accept the role of the prophet both with regard to revelation, as understood in Islam, and to the development of Islamic law on the basis of his *sunnah* or normative practices, I place greater significance on the Qur’an: This is congruent with the orthodox understanding of the inerrancy of the Qur’anic preservation versus historical contradictions within *hadith* literature.”<sup>23</sup>

In den Schriften Waduds liegen wenige Ausnahmen vor, in denen sie bei ihrer Exegese auf prophetische Hadithe rekurriert: In ihrer Diskussion der umstrittenen Frage, ob Sure 4:34 das Schlagen von Ehefrauen erlaube, zitiert sie den prophetischen Ausspruch “Ich wollte eine Sache, und Gott wollte etwas anderes”<sup>24</sup> aus den *asbāb an-nuzūl*-Überlieferungen zu Sure 4:34, ohne jedoch auf eine Quelle zu verweisen oder gar die vollständige Überlieferung anzuführen. Wadud extrahiert aus diesem Hadith und anderen Überlieferungen zur prophetischen Praxis, die sie ebenfalls nicht aus Quellen anführt, dass die prophetische Praxis eine des Gewaltverzichts gegenüber Frauen und Sklav\*innen war: “He *never* implemented this text [Sure 4:34] in his life. He never struck a woman or beat a slave.”<sup>25</sup> Bei diesem Zugang fällt auf, dass zum einen eine ausführliche Quellenkritik nicht vorgenommen wird.<sup>26</sup> Zum anderen findet eine isolierte Zitation von Hadithen auf eklektische Art und Weise statt, welche die von Wadud dargebotene Interpretation stützen sollen. Dieser selektive und inkonsistente Umgang mit Hadithmaterial wurde bereits von Aysha Hidayatullah kritisiert:

“However, a methodological problem for the project of feminist tafsir as a whole arises when scholars of feminist tafsir variously use Hadith reports to produce or rule out historical contexts without subjecting all the reports to the same standards of scrutiny. When the reports are favorable, the exegetes do not discuss their reliability. However, when the

<sup>23</sup> Wadud, *Qur’an and Woman*, S. xvii.

<sup>24</sup> *Arādū amran wa-arāda llāhu ġayrahu*. Siehe as-Suyūṭī, *ad-Durr al-manṭūr*, Bd. 4, S. 383.

<sup>25</sup> Wadud, *Inside the Gender Jihad*, S. 202. Hervorhebung im Original.

<sup>26</sup> Zur Frage der prophetischen *sunna* in Bezug auf das Gewaltpotential gegen Ehefrauen siehe Seker, *Koran und Gender*, S. 45–81 (Kapitel 2: “Ermahnt sie, meidet sie im Bett und schlägt sie! Zur Frage der Geschlechtergewalt in an-Nisā’/4:34 und in der prophetischen Sunna”).

reports are problematic, they devote considerable attention to criticizing their authenticity.”<sup>27</sup>

Ein weiterer Punkt betrifft den praktisch nicht existenten Umgang mit exegetischen sowie historisch-narrativen Überlieferungen aus den ersten Generationen. Es stellt sich somit die grundlegende Frage, ob das Verfahren der historischen Kontextualisierung und Rekonstruktion ohne die Durchführung von quellenkritischen Studien überhaupt möglich ist, ungeachtet der Frage, die den koranexegetischen Bemühungen zugrunde liegen.

### 3.2 Asma Barlas: Hadithskepsis und Traditionskritik

In dem 2002 publizierten und weltweit rezipierten Werk *“Believing Women” in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an* unternimmt Asma Barlas ausführlichere Reflexionen zur Frage, wie mit prophetischen Hadithen umgegangen werden soll und wie die Botschaft des Korans mithilfe historisch-kontextualisierender Methoden ausgelegt werden kann.

Barlas’ Diskussion über die Stellung des Hadith in der Textauslegung ist getragen von der Idee, dass frühislamische Überlieferungen und Hadithe stets in normativen, handlungsweisenden Zusammenhängen der Textauslegung vorliegen: Hadithe werden von Barlas als überlieferte Texte vorgestellt, die dazu dienen, eine Wissensquelle über die prophetische Sunna zu sein.<sup>28</sup>

Barlas’ Diskussion des überlieferten Hadithkorpus ist getragen von einer Skepsis gegenüber der Historizität, also der historischen Authentizität der Hadithe. Ein weiterer fundamentaler Kritikpunkt der Autorin zielt auf die islamische Tradition, in der Hadithe stets dazu genutzt worden seien, um politische Ordnungen zu schaffen oder zu legitimieren und eine “tiefsitzende Misogynie” in das islamische Denken einzuschreiben.<sup>29</sup> So seien jüdisch-christliche Diskurse über die defizitäre Natur der Frau über den Umweg des Hadithmaterials in das islamische Denken eingegliedert worden:

“Thus, it was the *Ahādith* [sic] that introduced into Islam images of women as ‘morally and religiously defective,’ ‘evil temptress, the greatest *Fitna* [temptation, Anm. Asma Barlas] for men,’ ‘unclean over and

---

<sup>27</sup> Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur’an*, S. 84f., 86.

<sup>28</sup> Barlas, *“Believing Women” in Islam*, S. 42–44.

<sup>29</sup> *Ibid.*, S. 45.

above menstruation,' 'the larger part of the inhabitants of Hell, because of their unfaithfulness and ingratitude toward their husbands,' and as having 'weaker intellectual powers,' therefore being unfit for political rule."<sup>30</sup>

Diese misogynen Hadithe prägten bis heute das negative Frauenbild in muslimischen Gemeinschaften. Ironischerweise spielten Frauen bei der Transmission frühislamischen Wissens in den Hadithen und Überlieferungen eine herausragende Rolle, etwa die Prophetenfrau ʿĀʾiṣā (gest. 58/678). Obwohl aber die zentrale Rolle von Frauen in der Hadithübermittlung historisch gesichert sei, glaubten viele Muslime, dass das Erinnerungsvermögen von Frauen defizitär sei. Die Anzahl frauenfreundlicher Hadithe in den kanonischen Sammlungen sei, so Barlas, weitaus größer als die der wenigen frauenfeindlichen Texte. Männliche Gelehrte und muslimische Männer ignorierten diese aber und konzentrierten sich ganz auf die Hadithe, die sie als Beleg für ihr geschlechterhierarchisches Weltbild anführten. Diese Hadithe bewertet Barlas als nicht authentische Quellen der prophetischen Praxis, die bekannt dafür sei, dass der Prophet einen respektvollen Umgang mit Frauen pflegte.<sup>31</sup>

Auffällig an Barlas' hadithskeptischen Notizen ist das Fehlen eigener Ausführungen zur Problematisierung des Hadithmaterials. Vielmehr nutzt sie die Technik der Zitation und führt Punkte wie die Fälschung und Erfindung von Hadithen, Widersprüche in Hadithen, vorislamisches Gedankengut in Hadithen aus jüdisch-christlichen, griechischen, zoroastrischen und anderen religiösen Traditionen, die den Lehren des Korans widersprechen, mit Belegen und Zitaten aus größtenteils orientalistischer Literatur an. Zu den oft zitierten Autoren gehört dabei Ignaz Goldziher (gest. 1921).<sup>32</sup> Sie beruft sich auch auf Fazlur Rahmans Aussage in seinem Werk *Islamic Methodology in History*, wonach Hadithe weniger dazu dienen, Geschichte zu schreiben (*history-writing*) als Geschichte zu machen (*history-making*).<sup>33</sup>

Zusammengefasst erachtet Barlas folgende Probleme als unlösbare neuralgische Punkte der Hadithwissenschaften: Das Problem der verlässlichen Memorisierung und damit Weitertradierung über lange Zeiträume, das Problem der Verlässlichkeit von Tradenten wie Abū Hurayra (gest.

<sup>30</sup> Ibid. Hervorhebungen im Original. Die im Zitat eingefügten Zitate stammen aus Barbara Stowasser, *Women in the Qur'an*.

<sup>31</sup> Barlas, "Believing Women" in Islam, S. 45f.

<sup>32</sup> Ibid., S. 43, 47f.

<sup>33</sup> Ibid., S. 48.

58/678), die Prävalenz von frauenfeindlichen Hadithen sowie schließlich der Einfluss jüdisch-christlichen Gedankenguts in Überlieferungen des Typs *isrāʿīliyyāt*.<sup>34</sup> Prinzipiell betrachtet sie auch die prophetische Sunna als ein von manipulierten und gefälschten Hadithen beeinflusstes normatives Konzept, in das vor allem vorislamische Ideen und Praktiken eingeschrieben worden seien.<sup>35</sup> Aus diesem Grunde beruft sich die Autorin auf Fazlur Rahmans Aufruf, die tradierten Hadithe “historisch-kritisch”<sup>36</sup> zu lesen und zu bewerten. Sie führt anschließend eine ausführliche Diskussion über universelle und historisierende Ansätze zeitgenössischer Denker\*innen und fasst daraus die notwendigen methodischen Schritte für eine geschlechtergerechte und -egalitäre Exegese des Korans zusammen:

“First, it is necessary to study the Qur’an historically (contextually, not chronologically) *and* hermeneutically, so as to replace the contexts of the first centuries of Islam with those of the fifteenth/twenty-first century [...]. Second, it is necessary to disentangle the Qur’an from its *Tafsīr* and from reconstructions of the *Sunnah* by the *Ahādith* [sic]. This requires separating the normative from the historical Islam [...]”<sup>37</sup>

Eine kontextuelle Lektüre von Versen und Suren – ohne die Beachtung der Surenchronologie – sei demnach genauso notwendig wie die Befreiung der koranischen Botschaft aus den patriarchalischen und androzentrischen Überschreibungen der *Tafsīr*-Tradition und auch aus demjenigen Teil der prophetischen Sunna, die aus problematischen Hadithen informiert sind. Hierbei dürfte Barlas vor allem die frauenfeindlichen Hadithe meinen.

Neben diesen äußerst differenzierten, gut belegten theoretischen Überlegungen Barlas’ zum Hadithkorpus ist eine Auseinandersetzung mit Textmaterial aus frühislamischen Überlieferungen und prophetischen Hadithen in ihrem Werk praktisch nicht existent. Die ausführlichen Überlegungen zur historischen Kontextualisierung des Korans in exegetischer Absicht in Barlas’ Werk sollten daher eher als eine hermeneutische Reflexion und Zuordnung betrachtet werden. Ihr Werk enthält keinerlei Hinweis auf eine quellenkritische Untersuchung und oder Zitation von prophetischen Hadithen oder Überlieferungen anderer Art. An dieses Ergebnis schließt sich die Frage an, wie die historische Kontextualisierung ohne eine Quellenkritik

---

<sup>34</sup> Ibid., S. 49.

<sup>35</sup> Ibid., S. 64f.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Ibid., S. 61f.

überhaupt gelingen kann, zumal das Thema Frauenfeindlichkeit auch im Offenbarungskontext analysiert werden kann.

### 3.3 Einordnung der Ansätze von Barlas und Wadud

Fazlur Rahmans methodischer Vorschlag zur "Doppelbewegung" (*double movement*) mit einer Rückkehr zum Offenbarungskontext und der isolierten Betrachtung von situationsspezifischen Offenbarungen sowie der anschließenden Extraktion von übergeordneten ethischen Prinzipien und deren Anwendung auf die aktuelle Situation wird in den exegetischen Werken von Asma Barlas und Amina Wadud nur zu einem Teil umgesetzt. Von Fazlur Rahmans Ansatz wird die Idee der übergeordneten koranischen Prämissen wie Gerechtigkeit, hier Geschlechtergerechtigkeit, übernommen. Für ein "Zurück-zum-Offenbarungskontext", also eine Rekonstruktion der ursprünglichen Kommunikationssituation, fehlt in den untersuchten Werken die Umsetzung einer (historischen) Quellenkritik. An deren Stelle treten generelle hermeneutische Überlegungen zur sozialen Situation und kulturellen Prägung der mekkanischen und medinensischen Gesellschaften, ohne sich dabei explizit auf das tradierte Material als Ganzes oder auf einzelne Überlieferungen zu beziehen. Wenn ein Bezug vorhanden ist, dann fällt dieser oft eklektisch aus. Die von Fazlur Rahman geforderte Analyse des gegenwärtigen Kontexts, in dem die Botschaft des Korans aktualisiert werden soll, wird von Wadud und Barlas ebenfalls nicht umgesetzt.<sup>38</sup>

Von den bekannten exegetischen Quellen zur Kontextualisierung ist der Überlieferungstyp *asbāb an-nuzūl* ("Anlässe der Herabsendung") den beiden Exegetinnen bekannt. Jedoch wird mit dem dazugehörigen Textkorpus nicht quellenkritisch gearbeitet. Das Potential für eine Rekonstruktion von weiblichen Stimmen aus dem Umfeld Muḥammads, das dieses Material unter anderem bietet, wird damit nicht genutzt. Ebenfalls wird das geschlechteregalitäre Potential der prophetischen *sunna* nicht aufgearbeitet. Des Weiteren wird eine Analyse der Überlieferungen in Hinblick auf die Frage, was sie uns über geschlechterhierarchische und frauenfeindliche Ordnungen und Realitäten im Offenbarungskontext verraten, nicht in Betracht gezogen. Eine nicht vorhandene quellenkritische Untersuchung kann auch keine frauenfreundlichen Interpretationen vorlegen, da sie dem methodischen Anspruch nicht gerecht werden, welche die Autorinnen sich selbst setzen. Dies kann als das wichtigste und schwerwiegendste Desiderat

<sup>38</sup> Seker, 'Das Männliche ist nicht wie das Weibliche' (*Sure 3:36*), S. 33.

der nach Egalität bestrebten Arbeiten von Wadud und Barlas beschrieben werden.<sup>39</sup>

In den Argumentationen zu historisch-kontextuellen bzw. eingeschränkt gültigen (“particular”) Versen lässt sich bei Amina Wadud und Asma Barlas darüber hinaus folgende Argumentation finden, was am Beispiel des Verschleierungsgebots (Suren 24:31 und 33:59) diskutiert wird: Die Verschleierungsverse in Bezug auf den *ǧilbāb* und den *himār* seien als göttliche Anweisungen auf eine spezifische Frauengruppe in Medina ausgerichtet gewesen. Die *ratio legis*, also der Rechtsgrund dieser Offenbarungen, beabsichtigte den Schutz dieser Frauen vor sexuellen Übergriffen. Diese Diskussion, die sich selbst als eine Form der historischen Kontextualisierung versteht, entwickelt jedoch kein Bewusstsein für den Umgang des Korans mit unfreien Frauen, d. h. mit den Sklavinnen in Medina, die, nach der Quellenlage zu urteilen, nicht geschützt werden sollten. In dieser Interpretation mangelt es folglich an einem Bewusstsein für die existierenden Hierarchien in der gesellschaftlichen Ordnung Medinas. Die Quellenlage – wie auch der Korantext selbst – deuten jedoch auf einen Unterschied für die Gültigkeit der Verschleierung unter versklavten muslimischen Frauen *versus* freie muslimische Frauen hin. Jenseits von frühislamischen Überlieferungen und prophetischen Hadithen erlaubt auch die historische Forschung zum spätantiken Kontext der Koranoffenbarung diesbezüglich eine Differenzierung. Eine Diskussion von gesellschaftlichen Hierarchien im Offenbarungskontext und deren Reflexion in den ethisch-rechtlichen Geboten des Korans ist somit als ein weiteres Desiderat in diesen Diskursen zu benennen.<sup>40</sup>

#### 4. Fatima Mernissi: Historische Kontextualisierung auf Basis von frühislamischen Überlieferungen

In ihrem Werk *The Veil and the Male Elite. A Feminist Interpretation of Women’s Rights in Islam*<sup>41</sup> wirft Fatima Mernissi (gest. 2015) einen Blick auf Frauenrechte im Islam und ihre Formation sowie Transformation durch frühislamische Überlieferungen und prophetische Hadithe, deren Auslegungen sowie Einschreibungen in das kollektive muslimische Gedächtnis in

---

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Ibid., S. 34, 123f.

<sup>41</sup> Originalsprachlich auf Französisch unter dem Titel *Le harem politique* 1987 erschienen.

Geschichte und Gegenwart.<sup>42</sup> Dieser Fokus wird erweitert auf quellenkritische Studien zur Frage, wie frauenfeindliche Überlieferungen in den Korpus kanonischer Hadithsammlungen gelangen konnten und welches Bild frühislamische Überlieferungen vom Propheten, der medinensischen Stadtgesellschaft und der Frauen des Propheten tatsächlich entwerfen. Bemerkenswert an dieser Studie Mernissis, einer ausgebildeten und international renommierten Soziologin, ist ihre Hinwendung zu einer islamischen Perspektive und der damit verbundenen historisch-quellenkritischen Lektüre von Quellen zur Geschichte des Frühislams.

In Kapitel 5 dieses Werks (“The *Hijab*, the Veil”) unternimmt die Autorin einen exegetischen Versuch zum sogenannten *hiğāb*-Vers (Sure 33:53):

Yā ayyuhā llađīna āmanū lā tadħulū buyūta n-nabiyyi illā an yu’dana lakum ilā ṭa’āmin ġayra nāzirīna ināhu wa-lākin idā du’itum fa-dħulū fa-idā ṭa’imtum fa-ntaširū wa-lā musta’nisīna li-ħadītin inna dālikum kāna yu’dī n-nabiyya fa-yastaḥyi minkum wa-llāhu la yastaḥyi mina l-ħaqqi wa-idā sa’altumūhunna matā’an fa-s’alūhunna min warā’i ḥiğābin dālikum aḥharu li-qulūbikum wa-qulūbihinna wa-mā kāna lakum an tu’dū rasūla llāhi wa-lā an tankiḥū azwāğahū min ba’dihī abadan inna dālikum kāna ‘inda llāhi ‘aẓīman.

“O ihr, die ihr glaubt! Betretet nicht die Häuser des Propheten – es sei denn, ihr seid zum Essen eingeladen –, ohne den rechten Zeitpunkt abzuwarten: doch tretet ein, wenn ihr gerufen werdet! Und wenn ihr gegessen habt, geht fort, ohne euch in ein Gespräch zu verwickeln. Das könnte dem Propheten lästig sein, so dass er sich euch gegenüber schämt; Gott aber schämt sich nicht der Wahrheit. Und wenn ihr seine Frauen um eine Sache bittet, so tut das hinter einem Vorhang! Das ist für eure und ihre Herzen besser. Ihr sollt dem Gesandten Gottes nicht lästig fallen und auch niemals seine Frauen nach ihm ehelichen! Siehe, das wäre bei Gott ungeheuerlich.”<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Mernissi, die international zunächst bekannt gewesen ist als eine feministische Wissenschaftlerin, die aus einer säkularen, bekenntnisfreien Perspektive arbeitet, wendet sich spätestens in ihrem Werk *The Veil and the Male Elite [Le harem politique]* einer islamischen Perspektive zu. Siehe Rhouni, *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*.

<sup>43</sup> Bobzin, *Der Koran*, S. 371.

Mernissi bemüht sich um eine komplexe Einordnung dieses Verses in seinen historisch-situativen Herabsendungskontext. Dabei kommt sie zum Ergebnis, dass der Vers ursprünglich nicht zu einer Barriere zwischen Männern und Frauen führte, sondern zu einer Trennung zwischen zwei Männern, nämlich dem Propheten Muḥammad und seinem Gefährten und Hausbediensteten Anas b. Mālik (gest. 93/711–12). Ihre Argumentation stützt sie auf eine ausführliche Analyse und Einordnung der von Anas b. Mālik selbst berichteten Überlieferung zum Offenbarungsanlass (*sabab an-nuzūl*) des Verses, wie er in al-Buḥārī's *Ṣaḥīḥ*<sup>44</sup> und aṭ-Ṭabarī's *Ġāmi' al-bayān* überliefert ist.<sup>45</sup>

Der ausführliche Bericht Anas' handelt von der Hochzeitsfeier anlässlich der Heirat von Zaynab bint Ġaḥṣ (gest. 20/641) und dem Propheten, bei der die Privatsphäre durch einige verbleibende Gäste, die sich taktlos verhalten, verletzt wird. Der Bericht deutet auf eine ziemlich große Verzweiflung des Propheten hin, der sich scheut, seine Gäste hinauszubitten, und endet mit der Offenbarung des oben genannten Verses. Anas ist nicht nur Beobachter, sondern als Hausbediensteter, der für die Gäste zuständig ist, gleichzeitig auch ein aktiv an diesem Ereignis Teilnehmender. Der Bericht endet mit der Beschreibung einer Handlung des Propheten, die der Umsetzung des im Vers offenbarten Gebots gleichkommt. Während Muḥammad Sure 33:53 rezitiert, die just in diesem Moment offenbart wird, zieht er einen Vorhang (*sitr*) an der Schwelle zur Schlafkammer Zaynabs und markiert auf diese Weise eine räumliche Barriere zwischen ihm und seinem Gefährten Anas.

Mernissi fragt nach dem größeren historischen Kontext, den Umständen, in denen sich die medinensische Gemeinde zum Zeitpunkt der Offenbarung dieses Verses befand – haben sich diese Umstände möglicherweise auf die privaten Verhältnisse des Propheten und damit auch auf die Offenbarungen des Korans ausgewirkt?<sup>46</sup> Ihre darauffolgenden Ausführungen basieren auf einer kritischen Lektüre von Informationen und Berichten aus Quellen des *tafsīr*, zur *sīra* und aus kanonischen Hadithsammelwerken.

Bereits ihre Datierung des Ereignisses auf das Jahr 5 islamischer Zeitrechnung (626–27 n. Chr.) basiert auf frühislamischen Quellen: Das Jahr 5 war, wie Mernissi es nennt, das „desaströse Jahr des Propheten als ein militärischer Führer“<sup>47</sup>. Hintergrund war die Erwartung der Medinenser auf

<sup>44</sup> Al-Buḥārī, *al-Ġāmi' al-musnad aṣ-ṣaḥīḥ*, Bd. 6, S. 119.

<sup>45</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, Bd. 19, S. 162.

<sup>46</sup> Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, S. 89.

<sup>47</sup> Ibid.

militärische Erfolge, denn sie hatten sich mit der Aufnahme Muḥammads und der mekkanischen Muslime in ihrer Stadt dem offenen Konflikt mit dem einflussreichen mekkanischen Stamm der Qurayš hingegeben. Nach dem ersten Erfolg in Badr (im Jahre 2 n. H./624 n. Chr.) und der für die Muslime ernüchternden und niederschmetternden Niederlage in Uḥud (3 n. H./625 n. Chr.) stand der Prophet, so Mernissi, nun unter dem Erwartungsdruck von zwei Seiten, militärische Erfolge und damit einhergehenden Reichtum durch Beute vorweisen zu können: vonseiten der mekkanischen Einwanderer in Medina und vonseiten der alteingesessenen Medinenser, die sich der Gemeinschaft des Propheten angeschlossen hatten.<sup>48</sup>

“Year 5 of the Hejira – the year of the descent of the *hijab* – was, then, a particularly disastrous year. Since Uhud, the Prophet had ceaselessly organized expeditions to keep alive the desire for victory and memory of Badr. But he was unsuccessful in realizing his dream of conquering the Meccans in order to become militarily credible in the eyes of his Companions, the Medinese, and eventually all the other Arabs. Worse still was the fact that the other Arabs, under the command of the Meccans, came that year to besiege Medina itself.”<sup>49</sup>

Mit dem letzten Satz spielt Mernissi auf die Grabenschlacht (*ġazwat al-ḥandaq*) im Jahr 5 n. H./626-627 n. Chr. an, die in Sure 33:9-25 thematisiert wird. Der Vers spricht über zwei unterschiedliche göttliche Verfügungen: Die Gläubigen – bzw. die gläubigen Männer – sollen die Privatsphäre des Propheten und seiner Familie respektieren. Zur Wahrung des geforderten Takt- und Anstandsgefühls soll das Gespräch mit den Ehefrauen des Propheten nur hinter einem Vorhang (*ḥiğāb*) stattfinden. Der Vorhang dient somit als sichtbare Markierung und Trennung des prophetischen Hauses in einen privaten Bereich und einen öffentlichen Bereich. Das zweite Thema besteht ebenfalls in einer Adressierung der männlichen Gläubigen. Ihnen wird das Verbot ausgesprochen, nach dem Ableben des Gesandten dessen Ehefrauen zu heiraten. Wie in aṭ-Ṭabarīs *Ĝāmi‘ al-bayān* berichtet, deuten die Überlieferungen in Bezug auf den Wortlaut “Und es steht euch nicht zu, dem Gesandten Gottes Leid zuzufügen, und auch nicht, jemals seine Ehefrauen nach ihm zu heiraten” (*wa-mā kāna lakum an tu’dū rasūla llāhi wa-lā an tankihū azwāğahū min ba’dihī abadan*) darauf, dass einige Männer die

<sup>48</sup> Ibid., S. 89f.

<sup>49</sup> Ibid., S. 91.

Ehefrauen des Propheten nach seinem Ableben ehelichen wollten.<sup>50</sup> Diesen Umstand deutet Mernissi als eine Belästigung des Propheten in einer Zeit, in der die muslimische Gemeinschaft in einer Krise steckte. Aus dem Vorliegen dieser beiden Themen im Vers schließt Mernissi, dass der Vers sich auf eine “sehr verworrene und komplexe Situation” bezog: “It seems that the *hijab* came to give order to a very confused and complex situation. The *hijab* was the solution to a whole web of conflicts and tensions.”<sup>51</sup>

Auf diese Erkenntnis müsse laut Mernissi nicht nur eine isolierte Untersuchung der vorliegenden *asbāb an-nuzūl*-Überlieferungen über die Ereignisse während und nach der Hochzeitsfeier von Zaynab bint Ğaḥṣ und dem Propheten erfolgen, sondern eine möglichst weite Erfassung des breiteren Kontexts in Medina. Trotz der Fülle an historischen und auf die Offenbarungssituation bezogenen Informationen in den Quellen, welche Mernissi nutzt – in ihrer Interpretation von Sure 33:53 sind es Ibn Hišāms *Sira*, Ibn Sa’d’s *Ṭabaqāt*, aṭ-Ṭabarīs *Tārīḥ* und Ğāmi’ *al-bayān* und as-Suyūṭīs *Lubāb an-nuqūl*<sup>52</sup> –, beobachtet sie einen Mangel in diesen Quellen: Es fehle an einer Synthese, einer kritischen Zusammenführung der Überlieferungen, die zu einer sicheren Einordnung der komplexen Ereignisse im Offenbarungskontext hinführe.<sup>53</sup> Aṭ-Ṭabarī und as-Suyūṭī begnügten sich lediglich mit einer chronologischen Aufzeichnung der Ereignisse. Mernissi nimmt aus diesem Grunde ihren nächsten methodischen Schritt vor, der aus einer linguistischen Begriffsanalyse von *ḥiğāb* besteht.

Nachdem sie zusammengefasst hat, dass der Begriff *ḥiğāb* im Koran sowohl mit räumlicher Grenzziehung als auch mit Schutz assoziiert sei, widmet sich Mernissi einer Variante des Berichts von Anas im kanonischen Hadithsammelwerk von al-Buḥārī: Der Wortlaut in al-Buḥārīs Überlieferung verdeutliche noch stärker die räumliche Demarkationsfunktion des *ḥiğāb* bzw. des Vorhangs (*sitr*), den der Prophet zwischen sich und Anas b. Mālik “schlug” (*ḍaraba*),<sup>54</sup> also fallen ließ, während er Sure 33:53 rezitierte.<sup>55</sup> Mernissi betont nochmals, dass die Überlieferungen in aṭ-Ṭabarīs und al-Buḥārīs Sammlungen darauf hindeuten, dass der trennende Vorhang im

<sup>50</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ğāmi’ al-bayān*, Bd. 19, S. 170.

<sup>51</sup> Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, S. 92.

<sup>52</sup> *Ibid.*, S. 93. Für die epistemologische Bewertung der *asbāb an-nuzūl*-Überlieferungen im Kontext der exegetischen Wissenschaften orientiert sich Mernissi hier an *Lubāb an-nuqūl* von as-Suyūṭī und folgt seiner Herangehensweise.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Wa-ḍaraba baynī wa-baynahū sitran*. Siehe al-Buḥārī, *al-Ğāmi’ al-musnad aṣ-ṣaḥīḥ*, Bd. 8, S. 53.

<sup>55</sup> Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, S. 100.

Haus des Propheten nicht die Frauen von den männlichen Gästen trennte, sondern den Propheten – somit seine Privatsphäre – von Anas b. Mālik, seinem Bediensteten. Der Vorhang trennte somit zunächst zwei Männer räumlich voneinander.<sup>56</sup>

Auf dieser analytischen Grundlage rückt Mernissi den sogenannten *ḥiğāb*-Vers weg von seiner zeitgenössischen Assoziation mit Diskussionen um die Absonderung und Verschleierung muslimischer Frauen hin zu einem anderen Thema: Der Wahrung der Intim- und Privatsphäre des Propheten und seiner Familie einerseits sowie die Etablierung einer öffentlichen und privaten sowie profanen und heiligen, schützenswerten Sphäre andererseits. Mernissis Interpretation kann damit als ein Beispiel dafür gelten, wie es gelingen kann, auf Grundlage von exegetischen und historisch-narrativen Überlieferungen und mit Rückgriff auf traditionelle Korankommentare den Blick auf einzelne Koranverse neu zu schärfen.

Und ähnlich wie bereits in den vormodernen Hadithsammelwerken und anderen Werken zur frühislamischen Geschichte geht es der Autorin, wie sie explizit betont, nicht etwa um die Frage der Historizität der Ereignisse, nicht um die Korrektur eines offiziellen Narrativs, sondern vielmehr um eine geschlechtersensible und fraueninklusive muslimische Erinnerungskultur.<sup>57</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass von allen hier untersuchten Werken das Kapitel 5 in der Studie *The Veil and the Male Elite* von Fatima Mernissi am ehesten noch einer historisch-quellenkritischen Analyse gleichkommt. Dieses Werk bietet noch weiteres Forschungspotential, da sich die Autorin hier durchgehend mit frühislamischen Überlieferungen befasst. Zu erforschende Fragen wären etwa, welche weiteren Quellen Mernissi heranzieht und mit welchen Methoden sie diese Quellen analysiert. Es wäre auch zu fragen, wie sie mit den von Hadithwissenschaftlern wie al-Buḥārī selbst entwickelten Methoden wie der *isnād*-Kritik umgeht und wie sie diese vor dem Hintergrund zeitgenössischer wissenschaftlicher Beschäftigung mit dem Koran und frühislamischen Überlieferungen zum Leben des Propheten bewertet.

<sup>56</sup> Ibid.

<sup>57</sup> Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, S. 10f.

## 5. Resümee und Ausblick

Die oben dargestellten drei Ansätze von Fatima Mernissi, Amina Wadud und Asma Barlas teilen den gemeinsamen Anspruch, durch Methoden der historischen Kontextualisierung in die tieferen Bedeutungsebene von Koranversen durchzudringen. Unterschiede in Anspruch und Anliegen in diesen Ansätzen betreffen das Bestreben nach Aktualisierung der koranischen Botschaft für Muslim\*innen heute: während dieses Anliegen von Wadud und Barlas klar formuliert wird, was sich auch in ihrer Bezugnahme auf das hermeneutische Modell von Fazlur Rahman zeigt, spricht Mernissi weniger von einer Aktualisierung und mehr von einer geschlechtersensiblen Erinnerungskultur unter Muslim\*innen.

Dieser Beitrag stellte eingangs die Frage, ob und mit welchen Methoden und Evaluationsinstrumenten in diesen drei Beispielen für eine fraueninklusive und geschlechteregalitäre Exegese des Korans mit Überlieferungen gearbeitet wird. Dabei habe ich eingangs – vereinfacht – eine Unterscheidung in *exegetische Überlieferungen* und *historisch-narrative Überlieferungen* vorgenommen. Vollständig untersucht wurden die Werke *Qur'an and Woman* von Amina Wadud sowie *“Believing Women” in Islam* von Asma Barlas. Aus Fatima Mernissis Studie *The Veil and the Male Elite* wurden für diesen Artikel nur Kapitel 5 (*“The Hijab, the Veil”*) und ihre Exegese von Sure 33:53 analysiert.

Überlieferungen des ersten Typs, also *exegetische Überlieferungen* des Propheten oder der ersten Generationen, die den Korantext erklären, sind in den untersuchten Werken nicht vorzufinden. Wenn mit Überlieferungen gearbeitet sind, handelt es sich um Überlieferungen vom Typ *historisch-narrative Überlieferungen*, in denen von den Umständen der Ereignisse, welche die Offenbarung von Koranversen begleiteten, berichtet wird. Jedoch ist dieser Überlieferungstyp in den Studien von Wadud und Barlas wiederum nicht vorzufinden. Einzige Arbeit Mernissis befasst sich mit frühislamischen Überlieferungen und bedient sich dazu eines breiten Spektrums von Quellen. Die Lektüre von Mernissi verdeutlicht zugleich, dass für eine geschlechtersensible Perspektive noch viel (Bedeutungs-)Potential in der Arbeit mit Überlieferungen steckt.

Darüber hinaus verpassen es alle Autorinnen ebenfalls, die Rezeptionsgeschichte von Koranpassagen, die sich in den *exegetischen* und nicht in den *historisch-narrativen* Überlieferungen finden lassen, als einen kontextualisierenden Zugang in ihre koranexegetischen Studien einzubeziehen. Die Art und Weise, wie Koranpassagen oder Überlieferungen des Prophe-

ten Muḥammad rezipiert worden sind, können ebenfalls wertvolle Erkenntnisse zur Konstruktion einer geschlechtersensiblen Erinnerungskultur unter Muslim\*innen beitragen. Die geschlechtersensible textwissenschaftliche Forschung steht somit noch an ihrem Beginn.

## Bibliographie

- Barlas, Asma. *“Believing Women” in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*. Austin, TX: University of Texas Press, 2002.
- Bobzin, Hartmut. *Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin*. München: C. H. Beck, 2010.
- al-Buḥārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ismā‘il. *Al-Ġāmi‘ al-musnad aṣ-ṣaḥīḥ al-muḥtaṣar min umūr Rasūl Allāh ṣallā Allāh ‘alayh wa-salam wa-sunanīhi wa-ayyāmīhi*. 9 Bde. Hg. Muḥammad Zuhayr b. Nāṣir an-Nāṣir. Beirut: Dār Ṭawq an-Naġāt, 1422/2001.
- al-Ġābirī, Muḥammad ‘Ābid. *Takwīn al-‘aql al-‘arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, <sup>10</sup>2009.
- al-Ġābirī, ‘Ubayd b. ‘Abd Allāh b. Sulaymān. *Imdād al-qārī bi-ṣarḥ Kitāb at-tafsīr min Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. ‘Aġmān: Maktabat al-Furqān, 2000.
- al-Ġamal, Bassām. *Asbāb an-nuzūl. Ilman min ‘ulūm al-qur’ān*. Casablanca: al-Markaz at-Ṭaqāfi al-‘Arabī, 2005.
- Hidayatullah, Aysha A. *Feminist Edges of the Qur’an*. New York, NY, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Ibn Hišām, [Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik]. *As-Sīra an-nabawīyya*. 4 Bde. Hg. ‘Umar ‘Abd as-Salām Tadmurī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, <sup>3</sup>1990.
- Körner, Felix. *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish Theology. Rethinking Islam*. Würzburg: Ergon, 2005.
- Mernissi, Fatima. *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*. Paris: Albin Michel, 2010.
- . *The Veil and the Male Elite. A Feminist Interpretation of Women’s Rights in Islam. Translated by Mary Jo Lakeland*. Cambridge, MA: Perseus, 1991.
- Özsoy, Ömer. “Pioniere der historischen Koranhermeneutik: Amīn al-Ḥūlī, Fazlur Rahman und Nasr Hamid Abu Zaid”. In: Jameleddine Ben Abdeljelil (Hg.). *Historizität und Transzendenz im Islam. Offenbarung, Geschichte und Recht*. Berlin: EB-Verlag, 2017, S. 23–45.

- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago, IL, London: The University of Chicago Press, 2009.
- . *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1982.
- ar-Rāzī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar b. al-Ḥusayn Faḥr ad-Dīn. *Tafsīr al-Faḥr ar-Rāzī al-muštahir bi-t-tafsīr al-kabīr wa-mafātīḥ al-ġayb*. 32 Bde. Beirut: Dār al-Fikr, 1401/1981.
- Rhouni, Raja. *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*. Leiden, Boston: Brill, 2010.
- Seker, Nimet. *Der Koran als Rede und Text. Hermeneutik sunnitischer Koranexegeten zwischen Textkohärenz und Offenbarungskontext*. Berlin: EB-Verlag, 2019.
- . *Koran und Gender. Exegetische und hermeneutische Studien zum Geschlechterverhältnis im Koran*. Hamburg: Editio Gryphus, 2020.
- . *“Das Männliche ist nicht wie das Weibliche” (Sure 3:36). Differenz und Hierarchie der Geschlechter in geschlechtersensiblen Beiträgen zur Exegese und Hermeneutik des Korans*. Unveröffentlichte Habilitationsschrift. Frankfurt am Main: Goethe-Universität Frankfurt am Main, 2021.
- Stowasser, Barbara F. *Women in the Qur'an. Traditions and Interpretations*. New York, NY, u. a.: Oxford University Press, 1994.
- as-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān b. Abī Bakr. *Ad-Durr al-manṭūr fi-t-tafsīr bi-l-ma'tūr*. 16 Bde. Hg. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin at-Turkī. Kairo: Markaz Hiġr li-l-Buḥūṭ wa-d-Dirāsāt al-'Arabiyya wa-l-Islāmiyya, 1424/2003.
- aṭ-Ṭabarī, Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr. *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*. 25 Bde. Hg. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin at-Turkī. Kairo: Dār Hiġr li-ṭ-Ṭibā'a wa-n-Našr, 1422/2001.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York, NY, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- . *Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam*. London: Oneworld, 2006.
- al-Waḥidī, Abū l-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad. *Asbāb nuzūl al-Qur'ān*. Hg. Kamāl Basyūnī Zaġlūl. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1411/1991.



---

Qur'anic Interpretation in Modern Times  
Hasan Elik's and Muhammed Coşkun's *Tevhit Mesajı* – İndirildiği Dönem Işığında Kur'an Tefsiri  
Review and Translation of Selected Passages

*Canan and Sercan Üstündağ\**

Abstract

*The debate over Qur'anic hermeneutics is still ongoing. There have already been several proposals offered. One of these examples is Hasan Elik's and Muhammed Coşkun's *Tevhit Mesajı*. The work at hand stands out among the examples since it does not present just a theoretical frame or a few case studies in the field of Qur'anic exegesis. Rather, it attempts to follow one approach continuously throughout the Qur'anic text. In this article, we translated the introduction to this book; it contains both the theoretical foundation and reflections about the methodology. In addition, we also selected five different topics for translation in order to provide an exemplary, but thorough image of the work. We attempted to maintain the variety of topics as broad as possible to demonstrate that the approach of the two authors is basically similar, irrespective of what the Qur'anic verses are about. Finally, we carried out a brief analysis and evaluation of the book, with special attention to the naming of the approach and whether it was applied consequently or not.*

1. Necessity of this Translation and How We Proceeded – Stylistic and Technical Points

Hasan Elik's and Muhammed Coşkun's work is the only exegesis we are aware of that seeks to retain the historical approach throughout the Qur'anic text. The translation of the theoretical foundation (that is the introduction of the work) as well as representative interpretations of different Qur'anic passages

---

\* Sercan und Canan Üstündağ sind wissenschaftliche Mitarbeiter am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

will give insights into the discourse on Qur'an hermeneutics and its practicability. The readers will easily recognize that there is only a slight difference between historicism and modernism, which the authors aim to balance. We deemed it fascinating to observe how the authors repeatedly try to point out that they are not modernist, thus they do not surrender unquestioningly to the modern paradigm. It is up to the readers to what extent the two differing approaches can or cannot be kept apart consequently.

In this article, we first translated the introduction to this book; it contains both the theoretical foundation and the reflections about the methodology. In addition, we selected five different subjects for translation in order to provide an exemplary, yet thorough image of the work. We attempted to maintain the variety of topics as broad as possible to demonstrate the coherence of the two authors' approach, irrespective of the Qur'anic verses' topics. Finally, we carried out a brief analysis and evaluation of the book, with special reference to their approach and whether it was applied consequently throughout or not.

Elik's and Coşkun's work has some particularities concerning stylistic aspects. Although the introduction follows a conventional style, the rest of the book shows to be quite different: The running text contains the interpretation of the respective Qur'anic verse, and the footnotes contain important information about differing interpretations and the author's arguments. Therefore, we translated the text as it is, although risking thereby lengthy footnotes. For the selected examples of the author's interpretation in chapter 3, we have provided some introductory phrases for each example. However, in order to differentiate our own introductory remarks as translators from the translated text, we have indented the translations. If the authors made use of headings, we translated these as well and put them in capital letters. The capitalization helps to separate them from the verse's interpretation by the authors. Furthermore, we included arguments provided in the footnotes, which refer to particular discussions within the Turkish scholarship. 'Local' discussions are also an important supportive argument for the respective interpretation of the authors. Evaluated from the perspective of our context, translating these Turkish debates might cast the two authors in a negative light, and indeed, some of the arguments there appear trivial for our context but are crucial in theirs. However, we have opted against any preventive action and will rely on the readership's foresight and expertise in this regard.

There are some inconsistencies in quotations from the primary sources, which are worth mentioning here. The authors quote these sources frequently in Arabic and in transcription in altering order, not following a

systematic structure. We did not put right such inconsistencies, meaning that we kept the original Arabic typescript if the authors did so. Authors of classical writings are frequently referred to without the Arabic determination, i. e., the authors write “Tabari” instead of aṭ-Ṭabarī. In such cases, we have completed the names at the first mention, adding nick names if required for the sake of clarity. Subsequently, the shortest ‘clarified’ version of the name was used throughout the text, so that “Tabari” from the source text appears as aṭ-Ṭabarī. We also presented the verses’ and suras’ numbers in square brackets, if not provided by the authors. If they were mentioned by the authors, we always supplied the verse and sura numbers in the body text, regardless of whether they were in the footnote or in the body text in the original. The orientation after the original also applies to the writers’ preferred phrases for ‘God’ in each case. While the writers commonly, but not always, use “Allah”, we use “God” for translating Allah.

Concerning the translation of Qur’anic verses, we did not simply attach already existing English translations of the Qur’an, since both authors often criticize the common translations of the relevant passages. In order to show the peculiarities of their very approach, we translated the Turkish translations of the Qur’an provided by Elik and Coşkun. However, we adapted existing translations if it matched with the Turkish translation of the authors.

Sometimes the authors did not include the death dates at all, whereas other times they did so only on the second or third mention, rather than the first. If no death date was given at all, we did add them. We brought the date of death forward to the first reference in several cases, when it was given falsely at the second or third mentioning. There are subchapter headings in the original, at least in the introduction (1–6). In our translation, these numberings correspond to 2.1 to 2.6. As the translation of the introduction will show, numerous references to exegetical works, lexicons, and dictionaries do not provide specific page numbers. The authors rather direct the reader to the relevant verse or lexicon entry as a whole. In our understanding, it is not the task of the translators to provide the page numbers for these references.

Having clarified these peculiarities, the next chapter will start with the translation of the *Introduction* of Elik’s and Coşkun’s work, without any introductory remarks by the translators. The third heading, as mentioned above, contains information provided by the translators at the beginning; the translation itself is limited to the indented text and the footnotes.

## 2. Translation of the *Introduction*

The main objective of this *tafsir* is to concisely represent under consideration of the classical *tafsirs* what the Qur'anic expressions meant in their original environment. As is well known, the most basic message of the Qur'an is *tawhīd* (God's unity).<sup>1</sup> *Tawhīd* means that Allah is the only deity worth of divinity, without equals or opposites.<sup>2</sup>

The Qur'an does not only emphasize the importance of *tawhīd* in the sense of the unity of divinity. It emphasizes in the same way the common quality of humankind, which is their humanity based on the fact that they were created by the same God. As a result, Allah is the only deity worthy of exaltation and glorification, because He is the power that bestows all of man's blessings. Those who ignore this fact and make other creatures partakers of divinity by aggrandizing and glorifying them with various motives – the Qur'an calls them idolaters – do not only violate the theological principle of *tawhīd* but also deny the commonality and equality of all humans which is based on their [common feature of] being human.

In a manner of speaking, since the divine existence is not monopolized by any human individual or class, a pure belief in *tawhīd* will liberate humans from their equals in terms of the way of believing, inner world, and social life. Idolatry, by contrast, denotes a person submitting to others and [therefore] living in disgrace. In our point of view, this is one of the most tangible results of the belief of *tawhīd* for human life and the wisdom behind the Qur'an's persistent rejection of idolatry as inexcusable.

Since the Qur'an's message of oneness that goes through every sura and verse is the subject of our work, we would like to share with the reader some basic assumptions that we believe are important for a clearer understanding of that message.

### 2.1 Qur'an and Exegesis

Since its revelation, the Qur'an has been the most read and studied book by both its believers and others. The divine word, which is at the heart of Islamic worship, has also become the primary source of studies, and Muslims have made great efforts for centuries to fully comprehend it. In this manner, a *tafsir*-literature arose, beginning with companions such as 'Abdallāh b. Mas'ūd [died 32/652–53], 'Abdallāh b. 'Abbās [died 68/

<sup>1</sup> Based on this [assumption], the study [here] was named *Tevhit Mesajı*.

<sup>2</sup> Al-Māturidī, *Kitab at-tawhīd*, p. 23.

687–99], Ubayy b. Ka'b [died 33/654], and scholars among successors like Muğāhid [b. Ğabr, died 103/721], Qatāda [b. Di'āma, died 117/735], Sa'id b. Ğubayr [died 94/713], 'Aṭā' b. Abī Rabāḥ [died 114/732], and continuing with commentators like Muqātil b. Sulaymān (died 150/767) and Ibn Ğarīr aṭ-Ṭabarī (died 310/922).

Although we can notice traces of theological, philosophical, cultural, and even political approaches from the ages after the revelation in this literature, we can also see that the circumstances of the period of revelation were carefully considered. Even Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (died 606/1209), who employed almost all the sciences of his time in his commentary and used to conduct theological discussions on verses of the Qur'an, subtly considered background data from the revelation period in his explanation of many verses.

In that respect, we prioritized exegetes from the first centuries, like Muqātil b. Sulaymān, Abū 'Ubayda (died 201/825), [al-]Farrā' [Yaḥyā b. Ziyād] (died 307/919 [sic!])<sup>3</sup> and aṭ-Ṭabarī, but we also benefited greatly from the interpretations of exegetes from the centuries that followed [these exegetes] (the list of these works is given in the bibliography).<sup>4</sup>

## 2.2 The Impossibility of Literal Translation and the Approach of *meāl*

a) In our country, fruitful studies aiming to understand the Qur'an have been carried out, and scientific works that can be included in classical *tasfīr* literature have been produced particularly during the Ottoman period. The tendency to ignore the classical *tasfīr* tradition began after the establishment of the Republic of Turkey and the influence of Westernization throughout the Islamic world. Instead, the desire to translate the Qur'an into Turkish and make it accessible to the general public was prioritized, hence translations of the Qur'an began to be compiled.

To the best of our knowledge, the translations prepared during that period were done in two different ways. As we shall illustrate below, one of them is the exegetical translation (*tefsirî çeviri*) which was used in the *tasfīr Hülāṣat al-bayān* by Konyalı Mehmet Vehbi Efendi (died 1949). The alterna-

<sup>3</sup> Translator's note: Al-Farrā' died in 207/822.

<sup>4</sup> Translator's note: The books mentioned here are to be looked up in the original work. In the bibliography given here these works are not to be found, since no reference was made to them.

tive [approach] is the literal translation (*meâl*) applied by Elmalılı Hamdi Yazır (died 1942) in his *tafsîr Hak Dini Kur'an Dili*.

While Mehmed Vehbi Efendi's method was completely abandoned in the following periods, the Elmalılı Hamdi Yazır approach progressively acquired recognition. Until nowadays, the number of translations prepared according to this approach [of Elmalılı Hamdi Yazır] is about 300.

b) Albeit Elmalılı Hamdi Yazır indicated in the prologue to his *tafsîr* that literal translation of the Qur'an was impossible, the literal translation of the Qur'an was continued under the title of *meâl* (translation/literal translation) and various problems emerged, which the experts occasionally criticized in various ways.

Those problems [in translation] are an inevitable result of the logic of the [approach, used for the] Qur'an's translation rather than originating from the translators. The great number of individuals in our country who want to understand the Qur'an today must refer to translations because the *tafsîr* books are full of voluminous and technical information. Conversely, the reader of these translations encounters significant problems due to the inadequacies of meaning and expression.

Since in these translations only the literal meaning of the verses are given, and the Prophet's biography remains unconsidered, the meaning and purpose of the word of the divine [speech] is not conveyed, and the expressions remain imprecise, allowing for an indiscriminate variety of interpretations. For instance, we see in these translations expressions such as, "a fifth thereof is for Allah ..." [Q 8/41], "those who malign Allah and His messenger" [Q 33/57], "knoweth what is before them and that is behind them" [Q 20/110], "the freeman for the freeman, and the slave for the slave, and the female for the female"[Q 2/178], "Goblets set" [Q 88/14], "the owners of the ditch" [Q 85/4], "when thou art free, still labour hard" [Q 94/7]; those examples suffice to show to what extent the translations constitute 'incomprehensibility', ignoring the explanations of commentators such as at-Ṭabarî, ar-Râzî and [al]Qurṭubî.

The reader who can follow the meanings of the expressions in these examples given above from any *tafsîr* (especially the classical ones) will be astounded by the difference between the meaning of a verse in Qur'anic commentaries and the meaning of the verse in Qur'anic translations. Let us underline that there is no such thing as the meaning of the verse in a commentary and the [differing] meaning in a translation. More precisely, it is not possible to talk about *tafsîr* and translation as two mutually incom-

patible incidents, separate from each other. Either it is a concise or detailed interpretation of the Qur'an.<sup>5</sup>

c) For this reason, we preferred Mehmed Vehbi Efendi's approach, which is a compendious *tafsir* (and which has many examples in the Ottoman tradition). We tried to summarize the meaning/message [the verses contain] instead of preparing a literal translation, which we consider as an attempt to transform one language into another language, that is neither possible nor permissible. We have compiled this meaning, which we have conveyed as a summary, mostly from classical Qur'anic commentaries, and we have considered the environment of the revelation (we will discuss the importance of considering the environment of the revelation below). In this respect, it is necessary to compare this *tafsir* in your hand with the classical Qur'anic commentaries we refer to, [and] not with the exact lexical equivalents of the words in the *muṣḥaf* [e. g., the Qur'anic text itself].

d) Furthermore, for the same reason, we also attempted to determine to whom the verses were originally addressed. For the Qur'an cannot be understood, not to say will be misunderstood, once both its sender and its addressee remain unconsidered. In our view, this is one of the biggest mistakes made by a literal translation.

In ascertaining the original addressees of the verses, we benefited from many classical commentaries, including, especially, the statements conveyed by Ibn 'Abbās in Firūzābādī's (died 817/1414) *Tanwīr al-miqbās min tafsīr Ibn 'Abbās*. [In this way] we, e. g., detected general (*umūm*) expressions such as يَا أَيُّهَا النَّاسُ ('O human beings!') and translated these expressions by emphasizing the ones spoken to ([such as] 'O believers', 'o Meccan idolaters', 'o hypocrites', 'o Medinan Jews'). However, this does not mean that the expressions are limited by the local people of that time. Although these general expressions addressed some particular [local, historical] people, the judgments made in these expressions (command, prohibition, proposal, threatening promises, promises) are valid for all those who share the same qualities.

As is well known, the Qur'an endorses the prophet Muhammad by recounting the prophetic stories and people[']s stories] from the past, and at the same time warns the polytheists through the very same narratives. Similarly, the Qur'an addresses all humanity [despite its specific connotation] with what was documented [and now is available as the *muṣḥaf*] by

<sup>5</sup> See for example al-Ġalālayn [not mentioned in the bibliography, surely it is referred to *Tafsīr al-Ġalālayn*]; aṭ-Ṭabari, *Ġāmi' al-bayān*; ar-Rāzi, *Mafātiḥ al-ġayb*.

targeting the polytheists, Jews, hypocrites, and other local people of that time. Hence, when the Qur'an criticizes, say, the hypocrites in Medina on whatsoever subject, it targets the very specific misdeed of those people, not their selfhood or personalities. That is why anyone who behaves in a similar fashion will easily become the target of this criticism. It is self-evident how we can take our part from the verses in question. By contrast, if the local addressees of the Qur'anic verses are not clearly stated in the translations, it is easy to assign unconcerned meaning to those verses.

e) Translation has become an independent science nowadays; knowing [merely] the source and receptor languages is [therefore] insufficient [for a translation]. The translator must firstly conceive [analytically, not linguistically] the text he is translating. Nevertheless, every act of understanding contains interpretation, thus no translation can accurately represent the source text. In respect thereof, a linguistically perfect translation of the Qur'an [source text] should not claim to exhaust its meanings. In the end, understanding what the words of those verses express [literally] is an act of interpretation in and of itself.

A translation that is based solely on [the source's] expressions and does not go any further cannot claim to have accurately captured the entire message, [let alone] to be absolute[ly correct] and valid. If this claim were true, neither the literary genre of Qur'anic commentary would have emerged, nor would the vast literature of Qur'anic commentaries have accumulated in libraries. Even the existence of so many Qur'anic commentaries demonstrates that transferring the meanings of verses solely based on their expressions is impossible. Hence, a solely literal translation is nothing but an interpretation pretending not to be interpretative. The specialized scholars, on the other hand, stated unequivocally that a literal translation of the Qur'an is impossible, let alone legitimate, and [they further claimed] that only an interpretative translation is a viable option.<sup>6</sup>

f) Additionally, the Qur'an itself has several peculiarities that make literal translation impossible. The Qur'an, e. g., is a speech act and has a literary style. Idioms, allusions, intimations, parables, references, allegories, and other linguistic styles found in the divine Word, for instance, can lead to serious misunderstandings if they are translated literally. For example, is it correct and in accordance with the text to translate the verses *wa-l-'ādīyātī dābhī<sup>an</sup> fa-l-mūriyātī qadhī<sup>an</sup> ...* [Q 100/1–2] as 'Those that sprint, spark-

<sup>6</sup> For views on this topic, see: Bilgin, "Harfî ve Tefsirî Tercümenin İşlevselliği ve Aktüel Değeri", pp. 171–186.

ing fire by striking ...' without taking into account what 'Alī [b. Abi Ṭālib]<sup>7</sup> stated about it?

Likewise, would it still be a proper translation of *وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا* to translate it as 'And do not keep your hand tied to your neck nor open it completely [...]?'<sup>8</sup> (Q 17/29). Regarding *يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ*; [would it be proper to translate it] as 'O Prophet, fear Allah!' (Q 33/1) when the original intent was to honour the prophet? Is it acceptable to stick to the verse's literal expressions, or does it distort its meaning? When we consider to whom the saying 'Fear Allah' applies in our language, the gravity of the attribution to the prophet becomes clear.

g) As previously stated, the Qur'an was revealed as a speech act rather than a text. An act of speech cannot be understood unless its addressees are considered. If you do not know by whom, to whom, where, or why a sentence like "Among you, I see ripe ears, ready to be cropped" was addressed, you might think it was uttered by a perplexed farmer to his wheat field. The sentence in question, however, was uttered by an Umayyad leader in response to scholars who supported the rebels. The sentence implies that "it is time for your heads to be severed, just as ripe ears are severed with a scythe". Obviously, the fact that a phrase is intended to be spoken rather than written changes almost all [the meaning].

To give another example, if you stand up to those who accept idols like *Lāt*, *Manāt*, and 'Uzzā and say, *al-Ḥamd<sup>u</sup> li-llāh<sup>i</sup> rabb<sup>i</sup> l-‘ālamīn* [Q 1/1], it actually means, "These beings that you seek help from having no qualifications at all to associate with Allah; worship is only for Allah because He is the creator and ruler of the entire universe." As another example, the verse *ulā'ika hum šarr<sup>u</sup> l-bariyya* (Q 98/6), which was revealed in reference to the Medinan Jews, who claimed to be Allah's chosen servants and thus accused the believers of being misguided, actually means, "The real perverts are the Jews of Medina themselves; do not listen to their words, O Muslim believers!"

<sup>7</sup> 'Alī b. Abi Ṭālib explained that these statements relate to pilgrim camels descending from Arafat and Muzdalifa to Mina. Based on this, the verses contain a criticism of Meccan polytheists, who benefit from numerous material and spiritual advantages as an outcome of the pilgrimage cult. It is said to them [in the verse]: "While living in such a richness, and despite of that to ascribe partners to Him is blatant ungratefulness". See: ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ğayb*, Vol. 32, p. 65. For detailed information, see *al-‘Ādiyāt*, fn. 2 [in the discussed study].

<sup>8</sup> For the impossibility of a literal translation of the above-mentioned verse, see az-Zurqānī, *Manāhil al-‘irfān*, Vol. 2, pp. 80f.

<sup>9</sup> For more information on the verse's meaning see: ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ğayb*, Vol. 27, pp. 190f.

This [the above-mentioned] is not limited to a few verses but applies to the entire Qur'an. As an example, the phrase *wa-mā Muḥammad<sup>um</sup> illā rasūl* (Q 3/144) should not be translated as 'Muhammad is nothing more than a Messenger'. For such a translation suggests a meaning according to which the Prophet's worth is not all that great. The verse, on the other hand, is a warning to the believers who attached credence to the rumour that the Prophet was killed in the Battle of Uhud and nearly disintegrated, saying, "He is not immortal, will you return to your old self one day when he dies?". We can conclude that the verses have [both] affirmative (confirmed) and negated (refused) meanings. While the affirmative meaning is contained within the text, the negated part of the meaning is to be found in the Prophet's biography, in [the events of] Ḥudaybiyya, Badr, and Uhud. The negated part of the meaning is not given, even if we consider the literal translation of the manifested meaning accurately (which is never possible), i. e., a significant segment of what the first addressees understood is lost: This following blank is filled by the reader, and after this process, which is often done unconsciously, the verses of the Qur'an are presented as answers to questions and solutions to problems that are not at all relevant to the Qur'an. It is precisely because of this feature of the Qur'an that literal translation is impossible.

h) Another issue that makes literal translations impossible is that the occasions of revelation and the prophet's life have an impact on the meaning. Therefore, there is a focus on *Makki-Madani* (the revelation of verses in Mecca or Medina), as one of the main subjects of the Qur'anic sciences. If this is not considered when interpreting the verses [of the Qur'an], markers such as "in Mecca" or "in Medina" mean nothing more than empty rhetoric. At this point, it is necessary to focus briefly on the inextricable connection between the Qur'an's revelation and the Prophet's life.

### 2.3 The Inseparableness of the Qur'anic Revelation and the Prophet's Life

a) It is commonly known that the Qur'an at hand as a text (*kitāb, muṣḥaf*), was revealed orally and over a long period. The way the original addressees (the Prophet and his Companions) were addressed differs significantly from how the Qur'an addresses us. The first addressees encountered the Qur'an not as a text but as spoken divine statements communicated by the Prophet in the context of [particular] situations, issues, and conditions at different times, and (naturally) they understood these expressions within the context of the revelation's conditions.

Therefore, at the time of the revelation, no situation existed in which any addressee could have misunderstood any subject mentioned in the Qur'an. Indeed, our standpoint/assumption is confirmed by the first-period exegete Abū 'Ubayda, who mentions in his book *Mağāz al-Qur'ān*: "It was impossible for those who witnessed the revelation to ask the Prophet about the meaning of the Qur'an because their language was Arabic, and everyone understood the Qur'an."<sup>10</sup>

Actually, it is important to add another statement to this appropriate comment of Abū 'Ubayda: "The factor that made it easier for those who witnessed the revelation to understand it was that they lived in the environment that surrounded this revelation." The following exchange between 'Umar [al-Ḥaṭṭāb] and Ibn 'Abbās clarifies the issue properly:

'Umar al-Ḥaṭṭāb said: "How can the *qibla*, book, and prophet of this *umma* all be one yet they [the Muslims] be in conflict?" Ibn 'Abbās responded: "We knew why and according to what the verses of the Qur'an were revealed. They, in contrast, will be unaware of this. As a result, everyone will expound a meaning relative to themselves, will disagree, and will eventually get into dispute and even fight one another (اقتتلوا)."<sup>11</sup>

The following evaluation by Abū Ishāq aṣ-Ṣāṭibī (died 790/1388), who quoted these statements, is also essential: "What Ibn 'Abbās said is correct, because when a person understands why and regarding what a verse or sura was revealed, he understands what that verse or sura indicates, and his interpretation does not go beyond the verse's limits. If he does not know this, other alternatives (*awğuh/wuğūh*) of that verse will arise, and everyone will defend his own point of view while opposing the standpoint of others, since they do not have this knowledge to direct them to the truth. Hence, [the misunderstanding goes so far that] the verses about pagans are associated with believers."

Aṭ-Ṭabarī also quotes 'Abdallāh b. Mas'ūd and other early scholars saying that those who don't understand why, where, or about what the verses of the Qur'an were sent down should avoid its interpretation.<sup>12</sup>

b) However, for those of us who pick up the Qur'anic text as a *muṣḥaf* [e. g. a written book] today, the situation is different; it has become a serious factor for us to understand it, since we have to deal with the Qur'an text as a *muṣḥaf* disconnected from its context. In any case, attempting to

<sup>10</sup> Abū 'Ubayda, *Mağāz al-Qur'ān*, Vol. 1, p. 8.

<sup>11</sup> Aṣ-Ṣāṭibī, *al-I'tisām*, Vol. 3, p. 147.

<sup>12</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, Vol. 1, p. 36.

understand an expression without first understanding the context in which it was uttered increases the danger of misinterpretation.<sup>13</sup> Except for those who received the revelation as the first addressees, everyone who wants to understand and interpret the Qur'an should take this context into consideration as much as possible to avoid misunderstanding. Context, however, is determined by a far broader range of factors than the semantic context of utterances.<sup>14</sup>

What is regarded by occasions of revelation (*asbāb an-nuzūl*) is not limited to what is meant by the context of the Verses. Furthermore, the reports received as *asbāb an-nuzūl* have multiple difficulties, both in terms of content and transmission chain.<sup>15</sup>

In this respect, what we denote by the context of revelation is the information regarding the Prophet's invitation [to accept God's message], which lasted thirteen years in Mecca and ten years in Medina, as well as the events that occurred during this time. In addition, we intend to gather as much information as possible from all sources on the religion, culture, tradition, and lifestyle of the Arab society at that time, as well as to explain the atmosphere in which the revelation was revealed in as much detail as possible. To do so, it is necessary to consult a variety of sources in this field, including not just those on the occasions of revelation (*asbāb an-nuzūl*), but moreover on the Qur'an itself, as well as sources on the prophet's life and the Hadith.

## 2.4 The Qur'an's Language and Stylistic Features

a) Most Qur'an scholars have missed the clarity of meaning behind the Qur'an's narrative form because of its variety and depth. The reader of the Qur'an might imagine that various subjects are told in each of these narrations since the same subject is told in different suras in different ways.

Many verbalisms, such as *mu'min* [believer], *muttaqī* [god-conscious], *muḥsin* [god-fearing], *muḥlis* [right-doer], *qānit* [truly devout], *ābid* [worshipper], *ṣābir* [patient], *ṣādiq* [truthful] and *tā'ib* [penitent] refer to those who believe both the sending of Muhammad and the Qur'an were of divine origin. On the other hand, many expressions, such as *munkir* (rejecters), *kāfir* (ungrateful), *ẓālim* (wrong-doer), *fāsiq* (disobedient), *ḡāhil* (ignorant

<sup>13</sup> Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, p. 258.

<sup>14</sup> Ibid, p. 257.

<sup>15</sup> This is meant by Aḥmad b. Ḥanbal's statement "three matters have no basis: *tafsīr*, *malāḥim* (tales of eschatological nature), and *maḡāzī* (tales of battles)". See: Ibn Taymiyya, *Muqaddima*, p. 59.

one), *ḥā'in* (betrayer), *fāḡīr* (wicked one), *mubṭil* (falsifier), *ḥasīr* (fatigued), are used to indicate those who deny the Prophet Muhammad's prophethood and the Qur'an's divine revelation.

The fact that two contrasting types of people are portrayed using such differing phrases has led to useless attempts to find other attributes in each word. Instead, it is important to try to see it through the eyes of someone who lived during the time of the Qur'an's revelation, and to consider what these expressions meant at the time, alternatively what they might have meant.

b) Frequent repetitions are another element of the Qur'anic style. So much that we might claim that the entire Qur'an is devoted to the concept of [God's] oneness. Indeed, Islamic scholars debate the Qur'an's principal themes, expressing them as *tawḥīd* [God's unity], *nubuwwa* [prophecy], *mabda'* and *ma'ād* [creation out of nothing and afterlife], all of which can be extended to *tawḥīd*. On the basis that 'recurrence' is a flaw, some Qur'an scholars have attempted to 'explain' (!) the repetitions in the Qur'an, as well as to discover the 'wisdom' and secrets (!) of each repetition.

Although this approach is sincere, we consider it as technically incorrect, since first of all the Qur'an was a speech, not a text. Furthermore, this conversation took place over a twenty-three-year period. Just because it was collected and turned into a *muṣḥaf* during Abū Bakr's reign for the sole purpose of 'preservation' does not transform it to a text. For the word *muṣḥaf* refers to its appearance and preservation and not its very nature. Repetition is completely natural in speaking (speech). Since repeating certain things while speaking is not a deficiency, the fact that the speaker (*mutakallim*) is Allah does not change the matter. Instead, it is a natural characteristic of speech. When the subject remains the same, on the other hand, repetition becomes a necessity. The polytheists' objections to the Prophet and their belief in polytheism did not change during the thirteen-year Meccan period. Against this background, to avoid repetition the Qur'an should have ended the debate by a few lines emphasizing the absurdity of polytheism and articulating that the Prophet Muhammad is Allah's prophet. Yet, because the discussion about *tawḥīd* and polytheism lasted thirteen years, the Qur'an consistently emphasized this essential issue with references to various occurrences, examples, and styles, thus strengthening and guiding the Prophet in his struggle against the polytheists. He warned the polytheists about the Hereafter dozens of times, advised the believers to be patient, delivered the good news of Paradise, and taught both sides by narrating the stories of previous prophets. However, the subject remains the same behind

all these repetitions. When this issue is missed, each iterance is given a new meaning (!), and even approaches adding new subjects to the Qur'an could emerge.

c) That is why, instead of translating the Qur'an's words word for word [literally], we attempted to understand how each verse might have been understood and applied in the context in which it was revealed. We tried to express the meaning we arrived at in the most straightforward language possible, so that the Turkish reader could understand it accurately. We made sure that our translation accurately reflects the sense derived from it, rather than overlapping with the verse's wording. That's why we matched a sentence with a paragraph and a paragraph for example with [just] a sentence in some cases.

Our method may appear unusual at first glance, since we do use expressions in the translation that are not included in the wording of the verses [we translate]. However, what we've been doing is an interpretative translation, which is quite similar to what aṭ-Ṭabarī did. Indeed, when responding to such an objection, aṭ-Ṭabarī stated that it is customary in the Arabic language not to express those elements during a speech that are easily understood by the audience.<sup>16</sup> If this kind of approach is especially that of aṭ-Ṭabarī's, nevertheless similar explanations [in the same manner] can be proven for other exegetes as well.

Ar-Rāzī's explanations for the 181<sup>st</sup> verse of the sura *Āl 'Imrān* can be given as an example. According to the verse in question, the Jews said, literally: "Allah is poor, but we are rich". This, however, is not only an incomplete translation, but also a 'mistranslation', because the verse tells something different. By uttering this, the Jews are mocking the Prophet and the believers, [but] are not indicating that Allah is poor. Ar-Rāzī, for example, determines this issue as follows:

وَالْأَطْهَرُ أَنَّهُمْ قَالُوهُ عَلَى سَبِيلِ الطَّعْنِ فِي نُبُوَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَعْزِي لِرُ صَدَقَ مُحَمَّدٌ فِي / أَنْ الْإِلَهَ يَطْلُبُ الْمَالَ مِنْ عِبِيدِهِ لَكَانَ فَقِيرًا، وَلَمَّا كَانَ ذَلِكَ مُحَالًا تَبَتَّ أَنَّهُ كَاذِبٌ فِي هَذِهِ

<sup>16</sup> فإن قال: وأين قوله: 'قولوا'، فيكون تأويل ذلك ما ادّعت؟ قيل: قد قال: أṭ-Ṭabarī's statement is as follows: قد: دلتنا فيما مضى أن العرب من شأنها - إذا عرقت مكان الكلمة، ولم تشكل أن سامعها يعرف بما أظهرت من منطقتها، ما حذف - حذف ما كفى منه الظاهر من منطقتها

If the objector asks where you got the expression 'say' here so that the meaning becomes as you stated, [then] it will be said to him: "When there is no question that what was spoken makes clear what was not expressed, Arabs have a habit of leaving out elements that can be efficiently understood of what was expressed." See: aṭ-Ṭabarī, *Gāmi' al-bayān*, Vol. 1, pp. 139f.

الإخبار، أو ذكروه على سبيل الاستهزاء والسخرية، فأما أن يقول العاقل مثل هذا الكلام عن اعتقاد فهو بعيد.

The Jews made this statement, as evidenced by the verse, to criticize the Prophet. They meant the following: If Muhammad is telling the truth about Allah asking His servants for donations, then Allah must be poor. Since Allah is not poor, Muhammad must be lying about the revelation he claims to have received from Allah. Another possibility is that the Jews said this to make fun of the believers. Apart from that, no sane person could make such a statement and believe it for himself.

Before almost every verse, aṭ-Ṭabarī portrays the ‘meaning’ of a verse with one or a few sentences that begin with the phrase “Allah the Almighty says” and continue as in the example we gave above, before moving on to different views and narrations, as experts [in Qur’anic exegesis] know. We also used these sentences of aṭ-Ṭabarī, other *tasfīr* sources, narrations, the hadith corpus, and dictionaries to try to determine as much as possible the meanings of the verses, and we did not limit the meanings we arrived at to the literal meanings [of the verses].

As previously stated, Mehmed Vehbi Efendi’s *Hulāṣat al-bayān*, one of the first commentaries written during the Republican period, sets a model for us. For example, he translated the verse يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ (Q 49/1) as follows: “O believers who acknowledge Allah’s oneness and the prophethood of His Messenger! Do not rush to present your viewpoint before Allah and His Messenger’s judgement, whether in war or in religion!”<sup>17</sup>

Given the margin of the *muṣḥaf* in the study *Tefsirli Kelâm-ı Kadîm*, which was written by Osman Zeki Bey previously to Mehmet Vehbi Efendi, the translator also followed an approach we made use of. For instance, the following translation of the verse can serve as an illustration: [He translated] إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا (Q 48/1) [as] “O Muhammad! We have decreed peace for you, which was the first step and reason for the conquest of Mecca, which would undoubtedly occur.”<sup>18</sup>

The verse interpreted in this way in Ottoman exegesis is translated in contemporary translations as: “Surely We have granted you a clear route to conquering”. As can be seen, our approach is based on this interpretation

<sup>17</sup> Mehmet Vehbi, *Büyük Kur’an Tefsiri*, Vol. 12–14, p. 5478.

<sup>18</sup> Osman Zeki, *Tefsirli Kelâm-ı Kadîm*, p. 510.

technique, which was common throughout the Ottoman period, rather than on current understandings of meaning.

We want to point out that the way we employ recently has gained a lot of traction in the Arab world, too; for example, in the *al-Muntaḥab* [*fī tafsīr al-Qurʾān al-karīm*]<sup>19</sup>, which was prepared by al-Azhar University, furthermore in the works [*Kitāb*] *al-muʿin* [*ʿalā tadabbur al-kitāb al-mubīn*] by [Mağd b.] Aḥmad Makkī, [*Kitāb*] *at-tafsīr al-wāḍiḥ* by [Muḥammad Maḥmūd] Ḥiğāzī, *at-Tafsīr al-muyassar*, which was a work written by a committee and *Şafwat al-bayān* [*li-maʿānī l-Qurʾān*] by Maḥlūf [Ḥasanayn Muḥammad]. This method was used to provide both the verses' concise meaning and their representation as a spoken speech.

## 2.5 Concerning Footnotes and References

a) We wrote approximately 4000 reference and explanatory notes that we used here to demonstrate to the experts that our work is a concise presentation of classical *tafsīr*. Readers who are uninterested in this aspect of the issue can concentrate entirely on the [running] text without relying on footnotes. These footnotes are not intended to help to understand the text, as it is the case in some studies, rather they should support and justify our preferred opinions and provide additional information [for our interpretation]. These references may be digested and [the translation of the Qurʾan should be] presented to the reader without footnotes in the future.

b) The volume and page numbers in the footnotes we used to indicate quotations from *tafsīrs* and dictionaries during our studies are not specified. The reason for this is that footnotes used in academic writing take up a lot of space and add a burden to the reader, and they have no merits that require them to be preferred; as far as we know, there are five different editions of aṭ-Ṭabarī's *tafsīr*. If we cited an excerpt from this exegesis by stating the volume and page numbers based on any edition, the reader would have to locate the edition we used to verify this reference.

All Qurʾanic interpretations (with a few exceptions, such as the *tafsīrs* of [Muḥammad ʿIzzat] Darwaza and [Muḥammad ʿĀbid al]Ġābirī) were written in the order of the *muṣḥaf*, as is well known. As a result, the simplest way to verify a quotation from a commentary is to specify which verse the quotation is in. As a result, no matter what edition of the relevant commentary the reader has at hand, he/she will be able to easily verify our

<sup>19</sup> For this work, see: [elazhar.com/Qur'ana/def1.asp](http://elazhar.com/Qur'ana/def1.asp) (last accessed March 5, 2013; translator's note in February 2022: This link does not work anymore).

reference by looking at the relevant verse. With this approach, it will even be possible to profit from copies of the *tasfīr*-works in various computer programs.

For the same reason, we limited ourselves to citing *tasfīr*-sources by only mentioning the commentator's name. As a result, a footnote such as "Ṭabarī" or "see Ṭabarī" refers to an explanation of that verse in aṭ-Ṭabarī's commentary named *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, which is attached to the verse. The same can be said for [ar]Rāḡib al-Iṣfahānī's *al-Mufradāt* and other similar dictionaries. In sources other than Qur'anic interpretations and dictionaries the known approach in academic writings was used.

Furthermore, each sura is divided into sections based on the topics covered, and subheadings are used to represent each section. As a result, it is intended that the reader can easily follow the main themes. This approach, which we believe makes [the interpretation] more accessible, has also been used in some recent Arab studies.<sup>20</sup>

## 2.6 Another Aspect of this Research

We took care not to go beyond the narrations and interpretations in classical commentaries while attempting to understand the verses, and when we had to, we revealed the motivations behind our opinion. There were verses that we could not make sense of, as well as verses that we could not understand; in such cases, we did not pretend to understand them. [In such cases,] We provided one of the classical interpretations in the text and stated in the footnote that we did not understand that verse, along with the reasons we did not agree with the classical interpretation [although quoting it], and we clearly stated that we were unable to reach another meaning.

In cases where we disagreed with the prevailing views accepted in classical commentaries, and where we believed that our own point of view was sufficiently supported by evidence, we stated our position in the text and provided explanations in the footnotes. We wrote the classical view in the text and presented our own opinion as an aspect to the reader's judgment in the footnote where we could not adequately rely on our opinion.

To put it differently, the conclusions we have reached as a result of our studies may be afflicted with human weaknesses, that we may be wrong despite our best efforts, that there may be issues that we cannot avoid inclining to subjective interpretations due to the determinativeness of the cultural environment in which we grew up, and that we are "limited and

<sup>20</sup> See for example: Ḥiḡāzī, *at-Tafsīr al-wāḡih*; al-Ġābirī, *Fahm al-Qur'ān*.

flawed". Even when we were certain of our position, we did not regard ourselves as infallible, and we frequently stated that Allah always knows the truth (not as a random word, but [we say it] sincerely and believing [in it]). Our effort and intention, we believe, will excuse us from all our flaws.

Hopefully, the purpose [of this study] will be achieved when this study meets its readers.

### 3. Some Verses in Translation

#### 3.1 Introductory Remarks

After having translated the *Introduction*, we now want to translate a few verses or groups of verses as samples in the following lines, with the intention of capturing the main characteristics of the work. It should be mentioned at this point that the work in question not only includes footnotes with references to sources, but also presents and discusses basic reasons for their preferred interpretation. Despite the authors' remarks in the preface, we insist that this book should be read considering and paying close attention to the footnotes. The interpretations regarding the Qur'anic verses are often difficult to grasp without the footnotes. Particularly, interpretations that lead to different results than commonly accepted translations and interpretations of the Qur'an are thoroughly discussed in the footnotes.

In the next sections, we will try to convey some of the work's distinguishing aspects in sub-chapters. The aspects of the work listed below, in our opinion, deserve special attention:

- Example 1 The Qur'an's Historical Addressees,
- Example 2 The Manifested Meanings within the Text; Negated Meanings Found in the Context
- Example 3 Scientific Topics in the Verses
- Example 4 Supernatural Occurrences in the Qur'an
- Example 5 Interpretations that Acknowledge the Supremacy of Qur'anic Exegesis and Detach it from Dogmatics/Theology

We want to highlight again our changing method of translation: For each example from Elik's and Coşkun's work, we have some preliminary remarks based on their interpretation of the respective Qur'anic passage, followed by the indented translation from their work and the related footnotes. Footnotes in the running texts are our own references. The headings in

the translation in capital letters are headings in the translated source text. Because of the length of the translation, we could not provide a literal English translation of the Qur'anic verses in order to allow a comparison with Coşkun's and Elik's translation. However, we added at least the Arabic text of the Qur'an for the purposes of comparison.

### 3.2 Example 1: The Qur'an's Historical Addressees – Q 33/72–73, Q 5/51, and Q 3/75–76

As shown in the *Introduction*, this work sees the Qur'an as a message that was revealed within a specific period and attempts to read it continually as an oral communication with addressees other than our own. As a result, the Qur'an's meanings, rather than its literal formulations, are seen as universal by Coşkun and Elik, leading to the question, "Whom does the Qur'an address when it makes general statements?". For example, God scoffs in the Qur'an at man (*al-insān*) and calls him "most wicked, most foolish". Especially when considering that the verse in question seems to be related to a pre-historical phenomenon, one could easily see a thematic connection to original sin. The interpretative translation provided by Elik and Coşkun plainly reveals that God is targeting a select set of people rather than the whole humankind, as we can see it in Q 33/72–73:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا  
الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ  
وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٧٣﴾

*THE BELIEVE IN TAWHĪD AND THE PROPHET* – The truth is that we have command and dominion over everything we create, from the earth to the sky and from mountain to stone. All these beings are completely obedient to Allah and follow the order He established. In contrast to this, polytheists and hypocrites, although we created them with intelligence and willpower, disobey the One who has bestowed all kinds of blessings on them by accepting other than Him as intercessors and associate partners with Him, as well as disobeying His prophet. Indeed, such people behave in a cruel and ungrateful manner. Allah will punish all hypocrites and polytheists, both male and female, because of this behaviour. Believers who believe in the Prophet and refuse to accept intercessors other than Allah or associate partners with Allah will have their mis-

takes forgiven and will be rewarded. Allah, indeed, is merciful and forgiving to those who believe.<sup>21</sup> [Q 33/72–73]

What pertains to the term “man” (*al-insān*) in the above-mentioned example also applies to specific communities or religious groups described in the Qur’an. Thus, the Qur’an does not identify any group as the basic adversary of Islam or Muslims, but rather frequently answers to existing conflicts using generic phrases. Certainly, the explanation for this is that the Qur’an was not considered as a scripture, or even a book, but interfered situationally in history, in the actual reality of the people, and could expect that its addressees can grasp its reaction. We can see this phenomenon in Q 5/51:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ ۚ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فإِنَّهُ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥١﴾

*ADVICE TO BELIEVERS ON TRUSTWORTHINESS AND LOYALTY* – You who believe in our prophet Muhammad! Do not betray Muhammad and the believers by forming an alliance<sup>22</sup> with your enemies, the Jews and

<sup>21</sup> We based our interpretation of the last two verses on az-Zamaḥṣari’s and especially az-Zağğāğ’s statements, which we believe are highly accurate. According to these two commentators, the word *al-amāna* [trust] in the verses means ‘obedience to Allah’ and “taking the trust” [*ḥamalāhā*] means ‘failing to fulfil one’s obligation’. The purpose of the mountains and stones not being entrusted is that they are always subject to the divine will, whereas the purpose of the human being’s entrustment is that they are not fulfilling the responsibility of obedience to Allah. They further state that these verses are an allegorical (*temsili*) expression. This is the approach we made use of in the translation [of this passage]. Considering the surrounding context, polytheist disobedience can be summarized as being *širk*, while hypocrites’ disobedience can be summarized as being in ‘opposition to the Prophet’. The verse’s mention of “not taking the trust and not fulfilling the responsibility” means ‘associating partners with Allah and opposing the prophet’. The next verse, on the other hand, clarifies that the word “human” in the phrase “Man is very a tyrant and ignorant” refers to polytheists and hypocrites. Besides, this view was also expressed by al-Ḥasan al-Baṣrī (see, for example, az-Zağğāğ, *Ma‘ān al-Qur‘ān*; Ibn al-Ġawzī, *Zād al-masīr*). Our translation is nearly identical with az-Zağğāğ’s interpretation. Furthermore, any translation that gives the impression that the Qur’an in general portrays all people as tyrant and ignorant is, at the least, harmful to the Qur’an’s message. *Allāhu A‘lam* [Hereafter: *Allah knows best*].

<sup>22</sup> The term *walāya* here refers to ‘alliance’, not ‘friendship’, and includes those who are actively hostile. For example, the Qur’an considers it permissible to marry Jewish and Christian women when there is no actual animosity. Marriage is one of the strongest friendships that can be built between people, if not the strongest. As a result, what is prohibited here is not to establish relations such as neighborship, kinship, and friendship with Jews and Christians under ordinary circumstances ([in a]

Christians of Medina! Keep in mind that they are collaborating against you. Whoever betrays Muhammad and the believers, as well as allies<sup>23</sup> with them, will be counted as one of them. Those who behave in this manner will not be succeeded by Allah.<sup>24</sup> [Q 5/51]

The fact that the Qur'an does not target the addressees' cultural or religious identities is emphasized in the above-mentioned verse Q 5/51. Just as the Qur'an does not make general statements about religions, it does not make general and universal claims about people within religious communities. Instead, the Qur'an is distinguishing them based on their character traits and their very deeds as can be seen in Q 3/75–76.

وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بدينارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قائماً ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ بلى من أوفى بعهده وأتقى فإن الله يحب المتقين ﴿٧٦﴾

*THE PEOPLE OF THE BOOK ARE NOT ALL THE SAME* – O Muhammad, our messenger, and O you believers! Some of the People of the Book are unbiased<sup>25</sup> towards you, honest, and law-abiding people. If you entrust them with your treasures, they will return them without taking a single penny. But some of them are also bearing grudges and feel anger against you, and they believe it is legal to confiscate your property, they refuse to return what they have received, and they refuse to pay their debts. Even if you entrust them with a penny, you will not be able to get it back unless you put pressure on them. This is due to their false believe that there is a provision in the Tora that allows them to confiscate what belongs to those who do not belong to their own religion. This, however, is a false accusation raised against Allah,<sup>26</sup> a slander against Him. It is

---

state of peace), but to support them against Muslims when they are at war with them.

<sup>23</sup> Aṭ-Ṭabarī states: “Whoever allies with them and helps them against the Muslims” (من (تولاهم، ونصرهم على المؤمنين).

<sup>24</sup> Ar-Rāḡib al-Iṣfahānī states that the phrase “Allah guides not the people of the evil-doers” and the term *hidāya* in similar expressions – including all its cognates – corresponds to this meaning (see: al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt*, lexicon entry “hdy”).

<sup>25</sup> Ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-ḡayb*.

<sup>26</sup> According to aṭ-Ṭabarī, Jews who believed that the Arabs belonged to the wrong religion and that they themselves belonged to the right religion, felt confident to damage their [the Arabs'] properties. Ibn al-Ġawzī, however, attributes the association with the People of the Book to the fact that it is not related to individuals on a

forbidden in the Tora to infringe upon people's life and property.<sup>27</sup> In fact, they are aware of the Tora's ruling. For Allah took a promise from them to keep the trust and keep the covenant<sup>28</sup>, and He promised to be pleased with those who do not violate the prohibitions and do not betray the trust, and that He will reward them<sup>29</sup> for doing so. [Q 3/75–76]

### 3.3 Example 2: The Manifested Meanings within the Text,

#### Negated Meanings Found in the Context – Q 37/6–10 and Q 2/1

The 'descent' (described with derivatives of the root *n-z-l*) of the Qur'anic message is mentioned many times in the Qur'an. God engages in a communication process in which He takes the position of the sender. The fact that the root *n-z-l* is being used for communication indicates that the communication partners are unequal. The dichotomy of 'above' and 'below', that goes hand in hand with the concept of a 'descending' message, is not only addressed by the Qur'an; Semitic traditions make use of it in general. Prophets have long sought to come closer to God by ascending to higher altitudes such as mountains and hills.<sup>30</sup> It is important to note that the people who lived in the environment of the Qur'anic revelation were familiar with the concept of 'sending something down'. The Qur'an itself bears witness to this knowledge (see for example Q 26/210–227). Elik and Coşkun draw our attention not only to what was manifested in the verse, which would only be one dimension of the meaning that lies in a verse. At the same time, they mention what lies beyond the outward meaning. The Qur'an often criticises some phenomena and believes and neglects them without any mention. In the following, Elik and Coşkun thematise this phenomenon. The authors discuss this topic in the context of Q 37/6–10:

---

personal level, but a matter of belief, despite the fact that there are those who obey or betray trusts in every nation.

<sup>27</sup> Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr*.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> According to az-Zamaḥşari, the Prophet said during the revelation of this verse: "Except for the observance of the trust, everything of the *ğāhiliyya* is beneath my feet. You must return the trust to its rightful holder. The enemies of Allah lie; the trust is so important that whether the owner is good or bad, religious or sinful, it makes no difference."

<sup>30</sup> Wild, "We Have Sent Down to Thee the Book ...", p. 141. For Example: Exodus 19/2–3: "There Israel encamped before the mountain,<sup>3</sup> while Moses went up to God. The LORD called to him out of the mountain, saying, 'Thus you shall say to the house of Jacob, and tell the people of Israel [...]'".

إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِرِيْنَةِ الْكَوَاكِبِ ﴿٦﴾ وَحِفْظًا مِّنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ ﴿٧﴾ لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ  
الْأَعْلَىٰ وَيُقَدِّفُونَ مِّنْ كُلِّ جَانِبٍ ﴿٨﴾ دُحُورًا ۗ وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ ﴿٩﴾ إِلَّا مَن خَطِفَتِ الْخَطْفَةَ  
فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ ﴿١٠﴾

*THE RELIABILITY OF DIVINE REVELATION* – Polytheists who refer to our Prophet Muhammad as *mağnūn* [insane/obsessed] and describe the Qur'an, which we have been revealed to him, as “knowledge stolen from the sky by demons [*ğinn*] and devils!”: You should be aware that Allah, who reveals to Muhammad, is the absolute leader of the entire sky. No power has the ability to receive information other than His will. Furthermore, as you claim, if the demons attempted to steal information from the divine realm, they would meet divine power and would never be able to do so. Therefore, how can you believe that demons receive information from the divine realm and how can you compare the revelation we have sent down to our messenger to such things?<sup>31</sup> [Q 37/6–10]

In this case, the manifested meaning within the text is that God has complete control over all realms and that demons have no ability to reach the angels' realm, where they could have stolen divine information. However, there is an unspoken meaning that is not present in the text, and it is difficult to comprehend the verse's full purpose and intent without this knowledge. The verse is one of many in the Qur'an that respond to accusations that the prophet is one of the obsessed or a soothsayer, or that he has an intermediary other than a God-sent angel, with the result of revelation not being divine. That means that these verses are a reaction to the accusations and their negation. This negation is not mentioned in the verse and only comprehensible with knowledge from the Prophet's context. Those accusations are the unspoken and neglected meanings.

The idea of the two aspects of meaning in Qur'anic verses, the manifested and unspoken but neglected meanings, can be further enriched by the following verse Q 2/1, that begins with the famous *al-ḥurūf al-muqattaʿa*, the disconnected letters. Commonly these *ḥurūf* cannot be translated. Accordingly, Elik and Coşkun do not translate Q 2/1 and leave it as “Alif-lām-Mīm”. Their heading for this verse is: *The Qur'an Being a Divine Revelation*. In the footnotes they give interpretative information about the ques-

<sup>31</sup> The polytheists' claims are questioned by the emphasis in the sixth and tenth verses on the absolute divine control of the sky and the entire world. The viewpoints of polytheists are well-known, and the Qur'an addresses them several times.

tion on how to understand these disconnected letters. Therefore we will translate the footnote here:

These are named as *al-ḥurūf al-muqattaʿa* [mysterious letters]. This term is given to the fourteen letters of the Arabic alphabet, which consists of twenty-eight letters, that are read one at a time by pronouncing their names, rather than as a word by being combined. Furthermore, it is written alone or as two, three, four, or five of them combined at the beginning of twenty-nine chapters of the Qurʾan. There is some debate about what they intended to mean. We don't think it's necessary to go into detail about the points of views. Many commentators, particularly aṭ-Ṭabarī, mentioned these points of views, but they did not express a clear preference [between the options]. Although aṭ-Ṭabarī eventually stated that the "mysterious letters" are the only ambiguous verses in the Qurʾan, he emphasized the rejection of Jewish interpretations based on the *abğad* calculations in these letters, and that calculating and deriving meaning from letters is inaccurate. Aṭ-Ṭabarī's perspective is shared by us as well. For, as aṭ-Ṭabarī implies, the verses of the Qurʾan have negated meanings that they refuse, as well as manifested meanings that they realize. That is, while each verse manifests a meaning on the one hand, it also refuses a specific belief, thought, custom, or practice of the addressees and serves as a response to a situation on the other. Within this framework, the only view in which the refused meaning of the 'mysterious letters' is shown is the one that aṭ-Ṭabarī also values. Under their influence, the Jews of Medina and through their influence the polytheists of Qurayš developed an understanding of deducing meanings from specific letters and making prophecies about the fates of people or societies. The Qurʾan has challenged them and exposed these deceptions, which they call prophecy, by using these letters. Although we cannot be certain of our preference, we can be certain that these verses are not a code or a secret, and that the message they convey was clearly and easily understood by the revelation's first recipients. The fact that the reports are varied and contain flaws does not imply that these verses did not have a "clear and understandable" meaning at the time of revelation, that is, that they were not understood by the Companions' generation. *Allah knows better.*

### 3.4 Example 3: Scientific Topics in the Verses – Q 32/4–9 and Q 41/9–12

The scientific interpretation of the Qur'an is not a recent development. Rather, it may be found in classical sources already. Al-Gazālī has many statements in that manner, and as-Suyūṭī in his *al-Itqān* cites a statement by Ibn Mas'ūd, which could support the scientific reading of the Qur'an.<sup>32</sup> The reasons for discovering scientific parts of the Qur'an, on the other hand, appear to have shifted throughout time. The scientific interpretation of the Qur'an is still gaining popularity. However, there is a difference between the classical and modern scientific interpretations of the Qur'an.<sup>33</sup> This type of access, according to Elik and Coşkun, is undesirable and even obstructive to the Qur'an's dedication to God's oneness. That is, in their mind, the context in which the following passages should be read.

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۗ مَا لَكُمْ مِّنْ دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٤﴾ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴿٥﴾ ذَلِكَ عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ ﴿٦﴾ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلْ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾

**ALLAH IS THE ONLY BEING WORTHY OF WORSHIP** – O Polytheists! Instead of serving Allah justly and directly, you associate partners with Him and consider some beings to be intercessors to Him. There is, however, no higher power worthy of worship than Allah. Allah is the One Who created the earth, mountains, rivers, and plants for your benefit, perfected the world by constructing the sky,<sup>34</sup> and made it available to you. From the highest heavens to the depths of the earth, He is the Sovereign of all existence. Angels who can travel distances in a day that

<sup>32</sup> See for example: al-Gazālī, *Ġawāhir al-Qur'ān*, Vol. 1, pp. 45–47; as-Suyūṭī, *al-Itqān*, p. 606. We came across these sources through Nasr's work, *The Study Quran*. See also Muzaffar Iqbal, "Scientific Commentary on the Quran", pp. 1680f.

<sup>33</sup> Ibid, p. 1682, Fethi Ahmet Polat, "Son Dönemde Tefsir", pp. 245–247.

<sup>34</sup> "He created in six days", the verse literally says. The question of whether *yawm*, which means 'day', is the same as the day in our calendar calculation has been discussed. On the other hand, the event of creation in these six days is described in detail in another part of the Qur'an (Q 41/9–12). The six-day period is also known as a geological period. We are not convinced, however, that the Qur'an contains technical information about creation. As the translation indicates, the emphasis here is on the fact that Allah alone is the one who creates all kinds of possibilities and blessings for His servants, and thus only Allah should be served.

would take you a thousand years<sup>35</sup> are under His command<sup>36</sup>. He is the One Who sees everything, both visible and invisible, and He knows all you do, whether you are doing it openly or secretly. He will punish those who associate with him as partners and persistently deny his messengers, but He will show mercy to those who believe. It is He who perfects everything, who creates man from clay and transforms him into a perfect being, who formed his [man's] offspring from a drop that fell into the cervix, then transforms him into a perfect being with hearing, seeing, and thinking power, and grants him life. How can you associate beings with Him and seek assistance from them, even though no other power is capable of doing so? Do you ever put your mind to use? You should be aware that when the Day of Judgment arrives, you will receive no benefit from the beings you honour and accept as intercessors.<sup>37</sup> [Q 32/4–9]

Another example for scientific topics can be found in Q 41/9–12 and states as follows:

قُلْ أَنْتُمْ لَكُمْ قُرُونٌ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ۗ ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٩﴾  
 وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ﴿١٠﴾  
 ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾  
 فَفَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ۗ وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا  
 بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ۗ ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿١٢﴾

*THE UNIVERSE'S CREATION AS EVIDENCE OF TAWHĪD* – O Muhammad, our Messenger! Call out to the polytheists, we accept specific creatures as intercessors to Allah and associate partners with him: 'You are being ungrateful for the gifts Allah has provided you by associating partners with Him instead of serving just Allah'. Allah, on the other hand, is the one who created the land, mountains, rivers, and plants for you to live on, who built the sky, perfected the world, and made it available to you.<sup>38</sup> He owns the sky, and the entire cosmos.<sup>39</sup> Everything in this uni-

<sup>35</sup> Az-Zamaḥṣārī, *al-Kaššāf*; Ibn 'Aṭīyya, *al-Muḥarrar al-waḡīz*.

<sup>36</sup> The word 'angel' is not mentioned in the verse, but it can be understood from the structure of the sentence. Furthermore, Q 70/4 expresses this clearly, see al-Qurṭubī, *al-Gāmi'*.

<sup>37</sup> The words *الْعَزِيزُ* and *الرَّحِيمُ* should be translated as such in this context, see aṭ-Ṭabarī, *Gāmi' al-bayān*.

<sup>38</sup> For the explanation of the word *yawm* you can refer to the footnote in Q 32/4.

<sup>39</sup> This must be the result of the earth and sky's allegorical dialogue in these verses. The blessing of Allah is emphasized at the beginning of the paragraph, and his absolute

verse, which has been meticulously structured, is under His complete control. Accordingly, it is as false and inappropriate to claim that His prophet had contact with *ġinn*, to compare him to people like obsessed ones [*mağnūn*], poets, and soothsayers as it is impossible to claim that *ġinn* or devils can interfere with the Qur'an that He has revealed, just as polytheists claim. Associating Allah with partners is a form of ungratefulness. [Q 41/9–12]

### 3.5 Example 4: Supernatural Occurrences in the Qur'an – Q 54/1–3

In several verses in the Qur'an the Prophet was asked to call upon the revelation's originator, God, by whom the Prophet claimed to receive the messages, to make himself known through a non-imitable, supernatural event. According to Elik and Coşkun, the Qur'an seems to have a clear stance regarding these demands; it states that there will no more miracles presented, because they were shown and not recognized by preceding people.<sup>40</sup> In the next example, Elik and Coşkun try to translate the Qur'anic passage in Q 54/1–3 accordingly:

اَفْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ ﴿١﴾ وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ ﴿٢﴾ وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّ أُمَّرٍ مُّسْتَقِيرٌ ﴿٣﴾

DOOMSDAY WILL SURELY COME – Polytheists who mock our Prophet Muhammad's warnings about Doomsday and the Afterlife should be aware that the Doomsday they mocked will undoubtedly arrive!<sup>41</sup> No matter how much they deny our messenger, *tawhīd* has been clearly revealed thanks to the revelation we sent.<sup>42</sup> Furthermore, polytheists

---

sovereignty is emphasized in this section, revealing the absurdity of associating partners with Him.

<sup>40</sup> For the citation and evaluation of these verses, see also: Ömer Özsoy and İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an*, pp. 240–242; Hikmet Zeyveli, “Kur'an ve Kur'an-Dışı İslâmî Rivâyetlerde Mucize”, pp. 109–114.

<sup>41</sup> According to ar-Râzî, the phrase “the Doomsday is near” is merely a response to the polytheists' objections, and it does not imply a closeness [of the Doomsday] in terms of time, but rather a closeness in terms of possibilities.

<sup>42</sup> The phrase (انْشَقَّ الْقَمَرُ) “the moon is split” is mentioned in the verse. Most scholars believe that the moon was divided into two halves in response to the polytheists' requests for miracles during the Prophet's time. We believe, however, that this expression should be interpreted in a different way. To clarify this, the following explanations are useful:

a) When considering Allah's power, a miracle such as splitting the moon is certainly possible. The question is not whether this could have happened, but rather

whether it actually did. As a result, labelling those who interpret the verse differently with positivist, rationalist, or similar qualifications would not be a fair or scientific approach [rather an accusation].

b) It does not appear to be acceptable to assume that because the Qur'an states that this event occurred, it is insignificant to track it in historical records. The phrase 'Moon split' in the verse has multiple meanings, both linguistically and according to [exegetical] reports. It can mean 'the moon will split' or 'The event has been revealed, it has become clear' in linguistic terms. In terms of reports, however, al-Ḥasan al-Baṣrī and 'Aṭā' b. Abī Rabāh, who belong to the scholars [of the generation of the] successors, have stated that this event will occur [just] before the Day of Judgment. Although Elmalılı Hamdi Yazır alleged that these two scholars wanted to claim that the moon was split during the Prophet's time and would split [again] before the Doomsday, al-Ḥasan al-Baṣrī, according to [al]Māwardī, said, "If the moon was split, there would be no one who did not see it". Probably, Elmalılı Hamdi Yazır was unaware of al-Māwardī's report. Even though it is true that this [Qur'anic] expression has been reported recurrently (*mutawātir*), implying that its veracity is unquestionable, the meaning [however] is not self-evident, implying that the expression ['Moon split'] is presumptive in terms of signification. Consequently, the grounds for the frequently expressed objection that "historical information has no value in comparison to the *mutawātir* reports of the Qur'an" are not reasonable. The debate focuses on determining exactly what this *mutawātir* report is about, and historical data may well be relevant at this point.

c) The polytheists are known to have demanded numerous miracles from the Prophet. Some of these requests are presented in the verses 90–93 of the sura *al-Isrā'*, responding "tell them: *Subḥānallāh!* I am nothing but a mortal prophet!". Similarly, it is stated in many verses, including the 11<sup>th</sup> verse of the sura *al-An'ām* and the 31<sup>st</sup> verse of the sura *ar-Ra'd*, that polytheists will not believe in miracles anyway, and in the verses 50–51 of the sura *al-Ankabūt* it is responded to their claim "Shouldn't he be given miracles from his Lord?": "Miracles are only in the power of Allah, and I am only a warner. Isn't it enough for them that you have been provided a book by us to read to them?". The Qur'an's stance against demands for a miracle is clear here. There is no reason to believe that this mind-set has shifted. Furthermore, the sura *al-Isrā'* and the sura *al-Ankabūt*, both of which clearly state this attitude, were revealed after the sura *al-Qamar* in which the phrase "The Moon was split" appears. What would be the meaning of this attitude expressed in these two suras if the expression "the moon was split" truly means that the moon was split? While a great miracle like dividing the moon in half was demonstrated before, why should there be an attitude like "is it not enough to reveal the Qur'an to them", "miracles are with Allah", and "I am just a mortal being" afterwards? Furthermore, according to the 59<sup>th</sup> verse of the sura *al-Isrā'* miracles were no longer sent because the previous ones [e. g. its addressees] denied them. It is worth noting that in this verse it is not said "because the Meccans denied", but rather "because the previous ones denied it", implying the reason why the Meccans were not shown a sensational miracle. There would be no consistent meaning to ascribe to the statement in this verse if we consider that the moon split in a period before the revelation of this verse. "If they see a miracle, they will deny it and say that this is magic that has been going on for a long time", says the verse that follows the expression "The moon has split". If attention is paid, notably it is not said, "When they saw the miracle, they said that it was magic". Consequently, we think it would be an inattentive interpretation to claim the moon was miraculously split into two at the request of the polytheists.

who demand miracles from our servant Muhammad as an excuse for denying his prophethood will continue to refuse to believe even if they see the miracles they seek, claiming, 'This is magic that has been practiced for a long time'. They call our messenger a magician and deny it, even though they have no proof. These denials, however, will not be able to hinder [the message of] *tawhīd*, and as a result, our messenger's invitation will triumph.<sup>43</sup> [Q 54/1–3]

d) Although we agree that the main hadith sources, such as *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* and *Ṣaḥīḥ al-Muṣlim* are the most reliable sources after the Qur'an, they are not beyond error. Many scholars, including Imām [al] Gazzālī and [al] Bāqillānī [for example] have stated that [al-]Buḥārī's hadith about the 80<sup>th</sup> verse of sura *at-Tawba* cannot be trusted [to be authentic], see al-Qaṣṭallānī, *Iršād as-sārī*, annotation of the related hadith. Further, in a report by al-Buḥārī about the topic mentioned in the first verse of the sura *al-Isrā'*, the Prophet allegedly has described al-Masḡid al-Aqṣā in detail to the polytheists. In a report brought in by [an]Nasā'ī, it is added that polytheists who knew al-Masḡid al-Aqṣā confirmed [the Prophet] by saying: "yes, al-Masḡid al-Aqṣā is as he described it", see Ibn Ḥaḡar, *Faṭḥ al-bārī*, Vol. 10, p. 288; al-Qaṣṭallānī, *Iršād as-sārī*, Vol. 7, p. 201. Though, during the Prophet's time in Jerusalem, there was no such mosque, only a ruin in its place, because Titus, the Roman commander, destroyed Jerusalem and the temple in 70 AD. In that case, it is possible that some narrators made a mistake in the related reports, perhaps due to [the common practice of] reporting in terms of meaning [*riwāya bi-l-ma'nā*], perhaps due to a human error, or perhaps due to another factor. It is necessary to think of such a situation in the reports related to our subject, at least in terms of the Qur'an's attitude toward miracles. Let us state that in comparison to the many reports that were included in the sources, particularly by aṭ-Ṭabarī, the *Ġarānīq* reports, which claim that the Prophet mixed praiseful words about idols in Qur'anic verses, are much more narrated. Indeed, the well-known hadith scholar [Ibn Ḥaḡar al]'Asqalānī argues, that because there are so many variants of these reports, it is not possible to reject them, and that the *Ġarānīq* story is not baseless. His own words are as follows: لكن كثرة الطرق يدل على أن القصة أصلا، see Ibn Ḥaḡar, *Faṭḥ al-bārī*, Vol. 10, pp. 364f. Ibn Ḥaḡar states that these reports should be understood 'differently' [from its outward meaning], nevertheless, the outcome is the same [like what we suggested in the topic of the moon splitting]. We too make the point that the given textual reference in hand, referring to the separation of the moon, could be understood 'differently'.

e) Finally, let us highlight the [following particular] point: It is not easy to diverge from most Islamic scholars' interpretations or to claim that the transmitters of any hadith reported by al-Buḥārī and Muslim is a mistake. The fact that we have taken such a position should not be interpreted as disrespect for the '*ulamā'*' [scholars] or reliable hadith sources. Because we do not intend to simply oppose or make comments with a positivist mindset. Our arguments are made based on the views of successor scholars like al-Ḥasan al-Baṣrī and 'Aṭā b. Abī Rabāḥ, as well as the clear and resolute attitude of the Qur'an towards the miraculous requests; but of course, *Allah knows best*.

<sup>43</sup> Az-Zamaḡṣarī, *al-Kaššāf*.

### 3.6 Example 5: Interpretations that Acknowledge the Supremacy of Qur'anic Exegesis and Detach it from Dogmatics/Theology – the Case of the Interpretation of Q 4/155–159

One of the distinguishing elements of Elik's and Coşkun's Qur'anic interpretation from other *tafsîr* studies is that it claims the autonomy of exegesis from other Islamic disciplines. In other words, Qur'anic interpretation no longer accepts the provided frame set by Islamic jurisprudence or theology, but instead advances independently from them. It is a matter of fact that theological and juristic discussions can dominate the exegetical entry of the commentators, since in both disciplines scholars refer directly to the Qur'ân in order to underline the validity of their very concept. One such example is the question of Jesus' return (lit. *nuzûl 'Îsâ*) from heaven. Commonly, his return is read as a sign for the doomsday and is therefore subject to theological treatises, or rather *kalâm*-works.<sup>44</sup> Elik and Coşkun, however, try to avoid such discussions and focus on context and wording of the Qur'an:

فِيمَا نَفَضْنَاهُمْ مَبِئَاتَهُمْ وَكُفَّرَهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتَّلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا (١٥٥) وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا (١٥٦) وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِمَّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ابْتِغَاءَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا (١٥٧) بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا (١٥٨) وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا (١٥٩)

But they always forgot their promises, denied the prophets, and even attempted to kill them. Instead of listening to their message and trying to understand it, they presumptuously and sarcastically said things like “We don't get what you're saying, our hearts are probably closed!” Their hearts, however, were not closed, and what they did was simply insolence.<sup>45</sup> As if that was not enough, they slandered Mary, the mother of

<sup>44</sup> Celebi, “Îsâ”, vol. 22, p. 473.

<sup>45</sup> According to an interpretation of ar-Rāzī, which he narrates from [Muḥammad b. 'Alī al] Qaffāl, the word *غُلْفٌ* in the verse means ‘closed/locked’. The fact that Allah puts a lock on their hearts is an expression used to refute their claims in this case. This interpretation served as the basis for our translation. Otherwise, it could mean something like, “They said ‘our hearts are closed’, but their hearts were not closed, but Allah sealed their hearts because of their unbelief”. As can be seen, their statement that “our hearts are closed” would finally be confirmed. To avoid this contradiction, ar-Rāzī prefers that the expression *غُلْفٌ* means ‘full of knowledge’ rather than ‘closed/locked’. As a result, the Jews stated, “Our hearts are full of knowledge; we don't need what you are declaring”. The answer given to them was: “No, your hearts are not full of knowledge; on the contrary, Allah has sealed them”. In this case, the

Allah's prophet Jesus, and claimed to have killed the prophet Jesus, saying arrogantly, "Look, we killed Jesus, son of Mary, who claimed to be the prophet of Allah, he couldn't protect himself!" Although they believe that they have killed Jesus and put an end to his message, he is in Allah's presence [that means, he lives on]<sup>46</sup>. In fact, they have no solid knowledge of the subject and rely solely on rumors. They have never been able to obtain specific information and have never been able to exclude doubt.<sup>47</sup> On the contrary, when the time came for his death, Allah took advantage of it and raised him to his lofty position in heaven. Indeed, this is the truth about Jesus, but they were not able to dispel doubt their entire lives.<sup>48</sup> In fact, on the Day of Judgment Jesus will testify against them, stating that they are in denial.

O Muhammad! This is the true face of the Jews of Medina, who requested miracles from you, simply to justify their denial; their ancestors remained far from divine mercy because of all these acts. So do not be surprised by their attitude towards you! [Q 4/155–159]

---

contradiction would be resolved, but the polytheists' statements against the prophets are explained in greater detail in Q 41/5. When we examine the expressions there, we find that it is mandatory to give the expression *عَلَّمَ* here a meaning of 'full of knowledge'. *Allah knows best*.

<sup>46</sup> The statement that Jesus did not die has a moral [as opposite to material] meaning, such as the martyrs' immortality. [Translator's note: Elik and Coşkun here refer to another footnote, which we translate as the footnote in Q 3/55: According to ar-Rāzī, the height here is not meant in a physical sense, but in the moral [as opposite to material] sense.]

<sup>47</sup> Aṭ-Ṭabarī, *al-Ġāmi' al-bayān*.

<sup>48</sup> This phrase is commonly translated as "everyone from the People of the Book will believe in Jesus before they die" or "everyone from the People of the Book will believe in him before Jesus dies". The discussion here arises to where the pronoun in *مَوْتِهِ* [*mawtihi*] returns. However, it is clear that the further course of the verse is ignored in both of these views. In fact, it is stated later [in the same passage] that "Jesus will testify against them on Doomsday". [Taking this into account, what would it mean for Jesus to testify against them if they believed before they died [the authors see this as a contradiction and therefore prefer an alternative interpretation]? In response, ar-Rāzī claims that they will not be considered as believers because they have only believed on their last breath. As a result, the emphasis is not on their 'believing', but rather on their denial until the end [of their lifetime]. *Allah knows best*.

#### 4. Review

Elik's and Coşkun's work deserves notice since it integrates both current and classical texts in order to interpret the Qur'an, though they select relevant sources that accord to their own approach. Furthermore, we see that the two authors remain fairly consistent throughout the whole work and that the leitmotif is never lost sight of. Although the authors do not explicitly name their approach, at least not with a title recognized in the realm of research, it is likely that they favoured and tried an approach of reading the Qur'an within its own context. However, the fact that the authors do not discuss and present the current status of research in historical Qur'anic study or even the Qur'anic research in general is a gap that should be addressed to in the introduction. Positioning it in the perspective of past and current Qur'anic studies and efforts in this topic would provide readers with a clear sense of the work's additional worth. At the same time, this would allow for a serious debate of this work, thus benefiting both writer and readership.

It should be mentioned, however, that this is the only attempt we are aware of that strives to integrate the orality of the Qur'an and the historical environment in such a consistent manner throughout the Qur'an. Every passage is read via this lens, and its impact on how the verses are interpreted and understood in consequence is worth a closer look. Further, readers gain essential insight into elements that the *muşhaf* have had to lose. Particularly, we think of the loss of prosodic and paralinguistic qualities of the orally declared revelation. These elementary aspects contribute to the understanding process. For example, the sentence "Our hearts are veiled" in Q 4/155 (see above 3.6) might be taken as a desperate exclamation, whereas verses starting with "they ask you" (as in Q 2/189) could be viewed as serious and naïve queries by the addressees of the Qur'an. Elik and Coşkun enrich the readers' vision with those perspectives that were, in their view, lost after the revelation was written down and compiled into a book.

Furthermore, the authors distinguish themselves from legal ideas and *kalām*-discourses centred on Qur'anic verses; these disciplines do not frame the authors' interpretation. When Elik and Coşkun interpret the Qur'an, they keep the context of its origin in mind, which is why they pay more attention to sciences like the prophetic biography rather than jurisprudence and theology. Legal and *kalām*-related issues are then considered in this light, rather than from the respective disciplinary perspectives and principles, as well as the basic assumptions derived from them (see: Example 5 above).

The authors present a huge number of sources to do justice to the claim of interpreting the Qur'an based on historical data. As a result, the following occurs: They try to exhibit the polyphony of Islamic tradition while also demonstrating the qualitative and quantitative richness of this spiritual heritage.

However, by reducing or focusing the Qur'an's message to its main element the authors determined (see chapter 2: "[...] the most basic message of the Qur'an is *'tawhīd'*") that they read the whole tradition selectively and eliminate, so to speak, the polyphony through their preferences. They consider a large quantity of historical data beyond the transmitted exegetical narrations, while rejecting an equally large amount of the same data. Only when the rejected ideas are actively refuted or disputed are they echoed in the work, otherwise they are just invisible. The criteria for choosing favoured commentaries or traditions, on the other hand, are constrained by the previously determined premises of the authors. In consequence, reading their translation and interpretation of the Qur'an does not cover a wide range of topics; rather it is devoted entirely to one major theme: Gods oneness. The authenticity or originality of the respective comments or traditions do not appear to be of importance for their decision. However, this seems to be a questionable method: The criterion for preferring an interpretation is based on the previously determined presumption (although not discussed in detail), rather than the interpretation itself or – if it is a narrated interpretation – its authenticity. We can use the previously translated interpretation of Q 32/4–9 as an example. The verse is usually seen to be about the creation of heaven and earth, but still the authors break it down to the unity of God. The emphasis according to Elik and Coşkun is on the fact that God alone is the one who creates all kinds of possibilities and blessings for His servants, and thus only God should be served. It is a type of manoeuvre performed by Elik and Coşkun. The Qur'an retains its universality as a result of their interpretations. Verses that do not correlate to present understandings of – in this context – the genesis of the world in particular or modern scientific discoveries in general, as those verses are read and understood figuratively rather than literally. Thus, the authors' interpretation is an attempt of universalization. The above-mentioned interpretation simultaneously rejects the notion that the Qur'an expresses itself in accordance with the body of knowledge of the respective time in which it was revealed. Ignoring this very feature of the Qur'an is also one of the characteristics of the work. It is not a universalization in the sense of an ahistorical reading, however, this approach

seems to ignore that period's collective intelligence, upon which knowledge and information are based.

Within the framework of their own criteria, however, the authors demonstrate a consistent attitude throughout. They demonstrate tremendous proficiency in reducing or concentrating the substance of verses that are frequently interpreted in all conceivable fields of life to the primary topics of the Qur'an they determined before (see for example verses in 3.4).

The frequent references to traditional Qur'anic interpretation, but also the repeating emphasis on exegetical tradition (see 2.2 a, 2.2 c and 2.6) might give the idea that this book is predominantly consistent with the exegetical tradition. However, this impression is misleading. The supplication in the Qur'an is predominantly mentioned using two expressions: *aş-şalāt* and *ad-du'ā*. The former is used for both ritual prayer and supplication or individual prayer, whereas the latter is not used for ritual prayer. Both, however, are personal manifestations of faith. In Qur'anic terminology, man turns his face towards God (Q 4/125). Prayer is an essential aspect of the Qur'an, which frequently takes up the prayers of previous prophets and re-integrates them into the current discourse of that time: "Seek aid in steadfastness and prayer" (Q 2/45) is the commandment in the Qur'an. At this point, we will concentrate on the following verse (Q 2/186) regarding supplication, and the authors' interpretation is exemplary for the rest of their vast body of work:

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۗ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي  
لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾

O Messenger of Allah! Speak to the companions who worship some beings as mediators in the hope that they will bring them closer to Allah: You do not need intermediaries to reach Allah; rather, Allah is very close to you. If you believe in my sending and in the oneness of Allah, He will reward you accordingly. If you follow this advice and avoid associating, you will be on the right path.<sup>49</sup>

The authors argue in the footnote that this verse should be viewed in light of the Qur'an's essential message, namely, belief in one God. As a result, this passage contradicts the prevalent belief at the time: that people needed mediators to access God. Furthermore, the authors highlight their belief that the usual translation and the interpretation of this verse is incorrect,

<sup>49</sup> Elik and Coşkun, *Tevhit Mesajı*, p. 99.

according to which a reciprocity between the human call to God and His response exists.<sup>50</sup> The authors place the emphasis on why the reciprocity gets lost in different ways. They do so by referencing on Abū Maṣū'ir al-Māturīdī (died 333/944) and Muḥammad 'Abduh (died 1905). Thereby, they deal with the exegetical narrations as well as the differing interpretations and subjects contained within a particular work in an eclectic manner. Al-Māturīdī's interpretation of this passage talks of numerous aspects of the verse, such as the phrase 'closeness' (*qurb*) to God, which may or may not be understood territorially.<sup>51</sup> We have seen above that Elik and Coşkun do not consider discussions based on theological assumptions for their interpretative choice. Therefore, they choose those interpretations from the traditional exegetical works that correspond to the premises of the authors: A one-way communication to God in order to underline his supremacy and oneness. Classical works of Qur'anic interpretation, however, recognize a dynamic, dialogical character in these passages too, but still presuppose the response of prayer.<sup>52</sup> Aṭ-Ṭabarī, in addition to environmental explanations of the verse, states the following in relation to this Qur'anic verse: "If, O Muhammad, my servants asked you where I was, [tell them] I am near them and hear their supplication and respond to them."<sup>53</sup> Al-Farrā' for instance interprets as follows:

The Polytheists criticized the Prophet, blessings and peace be upon him, as follows: 'How can God be near us and listen to our invocation when you announced to us that there are seven heavens between us and Him and the thickness of each heaven and the distance between each celestial sphere under itself is another 500-year journey away?'. The beneficent and majestic God then sent 'When My servants ask you about Me, I am near, I hear what they ask for, they shall now obey Me [...]'

Another verse (Q 40/60) concerning supplication is translated and interpreted as follows by the two authors:

وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴿٦٠﴾

<sup>50</sup> Elik and Coşkun, *Tevhit Mesajı*, p. 99 fn. 172.

<sup>51</sup> Al-Māturīdī, *Tafsīr*, Vol. 2, p. 48.

<sup>52</sup> Muqātil b. Sulaymān interprets the expression "And when My servants question thee concerning Me I am near" that means: 'let them know, I am near them in replying [for what they ask]' [...]', see: Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr*, Vol. 1, p. 163.

<sup>53</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, Vol. 3, p. 480.

Allah is merciful to you; He instructs you and desires that you stop associating and turn to faith. “Serve only me, so that I may grace you”, says Allah. However, He expresses that those who refuse to admit to believing and obeying his messenger associate others with Him, and are arrogant and will be punished with hell.<sup>54</sup>

Again, although the traditional interpretation sees a reciprocity and a dialogue between God and His servants, Elik and Coşkun try to underline with their interpretation the oneness of God. They argue that their interpretation is based on aṭ-Ṭabarī’s and Aḥmad Muşṭafā al-Marāḡī’s (died 1952) works. Once again there is the impression of their interpretation being the favourable among traditional scholars. A closer look reveals that aṭ-Ṭabarī mentions reciprocity.<sup>55</sup> Based on the authors’ reference to aṭ-Ṭabarī, it is unclear whether this reference applies to a preferred and supported interpretation by aṭ-Ṭabarī, or whether he just mentions this interpretation, along with many competing ones. Their interpretation also differs from numerous others: In respect of this verse, exegetes address the reciprocity mentioned.<sup>56</sup>

Overall, it is a well-known verse that conveys the proximity and, more importantly, the reciprocity of two entities from terrestrial and celestial spheres. At this point, one can ask critically, which criteria were used to select their respective reading. In terms of the exegetical tradition, it is not an unknown interpretation, which Elik and Coşkun have chosen.<sup>57</sup> However, being part of the tradition is not a criterion in and of itself.

This review is not meant to be a critical statement regarding the preferred interpretation of these verses, but rather aims at drawing the most transparent picture possible of the reviewed and presented work. Although it has some weaknesses, the work at hand can be considered an important

<sup>54</sup> Elik and Coşkun, *Tevhit Mesajı*, p. 1066.

<sup>55</sup> See: aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān*, Vol. 21, p. 406.

<sup>56</sup> As-Suyūṭī for example reports from Anas b. Mālik (died 91/711–12): “In my prayers, I ask God, the Exalted, for what I need; I even ask Him for salt for my family.” As-Suyūṭī, *ad-Durr al-mantūr*, Vol. 7, p. 302. Another example is Sahl b. ‘Abdallāh at-Tustarī (died 283/896). He comments on the verse “Call upon Me and I will answer you” with the words: “The sincere prayer finds response without doubt. [...] There is no believer who asks God the Exalted without that very supplication finds no response. [...]” At-Tustarī, *Tafsīr at-Tustarī*, p. 136.

<sup>57</sup> Abū Ishāq aṭ-Ṭa‘labī (died 427/1035) at least focuses on what Elik and Coşkun regard as being the correct interpretation. He states: “Your Lord has said, ‘Call upon Me and I will answer you’, that means accept my oneness and serve me without other [gods], and I will answer, dignify, reward and forgive you, this is [the way] how most exegetes interpret it [e. g. the verse]; aṭ-Ṭa‘labī, *al-Kaşf*, Vol. 8, p. 279.

contribution to Qur'anic research. It is, at least, a fruitful examination of the information found in traditional works. Furthermore, it is the implementation of a methodological discussion that has been circulating for some time but has not yet found a consistent implementation in Qur'anic exegesis and translation. We concentrated on non-transparent, inconsistent, and somewhat weaker components of the translated work in the review because the translation was supplied mostly without comments; readers would notice the strengths anyhow. This study, if elaborated upon and improved for transparency, has the potential to give significant impetus for Qur'anic exegesis in the future.

## 5. Bibliography

### 5.1 Sources of the Translated Text

- al-‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī b. Ḥağar. *Faṭḥ al-bārī bi-şarḥ Şaḥīḥ al-Buḥārī*. Abū Qutayba Nağar Muḥammad al-Fāryābī (Ed). Riyadh: s. n., 2005.
- Abū ‘Ubayda, Ma‘mar b. al-Muṭannā at-Taymī. *Mağāz al-Qur‘ān*. Fuat Sezgin (Ed.). Cairo: s. n., n. d.
- Bilgin, Abdülcelil. “Harfî ve Tefsirî Tercümenin İşlevselliği ve Aktüel Değeri”. In: *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2010), pp. 171–186.
- al-Ġābirī, Muḥammad ‘Ābid. *Fahm al-Qur‘ān al-Ḥakīm*. Beirut: s. n., 2008.
- Gezer, Süleyman. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur‘an*. Ankara: Ankara Okulu, 2008.
- Ḥiğāzī, Muḥammad Maḥmūd. *At-Tafsīr al-wāḍiḥ*. Beirut: s. n., 1982.
- Ibn ‘Aṭiyya, Abū Muḥammad ‘Abdul Ḥaqq b. Ġālib. *Al-Muḥarrar al-wağīz fī tafsīr al-kitāb al-‘azīz*. ‘Abdullāh b. Ibrāhīm al-Anşārī and ‘Abdul ‘Āl as-Sayyid Ibrāhīm (Eds.). Qatar: Riyāsat al-Maḥākīm aş-Şar‘iyya, n. d.
- Ibn al-Ġawzī, Abū l-Farağ ‘Abdurrahmān b. ‘Alī b. Muḥammad. *Zād al-masīr fī ‘ilm at-tafsīr*. Beirut and Damascus: s. n., 1984.
- Ibn Taymiyya, Taqīyuddīn Aḥmad b. Ḥalim. *Muqaddīma fī uşūl at-tafsīr*. ‘Adnān Zarzūr (Ed.) Cairo: s. n., 1972.
- al-Işfahānī, Abū l-Qāsim al-Ḥusayn b. Muḥammad ar-Rāğib. *Al-Mufradāt fī ġarīb al-Qur‘ān*. Muḥammad Ḥalīl ‘Aytānī (Ed.). Beirut: s. n., 2005.
- al-Māturīdī, Abū Manşūr Muḥammad b. Maḥmūd. Bekir Topaloğlu (Ed.). *Ta’wilāt ahl as-sunna*. Istanbul: s. n., 2005. Mehmed Vehbi, Konyalı. *Büyük Kur‘an Tefsiri: Hulâsatü’l-beyân*. Istanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.

- Muqātil b. Sulaymān. *Tafsir Muqātil b. Sulaymān*. Aḥmad Farid (Ed.). Beirut: s. n., 2003.
- Osman Zeki Bey. *Tefsirli Kelām-ı Kadīm*. Istanbul: Nezāret-i Me‘ārif-i ‘Umūmiyye, 1878.
- al-Qārī, ‘Alī. *Mirqāt al-mafātih šarḥ miškāt al-mašābih*. Beirut: Dār al-Fikr, 2002.
- al-Qastallānī, Šihābuddīn Aḥmad b. Muḥammad. *Iršād as-Sārī fi šarḥ šaḥih al-Buḥārī*. Bulak: s. n., 1324/1906.
- al-Qurṭubī, Abū ‘Abdullāh Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī. ‘Abdurrazzāq al-Mahdī (Ed.). *Al-Ġāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān*. Beirut: s. n., 2007.
- ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn Muḥammad b. ‘Umar. *Mafātih al-ğayb*. Beirut: s. n., 2009.
- aš-Šāṭibī, Abū Ishāq. *Al-Itisām*. Abū ‘Ubayda b. Ḥasan (Ed.). Riyadh: s. n., n. d.
- aṭ-Ṭabarī, Abū Ğa‘far Muḥammad b. Ğarīr. *Ġāmi‘ al-bayān fi ta’wil al-Qur’ān*. Beirut, 2005.
- az-Zağğāğ, Abū Ishāq İbrāhīm b. Sarri. *Ma‘ān al-Qur’ān wa-i‘rābuh*. ‘Abdulğalil Šalabī (Ed.). Beirut: s. n., 1988.
- az-Zamaḥşarī, Abū l-Qāsim Ğarullāh Maḥmūd b. ‘Umar b. Aḥmad. *Al-Kaşşaf ‘an ḥaqā’iq ğawāmiḍ at-tanzil wa-‘uyūn al-aqāwil fi wuğūh at-ta’wil*. Beirut: s. n., 1995.
- az-Zurqānī, Muḥammad ‘Abdul ‘Azīm. *Manāhil al-irfān fi ‘ulūm al-Qur’ān*. Beirut: s. n., 1996.
- elazhar.com/Qur’ana/def1.asp [last accessed March 5, 2013; translator’s note in February 2022: This link does not work anymore].

## 5.2 Sources of the Review

- Çelebi, İlsay. “İsâ. Kur’an’da adı geçen ve kendisine kutsal kitap İncil verilen peygamber.” In: *TDV İslam Ansiklopedisi*. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, vol. 22, pp. 465–472.
- Elik, Hasan and Muhammed Coşkun. *Tevhit Mesajı. İndirildiği Dönemi Işığında Kur’an Tefsiri*. Istanbul: İFAV, 2020<sup>4</sup>.
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid. *Kitāb ğawāhir al-Qur’ān*. Raşid Riḍā (Ed.). Beirut: Dār İhyā’ al-‘Ulūm, 1986.
- Iqbal, Muzaffer. “Scientific Commentary on the Quran”. In: Seyyed Hossein Nasr (Ed.). *The Study Quran*. New York: HarperOne, 2015, pp. 1679–1693.
- al-Māturidī, Abū Manşūr. *Tafsir al-Māturidī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘İlmiyya, 2005.

- Özsoy, Ömer and İlhami Güler. *Konularına Göre Kur'an. Sistematik Kur'an Fihristi*. Ankara: Fecr, 2006<sup>12</sup>.
- Polat, Fethi Ahmet. "Son Dönemde Tefsir". In: Mehmet Akif Koç (Ed.). *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi*. Ankara: El Kitabı, 2021, pp. 245–276.
- Sulaymān, Muqātil b. *Tafsir Muqātil b Sulaymān*. 'Abdullāh Maḥmūd Şahāta (Ed.). Beirut: Dār İhyā' at-Turāt, 2003.
- as-Suyūṭī, Ğalāl ad-Dīn. *Ad-Durr al-manṭūr*. Beirut: Dār al-Fikr, n. d.
- as-Suyūṭī, Ğalāl ad-Dīn. *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2015.
- aṭ-Ṭabarī, Abū Ğa'far. *Ğāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*. Aḥmad Muḥammad Şākīr (Ed.). Cairo: Mu'assasat ar-Risāla, 2000.
- aṭ-Ta'labī. *Al-Kaşf wa-l-bayān 'an tasfīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār İhyā' at-Turāt al-'Arabī, 2002.
- at-Tustarī, Abū Muḥammad Sahl b. 'Abd Allāh b. Yūnus b. Rafī'. *Tafsīr at-Tustarī*. Muḥammad Bāsil 'Uyūn as-Sawd (Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'İlmiyya, 2003.
- Wild, Stefan. "We Have Sent Down to Thee the Book with the Truth ...: Spatial and Temporal Implications of the Qur'anic Concepts of nuzūl, tanzīl, and 'inzāl." In: Stefan Wild (Ed.). *The Qur'an as Text*. Leiden, New York, and Köln: E. J. Brill, 1996, pp. 137–153.
- Zeyveli, Hikmet. "Kur'an ve Kur'an-Dışı İslāmî Rivāyetlerde Mucize". In: *Din Dilinde Mucize*. Istanbul: Kuramer, 2015, pp. 105–134.

*Weitere interessante Titel finden Sie unter:*  
**WWW.EBVERLAG.DE**



**EBVERLAG**

Dr. Brandt e.K.  
Jägerstraße 47  
13595 Berlin

**WWW.EBVERLAG.DE**

Tel.: 030 | 68977233  
Fax: 030 | 91607774  
E-Mail: [post@ebverlag.de](mailto:post@ebverlag.de)