

LIII
1

ABHANDLUNGEN FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

IM AUFTRAG DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT
HERAUSGEgeben von FLORIAN C. REITER
BAND LIII, I

DIE SCHIA UND DIE KORANFÄLSCHUNG

VON
RAINER BRUNNER



DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION
2001

Zs
61
(53,1)



25.61

DIE SCHIA UND DIE KORANFÄLSCHUNG

DIE KORANFÄLSCHUNG
VON DER SCHA
VON DER SCHA
VON DER SCHA

L. M.

VON

RATHAUSDRUCKEREI



ERSTOM VIELEN DRUCKEREI

IN HANAU

1801



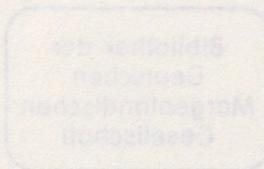
ABHANDLUNGEN
FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

IM AUFTRAG DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT
HERAUSGEgeben VON FLORIAN C. REITER

LIII,1



DIE SCHIA UND DIE KORANFÄLSCHUNG



VON
RAINER BRUNNER



DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION
2001



Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft

Zs 61

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei
Der Deutschen Bibliothek erhältlich

© 2001 Deutsche Morgenländische Gesellschaft
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung der
Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen
jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für Einspeicherungen in elektronische
Systeme.

Herstellung: Ergon Verlag

Ergon-Verlag, Dr. H.-J. Dietrich
Grombühlstr. 7, 97080 Würzburg

Printed in Germany
ISBN 3-933563-67-4



VORWORT

ABBA EL CHADARI, Abgeordneter in Kuwait, hat das Parlament des Ölscheichtums aufgefordert, die Verbreitung von 120 000 Koran-Exemplaren mit Schreibfehlern durch die Regierung zu untersuchen. Der Abgeordnete mache Religionsminister Ahmed Chaled Kleib, der zugleich auch Justizminister ist, für den Vorfall verantwortlich, berichtete die staatliche Agentur Kuna. In einer parlamentarischen Eingabe bezeichne der Abgeordnete die Fehler als „schweren Anschlag auf das heilige Buch“, der den moslemischen Gläubigen Schaden zufügen könne. Die Regierung hatte die betreffenden Koran-Exemplare nach Entdeckung der Rechtschreibfehler zurückgezogen.

Süddeutsche Zeitung, 20. April 1999

TRUTH, an ingenious compound of desirability and appearance

AMBROSE BIERCE,
The Devil's Dictionary

VORWORT

Die vorliegende Studie entstand im Rahmen eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projekts über das Thema „Schiitische Koranexegese und die Frage der Verfälschung des Korantexts (*tahrif al-qur'ān*) in der innerislamischen Diskussion des 20. Jahrhunderts“. Die Argumente dieser Debatte sowie etliche einschlägige Hinweise in der Primärliteratur ließen es angeraten erscheinen, den Blick stärker als geplant in die Vergangenheit zu richten und das Schrifttum der vorhergehenden Jahrhunderte miteinzubeziehen. Das am Ende des 19. Jahrhunderts entstandene Buch *Faṣl al-ḥiṭāb* des irakisch-iranischen schiitischen Gelehrten Husain an-Nūrī at-Ṭabrisī, ein zumindest in westlichen Bibliotheken seltes Werk, hätte ursprünglich den Ausgangspunkt der Arbeit bilden sollen. Mit dem Blickwechsel wurde es unversehens zum Scharnier, das die beiden Zeitschnitte zusammenhält und die moderne Diskussion mitsamt ihrem historischen Hintergrund zum großen Teil überhaupt erst verständlich macht. Entstanden ist – durch die Vorstellung eines kurzen Abrisses der frühen Phase der Debatte, die in der Sekundärliteratur bereits eingehend behandelt wurde – ein Überblick über einen mehr als eintausend Jahre währenden Streit, gewiß mit all der Unvollständigkeit, die Überblicke gewöhnlich zu eignen ist.

Persönliche Erfahrung hat mich gelehrt, mit dem Thema vorsichtig umzugehen. Nicht von jedem Muslim wird es gleichermaßen geschätzt, Zweifel am Text des Korans zu hören, und seien diese, wie im vorliegenden Fall, aus muslimischen Quellen zitiert und daher in der indirekten Rede formuliert. Der Koran gilt als das unmittelbare Wort Gottes, das Maß aller Dinge; heute vielleicht mehr denn je. Dazu gehört auch die Vorstellung von einem von Anfang an festgefügten, einheitlichen Textkorpus. Dieser Gedanke wird jedoch nicht nur von der westlichen Wissenschaft in Frage gestellt, sondern war auch dem klassischen Islam einigermaßen fremd, wie die Existenz der verschiedenen Lesarten und die vielen einander oft widersprechenden Überlieferungen zur Textredaktion nahelegen. Nun führt die Überzeugung von der Unmittelbarkeit des Korans (der theologisch besetzte Begriff der „Unnachahmlichkeit“ soll hier vermieden werden), zum Dogma erhoben, leicht zu rigidem Ansichten, was etwaige Abweichungen vom kanonisch gewordenen Text angeht. Die Beschäftigung mit dem zugegebenermaßen heiklen Thema der Koranfälschung wird einem darum gern als der Versuch ausgelegt, einen Keil zwischen die Muslime treiben und alte Wunden wieder auf-

reißen zu wollen (sofern überhaupt die Bereitschaft besteht, das Vorhandensein alter Wunden anzuerkennen). Ein Gläubiger liest die ihm heilige Schrift nun einmal anders als ein kritischer Historiker.

Als ein solcher Außenstehender sollte man sich dieses Problems – das letztlich nicht zu lösen ist – bewußt sein. Es scheint mir darum der Hinweis angebracht, daß es nicht das Ziel dieser Arbeit ist, das letzte Wort über die Authentizität des Korans zu sprechen, ihn gar für gefälscht zu erklären, oder die Bedeutung des Korans für gläubige Muslime zu schmälern. Statt dessen kommen hier einige jener muslimischen Autoren aus mehreren Jahrhunder-ten zu Wort, die sich mit diesen Fragen auseinandersetzen – und sich die Argumentation nicht leicht machen. Ein Gelehrtenstreit innerhalb des Islams wird nachgezeichnet. Um mehr geht es nicht – aber auch nicht um weniger. Denn gerade in Zeiten, da vielen (Muslizen wie Nicht-Muslizen gleichermaßen) der Islam als von Anfang an starr und unwandelbar festgelegt erscheint, mag ein Blick auf innerislamische Diskussionen, zumal auf diesem Terrain, den Leser daran erinnern, daß so manche unerschütterliche Gewißheit so gewiß nicht immer war.

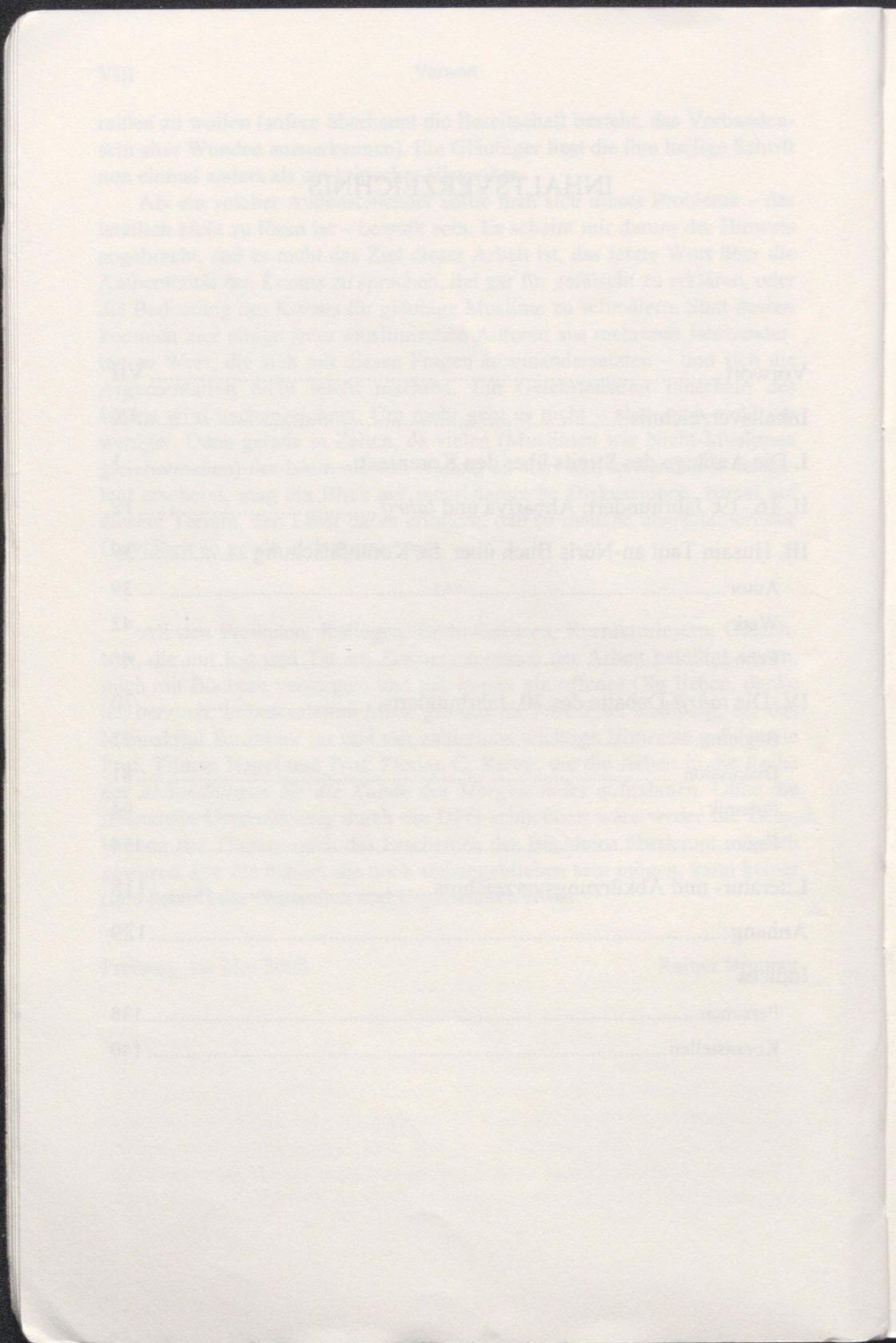
All den Freunden, Kollegen, Bibliothekaren, Korrekturlesern, Gutachtern, die mit Rat und Tat am Zustandekommen der Arbeit beteiligt waren, mich mit Büchern versorgten und mir immer ein offenes Ohr liehen, danke ich herzlich. In besonderem Maße gilt das für Prof. Etan Kohlberg, der das Manuskript Korrektur las und mir zahlreiche wichtige Hinweise gab, sowie Prof. Tilman Nagel und Prof. Florian C. Reiter, die die Arbeit in die Reihe der *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* aufnahmen. Ohne die finanzielle Unterstützung durch die DFG schließlich wäre weder die Bearbeitung des Themas noch das Erscheinen des Büchleins überhaupt möglich gewesen. Für die Fehler, die noch stehengeblieben sein mögen, kann keiner (und keine!) der Genannten und Ungenannten etwas.

Freiburg, im Mai 2000

Rainer Brunner

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	VII
Inhaltsverzeichnis.....	IX
I. Die Anfänge des Streits über den Korantext.....	1
II. 16.-19. Jahrhundert: Ahbāriya und <i>tahrīf</i>	12
III. Ḥusain Taqī an-Nūrīs Buch über die Koranfälschung	39
Autor	39
Werk	42
Echo	65
IV. Die <i>tahrīf</i> -Debatte des 20. Jahrhunderts	70
Beginn.....	72
Diskussion.....	81
Polemik	94
Fazit	114
Literatur- und Abkürzungsverzeichnis.....	118
Anhang	129
Indices	
Personen.....	138
Koranstellen	140



I. DIE ANFÄNGE DES STREITS ÜBER DEN KORANTEXT

Wer die Frage nach der Vollständigkeit und der Authentizität des Korancontexts stellt, begibt sich in Gefahr. Denn wie sollte ein rechtes Verständnis des Wortes Gottes möglich sein, ja überhaupt der Glaube, daß es sich um das Wort Gottes handle, wenn man gewärtig sein müßte, daß Teile davon fehlten? Gleich mehrere Pfeiler, auf denen die koranische Theologie ruht, kämen ins Wanken: Die Überzeugung, daß der Koran das unmittelbare, gewissermaßen verbalinspirierte Wort Gottes sei,¹ und die damit verbundenen Dogmen von seiner Unnachahmlichkeit (*iṭgāz*) und von der Unmöglichkeit, daß ein Mensch Ebenbürtiges hervorbringen könne.² Nicht genug damit: Wesentliche Teile der muslimischen Historiographie wären hinfällig, ist die Überlieferung des Korancontexts doch in erster Linie dem Wirken der Prophetengefährten zu verdanken, die den meisten Muslimen – jedenfalls den Sunnitern – als besonders verehrungswürdig gelten. Letztlich geriete die gesamte Statik des Islams in Gefahr. Nicht zuletzt am Wissen um diese Konsequenzen dürfte es liegen, daß heutzutage selbst Diskussionen um die Auslegung des Korans von einer beunruhigenden Rigorosität gekennzeichnet sind. Manche Vertreter gerade auf der fundamentalistischen Seite machen selbst vor dem gefährlichen Vorwurf der Apostasie nicht halt. Und das, auch wenn wie etwa im Falle Nasr Hāmid Abū Zaids gar nicht die Echtheit des Korans als solche in Frage gestellt wird, sondern lediglich der Versuch unternommen wird, ihn als literarisches und historisches Produkt seiner Zeit zu interpretieren.³

¹ J. VAN ESS: *Theologie*, IV/612-25 und idem: *Verbal Inspiration? Language and Revelation in Classical Islamic Theology*, in: WILD (ed.): *Qur'an*, 177-94.

² Art. *Iṭgāz*, EI² III/1018-20; A. NEUWIRTH: *Das islamische Dogma der 'Unnachahmlichkeit des Korans' in literaturwissenschaftlicher Sicht*, Der Islam 60/1983/166-83; VAN ESS: *Theologie*, IV/607ff.; M. RADSCHEIT: 'Tḡāz al-Qur'ān' im Koran?, in: WILD (ed.): *Qur'an*, 113-23; idem: *Herausforderung*, passim.

³ Zum Fall Abū Zaid s. K. BÄLZ: *Submitting Faith to Judicial Scrutiny Through the Family Trial: the „Abū Zayd Case“*, WI 37/1997/135-55; A. MEIER: *Gotteswort in Knechtsgestalt – ein islamischer Luther in Ägypten? Nasr Hamid Abu Zaids provokante Koranexegeze als säkulare Reform des Islam*, in: H. C. GOSSMANN (ed.): *Begegnungen zwischen Christentum und Islam. Festschrift Hans-Jürgen Brandt*, Ammerbek bei Hamburg 1994, 57-73; R. WIELANDT: *Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Koran*, in: WILD (ed.): *Qur'an*, 257-82; S. WILD: *Die andere Seite des Textes. Nasr Hāmid Abū Zaid und der Koran*, WI 33/1993/256-61.

Um so erstaunlicher mag es unter diesen Umständen anmuten, mit welcher Selbstverständlichkeit muslimische Theologen früherer Generationen die Frage nach der Authentizität des heiligen Texts stellten. Nicht nur über das Problem wurde gestritten, ob der Koran das erschaffene Gotteswort sei (was zum Shibboleth der Mu'tazila wurde), oder über die Exegese seiner Verse. Es wurde auch immer wieder darüber nachgedacht, ob der vorliegende Text (die Standardformulierung dafür lautet bis heute *mā bain ad-daffatāin*, „was zwischen den beiden Buchdeckeln steht“) überhaupt die gesamte von Gott herabgesandte Botschaft sei oder ob nicht entscheidende Teile daraus absichtlich weggelassen worden sein könnten, ob es also in irgend-einer Form zu einer Fälschung des Texts (*tahrīf al-qur'ān*) gekommen sein könnte.

Bekanntlich, so die verbreitete (sunnitische) Tradition, soll der dritte Kalif 'Utmān rund ein Vierteljahrhundert nach dem Tode des Propheten eine grundlegende Redaktion des vorhandenen Offenbarungsmaterials veranlaßt und den Koran in seine heutige Form gebracht haben. Die bis dahin kursierenden Codices habe er verbrennen lassen, um ihren weiteren Gebrauch zu unterbinden.⁴ Das Ergebnis stieß aber keineswegs auf einhellige Zustimmung. Am wenigsten mochten sich die verschiedenen, noch recht diffusen schiitischen Gruppierungen damit abfinden. Aus dem Umstand, daß in diesem Text weder die Designierung 'Alīs zum Nachfolger des Propheten noch generell die Imame erwähnt wurden, schlossen sie, daß die Redakteure und vor allem deren Auftraggeber die in Frage kommenden Passagen unterschlagen haben mußten. Gemäßigttere Geister unternahmen es, dieses Manövriko durch eine entsprechende Exegese der vorhandenen Verse wettzumachen: Der für die Schia charakteristische *ta'wīl*, die allegorische Interpretation des Heiligen Buches, entstand im Windschatten der Debatte über den Korantext.⁵ Manche freilich neigten zu radikaleren Auffassungen, und so

⁴ Diese Sichtweise wird im großen und ganzen auch von der westlichen Wissenschaft geteilt, vgl. jüngst E. WHELAN: *Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Qur'ān*, JAOS 118/1998/1-14, hier 13; es ist jedoch daran zu erinnern, daß die historischen Umstände der Entstehung des Korantexts noch keineswegs zur allgemeinen Zufriedenheit geklärt sind (und vielleicht auch nie werden). Stellvertretend für die Bandbreite der Interpretationen sei hier verwiesen auf JOHN BURTON: *The Collection of the Qur'ān*, Cambridge 1977, der die Auffassung vertritt, die Textfragmente seien noch von Muhammad selbst gesammelt worden. Ihm diametral gegenüber steht JOHN WANSBROUGH: *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1978, der die Kanonisierung des Texts ins 3. islamische Jahrhundert verlegt. Grundsätzlich hat es den Anschein, als werde die traditionelle Sicht der Dinge mit immer stichhaltigeren Argumenten in Frage gestellt; vgl. H.-C. GRAF VON BOTHMER, K.-H. OHLIG, G.-R. PUIN: *Neue Wege der Koranforschung*, magazin forschung (ed.: Universität des Saarlands) 1999/1/33-46; als allgemeine Einführung in den Koran s. vor allem NAGEL: *Koran*, NEUWIRTH: *Koran*; Art. *al-Kur'ān*, EI² V/400-32 und die jeweils dort zitierte Literatur.

⁵ VAN ESS: *Theologie*, IV/647f.

finden sich vereinzelt geradezu phantastische Überlieferungen wie die, daß nicht weniger als neun Zehntel des ursprünglichen Texts (in diesem Falle allerdings von Muhammad selbst) weggelassen worden seien.⁶

Dabei ist der Begriff des *tahrif* nicht auf den Streit zwischen Sunniten und Schiiten über den Korantext beschränkt. In mindestens ebensolchem Maße wurde er von muslimischen Theologen (beider Konfessionen) seit jeher auf Juden und Christen angewandt, denen vorgeworfen wurde, die an sie ergangenen Botschaften Gottes verfälscht zu haben. Im Koran selbst wird dieses Thema mehrfach angesprochen.⁷ Die Argumentation der jeweiligen Autoren weist manche interessante Parallelen zur innerislamischen Debatte auf: Der Vorwurf, die Juden hätten die in der Thora enthaltene Ankündigung des Kommens und Wirkens Muhammads unterdrückt, findet seine Entsprechung in der Klage der Schiiten, aus dem Koran seien die Hinweise auf 'Ali weggefallen. Und auch über die (angebliche) Vernichtung der Schrift existierten gleichlautende Nachrichten: Was die Schia 'Utmān vorhält, wird von Ibn Qutaiba den Juden unterstellt, nämlich die Verbrennung der Thora.⁸

Die Haltung der Schia zum Koran ist seit dem 19. Jahrhundert Gegenstand westlichen Forscherinteresses, nicht zuletzt aufgrund der Entdeckung vermeintlich schiitischer Suren.⁹ GUSTAV WEIL, THEODOR NÖLDEKE und IGNAZ GOLDZIHER waren die ersten, die sich ausführlich damit auseinandersetzen.¹⁰ Beide hielten mit ihrer abschätzigen Meinung nicht hinter dem Berg, und GOLDZIHER bezeichnete, den polternden NÖLDEKE zitierend, die schiitische Koranauslegung in ihrer Gesamtheit als ein „elendes Gewebe von Lügen und Dummheiten“, vergaß aber immerhin nicht hinzuzufügen: „Ihre historische Berücksichtigung ist jedoch für die volle Kenntnis der religiösen Strömungen im Islam nicht zu umgehen.“¹¹ Daß die Schiiten mehr oder minder unterschiedslos und zu allen Zeiten die Echtheit des Ko-

⁶ Idem: *Das Kitāb al-irgā' des Hasan b. Muhammad b. al-Hanafiyya*, *Arabica* 21/1974/20-52, hier 34ff.

⁷ 2/59; 75; 3/78; 4/46; 5/13, 41; 7/162.

⁸ ADANG: *Muslim Writers*, 167-88 (s.a. unten, Anm. I/25 und 26); vgl. allg. Art. *Tahrif*, EI² X/111f. und Art. *Tawrāt*, ibid., 393-95; LAZARUS-YAFEH: *Intertwined Worlds*, Index, s.v. *Tahrif*; zur Haltung moderner Autoren s. M.Y.S. HADDAD: *Arab Perspectives of Judaism. A Study of Image Formation in the Writings of Muslim Arab Authors, 1948-1978*, Diss. Utrecht 1984, 89-122.

⁹ S. unten, S. 14f.

¹⁰ WEIL: *Einleitung*, 44ff. und idem: *Geschichte der Kalifen*, Mannheim 1846, I/167-69 (mit unüberhörbarer Kritik an 'Utmān); *GdQ*, II/93-112; GOLDZIHER: *Richtungen*, 263-309; NÖLDEKE war schon in seiner Göttinger Dissertation von 1856 kurz darauf zu sprechen gekommen: *De origine et compositione surarum qoranicum ipsiusque qorani*, 95f., GOLDZIHER in seinen *Muhammedanischen Studien*, Halle 1888, II/111.

¹¹ GOLDZIHER: *Richtungen*, 309.

rantexts in Zweifel zogen, stand für beide Gelehrte fraglos fest und bedurfte auch keiner weiteren Differenzierung.

Dieses grobschlächtige Urteil ist seither mehrfach und überzeugend revidiert worden und hat einer ausgewogeneren Sichtweise Platz gemacht.¹² Einig ist man sich heute weitgehend darin, daß die Schia bis gegen Ende des 4./10. Jahrhunderts tatsächlich mehrheitlich der Überzeugung war, der Koran sei der Fälschung durch ihre Gegner zum Opfer gefallen.¹³ Zur Begründung verwiesen die schiitischen Autoren jener Zeit auf entsprechende Überlieferungen der schiitischen Imame selbst. Meist ging es darin um angebliche Weglassungen bestimmter Wendungen, etwa der Wörter *fī 'Alī* an zahlreichen Stellen, die man direkt auf den ersten Imam bezog. Am eindeutigsten lag die Sache bei Vers 5/67, bei dem man an *Yā ayyūhā r-rasūlū ballīg mā unzila ilaika min rabbika* nur jenes *fī 'Alī* anzuhängen brauchte, um 'Alī in den Mittelpunkt der Offenbarung zu stellen. Weitere *tahrīf*-Unterstellungen betrafen Ersetzungen bestimmter Wörter durch andere, seltener und nicht durch konkrete Beispiele belegt auch Hinzufügungen. Die bekanntesten Beispiele von Ersetzungen betreffen den Vers 3/110, in dem *kuntum hāira a'immatin* (statt *ummatin*) gelesen wurde und den Vers 25/74, den man *wa-ğalnā mina l-muttaqīna imāman* anstelle von *li-l-muttaqīna* rezitierte. In etlichen Korankommentaren der Frühzeit – so etwa bei Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfi (gest. 912),¹⁴ Sa'd b. 'Abdallāh al-Qummī (gest. um 913)¹⁵ oder dem vormaligen Sunnit al-'Ayyāṣī (gest. 932) – finden sich offene *tahrīf*-Anschuldigungen, die über bloße Verdächtigungen hinausgehen: al-'Ayyāṣī beispielsweise zitiert Überlieferungen, denen zufolge die Namen der Imame ursprünglich im Koran gestanden hätten, und er macht für zahlreiche Verse einen abweichenden Wortlaut geltend.¹⁶ Darüber hinaus sind

¹² Grundlegend nach wie vor KOHLBERG: *Attitude*; ferner ELIASH: *The 'Shī'ite Qurān*, AMIR-MOEZZI: *Le guide divin*, 200-27; BAR-ASHER: *Variant Readings*; FALATURI: *Zwölferschia*, LAWSON: *Note*; zur allgemeinen Einführung in die schiitische Koranexegese vgl. a. den Art. *Exegesis, ii: In Shīism*, Elr IX/116-19.

¹³ Zum folgenden KOHLBERG: *Attitude*, 211ff., AMIR-MOEZZI: *Le guide divin*, 205ff.; zu der von HOSSEIN MODARRESSI: *Early Debates*, vertretenen These, die schiitischen *tahrīf*-Überlieferungen seien ursprünglich auf Seiten der Sunnit entstanden und hätten erst allmählich durch leichtgläubige Autoren in die Werke der Schia Eingang gefunden, s. unten, Anm. IV/195. Im übrigen sei darauf hingewiesen, daß mit der Bezeichnung „Schia / Shiiten“ in dieser Arbeit stets die Zwölferschia gemeint ist.

¹⁴ BAR-ASHER: *Scripture and Exegesis*, 29-32 und Elr X/82.

¹⁵ Zu ihm und seinem häresiographischen Werk *Kitāb al-maqālāt wa-l-fīraq* vgl. W. Madelung: *Bemerkungen zur imamitischen Fīraq-Literatur*, Der Islam 43/1967/37-52.

¹⁶ al-'Ayyāṣī: *Tafsīr*, I/13; seine zahlreichen Belegstellen für die einzelnen Verse sind aufgeführt bei BAR-ASHER: *Variant Readings*, 51ff. (Sigel T'A); zum Autor s. GAS I/42 und Elr III/163f.; zu seinem *tafsīr* ausf. BAR-ASHER: *Scripture and Exegesis*, 56-63; Husain an-Nūrī stützte sich in seinem umstrittenen Buch *Faṣl al-ḥiṭāb* in über 80 Fällen auf al-'Ayyāṣī (s. unten, S. 58).

mehrere einschlägige Buchtitel aus dieser Zeit überliefert, die sich dieser Frage widmeten. Auch wenn die Bücher selbst nicht erhalten sind, darf man aus ihren Titeln jedenfalls schließen, für wie wichtig das Problem genommen wurde.¹⁷

Vor demselben Hintergrund ist eine weitere Gruppe von Überlieferungen zu sehen. In ihnen ist von eigenständigen heiligen Schriften der Schia die Rede, teils von erheblich größerem Umfang als der existierende Koran. Dabei soll es sich überwiegend um Offenbarungsmaterial handeln, das an die vorislamischen Propheten – Abraham, Moses, sogar Adam – ergangen war und diesen das Auftreten und die Rolle der schiitischen Imame ankündigte. Aber auch Gotteswort, das direkt auf die Schia herabkam, fällt in diese Kategorie. Das bekannteste dieser „Bücher“ (die nicht in natura, sondern nur in den entsprechenden Haditen existieren) ist der sogenannte *Muṣṭafā Fātīma*. Dieser sei himmlischen Ursprungs – daher auch die Bezeichnung *muṣṭafā*, die ansonsten für den Koran reserviert ist¹⁸ – und vom dreifachen Umfang des vorhandenen Korans. Doch enthalte er, wie die Exegeten zu betonen nicht müde werden, keinen einzigen Buchstaben aus dem Koran. Derlei Überlieferungen tauchen auch in späterer Zeit immer wieder auf und spielen noch heute eine – allerdings vergleichsweise untergeordnete – Rolle in der Auseinandersetzung.¹⁹ Da sie aber nur sehr indirekt mit der Diskussion über den Koran zusammenhängen, sollen sie uns im folgenden nicht weiter beschäftigen.²⁰

In der Tat spricht also alles dafür, daß in den ersten Jahrhunderten die Auffassung, der wahre Koran sei von 'Alī gesammelt, der tatsächlich vorhandene dagegen von seinen Gegnern verfälscht worden, als unbestreitbare historische Wahrheit betrachtet wurde.²¹ Daran änderte vorerst auch die Entrückung des 12. Imams nichts, denn die entsprechenden Hadite seiner Vorgänger blieben ja in Umlauf. So ist es auch nicht weiter verwunderlich,

¹⁷ Die am häufigsten zitierten Titel sind *Kitāb at-taḥrīf* von Abū Ḥāfiẓ Ahmad Muḥammad al-Barqī (gest. 887), *Kitāb at-tanzīl min al-qur’ān wa-t-taḥrīf* von 'Alī b. al-Ḥasan b. Fadḍāl al-Kūfī (gest. Ende 9. Jh.; s. *DTŚ* IV/454), *at-Tabdīl wa-t-taḥrīf* von Abū l-Qāsim 'Alī b. Ahmād al-Kūfī (gest. 963; s. *DTŚ* III/311), *Kitāb at-taḥrīf wa-t-tabdīl* von Muḥammad b. al-Ḥasan as-Ṣairafī al-Kūfī (s. *DTŚ* III/394f.) und *Kitāb at-tanzīl wa-t-taḥrīf* von Ahmād b. Muḥammad b. Sayyār, einem Zeitgenossen des 11. Imams (s. *DTŚ* IV/454); vgl. a. an-Nūrī: *Faṣl al-hijāb*, 25f., 29.

¹⁸ El² VII/668f.

¹⁹ Vgl. etwa den langen Abschnitt über die heiligen Bücher der Imame bei al-Maġlisī: *Bihār al-anwār*, XXVI/18-66; in neuerer Zeit z.B. al-Qaṭārī: *Uṣūl*, II/586-612; Muğniyyā: *aš-Šī'a fi l-mīzān*, 56-62; Akram Barakāt al-Āmilī: *Haqīqat muṣṭafā Fātīma 'ind aš-šī'a*, Beirut 1997.

²⁰ Zu diesen Schriften vgl. ausführlich VAN ESS: *Theologie*, I/280-82 und v.a. KOHL-BERG: *Authoritative Scriptures*.

²¹ AMIR-MOEZZI: *Le guide divin*, 227.

daß sie in die allmählich entstehenden Hadīt-Komilationen Eingang fanden, in besonders folgenreicher Art und Weise bei al-Kulainī (gest. 940). Dessen Sammlung *al-Kāfi fi 'ilm ad-dīn* zählt zu den vier grundlegenden Werken schiitischer Theologie und besitzt daher bis auf den heutigen Tag maßgeblichen Charakter.²² Unter den verstreuten Nachrichten bei al-Kulainī, in denen die Imame sich über die Sammlung und den Inhalt des Korans äußern, finden sich auch etliche, die in eindeutiger Weise *tahrīf* unterstellen. So etwa, wenn es unter Berufung auf 'Alī selbst heißt, der Koran sei in Dritteln herabgesandt worden, ein Drittel handelnd von den Imamen und ihren Feinden, ein weiteres von den vorbildlichen Handlungsweisen (des Propheten) und das letzte von den religiösen Vorschriften und Pflichten.²³ Überhaupt habe die Zahl der Verse, die Gabriel Muhammad überbrachte, nicht weniger denn 17 000 betragen.²⁴ Am deutlichsten aber kommt der Verdacht der Fälschung in jener Nachricht zum Ausdruck, in der einer der Imame einem seiner Anhänger einen Koran aushändigt, ihm aber untersagt, darin zu lesen. Als dieser sich nicht daran hält und das Buch aufschlägt, findet er darin, bezogen auf den Vers *lam yakuni l-ladīna kafarū* (98/1), die Namen von 70 Quraišiten und ihren Vätern, deren Unglaube damit vom Koran selbst bezeugt wird.²⁵ Immerhin hielt der sechste Imam, Ḥaṣṣāb as-Ṣādiq, die Gläubigen dazu an, den Koran in seiner vorhandenen Form zu rezitieren und im übrigen auf das Erscheinen des Mahdī zu warten, der den „richtigen“, von 'Alī niedergeschriebenen Koran bringen werde.²⁶ All diese Hadīte zitiert al-Kulainī ausführlich und ohne ein Zeichen der Distanzierung, was es in der Folgezeit den *tahrīf*-Befürwortern leicht machte, sich auf ihn zu berufen. Andererseits fehlt es bis heute nicht an Versuchen, die Motive für al-Kulainīs Zitate umzudeuten; darauf wird noch zurückzukommen sein.²⁷

Wie weit verbreitet zu al-Kulainīs Zeit der Glaube an *tahrīf* war, macht auch das Beispiel eines seiner Schüler deutlich: 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī verfaßte in der Einleitung zu seinem *tafsīr* ganz selbstverständlich einen Abschnitt „über das, was im Widerspruch zu dem steht, was von Gott her-

²² Zu Kulainī s. El² V/362f.; ferner *DTŠ* XVII/245f.; MOMEN: *Introduction*, 81; zu den sog. „vier Büchern“ ibid., 174.

²³ Kulainī: *al-Kāfi*, II/599 (Nr. 2); parallel dazu steht der Hadīt, die Sendung des Korans sei in Vierteln erfolgt, mit leicht unterschiedlicher Verteilung; ibid., Nr. 3 und 4.; einige ähnliche (aber nicht in jedem Falle identische) Hadīte finden sich bei al-'Ayyāṣī: *Tafsīr*, I/9f.

²⁴ Kulainī: *al-Kāfi*, II/605 (Nr. 28).

²⁵ Ibid., II/602 (Nr. 16); der Imam fordert daraufhin das Koranexemplar umgehend zurück; zu einer Parallelie in der Polemik gegen Juden (al-Maqdisī spricht von 70 Fälschern der Thora) s. ADANG: *Muslim Writers*, 175.

²⁶ *al-Kāfi*, II/604 (Nr. 32); vgl. ADANG, 188 (Jesus nimmt bei seiner Himmelfahrt die unverfälschte Schrift mit).

²⁷ S. unten, S. 83f.

abgesandt wurde“. Dieses Unterkapitel steht gleichberechtigt neben den gewohnten Kategorien der Exegese – etwa über die Abrogation oder grammatische Unterscheidungen – und enthält mehrere angeblich gefälschte Verse einschließlich des „richtigen“ Wortlauts.²⁸ Als letztem aus dieser Reihe der frühen schiitischen Theologen sei schließlich auf Muḥammad b. Ibrāhīm an-Nū'mānī (gest. um 971) hingewiesen, einem Schüler al-Kulainīs. Sein Korankommentar – strenggenommen nur die Einleitung eines solchen, nicht ein fortlaufender Kommentar – wird in den frühen Quellen nicht erwähnt und ist nur in einem langen Zitat in Muḥammad Bāqir al-Mağlisīs *Bihār al-anwār* erhalten, wobei kaum zu entscheiden ist, ob es sich hierbei um den originalen Wortlaut oder eine Bearbeitung al-Mağlisīs handelt.²⁹ Auch bei an-Nū'mānī findet sich ein Abschnitt über verfälschte Verse und ihre angebliche „Richtigstellung“. Anders als bei al-Qummī, der ein paar Verse anführt, die explizit auf 'Alī herabgekommen und bei denen dementsprechend die Wörter *fī 'Alī* gestrichen worden seien, behandelt an-Nū'mānī allerdings (außer bei dem am Anfang stehenden Vers 3/110) nicht spezifisch schiitische Glaubensüberzeugungen.³⁰

Erst die Büyidenherrschaft und die Herausbildung der (zwölfer-) schiitischen „Hochtheologie“ ab der zweiten Hälfte des 4./10. Jahrhunderts brachte die Wende. Man war im wahrsten Sinne des Wortes hoffähig geworden und allein schon deshalb daran interessiert, sich von den extremen Gruppierungen, den *gūlāt*, zu distanzieren. Der erste, der das auf dem Gebiet des *tahrīf* tat, war der 991 gestorbene Muḥammad b. 'Alī Ibn Bābūya (oder Bābawaih) al-Qummī, genannt aš-Šaiḥ aṣ-Ṣadūq. In seiner Glaubenslehre *al-Itiqādāt al-imāmīya* stellte er kurz und bündig fest, der geoffenbarete Koran sei exakt der, der „zwischen den Buchdeckeln“ vorhanden sei. Wer etwas anderes behauptete, sei ein Lügner. Die Nachrichten, in denen von zusätzlichen Offenbarungen die Rede war – also beispielsweise der erwähnte Hadīt der 17 000 Verse – bereiteten ihm gleichwohl unübersehbare Schwierigkeiten. Er fand einen Ausweg, indem er die in dieser Überlieferung genannten Verse zwar für Gotteswort erklärte, es aber zugleich ausschloß, daß sie Teil des Korans gewesen sein könnten.³¹

²⁸ al-Qummī: *Tafsīr*, 10f.; zum Autor, dessen genaue Lebensdaten nicht bekannt sind, s. GAS, I/45f. und BAR-ASHER: *Scripture and Exegesis*, 33–38; weitere Belege bei idem: *Variant Readings*, 51ff.; al-Qummīs Kommentar zählte zu den Hauptquellen von an-Nūrī aṭ-Ṭabarīs *Faṣl al-ḥiṭāb*; s. unten, S. 59.

²⁹ Dazu ausführlich BAR-ASHER: *Scripture and Exegesis*, 63–70; die relevante Passage in den *Bihār al-anwār* findet sich in Bd. XCIII/1–97; zu al-Mağlisī s. unten, S. 21f.

³⁰ al-Mağlisī: *Bihār al-anwār*, XCIII/26–28.

³¹ Ibn Bābūya: *Creed*, 77; zu Ibn Bābūya s. El² III/726f.; vgl. KOHLBERG: *Attitude*, 214f.; S.A. ARJOMAND: *The Consolation of Theology. Absence of the Imam and Transition from Chiliasm to Law*, Journal of Religion 76/1996/548–71, hier 554.

Kurze Zeit später versuchte der Šaiḥ al-Mufid (gest. 1022/23), das Problem dadurch zu entschärfen, daß er eventuell weggefallene Passagen nicht als eigentlichen Korantext deutete, sondern lediglich als exegetische Zusätze, die ebenfalls von Gott stammten und die in 'Alīs Exemplar enthalten gewesen seien. Auf der anderen Seite mochte er Zusätze im Text nicht gänzlich ausschließen, bestand jedoch darauf, daß diese keinesfalls den Umfang einer ganzen Sure erreichen könnten und daß in diesem Fall Gott selbst die Gläubigen darauf hätte hinweisen müssen. Er selbst, so Mufid, neige allerdings zu der Auffassung, daß es derlei im Koran nicht gebe.³²

Ibn Babūya und Mufid war die Vorsicht anzumerken, mit der sie das Thema anfaßten, und vollkommen frei konnten sie sich von den *tahrif*-Überlieferungen noch nicht machen. Ganz im Gegensatz zu zwei anderen schiitischen Korangelehrten, deren Kommentare den Blick der Schia auf den Koran bis in die Neuzeit prägten: Abū Ğa'far Muḥammad b. al-Hasan at-Tūsī (gest. 1067), der letzte der schiitischen „Kirchenväter“, wies in der Einleitung zu seinem *at-Tibyān fī tafsīr al-qur'ān* die vielen Überlieferungen zurück, in denen eine Veränderung des Korantexts behauptet wurde. Da es sich dabei lediglich um *aḥbār āḥād* handle, also solche Nachrichten, von denen nur eine einzige Überliefererkette vorhanden ist, seien sie allesamt unzuverlässig und insofern zu vernachlässigen.³³ In dieselbe Richtung argumentierte einige Jahrzehnte später Abū 'Alī al-Fadl b. al-Hasan at-Tabrisī (oder auch at-Tabarsī) in seinem großen Korankommentar *Mağmā' al-bayān fī tafsīr al-qur'ān*. Daß es keinerlei Hinzufügungen zum Korantext gegeben habe, sei allgemeiner Konsens. Aber auch Weglassungen würden nur von einigen wenigen Schiiten und einer Gruppe von zweitklassigen sunnitischen Traditionariern behauptet.³⁴ Zur Begründung führte er unter Berufung auf aš-Šarīf al-Murtadā unter anderem an, der Koran sei mit der größten nur denkbaren Sorgfalt weitergegeben worden, die Gelehrten hätten zudem über ein Höchstmaß an Kenntnis seines Inhalts und Wortlauts verfügt. Wenn es also in der übrigen Literatur problemlos möglich sei, ein eingeschmuggeltes Kapitel, etwa in einem Buch Sibawaihs oder al-Muzanīs, als solches zu entlarven, um wieviel mehr müsse das dann für den Koran gelten, dem man doch noch weit größere Sorgfalt habe angedeihen lassen. Kurz und gut: Der Koran sei bereits zur Zeit Muhammads in der vorliegenden Form zusam-

³² KOHLBERG: *Attitude*, 215f.; D. SOURDEL: *L'Imamisme vu par le Cheikh al-Mufid*, REI 40/1972/234 und 285-87; EI² VII/312f.; M. MACDERMOTT: *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, Beirut 1978, 92-99.

³³ at-Tūsī: *at-Tibyān*, I/3; s. dazu *DTŠ* III/328-31.

³⁴ „ğamā'a min aşḥābinā wa-qāum min ḥaṣwiyat al-'āmma“, at-Tabrisī: *Mağmā' al-bayān*, I/15; zum Terminus *haṣwīya* s. EI² III/269; zu at-Tabrisī (gest. 1154) s. EI² X/40f. und die dort genannte Literatur; zur Frage der Nisbe BAR-ASHER: *Scripture and Exegesis*, 22f.

mengestellt worden, sämtliche anderslautenden, auf *tahrīf* hinauslaufenden Überlieferungen seien als schwach (*da‘īf*) anzusehen.³⁵

Dieser neubegründete Konsens derer, die die *Hadīt*-Sammlungen mit kritischem Blick lasen, führte allerdings nicht automatisch zu einem Verschwinden der Überzeugung, es sei doch zu *tahrīf* gekommen. Die am meisten zitierte Stimme jener Zeit, die am *tahrīf*-Gedanken festhielt, gehört Ahmad b. ‘Alī at-Tabrisī, über dessen Leben (vermutlich in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts) so gut wie nichts bekannt ist.³⁶ In dem einzigen Buch, das von ihm erhalten ist, *al-Iḥtiġāg ‘alā ahl al-laġāg*,³⁷ finden sich zahllose, in den wenigsten Fällen identifizierte Überlieferungen, in denen *tahrīf* nicht nur nahegelegt, sondern in offensiver Weise behauptet wird. So verweist ‘Alī in einem Disput mit einem Ketzer darauf, daß in Vers 4/3, in dem „einiges unklar“³⁸ ist, von den Heuchlern (*al-munāfiqūn*) schlichtweg ein Drittel des gesamten ursprünglichen Korans unterschlagen worden sei.³⁹ Die Anschuldigungen werden nicht konkret, das heißt, es wird nirgends gesagt, was eigentlich weggefallen sei. Der Autor begründet das in den Worten ‘Alīs damit, das Gebot der *taqīya* erlaube keine detaillierteren Angaben.⁴⁰ Deutlich wurde er jedoch an jener Stelle, wo er eine auf Abū Darr zurückgeföhrte Überlieferung zitiert: Abū Bakr und ‘Umar weisen den von ‘Alī vorgelegten Koran empört zurück, als sie darin ihre und ihrer Parteigänger Schandtaten verzeichnet finden. Statt dessen erteilen sie Zaid b. Tābit den Auftrag, einen von diesen Passagen gereinigten Koran zu verfassen; ein gleichzeitig in Erwägung gezogener Mordanschlag auf ‘Alī mißlingt ohne nähere Angabe von Gründen.⁴¹ at-Tabrisīs Buch erfreute sich einer beträchtlichen Nachwirkung, die ganz und gar im Gegensatz zu den spärlichen Angaben über seine Person steht. Besonders populär war es in der Ṣafawiden-Zeit, in der es auch ins Persische übersetzt wurde.⁴² Dementsprechend wurde es auch immer wieder von Freund⁴³ und (neuerdings) Feind⁴⁴ zitiert,

³⁵ *Mağma‘ al-bayān*, loc. cit.; zur Rolle, die dieser *tafsīr* in den ökumenischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts spielte, s. BRUNNER: *Annäherung*, 112.

³⁶ EI² X/39f. und die dort genannte Literatur.

³⁷ *DTŚ* I/281f.

³⁸ PARET: *Konkordanz*, 90.

³⁹ at-Tabrisī: *al-Iḥtiġāg*, 125-39, bes. 134f.

⁴⁰ Ibid., 131f.; s.a. unten, S. 24f.

⁴¹ Ibid., 82f.; vgl. ibid., 53, 76ff.

⁴² STOREY: *Persian Literature*, I.1/14, 16; EI² X/40.

⁴³ al-Maqlisī: *Bihār*, XXIV/195f., XCII/42f.; Kāshānī: *as-Ṣāfi*, I/37ff.; al-Ḥuwaizī: *Tafsīr nūr at-taqalain*, I/438; aš-Šarīf al-‘Āmili: *Mir’āt al-anwār*, 26f., 30-32; al-Bahrānī: *al-Hadā’iq an-nādīra*, I/9; an-Nūrī: *Faṣl al-ḥiṭāb*, 6, 270; at-Tebrānī: *Mahāggat al-‘ulamā’*, 138f.; Kritik durch Borügerdi: *Borhān-e roušān*, 96ff.; vgl. a. KOHLBERG: *Attitude*, 213.

⁴⁴ Zahīr: aš-Šī‘a wa-l-qurān, 52ff.; Tu’aima: *Dirāsāt fī l-firaq*, 21ff.; al-Ḥaṭīb: *al-Ḥuṭūṭ al-‘ariḍa*, 11; al-Qafārī: *Uṣūl*, I/232, 250f.

wenn es darum geht, den *tahrif*-Vorwurf bzw. seine Zurückweisung besonders drastisch zu untermauern.

Ein Schüler at-Tabrisī war Rašīd ad-Dīn Muhammād ibn Šahrāšūb (gest. 1192), der verschiedentlich als der bedeutendste schiitische Gelehrte des 12. Jahrhunderts bezeichnet wird.⁴⁵ Obgleich im Ruf stehend, eher moderat zu sein, verfaßte er ein (dem Anschein nach bisher ungedrucktes) Werk über die „Schandtaten der Fanatiker wider ‘Ali“ (*Matālib an-nawāṣib*)⁴⁶, in dem er die Behauptung aufstellte, aus dem Koran sei eine komplette Sure weggefallen. Ohne etwas über ihren Inhalt zu sagen, nannte er sie die *Sūrat al-wilāya*, und natürlich spielte er damit auf die (angebliche) Investitur ‘Alīs durch den Propheten am Teich von Ḥumm an.⁴⁷ Soweit ersichtlich ist hier zum ersten Mal von einer Koranfälschung die Rede, die den Umfang einzelner Wörter oder Verse überstieg. Ibn Šahrāšūb brachte als erster die Möglichkeit einer schiitischen Sure ins Spiel. Von der Verwirrung, die er damit anrichtete, wird noch zu reden sein.⁴⁸

Sunnitischen Autoren blieben solche Äußerungen nicht verborgen. Ihre Reaktion darauf steht allerdings in einem aufschlußreichen Kontrast zur Meinungsbildung innerhalb der Schia. In gewisser Weise wurde in dieser frühen Phase der Verlauf der Diskussion des 20. Jahrhunderts bereits vorweggenommen. Man gewinnt nämlich den Eindruck, als nehme ihre Bereitschaft, auf Seiten der Schia die unterschiedlichen Standpunkte wahrnehmen zu wollen, in dem Maße ab, in dem sich diese überhaupt erst artikulierten. Abū l-Hasan al-As’arī (gest. 935) teilte die Schia (die er trotzdem als *rawāfiḍ* titulierte) noch in drei Gruppen ein: eine, die an Weglassungen glaubte, eine weitere, die Hinzufügungen unterstellte, und schließlich diejenige, die der Mu’tazila nahestand und eine Veränderung des Korantexts bestritt. Gut einhundert Jahre später – bei den Schiiten hatten inzwischen Ibn Babuya und al-Mufid das Umdenken eingeleitet – mochte der gestrenge Ibn Ḥazm dieser Differenzierung nicht mehr folgen. Für ihn stand fest, daß die gesamte Imāmīya, die der Vergangenheit wie die seiner Zeit (er starb 1054), Zweifel am Koran hatte. Als einzige Ausnahmen ließ er aš-Šarīf al-Murtadā – auf den sich bekanntlich at-Tabrisī in seinem *Maġma‘ al-bayān* berufen sollte – und zwei seiner Anhänger gelten, die diese Zweifel für Unglauben erklärt hätten. Bei Abū l-Muẓaffar al-Isfarā’īnī (gest. 1078/79) fiel kurz darauf auch

⁴⁵ So übereinstimmend EI² III/935 und EI¹ VIII/53f.; s.a. al-Isbahānī: *Riyād al-‘ulamā*, V/124–27; at-Tunikābūnī: *Qisāṣ al-‘ulamā*, 453f.

⁴⁶ DTS XIX/76; zum Begriff der *nawāṣib* s. VAN ESS: *Theologie*, IV/684f.; E. KOHLBERG: *Non-Imāmī Muslims in Imāmī Fiqh*, JSAI 6/1985/99–105.

⁴⁷ AMIR-MOEZZI: *Le guide divin*, 225, der sich auf eine Handschrift des Werkes in der Nāṣirīya-Bibliothek in Lucknow bezieht; zum Hintergrund s. MOMEN: *Introduction*, 15; EI² II/993f.

⁴⁸ S. unten, S. 53.

diese Einschränkung weg und machte einem Pauschalangriff auf die Schia Platz.⁴⁹ Am Ende dieser Entwicklung steht schließlich Ibn Taimīyas (gest. 1328) eher beiläufig dahingeschriebener Satz: „So wie die Juden die Thora gefälscht haben, so haben die Rāfiḍiten den Koran gefälscht.“⁵⁰ Mit einem Mal wird hier die Anschuldigung in ihr Gegenteil verkehrt, und diejenigen, die bisher andere der Fälschung gezielen hatten, werden ihrerseits von diesen anderen zu den „eigentlichen“ Fälschern erklärt.

⁴⁹ Vgl. zu den sunnitischen Stimmen KOHLBERG: *Attitude*, 209; AMIR-MOEZZI: *Le guide divin*, 216f.; zu Ibn Hazms Äußerungen gegen den mutmaßlichen *tahrif* der Juden s. ADANG: *Muslim Writers*, 178ff; ferner eadem: *Islam frente al judaísmo. La polémica de Ibn Hazm de Córdoba*, Madrid 1994 und H. LAZARUS-YAFEH: *Tahrif and Thirteen Torah Scrolls*, JSAI 19/1995/81-88, bes. 85ff.

⁵⁰ Ibn Taimīya: *Minhāj as-sunna*, I/6; vgl. S.M. WASSERSTROM: „The Šī‘is are the Jews of our Community“ (...), Israel Oriental Studies 14/1994/307.

II. 16.-19. JAHRHUNDERT: AHBARĪYA UND TAHRĪF

Der überwiegende Teil der *tahrīf*-Überlieferungen wurde in einer oder anderen Form auf einen Imam-*Hadīt* zurückgeführt: In den von Kulainī zitierten Nachrichten berichten 'Alī, Ḥaḍīr as-Ṣādiq und Muḥammad al-Bāqir von dem in Dritteln bzw. Vierteln herabgesandten Koran, 'Alī ar-Ridā besitzt den Koran mit den Namen der 70 Quraišiten und wiederum Ḥaḍīr weiß, daß die ursprüngliche Schrift 17 000 Verse umfaßte. Nun hatte jedoch im 11. Jahrhundert, angestoßen durch die sogenannte „Schule von Bagdad“, bekanntermaßen ein Prozeß der Rationalisierung der schiitischen Theologie und Jurisprudenz eingesetzt.¹ An seinem Ende stand die Herausbildung des juristischen Prinzips der „eigenständigen Entscheidungsfindung“ (*iqtihād*), die es den Gelehrten ermöglichte, kraft des eigenen Intellekts (*aql*) sogar die Überlieferungen der Imame kritisch zu betrachten – und wo nötig zurückzuweisen: Im Zweifelsfall wird der Vernunft Vorrang vor der Tradition eingeräumt.² Zwar spielte sich diese Entwicklung in der Hauptsache auf dem Gebiet des Rechts ab, doch konnte der Blick auf die erste Wurzel des Rechts, den Koran, davon nicht unberührt bleiben. Schließlich mußte man erst genau wissen, was die Tradition sagte, ehe man sie an der Elle der Vernunft messen konnte. Es ist sicherlich kein Zufall, daß einige derer, die die Revision der bisherigen *tahrīf*-Anschaung einleiteten, zu den herausragendsten Vertretern jener Bagdader rationalistischen Schule zählten: neben aš-Šaiḥ al-Mufid vor allem aš-Šarīf al-Murtadā und at-Tūsi. Ihnen allen war klar, daß das Vertrauen in den Koran grundsätzlichen Schaden nähme, wenn die Ansicht aufrechterhalten würde, er sei (noch dazu in ungenanntem Maße) verfälscht. Die entsprechenden *Hadīt*e, auch wenn sie von Imamen überliefert worden waren, konnten also nicht akzeptiert werden – und mit der rationalistischen *Hadīt*-Kritik bestand nunmehr ein Mittel, sich ihrer zu entledigen. at-Tūsi, Verfasser von zwei der vier kanonischen *Hadīt*-Werken der Schia,³ brachte es in seinem Korankommentar auf den Punkt: Der Prophet selbst habe schließlich von den „beiden gewichtigen Hinterlassenschaften“ (*at-taqalain*) gesprochen, nämlich dem Koran und den *ahl al-bait*, die den Menschen als unfehlbare Richtschnur dienten. Wer sich an sie halte, der werde nicht in die Irre gehen. Muḥammad könne aber, so at-Tūsis Schlußfolgerung, nicht befohlen haben, sich zum Zwecke der Rechtleitung an et-

¹ HALM: *Die Schia*, 62ff. und 84ff.; AMIR-MOEZZI: *Réflexions*.

² FALATURI: *Zwölferschia*, 89.

³ MOMEN: *Introduction*, 174; s.a. oben, Anm. I/22.

was zu halten, was seinerseits unvollkommen sei, und dem Menschen dadurch etwas auferlegt haben, was zu leisten diesem nicht möglich sei. Wenn man nun, einem weiteren Prophetenwort folgend, jeden Ḥadīt am Koran messe, seien diejenigen Überlieferungen unbedingt zu verwerfen, die dem Wort Gottes widersprächen, da zwischen Koran und Ḥadīt kein Gegensatz bestehen könne. Daß er damit zuvorderst die *tahrīf*-Belege meinte, wird aus seiner bereits zitierten Bemerkung klar, diese stünden als *aḥbār āḥād* ohnedies auf schwachen Füßen, und es sei daher am besten, sie zu meiden.⁴

Das bedeutete umgekehrt aber auch, daß zu dem Zeitpunkt, da in Form der Aḥbārī-Schule die traditionsverhaftete Strömung wieder in den Vordergrund trat, fast zwangsläufig die *tahrīf*-Hadīte ebenfalls wieder auf die Tagesordnung gerieten. Kennzeichen der Aḥbārīya war die Zurückweisung des *iqtihād*-Gedankens und ein sehr viel stärkerer Rekurs auf die Überlieferungen der Imame, die *aḥbār*, die dieser Gruppierung ihren Namen gaben.⁵ Das betraf selbstverständlich ebenso die einschlägigen *tahrīf*-Aussagen. Da bei den Aḥbāris die Tradition über der menschlichen Vernunft stand, war ihnen der Weg versperrt, vermittels einer rationalistischen Ḥadīt-Kritik heikle und kompromittierende Punkte zu eliminieren. Sie wurden (nolens volens) zu Gefangen ihrer eigenen Doktrin. Die Konsequenz – bei Verwerfung der Ratio zugunsten der für normativ erachteten Aussagen der Frühzeit notfalls auch die Verfälschtheit und Unvollständigkeit des Korans in Kauf nehmen zu müssen – war nicht von vornherein deutlich zu erkennen. Bei Muḥammad Amin al-Aṣṭarābādī, der mit seiner vehementen anti-uṣūlischen Polemik *al-Fawā'id al-madaniyya* zum Begründer der Aḥbārī-Schule wurde, war noch nicht von *tahrīf* die Rede. Er begnügte sich statt dessen mit der Feststellung, daß die Überlieferungen der *ahl al-bait* für ein rechtes Verständnis des Korans von überragender Wichtigkeit seien, da nur dadurch der *tafsīr* gültig werde.⁶ Jedoch häuften sich im 17. und 18. Jahrhundert die Fälle, in denen *tahrīf* entweder (wieder) offen behauptet oder durch die kritiklose Zitierung entsprechender Ḥadīte zumindest insinuiert wurde. Der Glaube an *tahrīf* überlebte die Aḥbāris, über die am Ende des 18. Jahrhunderts die Uṣūlis triumphierten; Aussagen zugunsten einer vermuteten Koranfälschung finden sich im schiitischen Schrifttum bis ins 20. Jahrhundert hinein.

⁴ at-Tūsī: *at-Tibyān*, I/3ff.; zum Ḥadīt *at-taqalain* s. ausf. BAR-ASHER: *Scripture*, 93ff.

⁵ Zur Aḥbārīya s. Elr I/716-18 und die bei AMIR-MOEZZI: *Réflexions*, 71 Anm. 32 genannte Literatur; vgl. a. Art. *Exegesis*, vi: *In Akhbārī and Post-Safavid Esoteric Shī'ism*, Elr IX/123-25; STEWART: *Islamic Legal Orthodoxy*, 175-208.

⁶ al-Aṣṭarābādī: *al-Fawā'id al-madaniyya*, 172-75; zum Autor (gest. ca. 1626) s. Elr II/845f.; KOHLBERG: *Akhbari Thought*, 134ff.; zum Buch s.a. DTŚ XVI/358 und STEWART: *Islamic Legal Orthodoxy*, 180ff.; zur Bedeutung des *tahrīf*-Gedankens für die Aḥbārīya s.a. FALATURI: *Zwölferschia*, 91ff.; LÖSCHNER: *Grundlagen*, 73f.; LAWSON: *Akhbārī Shī'i Approaches*; QUMMI: *Qawānīn*, I/403; MU'ARRAFĀ: *Siyānat al-qur'ān*, 84-86, 157-68.

Die folgende Liste ist der (keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit erhebende) Versuch, die wichtigsten dieser Stellungnahmen wiederzugeben, wobei die Anordnung im großen und ganzen der Chronologie folgt.

1. Das **Dabestān-e mazāheb**. Bei diesem Werk, das allem Anschein nach zwischen 1645 und 1658 entstand, handelt es sich um einen Überblick über die verschiedenen Religionen und Konfessionen im Indien des 17. Jahrhunderts. Wer sein Autor ist, steht bis heute nicht zweifelsfrei fest; William Jones, der als erster das Buch in Europa bekannt machte,⁷ nannte Muhsin Fānī Kašmīrī, von anderer Stelle wurde der Zoroastrier Keyhōsrou Esfandiyār angeführt, heute hat man sich auf Mīr Zū l-Feqār Ardestānī, genannt Mollā Moubad oder Moubadshāh, geeinigt.⁸ Nur wenige Seiten des *Dabestān* entfallen auf die Schia, aber diese Passagen haben genügt, die *tahrīf*-Diskussion sowohl unter den muslimischen Autoren als auch in der westlichen Orientalistik nachhaltig zu beeinflussen. Denn der Autor beließ es nicht bei der bisher üblichen allgemeinen Feststellung, daß eine Anzahl Schiiten der Meinung seien, „Utmān habe „einige (!) auf ‘Alī und die Verdienste seiner Familie bezogenen Suren“ wegfallen lassen. Er zitierte darüber hinaus eine 42 Verse umfassende Sure, die entsprechend ihrer Eingangsformel *Yā ayyuhā l-ladīna āmanū bi-n-nūrain* fortan als die „Zweilichtersure“ bezeichnet werden sollte.⁹ Darin wird ‘Alī namentlich erwähnt und er und seine Familie der besonderen Gnade Gottes versichert. Damit schien zum ersten Mal ein greifbarer Beleg für einen weggefallenen Teil des Koranstexts zu existieren, oder wenigstens für eine Sure, von der die Schia annahm, sie sei weggefallen.

Als die westliche Orientalistik um die Mitte des 19. Jahrhunderts erstmals auf diese Stelle aufmerksam wurde,¹⁰ bestand zwar von vornherein

⁷ *Asiatick Researches* 2/1789/43-66.

⁸ El² II/74 und El¹ VI/532-34; vgl. a. A. TROYER: *Note sur le véritable auteur du dabistān*, JA 6/1845/406-11; noch in der Teheraner Edition von 1983 wird auf dem Titelblatt allerdings Keyhōsrou Esfandiyār genannt; s. ferner H. CORBIN: *En Islam Iranien*, Paris 1972, III/260-69; M. CRUZ HERNANDEZ: *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid 1996, III/737f.; s.a. Art. Fānī, El¹ IX/207 und neuerdings M. ATHAR ALI: *Pursuing an Elusive Seeker of Universal Truth. The Identity and Environment of the Author of the Dabestān-i Mazāhib*, JRAS 9/1999/365-73.

⁹ *Dabestān-e mazāheb*, I/246f.; mit den beiden Lichtern sind Muhammad und ‘Alī gemeint; von einer weiteren Sure ist nichts erwähnt oder gar zitiert.

¹⁰ DE TASSY: *Chapitre inconnu*; KAZEM-BEG: *Observations*; WEIL: *Einleitung*, 80-86; NÖLDEKE: *De origine* (s. oben, Anm. I/10), 95f.; die gesteigerte Aufmerksamkeit mochte auch daher röhren, daß gleichzeitig das gesamte Werk in einer dreibändigen englischen Übersetzung zugänglich gemacht wurde: *The Dabistan or School of manners. Translated from the original Persian with notes and illustrations by David Shea*, Paris 1843 (die Zweilichtersure dort II/368-71); zu einer 1224/1809 in Kalkutta erschienenen englischen Übersetzung und einer deutschen Ausgabe (Würzburg 1809) s. ZENKER: *Bibliotheca Orientalis*, Leipzig 1846, I/107 (Nr. 890 und 891). In Teheran und v.a. Indien wurde das Werk im 19. Jahrhundert

Einigkeit darüber, daß es sich bei dieser angeblichen Sure um eine Fälschung handle, sie also kein Bestandteil des Korans sei. Allerdings schrieb man ihre Urheberschaft der Schia selbst zu, auch wenn man zugestehen mußte, daß sich über Entstehungszeit und Autor nicht viel sagen ließ.¹¹ Das vorschnelle Urteil wurde in der Zwischenzeit mit guten Gründen revidiert, zumal der Autor kaum der (Zwölfer-) Schia angehört haben dürfte.¹² Allerdings wurde diese Schlußfolgerung innerhalb der Schia nicht einmütig geteilt, Āgā Bozorg at-Tehrānī beispielsweise würdigte das Buch in seiner Bibliographie des schiitischen Schrifttums mit einem langen Eintrag, in dem er sogar zu der Bewertung gelangte, selbst wenn der Autor seine Identität verschleiere, so gehe aus der Wahl seiner Worte doch eindeutig hervor, daß er auf Seiten der Imāmiyya stehe.¹³ Weiter kompliziert wird die Angelegenheit dadurch, daß am Ende des 19. Jahrhunderts Ḥusain Taqī an-Nūrī at-Tabrisī in seinem *tahrīf*-Buch *Faṣl al-ḥiṭāb*, das uns noch eingehender beschäftigen wird,¹⁴ die Zweilichtersure ebenfalls zitierte, und zwar aus dem *Dabestān-e mazāheb*. Gravierende Zweifel am schiitischen Ursprung der Sure hatte er dabei nicht. Er gestand aber ein, daß er keinen weiteren Beleg in einem schiitischen Buch habe finden können, abgesehen von einer Passage in Ibn Šahrāšūbs *Maṭālib an-nawāṣib*, in der dieser das Fehlen der von ihm so genannten *Sūrat al-wilāya* beklage. Ungeachtet der unterschiedlichen Bezeichnung mutmaßte er, es könne sich dabei um ebendiese von ihm zitierte Sure gehandelt haben (die Ibn Šahrāšūb also nicht im Wortlaut, sondern nur dem Namen nach zitiert zu haben scheint).¹⁵ Auch an einer weiteren Stelle führte er die *Sūrat al-wilāya* als Beispiel dafür an, daß Weglassungen aus dem Koran sogar den Umfang einer kompletten Sure erreichen könnten.¹⁶ an-Nūrī war mit seinem Verweis auf diesen Surennamen nicht allein: Mohammad Hādī at-Tehrānī bemängelte ebenfalls das Fehlen der

etliche Male als Lithographie gedruckt, vgl. *Fehrest-e ketābhā-ye čāpī-ye fārsī*, I/Sp. 1356f. (früheste erwähnte Auflage: Teheran 1260/1844) und Moṣār: *Mo’allefin*, V/Sp. 239f.

¹¹ *GdQ*, II/111f. (ibid., 103-07 deutsche Übersetzung der Zweilichtersure); GOLDZIHER: Richtungen, 271 und *Muhammedanische Studien*, II/111.

¹² ELIASCH: „The Shīite Qurān“, 19f.; AMIR-MOEZZI: *Le guide divin*, 202; FALATURI: Zwölfer-Schia, 94f.; vgl. a. Borūgerdi: *Borhān*, 26ff., 80-88; Mu’arrafa: *Šiyānat al-qur’ān*, 151-56, die beide das *Dabestān* als anti-schiitische Verleumdung bezeichnen.

¹³ *DTŚ* VIII/48f.

¹⁴ S. unten, Kap. III.

¹⁵ an-Nūrī: *Faṣl al-ḥiṭāb*, 179f.; s.a. AMIR-MOEZZI: *Le guide divin*, 225; s.a. oben, Anm. I/46.

¹⁶ an-Nūrī: *Faṣl al-ḥiṭāb*, 23f.

Sūrat al-wilāya, ohne sie jedoch direkt mit Ibn Šahrāšūb (auf den er sich an anderer Stelle bezog) in Verbindung zu bringen.¹⁷

Schließlich wurde eine Sure namens *Sūrat al-wilāya* in einem Aufsatz der Zeitschrift *Moslem World* 1913 zum ersten Mal in der westlichen Literatur abgedruckt. Dessen Verfasser, W. ST. CLAIR TISDALL, veröffentlichte darin „schiitische Zusätze“, die angeblich in einer Koranhandschrift aus dem indischen Bankipur gefunden worden waren. Insgesamt handelte es sich um 35 Verse und zwei komplette Suren: die Zweilichtersure und die *Sūrat al-wilāya*, die mit sieben Versen erheblich kürzer ausfiel.¹⁸ Bedauerlicherweise identifizierte er seine Quelle nicht näher, sondern sprach lediglich davon, daß das Manuskript „is said to be some 200 or 300 years old, at least.“ Auch die Herkunft der Handschrift blieb im Dunkeln. Der Leser erfährt nur, daß sie aus einer Bibliothek stamme, die ein wiederum ungenannter wohlhabender indischer Muslim gegründet habe; Tisdall scheint seine Quelle nicht im Original gesehen zu haben.¹⁹ Gleichsam zur Beglaubigung fügte er ein Photo der fraglichen Seite bei, das die arabische Version der Sure mitsamt einer (ungenauen) persischen Interlinearübersetzung zeigt – und das Jahrzehnte später anti-schiitischen Polemikern willkommene Munition liefern sollte.²⁰

Das *Dabestān* und (in noch geringerem Maße) die anonyme Handschrift, auf die Tisdall sich stützte, sind unklarer und womöglich nicht-schiitischer Herkunft. Sie können aber immerhin indirekt als Beispiele für die Haltung der Schia gelten, und zwar insofern, als an-Nūrī aus dem *Dabestān* zitiert und diese Stelle durch seinen Verweis auf Ibn Šahrāšūb für glaubwürdig erklärt. Bei der *Sūrat al-wilāya* wiederum scheint es sich um einen sehr alten Topos zu handeln, häresiographisches Treibgut gewissermaßen, das seinen Ursprung in der behaupteten Designierung ‘Alīs durch Muhammad haben dürfte, anfangs möglicherweise nur dem Namen nach kursierte und mitunter wohl mit der „Zweilichtersure“ verwechselt wurde. Ganz und gar unbekannt war diese Sure aber nicht. Denn sie wie auch die „Zweilichtersure“ (und damit auch die beiden in diesem Abschnitt genannten Quellen) finden eine überraschende Bestätigung seitens eines anderen, bislang nahezu unbeachteten Autors, dessen Zugehörigkeit zur Schia außer Frage steht. Es handelt sich um

2. Muḥammad Bāqir al-Lāhiḡī (oder al-Lāhiḡānī) und sein auf Persisch verfaßtes Buch *Tadkirat al-a’imma*. Über das Leben des Autors scheint

¹⁷ at-Tehrānī: *Maḥāggat al-‘ulamā*, 140, 163; Ibn Šahrāšūb wird zitiert auf den Seiten 114, 130 und 142 (u.a. unter Verweis auf dessen *Maṭālib an-nawāṣib*); das *Dabestān* oder die Zweilichtersure erwähnte at-Tehrānī dagegen gar nicht; s.a. unten, S. 33f.

¹⁸ TISDALL: *Shi’ah Additions*, 231-34.

¹⁹ Ibid., 228.

²⁰ S. unten, S. 95f.

wenig bekannt zu sein, außer daß er ein Zeitgenosse des großen Muhammad Bāqir al-Maġlisī war und sein Buch im Jahre 1085h (1674/75) beendete.²¹ Diese Zeitgenossenschaft und die Übereinstimmung des Namens brachten es mit sich, daß das Werk lange Zeit fälschlich jenem al-Maġlisī zugeschrieben wurde, so noch in der 1260h (1844) in Teheran gedruckten Lithographie.²² Erst der unermüdliche Ḥusain Taqī an-Nūrī, der eine Biographie al-Maġlisīs verfaßt hatte, klärte dieses Mißverständnis auf.²³ In seinem der *tahrīf*-Problematik gewidmeten Buch *Faṣl al-ḥiṭāb* (s. Kapitel III) zitierte er al-Lāhiḡīs Werk dagegen nicht, was insofern verwunderlich ist, als er damit seine Vermutung über die *Sūrat al-wilāya* sozusagen aus erster Hand hätte belegen können.

Nach einem sich über mehrere Seiten erstreckenden Abschnitt, in dem er die „richtige“, d.h. chronologische Anordnung der Suren behandelt, kommt al-Lāhiḡī in seinem Buch in einem außerordentlich polemischen Ton auf die Koranredaktion ʿUtmāns zu sprechen. Sein Urteil ist eindeutig: Es sei bekannt, daß ʿUtmān aus dem ursprünglichen Koran all die Stellen entfernt habe, in denen die Vortrefflichkeit der *ahl al-bait* gepriesen und die Schändlichkeit der Quraiš sowie anderer *monāseqīn* getadelt worden sei. Auch der Name Abū Bakrs (den er verächtlich *Abū Bakr-e laīn* nennt) sei auf diese Weise weggefallen.²⁴ Als Beispiele dafür, daß diesem Tun ganze Suren zum Opfer fielen, zitiert er in aller Ausführlichkeit die Zweilichtersure – und die *Sūrat al-wilāya*.²⁵ Das ist nun in der Tat eine erstaunliche Passage: Die Zweilichtersure könnte al-Lāhiḡī theoretisch aus dem *Dabestān-e mazāheb* übernommen haben, das etwa anderthalb bis zwei Jahrzehnte zuvor entstanden war (auch wenn er es nicht nennt und der Wortlaut nicht in allen Einzelheiten übereinstimmt). Die *Sūrat al-wilāya* mußte er dagegen aus einer anderen Quelle haben, da sie im *Dabestān* nicht enthalten ist. al-Lāhiḡī verweist auf einen gewissen Maulānā Fathallāh, der die beiden Suren und weitere „gestohlene“ (*dozdide*)²⁶ Verse aus dem Kodek des Ibn Mas‘ūd übernommen habe. Mit dem genannten Fathallāh ist vermutlich der Korangelehrte Fathallāh al-Kāshānī (s. unten) gemeint – in dessen *Tafsīr* sich diese Angabe jedoch nicht verifizieren ließ. Im Falle Ibn Mas‘ūds dürfte es sich

²¹ Zum Buch s. *DTŚ* IV/26; zum Autor *AŚ* IX/185; *GD* VII/12; Modarres: *Raiḥānat al-adab*, V/123f.; *Fehrest-e ketābhā-ye čāpi-ye fārsī*, Sp. 823.

²² *Tadkirat al-a'imma*, 2; CH. RIEU: *Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London 1895, 30 (Nr. 44); vorsichtiger STOREY: *Persian Literature*, I.1/198; vgl. a. PAMPUS: *Enzyklopädie*, 128; zu al-Maġlisī s. unten, S. 21f.

²³ *DTŚ* IV/26; vgl. a. Ḫwānsārī: *Raudāt al-ğannāt*, 120 paenult.

²⁴ al-Lāhiḡī: *Tadkirat al-a'imma*, 17-20; s.a. unten, Anhang I.

²⁵ Ibid., 20f.; im Text heißt es übrigens *Sūrat al-wulāt*, vermutlich ein Flüchtigkeitsfehler des Kopisten.

²⁶ Ibid., 20 (2. Z.).

um eine Verwechslung handeln, denn tatsächlich wird von Ubayy b. Ka'b berichtet, seine Koransammlung habe zwei zusätzliche Suren enthalten.²⁷ Ob das Buch wiederum in irgendeinem Zusammenhang mit Ibn Šahrāšūb Bemerkung über die *Sūrat al-wilāya* steht, ist nicht ersichtlich, al-Lāhiğī zitiert ihn jedenfalls nicht. Wie dem auch sei: mit al-Lāhiğīs *Tadkirat al-a'imma* liegt die bislang fröhlestes genuin schiitische Quelle vor,²⁸ in der die beiden angeblich auf die Schia bezogenen und aus dem Koran entfernten Suren *in extenso* zitiert werden. Gleichgültig, ob es sich bei dem Autor des *Dabestān* um einen Schiiten handelte oder nicht – das *Tadkirat al-a'imma* berechtigt zu der Feststellung, daß beide Werke zu einer Zeit und in einer Umgebung entstanden, in der zumindest einige Schiiten die Möglichkeit einer über vage Anschuldigungen hinausgehenden Fälschung des Korans für bare Münze nahmen. Die in Umlauf befindlichen vermeintlichen Suren müssen deshalb noch nicht automatisch eine schiitische Fälschung gewesen sein – als anti-schiitische Erfundung, der Schia lediglich untergeschoben, um sie in Verruf zu bringen, wurden sie allerdings damals wohl auch nicht von allen empfunden. Schließlich ist daran zu erinnern, daß zu eben jener Zeit ein heftiger Machtkampf zwischen dem Osmanischen Reich und den Ṣafawiden im Gange war, der (neben anderen) auch konfessionelle Züge trug: Der britische Konsul in Smyrna, Paul Rycaut, der die Kunde von dieser Auseinandersetzung nach Europa trug, berichtet davon, wie der Muftī von Istanbul, Es'ad Efendi, die Schiiten zu unbelehrbaren Häretikern erklärte und dabei an erster Stelle auf deren Koranfälschung hinwies.²⁹ al-Lāhiğī hatte sich, wie erwähnt, auf

3. **Fathallāh al-Kāšānī** (gest. zwischen 1570 und 1588/89) als Quelle für die beiden Suren berufen. Dessen im Druck sechs Bände umfassender persischer Korankommentar *Manhaq aş-ṣādiqīn fi ilzām al-muḥālifīn* bietet dafür jedoch keine Bestätigung.³⁰ Lediglich in seiner Exegese des Verses

²⁷ Dabei soll es sich um zwei kurze Gebete (ohne jeden Bezug zur Schia) gehandelt haben; s. *GdQ*, II/33-38 und JEFFERY: *Materials*, 180f.; vgl. a. an-Nūrī: *Faṣl al-biṭāb*, 155, 172.

²⁸ Es sollte, das sei an dieser Stelle vorweggenommen, die einzige bleiben. Soweit ich sehe, hat bisher nur ARTHUR JEFFERY auf das Buch hingewiesen (mit der falschen Autorenangabe al-Mağlisī); er zitiert daraus jedoch nur eine von der bekannten Lesart abweichende Version der ersten Sure (*Tadkirat al-a'imma*, 22), während ihm die Brisanz der restlichen Passage entgangen zu sein scheint; vgl. A. JEFFERY: *A Variant Text of the Fatiha*, MW 29/1939/158-62, bes. 159.

²⁹ P. Rycaut: *The Present State of the Ottoman Empire* (...), London 1668, repr. 1972, 119-22; zu Autor (1629-1700) und Buch (das von Racine und Leibniz sehr gelobt wurde) s. S. ANDERSON: *An English Consul in Turkey. Paul Rycaut at Smyrna, 1667-1678*, Oxford 1989, bes. 40-48 und 294f.; vgl. a. J.H. MORDTMANN: *Sunnitisch-schiitische Polemik im 17. Jahrhundert*, Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen 29.2/1926/112-29 und 30.2/1927/206f.; vgl. a. H. KRÜGER: *Fetwa und Siyar* (...), Wiesbaden 1978, 124-30.

³⁰ Zum Autor s. AŞ VIII/393; Āgā Bozorg at-Ṭehrānī: *Iḥyā' ad-dātir min al-qarn al-āśir*, Teheran 1988, 177f.; Ḥwānsārī: *Raudāt al-ğannāt*, 486; al-İsbahānī: *Riyāḍ al-‘ulamā'*,

5/67 zitiert er den Koransammler ‘Abdallāh b. Mas’ūd, demzufolge dieser Vers zur Zeit des Propheten mit einem explizit auf ‘Alī bezogenen Zusatz versehen gewesen sei.³¹ In seinem Vorwort distanziert sich al-Kāshānī dagegen ausdrücklich von jedem *tahrīf*-Verdacht.³² Da es sich dabei aber um eine (vom Herausgeber nicht gekennzeichnete) nahezu wörtliche Übersetzung der entsprechenden Stelle aus al-Fadl b. al-Hasan at-Tabrisīs *Mağma'* *al-bayān* handelt, läßt sich die Zuverlässigkeit und Echtheit der Aussage kaum überprüfen. Fest steht allerdings, daß al-Kāshānī die einschlägigen *tahrīf*-Überlieferungen recht gut kannte, da er Ahmad b. ‘Alī at-Tabrisīs Buch *al-Iḥtiyāq* ins Persische übersetzte.³³ Eindeutiger liegt der Fall dagegen bei

4. **Muhammad Śāliḥ b. Aḥmad al-Māzandarānī** (gest. 1081/1670 oder 1086/1676), einem Schwager und Lehrer Muhammad Bāqir al-Mağlisīs.³⁴ In seinem Kommentar zu al-Kulainīs *al-Kāfi* kommt er auf den oben bereits erwähnten Hadīt zu sprechen, in dem von den 70 Quraišiten berichtet wird, deren Namen angeblich aus dem Koran weggefallen seien. al-Māzandarānī beläßt es nicht beim bloßen Zitat, sondern bekräftigt in eigenen Worten, dies sei der Beweis dafür, daß der vorhandene Koran nicht der geoffenbarte sei und daß es zu *tahrīf* gekommen sei. Auch von sunnitischen Überlieferungen werde das bestätigt.³⁵ Ein direkter Zeitgenosse al-Māzandarānis war der Ahbārī

5. **Mullā Muhsin Faṣīd al-Kāshānī** (1598-1679), Autor mehrerer Hadīt-Werke, philosophischer und ethischer Abhandlungen und eines großen Korankommentars.³⁶ Im sechsten Teil seiner Einleitung zu diesem *Tafsīr*, die in vollständiger deutscher Übersetzung vorliegt,³⁷ widmet er sich ganz

IV/318f.; GAL SII/581; STOREY: *Persian Literature*, I.1/15-17; zum Buch *DTŚ* XXIII/193f.; Ḥasan Sādāt Nāṣerī: *Hazār sāl-e tafsīr-e fārsī* (...), Teheran 1990, 699-747.

³¹ al-Kāshānī: *Manhaq as-ṣādiqīn*, III/274 mit folgendem Wortlaut: „Yā ayyuhā r-rasūlu ballīg mā unzila ilāika min rabbika anna ‘Alīyan maulā l-mu’mīnīn“; vgl. BAR-ASHER: *Variant Readings*, 57f.; an-Nūrī: *Faṣīl al-hijāb*, 280f.; JEFFERY Materials, 40; zu diesem Vers s.a. AYOUB: *The Speaking Qurān and the Silent Qurān*, 192-97.

³² al-Kāshānī: *Manhaq as-ṣādiqīn*, I/76f.

³³ STOREY: *Persian Literature*, I.1/16; *DTŚ* XVIII/7f.; s.a. oben, S. 9.

³⁴ Ḥwānsārī: *Rauḍat al-ğannāt*, 330f.; AŞ VII/369; Modarres: *Raiḥānat al-adab*, V/146-49; at-Tunikābūnī: *Qīṣāṣ al-’ulamā’*, 246f.; PAMPUS: *Enzyklopädie*, 93.

³⁵ al-Māzandarānī: *Šarḥ uṣūl al-kāfi*, Teheran 1382-88 / 1963-68, XI/71f. (s. *DTŚ* XIII/97f.); zit. bei Milānī: *Tahqīq*, 117f. (al-Māzandarāni's Buch selbst war mir nicht zugänglich); dagegen positives, aber vages Zitat bei Borūgerdī: *Borhān-e roušān*, 123f.

³⁶ Zu al-Kāshānī s. El² VII/475f.; al-İsbahānī: *Riyād al-’ulamā’*, V/180-82; PAMPUS: *Enzyklopädie*, 99; über seinen Korankommentar *as-Ṣāfi fī tafsīr kalām Allāh al-wāfi* s. *DTŚ* XV/5; ferner LAWSON: *Note*, 288-90; idem: *Akhbārī Approaches*, 180-87; J.I. SMITH: *An Historical and Semantic Study of the Term „Islam“ as Seen in a Series of Qurān Commentaries*, Missoula 1975, 141-59; al-Kāshānī verfaßte selbst eine Kurzfassung u.d.T. *al-Asfā* (*DTŚ* II/124).

³⁷ BEHROUZ: *Korankommentar*, 74-165.

denjenigen Überlieferungen, in denen von *tahrīf* im allgemeinen und Weglassungen oder Hinzufügungen im besonderen die Rede ist.³⁸ Ausgiebig zitiert er die klassischen Autoritäten: 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummi, al-Kulainī und – besonders detailliert – Aḥmad b. 'Alī at-Ṭabrisī *Iḥtiġāğ*. In einem ersten Kommentar zu diesen Stellen lässt er keinen Zweifel daran aufkommen, daß er sie für glaubhafte Belege dafür hält, daß vieles vom ursprünglichen Koran weggelassen worden sei, insbesondere „der Name 'Alīs an zahlreichen Stellen, mehrmals die Bezeichnung Āl Muḥammad (...), sowie die Namen der Heuchler an bestimmten Stellen und dergleichen mehr.“³⁹ Nach einigen weiteren Zitaten merkt al-Kāšānī allerdings, in welch prekäre Lage er sich damit gebracht hat, „denn nach dieser Annahme bleibt uns überhaupt kein Vertrauen in den Koran mehr, weil analog zu den vorhergehenden Beispielen jeder Vers verfälscht oder verändert sein oder dem widersprechen kann, was Gott geoffenbart hat.“⁴⁰ Weil aber auch in diesem Fall nicht sein konnte, was nicht sein durfte, fand al-Kāšānī den Ausweg darin, die Wichtigkeit der von ihm zitierten ḥadīṭe herunterzuspielen, d.h. sie nur auf die Stellen im Koran zu beschränken, bei denen der Sinn nicht wesentlich gestört werde. Bemerkenswerterweise zählt er ausgerechnet die Unterschlagungen der Namen 'Alīs, der Imame und der Heuchler ebenfalls zu dieser Kategorie.⁴¹ Auch wenn er sich am Ende dieses Abschnitts auf jene Gelehrten beruft, die für die Revision der frühen *tahrīf*-Theorie verantwortlich waren – al-Faḍl b. al-Ḥasan at-Ṭabrisī, aš-Šarīf al-Murtadā, al-Muṣṭafā, at-Ṭūsī –, so ist al-Kāšānīs Behandlung dieses Themas doch ein bezeichnendes Beispiel für die Schwierigkeiten, die der Umgang mit den *tahrīf*-Überlieferungen der Frühzeit bereithielt. Zu einem sehr ähnlichen Ergebnis gelangt al-Kāšānī in seinem zweiten dem Koran gewidmeten Hauptwerk, dem *Kitāb al-wāfi*. Auch hier zitiert er zuerst einige ḥadīṭe, die deutlich für eine Koranfälschung sprechen – etwa über den Wegfall der Namen von 70 Quaraṣīten –, ehe er zur selben Schlußfolgerung wie in seinem Korankommentar gelangt. Gestützt auf die eben schon genannten Autoritäten gegen *tahrīf* will er eine etwaige Veränderung des Texts nur noch als verfälschende Interpretation (*tahrīf al-ma'na*) verstanden wissen.⁴² Weniger direkt, aber zwischen den Zeilen nicht minder deutlich als al-Kāšānī ist

³⁸ al-Kāšānī: *as-Ṣāfi*, I/36-49 (entspricht BEHROUZ, 116-39); für die Beschaffung einer Kopie des arabischen Originals danke ich Prof. ETAN KOHLBERG.

³⁹ al-Kāšānī: *as-Ṣāfi*, I/44 (BEHROUZ, 130).

⁴⁰ Ibid., I/46 (BEHROUZ, 133).

⁴¹ Ibid., I/46 (BEHROUZ, 134).

⁴² al-Kāšānī: *Kitāb al-wāfi*, II.1/272-74; dazu *DTŠ* XXV/13f.

6. dessen aḥbārischer Glaubensgenosse **Hāšim al-Bahrānī** (gest. ca. 1695/97) in seinem Korankommentar *al-Burhān fī tafsīr al-qur’ān*.⁴³ In der Einleitung dazu führt er 26 Imam-Hadīt über die Sammlung und Auslegung des Korans an. Darin ist zwar nirgends expressis verbis von *tahrif* die Rede, doch schon die Überschrift läßt erahnen, daß ebendas damit gemeint war: „Kapitel darüber, daß niemand den Koran so gesammelt hat, wie er herabkam, außer den Imamen, die auch seine (erg.: richtige) Auslegung (*ta’wīl*) kennen.“⁴⁴ In einem auf den Imam Muḥammad al-Bāqir zurückgeführten Hadīt heißt es denn auch in unverblümter Kritik an der Richtigkeit der Koranredaktion ‘Utmāns: „Nur ein Lügner unter den Menschen behauptet, er habe den Koran gesammelt, wie ihn Gott herabsandte, (denn) nur ‘Alī und die Imame nach ihm haben ihn so gesammelt und bewahrt, wie ihn Gott herabsandte.“⁴⁵ In einem weiteren Kapitel, das er wörtlich aus ‘Alī b. Ibrāhīm al-Qummīs *Tafsīr* übernahm, teilt er die Exegese in verschiedene Kategorien ein, darunter (mit konkreten Beispielen versehen) zwei über angebliche Veränderungen des koranischen Wortlauts. Im Abschnitt, der von den „Abweichungen von dem, was Gott herabgesandt hat“ handelt, geht es unter anderem um die bereits erwähnten Verse 3/110 (*haira ummatin/ a’immatin*) und 25/74 (*li-l- / min al-muttaqīna imāman*), und zur Illustration dessen, „was vom Koran verfälscht (*muḥarrat*) wurde“ zitierte er die Verse 4/166 und 5/67 (in denen jeweils die Wendung *fī ‘Alī weggefallen sei*). In beiden Fällen fügt er hinzu, daß der weiteren Beispiele viele seien.⁴⁶ Auch im eigentlichen Kommentar zu den jeweiligen Suren kam er wieder auf den *tahrif*-Vorwurf zurück und zog die einschlägigen Überlieferungen heran.⁴⁷ Diese und Dutzende weiterer Nachrichten dienten auch dem berühmten aḥbārischen Traditionarier

7. **Muhammad Bāqir al-Mağlisī** (gest. 1699 oder 1700) als Grundlage für einen umfangreichen Abschnitt in seiner monumentalen Hadīt-Sammlung *Bihār al-anwār*.⁴⁸ Zwanzig Seiten der modernen Druckausgabe sind den Hadīten vorbehalten, in denen von der Koransammlung ‘Alīs und den Anstrengungen seiner Gegner die Rede ist, diese zu unterdrücken. Siebzehn weitere Seiten handeln von *tahrif* im engeren Sinne und sind mit zahlreichen

⁴³ Zum Autor s. Elr III/528f.; al-İsbahānī: *Riyāḍ al-‘ulamā*, V/298-304; zum Werk *DTŚ* III/93; LAWSON: *Note*, 292f.; idem: *Akhbari Approaches*, 187-95.

⁴⁴ al-Bahrānī: *al-Burhān*, I/9-11.

⁴⁵ Ibid., I/9.

⁴⁶ Ibid., I/21; des weiteren sind die Verse 4/168, 13/11, 26/227 genannt; vgl. al-Qummī: *Tafsīr*, 10f.

⁴⁷ al-Bahrānī: *al-Burhān*, I/290 (zu 3/110), I/262 (zu 4/166), I/297-99 (zu 5/67) und II/761 (zu 25/74); BAR-ASHER: *Variant Readings*, 51ff. s.v. mit weiteren Belegen.

⁴⁸ Zum Autor s. El² V/1086-88; zum Werk *DTŚ* III/16-27, Elr IV/90-93; PAMPUS: *Enzyklopädie*.

Koranversen unterlegt.⁴⁹ Im ersten Teil zitiert er beispielsweise mehrere Seiten lang die oben bereits erwähnten Passagen aus Ahmad b. 'Alī at-Tabrisīs *al-Iḥtiġāğ*, die von den Machenschaften Abū Bakrs und 'Umars berichten,⁵⁰ aber auch etliche Stellen aus den Werken al-Qummīs, al-'Ayyāṣīs, al-Kulainīs oder Ibn Šahrāšūbs. All diese Zitate dürften seiner eigenen Überzeugung entsprochen haben, da er sie immer wieder mit dazwischengestreuten Bemerkungen bekräftigt.⁵¹ Das gilt auch für die 56 Fälle, in denen er im zweiten Teilkapitel unterschiedliche Lesarten einzelner Koranpassagen referiert.⁵² Am Ende des *tahrīf*-Kapitels scheint er das zuvor ausführlich Gesagte zu relativieren, denn einschränkend verweist er auf die Imame, die die Gläubigen ausdrücklich dazu angehalten hätten, den Koran in der vorliegenden Form ohne Zusätze oder Änderungen zu rezitieren und auf das Kommen des Mahdī zu vertrauen, der den von 'Alī gesammelten „richtigen“ Koran bringe. Den Widerspruch zu den zuvor von ihm angeführten *tahrīf*-Hadiṭen, in denen die „Berichtigung“ des Korantexts sozusagen schon im Diesseits erfolgte, löste er dadurch, daß er diese als *ahbār āḥād* klassifizierte, deren jeweils einziger Gewährsmann bei seiner Weitergabe des Hadiṭ einen Fehler gemacht haben möchte. Auch wenn die Existenz eines voneinander verschiedenen Wortlauts im (vorhandenem) Koran und den Überlieferungen nicht geleugnet werden könne, dürfe vom vorliegenden Text nicht abgewichen werden.⁵³ Jedoch hielt sich al-Mağlisī selbst nicht an diesen Vorsatz, denn die Fundstellen von *tahrīf*-Überlieferungen sind nicht auf die Koran-Kapitel in den *Bihār* beschränkt: Bereits eine oberflächliche Durchsicht der umfangreichen Imamatslehre an gänzlich anderer Stelle des Werks zeigt, daß al-Mağlisī auch das Auftreten der Imame, ihre Charaktereigenschaften und die Verpflichtung der Gläubigen, ihnen zu folgen, mit derartigen Hadiṭen untermauert. Mehrere Seiten gelten der Formulierung *haira a'immatin*; 'Alīs in at-Tabrisīs *al-Iḥtiġāğ* referiertes Streitgespräch mit dem *zindiq* wird ebenso zitiert wie mancher eher beiläufige *tahrīf*-Verdacht.⁵⁴ Im Vergleich zu al-Mağlisī ging

8. sein Zeitgenosse, der Iraner 'Abd 'Alī al-Huwaizī, mit der Unterstellung der Koranfälschung etwas sparsamer um. Doch auch in seinem ahbārischen Korankommentar *Tafsīr nūr at-taqalain*⁵⁵ stößt man auf die

⁴⁹ al-Mağlisī: *Bihār al-anwār*, XCII/40-77.

⁵⁰ Ibid., 42-48.

⁵¹ Z.B. Ibid., 47, 48, 66ff.

⁵² Ibid., 60ff.

⁵³ Ibid., 74f.

⁵⁴ *Bihār al-anwār*, XXIV/153ff., 195f., 400.

⁵⁵ DTŚ XXIV/365f.; LAWSON: Note, 291f. und *Akhbari Approaches*, 178-80; zum Autor (dessen Todesdatum – vermutlich vor 1693 – unklar ist) s. al-Isbahānī: *Riyāḍ al-'ulamā'*, III/147f.; AŞ VIII/29.

bereits bekannten Anschuldigungen bei der Exegese der Verse 3/110 und 5/67,⁵⁶ vor allem aber bei seiner Behandlung von Vers 4/3, jenem Vers also, in dem, aṭ-Ṭabrisī zufolge, mehr als ein Drittel des gesamten ursprünglichen Korans weggefallen sein soll. al-Ḥuwaizī zitiert die entscheidenden Sätze aus dem *Kitāb al-iḥtiġāq* wörtlich, einschließlich des Hinweises auf die *taqiya*, die die Enthüllung konkreter Einzelheiten untersage.⁵⁷ Deutlicher wurde wiederum einer der bedeutendsten Schüler al-Maġlisīs,

9. Ni'matallāh al-Ǧazā'irī (gest. 1701), in seinem Buch *al-Anwār an-nu'māniyya fī ma'rīfat an-naṣ'a al-insāniyya*, was ihm gar den Vorwurf eintrug, er sei der eigentliche „Schöpfer des *tahrīf*-Gedankens“ gewesen.⁵⁸ Das mag insofern eine gewisse Berechtigung haben, als al-Ǧazā'irī als erster der hier angeführten Autoren über das bloße zustimmende Zitieren der klassischen Autoritäten hinausging und das Vorkommen von *tahrīf* mit eigener Argumentation zu untermauern versuchte. Nachdem er bereits zuvor an einigen Stellen seines Buches eher beiläufig seine *tahrīf*-Überzeugung geäußert hatte,⁵⁹ ging er schließlich einige Absätze lang explizit auf die Problematik ein. Die Vielzahl der entsprechenden Nachrichten, die allesamt *mutawātir* seien (und damit eben nicht *aḥbār āḥād*),⁶⁰ beweise, so al-Ǧazā'irī, die Veränderungen des Korans, und zwar hinsichtlich seines Wortlauts (*kalām*), seiner Substanz (*māddā*) und seiner korrekten Vokalisierung (*i'rāb*). Zwar wichen aš-Šarīf al-Murtadā, Ibn Bābūya und al-Fadl b. al-Hasan aṭ-Ṭabrisī von dieser Meinung ab und behaupteten, daß der vorliegende Koran der vollständig von Gott herabgesandte sei. Jedoch hätten sie dies „aus mancherlei Interesse“ (*li-ağl maṣāliḥ katīra*) getan, zuvorderst, um den Verleumdungen eine Ende zu machen, denen die Schia ausgesetzt war – also im Endeffekt, auch wenn es nicht ausdrücklich so genannt wird, aus *taqiya*. 'Alī, dessen vollständiger Koran beim Mahdi verwahrt sei, habe es während seines Kalifats nicht vermocht, die gefälschte 'Utmānische Rezension gegen den „richtigen“ Koran auszutauschen, ebenso wie er die Macht ergreifung Mu'āwiyas nicht habe verhindern können. So habe sich der Koran 'Utmāns gehalten, aber ein verstandesmäßiges Urteil komme zu dem

⁵⁶ I/382f. (Nr. 326-28), u.a. unter Berufung auf Ibn Ṣahrāshūb, und I/651-58 (v.a. Nr. 298, 299 und 301).

⁵⁷ I/438 (Nr. 34); s.a. oben, S. 9.

⁵⁸ Mu'arrafa: *Siyānat al-qur'ān*, 86; zu al-Ǧazā'irī s. al-İsbahānī: *Riyāḍ al-'ulamā'*, V/253-56; AŞ X/226f.; at-Tunikābūnī: *Qīṣāṣ al-'ulamā'*, 464-78; PAMPUS: Enzyklopädie, 104f.; D. STEWART: *The Humor of the Scholars. The Autobiography of Ni'mat Allāh al-Jazā'irī (d. 1112/1701)*, Iranian Studies 22/1989/4/47-81; zum Buch DTŞ II/446; s.a. Mälallāh: aš-Šī'a, 85-89; al-Ǧazā'irī gilt im allgemeinen als gemäßigter Aḥbārī.

⁵⁹ al-Ǧazā'irī: *al-Anwār an-nu'māniyya*, I/97f.; 277.

⁶⁰ Art. *Mutawātir*, EI² VII/781f.

Schluß, daß dieser nicht so herabgekommen sei.⁶¹ Noch einen Schritt weiter ging kurz darauf

10. **Abū l-Hasan aš-Šarīf al-Āmilī** (gest. um 1727), ein Schüler Muhammad Bāqir al-Mağlisī, Muhsin Fāid al-Kāshānī und al-Ğazā’irīs. Er verfaßte in der Einleitung zu seinem Korankommentar *Mir’āt al-anwār* ein längeres Kapitel „zur Erklärung dessen, was einige Veränderungen im Koran verdeutlicht“.⁶² Gleich zu Beginn macht der Autor seine Haltung unmißverständlich klar: Durch zuverlässige und kontinuierlich überlieferte Hadīt sei es belegt, daß es in dem vorhandenen Koran zu Veränderungen (*šai’ min at-taqyīrāt*) gekommen sei. Dafür seien diejenigen verantwortlich, die nach dem Tode Muhammads die Sammlung der Offenbarung besorgten. Vier Unterkapitel zur Begründung dieser *tahrīf*-Gewißheit schließen sich an. Zunächst einmal⁶³ verweist er auf die klassischen schiitischen Autoritäten wie al-Qummī, al-Kulainī, al-‘Ayyāṣī oder Ahmad b. ‘Alī at-Tabrisī. Sie bestätigen ihm nicht nur die Unterschlagung der Namen der 70 feindseligen Quraišiten, sondern auch die Überzeugung, daß ‘Alī auf Geheiß des Propheten den Koran vollständig niedergeschrieben habe. Diesen Koran hätten Abū Bakr und ‘Umar aber zurückgewiesen (wie er aus at-Tabrisīs *Iḥtiġāğ* weiß), weswegen sich die Gläubigen nunmehr bis zum Erscheinen des Mahdī gedulden müßten. Im zweiten Teil⁶⁴ wertet aš-Šarīf al-Āmilī sunnitische Quellen aus (in erster Linie die kanonischen Hadīt-Sammlungen) und kommt zu einem ähnlichen Ergebnis: Die ersten drei Kalifen stifteten den Schreiber Zaid b. Tābit an, zahlreiche Verse wegzulassen.

Der dritte Abschnitt⁶⁵ behandelt die im Koran stehengebliebenen, angeblich auf Imamat und *wilāya* bezogenen Andeutungen und Symbole. Hier nun fließen zwei Dinge ineinander: *tahrīf* und *ta’wil*. Den Hintergrund dazu bildet jene oben schon zitierte lange Passage wiederum aus at-Tabrisīs *Iḥtiġāğ*, in der ‘Alī mit dem Ketzer über den Koran diskutiert. Besonderes Augenmerk legt aš-Šarīf al-Āmilī dabei auf die Stellen, die – zumindest in seiner und at-Tabrisīs Sicht – als versteckte Hinweise auf die Imame zu deuten sind. Dazu zählt beispielsweise das Gleichenis vom guten Baum, „dessen Wurzel fest in der Erde sitzt, und dessen Krone in den Himmel ragt,

⁶¹ al-Ğazā’irī: *al-Anwār an-nū’māniya*, II/357-64; al-Ğazā’irī scheint in einem anderen Buch (*Manba’ al-hayāt fi ḥuġġiyāt qaul al-muḡtahidin min al-amwāt*, s. DTŚ XXII/358f.) seine *tahrīf*-Überzeugung noch deutlicher zum Ausdruck gebracht zu haben; s. die Kritik durch Mu’arrifa: *Siyānat al-qur’ān*, 158-61; dieses Werk war mir nicht zugänglich.

⁶² aš-Šarīf al-Āmilī: *Mir’āt al-anwār*, 25-36; zum Buch (das auf dem Titelblatt der Lithographie von 1303/1885-86 fälschlich ‘Abd al-Laṭīf al-Kāzirānī zugeschrieben wurde) s. DTŚ XX/264f.; ferner LAWSON: *Akhbari Approaches*, 195-201; zum Autor vgl. AŚ VII/342f.; Elr I/931f.; PAMPUS: *Enzyklopädie*, 105f.; sunnitische Kritik durch Mālallāh: *aš-Šī'a*, 91-99.

⁶³ aš-Šarīf al-Āmilī: *Mir’āt al-anwār*, 25-27.

⁶⁴ Ibid., 27-30.

⁶⁵ Ibid., 30-34.

und der mit der Erlaubnis seines Herrn zu jeder Zeit Früchte trägt“ (14/24f.). Daß derartige Aussagen auf die Imame bezogen sind, ist jedoch nur für Gott selbst, seine Propheten und seine „Beweise auf Erden“ (die Imame) erkennbar. Nicht also für die *munāfiqūn*, die (sunnitischen) Heuchler, die den Koran sammelten – und die diese Verse gewiß weggelassen hätten, wenn sie sie ihren verborgenen „richtigen“ Sinn erkannt hätten.⁶⁶ Gott läßt also Vorsicht walten, nicht zuletzt auch den Menschen gegenüber, die mehrheitlich dem Unglauben anheimfielen, wenn die dunklen Andeutungen plötzlich offen zutage lägen. Diese Vorsicht findet ihre Fortsetzung im Verhalten ‘Alīs, der es aus *taqīya* unterließ, den wahren Koran zu offenbaren. Angesichts der mächtigen Feinde des Propheten – Abū Bakr und vor allem ‘Umar – und ihrer Anhänger hätte das nämlich nur zu Bürgerkrieg und Kampf geführt.⁶⁷

Der vierte und letzte Abschnitt schließlich widmet sich der Zurückweisung der Argumente der *tahrīf*-Gegner aus den Reihen der Schia.⁶⁸ Diese fällt um so heftiger aus, als Muḥammad Bāqir al-Maġlisī, in den Worten aš-Šarīf al-‘Āmilīs, den *tahrīf*-Glauben zu den Notwendigkeiten der schiitischen Konfession (*darūriyāt madhab at-taṣayyu*) gezählt habe. Ibn Bābūya, aš-Šarīf al-Murtadā, al-Fadl b. al-Hasan at-Tābrīzī und at-Tūsī hätten zwar in ihrer Verwerfung von Zusätzen zum Korantext recht, was sie aber über Weglassungen und Änderungen sagten, sei schlicht abwegig. Dem Widersprach nach seinem Dafürhalten auch nicht der von at-Tūsī angeführte *hadīt at-taqalain*, denn dieser setze ja nur voraus, daß es zu allen Zeiten einen verläßlichen Koran gebe – und das sei ja der Fall, nämlich beim Mahdī. aš-Šarīf al-Murtadās Hinweis auf die große Sorgfalt bei der Bewahrung des Korantexts wird mit der Entgegnung beiseite gewischt, der Anstrengung der aufrichtigen Bewahrer des Korans stehe die Anstrengung der Heuchler, ihn zu verfälschen, in nichts nach. Außerdem sei es vor der Verbreitung des Korans in die verschiedenen Teile des Reichs zu *tahrīf* gekommen, so daß von vornherein der falsche Koran bewahrt worden sei. Angesichts der erdrückenden Beweise seien die Argumente al-Murtadās und der anderen nichts weiter als „Hirngespinst“ (*taḥayyulāt*).⁶⁹

aš-Šarīf al-‘Āmilīs Darstellung der *tahrīf*-Problematik ist neben Muhsin Fāid al-Kāšānīs oben vorgestellten Worten die ausführlichste und systematischste Abhandlung dieser Zeit. Im Gegensatz zu diesem plagen ihn jedoch

⁶⁶ Ibid., 31; ein weiteres Beispiel dafür, wie Gott mit den potentiellen Fälschern sozusagen „Katz und Maus“ spielte, ist der Vers 36/1, in dem das Kürzel *Yā Sīn* als Platzhalter für *Āl Muḥammad* (= *āl al-bait*) gedeutet wird: Gott tat das deswegen, weil er wußte, daß die Heuchler das eigentlich gemeinte *Āl Muḥammad* unterschlagen hätten; ibid., 32.

⁶⁷ Ibid., 33f.

⁶⁸ Ibid., 34–36.

⁶⁹ Ibid., 36.

weder Selbstzweifel, ob denn die frühen Hadīte alle ordnungsgemäß überliefert seien, noch der Argwohn, der Koran könne im Falle der Verfälschung grundsätzlich seine Glaubwürdigkeit verlieren. Ersteres stand für ihn überhaupt nicht zur Debatte, und letzteres ersparte er sich durch den Verweis auf den beim Mahdī verwahrten Ur-Koran. Erst Husain Taqī an-Nūrīs Buch *Faṣl al-ḥiṭāb* sollte gut anderthalb Jahrhunderte später dieses Maß an Deutlichkeit und Gründlichkeit übertreffen. an-Nūrī stand dabei im übrigen auf den Schultern as-Šarīf al-Āmilīs, von dessen Buch er eine eigenhändige Abschrift besaß und das er in seinem eigenen Werk zitierte.⁷⁰ Weitaus kürzer und weniger auffällig ging

11. **Yūsuf al-Bahrānī** (gest. 1772/73) vor.⁷¹ Auch er bezog sich in der Einleitung zu seinem mehrbändigen Werk *al-Hadāiq an-nādirā fī aḥkām al-‘itra aṭ-ṭāhira* zustimmend auf die *zindīq*-Geschichte aus aṭ-Tabrisīs *Iḥtiyāq*. Allerdings steht in dieser Passage nicht so sehr der Beweis für eine angebliche Koranfälschung im Vordergrund. Vielmehr geht es al-Bahrānī darum, zu zeigen, daß bestimmte Teile des Korans nur mit Hilfe der Imame verstanden werden können, unter anderem jene Verse, in denen (nach aṭ-Tabrisī) von den Andeutungen und Symbolen zugunsten der Schia die Rede ist. Wie schon as-Šarīf al-Āmilī begründet also auch al-Bahrānī die Frage der („richtigen“) Koraninterpretation mit Überlieferungen, in denen *tahrīf* behauptet wird. Die Schlüsse, die dieser daraus zieht, macht er sich nicht zu eigen, doch zeigt sein Zitat, mit welcher Selbstverständlichkeit im schiitischen Schrifttum des 18. Jahrhunderts *tahrīf*-Überlieferungen bei der Koranexegese herangezogen wurden.⁷² al-Bahrānīs gemäßigte Haltung mag im übrigen darin begründet liegen, daß er – selbst der Aḥbārīya zugehörig – sich mehrfach für eine Vermittlung zwischen aḥbārischem und uṣūlischem Gedankengut einsetzte.

In einem Punkt übten allerdings alle hier zitierten Autoren Zurückhaltung: Niemand seit al-Lāhiqī unterstellte das Fehlen kompletter Suren, niemand erwähnte oder zitierte gar die Zweilichtersure oder die *Sūrat al-wilāya*. Bis zum Auftreten Husain Taqī an-Nūrīs sollte sich daran auch nichts ändern. Einen streng anti-schiitischen Polemiker wie Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb hat das freilich nicht davon abgehalten, den Schiiten seiner

⁷⁰ Tabāṭabā’ī / Ostādī: *Āšnā’ī*, 149; *DTŚ* XX/265; vgl. *Faṣl al-ḥiṭāb*, 31, 247, 352.

⁷¹ Zu ihm s. Elr III/529f.; *AŚ* X/317f.; at-Tunikābunī: *Qīṣāṣ al-‘ulamā’*, 289-94; ein autobiographischer Eintrag findet sich in seinem biographischen Lexikon *Lu’lu’at al-Bahrānī fī l-iğāzāt wa-tarāqīm riğāl al-hadīt*, Beirut 1406/1986, 442ff.; vgl. a. KOHLBERG: *Aspects*, 148ff. und LITVAK: *Shi'i Scholars*, 14.

⁷² al-Bahrānī: *al-Hadāiq an-nādirā*, I/8; R. GLEAVE: *Akhbārī Shī’ī uṣūl al-fiqh and the Juristic Theory of Yūsuf b. Aḥmad al-Bahrānī*, in: idem / E. KERMELI (eds.): *Islamic Law. Theory and Practice*, London, New York 1997, 24-45, bes. 33ff.; s.a. *DTŚ* VI/289f.

Zeit zu unterstellen, sie behaupteten das Vorhandensein eben jener beiden zusätzlichen Suren.⁷³

An der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert entschied sich der inner-schiitische Machtkampf zwischen den Aḥbārīs und den Uṣūlīs zugunsten der letzteren. Die traditionalistischen Positionen der Aḥbārīya wurden in der Entwicklung des schiitischen Rechts fast völlig zurückgedrängt, während die Uṣūliya mit ihrer Betonung der Vernunft und des *iğtihād* der *'ulamā'* die Oberhand gewann. Heute überlebt die Schule der Aḥbārīs nur noch in kleinen Nischen innerhalb des Verbreitungsgebiets der Schia.⁷⁴ Die unterschiedliche Beurteilung der frühen Imam-Hadīte über die Sammlung des Korans verknüpfte, wie zu sehen war, auch das Thema der Koranfälschung mit dieser Auseinandersetzung. Im Gegensatz etwa zum Streit über den *iğtihād* ist hier jedoch nicht in demselben Maße ein Zurückweichen der Aḥbārī-Doktrin festzustellen. Gerade in diesem zentralen Punkt ist die Trennlinie zwischen Aḥbārīya und Uṣūliya also bei weitem weniger scharf als bei den übrigen Meinungsverschiedenheiten. Gewiß verminderte sich der Umfang der *tahrīf*-bezogenen Stellungnahmen während der folgenden Jahrzehnte, zumeist wurde das Thema nur noch *en passant* abgehandelt. Doch ein leichtes, aber spürbares Unbehagen, was die Vollständigkeit des Koran-texts angeht, blieb bei nicht wenigen Autoren der Uṣūliya bestehen. Einer dieser Gelehrten ist

12. Mīrzā Abū l-Qāsim al-Qummī (gest. 1816). Er äußert sich in seiner 1790/91 vollendeten Abhandlung *Qawānīn al-uṣūl*, einem bis ins 20. Jahrhundert hinein vielgelesenen Werk, zu diesem Problem.⁷⁵ In seinen Augen besteht zwar kein Zweifel daran, daß der Koran als ganzes zuverlässig und kontinuierlich (*mutawātir*) überliefert ist, aber das müsse deshalb noch nicht zwangsläufig für jede einzelne Offenbarung gelten, die auf Muḥammad herabkam. Unter Berufung auf Ni'matallāh al-Ğazā'irī räumt er den Argumenten der *tahrīf*-Befürworter breiten Raum ein, vor allem mit Blick auf die heiklen Verse 3/110, 5/67 und 4/3.⁷⁶ Der Standpunkt der *tahrīf*-Gegner, die den Koran selbst (nämlich die Verse 15/9 und 41/41f.) zitierten, um die Unmöglichkeit einer Verfälschung zu belegen, erscheint ihm dagegen weit weniger stichhaltig, denn diese Stellen bezügen sich auf den beim Mahdī verwahrten Koran. Auch das Dogma von der Unnachahmlichkeit des Korans sah er dementsprechend nicht in Gefahr. Allerdings, so al-Qummī, bestehe ein Konsens darin, daß es weder zu irgendwelchen Hin-

⁷³ Zit. bei al-Qafārī: *Uṣūl*, I/210; al-Qafārī bezieht sich dabei auf Ibn 'Abd al-Wahhābs Schrift *Risāla fi r-radd 'alā r-rāfiḍa*, Mekka 1402/1981-82, die mir nicht zugänglich war.

⁷⁴ MOMEN: *Introduction*, 225.

⁷⁵ DTŚ XVII/202f.; zum Autor s. TAŚ II.1/52-54 sowie at-Tunikābunī: *Qisāṣ al-'ulamā'*, 196-99.

⁷⁶ al-Qummī: *Qawānīn al-uṣūl*, I/403f.; s.a. Borūgerdi: *Borhān-e roušan*, 112.

zufügungen noch zu Veränderungen in den juristisch relevanten Versen (*āyāt al-ahkām*) gekommen sei – obgleich dies im Falle des Falles auch nicht schwerwiegender (*a'zam*) wäre als das Verschwinden des Imams. al-Qummī begründete die Unversehrtheit dieser Verse mit dem Gebot Muhammads, am Koran festzuhalten; die *tahrīf*-Nachrichten, die von den Imamen überliefert werden, widersprüchen außerdem nicht ihrer Erlaubnis, diese Vorschriften aus *taqīya* zu befolgen. Die Bestimmungen des vorhandenen Korans, so das Fazit des Autors, seien verlässlich (*sahīh*), was nicht heiße, daß nicht (aus dem ursprünglich herabgesandten Koran) einige Wörter wie die Namen der *ahl al-bait* oder der Heuchler oder auch einige andere Bestimmungen weggefallen sein könnten. Nichts davon stelle aber das grundsätzliche Urteil (*hukm*) über den Koran in Frage.⁷⁷ Ein weiteres Beispiel dafür, daß auch überzeugte Vorkämpfer der *Uṣūliyya* sich mit dieser Frage schwertaten, ist

13. **Ǧa'far an-Naḡafī**, genannt **Kāṣif al-Ǧīṭā'** (gest. 1812).⁷⁸ In seinem einflußreichen Buch *Kaṣf al-ǧīṭā'*, das ihm und den nachfolgenden Generationen seiner Familie jenen ehrenden Beinamen verlieh,⁷⁹ widmete er zwei kurze Abschnitte den Fragen, ob es Hinzufügungen zu bzw. Weglassungen aus dem bestehenden Koran gegeben habe. Erstere lehnte er kategorisch ab, doch läßt schon die Formulierung, alles, was zwischen den beiden Buchdeckeln stehe, *gehöre zu dem*, was als Wort Gottes rezitiert werde,⁸⁰ erahnen, daß er hinsichtlich etwaiger Weglassungen vorsichtiger urteilte. Die entsprechenden ḥadīṭe könnten nicht ihrem äußeren Wortsinne nach beurteilt werden, vielmehr sei es nötig, sie auf eine verborgene Bedeutungsebene hin zu interpretieren (*fa-lā budd min ta'wīlīhā*). Auch gelte es zu bedenken, daß im Falle der Fälschung die Nachrichten darüber zahlreich und ununterbrochen überliefert wären. Überdies hätten die feindlich gesonnenen Nichtmuslime sich die Gelegenheit kaum entgehen lassen, damit Stimmung gegen den Islam und die Muslime zu machen. Zwar ist seiner Meinung nach der auf die Menschen herabgekommene Koran im Vergleich zum ursprünglichen (bei Gott liegenden) fehlerhaft, und die weggefallenen Teile sind beim Propheten und seiner Familie (*ālihī*) verwahrt.⁸¹ Aber mit dieser Zuhilfenahme des *ta'wīl* gelingt es an-Naḡafī, die *tahrīf*-Hadīṭe, deren Existenz er nicht leugnen konnte, so umzuinterpretieren, daß die Veränderung des Ko-

⁷⁷ al-Qummī: *Qawānīn al-uṣūl*, I/405f.

⁷⁸ Zu ihm s. El² IV/703; *TAŠ* II.1/248-52; *AŠ* IV/99-107; MOMEN: *Introduction*, 315; LITVAK: *Shi'i Scholars*, 48ff. und Index s.v. Kashif al-Ghita'.

⁷⁹ *DTŠ* XVIII/45.

⁸⁰ „wa-ğamī‘ mā bain ad-daffatain mimmā yutlā kalām Allāh“; s. *Kaṣf al-ǧīṭā'*, unpag. Abschnitt *as-sābi‘ fī ziyyāda* (sic!).

⁸¹ *Kaṣf al-ǧīṭā'*, unpag. Abschnitt *at-tāmin fī naqṣīhi*; zu Husain an-Nūrīs Kritik an an-Naḡafīs Argumentation s. unten, S. 61f.

rantexts bereits in die Zeit vor der eigentlichen Offenbarung zurückverlegt wurde, also auch keine Maßnahme sunnitischer Heuchler zur Benachteiligung der Schia darstellte. Der Verweis auf die *Āl Muḥammad* räumt den Imamen dennoch einen besonderen Platz ein, kennen und besitzen sie doch die verborgenen Passagen. Kürzer und ungleich härter urteilte

14. **‘Abdallāh b. Muḥammad Ridā al-Husainī Šubbar** (gest. 1826) in seinem ḥadītexegetischen Werk *Maṣābiḥ al-anwār fī ḥall muškilāt al-ālbār*.⁸² Als er auf jenen bei al-Kulainī zitierten ḥadīt zu sprechen kommt, demzufolge der Koran in vier Vierteln offenbart worden sei (jeweils ein Viertel über die Imame, ihre Feinde, das Vorbild des Propheten und die religiösen Pflichten), stellt er einen Widerspruch zum real existierenden Koran und der darin enthaltenen Gewichtung fest. Das sei aber nur scheinbar ein Widerspruch, schreibt Šubbar, denn der Muḥammad geoffenbarte Koran sei umfangreicher gewesen als der heute verbreitete. Vieles daraus sei weggefallen, wie die sich gegenseitig stützenden (*mutaṣāfir*) Überlieferungen bestätigten, die „so gut wie ununterbrochen überliefert“ seien (*allatī kādat an takūn mutawātira*). Beispiele für diese ḥadītē oder gar für weggelassene Passagen nennt Šubbar indes nicht.⁸³ Ein weiterer bedeutender Angehöriger der Uṣūliya, der in der Frage der Koranfälschung aḥbārische Tendenzen zeigte, war

15. **Aḥmad b. Muḥammad Mahdī an-Narāqī** (gest. 1829), ein Schüler Yūsuf al-Bahrānīs, in seinem Buch *Manāhiq al-ahkām fī uṣūl al-fiqh*.⁸⁴ Darin stellte er die Frage des *tahrīf* sogar ausdrücklich in den Rahmen einer Diskussion der Differenzen zwischen Aḥbāriya und Uṣūliya. Die Standpunkte beider Gruppen werden nacheinander wiedergegeben, allerdings mit einem feinen Unterschied: Die Position der Aḥbāris beurteilt er zwischen den Zeilen wohlwollend, sogar zustimmend und verweist auf die Vielzahl der entsprechenden ḥadītē, die herausragende Rolle ‘Alīs bei der Sammlung

⁸² *DTŚ* XXI/85f.; zum Autor s. *TAŚ* II.2/777-79.

⁸³ Šubbar: *Maṣābiḥ al-anwār*, II/294f.; in diesem Zusammenhang verweist er auf sein Buch *Munyat al-muḥāṣilīn fī haqqiyat tarīq(at) al-muḡtahidīn* (s. *DTŚ* XXIII/208), in dem er diesen seinen Standpunkt erläutert habe; dieses Buch war mir nicht zugänglich; zu al-Kulainīs ḥadīt s. oben, S. 6.

⁸⁴ Über ihn s. at-Tunikābūnī: *Qīṣāṣ al-‘ulamā’*, 143-45 (engl. Übersetzung von H. DABASHI in S.A. ARJOMAND [ed.]: *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany 1988, 305-09); *TAŚ* II.1/116f.; *AŚ* III/183f.; Ḥabibābādī: *Makārem ol-ātār*, IV/1235-42; EI² VII/960f.; zum Buch s. *DTŚ* XXII/340f.; nach der Iranischen Revolution von 1978/79 wurde an-Narāqī ein größeres Maß an Beachtung zuteil, da in seinem Werk eine erste Ausarbeitung der Theorie von der Herrschaftsausübung der schiitischen Rechtsglehrten zu finden ist, die Ḥomeinī zu seiner Regierungslehre von der *welāyat-e faqih* ausbaute: H. DABASHI: *Mulla Ahmad Narāqī and the Question of the Guardianship of the Jurisconsult (Wilayat-i Faqih)*, in: S.H. NASR (ed.): *Expectation of the Millennium. Shi'ism in History*, Albany 1989, 288-300; Amir-Moezzi: *Réflexions*, 77f.

des Korans, die Unterschiede innerhalb der ‘utmānischen Kodices und das Verschwinden anderer Lesarten. Dagegen läßt er bei den Argumenten der Uṣūlīs deutliche Skepsis anklingen. Weder der Koranvers 15/9 noch der *Hadīt at-taqalain* und andere Hadīte überzeugen ihn, auch nicht der Hinweis auf die intensive und andauernde Beschäftigung, die die ‘ulamā’ und die einfachen Gläubigen dem Korantext entgegengebracht hätten. In Übereinstimmung mit aš-Šarīf al-Āmilī erklärt an-Narāqī, für die Gültigkeit der in Koran und Ḥadīt vorgebrachten Anhaltspunkte gegen *tahrīf* (wie im übrigen auch für die Doktrin des *iğāz*) sei es völlig ausreichend, wenn bei den Imāmen ein fehlerloser Koran verwahrt sei. Auch habe die Sorge um die Bewahrung des Korans erst nach seiner Verfälschung eingesetzt. Seine Schlußfolgerung ist daher konsequent: Ja, es habe Veränderungen in Form von Weglassungen (*naqs*) gegeben, auch wenn man nicht wisse, wo; ob es zu Hinzufügungen gekommen sei, könne man nicht definitiv sagen, es sei aber eher unwahrscheinlich.⁸⁵ Einen nicht unbedeutenden Unterschied zur Vorgehensweise aš-Šarīf al-Āmilīs gibt es allerdings: Während dieser ausgiebig aus der älteren Literatur zitiert und mit seinem Beharren auf *tahrīf* eine heftige Polemik gegen die Sunnit, insbesondere gegen die ersten drei Kalifen, verbunden hatte, übt an-Narāqī hier Zurückhaltung. Er beläßt es bei der bloßen Erwähnung der „klassischen“ Autoren und läßt sogar die Möglichkeit offen, es könne zu *tahrīf* aufgrund von Unachtsamkeit (*sahwan*) gekommen sein. Auch konkrete Beispiele, welche Verse verfälscht worden seien, vermeidet er. Den *tahrīf*-Gedanken gleichfalls nicht eindeutig ablehnend äußerte sich an-Narāqīs Schüler

16. *Murtadā al-Anṣārī* (gest. 1864), der um die Mitte des 19. Jahrhunderts zum alleinigen *marġa'* *at-taqlīd* der Schia aufstieg.⁸⁶ Das Vorkommen von *tahrīf*, schrieb er in seiner juristischen Abhandlung *Farā'īd al-uṣūl*, sei kein Hinderungsgrund, am äußersten Wortsinn des Korans festzuhalten, denn es gebe kein gesichertes Wissen darüber, daß dieser äußere Wortsinn verfälscht sei. Außerdem sei es möglich, daß die gefälschten Stellen sich nicht auf die religionsgesetzlichen Vorschriften (*āyāt al-ahkām*) bezögen, in denen es den Menschen aufgetragen sei, sich an den äußeren Wortsinn zu halten.⁸⁷ Auch bei al-Anṣārī ist deutlich das Unbehagen im Umgang mit den

⁸⁵ an-Narāqī: *Manāhiq al-ahkām*, 152-54.

⁸⁶ Über ihn s. EI² S/75-77; EI² II/102f.; AŠ X/117-19; MOMEN: *Introduction*, 140; LITVAK: *Shi'i Scholars*, 70ff.; zu seiner Rolle bei der Entwicklung des schiitischen Rechts s. J. COLE: *Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar*, in: N.R. KEDDIE (ed.): *Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution*, New Haven, London 1983, 33-46; A.A. SACHEDINA: *The Just Ruler (...)* in *Shi'ite Islam. The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamate Jurisprudence*, New York 1988, 210-15.

⁸⁷ *Farā'īd al-uṣūl*, 36f.; s.a. KOHLBERG: *Attitude*, 218 sowie DTŠ XVI/132.

tahřīf-Überlieferungen zu spüren. Wie schon Ğa'far Kāšif al-Ğiṭā' war er bemüht, ihnen durch eine entsprechende Uminterpretation ihre Gefährlichkeit zu nehmen, und den Anschein zu vermeiden, er sei grundsätzlich skeptisch, was die Authentizität und Gültigkeit des Korans angeht. Jedoch konnte oder wollte er sich nicht zu einer ausnahmslosen Zurückweisung durchringen, wie sie etwa aṭ-Ṭabrisī in seinem *Mağma'* *al-bayān* vertreten hatte. Ein undefinierter und undefinierbarer „Restzweifel“ am Korantext blieb bestehen. Ganz auf derselben Linie befindet sich eine der Hauptfiguren der Iranischen Konstitutionellen Revolution von 1905,

17. **Āḥūnd Mollā Muḥammad Kāżem al-Ḥorāṣānī** (gest. 1911), der in Nağaf noch zu al-Anṣārīs letzten Schülern gehört hatte. Er behandelte die Problematik in seinem Buch *Kiṣāyat al-uṣūl*, einem hochtheoretischen Werk über die Grundlagen der (schiitischen) Jurisprudenz:⁸⁸ Auch wenn es, wie einige Überlieferungen und sorgfältiges Abwägen (*al-i'tibār*) nahelegen, zu *tahřīf* in Form von Weglassungen und sprachlichen Entstellungen (*tašīf*) gekommen sein sollte, tue das der Beweiskraft des äußeren Wortsinns des Korans (*żawāhir*) keinen Abbruch. Man wisse schließlich nicht sicher, ob dieser äußere Sinn dadurch prinzipiell Schaden genommen habe. Aber selbst dies vorausgesetzt, sei noch nicht gesagt, ob die *āyāt al-akhām* an irgend einer Stelle davon betroffen seien. Und noch nicht einmal in diesem Falle verlören diese Verse ihre Verbindlichkeit, da es kaum möglich sei, die betreffende Stelle zu isolieren. Umgekehrt nähme das (hypothetische) Wissen um die Beschädigung des äußeren Sinns eines konkreten Verses diesem die Beweiskraft und die Bindungsverpflichtung (*ta'massuk*). Zwangsläufig beschädigt sieht al-Ḥorāṣānī die Erlaubnis, an einem Wortlaut festzuhalten und ihn zur rechtlichen Beweisführung heranzuziehen (*istidlāl*) allerdings dann, wenn eine unterschiedliche Lesung einen Unterschied in der realen Entsprechung nach sich zöge – also etwa, wenn z.B. das Verb *yathurna* (2/222) statt im ersten im zweiten Stamm gelesen würde. Denn dann sei keine endgültige Klarheit darüber zu erlangen, was der (eigentliche) koranische Text sei. Davon unberührt bleibt die Erlaubnis, derlei voneinander abweichende Lesarten zu rezitieren, da es keine zwangsläufige Verbindung der Lesung mit der Beweisführung gebe, diese also nicht automatisch auf jene folge. Dabei, so al-Ḥorāṣānī abschließend, handle es sich um ein auf strenge Methodik (*tariqīya*) gegründetes Prinzip, das keiner Lesart den Vorzug erteile. Anders dagegen die Vorgehensweise der Kausalität (*sababiyya*),

⁸⁸ Über ihn s. Elr I/732-35; El² V/61f.; AŞ IX/5f.; LITVAK: *Shi'i Scholars*, 91f. und Index s.v. Khorasani; 'Abd ar-Rahīm Muḥammad 'Alī: *al-Muṣliḥ al-muğāhid aš-ṣaiḥ Muḥammad Kāżim al-Ḥurāṣānī*, Nağaf 1972 (117ff. über *Kiṣāyat al-uṣūl*); Āḡā Bozorg aṭ-Tebrānī widmet dem Buch einen untypisch kurzen Eintrag von nur drei Zeilen: DTS XVIII/88.

die die eine oder andere Lesart für plausibler erkläre – je nachdem, was der Grund für ihr Vorhandensein ist.⁸⁹

al-Ḥorāṣānīs komplizierte Ausdrucksweise lässt seinen Gedankengang nicht auf Anhieb ersichtlich werden, um so mehr, als er praktisch die gesamte Textpassage damit zubringt, Hypothesen durchzuspielen nach dem Motto „was wäre, wenn“. Diese Annahmen aber dienen hauptsächlich dem Zweck, der eingangs konstatierten „naheliegenden“ (*gair baīda*) Vermutung, es sei zu *tahrīf* gekommen, ihren Schrecken zu nehmen. Er streitet die Möglichkeit der Koranfälschung nicht rundweg ab oder unternimmt den (ohnnehin aussichtslosen) Versuch, das Gegenteil zu beweisen, sondern erklärt sie für unschädlich, jedenfalls solange nicht ganz konkret feststeht, welches Wort in welcher Weise davon betroffen ist. Weniger verklausuliert und eher indirekt äußerte sich dagegen

18. **Muhammad Taqī b. Muhammad Bāqir an-Naḡafī** (gest. 1913/14). Dieser hatte 1874 sein Buch *Ta’wil al-āyāt al-bāhira fī fadā'il al-‘itra at-tāhira* ausdrücklich mit dem Ziel verfaßt, alle Koraninterpretationen zu versammeln, in denen die *ahl al-bait* verherrlicht und ihre Feinde verdammt würden und die bisher in zahllosen einzelnen Werken verstreut und daher schwer zu finden seien.⁹⁰ Er vermied den unmittelbaren Vorwurf der Koranfälschung, führte jedoch gleich zu Beginn etliche Hadīṭe an, die in diese Richtung deuten. Unter Berufung auf einen imāmitischen Gelehrten des neunten Jahrhunderts, Faḍl b. Šādān, der übrigens auch zu den wichtigsten Gewährsmännern Ḥusain an-Nūrīs zählte,⁹¹ zitierte er die Überlieferung, daß der (erg.: ursprüngliche) Koran in Vierteln herabgekommen sei, wovon ein Viertel auf die Imame entfallen sei. Des weiteren seien die Namen der Feinde der Imame im Koran erwähnt gewesen; die Schlußfolgerung, daß sie demnach unterschlagen worden sein müßten, zieht er nicht direkt, seine Leser dürften sich dessen aber durchaus bewußt gewesen sein.⁹² Auch

19. **‘Alī Aşgar Borügerdī** (gest. 1895) äußert sich in seiner schiitischen Glaubenslehre *Aqā'id aš-šī'a* eher zwischen den Zeilen, nachdem er einige allgemeine Überzeugungen der Schia in bezug auf den Koran dargelegt hatte.⁹³ Es sei nämlich eine schiitische Glaubenspflicht, anzuerkennen, daß der ursprüngliche Koran (*qor'ān-e aşlı*) von keiner Veränderung oder Fäl-

⁸⁹ al-Ḥorāṣānī: *Kifāyat al-uṣūl*, 284f.

⁹⁰ an-Naḡafī: *Ta’wil al-āyāt al-bāhira*, 1; zu an-Naḡafī s. TAŞ I.1/247f.; AŞ IX/196; zum Buch DTŞ III/303f.

⁹¹ Zu al-Faḍl b. Šādān (gest. 873/74) s. S.A. ARJOMAND: *The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism: A Sociohistorical Perspective*, IJMES 28/1996/491-515, bes. 498, 501; ferner Abū 'Amr Muḥammad al-Kaššī: *Riğāl al-Kaššī*, ed. Ahmād Ḥusainī, Kerbela o.J., 451-56.

⁹² an-Naḡafī: *Ta’wil al-āyāt al-bāhira*, 2f.

⁹³ Zum Autor s. AŞ VIII/167; vgl. a. TAŞ II.2/823; zum Buch DTŞ XV/284.

schung befallen sei, während in den übrigen Koranen (*qor'ānhā-ye dīgar*) von den Heuchlern Dinge verändert worden seien. Der Ur-Koran seinerseits sei beim Mahdī verwahrt, und es sei Unglaube zu behaupten, daß ein anderer als eben diese Version auf Muhammad herabgesandt worden sei.⁹⁴ Diese Zeilen laufen im Endeffekt auf eine Zementierung der klassischen *tahrīf*-Ansicht hinaus, die allerdings mit keiner Silbe erwähnt wird und nur an der Behauptung eines ursprünglichen Korans, von dem sich der vorhandene also zwangsläufig unterscheiden muß, zu erkennen ist. Der bei weitem wichtigste Beitrag zur neuzeitlichen schiitischen *tahrīf*-Debatte stammt von

20. **Husain Taqī an-Nūrī at-Tābrīsī** (gest. 1902), und zwar in Gestalt seines umfangreichen Buches *Faṣl al-ḥiṭāb fī (iṭbāt) tahrīf kitāb rabb al-arbāb*, das in lithographierter Form 1881 erschien. Im folgenden Kapitel wird darauf und auf die Folgen, die es hatte, ausführlich einzugehen sein.

21. **Mohammad Hādī at-Tehrānī al-Ğarawīs** (gest. 1903) rechtstheoretisches Werk *Maḥāğğat al-‘ulamā’ fī huḡġiyat al-qat’ wa-z-zann* dürfte das vermutlich rätselhafteste der hier behandelten Bücher sein.⁹⁵ Gut 70 Seiten widmete der Autor darin der Frage der Koranfälschung, wobei seine Wortwahl und sein Ton an Deutlichkeit scheinbar nichts zu wünschen übrig lassen. Unter *tahrīf* versteht er sowohl Hinzufügungen als auch Weglassungen oder Ersetzungen, und zwar in Suren, Versen oder Wörtern. Seine Argumentation, die er am Beginn des Abschnitts vorstellt (und an die er sich im folgenden nicht immer konsequent hält), umfaßt fünf Teile: Die theoretische Möglichkeit (*al-imkān al-‘aqlī*) der Fälschung, die Gelegenheit dazu in der Praxis, d.h. während der Sammlung des Texts (*al-imkān al-‘ādī*), daraus abgeleitet die „Nicht-Ausschließung“ des *tahrīf*-Gedankens (*‘adam al-iṣib‘ād*), gefolgt von der Ausschließung des Gedankens, es sei nicht dazu gekommen (*iṣib‘ād al-‘adam*), und schließlich das tatsächliche Vorkommen von Fälschungen (*wuqū’*).⁹⁶ Die nächsten mehr als 20 Seiten bringt er damit zu, anhand der Koransammlungen und -redaktionen der ersten Kalifen zu belegen, daß deren Nachlässigkeit praktisch zwangsläufig Veränderungen des eigentlichen Texts nach sich gezogen haben mußte. Sogar von einer regelrechten „Unmöglichkeit, daß es zu keiner Verfälschung gekommen sei“ (*istihālat ‘adam at-tahrīf*) spricht er.⁹⁷ Seine Vorgehensweise erinnert des öfteren an aš-Šarīf al-‘Āmilī, auf den er sich an einer Stelle denn auch explizit beruft.⁹⁸ Wie dieser kritisiert auch at-Tehrānī die gemäßigte Haltung

⁹⁴ Borügerdi: ‘Aqā’id aš-ṣī'a, 29-31; s.a. Zahīr: aš-Ṣī'a wa-l-qur'ān, 105; idem: *The Shīites and the Sunna*, 169.

⁹⁵ Zum Autor s. AS X/233; RF II/856f.; al-Kāzimī: *Ahsan al-wadī'a*, I/146-48; ferner DTŚ XX/146f.

⁹⁶ at-Tehrānī: *Maḥāğğat al-‘ulamā’*, 107.

⁹⁷ Ibid., 128.

⁹⁸ Ibid., 142.

aš-Šarīf al-Murtadās⁹⁹ oder zitiert aus Ahmād b. ‘Alī at-Tabrīsīs *al-Iḥti-*
ğāğ.¹⁰⁰ Nach einer ausführlichen Aufzählung der Beispiele und Gründe, die
für *tahrīf* sprechen,¹⁰¹ und einer weniger ausführlichen Behandlung der
Gegner dieser Ansicht (denen er, wiederum aš-Šarīf al-‘Āmilī folgend, je-
denfalls teilweise die Praktizierung von *taqīya* bescheinigt)¹⁰² versammelt er
abschließend 24 Abschnitte, in denen er die wichtigsten seiner Argumente
noch einmal aufgreift. In erster Linie dreht sich seine Kritik dabei um die
Umstände der Textsammlung, die Unterschiede der einzelnen Kodices un-
tereinander und vor allem zum Exemplar ‘Alīs sowie um die einschlägigen
Hadīt über die Zahl der Verse und Buchstaben des Korans, die im Wider-
spruch zum bestehenden Text stehen (etwa die bereits erwähnte Überliefe-
rung al-Kulainīs, in der von 17000 Versen die Rede ist).¹⁰³ So weit, so gut –
doch auf der letzten Seite seiner Abhandlung vollzieht at-Tehrānī plötzlich
und ohne Angabe von Gründen eine nachgerade atemberaubende Kehrtwen-
dung, erklärt alle vermeintlichen Änderungen für bloßen *tafsīr* oder *ḥadīt*
qudsī, die vorherigen „Beweise“ für *tahrīf* für null und nichtig und bezeugt,
daß der Koran frei von Ersetzungen, Hinzufügungen und Weglassungen sei.
Einzig ein Verweis auf die Widersprüchlichkeit der Überlieferungen in Sa-
chen ḥadīt findet sich, aber angesichts der Entschiedenheit, mit der er noch
wenige Seiten zuvor die Berücksichtigung gerade der *ahbār āhād* eingefor-
dert hatte, scheint das kaum überzeugend.¹⁰⁴ at-Tehrānīs Motive für seinen
Sinneswandel – wenn man nicht bequemerweise *taqīya* unterstellen will –
bleiben im Dunkeln.¹⁰⁵ Die letzte hier zu zitierende Stimme gehört

22. Soltānmuhammad b. Ḥaidar al-Ḥorāsānī Gonābādī, einem 1909
ermordeten Scheich eines Zweiges des Ni‘matullāhī-Ordens.¹⁰⁶ In der Ein-
leitung zu seinem Korankommentar führte er etliche mögliche Einwände
gegen *tahrīf* an, die er anschließend allesamt „widerlegte“. Seine Argumente
sind nicht neu: Die große Sorge um die Bewahrung des Texts beziehe sich,

⁹⁹ Ibid., 129f.

¹⁰⁰ Ibid., 139f.

¹⁰¹ Ibid., 141–56; er zitiert aus sunnitischen und schiitischen Quellen gleichermaßen.

¹⁰² Ibid., 156–58.

¹⁰³ Ibid., 158–78.

¹⁰⁴ Ibid., 178; diese Passage wird zustimmend und als anti-*tahrīf*-Beleg zitiert bei Borū-
gerdī: *Borhān-e roušān*, 129f.

¹⁰⁵ Eine mögliche Erklärung für sein Verhalten könnte in seiner Biographie, genauer ge-
sagt in seiner Stellung innerhalb der Gelehrtenchaft von Nağaf zu suchen sein: Vor allem
aufgrund der profunden Respektlosigkeit, die er einigen seiner Kollegen gegenüber an den
Tag legte, brachte er etliche ‘ulamā’ derart gegen sich auf, daß diese ihn kurzerhand zum
Ungläubigen erklärten. Ob er mit seiner Schlußpointe vorhatte, wider den Stachel dieser
‘ulamā’ zu locken, muß aber eine Vermutung bleiben; vgl. al-Kāzīmī: *Aḥsan al-wadī'a*, I/148;
AŞ X/233, 356; al-Amīn: *Autobiographie*, 127f.; LITVAK: *Shī'i Scholars*, 22f.

¹⁰⁶ R. GRAMLICH: *Die schiitischen Derwischorden Persiens. Erster Teil: Die Affiliation*,
Wiesbaden 1965, 65–67; ferner GAL SII/834; zur Ni‘matullāhīya vgl. El² VIII/44–48.

ebenso wie die Vorschrift, sich an die Bestimmungen des Korans zu halten, nur auf den tatsächlich vorhandenen; außerdem hätte der Anstrengung derer, die den Koran bewahrten, das nicht minder große Bemühen der Fälscher gegenübergestanden. Allerdings ließ er die Umstände und die mögliche Form des „wirklichen“ Korans noch weiter im Dunkeln als die Autoren vor ihm, da er eine Sammlung der Offenbarung zur Zeit des Propheten bestritt – und darüber hinaus auch die Sammlung durch ‘Alī in Frage stellte, was einen eindeutigen Bruch mit der schiitischen Tradition bedeutet.¹⁰⁷ Es scheint indes nicht restlos sicher, in welchem Maße diese Sätze tatsächlich die Meinung Gonābādīs, der zu Lebzeiten sogar unter seinen eigenen Anhängern heftig umstritten war, wiedergeben: Seine Gegner hatten ihn nämlich im Verdacht, er habe diesen Korankommentar von jemand anderem schreiben lassen und ihn anschließend als seinen eigenen ausgegeben.¹⁰⁸

23. Abschließend sei auf einige weitere – mir nicht zugängliche – Schriften hingewiesen, deren Titel darauf hindeuten, daß die jeweiligen Autoren der *tahrīf*-Idee zumindest nicht abgeneigt waren. Im einzelnen handelt es sich um folgende Werke:¹⁰⁹

– **Muhammad b. Sulaimān b. Zawīr as-Sulaimānī al-Ḥaṭṭī al-Baḥrānī** (gest. 1138/1725): *Kaṣf al-ḥiḡāb wa-n-niqāb ‘an waḡh tahrīf al-kiṭāb*. Der Autor, der in seinem Buch mehr als 250 entsprechende ḥadīṭe und etliche Stellungnahmen von Gegnern und Befürwortern des *tahrīf*-Gedankens überliefert haben soll, war ein Schüler aš-Šarīf al-‘Āmilīs.¹¹⁰

– **Bāqir al-Wā’iz al-Kaḡūrī at-Tihrānī** (gest. 1895/96): *Hidāyat al-murtāb fi tahrīf al-kiṭāb*. Darin soll der Autor an-Nūris umstrittenes *Faṣl al-hiṭāb* gegen kritische Stellungnahmen in Schutz genommen haben.¹¹¹

– **Muhammad Husain b. Muhammad Mahdī as-Sulṭānābādī** (gest. 1896/97): *Mubram al-burhān fi tahrīf al-qur’ān wa-faḍā’ih ahl al-‘udwān*. Er folgte 1874 Āyatollāh Ḥasan aš-Širāzī nach Sāmarrā’; allem Anschein nach war er recht gut mit Husain an-Nūri bekannt, der ein Jahr später gleichfalls nach Sāmarrā’ kam.¹¹²

¹⁰⁷ Gonābādī: *Rahnamā-ye sa’ādat*, 127-36; diese Ausgabe ist die persische Übersetzung seines ursprünglich auf Arabisch erschienenen Werkes *Bayān as-sa’āda fi maqāmat al-‘ibāda*, Teheran 1314/1896-97; s. *DTS* III/181f.; zum späteren Echo auf sunnitischer Seite s. Mālāllāh: *aš-Šī'a wa-l-qur'ān*, 101f., ad-Dahabī: *at-Tafsīr wa-l-mufassirūn*, II/199ff.

¹⁰⁸ GRAMLICH (wie Anm. 106), 66 Anm. 3.

¹⁰⁹ S. auch den separaten Teil des Literaturverzeichnisses, S. 127f.

¹¹⁰ *DTS* XVIII/27; vgl. a. ibid., XVI/232; ferner Ḥabīb al-Ǧumai‘: *Mu’ğam al-mu’allaṣāt aš-ṣī‘īya fi l-ḡazīra al-‘arabīya*, Beirut 1997, 34.

¹¹¹ *DTS* XXV/191; vgl. ibid., XVI/232; *TAŞ* I.1/196 (dort mit dem Todesdatum 1323/1905).

¹¹² *DTS* XIX/53; *RF* II/678; *TAŞ* I.2/659-61; zu aš-Širāzī (gest. 1895) s. El² IX/479f.; LITVAK: *Shī‘i Scholars*, 83ff.; *TAŞ* I.1/436-41; eine kommentierte deutsche Übersetzung des

– Muḥammad Ridā b. Asadallāh aš-Širāzī (gest. ca. 1916): *Raġā' al-gufrān fī muhimmāt al-qur'ān*, Širāz 1331/1912-13. Laut Āgā Bozorg aṭ-Tehrānī enthält das Buch (das auf Persisch geschrieben ist) ein Kapitel über die Frage der Koranfälschung, wobei der Autor dem von al-Anṣārī und al-Horāsānī vorgezeichneten Weg folgt, also die Möglichkeit von *tahrīf* in Form von Weglassungen durchaus anerkennt. Begründet wird das einerseits mit der großen Zahl von ḥadīten, deren Bedeutungsgehalt sich kontinuierlich zurückverfolgen lasse (*at-tawātur al-ma'nawī*), sowie mit einem „emotionalen Wissen“ (*ilm wiġdānī*) auch bei den āḥād-Tradiionen, daß zumindest ein Teil von ihnen von den Imamen stamme und daher vertrauenswürdig sei.¹¹³

Diese Liste der *tahrīf*-Äußerungen schiitischer Gelehrter zwischen dem 17. und dem Beginn des 20. Jahrhunderts sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich dabei zumeist um isolierte Stellungnahmen handelte. Das Problem der Koranfälschung wurde meist nur am Rande gestreift, sei es in den Einleitungen zu Korankommentaren (am deutlichsten bei aš-Šarīf al-Āmilī und Muḥsin Faḍl al-Kāshānī) oder in ḥadīt-Sammlungen (v.a. Muḥammad Bāqir al-Maġlisī), sei es in rechtstheoretischen Abhandlungen über die *uṣūl al-fiqh* (so etwa bei al-Anṣārī, al-Horāsānī, an-Narāqī, an-Naġafī, ausführlicher bei aṭ-Tehrānī). Auch soll damit nicht der Eindruck erweckt werden, daß es nicht auch anderslautende Stimmen innerhalb der Schia gab, die den *tahrīf*-Verdacht rundweg ablehnten. Verwiesen sei an dieser Stelle lediglich auf den aus Indien stammenden Gelehrten al-Qādī Nūrallāh Šuštārī (oder auch: Tustārī), der sich in seiner anti-sunnitischen Streitschrift *Maṣāyib an-nawāṣib* eindeutig gegen die (von Sunniten vorgebrachten) Unterstellung verwahrt, die Schia behauptete Weglassungen aus dem Koran seitens der sunnitischen Redakteure. Das ist insofern interessant, als er bei aller anti-sunnitischen Schärfe keinerlei Anlaß sieht, eine Fälschung des Korans durch die Sunniten anzunehmen und statt dessen (zusammen mit Abū 'Alī aṭ-Ṭabrisī und aš-Šarīf Murtadā) darauf beharrt, daß unter den *mohaqeqīn-e šī'e* ein Konsens darüber herrsche, daß der Koran unverändert sei.¹¹⁴ Mitunter bargen aber sogar vermeintlich eindeutige Distanzierungen von der Möglichkeit des *tahrīf* einen Rest Unsicherheit in sich. Das zeigt das Beispiel des 1568/69 (also vor der eigentlichen Renais-

zuletzt genannten Artikels von aṭ-Tehrānī findet sich bei W. ENDE: *Der amtsmüde Āyatollāh, im Druck für die Festschrift B. KIENAST (ed. G. SELZ).*

¹¹³ *DTŞ* X/78f.; *TAŞ* I.2/738.

¹¹⁴ *Maṣāyib an-nawāṣib*, 198-201; zu Šuštārī (1549-1610) s. El² VIII/123f.; s.a. *DTŞ* XXI/76f.

sance des Themas) gestorbenen Abū l-Faṭḥ al-Ǧurğānī und seines Koran-kommentars *Tafsīr-e šāhī*. In dessen Einleitung schreibt er zwar, daß der Koran gefeit (*maṣūn*) sei vor der Möglichkeit von *tahrīf* und *tabdīl*. Aber nur eine Zeile später übernimmt er die altbekannte (schon von al-Kulainī und al-‘Ayyāṣī überlieferte) Vierteilung des Korantexts, derzufolge jeweils ein Viertel der Verse das Lob des Propheten und der Imame mitsamt deren Anhänger, die Schandtaten der Ungläubigen und Heuchler sowie gesetzlichen Bestimmungen und die Erzählungen und Gleichnisse zum Thema habe.¹¹⁵

Alles in allem hat es doch den Anschein, als verträten mehr schiitische Autoren die *tahrīf*-These – oder distanzierten sich jedenfalls nicht unmißverständlich von ihr –, als bislang angenommen. Bezeichnend für diese Annahme ist der Umstand, daß in modernen schiitischen Apologien, wenn es darum geht, die ablehnende Haltung der Schia in Sachen *tahrīf* zu „beweisen“, ausschließlich auf die „klassischen“ Autoren zurückgegriffen wird. Von besonderer Wichtigkeit sind naturgemäß die Aussagen al-Mufids, aš-Šarīf al-Murtadās, aṭ-Ṭūsīs und al-Faḍl b. al-Hasan aṭ-Ṭabrisīs. Dagegen werden Autoren aus der Zeit nach dem 12. Jahrhundert oft nur indirekt und selektiv zitiert, interessanterweise sogar dann, wenn deren Aussagen längst nicht immer von der gewünschten unmißverständlichen Eindeutigkeit sind. Mittels entsprechender Interpretationen wird dann versucht, aus problematischen Passagen herauszulesen, daß der jeweilige Autor „eigentlich“ doch gegen die *tahrīf*-These gewesen sei.¹¹⁶

Aus den oben vorgestellten Schriften lassen sich im wesentlichen zwei Entwicklungen der *tahrīf*-Diskussion ablesen. Zum einen wurde die anfangs dominierende bloße Zitierung aus den klassischen Ḥadīt-Kompilationen und die Übernahme der Urteile früherer Autoritäten allmählich durch eine eigene untermauernde Argumentation ergänzt. Noch Muḥammad Bāqir al-Maġlisī hatte sich im Grunde genommen darauf beschränkt, die vermeintlich einschlägigen Nachrichten der Imame wiederzugeben (freilich ohne Zeichen einer Distanzierung), und kaum eigene Ansichten zum Thema einfließen lassen. Bereits bei seinem Zeitgenossen Muhsin Faḍl al-Kāshānī ist aber ein eigenständiges, von Zweifeln nicht immer freies Raisonnerieren über das Problem zu erkennen, mit dem er die Zitate früherer Autoren unterbricht. Ab den Zeiten Ni'matallāh al-Ǧazā'īrīs und seines Schülers Abū l-Hasan aš-Šarīf al-Āmilīs schließlich gewinnen die eigenen Argumente

¹¹⁵ al-Ǧorğānī: *Tafsīr-e šāhī*, I/5f.; zum Buch s. DTŠ IV/277.

¹¹⁶ Borügerdī: *Borhān-e roušān*, 106ff. zitiert als Beispiele für schiitische anti-*tahrīf*-Äußerungen u.a. Abū l-Qāsim al-Qummī, Muhsin Faḍl al-Kāshānī, Ğa'far Kāšif al-Ğītā', Fath-allāh al-Kāshānī und Mohammad Hādī aṭ-Tehrānī; Mu'arrafa: *Siyānat al-qur'ān*, 43ff. beruft sich u.a. ebenfalls auf Faḍl al-Kāshānī und Kāšif al-Ğītā'.

deutlich die Oberhand. Daneben werden die Aussagen nicht nur kürzer, sondern auch – dies das zweite Charakteristikum – weniger eindeutig. Das vorsichtige Abwägen etwa Ğa'far Kāšif al-Ğītā's, die verklausulierten Bemühungen al-Anṣārīs oder al-Ḩorāsānīs, oder auch die feine Unterscheidung Borūgerdis zwischen dem Koran und dem Ur-Koran, von Mohammad Hādī aṭ-Tehrānīs verwirrender Kehrtwendung ganz zu schweigen – all das deutet darauf hin, daß der *tahrīf*-Gedanke unter den schiitischen Gelehrten zwar seinen festen Platz gefunden hatte, daß die Autoren sich seiner Problematik aber zunehmend bewußt wurden und sich bemühten, die Argumentation in ungefährlichere Bahnen zu lenken. Wenn man schon nicht von der *tahrīf*-Theorie als solcher Abschied nahm, so bekannte man sich zumindest nur noch in verklausulierter Form dazu.

Dabei ist es eine zweitrangige (und im Grunde genommen müßige) Frage, ob es sich bei der Auffassung, daß der Koran in Teilen gefälscht sei, um eine genuin schiitische Meinung handelt oder ob hier ursprünglich sunnitische Elemente noch in der „klassischen“ Epoche gewissermaßen ins schiitische Schrifttum „importiert“ worden waren.¹¹⁷ Denn über die Jahrhunderte hinweg hatten sich zahlreiche schiitische Autoren diese Überzeugung zu eigen gemacht, sei es durch die kritiklose Übernahme früherer Vorbilder, sei es durch eigene Argumentation. Abū l-Hasan aš-Šarīf al-Āmilī beispielsweise verweist zwar auch auf sunnitische Beiträge zum Thema, wichtiger ist für ihn allerdings die eigene schiitische Tradition – und die Zurückweisung der Kritiker aus den eigenen Reihen. Am weitesten von allen aber ging Husain an-Nūrī.

¹¹⁷ So die These H. MODARRESSIS; s. unten, S. 113.

III. HUSAIN TAQĪ AN-NŪRĪS BUCH ÜBER DIE KORANFÄLSCHUNG

AUTOR

Die erste umfassende Monographie aus neuerer Zeit, die dem Thema *tahrīf* gewidmet wurde, stammt von dem iranischen Ḥadīt-Gelehrten Ḥusain Taqī an-Nūrī und wurde 1298/1881 in lithographierter Form in Teheran veröffentlicht. Allein schon was seine bloße Länge anbelangt – 397 engbeschriebene Seiten –, übertrifft das Buch mit dem Titel *Faṣl al-ḥiṭāb fī tahrīf kitāb rabb al-arbāb* sämtliche vorhergehenden Abhandlungen zum Thema bei weitem. Aber auch inhaltlich, nämlich mit Blick auf die Vielzahl der behandelten Aspekte und die Gründlichkeit der vorgebrachten Argumente sowie die Zahl der Beispiele und Überlieferungen zu ihrer Untermauerung, stellt es eine singuläre Erscheinung auf diesem Gebiet dar. Wie kein anderes Werk hat es denn auch den weiteren Gang der Debatte bestimmt und schließlich zu einer wahren Renaissance des *tahrīf*-Themas im Zuge der Auseinandersetzung mit den Sunnitern im 20. Jahrhundert beigetragen. Ungeachtet dessen hat es in der westlichen Sekundärliteratur bislang nur am Rande Beachtung gefunden.¹

al-Μīrzā Ḥusain b. al-Μīrzā Muḥammad Taqī b. al-Μīrzā ‘Alī Muḥammad b. Taqī an-Nūrī at-Ṭabrisī² wurde am 18. Šawwāl 1254 (4. Januar 1839) in dem Dorf Yālū in Ṭabaristān am Südufer des Kaspischen Meeres geboren. Sein Vater Muḥammad Taqī an-Nūrī, seines Zeichens ebenfalls ein nicht unbedeutender Gelehrter, starb, als sein Sohn acht Jahre alt war.³ Der

¹ KOHLBERG: *Attitude*, 218f.; AMIR-MOEZZI: *Le guide divin*, 226 Anm. 470; vgl. auch MODARRESSI: *Early Debates*, 35f. Anm. 181.

² Zu seiner Biographie vgl. neuerdings EI² X/41 (sehr kurz und ohne Erwähnung des *Faṣl al-ḥiṭāb*); ferner TAŠ I.2/543-55; AŠ VI/143f.; GD VI/23f.; MMI III/364f.; Modarres: *Raihānat al-adab*, III/389-91; Ḥiyābānī: ‘Olamā-ye mo‘āserīn, 71-73; MMI III/364f.; Bāmdād: *Šarh-e ḥāl-e regāl-e Īrān*, I/430; Ḥabībābādī: *Makārem ol-ātār*, V/1461-71; Hirz ad-Dīn: *Ma‘ārif ar-riğāl*, I/271-74; al-Kāzīmī: *Ahsan al-wadi'a* (ed. Bagdad 1929), 89-92; Muham-mad Mahdī al-Lāhñawī al-Kašmīrī: *Takmilat nuğūm as-samā'*, Qom 1976, II/210-15; Qummī: *Fawā'id*, 149-53; Āḡā Bozorg at-Ṯehrānī: *Muṣaffā l-maqāl fī muṣannifī ‘ilm ar-riğāl*, Beirut 1988, Sp. 159f.; Moṣār: *Mo‘allefin*, II/Sp. 713-17; Mohammad Ḥasanjān E’temād as-Saltāna: *al-Ma’ātir wa-l-ātār*, Teheran 1889, 155f.; s.a. Yādgār 3/5 (Dez. 1946 - Jan. 1947), 38f.

³ Über Muḥammad Taqī an-Nūrī (1787-1847) s. Ḥabībābādī: *Makārem ol-ātār*, I/116-19; TAŠ II.1/222-24.

junge Husain schlug – wie seine vier älteren Brüder – die Gelehrtenlaufbahn ein und ging nach anfänglichem Studium in Teheran 1856/57 an die irakischen ‘atabāt, um dort seine Ausbildung bei einigen der renommiertesten ‘ulamā’ seiner Zeit fortzusetzen. Dazu zählten in Kerbela ‘Abd al-Ḥusain at-Tīhrānī, in Nağaf Murtadā al-Anṣārī und Mīrzā Ḥasan aš-Šīrāzī, dem er auch nach Sāmarrā’ folgte. Sein rastloses Leben führte ihn beständig zwischen den heiligen Stätten im Irak und Iran hin und her. Viermal absolvierte er die Pilgerfahrt nach Mekka, ehe er sich 1896/97 endgültig in Nağaf niederließ. Er starb schließlich Ende September / Anfang Oktober 1902 während der Rückkehr von einem Besuch des Grabmals von Husain in Kerbela.⁴ Seine Familie machte über seinen Tod hinaus von sich reden, denn sein Schwiegersohn war kein geringerer als Fażlallāh Nūrī, jener Gelehrte, der während der Konstitutionellen Revolution in Iran als wortgewaltiger Gegner der Verfassung bekannt und für seine Haltung 1909 öffentlich gehenkt wurde.⁵

Zu an-Nūris Schülern zählten einige der später angesehensten Gelehrten der Zwölferschia des 20. Jahrhunderts. Hervorgehoben seien hier nur der unermüdliche Bio-Bibliograph Āḡā Bozorg at-Tebrānī sowie Muḥammad al-Ḥusain Āl Kāṣif al-Ğīṭā’, die einander über an-Nūrī kennen und schätzen lernten.⁶ Aber auch ‘Abd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn rühmte sich einer Lehrbeugnis (*iğāza*), die er im Ramaḍān 1319 (Dezember 1901), also nicht lange vor an-Nūris Tod, von diesem erhalten hatte.⁷

Die schiitischen Quellen zeichnen von Ḥusain an-Nūrī einhellig das Bild eines ohne Unterlaß und mit großer Disziplin sein Wissen mehrenden Gelehrten, um dessen finanziellen Lebensumstände es freilich nicht zum besten stand. Zumal nach dem Tode aš-Šīrāzīs „war seine materielle Situation nicht derart, wie es sich für einen Mann seinesgleichen geziemt“, schreibt Āḡā Bozorg at-Tebrānī, dessen biographische Skizze der Hagiographie nahekommt.⁸ Lohn der Mühsal war eine reichhaltige Bibliothek, die mancherlei Kostbarkeiten enthielt, nach seinem Tod aber offensichtlich in alle Winde verstreut wurde.⁹ Schenkt man den euphorischen Schilderungen seiner Biographen Glauben, scheute er auch nicht davor zurück, sein sprich-

⁴ Bei Tebrānī (und vielen anderen) heißt es „*tuwuffiya fī lailat al-arba'ā'* li-*ṭalāṭ baqīn min ġūmādā at-tāniyyā 1320*“, was den 26. ġūmādā II 1320 (1. Oktober 1902) ergäbe: *TAŞ* I.2/548; D. MACÉOIN (EJ² X/41) nennt allerdings den 21. ġūmādā II (25. September).

⁵ Über diesen s. EJ² VIII/140 und die dort genannte Literatur.

⁶ *TAŞ* I.2/617; zu Kāṣif al-Ğīṭā’ s. unten, S. 73.

⁷ ‘Abd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn: *Bugyat ar-rāġibīn fī silsilat Āl Šaraf ad-Dīn*, Beirut 1991, II/76; zu Šaraf ad-Dīn s. unten, S. 77.

⁸ *TAŞ* I.1/550.

⁹ Über den Inhalt der Bibliothek sind wir allerdings durch ein von an-Nūrī selbst verfaßtes Verzeichnis gut unterrichtet; Ṭabāṭabā’ī / Ostādī: *Āšnāt*, I/129-53; vgl. *DTŞ* XVI/390f.

wörtlich letztes Hemd daranzugeben, um eine seltene Handschrift oder ein wertvolles Buch zu erwerben und seiner Bibliothek einzuverleiben.¹⁰

In Anbetracht seiner steten und ausgedehnten Reisen ist an-Nūrīs Produktivität als Autor geradezu staunenswert. An die 30 Titel sind von ihm überliefert, von denen ein großer Teil bislang ungedruckt geblieben ist.¹¹ Sein mit Abstand umfangreichstes Hauptwerk, *Mustadrak al-wasā'il wa-mustanbat al-masā'il*, ist eine jener monumentalen Ḥadīt-Kompilationen, wie sie auf Seiten der Schia durch die Jahrhunderte immer wieder hervorgebracht wurden und die beredtes Zeugnis ablegen von der herausragenden Bedeutung der Überlieferungen der Imame. In der modernen Druckausgabe umfaßt das Werk 18 Bände mit insgesamt beinahe 9000 Seiten und etwa 23 000 Ḥaditen.¹² an-Nūrī steht damit auf den Schultern eines nicht minder imposanten Vorgängers, denn wie der Titel schon sagt, handelt es sich bei seiner Sammlung um einen Nachtrag, und zwar zu einer der populärsten schiitischen Ḥadīt-Sammlungen überhaupt, dem *Tafsīl wasā'il aš-ṣī'a ilā ahādīt aš-ṣarī'a* des aus dem Ġabal Āmil stammenden und 1693 gestorbenen Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥurr al-Āmilī.¹³ Der Ruf, seit den Tagen Muḥammad Bāqir al-Maqlisī der größte Ḥadīt-Gelehrte der Schia zu sein, den an-Nūrī genoß, beruht hauptsächlich auf diesem seinem Opus.¹⁴ Eben jenem al-Maqlisī, dem oben bereits vorgestellten Autor der „Lichtermeere“ *Bihār al-anwār*, widmete unser Autor eine weitere Schrift, nämlich eine Biographie mit dem Titel *al-Faīd al-qudsī fī targamat al-Maqlisī*, die der ab 1884 erschienenen lithographischen Edition der *Bihār* beigegeben wurde.¹⁵ Seine Beschäftigung mit al-Ḥurr al-Āmilī und al-Maqlisī war gewiß kein Zufall. Beide zählten zu den größten Ḥadīt-Gelehrten, die die Schia je hervorgebracht hat – und beide waren der Aḥbārīya zuzurechnen, denen sie durch ihre Sammlungen wertvolles Material lieferten. Auch an-Nūrī zeigte

¹⁰ Muhsin al-Amin berichtet in einer Anekdote davon, wie an-Nūrī im Sūq mit einer Frau um den Preis zweier wertvoller Bücher feilschte und, da er nicht genügend Geld hatte, den geforderten Betrag zu bezahlen, an Ort und Stelle sein Übergewand mitsamt Mantel verkaufte: *AŠ* VI/143a, 3. Z.v.u. ff.

¹¹ Vgl. etwa die Listen in *TAŠ* I.1/550ff. und Qummī: *Fawā'id*, 151.

¹² Ersch. Beirut 1408/1987-88; zuerst Teheran 1311-21/1893-1903 in drei Bänden; s. allg. *DTŠ* XXI/7f.

¹³ Zu diesem s. El² III/588f.; *DTŠ* IV/352-55; vgl. a. Elr I/917f. (über das gleichfalls aus seiner Feder stammende biographische Lexikon *Amal al-āmil*); zur schiitischen Ḥadīt-Literatur allg. s. E. KOHLBERG: *Al-uṣūl al-arba'umi'a*, JSAI 10/1987/128-66; idem: *Shī'i Hadīth*, in: A.F.L. BEESTON et al. (eds.): *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge 1983, 299-307; MOMEN: *Introduction*, 173-75.

¹⁴ So auch die Einschätzung D. MAC EOINS in El² X/41; vgl. a. *TAŠ* I.1/552-54.

¹⁵ *DTŠ* XVI/408; GAL SII/832; PAMPUS: *Enzyklopädie*, 17-19; ein anderer Schüler an-Nūrīs, 'Abbās al-Qummī, tat sich ebenfalls auf diesem Gebiet hervor, indem er ein zweibändiges „Schiffchen“ fertigte, das das Kreuzen auf al-Maqlisīs Lichtermeeren erleichtern sollte: *Safinat al-bihār*, Nağaf 1936.

eine deutliche Präferenz für Hadīt-Studien, sein *Mustadrak* ist denn auch bezeichnenderweise das bis heute letzte derart umfangreiche Werk dieser Gattung.

WERK

Seine Vertrautheit mit dem gesamten Korpus der Imam-Überlieferungen und des übrigen einschlägigen Schrifttums steht also außer Frage. Sie ist auch in seinem umstrittensten Werk, dem schon mehrfach angesprochenen *Faṣl al-ḥiṭāb*, deutlich zu spüren und erleichterte ihm sein Anliegen beträchtlich. In drei einleitenden Kapiteln und zwei ungleichgewichtigen Hauptteilen von insgesamt 13 Kapiteln versammelte er alle ihm erreichbaren Nachrichten über die Fälschung des Korans (und anderer heiliger Schriften) und weitere damit zusammenhängende Aspekte, um die Wichtigkeit ‘Alīs und der Imame für die Schia und den Islam überhaupt zu untermauern. Dabei lässt er von vornherein keinen Zweifel am Zweck seines Tuns aufkommen, denn schon im ersten Satz nach den üblichen religiösen Eröffnungsformeln erklärt er, daß er das Buch verfaßt habe „zum Beweis der Verfälschung des Korans und der Schändlichkeiten der Unterdrücker und Feinde“.¹⁶

Die drei dem Buch vorangestellten Einleitungen dienen dazu, mit Hilfe entsprechender ḥadītē zu „belegen“, daß der vollständige und richtige Koran nur von ‘Alī gesammelt worden sei,¹⁷ ferner der Definition der verschiedenen Arten von *tahrij*¹⁸ sowie schließlich der Zitierung anderer schiitischer Gelehrter, die sich bereits vor Nūrī zum Thema geäußert hatten.¹⁹ Der Nachdruck der ḥadītē, die er zur Illustration von ‘Alīs Koransammlung anführt, steigert sich allmählich: Ist am Anfang nur von ‘Alī als demjenigen die Rede, der den auf Muhammad herabgesandten Koran zusammenstellte, kommen alsbald weitere Bevollmächtigte (*aushiyā*) ins Spiel, ehe es schließlich heißt, der Koran sei auf ‘Alī und die Seinen herabgekommen.²⁰ Von da

¹⁶ „Fī iṭbāt tahrīf al-qur'ān wa-fadā'iḥ ahl al-ḡaur wa-l-'udwān“: *Faṣl al-ḥiṭāb*, 1; diese Wortwahl mag auch der Grund dafür sein, daß in Sarkīs’ Lexikon der arabischen Druckerzeugnisse der Titel als *Faṣl al-ḥiṭāb fī (iṭbāt) tahrīf kitāb rabb al-arbāb* angegeben wird: Sarkīs: *Mu'ğam*, Sp. 1228f.; ebenso bei GAL SII/832; am ausführlichsten: *DTS* XVI/231f.; in *Fehrest-e ketābhā-ye čāpī*, II/Sp. 2446 wird ohne weiteren Kommentar eine offensichtlich gekürzte persische Übersetzung (?), Teheran o.J. erwähnt.

¹⁷ Ibid., 1-23.

¹⁸ Ibid., 23-25.

¹⁹ Ibid., 25-35.

²⁰ Ibid., 1-5.

ist es dann nicht mehr weit zu Ahmād b. ‘Alī at-Tabrisīs *al-Iḥtiğāğ*, in dem von Abū Bakrs und ‘Umars mutwilliger Fälschung der Offenbarung berichtet wird.²¹ an-Nūrīs erstes Fazit ist klar: Der heute verbreitete Koran lautete zur Zeit des Propheten anders. Folglich verbringt er mehrere Seiten damit, bereits in diesem Punkt abweichende Stimmen auch aus den eigenen schiitischen Reihen zu kritisieren und zu widerlegen.²² Bemerkenswert ist dabei seine Definition von Fälschung. Diese geht nämlich weit über die Weglassung etwaiger pro-schiitischer Passagen hinaus und reicht bis hin zur Sureneinteilung oder der Vokalisierung einzelner Wörter. Nur zwei der solcherart festgestellten 19 Arten von *tahrīf*, nämlich die Hinzufügung bzw. Ersetzung einer ganzen Sure, werden explizit und unter Berufung auf den Koran selbst (2/23) abgelehnt.²³ Eindeutig ist auch die Ahnengalerie, in deren Nachfolge er sich sieht: Angefangen von den frühen, samt und sonders verlorenen *tahrīf*-Büchern, deren Stichhaltigkeit er jedoch (via al-Ğazā’irī) für gesichert hält, bis hin zu den Werken der Aħbārīs (*muħadditūn*) identifiziert er die große Mehrheit der schiitischen Gelehrten als der *tahrīf*-Idee zugeneigt.²⁴ Den Gegnern dieser Überzeugung bescheinigt er andererseits, auf verlorenem Posten zu stehen, gegen Behauptungen zu kämpfen, die niemand aufgestellt habe (wie etwa al-Mufid) – oder möglicherweise aus *taqiya* heraus gehandelt zu haben, wie at-Tūsī. Dessen Ablehnung der Fälschungstheorie gründe ohnehin nur auf dem Argument, daß es keinen stichhaltigen Beweis *dafür* gebe, nicht etwa auf einem schlüssigen Beweis *dagegen*. Und al-Fadl b. al-Hasan at-Tabrisīs Behauptung, es bestehe ein Konsens unter den schiitischen ‘ulamā’, daß es zu keiner Fälschung gekommen sei, nennt er kurzerhand tollkühn (*ğur'a azīma*), seien doch sämtliche Altvorderen wie auch die Koryphäen der Nachgeborenen anderer Meinung.²⁵

Diesen Prolegomena folgt unter der Überschrift „die Belege, aus denen man auf das Vorhandensein von Veränderung und Weglassungen im Koran schließt oder schließen kann“ ein über 320 Seiten langer erster Teil. In seinen 12 Kapiteln wird kaum ein Aspekt der Textgeschichte und -gestaltung ausgelassen, und so manche Redundanz nimmt der Autor billigend in Kauf. Den Anfang macht eine lange Abhandlung über den (seit alters her bekann-

²¹ Ibid., 6; s. oben, S. 9.

²² Ibid., 13ff.

²³ Ibid., 23; zu diesem und ähnlichen Versen s. RADSCHEIT: *Herausforderung*, 94ff.

²⁴ *Fasl al-ḥiṭāb*, 29-32; in Sonderheit beruft sich an-Nūrī auf Ahmād b. Muḥammad al-Barqī und dessen Vater Muḥammad b. Ḥālid, ferner auf Muḥammad b. al-Hasan as-Ṣairafī, Ahmād b. Muḥammad as-Sayyārī, Muḥammad b. al-‘Abbās b. al-Ğuhām, Abū Ṭāhir ‘Abd al-Wahīd al-Qummī, Ibn Ṣahrāshūb, Ahmād b. ‘Alī at-Tabrisī, Muḥammad Ṣalīḥ (al-Māzandarānī), an-Narāqī, Abū I-Qāsim al-Qummī, aš-Śarīf al-‘Āmilī, ‘Alī b. Ṭāwūs und Murtadā al-Anṣārī; s.a. oben, Anm. I/17.

²⁵ *Fasl al-ḥiṭāb*, 32-35.

ten und im Koran selbst mehrfach angesprochenen) Vorwurf, die Juden und Christen hätten die an sie ergangenen heiligen Schriften ebenfalls verfälscht. Da aber der muslimischen *umma* all das widerfahre, was zuvor schon den vorislamischen Gemeinschaften zugestoßen sei – Nūrī beruft sich dabei zunächst auf einen Hadit, den er ohne nähere Erläuterung auf den sechsten Imam Ḥaḍar aṣ-Ṣādiq zurückführt –, müsse dementsprechend auch der Koran verfälscht worden sein.²⁶ Allein schon die schiere Länge dieses Anfangskapitels (mehr als 60 Seiten, was beinahe ein Siebtel des gesamten Buches ausmacht) zeigt, wie zentral für an-Nūrī die Verankerung der *tahrif*-Problematik des Islams in den Prozeß der allgemeinen Heilsgeschichte ist. Es geht bei der Koranfälschung, so wird jedenfalls dem Leser zwischen den Zeilen suggeriert, nicht um einen nebensächlichen, spezifisch schiitischen Verdacht, sondern um ein Ereignis von geradezu paradigmatischem Charakter – und um die Behauptung und Festigung der Stellung der Schia in eben dieser allgemeinen Heilsgeschichte, einer Stellung mithin, die weit in die Zeit vor dem Auftreten Muhammads zurückreicht.²⁷

an-Nūrīs Vorgehensweise führt vom allgemeinen – den angeblichen Fälschungen, Weglassungen und sonstigen Nachlässigkeiten im Alten und Neuen Testament – zum besonderen – den Analogien zwischen den vorislamischen Religionsgemeinschaften und der muslimischen Gemeinde und der sich für ihn daraus zwingend ergebenden Konsequenz der Schriftfälschung. Auf den ersten Blick durchaus bemerkenswert ist dabei seine zumindest oberflächliche Vertrautheit mit einigen Hauptdarstellern der westlichen Bibelkritik und seine Bereitschaft, sie zu zitieren. Namen wie die des Methodistenpredigers Adam Clarke (ca. 1762-1832) oder des Bibelkritikers Thomas Hartwell Horne (1780-1862) tauchen mehrfach auf.²⁸ an-Nūrī wird deren Schriften mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht im Original gelesen haben, sondern dürfte sie vielmehr über das (von ihm gleichfalls verwendete, wenngleich ohne Autorenangabe zitierte) Buch *Izhār al-haqq* rezipiert haben, mit dem der indische schiitische Muslim Rahmatullāh al-Kairānawī gegen die britischen Missionare und deren Tätigkeit anschrieb.²⁹

Kaum ein Teil des Alten und kein Evangelium des Neuen Testaments bleibt auf diese Weise von harscher Kritik verschont, die sich zumeist um

²⁶ Ibid., 35-96; s. oben, S. 3.

²⁷ Vgl. zu diesem Thema allg. KOHLBERG: *Antediluvian World*.

²⁸ Zu den beiden englischen Theologen s. E. MOYER (ed.): *Wycliffe Biographical Dictionary of the Church*, Chicago 1982, 92 (Clarke) und 195 (Horne).

²⁹ Zu al-Kairānawī (1818-91) und seinem Werk s. ausführlich C. SCHIRRMACHER: *Mit den Waffen des Gegners. Christlich-muslimische Kontroversen im 19. und 20. Jahrhundert (...)*, Berlin 1992, 103-88, bes. 173 zu seiner Bezugnahme auf die europäische Bibelkritik; an-Nūrī, der al-Kairānawī lediglich als „ba'd al-mu'āṣirīn min 'ulamā' al-hind“ einführt (*Faṣl al-hijāb*, 36), zitiert die westlichen Autoren ibid., 37f., 41f., 44 und 50ff.

die Autorschaft der einzelnen Bücher dreht, aber auch die Chronologie der Ereignisse – etwa des Lebens Jesu – in Zweifel zieht. Die Schlußfolgerung, die unser Autor zieht, ist ebenso konsequent wie unausweichlich: Bereits das Vorhandensein einer einzigen Unstimmigkeit, eines einzigen Widerspruchs genügte, um die Vertrauenswürdigkeit des gesamten Schriftkorpus zu unterminieren.³⁰ Daß die solcherart erwiesene Fälschung auch für den Koran gelten müsse, ergibt sich für an-Nūrī nicht nur aus einer Fülle von Koranversen, Ḥadīten und anderen einschlägigen Überlieferungen.³¹ Vielmehr legt es die ganz und gar ähnliche Offenbarungsgeschichte der beteiligten Religionen nahe, deren Symbolsprache – jedenfalls bei entsprechender Exegese aus schiitischer Perspektive – Parallelen bis in Einzelheiten hinein zutage treten läßt. Die oft zitierte Überlieferung Muhammads, der zufolge sich die Muslime in 73 Gruppierungen aufspalten würden, so wie die Juden sich in deren 72 unterteilt hätten, ist eine der bekanntesten Stellen dieser Art.³² Weitere von an-Nūrī angeführte Analogien betreffen unter anderem die Zahl 12 (Propheten Israels, Apostel, Imame), den gemeinsamen Todestag Mose und ‘Alīs, der mit der Himmelfahrt Jesu zusammenfällt (21. Ramādān) oder einzelne Ereignisse: Abrahams Bereitschaft zur Opferung Isaiahs wird mit der List ‘Alīs gleichgesetzt, der in Muhammads Bett schließt, um die Häscher zu übertölpeln; die *ridda* nach dem Tode des Propheten bildet das Gegenstück zum Tanz ums Goldene Kalb, usf.³³ Die wiederholte Behauptung, daß diese Übereinstimmungen auch und erst recht für die Veränderung des Korantexts zu gelten hätten, dient als Überleitung zu den

³⁰ Ibid., 53.

³¹ Er zitiert u.a. die Koranverse 43/6-8, 10/10-13 und 17/77 sowie 50 Überlieferungen aus dem sunnitischen wie auch schiitischen Schrifttum: *Faṣl al-ḥiṭāb*, 54-62.

³² Sie wird von an-Nūrī gleich zweimal zitiert: einmal in der hier wiedergegebenen Weise (*Faṣl al-ḥiṭāb*, 60), und einmal in der Version, nach der die Juden 71, die Christen 72 und die Muslime 73 Gruppen bildeten: ibid., 69; es sei auch daran erinnert, daß der schiitischen Überlieferung zufolge der dritte Imam Husain zusammen mit 72 Getreuen bei Kerbela den Tod fand: H. HALM: *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution*, München 1994, 22; sunnitische Belege zu diesem Ḥadīt bei WENSINCK: *Concordance*, V/136a; vgl. a. I. GOLDZIHER: *Le dénombrement des sectes mohamétanes*, Revue de l’Histoire des Religions 26/1892/129-37 (wiederabgedruckt in idem: *Gesammelte Schriften*, Hildesheim 1968, II/406-14); BRUNNER: *Annäherung*, 179; eine lokale Ausformung dieser Tradition innerhalb der transoxanischen Hanafiyah schildert W. MADELUNG: *The Spread of Māturidism and the Turks*, in: *Actas IV congresso de estudos árabes e islâmicos, Coimbra - Lisboa (...)*, Leiden 1971, 109-68, hier 125 Anm. 39; zur (erstaunlich parallelen) Bedeutung der Zahl 72 für die abendländische Geschichtsphilosophie vgl. A. BORST: *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, München 1995 (Stuttgart 1957ff.), I/3-6 und passim.

³³ *Faṣl al-ḥiṭāb*, 66-93; der dezidiert anti-sunnitische Ton ist allenthalben spürbar, etwa in einer Formulierung, in der Mu’āwiya als „Pharao dieser *umma*“ tituliert wird: ibid., 68.

Schlußseiten dieses Kapitels, in denen anhand schiitischer Überlieferungen eben diese Konvergenz noch einmal „bewiesen“ wird.³⁴

Die auf diesen langen ersten Abschnitt folgenden Kapitel beschäftigen sich mit den (angeblichen) Umständen, unter denen der Text des Korans gesammelt und die einzelnen Offenbarungsfragmente zu einer Schrift zusammengestellt wurden. Eine wichtige Voraussetzung für an-Nūrīs weitere Beweisführung ist die These, daß die Redaktion des Texts unmöglich zur Zeit des Propheten erfolgt sein konnte.³⁵ Nur so wird es plausibel, daß die – nach Muhammads Tod durchgeführte – Sammlung 'Alīs von den ersten Kalifen zurückgewiesen wurde (was in der ersten Einleitung bereits zur Sprache gekommen war). Und nur so läßt es sich auch vermeiden, den Propheten selbst in die Sache hineinzuziehen. an-Nūrī bestreitet nicht, daß einzelne *sahāba* mehr oder minder umfangreiche Textstücke auswendig wußten, deren Wortlaut im Einzelfalle allerdings wiederum mehr oder minder stark voneinander abwich. Aber Leute wie 'Umar, 'Utmān oder Mu'āwiya – letzterer ohnedies nicht vertrauenswürdig – verließen sich nur auf das, dessen sie sich selbst erinnerten, ohne sich an jene Unfehlbaren zu halten, die über die notwendigen Kenntnisse in den Koranwissenschaften verfügten (nämlich die Schia, deren Existenz hier bereits selbstverständlich vorausgesetzt wird), oder auf diejenigen aus den eigenen Reihen, die dieses Privileg wenigstens teilweise genossen, wie etwa Salmān al-Fārisī oder Abū Darr.³⁶ Auch sei es zu verschiedenerlei Nachlässigkeiten im Umgang mit den Offenbarungsfragmenten gekommen, wie etwa in jenem Moment, in dem einzelne Blätter von herumstreunenden Tieren gefressen worden seien. Und schließlich sei es in Anbetracht der großen Zahl von Prophetengefährten – an-Nūrī beziffert sie auf 124 000 – gut möglich, daß der eine oder andere Teile der Offenbarung schlicht und einfach unterschlagen habe. An der entsprechenden Hinterhältigkeit der meisten von ihnen zweifelt er jedenfalls nicht.³⁷

Nachdem er auf diese Weise die Koransammlung eindeutig in die Zeit nach dem Tode des Propheten verlegt hat, wendet sich an-Nūrī als nächstes der Kritik des real existierenden Korans zu, der das Ergebnis dieser Redaktion ist. An den Beginn stellt er (Kapitel drei) ein Problem, das einen der wohl komplexesten Bereiche der Koranexegese darstellt: die Frage der Abrogation oder Aufhebung (*nash*) einzelner Koranverse durch andere.³⁸ Im

³⁴ Ibid., 92-96 (besonders der Korrekturzusatz auf S. 92).

³⁵ Ibid., 96-105.

³⁶ Ibid., 101.

³⁷ Ibid., 104f.

³⁸ Vgl. als Einführung in diese Materie den Art. *Naskh* in EI² VII/1009-12 sowie BURTON: *Sources*, passim; ferner D.S. POWERS: *The Exegetical Genre nāsikh al-Qurān wa*

Koran selbst wird dieses Verfahren an zwei Stellen (2/106 und 22/52) direkt und in mehreren anderen Versen implizit angesprochen, und solange damit gemeint war, daß ein bestimmter Vers einen anderen, früher geoffenbarten (und im Wortlaut stehengebliebenen) Vers in seiner Gültigkeit ablöse – die Exegeten sprechen hier von *nash al-hukm dūn at-tilāwa* –, bereitete es auch keine größeren Schwierigkeiten. Man mußte dann lediglich mittels der Chronologie der Offenbarung feststellen, welcher Vers zuletzt herabgesandt worden war. Im Einzelfall – so etwa beim sogenannten „Schwertvers“ 9/5 – konnte die Zahl der solcherart inhaltlich hinfällig gewordenen Verse sogar mehr als hundert betragen.³⁹ Anders sah es dagegen bei jenen Versen aus, deren Wortlaut (angeblich) weggefallen war, sei es, daß die darin enthaltenen Vorschriften damit als gleichfalls abgeschafft galten (*nash al-hukm wa-t-tilāwa*) oder als noch in Kraft befindlich interpretiert wurden (*nash at-tilāwa dūn al-hukm*). Beides setzte nämlich einen Eingriff in den vorhandenen Korantext voraus, denn ein einmal ergangenes Gotteswort wurde wieder aus dem Kanon der Offenbarung entfernt. Im zuletzt genannten Fall wurde das sogar noch dadurch verschärft, daß man die darin enthaltene Anordnung als weiterhin in Kraft befindlich betrachtete. Das bekannteste Beispiel dafür ist der „Steinigungsvers“, dessen angeblich koranischer Ursprung vom Kalifen ‘Umar bezeugt wurde und der für erwachsene Ehebrecher den Tod durch Steinigung fordert, eine Strafe, die im Koran (vgl. 24/2) an sich nicht vorgesehen ist.⁴⁰

Die Frage der Abrogation hatte immer schon zu den kontroversesten Themen der Koranwissenschaft gehört, und stets fanden sich auch Stimmen, die die Vorstellung, Koranverse könnten in ihrer Gültigkeit aufgehoben worden sein, grundsätzlich bestritten.⁴¹ Auch Husain an-Nūrī schloß sich dieser Gruppe an, wenngleich mit einer anderen Begründung als den bislang

mansūkhuhu, in: A. RIPPIN (ed.): *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford 1988, 117-38.

³⁹ POWERS (wie vorige Anm.), 130f. und 138; ein weniger spektakuläres, dafür jedoch anschauliches Beispiel für eine stufenweise Abrogation ist das Verbot des Weintrinkens, das später auf sämtliche Alkoholika ausgeweitet wurde: Vom Lobpreis des berauschen Tranks der Reben in Vers 16/67 führte der Weg über die Mahnung, nicht betrunken zum Gebet zu erscheinen (4/43) hin zur grundsätzlichen Verdammung als Teufelswerk (5/90); s. Art. *Wein* in: K. KREISER / R. WIELAND (eds.): *Lexikon der islamischen Welt. Völlig überarbeitete Neuausgabe*, Stuttgart et al. 1992, 284f.

⁴⁰ Vgl. dazu ausf. BURTON: *Sources*, 122-64; ferner A. JEFFERY: *Abū ‘Ubaid on the Verses Missing From the Qur’ān*, MW 28/1938/61-65.

⁴¹ So etwa der bekannte Reformtheologe Sir Sayyid Ahmad Khān, der den Vers 2/106, der der gesamten Problematik zugrunde liegt, nicht auf innerkoranische Abrogation bezog, sondern ausschließlich auf das Verhältnis des Korans zu den vorislamischen Heiligen Büchern, und der konsequenterweise die Möglichkeit des *nash at-tilāwa dūn al-hukm* rundweg ablehnte: Sir Sayyid Ahmad Khān's „*The Controversy Over Abrogation (in the Qur’ān)*“: an Annotated Translation, MW 64/1974/124-33, bes. 125f. und 128.

üblichen, die zumeist um die damit in Frage gestellte Vollkommenheit des Wortes Gottes kreisten sowie überhaupt um die Allwissenheit Gottes, der es nicht nötig habe, seine Worte irdischem Treiben anzupassen. an-Nūrī beschränkt sich an dieser Stelle ausschließlich auf die Fälle, in denen der Wortlaut eines Verses abrogiert worden sein soll (die Abrogation stehengebliebener Verse untereinander akzeptiert er),⁴² und fügt die gesamte Problematik in seine *tahrif*-These ein. Zwar halte die Mehrheit (*ğumhûr*) der Uşûlis (von denen er sich damit nebenbei distanziert) diese Möglichkeit von *nash* für gegeben, doch seien die meisten Schiiten (*al-aktâr minnâ*) anderer Meinung.⁴³ Nicht nur, daß dieser Idee die Sammlung des Korans durch 'Ali entgegenstehe, der ja bezeugt habe, daß kein Wort des Korans weggefallen sei. Darüber hinaus gebe es auch keine entsprechende Überlieferung seitens der Imame. Diese berichteten zwar von etwa 60 verschiedenen Arten von Versen, nicht jedoch von einem Genre *an-nâsih wa-l-mansûh*.⁴⁴ Vielmehr sei diese Kategorie nichts anderes als eine Erfindung der Frevler (*a'immat al-ğaur*), mit der diese von ihren eigenen Vergehen ablenken wollten. Alle Passagen, die sie in ihren Sammlungen unterschlagen hätten, seien kurzerhand für abrogiert erklärt worden, insbesondere jene, die von den Ansprüchen 'Alis und der Schande seiner Gegner handelten.⁴⁵ Sehr viel konkreter wird an-Nūrī jedoch nicht, auch nicht im längeren zweiten Teil des Kapitels, in dem er anhand von insgesamt 57 Überlieferungen aus dem sunnitischen und schiitischen Schrifttum seine Auffassung zu unterfüttern versucht. Prominenten Stellenwert besitzt dabei der Steinigungsvers (Nr. 1-15), aber auch die Tradition, derzufolge die Sure 33 ursprünglich sehr viel länger gewesen sein, ja sogar die Länge der zweiten Sure erreicht oder übertroffen haben soll (Nr. 16-28). Nachdem er bereits zu Beginn festgestellt hatte, daß es sich dabei um exakt jene *tahrif*-Belege handle, die eben nicht, wie von manchem gefordert, einfach verworfen oder per *ta'wîl* hinweginterpretiert werden dürften, steht für ihn fest: Die weggefallenen Stellen der Sure 33 hätten die Abscheulichkeiten der Feinde der Schia enthalten – wobei er damit lediglich die entsprechende Ansicht seiner schiitischen Gewährsleute (unter anderem as-Sayyârî, Ahmad b. 'Ali at-Tabrisî und al-Fadl b. Shâdân) übernimmt, bei denen überdies keineswegs Einigkeit über die vermutete ursprüngliche Länge der Sure besteht. Die von ihm zitierten sunnitischen Quellen (as-Suyûtî, az-Zamâhşârî) identifizieren dagegen diese Sure einzig

⁴² *Fasl al-hijâb*, 5, 121; beide Male schreibt er, daß 'Ali's Sammlung die *nâsih*- und *mânsûh*-Verse in der richtigen Anordnung, nämlich die abrogierten zuerst, enthalten habe.

⁴³ *Ibid.*, 105f.

⁴⁴ *Ibid.*, 107.

⁴⁵ *Ibid.*, 109; an anderer Stelle nannte an-Nûrî die *nash*-Theorie ein „bâb 'azîm lahûm li-t-tahrif wa-n-nuqsân“: *ibid.*, 171.

als Ort des weggefallenen Steinigungsverses, ohne weitergehende Schlüsse daraus zu ziehen.⁴⁶

Bemerkenswerterweise befindet sich an-Nūrī, wie hier bereits vorwegzunehmen ist, mit seiner Ablehnung des *nash* in Übereinstimmung mit der großen Mehrheit der schiitischen Gelehrten auch und gerade des 20. Jahrhunderts, die ihm im allgemeinen doch recht distanziert gegenüberstehen. Auch diese sehen die (jedenfalls potentielle) Verbindung dieser Idee mit dem Vorwurf der Koranfälschung und weisen sie deshalb mehr oder weniger strikt zurück – allerdings aus Gründen, die denen an-Nūrīs genau entgegengesetzt sind. Während dieser *nash* als Ablenkungsmanöver begreift, das von der Tatsache der Fälschung ablenken soll, sind jene nachgeborenen Gelehrten gewissermaßen prophylaktisch gegen die Abrogation, weil diese, konsequent zu Ende gedacht, der *tahrif*-Vorstellung Tür und Tor öffnen würde: an-Nūrī ist dagegen, weil er an *tahrif* glaubt, seine Kritiker sind dagegen, weil sie *tahrif* bestreiten.⁴⁷

Die folgenden vier Kapitel (4 bis 7) von an-Nūrīs Buch sind verschiedenen Kodices des Korans gewidmet, in erster Linie der vom Autor bereits häufiger angesprochenen Sammlung 'Alīs.⁴⁸ Daß es diese Version überhaupt gab (und daß sie jetzt bis zum Ende der Zeiten beim Mahdī verwahrt ist), ist in seinen Augen unter Verweis auf die erste Einleitung ohnedies nicht zu bezweifeln. Auch die unterschiedliche Anordnung der Verse darin gilt ihm schnell als erwiesen. Breiteren Raum nimmt dagegen die Abhandlung darüber ein, daß es in 'Alīs Koran Zusätze im Vergleich zum vorhandenen Koran gab, die nicht – wie etwa al-Mufid das tat⁴⁹ – als bloße Exegese ohne eigentlich koranischen Charakter klassifiziert werden können. Aber auch die Behauptung, es handle sich dabei möglicherweise um *Hadīt qudsī* (wie Ibn Bābūya meinte), läßt an-Nūrī nicht gelten: Zum einen bezeugt eine Vielzahl von Überlieferungen das Gegenteil, und der Korpus des *Hadīt qudsī* sei nicht zuletzt durch al-Hurr al-Āmilis Sammlung *al-Ǧawāhir as-saniya fī l-ahādīt al-qudsiya* wohlbekannt.⁵⁰ Und zum anderen lasse schon allein das Beispiel der Namen der 70 Quraišiten diese Überlegung als unlogisch er-

⁴⁶ Ibid., 109-15, 120; die übrigen Zitate wiederholen zumeist bereits Bekanntes, v.a. auch im Hinblick auf die angeblich aus Sure 98 weggefallenen Namen der 70 Quraišiten (s.a. oben, S. 6), wiederum mit eindeutigem Kommentar an-Nūrīs, ibid., 118.

⁴⁷ S. dazu auch unten, S. 85 und 102.

⁴⁸ *Faṣl al-ḥijāb*, 120-35; vgl. a. JEFFERY: *Materials*, 182-92.

⁴⁹ Vgl. oben, S. 8; an-Nūrī geht ausdrücklich auf al-Mufids Äußerungen ein und weist sie zurück: *Faṣl al-ḥijāb*, 133-35.

⁵⁰ GAL SII/579; DTŚ V/271; allerdings enthält al-Hurr al-Āmilis Sammlung nicht den gesamten *Hadīt qudsī*, sondern nach der vorsichtigen Formulierung des Autors nur das, was ihn an entsprechenden Überlieferungen „erreichte“ (*hadīhi n-nubda allatī waṣalat ilayya*): al-Hurr al-Āmilī: *al-Ǧawāhir as-saniya fī l-ahādīt al-qudsiya*, Beirut 1405/1984, 6 (Hinweis von Prof. E. KOHLBERG).

scheinen, sei doch der Name Abū Lahabs im Koran stehengeblieben (nämlich in 111/1). Das reicht ihm zu dem Schluß, daß folglich auch die anderen Namen koranischen Ursprungs sein mußten.⁵¹

Die beiden in Teilen erhaltenen vor-‘utmānischen Textsammlungen von ‘Abdallāh b. Mas‘ūd und Ubayy b. Ka‘b bilden den Gegenstand der beiden kürzesten Abschnitte des *Faṣl al-ḥiṭāb*.⁵² Beide Kodices können die Sammlung ‘Alīs, die den Gläubigen momentan nicht zugänglich ist, klarerweise nicht ersetzen. Sie gelten aber insofern als Beweis für das Vorhandensein von *tahrīf*, als sie gleichfalls vom vorhandenen Text abweichen, ja diesem in manchem sogar widersprechen. In Ubayys Exemplar sei zudem die Anordnung der Verse eine gänzlich andere gewesen.⁵³ Überdies – und das erhöhte ihre Bedeutung in an-Nūrīs Augen nicht unerheblich – zählten beide Schreiber zu den 12 (!) Gegnern des Kalifats Abū Bakrs: Ubayy habe sich am Tage der Saqīfa ausdrücklich auf die Seite der *ahl al-bait* gestellt,⁵⁴ und Ibn Mas‘ūd habe sich lieber die Rippen brechen lassen, als seine Sammlung nach der Redaktion ‘Utmāns zu vernichten.⁵⁵ Auch wenn die Imame in einzelnen Fragen anderer Meinung gewesen seien – etwa hinsichtlich Ibn Mas‘uds Verwerfung der drei Suren 1, 113 und 114 –, ändere das nichts an der insgesamt positiven Haltung der Schia ihm gegenüber. In beiden Fällen belegt an-Nūrī den abweichenden Wortlaut der Kodices vom heutigen Koran mit mehreren Dutzend Zitaten; in weiteren Ḥadīten zitiert er die große Wertschätzung, die die Imame den beiden Sammlungen entgegenbrachten.

Die durch den dritten Kalifen, ‘Utmān, veranlaßte Koranredaktion, auf die der heute verbreitete Korantext zurückgeht, wird von an-Nūrī eingehend und, wie zu erwarten ist, polemisch besprochen.⁵⁶ Gleich zu Beginn unterstellt er ‘Utmān, nicht aus einem wirklichen redaktionellen Interesse heraus gehandelt zu haben, etwa, um einem Wildwuchs der Lesarten vorzubeugen. Vielmehr sei es ihm allein um Machterhalt gegangen, weswegen er auch die

⁵¹ *Faṣl al-ḥiṭāb*, 126f.; vgl. U. RUBIN: *Abū Lahab and Sūra CXI*, BSOAS 42/1979/13-28; W.M. WATT: *Muhammad. Prophet and Statesman*, Oxford 1961, 79ff.; PARET: *Konkordanz*, s.v. sowie T. LOHMANN: *Abū Lahab. Übersetzung und Erklärung von Sure 111*, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 18/1966/326-48.

⁵² *Faṣl al-ḥiṭāb*, 135-44 (Ibn Mas‘ūd) und 144-49 (Ibn Ka‘b); eine dritte abweichende Version, die von Abū Mūsā al-Aš‘arī, wurde von an-Nūrī nicht berücksichtigt, und die angebliche Sammlung durch Abū Bakr galt ihm lediglich als Vorläufer der ‘Utmānischen Rezension: s. *Faṣl al-ḥiṭāb*, 20; zu den Sammlungen Ibn Mas‘uds und Ibn Ka‘bs s. JEFFERY: *Materials*, 20-181; *GdQ*, II/27-47; Art. *Kur’ān*, EI² V/400-32, hier 406; vgl. a. Art. *Muṣhaf*, ibid., VII/668f.

⁵³ Diese unterschiedliche Anordnung der Verse hatte an-Nūrī bereits an anderer Stelle angesprochen: *Faṣl al-ḥiṭāb*, 20f.

⁵⁴ Ibid., 148.

⁵⁵ Ibid., 135, 143f. und zuvor schon 21.

⁵⁶ Ibid., 149-71; zu dieser Redaktion s. ausf. *GdQ*, II/47ff.; vgl. a. oben, Anm. I/4.

übrigen Koranversionen habe vernichten lassen. Das ganze habe überdies unter Mitwirkung von Leuten stattgefunden, deren Abweichen vom rechten Glauben hinlänglich bekannt sei, wie etwa Zaid b. Ṭābit, jenem Schreiber also, der der Überlieferung zufolge die Hauptlast der Niederschrift trug und der hierin bereits Abū Bakr und ‘Umar zur Seite gestanden haben soll.⁵⁷ Eine Reihe von Überlieferungen aus der klassischen Literatur – bis auf as-Suyūṭī stammen sie allesamt aus der Feder von Schiiten – dient an-Nūrī als Beleg dafür, daß ‘Utmān Dinge wegfallen ließ. Vielerlei Beschuldigungen finden hier ihren Platz: al-‘Allāma al-Hillīs Kritik am Nichtvorhandensein der *sūratā l-qunūt* (jener beiden kurzen, gebetsähnlichen Suren, die allein in Ubayys Kodex auftauchen)⁵⁸ ebenso wie ein von al-‘Ayyāṣī tradiertes Hadīt ‘Alīs mit der summarischen Anklage, es sei zu nicht weniger als 900 Änderungen gekommen.⁵⁹

Ein weiterer zentraler Kritikpunkt, den außer an-Nūrī auch Muḥammad Hādī at-Tehrānī bemängelt hatte, ist der Sprachgebrauch der Redakteure. Deren ungenügende Kenntnisse in Sachen Schrift und Sprache hätten dazu geführt, daß in ihrer Sammlung allenthalben gegen die Regeln des Arabischen verstoßen worden sei, woran nicht zuletzt auch ‘Utmāns Anordnung Schuld trage, sich in Zweifelsfällen des Duktus der Quraīš zu bedienen.⁶⁰ Ausführlich geht an-Nūrī schließlich mit denkbaren Motiven ins Gericht, die ‘Utmān von der (eo ipso sunnitischen) Tradition zugute gehalten werden – und er läßt kein gutes Haar an ihnen. Besonderen Anstoß nimmt er an der Beteuerung, auf diese Weise habe die Unstimmigkeit in den sieben legitimen Lesarten zugrundeliegenden Version beseitigt bzw. vorbeugend verhindert werden sollen.⁶¹ Nicht nur, daß laut an-Nūrī die gesamte Theorie der verschiedenen Varianten ein menschliches Konstrukt sei, das mit dem Koran nichts zu tun habe, da dieser in einzig und allein einer verbindlichen Lesart herabgekommen sei.⁶² Darüber hinaus hätten die von ‘Utmān in die

⁵⁷ *Faṣl al-ḥijāb*, 152; auf die angebliche Sammlung der ersten beiden Kalifen geht an-Nūrī nicht gesondert ein; daß er sie ablehnt, wird allein schon aus seiner Bezugnahme auf das von Ahmad b. ‘Alī at-Tabrisī aufgezeichnete Streitgespräch ‘Alīs mit einem Ketzer offensichtlich; s. dazu *Faṣl al-ḥijāb*, 4 und oben, S. 9.

⁵⁸ *Faṣl al-ḥijāb*, 155f.; s. oben, Anm. II/27; zum Terminus *qunūt* („Gottergebenheit“) vgl. a. E. Kohlberg: *Barā'a in Shī'i Doctrine*, JSAI 7/1986/139–75, hier 141f. (mit weiterer Literatur).

⁵⁹ *Faṣl al-ḥijāb*, 156.

⁶⁰ Ibid., 159f.; at-Tehrānī: *Maḥağğat al-‘ulamā'*, 119–22; vgl. dagegen das Urteil von NEUWIRTH: *Koran*, 106: „Im Frühstadium der Entwicklung, in dem die mündliche Tradition dominierte, war der Sinn für die genaue Textwiedergabe wenig ausgeprägt; sprachliche und inhaltliche Anstöße beseitigte man einfach durch Textänderung.“

⁶¹ an-Nūrī: *Faṣl al-ḥijāb*, 163, spricht von „huṣūl al-iḥtilāf fi aṣl al-aḥruf as-sab'a wa-l-qirā'āt al-muğawwaza ‘anhu“.

⁶² Zu den koranischen Lesungen s. den Art. *Kirā'a*, EI² V/127–29 und NEUWIRTH: *Koran*, 108–10.

einzelnen Provinzen verschickten Exemplare seiner Redaktion noch nicht einmal miteinander übereingestimmt. Laut Ibn Ṭāwūs (der sich hier auf Muḥammad b. Baḥr ar-Ruhnī stützt) unterschied sich der medinensische *mushaf* vom basrischen in vierzehn Buchstaben, nach einer anderen Meinung habe es sich gar um einundzwanzig Abweichungen gehandelt. Penibel listet an-Nūrī die jeweiligen Unterschiede auf, um zu dem Schluß zu gelangen, daß die Basisversion (*asl*) der einzelnen Lesarten somit keineswegs außer Zweifel stehe. Und selbst wenn man ʿUtmān dieses Motiv – die Vereinheitlichung der Varianten – zubillige, so heiße das noch lange nicht, daß er nicht dabei einzelne Wörter habe wegfallen lassen.⁶³

Das folgende, wiederum vergleichsweise kurze achte Kapitel besteht aus alles in allem 92 Belegen aus der älteren Literatur – bis auf ganz wenige Ausnahmen sunnitischer Provenienz –, in denen von (angeblich) weggefällten Koranpassagen die Rede ist. Zum ersten Mal verläßt an-Nūrī hier die Ebene der allgemeinen Anschuldigungen und sozusagen „wortlosen“ Unterstellungen und zitiert die entsprechenden Texte im Wortlaut. Viele seiner Beispiele sind allerdings keineswegs neu und in der sunnitischen Tradition seit langem erschöpfend diskutiert.⁶⁴ Auch sind sie nicht immer frei von Widersprüchen: So heißt es an einer Stelle, drei Viertel der *sūrat al-barā'a* seien weggefallen, und unmittelbar darauf: zwei Drittel der *sūrat at-tauba*. Beides aber sind Namen für ein und dieselbe Sure (nämlich Sure 9).⁶⁵ Daß er diese (nun wiederum nicht wörtlich wiedergegebenen) Stellen erneut für Passagen hält, in denen – wie zuvor schon im Falle von Sure 33 – die Schandtaten der Feinde ʿAlīs niedergeschrieben standen, ist beinahe schon reflexhaft zu nennen. Weitere Beispiele dieses Abschnitts betreffen unter anderem die zwei angeblichen zusätzlichen Suren aus Ubayys Kodex, einzelne auf die Prophetenwitwen ʿĀ'iša, Ḥafṣa und Umm Salama zurückgehende Schreibungen, den hinreichend bekannten *mu'ta*-Vers 4/24,⁶⁶ sowie einige Zusätze *fi ʿAlī*.⁶⁷

⁶³ *Faṣl al-ḥiṭāb*, 163-71; zu ar-Ruhnī s. E. KOHLBERG: *A medieval Muslim scholar at work. Ibn Tawus and his library*, Leiden 1992, 285 (Nr. 441).

⁶⁴ *GdQ* I/234-61; an-Nūrī zitiert hauptsächlich dieselben Beispiele wie NOELDEKE.

⁶⁵ *Faṣl al-ḥiṭāb*, 173.

⁶⁶ Dem koranischen *fa-mā stamta'tum bihi minhunna* („Wenn ihr dann welche von ihnen [im ehelichen Verkehr] genossen habt...“) fügen die entsprechenden schiitischen Hadīte ein *ilā aqālin musamman* („für eine festgelegte Zeit“) hinzu, um auf diese Weise die Zeitehe zu legitimieren; s. dazu A. GIBETZ: *Strange Bedfellows: Mu'at al-nisā' and Mu'at al-hajj* (...), Berlin 1994, bes. 50-56.

⁶⁷ Davon an einer Stelle (*Faṣl al-ḥiṭāb*, 181) mit der Begründung, ʿAlīs Name müsse schon allein deshalb im Koran auftauchen, weil darin auch der Name Aarons genannt sei; und Muḥammad selbst habe schließlich gesagt, ʿAlī stehe zu ihm im selben Verhältnis wie ehemalig Aaron zu Moses. Die Passage entstammt als eine der wenigen in diesem Kapitel einer schiitischen Quelle: Ibn Ṣādāns *Maṇāqib*; zum Hintergrund vgl. MOMEN: *Introduction*, 13.

Seine besondere Brisanz bezieht dieser Abschnitt indes aus jener anderen Stelle, die im letzten Kapitel bereits besprochen wurde. an-Nūrī zitiert hier nämlich aus dem *Dabestān-e mazāheb* den vollen Wortlaut der „Zweilichtersure“ und bringt sie mit der von Ibn Šahrāšūb erwähnten *Sūrat al-wilāya* in Verbindung. Diese Passage fällt in nahezu jeder Hinsicht aus dem Rahmen: Zum einen aufgrund ihrer Ausführlichkeit. Sie ist mehr als einer Seite lang und wird durch einen anderen Schriftduktus und die durchgängige Vokalisierung (beides normalerweise Kennzeichen von Koranzitaten) besonders hervorgehoben. Zum anderen aber vor allem deshalb, weil an-Nūrī seine Unsicherheit in der Frage der Einordnung der Sure und ihrer möglichen Verbindung zu Ibn Šahrāšūb freimütig eingesteht. Es gilt ihm zwar als sicher, daß der Autor des *Dabestān* die Zweilichtersure aus einem schiitischen Buch übernommen hatte, zugleich jedoch konzidiert er, außer jener Passage bei Ibn Šahrāšūb keinen weiteren Beleg dafür gefunden zu haben. Die bemerkenswerte Stelle in Muhammad Bāqir al-Lāhiğīs *Tadkirat al-a'imma*, von der gleichfalls bereits die Rede war,⁶⁸ lässt an-Nūrī unerwähnt, obwohl er dieses Buch nachweislich kannte. Über seine Motive für diese Auslassung lässt sich nur spekulieren. Banale Vergeßlichkeit dürfte angesichts seiner sonstigen Gründlichkeit und seiner immensen Belesenheit von vornherein ausscheiden. Bleiben als Hypothesen ein gewisser Vorbehalt gegen diese Quelle, über deren Autor nur wenig bekannt zu sein scheint und in der auch keinerlei *Hadīt* oder eine anderweitige Legitimierung des Gesagten beigegeben wurde – oder die Angst vor der eigenen Courage, die ihn vor einer allzu deutlichen Aussage in diesem zentralen Punkt, gestützt auf ein minder bekanntes, aber zweifelsfrei genuin schiitisches Werk, zurückzschrecken ließ. Die Plazierung der angeblichen Sure an dieser Stelle seines Buches, inmitten überwiegend sunnitischer Überlieferungen und unter Berufung auf ein Buch, das aller Wahrscheinlichkeit nach nicht schiitischer Herkunft ist, erschien ihm dagegen möglicherweise effizienter.⁶⁹

Im nun folgenden neunten Kapitel kommt an-Nūrī noch einmal auf ein Thema zurück, das er zuvor gewissermaßen zwischen den Zeilen hatte stehen lassen, nämlich der Verzahnung der Schia mit der vorislamischen Heilsgeschichte: Die Namen und Kennzeichen der Imame als der Bevollmächtigten Muhammads (*ausiyā' hātim an-nabīyīn*) seien in sämtlichen heiligen Schriften verzeichnet gewesen, die den jeweiligen Propheten geoffenbart worden waren. Auf den fast dreißig Seiten dieses Abschnitts⁷⁰ werden (neben den vorislamischen heiligen Büchern) nur schiitische Schriften zitiert. Das liegt ebenso in der Natur der Sache wie die gleich zu Beginn

⁶⁸ S. oben, S. 16ff.

⁶⁹ *Fasl al-hijāb*, 179f.; s. oben, S. 14ff. und unten, Anhang II.

⁷⁰ Ibid., 183–209; vgl. a. KOHLBERG: *Antediluvian World*.

vorweggenommene Schlußfolgerung, daß unmöglich derart Entscheidendes, das den vorausgegangenen Völkern mitgeteilt worden sei, im wichtigsten Offenbarungsdokument nicht enthalten und der wichtigsten *umma* nicht bekanntgegeben worden sein könne. Dies um so weniger, als – laut al-‘Ayyāšī – die *wilāya* ‘Alīs auf einer Stufe mit dem Prophetentum Muhammads (*nubūwa*), ja sogar mit dem Glauben an den einen Gott (*tauhīd*) stehe.⁷¹

an-Nūrīs Gedankengang beginnt buchstäblich mit Adam, dem von Gott im Zwiegespräch bereits der Auftrag ‘Alīs erklärt wurde – was bedeutet, daß die Bestimmung Muhammads wie auch ‘Alīs bereits vor der Schöpfung von Himmel und Erde feststand.⁷² Andere Propheten wie Seth, Idrīs oder Abraham wurden von Gott gleichfalls entsprechend instruiert.⁷³ Auch die Zahl der Imame war schon festgelegt und wurde in der Thora durch bestimmte Hinweise immer wieder in Erinnerung gerufen, etwa durch die Zahl der Stämme Israels, deren Namen in der unverfälschten Thora enthalten seien und genau mit den Namen der Imame korrelierten.⁷⁴ Überhaupt wird auf Kontinuität in dieser Hinsicht geachtet, denn ‘Alī ist im Alten und Neuen Testament namentlich angekündigt: in der Thora als Hābil, in den Evangelien als Haidār.⁷⁵ Die Beweiskraft von alledem ist in an-Nūrīs Augen überwältigend. Sie ist auch nicht durch den Einwand zu schmälern, daß die Designierung ‘Alī durch Muhammad am Teich von Ḥumm nicht unmißverständlich gewesen sei, seine Worte vielmehr der Erläuterung bedürfteten. an-Nūrī weist dieses Ansinnen ausführlich zurück und bekräftigt statt dessen noch einmal, daß ‘Alīs Name ebenso im Koran verzeichnet gewesen sei wie der Unglaube der Umayyaden.⁷⁶

Auch der nächste Abschnitt (Kapitel 10) ist Vertiefung von bereits Gesagtem. Unter einer etwas umständlichen Überschrift, in der von Unstimmigkeiten und grenzenlosen (*gair mahṣūra*) Veränderungen in den Wörtern und Buchstaben des Korans, von Hinzufügungen und Weglassungen einzelner Wörter und Buchstaben die Rede ist und davon, daß manche Wörter in verschiedenen grammatischen Formen auftauchen – Singular / Plural, Maskulimum / Femininum –, kommt an-Nūrī nochmals auf die von den Sunnitern überlieferten unterschiedlichen Lesarten zu sprechen. Er sieht in der Etablierung der sieben (oder mehr) kanonisch gewordenen Lesarten eine Analogie zur Entwicklung der sunnitischen Jurisprudenz, an deren Ende nach der

⁷¹ *Fasl al-ḥiṭāb*, 184.

⁷² Ibid., 184f., 189.

⁷³ Ibid., 187ff.; zu Idrīs s. El² III/1030f.

⁷⁴ Ibid., 191ff., 198; dagegen werden Abū Bakr und ‘Umar ausdrücklich sowie namentlich verworfen: ibid., 195.

⁷⁵ Ibid., 201.

⁷⁶ Ibid., 204-09.

„Zersplitterung“ (*tašattut*) des Rechts, wie er sich ausdrückt, vier Rechtsschulen übriggeblieben sind – und er weist die *qirā'at* ausnahmslos und in Bausch und Bogen zurück.⁷⁷ Vielmehr ist der Koran – in seinen Augen – in einer verbindlichen Version und buchstabengetreu (*bi-harf wāhid*) herabgekommen. Alles, was dieser Form nicht entspricht, geht infolgedessen nicht auf das Zeugnis Muhammads zurück und ist als Verstoß gegen die Unnachahmlichkeit des Korans (*i'ğāz*) abzulehnen. Als mögliche Ursachen für die Uneinigkeit bei der Lesung macht er mehrere Faktoren aus: nachlässige Bewahrung des Gehörten, Unachtsamkeit, gewöhnliches Vergessen, aber auch kalter Vorsatz, ferner der Widerspruch innerhalb der 'Utmāniischen Kodices, schließlich Meinungsverschiedenheiten über das Konsonantengerüst des Korans (*rasm*).⁷⁸

Wie schon des öfteren, finden sich auch in diesem Punkt die entscheidenden Thesen an-Nūrīs gleich am Anfang des Kapitels und werden anschließend seitenlang einer minutiösen Begründung unterzogen. Rasch sind die relevanten Belege aus Koran – an-Nūrī findet den entscheidenden Hinweis auf die Ungereimtheiten in Vers 4/82⁷⁹ – und schiitischem Hadītkorpus beigebracht, zugunsten der Auffassung von der einen und einzigen Version des Korans.⁸⁰ Mehr Zeit nimmt er sich für den Nachweis darüber, daß sich die einzelnen Lesarten nicht auf den Propheten zurückführen ließen, sondern entweder die Meinungen der Koranleser (*qurrā'*) darstellten oder der Nachlässigkeit der Nachgeborenen entsprungen seien. Die sunnitischen Korangelehrten könnten sich ja noch nicht einmal darauf verständigen, ob die *Basmala* Teil des Korans sei oder nicht, obgleich diese eindeutig auf Muhammad zurückgehe – wie wollten sie da imstande sein, einen Nachweis darüber zu erbringen, daß die unterschiedlichen Lesarten vom Propheten abgesegnet seien? In Wirklichkeit gehe jede Version auf einen Koranleser zurück, der ein Götzendienner aus der Anhängerschaft 'Utmāns (*tāġūt min atbā' Ibn 'Affān*) gewesen sei.⁸¹ Dementsprechend werden auch die Überliefererketten derjenigen sieben Leser abgelehnt, deren Versionen von den

⁷⁷ Ibid., 209-34.

⁷⁸ Ibid., 210; zum Hintergrund der Entwicklung der arabischen Schrift vgl. G. ENDREß: *Die arabische Schrift*, in: W. FISCHER (ed.): *Grundriß der Arabischen Philologie. Band I: Sprachwissenschaft*, Wiesbaden 1982, 165-97, bes. 178ff.

⁷⁹ „Wenn er [der Koran] von Gott nicht wäre / Sie würden in ihm finden manchen Widerspruch“ (Rückert).

⁸⁰ *Fasl al-ḥiṭāb*, 210-12.

⁸¹ Ibid., 214-29, hier 217f. und 222 (Zitat); über Zugehörigkeit der *Basmala* zum Koran s. El² I/1084f. und El¹ IV/172-74; zum Ausdruck *tāġūt* (vgl. Koran 2/256f. und öfter) s. R. KÖBERT: *Das koranische „Tāġūt“*, in: R. PARET (ed.): *Der Koran*, Darmstadt 1975, 281f. und El² X/93f.

Sunniten schließlich als kanonisch akzeptiert wurden.⁸² Alledem stehe auch ein von Ibn Bābūya überliefelter Hadīt nicht im Wege, demzufolge der Koran ‘alā sab‘a ahruf geoffenbart worden sei. an-Nūrī sieht darin lediglich einen Hinweis exegetischer Natur auf die Kategorien der darin enthaltenen Verse (*muhkam*, *mutaṣābih*, etc.) oder allenfalls auf die Zahl der Dialekte, in denen die Verse geoffenbart worden waren, keinesfalls aber eine Verbindung zu irgendwelchen voneinander abweichenden Lesarten des Texts selbst.⁸³

Die beiden letzten Kapitel des ersten Teils des Buches sind zugleich sein Herzstück. In beiden Abschnitten geht es um weitere Nachrichten – und zwar (im Gegensatz zum achten Kapitel) nunmehr ausschließlich aus dem klassischen und (sehr viel seltener) nachklassischen schiitischen Schrifttum –, die das Vorkommen von Auslassungen aus und Veränderungen der tatsächlichen Offenbarung belegen sollen. Dabei sind die 61 Zitate des kurzen elften Kapitels eher unspezifischer Natur, sozusagen „Schüsse ins Dunkle“, mit denen ohne Bezugnahme auf bestimmte Koranverse *tahrīf* unterstellt wird.⁸⁴ Manches ist so vage, daß es letztlich nur noch aus der *tahrīf*-Behauptung als solcher besteht.⁸⁵ Bei den konkreteren Nachrichten steht an erster Stelle die Frage nach der Zahl der Koranverse, belegt anhand des Hadīts aus al-Kulainīs *al-Kāfi*, in dem von ursprünglich 17 000 herabgekommenen Versen gesprochen wird; auch das Gebot der Imame, sich bei der Rezitation des Korans trotz allem an den vorhandenen Text zu halten, bis der Mahdī erscheine, fehlt nicht.⁸⁶ Weitere bekannte Themen folgen: der Wegfall der Namen der Heuchler (bis auf Abū Lahab), der Verweis auf den *hadīt at-taqalain* und die Sendung des Korans in Dritteln respektive Vierteln, von denen jeweils ein Teil von den Imamen gehandelt habe. Gerade beim zuletzt genannten Beispiel stellt an-Nūrī umgehend klar, daß damit in der Tat die Einteilung der äußeren Gestalt des Korans (*taqṣīm zāhir al-qur’ān bi-hasab tanzilihi*) gemeint sei, also nicht bloß eine exegetische Stütze zur Klassifizierung des inneren Gehalts (*al-buṭūn wa-t-ta’wīl*) gegeben werden sollte.⁸⁷

Wie schon im analog zu diesem Kapitel stehenden achten Abschnitt, der auf sunnitischen Quellen beruht, nimmt an-Nūrī auch hier wenig Rücksicht auf etwaige Widersprüche in den herangezogenen Überlieferungen: Ist dort davon die Rede, daß drei Viertel bzw. zwei Drittel ein und derselben

⁸² *Faṣl al-ḥiṭāb*, 223ff.; die sieben Koranleser sind Nāfi‘, Ibn Kaṭīr, Abū ‘Amr, Ibn ‘Āmir, ‘Āsim, Ḥamza und al-Kisāṭī.

⁸³ Ibid., 229ff.; s. a. Art. *Harf*, EI² III/204f.

⁸⁴ *Faṣl al-ḥiṭāb*, 234-50.

⁸⁵ Ibid., z.B. 244 (Nr. *mīm*).

⁸⁶ Ibid., 234ff.

⁸⁷ Ibid., 247.

Sure weggefallen seien,⁸⁸ heißt es hier an einer Stelle, die Namen von sieben Quraišiten seien von Gott genannt, von den Koransammlern aber entfernt worden, während die unmittelbar folgende Textstelle von deren 70 spricht.⁸⁹ Die bereits bei al-Kulainī anzutreffende Unvereinbarkeit der Hadīte, die die Offenbarung dritteln bzw. vierteln, wird hier kommentarlos übernommen. Aber auch an-Nūrī selbst pflegt – nicht zum ersten Mal in seinem Buch – einen mitunter etwas nonchalanten Umgang mit seinen Quellen. So etwa, wenn er als Überlieferer eines Hadīt „mehr als einen der verehrungswürdigen Hadītgelehrten“ bezeichnet oder „von einer Anzahl der Unsigen“ zitiert.⁹⁰ So abstrakt die einzelnen Nachrichten auch sein mögen, nach Überzeugung an-Nūris können sie nicht zur Untermauerung der These von einer lediglich verfälschenden Interpretation des Korans herangezogen werden (*tahrīf al-ma'nā*, gelegentlich auch *at-tafsīr bi-r-ra'y*). Vielmehr bezeugen sie eine Veränderung des geoffenbarten Texts selbst (*at-tahrīf al-lafzī*).⁹¹

Während seiner gesamten bisherigen Argumentation hatte es an-Nūrī im großen und ganzen sorgsam vermieden, den angeblich gefälschten Passagen einen „richtigen“ Wortlaut gegenüberzustellen – abgesehen von Kapitel acht, das jedoch auf sunnitischen Quellen beruhte und damit nicht zur Illustration spezifisch schiitischer Ansichten dienen konnte. Das änderte sich nun im zwölften, dem Schlußkapitel des ersten Teils grundlegend. Auf 110 Seiten breitet an-Nūrī nicht weniger als 1002 Überlieferungen aus, nach den einzelnen Koranversen (in der 'utmānischen Reihenfolge) geordnet und in den meisten Fällen die jeweilige, in den Augen der schiitischen Āhbārīs korrekte Lesart referierend.⁹² Dennoch scheint diese gewaltige Zahl noch immer vergleichsweise moderat angesichts des Satzes Ni'matallāh al-Ğazā'irīs, der, wie an-Nūrī einleitend anführt, „in einer seiner Schriften“ von mehr als 2000 derartigen Hadīten gesprochen haben soll.⁹³ Eine Auflistung von an-Nūris Quellen ergibt, daß dieser immense Zitatenschatz im wesentlichen auf sechs Ausgangswerken beruht: den Korankommentaren

⁸⁸ S. oben, S. 52.

⁸⁹ *Faṣl al-hīṭāb*, 237; an-Nūrī entschuldigt den Überlieferer der ersten Stelle (die via Abū 'Amr al-Kaśī zitiert wird) knapp mit den Worten, vielleicht habe dieser sich nicht mehr Namen merken können.

⁹⁰ Ibid., 236 (Nr. *wāw*), 238 (Nr. *yā'-zāy*), 246 (Nr. *nūn-dāl*); im ersten Kapitel hatte er mehrfach „aus einem alten Buch von einem unserer Altvorderen“ zitiert: ibid., 59f., ähnlich 76; eine Überlieferung bei Suyūṭī, die auf dem beruhte, „was einige Zeitgenossen aus den Reihen der indischen 'ulamā'" berichteten, ließ er ebenfalls unbeantwortet: ibid., 171 (Nr. *ğīm*); schließlich ibid., 268 (Nr. *mīm-alif*).

⁹¹ Ibid., 249f.

⁹² Ibid., 250-359.

⁹³ Ibid., 250; M. BAR-ASHER hat in seinem Überblick über schiitische Varianten und Zusätze zum Koran 56 unterschiedliche Lesarten (allerdings mit oftmals mehreren Quellenangaben) aufgelistet; s. *Variant Readings*, 51ff.; vgl. a. al-Hasanī: *Manhāj*, 139.

von ‘Alī b. Ibrāhīm al-Qummī, Abū n-Naṣr Muḥammad b. Maṣ‘ūd al-‘Ayyāšī⁹⁴ und al-Faḍl b. al-Ḥasan aṭ-Ṭabrisī,⁹⁵ dazu Sa‘d b. ‘Abdallāh al-Qummīs Buch über die Abrogation,⁹⁶ al-Kulainīs Ḥadīṭ-Sammlung *al-Kāfi*⁹⁷ sowie Aḥmad b. Muḥammad as-Sayyārīs *Kitāb al-qirā’āt*.⁹⁸ Deutlich mehr als die Hälfte seiner Belege stammt aus ihnen, der Rest verteilt sich auf über 25 weitere Bücher. Dabei ist auffallend, wenn auch nicht überraschend, daß die „Kirchenväter“ Ibn Bābūya, aš-Šaiḥ al-Mufid und der Šaiḥ aṭ-Ṭā’ifa Abū Ğa’far aṭ-Ṭūsī, die sich von der einhelligen *tahrīf*-Auffassung abwandten, nur unterdurchschnittlich vertreten sind: Gerade drei Dutzend ḥadīṭe werden auf sie zurückgeführt. Die Hauptlast der Beweisführung hat hingegen as-Sayyārīs Werk zu tragen, was in Anbetracht seines Autors nicht ganz unproblematisch ist. as-Sayyārī, ein Zeitgenosse des elften Imams al-Hasan al-‘Askarī, war nämlich ein höchst umstrittener Vertreter der noch nicht zur zwölferschiitischen Imāmīya entwickelten frühen Schia. In der Beurteilung durch die (auch unmittelbare) Nachwelt kam er nicht gut davon: Bereits der gleichfalls im 10. Jahrhundert lebende Traditionarier Abū ‘Amr Muḥammad al-Kaššī schrieb in seinem *riğāl*-Werk, as-Sayyārī gehöre keineswegs der Platz, den er für sich reklamiere.⁹⁹ aṭ-Ṭūsī wurde deutlicher: Er bescheinigte as-Sayyārī, schwache ḥadīṭe, noch dazu grob und unvollständig, überliefert und einer falschen (*fāsid*) Rechtsschule anzugehört zu haben.¹⁰⁰ an-Nūrī kannte diese Urteile, gab sie sogar recht ausführlich wieder, um sich aber sogleich über sie hinwegzusetzen: Seine Zitierung as-Sayyārīs sei schon deswegen bedenkenlos, weil bereits zuvor zahlreiche Gelehrte, unter ihnen al-Kulainī, auf ihn Bezug genommen hätten.¹⁰¹ as-Sayyārīs *Kitāb al-qirā’āt*, das allem Anschein nach bisher nicht gedruckt worden ist, ist das einzige erhaltene Beispiel für jene frühen *tahrīf*-Werke, von denen nur noch die Titel bekannt sind. an-Nūrī besaß eine Abschrift davon,¹⁰² die er ausgiebig

⁹⁴ Vgl. oben, S. 6f. bzw. 4.

⁹⁵ S. oben, S. 9. Daneben zitiert an-Nūrī allerdings auch (mindestens sechsmal) aus Aḥmad b. ‘Alī aṭ-Ṭabrisīs *Kitāb al-iḥtiqāq*; da er sich in den meisten Fällen mit der Namennennung „aṭ-Ṭabrisī“ begnügt, ist nicht immer auszumachen, welchen der beiden Autoren er jeweils meint.

⁹⁶ *Nāsīb al-qur’ān wa-mansūhu wa-muḥkamuha wa-mutaṣābihuhu*, DTŚ XXIV/8f.

⁹⁷ S. oben, S. 6.

⁹⁸ DTŚ XVII/52; das Buch ist auch unter einem zweiten Titel bekannt: *Kitāb at-tanzīl wa-t-tahrīf*; vgl. a. DTŚ IV/454.

⁹⁹ Abū ‘Amr Muḥammad al-Kaššī: *Riğāl al-Kaššī*, ed. Aḥmad Ḥusainī, Kerbela o.J., 505; zu al-Kaššī s. El² IV/711f.

¹⁰⁰ Abū Ğa’far aṭ-Ṭūsī: *al-Fihrist*, Beirut 1403/1983, 51; dieses Urteil übernahm Taqī ad-Dīn al-Hasan b. ‘Alī b. Dāwūd al-Hillī (13. Jahrhundert) und fügte noch den Verdacht des Glaubens an die Seelenwanderung (*tanāsūḥ*) hinzu: *Kitāb ar-riğāl*, Teheran 1383 / 1963, Sp. 422f.; s.a. FALATURI: *Die Zwölfer-Schia*, 92.

¹⁰¹ *Faṣl al-ḥiṭāb*, 251f.

¹⁰² Tabāṭabā’ī / Ostādī: *Āṣnā’ī*, 136; AMIR-MOEZZI: *Le guide divin*, 225f.

zu Rate zog: Über 300 seiner Überlieferungen, also ein knappes Drittel aller in diesem Abschnitt versammelten Belege, stammen direkt daraus. Dazu kommt, daß seine zweithäufigste Quelle, 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummīs *Tafsīr*, ihrerseits ebenfalls zu einem beträchtlichen Teil auf as-Sayyārī zurückgeht.¹⁰³

Die von an-Nūrī beigebrachten Überlieferungen spielen keineswegs ausschließlich auf eine Mißachtung der Ansprüche 'Alīs durch die Sunnitn an. Vielmehr reicht die Bandbreite der unterstellten Veränderungen von einfachen Fragen der Vokalisierung¹⁰⁴ und Orthographie¹⁰⁵ über pauschale Behauptungen¹⁰⁶ bis hin zu jener bekannten Ungeheuerlichkeit, in Vers 4/3 sei ein Drittel des gesamten Korans weggelassen worden.¹⁰⁷ Auch die mehr juristische denn machtpolitische Frage der schiitischen Zeitehe und die vermeintliche Kürzung des relevanten Verses 4/24 findet gebührende Aufmerksamkeit.¹⁰⁸ Andere Zusätze wiederum, die in aller Ausführlichkeit abgehandelt werden, haben mit der Schia oder mit spezifisch schiitischen Positionen nichts zu tun.¹⁰⁹ Darüber hinaus liefern nicht alle Zitate, die sich auf ein und denselben Vers beziehen, ihrerseits einen einheitlichen „richtigen“ Wortlaut; eventuelle Widersprüche – etwa in bezug auf den „Thronvers“ (2/255) – werden von an-Nūrī zwar registriert, jedoch nicht als grundsätzliches Argument gegen die Vertrauenswürdigkeit der Zitate betrachtet.¹¹⁰ Dasselbe gilt für den sogenannten „Steinigungsvers“, als dessen ursprünglicher Ort zwei völlig verschiedene Koranstellen ausgemacht werden.¹¹¹

Die wichtigsten Nachrichten beziehen sich allerdings in der Tat auf die vermutete Benachteiligung der Schia, die sich im Wegfall bestimmter Wendungen und ausdrücklicher Hinweise aus dem Korantext äußere. Bekannte und hier bereits zitierte Beispiele sind die deutlichen Anspielungen in Vers

¹⁰³ KOHLBERG: *Attitude*, 213.

¹⁰⁴ *Faṣl al-ḥiṭāb*, 278 (zu Vers 4/94, in dem statt *mu'minan* vielmehr *mu'manan* zu lesen sei); ibid., 283 (zu 6/33: *yakḍubūnaka* statt *yukaddibūnaka*); ähnlich ibid., 344 (zu 91/15: *fa-lā yahāfu* anstelle von *wa-lā yahāfu*).

¹⁰⁵ Ibid., 253 (zu 1/6f.: *sirāt* statt *ṣirāt*).

¹⁰⁶ Ibid., 341 (zu 80/1-5, die ohne Angabe von Beispielen für gefälscht erklärt werden); ferner ibid., 319 (zur Behauptung, die Sure 33 sei ursprünglich so lang wie die Sure 2 gewesen).

¹⁰⁷ Ibid., 270; an-Nūrī zitiert hier lediglich die eine, wohl isoliert dastehende Stelle aus Ahmad b. 'Alī at-Ṭabrisīs *Iḥtiyāṭ*.

¹⁰⁸ Ibid., 270-72; vgl. a. 279f. (zu 5/6, wo es um die Frage der richtigen Fußwaschung geht).

¹⁰⁹ Ibid., 257-60 (zu 2/238, wo zusätzlich zu dem bestehenden *wa-s-ṣalāt al-wuṣṭā* noch ein *wa-salāt al-'asr* zu lesen sei; s.a. PARET: *Konkordanz*, s.v.); auch 273f. (zu 4/59).

¹¹⁰ Ibid., 260-62; vgl. ibid., 268f. (zu 3/128); ein weiteres Beispiel dieser Art ist Vers 3/33 (Uneinigkeit darüber, ob nur ein *Āl Muḥammad* nachzutragen sei, oder ob damit nicht das bestehende *Āl 'Imrān* zu ersetzen wäre; s.a. BAR-ASHER: *Variant Readings*, 52f.).

¹¹¹ *Faṣl al-ḥiṭāb*, 314 (zu Sure 24) und 319f. (zu Sure 33).

3/110 (*haira a'immatin*)¹¹² und 5/67 (*fī 'Alī*).¹¹³ Die ergänzte Version von Vers 7/172, derzufolge bereits die Kinder Adams vor Gott ausdrücklich bezeugen, daß Muḥammad der Gesandte Gottes und 'Alī der Fürst der Gläubigen sei, sichert nochmals die Einordnung der Schia in die vorislamische Heilsgeschichte.¹¹⁴ Sogar Fātima, Hasan und Husain werden an anderer Stelle im Zusammenhang mit Adam namentlich genannt.¹¹⁵ Insgesamt taucht die Wendung *fī 'Alī* oder der Hinweis auf die legitime Herrschergewalt (*wilāya*) 'Alīs bei nicht weniger als 40 Versen auf, weitere 20 Stellen erwähnen die Imame als die *Āl Muḥammad*. Umgekehrt wird auch die usurpierte Machtausübung der sunnitischen Kalifen zumindest mittelbar beim Namen genannt.¹¹⁶ Subtilerer Natur als die direkte Nennung 'Alīs ist die Behauptung, Vers 22/52 („und wir haben vor dir keinen Gesandten oder Propheten geschickt...“) sei ursprünglich um den Ausdruck „und keinen (von Gott) Angesprochenen (*muḥaddat*)“ länger gewesen, bezogen auf 'Alī, an den sich Gott indirekt (nämlich durch einen Engel) gewandt habe.¹¹⁷ Auch sei in Vers 81/8 nicht von einem nach seiner Geburt verscharerten Mädchen (*al-mau'ūda*) die Rede, das am Jüngsten Tag gefragt wird, warum man es umgebracht habe, sondern von den Imamen, die hier freilich als „Liebe (Gottes: *mawadda*)“ erscheinen.¹¹⁸ In dieselbe Kategorie fällt schließlich auch die Deutung des letzten Wortes von Sure 78, *turāban* („Staub, Erde“), als *turābiyan*, „Anhänger von Abū Turāb“, was bekanntlich ein ehrender Beiname 'Alīs war.¹¹⁹ Durchaus erstaunlich ist dagegen, daß an-Nūrī im Zusammenhang mit der Sure 111, in der Abū Lahab erwähnt wird, nicht noch einmal jene Überlieferungen anführt, die den Wegfall der Namen von 70 Quraišiten bescheinigen. Statt dessen begnügt er sich an

¹¹² Ibid., 267f.; s.a. oben, S. 4.

¹¹³ Ibid., 282-82; ähnlich 300 (zu 16/24).

¹¹⁴ Ibid., 285-87; vgl. 299f. (zu 15/41).

¹¹⁵ Ibid., 308 (zu 20/115, mit leicht unterschiedlichen Überlieferungen: as-Sayyārī zählt „Muhammad, 'Alī, Hasan, Husain und die Imame nach ihnen“ auf, al-Kulainī bringt zusätzlich Fātima); vgl. a. al-Kulainī: *al-Kāfi*, I/480f. (Nr. 23); ADANG: *Muslim Writers*, 170ff.

¹¹⁶ *Faṣl al-ḥiṭāb*, 321 (zu 36/45, mit der Wendung *wilāyat at-ṭawāġīt*; s.a. oben, Anm. III/81).

¹¹⁷ Ibid., 309-13; s.a. BAR-ĀSHER: *Variant Readings*, 64f.; vgl. allg. E. KOHLBERG: *The Term „Muḥaddath“ in Twelver Shi'ism*, in: *Studia Orientalia memoriae D.H. Baneth dedicata*, Jerusalem 1979, 39-47 (mit Zusätzen wiederabgedruckt in idem: *Belief and Law in Imāmi Shi'ism*, Aldershot 1991, Abschnitt V).

¹¹⁸ *Faṣl al-ḥiṭāb*, 341-43; vgl. 321-23 (zu 37/129f.); dort wird das bestehende *Āl Yāsīn* bestätigt, aber als gleichbedeutend mit Muḥammad und den Seinen gedeutet.

¹¹⁹ *Faṣl al-ḥiṭāb*, 340 (zu 78/40); s.a. E. KOHLBERG: *Abū Turāb*, BSOAS 41/1978/347-52 (= Abschnitt VI in idem: *Belief and Law* [wie Anm. 117]).

dieser Stelle mit dem Hinweis auf Ḍa'far an-Naḡafī, der in seiner Schrift *al-Haqq al-mubīn* von 40 (sic!) fehlenden Namen gesprochen habe.¹²⁰

an-Nūrī ist bemüht, eine möglichst lückenlose Sammlung aller Überlieferungen vorzulegen, in denen von Veränderungen des koranischen Wortlauts die Rede ist, nicht nur derjenigen Stellen also, die auf die Rolle 'Alīs und der Imame verweisen. Das bringt es mit sich, daß die Zahl der angeblich veränderten Verse das bisher bekannte Maß beträchtlich übersteigt; insgesamt werden nur wenige Suren des Korans als intakt stehengelassen – in an-Nūrīs Liste lediglich siebzehn.¹²¹

Die Schlußseiten des Kapitels sind, wie schon zuvor bei etlichen anderen Abschnitten, der Zurückweisung möglicher Einwände gegen die Stichhaltigkeit des Gesagten gewidmet. Bedenken eher grundsätzlicher Natur sind schnell beiseite gefegt: Die Gültigkeit der Überliefererketten stehe überhaupt nicht zur Debatte und müsse auch nicht gesondert überprüft werden. Vielmehr reiche es aus, wenn die Nachricht in einem Buch wie al-Kulainīs *al-Kāfi* oder dergleichen erwähnt werde. Etwas mehr Zeit nimmt an-Nūrī sich für die Widerlegung des – vom theologischen Standpunkt aus betrachtet – heiklen Arguments, die von ihm zitierten Autoren redeten in ihren Schriften auch der Einschränkung der menschlichen Willensfreiheit durch die Allgewalt Gottes (*ğabr*) das Wort. Zwischen den Zeilen bedeutet das, daß die Koranfälschung womöglich gar nicht von den Fälschern zu verantworten sei, eine Vorstellung, die an-Nūrī verständlicherweise gar nicht erst aufkommen lassen will. Er läßt sich deshalb auch nicht auf eine theologische Diskussion über die menschliche Willensfreiheit ein, sondern argumentiert ganz und gar formalistisch: Die Tatsache, daß diese Autoren *ğabr*-Hadīṭe zitierten, bedeute erst einmal gar nichts, denn das bloße Zitat liefere noch keine Gewähr dafür, daß der Autor diese Meinung denn auch teile – und bei den in Frage kommenden Autoren fänden sich auch Überlieferungen, die der *ğabr*-Auffassung widersprächen. Auffallend breiten Raum nimmt die Kritik an Ḍa'far an-Naḡafī „Kāṣif al-Ğitā“ ein, der seine (wie zu sehen war: nicht ganz konsequente) Skepsis in Sachen *tahrīf* unter anderem damit begründete, daß in diesem Fall die entsprechenden Nachrichten durch ununterbrochene Überliefererketten bezeugt (*mutawātir*) sein müßten.¹²² an-Nūrī betont demgegenüber den Umstand, daß die Imame und ihre Anhänger

¹²⁰ *Faṣl al-ḥiṭāb*, 349; an-Naḡafī ist an-Nūrīs mit Abstand jüngste Quelle; er zitiert sie nur an dieser einen Stelle; zum erwähnten Buch s. *DTŠ* VII/37f.

¹²¹ Dabei handelt es sich um die Suren 28, 35, 54, 58, 60, 69, 79, 84, 90, 96, 101, 104, 106, 107, 110, 113, 114; allerdings werden unter der Surenüberschrift *nūn* (=68) auch Verse der Sure 69 besprochen (*Faṣl al-ḥiṭāb*, 337f.); es scheint nicht an-Nūrīs einziges Versehen zu sein: Der für Sure 76 gewählte Name *ad-dahr* ist eigentlich eine der Bezeichnungen für die Sure 45.

¹²² S. oben, S. 23; zum Problem der Willensfreiheit vgl. VAN ESS: *Theologie*, IV/489ff.

die Fälschungen nicht immer aufdecken konnten, und zwar aus Furcht vor den Schmähungen ihrer Gegner – wenn man will, findet man hier einen Hinweis auf die *taqīya*. Die dennoch vorhandenen zahlreichen Überlieferungen seien allerdings in vielen, auch entlegenen Werken verstreut und dementsprechend nur schwer zu finden. Daran, daß sie *mutawātir* sind, ändert das seiner Meinung nach allerdings nichts.¹²³

Damit ist auch die Überleitung gegeben zum zweiten Teil des Buches, der mit 39 Seiten wesentlich kürzer ausfällt als der erste und der auch nicht mehr in einzelne Kapitel unterteilt ist. Er trägt die Überschrift „Die Indizien, die von denjenigen vorgebracht werden, die das Vorkommen von Veränderungen im Koran kategorisch bestreiten“ und enthält an-Nūrīs Kritik an einigen der am häufigsten benutzten Argumente gegen die Möglichkeit von *tahrīf*.¹²⁴ Den Anfang macht eine Erörterung jener beiden Koranverse 15/9 und 41/41f., die seit jeher als eine dem Koran innewohnende Unversehrtheitsklausel, gewissermaßen eine Garantieerklärung Gottes gegen die Möglichkeit einer Fälschung, interpretiert werden. an-Nūrī lässt diese Ansicht nicht gelten. Vers 15/9 (Rückert übersetzt „Gesendet haben wir die Kunde / Und werden sie behüten“) sei sowohl sprachlich als auch inhaltlich mißverstanden worden. Denn mit dem im Text benutzten Pronomen *lāhu* sei mitnichten der Koran gemeint, sondern die Person des Propheten (der Ausdruck *dikr* wird folgerichtig mit ihm, nicht mit der Schrift gleichgesetzt), und das Bewahrtwerden beziehe sich nicht auf das Vorkommen von Veränderungen, sondern auf die Möglichkeit des Eindringens von Verleumdungen durch Unbelehrbare (*mu'ānidīn*). Aber selbst wenn die Verhütung von Fälschungen gemeint wäre, bezöge sich das auf den Koran als ganzes und nicht auf jedes einzelne Wort darin. Ferner gehöre der Vers in die mekkanische Periode der Offenbarung, das Verb *nazalnā* stehe im Perfekt, so daß es sich nicht notwendigerweise auf die zahlreichen danach noch herabgesandten Verse beziehen müsse. Und schließlich sei das Bewahren die Sache Muhammads und der Seinen, was eine Veränderung durch andere nicht ausschließe.¹²⁵ Was auf der anderen Seite den Satz in Vers 41/42 betreffe, der Koran sei „eine Schrift, an die weder von vorne noch von hinten herankommt, was unwahr (*bātil*) ist“, so kommt darin in an-Nūrīs Augen gleichfalls nicht ein Schutz vor *tahrīf* zum Ausdruck. Statt dessen sieht er hier nicht mehr als einen Hinweis darauf, daß es weder vor der Offenbarung des

¹²³ *Faṣl al-ḥiṭāb*, 350-55; es hat den Anschein, als sei zur Zeit der frühen Schia die Verstreutheit der Nachrichten etwa über die Eigenschaften der Imame im Sinne eines nur wenigen Eingeweihten zugänglichen Geheimwissens durchaus beabsichtigt gewesen, s. AMIR-MOEZZI: *Le guide divin*, 124 mit Anm. 241 und Index s.v. *tabdīd al-‘ilm*.

¹²⁴ *Ibid.*, 359-97.

¹²⁵ *Faṣl al-ḥiṭāb*, 359-61.

Korans noch seither irgendein Buch gebe, das diesen hinfällig mache (*abṭalahu*).¹²⁶

Neben dem Koran selbst sind es mehrere Ḥadīte, die zur Argumentation gegen *tahrij* herangezogen werden. Diejenigen Überlieferungen, in denen dem Gläubigen in Aussicht gestellt wird, daß ihm die wiederholte Rezitation des Korans von Gott dereinst vergolten werde, und in denen gefordert wird, die Aussagen der Imame am Koran zu messen (was beides bei einem gefälschten Text sinnlos wäre), bereiten an-Nūrī keinerlei Schwierigkeiten. Denn all das könne nur mit dem tatsächlich vorhandenen Text in Verbindung gesetzt werden (den zu benutzen die Imame bekanntlich befohlen hätten). Auch der sogenannte *Hadīt at-taqalain*, in dem der Gläubige dazu angehalten wird, sich an den Koran und die Familie des Propheten zu halten, stehe dem nicht im Wege. Da zwischen beiden „gewichtigen Dingen“ kein wesenhafter Unterschied auszumachen sei, bleibe im Falle des Verlusts (*tadyīr*) des Buches immer noch der Imam, bei dem man seine Zuflucht nehmen könne.¹²⁷

Gewichtiger scheinen ihm da schon die Einwände zu sein, die aš-Šarīf al-Murtadā vorgebracht und die al-Fadl b. al-Hasan at-Ṭabrisī in seinem Korankommentar *Mağma' al-bayān* ausführlich wiedergegeben hatte: Die Richtigkeit des Korantexts sei ebenso gewiß wie das Wissen um Geographie oder Historiographie, Biographie oder Literatur. Wenn man nun aber bereits auf diesen Gebieten größtmögliche Sorgfalt bei der Bewahrung und Weitergabe der jeweiligen Nachrichten habe obwalten lassen, wieviel mehr Sorge habe man dann auf den Wortlaut des Korans verwendet. Das ganze, so aš-Šarīf al-Murtadā weiter, sei mit einem Gedichtband zu vergleichen, der ständig von vielen Menschen rezitiert und abgeschrieben würde. Wenn es da zu Veränderungen käme, fiele das sogleich auf.¹²⁸ an-Nūrī nimmt diese Position so ernst wie kein anderes Argument und widmet ihr beinahe den gesamten Rest seines Buches. Noch einmal kommt er zu diesem Zweck auf die Torah zu sprechen, bei der die Bedingungen einer Bewahrung, so jedenfalls seine Grundthese, noch wesentlich günstiger gewesen seien als im Falle des Korans:¹²⁹ Sie sei in einem Stück geoffenbart worden, und die Zahl der Gefährten Mose habe ein Vielfaches des *sahāba* Muhammads betragen, zudem seien sie immer in seiner unmittelbaren Nähe gewesen, was von den letzteren nicht immer gesagt werden könne. Dennoch sei die Torah gefälscht worden. Und nicht genug damit: Sämtliche Hinweise auf Muhammad und 'Alī, die darin enthalten gewesen seien, habe man getilgt. Der Ko-

¹²⁶ Ibid., 361f.

¹²⁷ Ibid., 362-64.

¹²⁸ Ibid., 365f.

¹²⁹ Zum folgenden ibid., 366-77.

ran selbst lege hiervon Zeugnis ab, zuvorderst in Vers 2/159, den an-Nūrī ausdrücklich auf Juden und Christen bezieht – und von dem er zuvor, al-‘Ayyāṣī und as-Sayyārī zitierend, ungerührt behauptet hatte, daß darin ein *fi ‘Alī* gestanden habe.¹³⁰ an-Nūrī schafft es hier, mit polemischem Geschick die Fälschung der Torah mit der des Korans zu verknüpfen, und tatsächlich fällt an einer Stelle das böse Wort von den *nāṣibīn*, den fanatischen Gegnern ‘Alīs, mit denen die Juden auf eine Stufe gestellt werden, da beide Gruppen dem Befehl Muhammads zuwidergehandelt hätten.¹³¹ Zwischen den Zeilen heißt das natürlich an die Adresse der Sunnitengen gerichtet, sie seien genauso schlecht wie die Juden, die das Wort Gottes fälschten, eine exakte Umkehrung des grobschlächtigen Wortes Ibn Taimīyas, der die Rāfiḍiten und die Juden in dieser Sache auf eine Stufe gestellt hatte.¹³²

Ein weiteres Argument an-Nūris gegen die Gewißheit, daß eine große Zahl von potentiellen Bewahrern einer Lehre deren Reinheit verbürge, ist die Uneinigkeit der Muslime in etlichen religionsgesetzlichen Vorschriften. Deren beständige Anwendung, etwa in Fragen des Gebetsrufs, der rituellen Waschung oder des korrekten Gebets, habe mitnichten verhindert, daß verschiedene Auffassungen die ursprüngliche jeweils unmißverständliche Anordnung verfälschten.¹³³ Einer geringen Zahl von aufrechten Gläubigen stehe seit jeher die Mehrheit der Nachlässigen gegenüber. Das sei schon in den *ridda*-Kriegen nach dem Tode des Propheten so gewesen und werde auch im Koran an einigen Stellen angesprochen.¹³⁴

Abschließend wendet sich an-Nūrī ein letztes Mal direkt den Bemerkungen aš-Šarīf al-Murtadās zu, die er über mehrere Seiten hinweg buchstäblich Satz für Satz auseinandernimmt.¹³⁵ Regelrecht erbost zeigt er sich über dessen Vergleich des Korans mit einem Gedichtband, bei dem Weglassungen den Lesern sogleich auffielen. Die Entstehungsbedingungen, so an-Nūris Riposte, könne man in beiden Fällen überhaupt nicht miteinander vergleichen. Während bei einem Gedichtband der Textbestand in einem Guß vom Autor niedergeschrieben worden sei, habe sich die Offenbarung des Korans über zwanzig Jahre hingezogen. Die einzelnen Verse seien weit verstreut worden, und ihre Sammlung sei auf mannigfaltige Hindernisse gesto-

¹³⁰ Ibid., 257; der Vers ist von um so größerer Bedeutung, als darin der Frevel der Schriftfälschung direkt angesprochen wird: „Die, die verbergen, was wir an klaren Beweisen und Rechtleitung herabgesandt haben, nachdem wir es in den Menschen in der Schrift kundgetan haben, verfluchen wird sie Gott und verfluchen werden sie die Fluchenden.“

¹³¹ Ibid., 370; zum Begriff der *nawāṣib* s. oben, Anm. I/46.

¹³² S. oben, S. 11.

¹³³ *Faṣl al-ḥiṭāb*, 377-81.

¹³⁴ Ibid., 382-86.

¹³⁵ Ibid., 387-92; bereits an einer früheren Stelle im Buch hatte er gegen aš-Šarīf al-Murtadā Stellung bezogen: ibid., 16ff.

ßen, weshalb es, zumal bei unlauterer Absicht, ein Leichtes gewesen sei, Änderungen und Weglassungen anzubringen. Einem Dīwān von Gedichten, würde er unter denselben Umständen zusammengestellt, erginge es kaum besser.¹³⁶

an-Nūrī beschließt sein Buch mit einem mehrere Seiten langen Zitat aus Muhammad Bāqir al-Maġlisīs *Bihār al-anwār*. Darin geht es nicht in erster Linie um die Fälschung des Wortlauts einzelner Verse, sondern um die Anordnung der Suren und Verse in der „richtigen“ Reihenfolge, die in vielen Fällen nicht der ursprünglichen Reihenfolge, in der der Koran geoffenbart worden sei, entspreche. Oft seien die abrogierenden Verse vor den abrogierten zu finden, und nicht umgekehrt, wie es sich eigentlich gehöre, aber auch außerhalb dieser Kategorie sei es oft zu Vertauschungen gekommen, so etwa, wenn der allererste herabgekommene Vers 96/1 weit hinter der erst gegen Ende von Muhammads Leben offenbarten *sūrat al-baqara* zu finden ist. al-Maġlisī (und mit ihm an-Nūrī) sieht darin einen Ausdruck des gerings Wissens der Kompilatoren über die der Intention Gottes entsprechende richtige Anordnung der Suren und Verse. Diese habe, so die unschwer zu erkennende, aber nicht explizit ausgesprochene Schlußfolgerung, schlicht in der chronologischen Reihenfolge zu bestehen. Hätten die sunnitischen Redakteure das Material von „seinen (i.e. Gottes) Leuten“ (*ahlihi*), auf die es herabgesandt worden sei, genommen, dann gäbe es diese Unterschiede in der Anordnung nicht. Auch dies unter der Hand also ein – letzter – Beleg für *tahrīf*.¹³⁷

ECHO

Husain Taqī an-Nūrī beendete die Niederschrift seines Buches Ende Šūmādā II 1292 (Anfang August 1876) in Nağaf, als Lithographie gedruckt wurde es im Šawwāl 1298 (September 1881) in Teheran.¹³⁸ Die Kritik durch seine Gelehrtenkollegen an den heiligen Stätten der Schia im Irak ließ nicht lange auf sich warten – und sie scheint allem Anschein nach heftig ausgefallen zu sein. Das ist auch nicht weiter verwunderlich, wenn man sich die Vorgehensweise an-Nūris vor Augen führt. Der *tahrīf*-Vorwurf als solcher war ja nicht neu. Der Aḥbārīya zugehörige *‘ulamā’* wie etwa Ni’matallāh al-Ǧazā’īrī oder Abū l-Hasan aš-Šarīf al-Āmilī hatten sich mindestens genauso

¹³⁶ Ibid., 390.

¹³⁷ Ibid., 392-97 (entspricht al-Maġlisī: *Bihār al-anwār*, XCII/66-73).

¹³⁸ *Fasl al-hītāb*, 397; *DTŠ* XVI/231f.

deutlich geäußert wie an-Nūrī (der sie und andere des öfteren zitierte).¹³⁹ Sie taten das aber an vereinzelten Stellen, die noch dazu nicht immer leicht zu finden waren. an-Nūris Buch stellt dagegen die erste wirklich systematische neuzeitliche Abhandlung dar, die allein auf das Thema der Koranfälschung beschränkt war. Alle bislang verstreuten Belege wurden mit einem Mal in einer Monographie versammelt und damit einem erheblich größeren Leserkreis zugänglich – ganz abgesehen davon, daß an-Nūrī auf diese Weise geschickt insinuierte, die *tahrīf*-Überzeugung sei die Meinung des überwiegenden Teils der schiitischen Gelehrten, während die, die eine gegenteilige Meinung vertraten, immer in der Minderheit geblieben seien. In einem Milieu, das erst relativ kurz zuvor mit teilweise recht rabiaten Mitteln den Streit zwischen den Aḥbārīs und Uṣūlīs entschieden hatte,¹⁴⁰ konnte ein derartiges Buch, das zu allem Überfluß deutliche Kritik an einigen der Urahnen der Uṣūlīs übte, nicht unwidersprochen bleiben.

Der erste Kritiker an-Nūris war ein vermutlich aus Teheran stammender, in Nağaf und Sāmarrā' ansässiger Gelehrter namens Maḥmūd b. Abī l-Qāsim al-Mu'arrab at-Tīhrānī, über dessen Leben – vom vagen Todesdatum 1887 abgesehen – kaum etwas bekannt ist.¹⁴¹ Von ihm stammt die Schrift *Kaṣf al-irtiyāb fi 'adam tahrīf al-kitāb*, die er wohl bereits im April 1885 beendete. Soweit ersichtlich, ist sie bis heute ungedruckt geblieben.¹⁴² Nach einer Einleitung über die verschiedenen Arten von *tahrīf* und Veränderungen im allgemeinen ging er in drei Kapiteln auf an-Nūris Buch ein. Diese Abschnitte behandeln die Haltung der schiitischen Gelehrten in der Frage des *tahrīf*, die genaue Untersuchung des Problems anhand verschiedener Belege und schließlich die Widerlegung der Belege, auf die an-Nūrī sich stützte.¹⁴³ at-Tīhrānī konstatierte einen eklatanten Widerspruch zwischen dem äußeren Gehalt der *tahrīf*-Hadīte und dem Konsensus der Muslime und betrachtete den Glauben an den Koran, wie er „zwischen den Buchdeckeln“ vorlag, ähnlich wie das fünfmalige Gebet oder das Fasten im Monat Ra-

¹³⁹ Vgl. z.B. ibid., 30, 213, 219, 250, 352 (al-Ğazā'īr); 31, 149, 176, 178, 247, 352 (aš-Šarīf al-‘Āmilī); 31 (an-Narāqī); 312 (Hāsim al-Bahrānī); dazu die erwähnten Stellen aus al-Mağlisīs *Bihār al-anwār*; an-Nūrī scheint auch eine kurze Biographie aš-Šarīf al-‘Āmilī verfaßt zu haben, die jedoch ungedruckt blieb; s. *TAS* I.1/554.

¹⁴⁰ Muḥammad b. 'Abd an-Nabī an-Naisābūrī, der zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine Renaissance der Aḥbārīya versucht hatte (und an der Kritik Ğa'far an-Nağafīs gescheitert war), wurde 1818 in Kāzimiyya vom Mob gelyncht; s. EIr I/718.

¹⁴¹ So bei *DTŞ* VI/253 und *RF* II/860f.; vgl. a. Hirz ad-Dīn: *Ma'ārif ar-riġāl*, I/272; an anderer Stelle schreibt Āgā Bozorg allerdings, at-Tīhrānī sei „zu Beginn des zweiten Jahrzehnts des 14. Jahrhunderts“ verstorben, was ca. 1894 entspräche; s. *DTŞ* XVIII/9.

¹⁴² *DTŞ* XVIII/9f.; *Fehrest-e noshehā-ye hattī-ye ketābhāne-ye 'omūmī-ye hāzrat Āyatollāh ol-'ozmā Nağafī Mar'aṣī*, Qom 1369/1981, XIX/163.

¹⁴³ So nach *Fehrest-e noshehā-ye hattī* (s. vorige Anm.).

madān als eine religionsgesetzliche Pflicht – gegen die an-Nūrī folglich verstieß.¹⁴⁴

Dieser scheint diese Kritik – die ihm von seinem Mentor Hasan aš-Šīrāzī zugänglich gemacht wurde, der sie wiederum vom Autor selbst erhalten hatte¹⁴⁵ – ernst genommen zu haben, denn noch im selben Jahr, in dem at-Tīhrānī seine Kritik zu Papier brachte, verfaßte an-Nūrī eine Antwort darauf. Auch dieses – bezeichnenderweise auf Persisch geschriebene – Büchlein wurde bis heute nicht gedruckt.¹⁴⁶ Darin verwahrte er sich vehement gegen at-Tīhrānīs Einwand, daß in dem Augenblick, da eine Verfälschung des Korans feststünde, den Juden das Argument an die Hand gegeben wäre, daß zwischen Torah und Koran kein Unterschied festzustellen sei. an-Nūrīs Antwort gerät jedoch unversehens zur (un?)gewollt mißverständlichen Bestätigung seiner Ausgangsthese im *Faṣl al-ḥiṭāb*. Mit dem Ausdruck *tahrīf*, so an-Nūrī, meine er nämlich nicht das, was üblicherweise darunter verstanden werde – Veränderungen, Ersetzungen, Hinzufügungen und Verminderungen –, sondern grundsätzlich lediglich Verminderungen, genauer gesagt, den Wegfall einiger geoffenbarter Passagen (*al-isqāt li-ba’ḍ al-munzal*), die bei „seinen (i.e. Gottes) Leuten“ (*ind ahlihi*) verwahrt seien.¹⁴⁷ Auch sei das „Buch“, von dem im Titel seines Werkes die Rede ist, nicht mit dem heute vorhandenen Koran gleichzusetzen, denn dieser sei seit den Tagen ‘Utmāns unverändert geblieben. Vielmehr sei darunter die herabgesandte Offenbarung zu verstehen. Damit wiederholte er lediglich die traditionelle *tahrīf*-Überzeugung in anderen Worten. Dennoch betonte er seinem Schüler Āgā Bozorg at-Tehrānī gegenüber (oder dieser legte seinem Lehrer die Entschuldigung in den Mund), er habe bei der Benennung des Buches einen Fehler begangen; ein geeigneterer Titel als der bestehende wäre *Faṣl al-ḥiṭāb fī ‘adam tahrīf al-kitāb* gewesen, denn genau darum sei es ihm gegangen. Allerdings konterkarierte er noch im selben Atemzug auch diese Relativierung, indem er nochmals betonte, seine Absicht sei es gewesen, den Wegfall einiger herabgesandter göttlicher Offenbarungen zu zeigen, weshalb das Buch genauso gut *al-Qaul al-fāḍil fī isqāt ba’ḍ al-wahy an-nāzil* hätte heißen können.¹⁴⁸

Mahmūd al-Mu‘arrab at-Tīhrānī war nicht der einzige, der auf an-Nūrīs Thesen reagierte. Eine weitere Antwort stammt von dem in Kermānshāh geborenen Muḥammad Husain aš-Šahrastānī, und zwar in Form seiner (möglicherweise gleichfalls ungedruckten) Schrift *Risāla fī hifż al-kitāb aš-*

¹⁴⁴ Zit. bei Borūgerdī: *Borhān-e roušan*, 124f.

¹⁴⁵ TAŞ I.1/551.

¹⁴⁶ DTŚ X/220f.; vgl. a. DTŚ XI/188; AŞ VI/143f. (Nr. 8 des Werkverzeichnisses), al-Kāzimī: *Ahsan al-wadī'a*, 90 (Nr. 14).

¹⁴⁷ DTŚ XVI/231, -3; ibid., XVIII/9f.

¹⁴⁸ Ibid., XVI/232; vgl. a. TAŞ I.1/550f., Anm. 2.

šarīf ‘an šubuhāt al-qaul bi-t-taḥrīf.¹⁴⁹ Seine Kritik an an-Nūrī richtete sich vor allem gegen dessen Umgang mit den klassischen Werken und den darin enthaltenen einschlägigen ḥadīten, den er als eindeutig zu leichtgläubig empfand. Nicht genug damit, daß er den Unterschied zwischen einer Meinung und dem Zitieren einer Meinung nicht beachtet habe, sei er darüber hinaus auch all jenen Haditfälschern aus den Reihen der Ketzer, Juden und Christen aufgesessen, die bekanntlich den Koran verunglimpten, um damit von der Fälschung ihrer eigenen heiligen Schriften abzulenken. Neben diesen und einer Anzahl weiterer eher traditioneller Argumente der Überlieferungskritik ist bei aš-Šahrastānī auch der Ansatz zu einer inhaltlichen, historisch argumentierenden Auseinandersetzung zu erkennen: Gegen die Überzeugung, ‘Alīs Name sei ursprünglich mehrfach im Koran genannt worden, wandte er ein, wenn dem so wäre, dann hätte es der expliziten Designierung durch Muhammad am Teich von Ḥumm nicht mehr bedurft. Auch wäre die Aufforderung Gottes seinem Propheten gegenüber, der große Angst davor gehabt habe, ‘Alī derart herauszuheben, damit hinfällig gewesen.¹⁵⁰

Bei diesen beiden Werken – weitere unmittelbare Antworten auf an-Nūrī sind mir nicht bekannt, es mag sie aber geben – scheint es sich nur um die publizistische Spitze eines Eisbergs gehandelt zu haben. Zumal im Lehrbetrieb an den ‘atabāt scheinen die Folgen beträchtlich und langanhaltend gewesen zu sein. Der bereits angesprochene Hinweis auf die beklagenswerte materielle Lage an-Nūrīs, seine schiere Armut nach dem Tode seines Lehrers aš-Širāzī dürfte auch in diesem Lichte zu betrachten sein. Wie umstritten der Autor und sein Buch an den religiösen Lehrstätten waren, erhellt aus einer Bemerkung des irakischen schiitischen Gelehrten Hibat ad-Dīn aš-Šahrastānī (der mit dem eben genannten Muhammad Husain nicht verwandt war). Sich an seine Schulzeit in Sāmarrā’ erinnernd, wo er 1884 geboren worden war, schrieb er, man habe keine Lehrveranstaltung an der dortigen *hauza ‘ilmīya* besuchen können, in der nicht „Tumult und Geschrei“ (*ad-dāḡga wa-l-‘aḡġa*) in dieser Sache vorgeherrscht hätten und in der das Buch, sein Autor und sein Herausgeber nicht heftig beschimpft worden seien.¹⁵¹ Nicht minder umstritten scheint das Buch in Iran gewesen zu

¹⁴⁹ Zum Autor (gest. 1315/1898) s. TAŠ I.2/627-31 (ohne Erwähnung dieses Buchs); nur sehr kurzer Eintrag bei DTŠ XI/176; AŠ IX/232; K. ARJOMAND: *In Defense of the Sacred Doctrine. Muhammad Husayn Shahristānī’s Refutation of Materialism and Evolutionary Theories of Natural History*, Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 25/1998/1-18.

¹⁵⁰ Zitiert bei Borūgerdī: *Borhān-e roušān*, 138-43; s.a. al-Sāfi: *La vraie nature*, 54. Alle drei hier genannten Schriften – die Kritik al-Mu’arrab at-Tīhrānīs und aš-Šahrastānīs sowie die Antwort an-Nūrīs – waren mir nicht zugänglich.

¹⁵¹ Borūgerdī: *Borhān-e roušān*, 143f.; zit. bei aš-Šahrastānī: *al-Ma’ārif al-ḡalīya*, 21 und bei Mu’arrafa: *Siyānat al-qur’ān*, 89; zu Hibat ad-Dīn aš-Šahrastānī s. unten, S. 84ff.

sein: Vereinzelt findet man die Behauptung, die greifbaren Exemplare des *Faṣl al-ḥiṭāb* seien aufgrund der Klagen der ‘ulamā’ auf Befehl von Naṣer od-Dīn Ṣāḥ beschlagnahmt worden.¹⁵² Sogar von einer regelrechten Bücherverbrennung ist die Rede.¹⁵³

All das war jedoch erst der Anfang, noch ganz und gar auf eine inner-schiitische Auseinandersetzung beschränkt. Erst im 20. Jahrhundert, und auch da nur mit Verspätung, sollte offenbar werden, welchen Stein an-Nūrī mit seinem *tahrīf*-Opus tatsächlich ins Rollen gebracht hatte. Wie nur wenige andere Bücher hat es, Jahrzehnte nach seiner Veröffentlichung, eine enorme – und geradezu paradoxe – Bedeutung im Verhältnis der muslimischen Konfessionen zueinander erlangt.

¹⁵² Bāmdād: *Šarh-e ḥāl-e reğāl-e Īrān*, I/430.

¹⁵³ al-Haddād: *al-Mausū'a al-wahhābiyya*, 109.

IV. DIE *TAHRĪF*-DABATTE DES 20. JAHRHUNDERTS

Es fällt auf, daß sich auf den bisherigen Seiten fast nur Schiiten zu Wort meldeten. Zwar gab es, wie zu sehen war, in der frühen Phase der Auseinandersetzung durchaus einige – wenig schmeichelhafte – Stellungnahmen sunnitischer Autoren wie etwa Ibn Hazms oder Ibn Taimiyas, für die der Glaube der Schiiten an einen anderen Koran als den vorhandenen eine ausgemachte Sache war. Jedoch war das bei ihnen nur ein Punkt unter vielen, und längst nicht der wichtigste. Man stritt eher über das Imamat oder die Beurteilung der Prophetengefährten, ebenso über rechtliche Probleme oder Details der rituellen Reinheit – um so heftiger, je geringer die realen Unterschiede waren.¹ Im Vergleich dazu hat die Meinung über die Authentizität und Vollständigkeit des Korantexts eine überraschend geringe Rolle gespielt.

In späterer Zeit scheint das Interesse sunnitischer Theologen an der schiitischen Beurteilung des Korantexts noch weiter nachgelassen zu haben, so daß die Wiederbelebung des Themas nach dem 16. Jahrhundert weitgehend eine innerschiitische Angelegenheit blieb.² Das mag nicht zuletzt dem Umstand zu verdanken sein, daß das sunnitische Schrifttum ebenfalls nicht frei von Überlieferungen ist, in denen die Existenz verlorengegangener, d.h. nicht in den kodifizierten Korantext aufgenommener Offenbarungen behauptet wird. Es sind dies jene Überlieferungen, aus denen an-Nūrī das achte Kapitel seines *Faṣl al-ḥijāb* zusammenstellte.³ Dabei handelt es sich nicht nur um Teile der „klassischen“ Literatur; sogar ein verhältnismäßig später Autor wie der hochangesehene ägyptische Polyhistor Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (gest. 1505) zitiert in seinem Korankommentar ganz selbstver-

¹ Vgl. z.B. den Art. *al-Mash̄ ‘alā ‘l-khuffayn*, EI² VI/709f.; dieser Aspekt hat bis auf den heutigen Tag seine Aktualität behalten: So begründen sunnitische Muslime ihre Forderung nach einer eigenen Moschee im nachrevolutionären Teheran in erster Linie mit dem Hinweis auf die unterschiedlichen Reinigungsvorschriften bei Sunnitern und Schiiten; s. BUCHTA: *Die iranische Schia*, 189f.

² Eine Ausnahme wie der weiter oben zitierte osmanische Muftī Es’ad Efendi (s. oben, S. 18) bestätigt die Regel; vgl. a. die bezeichnenderweise spärlichen Hinweise zum Thema bei E. EBERHARD: *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Freiburg 1970, Index, s.v. Koran.

³ S. oben, S. 52f.; *GdQ* I/234-61.

ständlich Überlieferungen, die der *Sūrat al-ahzāb* (33) eine ursprünglich sehr viel größere Länge bescheinigen.⁴

Im 20. Jahrhundert sollte sich diese Zurückhaltung ändern, ja sich gera-dezu in ihr Gegenteil verkehren. In ihren Grundzügen folgte die (wieder-) aufflammende Kontroverse dem Vorbild der klassischen Epoche, in der die sunnitischen Autoren zum ersten Mal den schiitischen *tahrif*-Vorwurf wahrnahmen. Auch die neuzeitlichen Sunnit en reagierten erst, als innerhalb der Schia die ganze Angelegenheit weitgehend geklärt war – und zwar zugunsten einer einhelligen Distanzierung von jedem Fälschungsverdacht. Die Verspätung nahm der Reaktion aber nichts von ihrer Heftigkeit und ihrem (jedenfalls in den Augen der Polemiker) wahrhaft durchschlagenden Erfolg. Der Streit über *tahrif* (der mittlerweile inhaltlich gar keiner mehr ist) nimmt heute eine Bedeutung ein, die der grundsätzlichen Differenz um das Imamat gleichkommt, sie mancherorts sogar übertrifft – ohne daß das der Beschäftigung mit den traditionellen Streitpunkten wesentlich Abbruch getan hätte. Das entbehrt insofern nicht einer gewissen Ironie, als der unmittelbare Anlaß dafür ausgerechnet die in den fünfziger Jahren vorangetriebenen Versuche waren, so etwas wie eine innerislamische ökumenische Bewegung zu verwirklichen. Im Zuge der alsbald dagegen aufflammenden Polemik kristallisierte sich das Thema der Koranfälschung als der Streitpunkt schlechthin heraus, um den seither ein Großteil der wechselseitigen Polemik und Apologetik kreist.

Der Fortgang der Debatte läßt sich in drei Abschnitte einteilen. Die erste Etappe dauerte bis etwa 1950 und war unter anderem dadurch gekennzeichnet, daß sunnitische Autoren überhaupt (wieder) begannen, sich für das Thema zu interessieren. Dabei handelte es sich ausschließlich um Autoren, die der Schia feindselig, mindestens aber skeptisch gegenüberstanden. Damit wurde – wie bei der Grundsätzlichkeit dieses Themas kaum anders zu erwarten – von vornherein ein polemischer Ton angeschlagen, höchstens da und dort unterbrochen von einseitiger (schiitischer) Apologetik. Die größte Aussicht auf das Zustandekommen einer kritischen, aber eben nicht polemischen Debatte bestand noch in der zweiten Phase, die sich über die fünfziger Jahre erstreckte und in die Zeit der intensivsten ökumenischen Diskussion fiel. Deren faktischer Zusammenbruch Anfang der sechziger Jahre mündete schließlich vollends in eine Polemik, die durch die Iranische Revolution von 1979 noch einmal verstärkt wurde.

⁴ *ad-Durr al-mantūr*, V/179f.; vgl. idem: *al-Itqān*, I/64ff.; zum Autor s. El² IX/913-16 und E.M. SARTAIN: *Jalāl al-dīn al-Suyūṭī*, Cambridge 1975; as-Suyūṭīs koranexegetische Bücher waren eine Hauptquelle für an-Nūris achtes Kapitel.

BEGINN

Die allem Anschein nach erste neuzeitliche Diskussion zwischen einem sunnitischen und einem schiitischen Gelehrten über die Frage des Koran-texts fand kurz vor dem Ersten Weltkrieg statt. Den Anlaß dazu bildete ein Buch des an der Kairiner Azhar-Universität lehrenden Theologen Yüsuf ad-Diğwī über die Haltung christlicher europäischer Autoren gegenüber dem Koran und hier wiederum besonders über den Vorwurf der Schriftfälschung. Darin befand sich auch ein der Schia gewidmetes Kapitel, in dem er bezeichnenderweise ausführlich und fast ausschließlich aus den Schriften Ibn Hazms und Ibn Taimīyas zitierte, ohne von irgendwelchen schiitischen Quellen – gleich ob für oder gegen *tahrīf* – Notiz zu nehmen.⁵ Auf diese Weise vermittelte er den Eindruck (der wahrscheinlich durchaus seiner persönlichen Überzeugung entsprach), als habe sich seit jenen frühen Tagen bei der Schia auf dem Gebiet der Koranexegese nichts getan und als hingen sämtliche Schiiten ausnahmslos immer noch dem *tahrīf*-Gedanken an – der ja bereits in den Tagen Ibn Hazms gar nicht mehr ausnahmslos war. Von besonderer Wichtigkeit war für ad-Diğwī die einzige nachklassische Quelle, die er zur Kenntnis nahm, handelte es sich dabei doch um das *Dabestān-e mazāheb* und die darin enthaltene „Zweilichtersure“. Wie die europäischen Orientalisten seiner Zeit erblickte auch er in dieser Sure eine grobe Fälschung aus schiitischer Feder, erkennbar nicht zuletzt daran, daß der Wortlaut nur den Grammatikregeln des Persischen (*al-qawā'id al-a'gāmiya*) gehorche. So etwas könne nur von einem „ahnungslosen Schiiten“ (*śīl ġāhīl*) stammen, der Versatzstücke aus dem wirklichen Koran – beispielsweise die Erwähnung Pharaos – zu etwas absurdem Neuen zusammengerührt habe.⁶ 'Alī selbst, auf diesen Hinweis legte ad-Diğwī Wert, treffe in dieser Sache keine Schuld; er habe niemals die prophetenhafte, dem Göttlichen nahe-kommende Stellung für sich behauptet, die ihm die *rawāfiḍ* beimäßten.⁷

ad-Diğwīs Buch erschien just zu einem Zeitpunkt (1913), da es mehrere junge schiitische *'ulamā'* aus dem Libanon und dem Irak unternahmen, an der Azhar das Gespräch mit der anderen Seite zu suchen. Andererseits hatten in den Jahren zuvor etliche polemische (und zum Teil durchaus gewalt-tätige) Auseinandersetzungen in verschiedenen Teilen der islamischen Welt bereits klargemacht, daß dieses Ansinnen nicht ohne Probleme bleiben wür-

⁵ ad-Diğwī: *al-Ğawāb al-munīf*, 164-87 (darin langes Zitat aus Ibn Taimīyas *Minhāj as-sunna*, 169-73); zum Autor (1870-1946), der in den zwanziger Jahren zu den schärfsten Kritikern 'Alī 'Abd ar-Rāziqs gehören sollte, s. az-Zirikli VIII/216f.; D. BOBERG: Ägypten, Nağd und der Hıgāz (...), Bern et al. 1991, 159-71.

⁶ ad-Diğwī: *al-Ğawāb al-munīf*, 173, 178.

⁷ Ibid., 174, 180f.

de.⁸ Einer dieser Gelehrten war der Iraker Muhammad al-Husain Āl Kāšif al-Ğītā', der bei seinem Aufenthalt in Kairo, eigener Aussage zufolge, unter anderem mit ad-Dīgwī zusammengetroffen war, der ihn freundlich bewirtete und ihm ein Exemplar seines soeben veröffentlichten Buches überreichte.⁹ Nach dessen Lektüre freilich mochte Kāšif al-Ğītā' die freundlichen Gesten nicht erwidern, zu tief hatte ihn ad-Dīgwīs Schia-Kapitel getroffen. Er teilte seine Kritik in Form eines offenen Briefes mit, den er in einem Sammelband von Aufsätzen über verschiedene Themen erscheinen ließ.¹⁰ Darin warf er dem Azhar-Gelehrten insbesondere dessen einseitige Bevorzugung mittelalterlicher sunnitischer Polemiken und die unkritische Zitierung der Zweilichtersure vor. Nur die Schiiten selbst, betonte er dagegen, seien in der Lage, ihren *madhab* richtig zu erklären, weshalb die sunnitischen Autoren von den Schriften eines Ibn Ḥazm oder Ibn Taimīya die Finger lassen und sich statt dessen lieber den Werken al-Mufids, at-Tūsīs und anderer bedeutender Gelehrter der Schia zuwenden sollten.¹¹ Er räumte ein, daß es zwar einzelne schiitische Stimmen gebe, die den Koran für verfälscht hielten, doch seien diese eindeutig die Ausnahme. Die große Mehrheit der Schia sei schon immer und bis heute der Überzeugung gewesen, daß es zu keinerlei Veränderungen des Korantexts gekommen sei, was er in einer langen Fußnote mit einem Zitat der entsprechenden Stelle aus Abū ‘Alī at-Tabrisī *Mağma‘ al-bayān* zu untermauern suchte.¹² Aus seinen eigentlichen Beweggründen machte Kāšif al-Ğītā' kein Hehl: Gebot der Stunde sei es, eine panislamische Front aus Sunnitern und Schiiten zum Schutz der islamischen Religion zu bilden, was durch den Streit um Dinge wie *tahrif* verhindert werde. In der Tat tauchen in diesem offenen Brief bereits etliche Argumente und Gedanken auf, die in späteren Jahren in der innerislamischen ökumenischen Debatte eine große Rolle spielen sollten. Auch die dahinter stehende Aufforderung, die Diskussion derart kontroverser Themen generell zu unterlassen, entspricht der späteren Gepflogenheit.¹³

Bezeichnenderweise erscheint in keiner der beiden Stellungnahmen der Name Husain an-Nūrīs oder seines Buches *Fasl al-ḥiṭāb* – bei ad-Dīgwī wohl deshalb, weil er es nicht kannte, bei Kāšif al-Ğītā' höchstwahrscheinlich.

⁸ Zum Hintergrund s. BRUNNER: *Annäherung*, 27-30, 37ff. und 64f.

⁹ Zu Muhammad al-Husain Āl Kāšif al-Ğītā' (1877-1954) s. S. NAEF: *Un réformiste chiite - Muhammad Husayn Āl Kāšif al-Ğītā'*, Die Welt des Orients 27/1996/51-86, hier 60f.; weitere schiitische Kairo-Reisende waren Muhsin al-Amīn und ‘Abd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn (s. unten, Anm. IV/30).

¹⁰ Kāšif al-Ğītā': *Murāğā‘āt*, 115-20; s. dazu M. HARTMANN: *Nadschafī und Rīhānī*, WI 2/1914/287-92.

¹¹ Kāšif al-Ğītā': *Murāğā‘āt*, 118.

¹² Ibid., 117; Kāšif al-Ğītā' bekräftigte seine anti-*tahrif*-Haltung zwanzig Jahre später in seiner berühmten Apologetik *Asl aš-ṣī'a*, 132f.

¹³ Vgl. dazu BRUNNER: *Annäherung*, 156ff.

lich deshalb, *weil* er es kannte; immerhin war er ja dereinst ein Schüler an-Nūrīs gewesen.¹⁴ Der erste sunnitische Autor, der das Buch zumindest erwähnte, war allem Anschein nach anderthalb Jahrzehnte später der unermüdliche Muḥammad Rašīd Rīḍā in seiner Streitschrift zur Verteidigung der Wahhābiyya gegen die Schia, *as-Sunna wa-ṣ-ṣī'a*. Darin bezeichnete er den Glauben an die Veränderung des Korans als Teil der Lehre der *gūlāt*, ja als deren Erkennungsmerkmal. Diese behaupteten überdies das Vorhandensein einer die Schia betreffenden Sure, die, so wollte Rašīd Rīḍā es von einem (nicht namentlich genannten) sunnitischen Iran-Reisenden erfahren haben, sogar beim Freitagsgebet auf der Kanzel rezitiert werde.¹⁵ An zwei anderen Stellen erwähnte er kurz an-Nūrīs Buch, davon einmal im Zusammenhang mit der angeblichen schiitischen Behauptung, daß die *Sūrat al-wilāya* weggefalen sei.¹⁶ Seine Kritik hielt sich allerdings in Grenzen, was den Schluß nahelegt, daß ihm, abgesehen vom Titel des Werks, nur wenig über dessen genaueren Inhalt bekannt gewesen sein dürfte – andernfalls hätte er es wohl ausgiebiger für seine polemische Absicht herangezogen. Die Problematik als solche war ihm andererseits gewiß geläufig, denn er selbst hatte in seiner Zeitschrift *al-Manār ad-Dīgwīs tahrīf*-Buch besprochen.¹⁷ Wiederum ein paar Jahre zuvor hatte er einen Beitrag aus Bahrain veröffentlicht, dessen (ungenannter) Autor die schiitischen Prediger, die im Irak die Stämme zur Konversion zur Schia zu bewegen trachteten, beschuldigte, den Glauben an einen anderen Koran als den auf Muḥammad herabgesandten zu verbreiten. Damit handelten sie auch gegen ihre eigenen Autoritäten, die, wie etwa Ibn Bābūya, jeden Verdacht der Koranfälschung strikt zurückgewiesen hätten.¹⁸ Gleichwohl taucht in Rašīd Rīḍās Schriften gegen die Schia die *tahrīf*-Thematik nur vergleichsweise am Rande auf; wichtiger waren ihm Dinge wie der Gräberkult der Schiiten (den die Wahhābiten besonders heftig bekämpfen), das Imamat oder auch die schiitische Zeitehe.

Ebenfalls noch nicht im Mittelpunkt stehend, aber doch bereits deutlich hervorgehoben kommt der *tahrīf*-Vorwurf gegen die Schia bei zwei berühmt gewordenen sunnitischen Polemikern der dreißiger Jahre vor. Der erste ist der in Rostow am Don geborene und zeitweise als Imam von Petrograd täti-

¹⁴ S. oben, S. 40.

¹⁵ Rašīd Rīḍā: *as-Sunna wa-ṣ-ṣī'a*, 12f.; zum Autor (1865-1935) s. El² VIII/446-48 und die dort genannte Literatur.

¹⁶ *as-Sunna wa-ṣ-ṣī'a*, 43f., 74f.

¹⁷ *al-Manār* 16/7 (Juli 1913), 555.

¹⁸ *al-Bida' wa-l-hurāfāt wa-t-taqālid wa-l-‘ādāt ‘ind aš-ṣī'a. Risāla min al-Bahrain*, *al-Manār* 13/4 (Mai 1910), 303-13, hier 308 und 310; zum Hintergrund dieses Versuchs der Proselytenmacherei s. Y. NAKASH: *The Shi'is of Iraq*, Princeton 1994, 25-48.

ge Mūsā Ğärallāh Bigi(yef).¹⁹ Bereits kurz nach der Jahrhundertwende hatte er sich in einem zweiteiligen Artikel für Rašīd Ridās *al-Manār* mit dem Koran beschäftigt und war dabei auch auf die Möglichkeit seiner Fälschung eingegangen. In diesem Beitrag, der möglicherweise ein gekürzter Nachdruck einer von ihm verfaßten kleinen Schrift über die Geschichte des Korantexts war,²⁰ nahm er die *'ulamā'* der Imāmiyya jedoch ausdrücklich vor diesem Vorwurf in Schutz, indem er seinerseits Ibn Bābūya, aš-Šarīf al-Murtadā, Nūrallāh Šūstārī und Abū 'Alī at-Tabrisī zitierte; die schiitischen Gelehrten seien über den Vorwurf der extremen Schia jedenfalls erhaben.²¹ Von dieser Nachsicht war 30 Jahre und einige Reisen später nichts mehr übrig. Sein Reisebericht, der den in klassischer Manier gereimten Titel *al-Waṣṭa fi naqd 'aqā'id aš-šī'a* trug, war eine wütende Abrechnung mit so gut wie allen Glaubensartikeln der Schia – und er war für die Schiiten, jedenfalls was die Frage der Koranfälschung anging, weitaus gefährlicher als etwa ad-Dīgwīs Abhandlung. Wo dieser nämlich lediglich altbekannte Äußerungen der „üblichen Verdächtigen“ wiederholt hatte, wartete Ğärallāh mit eigenen Beobachtungen auf, die er unter schiitischen Muslimen gemacht haben wollte. Demnach habe er in ganz Iran und Irak keinen einzigen Schiiten, weder Gelehrten noch einfachen Gläubigen, getroffen, der in zufriedenstellender Weise den Koran gekannt habe.²² Für den sunnitischen Leser mußte das eingedenk der Bedeutung des Korans im täglichen Leben und der großen Zahl von Gläubigen, die ihn ganz oder teilweise auswendig können, den Schluß nahelegen, daß die heilige Schrift unter Schiiten völlig außer Gebrauch gekommen war und die Schiiten folglich gar nicht mehr als Muslime zu betrachten seien. Folgerichtig maß Ğärallāh der Frage des *tahrif* dieselbe Bedeutung zu wie dem grundsätzlichen Dissens über das Imamat: Wer die *tahrif*-Nachrichten leugne, müsse im selben Atemzug das Imamat in Frage stellen.²³ Den schiitischen Theologen unterstellte er in dieser Angelegenheit einen breiten Konsens zugunsten der *tahrif*-Überzeugung, der bis heute ungebrochen sei, was die gegenwärtige Schia noch gefährlicher mache

¹⁹ 1878-1949; s. OE I/216-18; A. KANLIDERE: *Reform within Islam. The tajdid or jadid Movement among the Kazan Tatars (1809-1917). Conciliation or Conflict?*, Istanbul 1997, 52-56 und Index s.v. Bigiyef.

²⁰ Mūsā Ğärallāh ar-Rūstūfdūnī: *Tārīḥ al-qur'ān wa-l-masāḥif*, St. Petersburg 1323/1905; Sarkis: *Mu'ğam*, Sp. 670 (demnach 38 S.); KANLIDERE (wie vorige Anm.), 54.

²¹ Ğärallāh: *Tārīḥ al-masāḥif*, 261ff.

²² Ğärallāh: *al-Waṣṭa*, 125f.; interessanterweise wurde diese Feststellung in jüngster Zeit erneut getroffen, und zwar von unerwarteter Seite: Iranische Reformer und Kritiker des schiitischen Revolutionsregimes, etwa Ğawādī Āmōlī oder 'Abd ol-Karīm Sorūš, konstatieren eine in ihren Augen bestürzende Vernachlässigung des Korans bei der theologischen Ausbildung; s. BUCHTA: *Die iranische Schia*, 161ff. und 319f.

²³ Ğärallāh: *al-Waṣṭa*, 112f.

als die vergangener Tage.²⁴ Diese letzte Schlußfolgerung sollte sich in den folgenden Jahrzehnten zu einem beliebten Topos sunnitischer Polemiker entwickeln, wenn es darum ging, die Notwendigkeit immer neuer Angriffe gegen die Schia zu rechtfertigen.

Das zweite Beispiel für die Polemik der dreißiger Jahre ist insofern noch bedeutsamer, als 'Abdallāh al-Qaṣīmī, der damals noch der Wahhābiyya angehörte, als erster sunnitischer Autor an-Nūrīs *Faṣl al-ḥiṭāb* ein eigenes Kapitel widmete. Er tat dies am Ende seiner zweibändigen, insgesamt mehr als 1700 Seiten umfassenden Widerlegung der Schia, die er als Antwort auf die Kritik des libanesisch-syrischen Gelehrten Muhsin al-Amin an Muham-mad Rašīd Riḍā verfaßt hatte.²⁵ Bei seiner Attacke auf an-Nūrī handelte es sich allerdings nicht um eine quellenkritische oder theologische Abhandlung. Er konzentrierte sich statt dessen ganz und gar auf die recht platte Feststellung, daß dessen Buch Ausdruck des Hasses der schiitischen Perser auf die Araber sei und als Ziel einzig die (wie man heute wohl sagen würde) Destabilisierung von Religion und Staat verfolge. Die zwanzig Seiten seiner Gegenpolemik bestehen denn auch ausschließlich aus bunt zusammenge-würfelten Zitaten aus dem *Faṣl al-ḥiṭāb*, die nur gelegentlich von entspre-chenden Kommentaren al-Qaṣīmīs unterbrochen werden. Er machte sich nicht einmal die Mühe, sunnitische Stellungnahmen gegen die Möglichkeit von *tahrīf* ins Feld zu führen. Besonderes Augenmerk richtete er natürlich auf an-Nūrīs 12. Kapitel sowie die Zweilichtersure, die er in vollem Wort-laut zitierte.²⁶ Auch an anderer Stelle seines Werks ließ er Anspielungen auf den schiitischen Umgang mit dem Koran einfließen, etwa indem er die Be-griffe *tahrīf* und *ta'wīl* mehr oder minder als Synonyme behandelte und damit den Eindruck erweckte, daß die traditionelle schiitische Koranexegese und ihr Suchen nach dem verborgenen Sinn eines Verses die Verfälschung des Korans zwingend voraussetze respektive unausweichlich darauf hinaus-laufe.²⁷

al-Qaṣīmī war nicht der erste neuzeitliche Sunnit, der (ungeachtet der Existenz libanesischer und irakischer, also arabischer Schiiten) die Begriffe „Perser“ und „Schiit“ in eins setzte – auf diesen Gedanken war bereits Yū-suf ad-Dīgī gekommen –, aber er tat das viel konsequenter als sein Vor-gänger. Die scharfe Trennlinie zwischen Arabern, die die Zugehörigkeit zum („wahren“) Islam für sich reklamierten, und Persern, die der (ergo unislamischen) Schia zugerechnet wurden, ist nicht zuletzt Ausdruck einer

²⁴ Ibid., 151-55.

²⁵ al-Qaṣīmī: *as-Širā'*, II/861-81; zum Autor s. J. WASELLA: *Vom "Fundamentalisten" zum Atheisten. Die Dissidentenkarriere des 'Abdallāh al-Qaṣīmī; 1907-1996*, Gotha 1997.

²⁶ al-Qaṣīmī: *as-Širā'*, II/864ff. und 875f.

²⁷ Ibid., I/69-75.

in den dreißiger Jahren weitverbreiteten Haltung. Große Teile der *Salafīya*-Bewegung²⁸ gerade in Ägypten unternahmen es, den Islam zu „arabisieren“ und zu einer Art arabischer Nationalreligion zu machen. Für die nationalistische Abgrenzung von Iran leistete das konfessionelle Argument deshalb vortreffliche Dienste.²⁹ Im Falle al-Qāsimīs hat dies – wie überhaupt sein Kampf gegen die Schia – in der Rückschau eine pikante Note, denn nur wenige Jahre später wandelte er sich gewissermaßen vom Paulus zum Saulus, gab seine streng wahhabitische Überzeugung zugunsten eines nicht minder kompromißlosen Atheismus auf und wurde zu einem der radikalsten Religionskritiker, den der Islam im 20. Jahrhundert kennt.

Es versteht sich beinahe von selbst, daß sowohl Ĝārallāhs Reisebericht als auch al-Qāsimīs Häresiographie auf wütende Proteste schiitischer Gelehrter stießen. In besonderem Maße traten dabei die beiden bedeutenden geistigen Führer ihrer jeweiligen Gemeinden, Muħsin al-Amīn und 'Abd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn, in Erscheinung.³⁰ Deren Antworten und die gleichgesinnter Autoren³¹ bestanden einerseits in gewohnter Polemik, also in einer Mischung aus Empörung – die manchmal mühsam als Spott getarnt wurde: „Welch weiter Horizont!“, rief ein irakisches Schiit Ĝārallāh hinterher³² – und Traditionsbewußtsein: Die *tahrif*-Vorwürfe der Gegenseite spielte man dadurch herunter, daß man eine Reihe schiitischer Autoritäten der entgegengesetzten Tendenz zitierte. Daneben jedoch war ein neuer Zug zu vernehmen: Die schiitischen Gelehrten begannen, den Spieß umzudrehen und den Sunnitn ihrerseits jene Stellen aus deren traditioneller Literatur vorzuhalten, von denen ausgehend gleichfalls auf Veränderungen des koranischen Wortlauts geschlossen werden konnte. Dabei handelte es sich keineswegs um unbekannte Autoren – al-Amīn etwa zitierte unter anderem ausführlich aus den Ḥadīt-Sammlungen Ahmād b. Ḥanbāl und al-Buhārī. Sonderlich neu war diese Vorgehensweise an sich natürlich nicht, denn bekanntlich hatte schon an-Nūrī die Kenntnis schiitischer Gelehrter, sunnitische Quellen

²⁸ Zur *Salafīya* vgl. EI² VIII/900-09.

²⁹ Vgl. dazu ausführlich I. GERSHONI: *Arabization of Islam: The Egyptian Salafiyah and the Rise of Arabism in Pre-Revolutionary Egypt*, Asian and African Studies 13/1979/22-57 und idem: *The Emergence of Pan-Nationalism in Egypt: Pan-Islamism and Pan-Arabism in the 1930s*, ibid. 16/1982/59-94.

³⁰ Zu al-Amīn (1867-1952) s. seine neuerdings in französischer Übersetzung vorliegende *Autobiographie*; zu Šaraf ad-Dīn (1873-1957) s. EI² IX/314f. und BRUNNER: *Annäherung*, 37-58.

³¹ al-Amīn: *Naqd al-wašī'a*, 194-205; Šaraf ad-Dīn: *Aḡwibat masā'il Ĝārallāh*, 28-37; ferner 'Abd al-Ḥusain al-Amīnī: *al-Ğadīr*, III/288-309 (zu al-Qāsimī) und 324-33 (zu Ĝārallāh); al-Ḥunaizī: *ad-Da'wa al-islāmiyya*, II/71-107 (Verteidigung al-Amīns gegen al-Qāsimī sowie Kritik an Ĝārallāh); das Buch *Kaṣf al-irtiyāb fi ḡawāb Mūsā Ĝārallāh* (21370/1950-51) von 'Abd al-Ḥusain ar-Rāstī (s. DTS XVIII/19) war mir nicht zugänglich.

³² al-Ḥunaizī: *ad-Da'wa al-islāmiyya*, II/88.

betreffend, unter Beweis gestellt. Im Unterschied zu diesem, der damit das Vorhandensein von *tahrīf* zu beweisen suchte, entdeckten jetzt die Gegner dieser Idee die Nützlichkeit solcher Überlieferungen. Kāṣif al-Ğīṭā' war in seinem Streit mit ad-Dīḡwī noch derart darauf konzentriert, eine panislamische Front zu errichten, daß er jeden Hinweis darauf unterließ. Bei späteren Autoren, etwa dem vielzitierten Korankommentator Muḥammad Ğawād al-Balāğī³³ und sogar noch – in geringerem Maße – bei Ṣaraf ad-Dīn 1936 erstmals erschienener Antwort auf Ğārallāh diente der Verweis auf sunnitische und schiitische *tahrīf*-Nachrichten, deren Richtigkeit gleichermaßen bestritten wurde, in erster Linie apologetischen Zielen, nach dem Motto: Extremisten gibt es auf beiden Seiten, ihnen darf kein Gehör geschenkt werden. Speziell Muḥsin al-Amin ging aber noch einen Schritt weiter. Seine schroffe Gegenüberstellung von schiitischen *tahrīf*-Gegnern und (vermeintlichen) sunnitischen *tahrīf*-Befürwortern wirkt geradezu so, als wolle er dem Leser zu verstehen geben, wer im Falle des Falles die wahren Fälscher seien.

Weder behutsame noch ungehaltene Reaktionen schiitischer Gelehrter konnten freilich verhindern, daß die Bücher Ğārallāhs und al-Qaṣīmīs bis heute zu den am meisten gelesenen und einflußreichsten anti-schiitischen Polemiken des 20. Jahrhunderts zählen. Gerade die Passagen bei Ğārallāh über den schiitischen (Nicht-)Umgang mit dem Koran fielen auf fruchtbaren Boden: Muḥammad Kurd ‘Alī stützte sich ebenso auf sie wie Muḥammad Husain ad-Dahabī; letzterer zitierte in seiner dreibändigen Geschichte der muslimischen Koraninterpretation in dem Abschnitt über die Schia fast nur aus *al-Waṣī'a*.³⁴ Bezeichnenderweise erlebten beide Werke nach der Iranischen Revolution von 1979 eine Neuauflage.

Inhaltlich brachten diese Polemiken³⁵ kaum Neues, die Wiederholung der hinlänglich bekannten klassischen Positionen stand eindeutig im Vordergrund. Generell waren alle schiitischen Autoren bemüht, diejenigen Überlieferungen, in denen die Veränderung des Korans behauptet wurde, als zu vernachlässigende Einzelstimmen mit unzuverlässiger, also abzulehnender Überliefererkette darzustellen. Die feststehende Hadītfälschung wog

³³ *Ālā' ar-rahmān*, I/17-29, bes. 19ff.; zum Autor (gest. 1933) s. EIr III/572f., AŠ IV/255-62 und RF I/253f.; s.a. Borügerdi: *Borhān-e roušān*, 132-34.

³⁴ ad-Dahabī: *at-Tafsīr wa-l-mufassirūn*, II/23-45, bes. 34ff.; Kurd ‘Alī: *al-Mudakkirāt*, Damaskus 1368/1949, III/745; weitere zustimmende Zitate bei al-Ḥamdān: *Mā yağib*, 72f. und as-Saṭīfī: *Iḥāṣ*, 82f.; eine Polemik gegen Ṣaraf ad-Dīn schrieb Maḥmūd al-Mallāh: *al-Ārā' as-ṣariha li-binā' qaumiyya sahiha*, Bagdad o.J. (ca. 1956), 101-03; vgl. a. al-Qafārī: *Uṣūl*, III/992ff.; ferner Borügerdi: *Borhān-e roušān*, 150-54.

³⁵ Ein weiterer Disput betraf Muṣṭafā Ṣādiq ar-Rāfi'i und sein Buch *Iğāz al-qur'ān*, in dem er sich heftig von jeglichem *tahrīf*-Verdacht (den er zwischen den Zeilen den Schiiten zuschrieb) distanzierte; Erwiderungen darauf stammen gleichfalls von Muḥsin al-Amin: AŠ I/44-46 und ‘Abd al-Husain Ṣaraf ad-Dīn: *al-Fuṣūl al-muhimma*, 171-78.

weniger schwer als die unterstellte Koranfälschung. Den argumentativen Stand der Dinge faßte ein iranischer schiitischer Theologe zusammen, der ganz ohne polemische Seitenhiebe (wenngleich nicht ohne klassische Autoritäten) auskam und sich in einem Zitat sogar ein Lob des Kalifen 'Utmān leistete. Gemeint ist der (nicht unumstrittene) Reformgeistliche Šari'at Sangalağī und sein „Schlüssel zum Koranverständnis“,³⁶ dessen wichtigsten Widerlegungen der *tahrif*-These folgendermaßen lauten: 1. und 2. Der Koran selbst liefert die besten Beweise, nämlich in den Versen 15/9 und 41/42, in denen Gott die Bewahrung des Texts zusichert; 3. die große Sorgfalt bei der Redaktion des Korans schließt eine Verfälschung aus (interessanterweise erwähnt er 'Ali nicht als einen derer, die den Koran niederschrieben); 4. dazu kam die allgemeine Sorge um die Bewahrung der Offenbarung, die weit über die schriftliche Fixierung des Texts hinausging und durch die rasche und umfassende Erweiterung des islamischen Herrschaftsgebietes begünstigt wurde; 5. es ist undenkbar, daß während des Kalifats 'Alīs ein gefälschter Koran benutzt worden wäre; und schließlich 6. die schiitischen Gelehrten – Šari'at Sangalağī zählt deren 14 auf – haben das Vorkommen von *tahrif* schon immer einmütig bestritten. Der letzte von ihm genannte Autor ist derselbe wie bei Muhsin al-Amīn, nämlich der 1812/13 gestorbene Muhsin al-A'rāğī. Dieser liefert beiden das in ihren Augen entscheidende Schlußargument gegen die Möglichkeit von *tahrif*: Da dem Gläubigen nach Auffassung der Schia nämlich die Rezitierung des Korans beim rituellen Gebet dereinst von Gott vergolten werde, so es sich jeweils um die Rezitation einer ganzen Sure handle, müsse daraus zwangsläufig die Unversehrtheit des Korans folgen, da andernfalls das Gebet ungültig sei.³⁷

Diese positive Bezugnahme auf al-A'rāğī mag auch als eine (wenngleich nur für „Insider“ erkennbare) Kritik an an-Nūrī aufgefaßt werden, der just mit diesem Buch heftig ins Gericht gegangen war.³⁸ Denn ausdrücklich ist in all den schiitischen Stellungnahmen dieser Zeit kaum je von ihm und seiner skandalträchtigen Schrift die Rede – und dort, wo er erwähnt wurde, hob sich zumindest öffentlich keine Hand zu seiner Verteidigung. Am gnädigsten ging noch Abū l-Hasan 'Alī al-Hunaizī vor: Es sei nicht richtig, an-Nūrī als repräsentativ für die gesamte Schia zu betrachten, zumal die Schia

³⁶ *Kelid-e fahm-e qor'ān*, 9-16; zum Autor s. Y. RICHARD: *Šari'at Sangalajī: A Reformist Theologian of the Riḍā Shāh Period*, in: S.A. ARJOMAND (ed.): *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany 1988, 159-77.

³⁷ Sangalağī: *Kelid-e fahm-e qor'ān*, 16; al-Amīn: *Naqd al-waṣī'a*, 199; beide beriefen sich auf das Buch *Šarḥ al-wāfiya fi uṣūl al-fiqh* von Muhsin al-Ḥusainī al-A'rāğī, der auch unter den Namen al-Muhaqqiq al-Bağdādī oder al-Muhaqqiq al-Kāzimī bekannt ist; zum Autor s. AŞ IX/46f. und RF I/161; zum Werk s. DTŞ XXV/14f. und XX/151.

³⁸ *Fasıl al-hiṭāb*, 364f., 387ff.; zum soeben zitierten Argument (Rezitation des Korans beim Gebet) s. ibid., 362f.

das Tor des *iğtihād* zu keinem Zeitpunkt geschlossen habe – womit er an-Nūrīs 400-Seiten-Buch zu einem bloßen Fatwā verkleinerte.³⁹ Geradezu typisch ist dagegen der Ausruf Muḥammad al-Kāzimīs in seinem biographischen Lexikon der berühmtesten schiitischen Gelehrten (zu denen er an-Nūrī also immerhin noch zählt): „Hätte er es doch nur nicht geschrieben“ – nicht zuletzt deshalb, weil christliche Missionare das Buch angeblich übersetzten und verbreiteten.⁴⁰ Der bereits erwähnte Muḥammad Ğawād al-Balāḡī widmete an-Nūrī in der Einleitung zu seinem Korankommentar ebenfalls einige kritische Sätze – ohne ihn allerdings beim Namen zu nennen – und warf ihm die fahrlässige Zitierung der Zweilichtersure und einen fehlerhaften Umgang mit dem Ḥadīt vor.⁴¹

Der einzige schiitische Autor, der tatsächlich bereit gewesen zu sein scheint, an-Nūrī in Schutz zu nehmen (ohne notwendigerweise dessen Meinung zu übernehmen), war sein Schüler Āgā Bozorg at-Tehrānī. Er verfaßte in den dreißiger Jahren eine kleine Schrift mit dem programmatischen Titel *an-Naqd al-latiṭif fi naṣy at-taḥrif ‘an al-qur’ān aš-ṣarīf*, in der er, seinen eigenen Worten zufolge, seinen Lehrer verteidigen und die Erwiderung, die dieser an die Adresse seiner Kritiker gerichtet hatte, erläutern wollte.⁴² Sein Sohn ‘Alī Naqī al-Monzawī besorgte sogar eine persische Übersetzung.⁴³ Zu einer Veröffentlichung des 58 Seiten starken Büchleins kam es indes nicht: Ausgerechnet Muḥammad al-Husain Āl Kāṣif al-Ğīṭā’, seinerzeit gemeinsam mit Āgā Bozorg Student bei an-Nūrī, untersagte seinem Kollegen per Fatwā die Publikation, und zwar aus Furcht vor Beifall von der falschen Seite. Zwar habe der Autor ausgezeichnete Arbeit geleistet, doch sei in Anbetracht der gegenwärtigen Umstände und der Heimsuchungen durch feindselige Muslime, Missionare und Apostaten von einer Verbreitung des Werkes abzuraten. Ja sie habe zu unterbleiben, da zu befürchten sei, eine „kranke Seele“ (*ba’ḍ man fī qalbihi marād*) könne sich darauf beziehen und behaupten, alle früheren schiitischen *‘ulamā’* seien dieser Ansicht (gemeint ist: daß es *tahrif* gab) gewesen.⁴⁴ Die Begründung ist nicht ohne Doppeldeutigkeit, denn Kāṣif al-Ğīṭā’ bestreitet hier nicht die Richtigkeit des In-

³⁹ al-Ḩunaizī: *ad-Da’wa al-islāmiya*, II/80; zum Autor (1874-1944) s. Kahhāla II/425; TAŞ I,4/1390-93.

⁴⁰ al-Kāzimī: *Ahsan al-wadī'a* (ed. 1930), 90.

⁴¹ al-Balāḡī: *Ālā’ ar-rahmān*, I/24ff.

⁴² DTŚ XXIV/278 und III/312f.; s.a. oben, S. 67; zu Āgā Bozorg at-Tehrānī (1876-1970) s. EI II/169f., EI² X/496f. und die in Anm. 44 genannte Biographie von ‘Abd ar-Rahīm Muḥammad ‘Alī.

⁴³ DTŚ IV/143 und XXIV/312; ferner ibid., X/78 und XX/yā’-alif.

⁴⁴ ‘Abd ar-Rahīm Muḥammad ‘Alī: *Šaiḥ al-bāhiṭīn Āgā Bozorg at-Tehrānī. Hayātuhu wa-āṭāruhu* (1875-1970), Nağaf 1970, 45f.; s.a. Rāhnamā-ye ketāb 4/5-6 (Juni-Juli 1961), 525-29 (hier 529) und Miškāt 32/1370hš/75-97, bes. 96 Anm. 14, wo lediglich von einem „Vorschlag“ (*pīṣnehād*) Kāṣif al-Ğīṭā’s die Rede ist.

halts an sich, er hat nur Angst, die „falschen“ Leser könnten derselben Meinung sein. Wenn man so will: ein Fall von „political correctness“ zu einer Zeit, da es den Begriff dafür noch nicht gab. Ağā Bozorg jedenfalls hielt sich an das Verbot, und so blieben die oben bereits zitierten Passagen aus seinen bio-bibliographischen Werken⁴⁵ die einzigen lobenden Worte, die an Nūrī und seinem Buch im 20. Jahrhundert von prominenter schiitischer Seite zuteil wurden.

DISKUSSION

Die zwanziger und dreißiger Jahre sahen einige berühmte und folgenreiche Kontroversen zwischen sunnitischen und schiitischen Theologen und Historikern. Zu erinnern ist hier nur an die Dauerfehde zwischen Muhammad Rašīd Ridā und Muhsin al-Amīn oder an den Streit über einige anti-schiitische Äußerungen des ägyptischen Historikers Ahmad Amīn, die Muhammad al-Husain Āl Kāṣif al-Ġīṭā' zum Anlaß für seine bekannte Apologie der Schia *Asl aš-šī'a wa-uṣūluhā* nahm.⁴⁶ In einigen Fällen, etwa im gemischtkonfessionellen Irak, reichten die Auswirkungen dieser Meinungsverschiedenheiten bis in die Regierungspolitik hinein.⁴⁷ Daneben kam es aber auch zu den ersten Ansätzen eines institutionalisierten ökumenischen Gesprächs, wenngleich vorerst noch mit bescheidenem Erfolg: Der pan-islamische Kongreß in Jerusalem vom Dezember 1931 verlief in dieser Hinsicht ebenso im Sande wie fünf Jahre später die Kontaktaufnahme und der anschließende Briefwechsel des irakischen schiitischen Gelehrten 'Abd al-Karīm az-Zanġānī mit dem Rektor der Azhar-Universität, Muhammad Muṣṭafā al-Marāġī.⁴⁸

Es dauerte bis Anfang 1947, ehe mit der Gründung der „Gesellschaft für die Annäherung der islamischen Rechtsschulen“ in Kairo erstmals in der Geschichte des Islams ein Forum entstand, das Gelehrte beider Konfessionen zu einem ökumenischen, und sei es lediglich nicht polemischen, Dialog zusammenführte.⁴⁹ Es stellte sich ziemlich rasch heraus, daß schon das bloße Gespräch über die entscheidenden Unterschiede zwischen Sunniten und Schiiten auf beiden Seiten auf erhebliche Vorbehalte stieß und daß es auch mit der Politikferne der Vereinigung längst nicht so weit her war wie ihre

⁴⁵ S. oben, S. 67; s.a. Borūgerdī: *Borhān-e roušān*, 94–96.

⁴⁶ Vgl. zu den genannten Beispielen BRUNNER: *Annäherung*, 64ff. und 130ff.

⁴⁷ ENDE: *Arabische Nation*, 132ff.

⁴⁸ BRUNNER: *Annäherung*, 67ff. und 74ff.

⁴⁹ Zur *Ǧamā'at at-taqrib bain al-madāhib al-islāmiya* s. ibid., 95ff.

Aktivisten unermüdlich beteuerten. Jedoch mußte unter den gegebenen Umständen und in Anbetracht der bis zu diesem Zeitpunkt üblichen Umgangsformen miteinander bereits die Existenz einer solchen Gesellschaft als Erfolg angesehen werden. Tatsächlich ist für die Zeit zwischen 1947 und 1960 – so lange währte die aktive Phase der *taqrīb*-Gesellschaft, ehe sie endgültig unter die Räder der ägyptischen Politik geriet – zu beobachten, wie entgegen aller außerhalb der Vereinigung weiterhin bestehenden Polemik immer wieder versucht wurde, die konfessionelle Spaltung im Islam zu überwinden. Heikle Punkte wurden dabei nur selten und zumeist verklausuliert angesprochen, entscheidend ist aber das insgesamt von größerer Verständigungsbereitschaft geprägte Klima, das außerhalb der organisierten Ökumene dann auch die eine oder andere Diskussion über kontroverse Themen zuließ. Ein recht gutes Beispiel dafür ist die Behandlung der *tahrīf*-Problematik, bei der die in den vorangegangenen Jahren aufgeflammte Polemik sunnitischer Autoren wieder deutlich zurückging.

Zu den profiliertesten Gelehrten, die sich auf sunnitischer Seite in der ökumenischen Debatte engagierten, zählte der ägyptische Richter und Professor für islamisches Recht, Muhammad Abū Zahra.⁵⁰ Ganz im Gegensatz zu polemisierenden Reiseschriftstellern vom Schlagে Čārallāhs, aber auch zu einem renommierten Historiker wie Ahmād Amīn, der seine wenigen, aber heftigen Bemerkungen zur Schia mit dem Hinweis auf die vermeintlich dürftige Quellenlage rechtfertigen zu können meinte,⁵¹ zeichnete sich Abū Zahras Standpunkt durch eine weitaus größere Fähigkeit zur Differenzierung und den Willen zur Fairness aus. Das zeigte sich schon in seiner zweibändigen „Geschichte der islamischen Rechtsschulen“, in der er das der Schia gewidmete Kapitel mit der Feststellung eröffnete, bei dieser Gruppe handle es sich um die älteste Rechtsschule innerhalb des Islams.⁵² In seinem annähernd 40 Monographien umfassenden Œuvre⁵³ finden sich darüber hinaus mehrere Bücher speziell zu schiitischen Themen, so z.B. eine Biographie des Imams Ča'far as-Šādiq sowie Abhandlungen zum schiitischen Erbrecht und zu den Grundlagen des schiitischen Rechts im allgemeinen.⁵⁴ Gänzlich unumstritten blieb Abū Zahra damit unter schiitischen Gelehrten

⁵⁰ Über ihn (1898-1974) s. ibid., 126ff.

⁵¹ Ibid., 131f. und ENDE: *Arabische Nation*, 125ff.

⁵² Abū Zahra: *Tārīħ al-madāhib*, I/35, II/48.

⁵³ Ausführlich bei MDA IV/19-21.

⁵⁴ *al-Imām as-Šādiq. Hayātuhu wa-‘aṣruhu – ārā’uhu wa-fiqhuhu*, Kairo ca. 1960; *Muḥādarāt fī l-mīrāt ‘ind al-ġa’fariya*, Beirut 1955; *Muḥādarāt fi uṣūl al-fiqh al-ġa’fari*, Kairo 1956.

nicht, aber neben mancherlei Kritik⁵⁵ heimste er doch immer wieder beträchtliches Lob ein: Der irakische Jurist Taufiq al-Fukaikī etwa adelte ihn zu einer „Koryphäe“, die sich gründlich mit schiitischem Recht auseinandergesetzt habe.⁵⁶

Jedoch auch von ihm durchaus wohlgesonnenen Schiiten mußte sich Abū Zahra Widerworte anhören, sobald es um die Frage der Koranfälschung ging. Er hatte dazu erstmals in seinem Buch über die Grundlagen des schiitischen Rechts einige Seiten lang Stellung genommen und das Problem wenige Jahre später in seiner *Ǧa'far-Biographie* nochmals aufgegriffen. Beide Male tat er sich erkennbar schwer mit der Argumentation.⁵⁷ Gleich zu Anfang gestand er, er habe lange gezögert, ob er dieses Problem überhaupt ansprechen solle, um nicht unnötig Staub aufzuwirbeln. Doch seien diejenigen, die *tahrīf* behaupteten, nur eine Minderheit innerhalb der Schia. Sie beriefen sich dabei auf Ḥadīṭe, die auf *Ǧa'far aš-Šādiq* zurückgeführt würden, was aber schlichtweg falsch sei. Dankbar registrierte er die Haltung aš-Šārif al-Murtadās und aṭ-Ṭusīs, die die Dinge zurechtgerückt hätten. Nicht zustimmen mochte er allerdings jenem von aš-Šārif al-Murtadā ins Spiel gebrachten Vergleich des Korans mit anderen bekannten Büchern wie etwa denen Sibawaihs oder mit Gedichtsammlungen, die aufgrund ihres hohen Bekanntheitsgrads ebenfalls vor Verfälschung sicher seien. Diese Analogie war Abū Zahra denn doch zu profan, abgesehen davon, daß der Koran von hunderttausenden Gläubigen Wort für Wort auswendig gewußt werde und damit noch sehr viel bekannter sei als jedes andere Buch.⁵⁸ Einwände hatte er auch gegen das von schiitischer Seite häufig zu hörende Argument, man müsse die entsprechenden, den Imamen zugeschriebenen (an sich richtigen) Überlieferungen umdeuten, und zwar in dem Sinne, daß nur dort etwas weggefallen sei, wo das Gemeinte nicht zu sehr beeinträchtigt werde. Dieser Versuch, neben dem Koran auch den Ḥadīṭ in seiner Gesamtheit zu retten, schien ihm gefährlich, da damit Zweifel am ganzen heiligen Buch geschürt würden. Auch bei Abū Zahra konnte nicht sein, was nicht sein darf.

Problematischer als diese beiden eher puristischen Standpunkte war für Abū Zahras Verhältnis zu seinen schiitischen Kollegen jedoch ein anderer Aspekt seiner Abhandlung, nämlich seine unverblümte und harsche Kritik an al-Kulainī. Abū Zahra stellte ihn nämlich in eine Reihe mit den bekannten *tahrīf*-Verfechtern 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummi oder Ahmād b. 'Alī aṭ-

⁵⁵ al-Āmilī: *'Aqīdat aš-ṣī'a*, 161-63; Muḥammad Šādiq aš-Šadr in RI 1/1949/362 und 364; Murtadā ar-Raḍawī: *Ma'a riğāl al-fikr. ḥiwār ṣāriḥ fī muhtalif aš-ṣū'un al-islāmiyya (...)*, Kairo 1394/1974, 27f.

⁵⁶ RI 12/1960/65-73, bes. 69; vgl. a. Muḥammad Ğawād Muġnīya: *Min hunā wa-hunāk*, Beirut 1968, 158-63 und 244-59.

⁵⁷ *Muḥādarāt*, 87-94; in etwas erweiterter Form in *al-Imām*, 321-36.

⁵⁸ *Muḥādarāt*, 90f.; *al-Imām*, 328f.

Ṭabrisī. Die Tatsache, daß auch al-Kulainī die einschlägigen ḥadīṭe zitierte, ohne sich von ihnen zu distanzieren, wertete er als Beweis für dessen Haltung zugunsten der Fälschungsauffassung. Das wiederum konnten die an der Debatte beteiligten schiitischen Gelehrten nicht auf sich sitzen lassen, auch diejenigen nicht, die ansonsten Abū Zahras Gelehrsamkeit durchaus anzuerkennen bereit waren. Denn in diesem Fall handelte es sich um einen der schiitischen „Kirchenväter“, dessen ḥadīṭsammlung nach wie vor kanonischer Wert zuerkannt wird.⁵⁹ Entsprechend vielfältig waren die Kritikpunkte, die Abū Zahra entgegengehalten wurden: Man warf ihm vor, einseitig al-Kulainī verurteilt und al-Buḥārī freigesprochen zu haben,⁶⁰ die bloße Zierung von ḥadīṭen mit einer Zustimmung verwechselt zu haben,⁶¹ überhaupt die sehr wohl vorhandene Distanzierung al-Kulainīs, der die Überlieferungen allesamt in das Kapitel der „Seltsamkeiten“ (*nawādir*) gepackt habe, nicht als solche erkannt zu haben.⁶² Der Grund für diese Empfindlichkeit wurde von Muhammad Ğawād Muġniya auf den Punkt gebracht: Was man irgendwelchen Polemikern wie Muhibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb oder Ibrāhīm al-Ğabhnā noch nachsehen könne, sei bei Abū Zahra, der höher stehe als 1001 al-Ḥaṭībs, nicht zu entschuldigen – Kritik nicht an der Unwissenheit, sondern gerade an der Bildung des Kritisierten.⁶³ Bei aller Heftigkeit, die sich in diesen Stellungnahmen immer wieder Bahn brach, ist jedoch nicht zu erkennen, daß die Auseinandersetzung um Abū Zahras *tahrīf*-Thesen von gänzlich anderer Art war als der übliche Austausch polemischer Gehässigkeiten. Zum einen handelte es sich bei dem ägyptischen Gelehrten nicht um einen prinzipiellen Feind der Schia, sondern um einen der renommiertesten sunnitischen Experten für schiitisches Recht im 20. Jahrhundert, zum anderen waren auch seine schiitischen Kontrahenten bereit, ihn als ebenbürtigen Gesprächspartner anzuerkennen.

Die Debatte über Muhammad Abū Zahras Bücher waren nicht die einzigen Gelegenheiten, zu denen in jenen Jahren das Thema der Koranfälschung abgehandelt wurde. Wieder einmal waren es schiitische Gelehrte, die sich offen dazu äußerten. Der an anderer Stelle bereits genannte irakische Gelehrte und zeitweilige Erziehungsminister Hibat ad-Dīn aš-Šahrastānī⁶⁴ tat das im Rahmen einer Schrift, die nicht nur der Zurückweisung der *tahrīf*-Verdächtigungen, sondern auch – in weitaus stärkerem Maße – der

⁵⁹ Vgl. a. oben, S. 6.

⁶⁰ al-Hasani: *Dirāsāt*, 353f.; al-Müsawī: *Šubuhāt*, 44; al-Āmilī: *Haqāiq*, 27-29.

⁶¹ al-Hakīm: *al-Uṣūl al-‘āmma*, 108ff.; al-Āmilī: *‘Aqīdat aš-ṣī'a*, 236; al-Fukākī in RI 12/1960/66f.

⁶² al-Āmilī: *‘Aqīdat aš-ṣī'a*, 162f.; vgl. a. al-Milānī: *at-Taḥqīq*, 125-35.

⁶³ Muġniya: *aš-Ṣī'a fi l-mizān*, 58ff.; zu al-Ḥaṭīb s. unten, S. 95ff., zu al-Ğabhnā vgl. BRUNNER: *Annäherung*, 245ff.

⁶⁴ Zu ihm (1884-1967) s. EI² IX/216f. und die dort genannte Literatur; s.a. oben, S. 68.

Bestreitung der Abrogationstheorien gewidmet war.⁶⁵ Beides, *nash* wie *tahrīf*, säte seinen Worten zufolge Zweifel am Koran, die allein schon deshalb unmöglich erlaubt sein könnten, weil der Koran doch bekanntermaßen das Buch sei, an dem nicht zu zweifeln sei (Vers 2/2).⁶⁶ Daher beziehe sich der Schlüsselvers 15/9, in dem Gott die Unversehrtheit des Korans garantire, auf beide Punkte gleichermaßen.⁶⁷ as-Šahrastānī leugnete nicht grundsätzlich die Existenz der Kategorien *nāsiḥ* und *mansūḥ*, bezog sie aber in erster Linie auf die vorislamischen heiligen Schriften.⁶⁸ Mit Blick auf den Wortlaut des Korans bestritt er kategorisch, daß damit eine textliche Veränderung gemeint sein könnte. Vielmehr wollte er die *nāsiḥ*-Verse als Synonym zu den „eindeutigen“ und ohne Auslegung verständlichen *muhkam*-Versen verstanden wissen, die *mansūḥ*-Verse entsprechend als gleichbedeutend mit den „dunklen“, der Erklärung bedürftigen *mutaṣābih*-Stellen.⁶⁹ Das sei jedoch nicht immer so gewesen, denn ursprünglich sei der gesamte Koran von Gott als *muhkam* herabgesandt worden. Der Umstand, daß viele Verse dunkel erschienen, sei lediglich der beschränkten Einsichtsfähigkeit der Menschen zuzuschreiben, für diejenigen, die tief im Wissen gründeten (*ar-rāsiḥūn fī l-ilm*, vgl. Koran 3/7 und 4/162) sei alles oder doch das meiste *muhkam*.⁷⁰

Leichter als in der exegetisch komplizierten Frage der Abrogation tat er sich auf dem Gebiet der Koranfälschung, die er unter Berufung auf at-Tabrisīs *Mağma'* *al-bayān* und mehrere Hadīṭe kategorisch zurückwies. Dazu zählte neben dem *Hadīṭ at-taqalain* insbesondere die Aufforderung an die Gläubigen, alles am Koran zu messen und nur das zu befolgen, was diese Prüfung bestehe.⁷¹ Am Schluß seiner Abhandlung betonte er nochmals

⁶⁵ as-Šahrastānī: *Tanzīh-e tanzīl*, 5-79; dabei handelt es sich um die persische Übersetzung eines ursprünglich auf arabisch verfaßten Werks mit dem Titel *Tanzīh at-tanzīl fī iṭbāt siyānat al-muṣḥaf aš-ṣarīf min an-nash wa-n-naqṣ wa-t-tahrīf*, das arabische Original ist allem Anschein nach nicht gedruckt worden; s. MMI III/439 und RF II/762.

⁶⁶ as-Šahrastānī: *Tanzīh-e tanzīl*, 10-12.

⁶⁷ Ibid., 23.

⁶⁸ Ibid., 20f.

⁶⁹ Ibid., 28, 34-36; as-Šahrastānī berief sich dabei auf den „Vater der Koranexegese“ höchstselbst, auf Ibn 'Abbās (gest. 687), der in diesem Sinne wiederum von Ibn Šahrāshūb in dessen *Mutaṣābih al-qur'ān* (DTŠ XIX/62f.) zitiert werde; zu Ibn 'Abbās s. F. LEEMHUIS: *Origins and Early Development of the tafsīr Tradition*, in: A. RIPPIN (ed.): *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford 1988, 13-30, bes. 15ff.; die Kategorien *muhkam* und *mutaṣābih* beziehen sich auf Vers 3/7, in dem davon die Rede ist, daß der Koran beide Arten von Offenbarungen enthalte; zum Hintergrund s. L. KINBERG: *Muhkamāt and mutaṣābihāt (Koran 3/7): Implications of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis*, *Arabica* 35/1988/143-72; S. SYAMSUDDIN: *Muhkam and Mutashābih. An Analytical Study of al-Tabari's and al-Zamakhshari's Interpretation of Q. 3:7*, *Journal of Qur'anic Studies* 1/1999/63-79.

⁷⁰ *Tanzīh-e tanzīl*, 55f.

⁷¹ Ibid., 49-51.

die angebliche Einmütigkeit, mit der sich die Schia schon immer in diesem Sinne geäußert habe. Eine einzelne Stimme wie Husain an-Nūrī falle demgegenüber nicht ins Gewicht. Dieser sei lediglich auf schwache Hadite und unzuverlässige Überlieferungen hereingefallen und habe diese naiv in seinem Buch übernommen.⁷² All das schrieb aš-Šahrastānī nicht, um der sunnitischen Auffassung das Wort zu reden, denn die Verfehlungen der ersten drei Kalifen stehen für ihn zweifelsfrei fest – von der Abschaffung des dritten Teils des Gebetsrufs über die Annulierung der *mut'a* bis hin zur Verbrennung der Koranexemplare durch 'Utmān. Aber genau darin, so aš-Šahrastānīs Schlußfolgerung, liege die Gewähr, daß etwa die Unterstellung, in Vers 4/3 sei ein Drittel des gesamten Korans weggefallen, jeder Grundlage entbehe; in Anbetracht der übrigen lückenlos dokumentierten Missetaten vieler Prophetengefährten wäre das gewiß niemandem verborgen geblieben.⁷³

Ebenfalls einem apologetischen Ziel verpflichtet war ein Buch, das 1954, nur wenige Jahre nach aš-Šahrastānīs Schrift und wie diese in Teheran, erschien. Es handelt sich dabei um das fast 200 Seiten starke Werk *Borhān-e roušān*, geschrieben bzw. kompiliert von dem iranischen Gelehrten Mahdi Borūgerdī, der damit die seit an-Nūris *Faṣl al-ḥiṭāb* umfangreichste Abhandlung zum Thema vorlegte. Seine Grundthese läßt sich etwa folgendermaßen zusammenfassen: Der Koran besitzt für alle Menschen Gültigkeit und wurde von Gott für alle Ewigkeit herabgesandt; da Muhammad das Siegel der Propheten ist, muß der Koran vor Fälschung gefeit sein, was auch in der Garantie Gottes in den beiden bekannten Versen (15/9 und 41/41f.) zum Ausdruck kommt. Daraus folgt, daß der Koran als einzige heilige Schrift überhaupt unverfälscht geblieben ist.⁷⁴ Um diese Sicht der Dinge durchhalten zu können, nimmt es Borūgerdī sogar bereitwillig in Kauf, eine ehernes Prinzip schiitischer Exegeten über Bord zu werfen, nämlich die Überzeugung, daß 'Alī den Koran als erster gesammelt und zusammengestellt habe. Statt dessen hält er dagegen, daß die Sammlung des Texts und seine Redaktion in der heute vorliegenden Form bereits unter Muhammad erfolgt sei, 'Alī habe lediglich darauf geachtet, daß nichts hinzugefügt

⁷² Ibid., 74-79; aš-Šahrastānī verweist dabei auf seine eigene Schrift *Hair al-ğawāb 'an taḥrīf al-kitāb*, in der er die Fehlerhaftigkeit der von an-Nūrī zitierten Hadite bewiesen habe. Vermutlich handelt es sich dabei um dieselbe Arbeit, die von 'Alī al-Ḩāqānī als unpublizierte Schrift unter dem Titel *Hair al-ğawāb 'an faṣl al-ḥiṭāb* zitiert wird: *Šu'arā' al-ḡāriy*, X/78f. (Nr. 31). Āgā Bozorg aṭ-Tehrānī erwähnt in seinem *DTŞ* keinen dieser Titel (auch nicht *Tanzīh at-tanzīl*), dafür aber eine (andere?) Schrift aš-Šahrastānīs u.d.T. *Nazāhat al-muṣḥaf aš-ṣarīf 'an an-nash wa-n-naqṣ wa-t-taḥrīf*, die sich gegen an-Nūris *Faṣl al-ḥiṭāb* und gegen al-Ḥorāsānīs *Kifāyat al-usūl* gerichtet habe: *DTŞ* XXIV/105f.

⁷³ *Tanzīh-e tanzīl*, 74f.

⁷⁴ Borūgerdī: *Borhān-e roušān*, 2ff., 11ff.

oder weggelassen wurde, 'Utmāns Tätigkeit wiederum habe sich auf die Vereinheitlichung der Lesarten beschränkt.⁷⁵ Auch den von manchem Unentschlossenem gern gebrauchten Kompromiß, der wahre Koran sei beim Mahdi verwahrt, der ihn am Ende der Zeiten (wieder) offenbaren werde, mag Borūgerdī nicht gelten lassen. Denn das vertrüge sich schlecht mit der Ewigkeit der Schrift, die den Menschen jederzeit zugänglich sein müsse und deshalb nicht im Schmuckkästchen (*sandūqče*) des abwesenden Imams liegen könne. Borūgerdī nennt das unumwunden lächerlich (*možhek*).⁷⁶

Die bewährte Strategie gegen *tahrif* ist bei zahlreichen Autoren eine zweigleisige: Hinweginterpretieren oder schlichtes Bestreiten möglicher Einwände einerseits, Berufung auf vorhergehende schiitische Autoritäten andererseits. Borūgerdī macht da keine Ausnahme, im Gegenteil: Kaum ein schiitischer Gelehrter zuvor hat die Überlieferungen, die zugunsten einer Koranfälschung zu sprechen scheinen, derart ausführlich zusammengefaßt. In zwölf Kategorien teilt er sie ein, ohne allerdings der bisherigen Diskussion wesentlich neue Gesichtspunkte hinzuzufügen. Alle bekannten Argumente finden sich auch hier: Die inkriminierten Passagen seien in Wahrheit nur exegetische Zusätze gewesen, 'Alīs Name könne schon allein deshalb nicht im Koran gestanden haben, weil es dann der Designierung durch Muhammad am Teich von Ḫumm nicht bedurft hätte;⁷⁷ mit *tahrif* sei nicht die Veränderung des Texts gemeint, sondern seine falsche Auslegung, etwa die Nichtbefolgung der *āyāt al-ahkām*;⁷⁸ manche derartige Überlieferungen seien nur die Übertragung koranischer Bezeichnungen auf andere Personen, Ereignisse, etc.; andere beträfen die verschiedenen Lesarten oder seien schlicht von Lügnern in die Welt gesetzt.⁷⁹ Auf die Tradition, die die Analogie der muslimischen Gemeinde mit den vorislamischen heilsgeschichtlichen Gemeinschaften behauptet, antwortet er, dann hätte Muhammad den Koran ebenso wie Moses die Gesetzestafeln zu Boden schleudern müssen.⁸⁰ Besonders hart kritisiert er die in seinen Augen boshaften Unterstellungen wie etwa die Zweilichtersure aus dem *Dabestān-e mazāheb* und die sunnitischen *tahrif*-Überlieferungen, denen manche Schiiten (an-Nūrī zuerst, des weiteren 'Abd al-Husain Šaraf ad-Dīn und 'Abd al-Husain al-Amīnī) allzu leichtfertig Glauben geschenkt hätten.⁸¹ Aber auch ein durch und durch

⁷⁵ Ibid., 27ff., 168f.

⁷⁶ Ibid., 8f.

⁷⁷ Ibid., 43-53.

⁷⁸ Ibid., 53-56.

⁷⁹ Ibid., 61-65, 69-74; Borūgerdī kritisiert (70) in besonderer Weise Ahmād b. Muhammād as-Sayyārī und verweist darauf, daß dessen Schrift eine der Hauptquellen für an-Nūris *Fasl al-ḥiṭāb* darstelle.

⁸⁰ Ibid., 78-80.

⁸¹ Ibid., 80-94.

schiitisches Werk wie Ahmād b. ‘Alī at-Tabrisīs *al-Iḥtiġāğ* gerät in sein Visier, weil dessen Autor den Fortfall von einem Drittel der ursprünglichen Offenbarung aus Vers 4/3 behauptet.⁸² Die Kritik an an-Nūrī schließlich zieht sich wie ein roter Faden durch das Buch, auch wenn er Āgā Bozorg at-Tehrānīs Versuch einer Entschuldigung zitiert.⁸³

Von beeindruckender Länge ist Borūgerdīs Genealogie derjenigen schiitischen Autoren, die sich – seiner Interpretation zufolge – gegen *tahrīf* ausgesprochen und damit den angeblichen schiitischen Konsens in dieser Frage hergestellt hätten. Nicht weniger als 45 Belegstellen zitiert er, mehr oder weniger ungeordnet und von höchst unterschiedlicher Länge; die Einträge reichen von wenigen Zeilen bis zu mehreren Seiten, manche sind in Form eines ausführlichen Zitats vertreten, andere nur durch einen dünnen Hinweis über Dritte. Die Aussagekraft der Beispiele ist mitunter begrenzt, denn in einzelnen Fällen, etwa bei al-Hurr al-‘Āmilī oder Ḥasan al-Aṣtiyānī, genügt es bereits, daß ein Gelehrter behauptet, es gebe Autoren, die *tahrīf* bestritten, um selbst in eine Reihe mit diesen gestellt zu werden.⁸⁴ Interessanterweise zitiert er in diesem Zusammenhang auch die bereits erwähnte Schlußfolgerung Mohammad Hädi at-Tehrānīs auf der letzten Seite seiner Abhandlung des Themas, ohne den Leser aber auf die Kehrtwendung hinzuweisen, die jener unmittelbar zuvor vollführte, nachdem er seitenlang für das Vorhandensein von *tahrīf* argumentiert hatte.⁸⁵

Zu sehr ähnlichen Schlußfolgerungen wie Borūgerdī gelangte ungefähr zur selben Zeit einer der bedeutendsten Gelehrten der Schia im 20. Jahrhundert überhaupt, Abū l-Qāsim al-Ḥūtī, dessen Buch *al-Bayān fi tafsīr al-qur’ān* 1955/56 in Nāğaf zum ersten Mal veröffentlicht wurde. Bei diesem Werk, das seit kurzem auch in englischer Übersetzung vorliegt,⁸⁶ handelt es sich nicht um einen Korankommentar im engeren Sinne, sondern um eine Erörterung zahlreicher Probleme rund um den Koran und den Korantext, gewissermaßen die Einleitung in den eigentlichen Kommentar – der allerdings nie erschien. Ausführlich widmet sich der Autor dem Dogma der Unnachahmlichkeit (*i’gāz*), der Überzeugung, derzu folge der Koran das Beiglaubigungswunder des Propheten sei, den verschiedenen Lesarten, der Abrogation – und der Frage des *tahrīf*. Die knapp 45 Seiten dieses Kapitels⁸⁷ stellen den vermutlich wichtigsten und einflußreichsten Beitrag eines schiitischen

⁸² Ibid., 96ff., 103f.

⁸³ Ibid., 55f., 65f., 70f., 75f., 95f., 103ff., 124f., 134, 142ff.

⁸⁴ Ibid., 106-62, hier 112, 132.

⁸⁵ Ibid., 129f.; s. dazu oben, S. 33f.

⁸⁶ al-Khūtī: *Prolegomena*; zu al-Ḥūtī (1899-1992) s. SACHEDINAS Einleitung (3-22) sowie AYOUB: *The Speaking and the Silent Qur’ān*, bes. 190-92.

⁸⁷ al-Ḥūtī: *al-Bayān*, 136-81 (entspricht mit leichten Umstellungen den Seiten 135-77 der englischen Übersetzung).

tischen Autors in den letzten Jahrzehnten dar, jedenfalls eine der bis heute von Schiiten am häufigsten zitierten Arbeiten. Bereits auf den ersten Blick fällt auf, daß der Autor ohne die übliche ausführliche Bezugnahme auf die Ahnenreihe klassischer und nachklassischer schiitische Autoritäten auskommt, sich also ganz auf die Kraft der eigenen Argumentation verläßt.

al-Ḥūī grenzt zunächst einmal das Thema ein, indem er sechs Arten von *tahrif* definiert. Fünf davon läßt er sogleich wieder ausscheiden, weil es sich bei ihnen entweder um allgemein anerkannte Selbstverständlichkeiten handle oder um ebenso unstrittige zurückzuweisende Unterstellungen.⁸⁸ Einzig die letzte Art des *tahrif* sei problematisch, nämlich die Fälschung im Sinne von Weglassungen, was dazu führe, daß der vorhandene Koran nicht die gesamte Offenbarung enthalte. Genau darüber tobe der Streit. Dabei ist es für ihn klar, daß die übergroße Mehrheit der Schiiten immer schon der Meinung war, daß es derartige Veränderungen des Texts nicht gegeben habe; hier folgt die einzige (kurze) Bezugnahme auf frühere Autoren. Eine Minderheit jedoch sowohl unter schiitischen als auch unter sunnitischen Gelehrten habe eine gegenteilige Auffassung vertreten, wobei gerade die Sunniten diese Unterstellung mit ihrer Abrogationstheorie getarnt hätten.⁸⁹ Abrogation aber – und zwar in der Form des *nash at-tilāwa* – ist auch für al-Ḥūī exakt gleichbedeutend mit der Unterstellung von *tahrif*. Diese Schlußfolgerung ergibt sich für ihn aus einer Reihe von Überlieferungen, die allesamt die entsprechenden Abrogationen einzelner koranischer Vorschriften *nach* dem Tode Muhammads behaupten; das aber sei eben nichts anderes als *tahrif*. Und da die meisten sunnitischen Gelehrten diese Form der Abrogation für erlaubt hielten, könne man ihnen getrost bescheinigen, sie glaubten damit an die Koranfälschung.⁹⁰

Die Gründe, die al-Ḥūī gegen die Möglichkeit von *tahrif* ins Feld führt, sind hinlänglich bekannt und müssen darum nicht mehr ausführlich vorgestellt werden: Das Zeugnis des Korans selbst in den Versen 15/9 und 41/41f., der *Hadīt at-taqalain*, die Erlaubnis für den Gläubigen, einzelne Suren während des Gebets zu rezitieren. Ein letzter Punkt ist insofern erstaunlich, als al-Ḥūī die ersten drei Kalifen vor dem Verdacht der Fälschung ausdrücklich in Schutz nimmt und (wie schon Borūgordī) dagegen-

⁸⁸ Ibid., 136-38; zur ersten Kategorie zählt er die falsche Interpretation eines Verses im Lichte eigener Interessen, den Wegfall oder die Hinzufügung einzelner Buchstaben, i.e. die Lesarten, ebenso im Falle einzelner Wörter, was in der Frühzeit vorgekommen sei (weswegen ʿUtmān die abweichenden Kodices habe verbrennen lassen), sowie im Falle eines ganzen Verses, wie in der Uneinigkeit über die Frage, ob die *Basmala* Teil des Korans sei. Einziges Beispiel der zweiten *tahrif*-Kategorie ist die Hinzufügung eines nicht näher bestimmten Teils des Korans, der nicht zur Offenbarung zählte.

⁸⁹ Ibid., 138f.

⁹⁰ Ibid., 139-44, bes. 142f.

hält, der Koran sei definitiv zur Zeit des Propheten gesammelt und niedergeschrieben worden; spätere Veränderungen wären also keineswegs unentdeckt geblieben und hätten entsprechende Nachrichten hinterlassen.⁹¹ Verschiedentlich vorgebrachte Einwände derer, die am *tahrīf* festhalten, lässt al-Hū'i ebenfalls nicht gelten, so etwa den Verweis auf die Analogie mit den vorislamischen Gemeinschaften. Neben den üblichen Argumenten – das seien nur *aḥbār āḥād*, dann hätte es auch Hinzufügungen geben müssen, es sei nur gleichnishaft zu verstehen – kommt al-Hū'i als ultima ratio auf einen recht originellen Gedanken: Selbst wenn alle diese anderen Belege nicht stimmten, heiße das noch lange nicht, daß es deshalb bereits in der Vergangenheit zu *tahrīf* hätte kommen müssen; das könne sich ebenso auf die Zukunft beziehen.⁹²

In einem längeren Abschnitt zitiert al-Hū'i anschließend mehrere einander widersprechende Hadīte über den Zeitpunkt der Sammlung des Korantexts, in denen sowohl Abū Bakr als auch 'Umar und 'Utmān dieses Verdienst zugesprochen wird. Aufgrund dieser Widersprüche und anderer Überlegungen gelangt er daraufhin zu dem Schluß, daß der Koran bereits zu Lebzeiten Muhammads und auf dessen Veranlassung hin gesammelt worden sei, 'Utmāns „Sammlung“ sich also lediglich auf die Durchsetzung einer autoritativen Lesart beschränkt habe.⁹³ Das heißt in seinen Augen wiederum keineswegs, daß 'Alī nicht einen eigenen Koran besessen haben möchte, der von dem heutigen Wortlaut erheblich abwich. Nur seien diese Divergenzen leicht zu erklären, nämlich als exegetische Zusätze in Form von *ta'wīl* oder von (eo ipso nichtkoranischen) Offenbarungen Gottes, die dieser zur Erklärung des Gemeinten herabgesandt habe.⁹⁴ Damit befindet er sich nicht allzuweit von der Konstruktion al-Mufīds entfernt, mit der dieser die frühe *tahrīf*-Debatte maßgeblich in neue Bahnen zu lenken geholfen hatte. Auch al-Mufīd hatte seinerzeit von erläuternden Zusätzen in 'Alis Koran gesprochen und diese Passagen, wiewohl nicht koranisch und damit dem *i'gāz* unterliegend, so doch geoffenbart (*munazzalan*) genannt.⁹⁵

Am Schluß seines *tahrīf*-Kapitels wendet sich al-Hū'i der frühen imamītischen Tradition zu und damit den Hadīten, in denen die Koranfälschung

⁹¹ Ibid., 144-54.

⁹² Ibid., 155f.; diese Passage wird beifällig zitiert von Ḥorramshāhī: *Qorān-pažūhī*, 93f.

⁹³ al-Hū'i: *al-Bayān*, 156-72; in der englischen Übersetzung (die auf einer anderen als der von mir benutzten ersten arabischen Auflage beruht) ist dieser Abschnitt in ein eigenes Kapitel ausgelagert; *Prolegomena*, 163-77.

⁹⁴ *al-Bayān*, 172-75, hier 173: „(...) tilka z-ziyādāt kānat tafsīrān bi-'unwān at-ta'wīl, wa-mā yu'awwili ilaihi l-kalām, au bi-'unwān at-tanzīl min Allāh ūrhan li-l-murād“; SACHEDINA (*Prolegomena*, 154) übersetzt: „(...) these additions were the exegesis in the form of interpretations, and that which goes back to the explanation of the Divine Speech, or were in the form of revelations from God, explaining the intention [of the verses].“

⁹⁵ KOHLBERG: *Attitude*, 216; s.a. oben, S. 8.

offen behauptet wird.⁹⁶ Erwartungsgemäß bestreitet er die Gültigkeit der Überlieferungen, da sie mehrheitlich über schwache Überliefererketten verfügten und von Ahmad b. Muhammad as-Sayyārī und 'Alī b. Ahmad al-Kūfī tradiert worden seien, die beide nach dem übereinstimmenden Urteil der *riğāl*-Werke als Ketzer und Lügner zu betrachten seien.⁹⁷ Aber auch diejenigen *Hadīṭe*, die als echt gelten könnten, seien zurückzuweisen, denn entweder bezogen sie sich gar nicht auf Textänderungen im hier zur Debatte stehenden Sinne oder sie widersprächen dem Koran, der Sunna und dem *consensus doctorum*. So fehlt auch bei al-Ḥū'ī nicht der Hinweis darauf, daß es im Falle einer Erwähnung 'Alīs und der Imame im Koran der Designierung am *ǵadīr ḥumm* nicht bedurfte hätte.

Der Name Ḥusain an-Nūrī kommt auf diesen Seiten kein einziges Mal vor, ebenso wenig wie eine Anspielung auf dessen Buch *Faṣl al-ḥiṭāb* zu finden ist. Dennoch darf al-Ḥū'īs Abhandlung als eine der gründlichsten Widerlegungen ebendieses Werkes betrachtet werden, führt man sich bestimmte Aspekte vor Augen, die für an-Nūrī von größter Bedeutung waren und die von al-Ḥū'ī besonders gründlich bekämpft werden. Das gilt insbesondere für die Art und den Zeitpunkt der Sammlung des Korantexts (bei an-Nūrī die erste Einleitung und Kapitel 2 und 7), die Analogie mit den vorislamischen heiligen Schriften (bei an-Nūrī das sehr ausführliche Kapitel 1), die Beurteilung der Abrogationstheorie (Kapitel 3), das Koranexemplar 'Alīs und die darin angeblich enthaltenen Unterschiede (Kapitel 4) oder generell die Verlässlichkeit der frühen Überlieferungen (die dritte Einleitung und die langen Kapitel 11 und 12; as-Sayyārī war schließlich die Hauptquelle an-Nūrīs). Auch ist es gewiß kein Zufall, daß al-Ḥū'ī just jene Einwände gegen *tahrīf* besonders positiv hervorhebt, die an-Nūrī im kurzen zweiten Teil seines Buches zu entkräften sucht: die Koranverse 15/9 und 41/41f., der *Hadīt at-taqalain*, die Erlaubnis, Koransuren beim Gebet zu rezitieren sowie die allgemeine Sorgfalt, mit der man sich der Bewahrung des Texts gewidmet habe.

al-Ḥū'īs besonnene Argumentationsweise, die bei aller Entschiedenheit ohne polemische Untertöne (und auch ohne Seitenhiebe auf sunnitische Gelehrte) auskam, ließ seine Sicht der Dinge für ökumenische Zwecke besonders geeignet erscheinen. Und in der Tat war der einzige Artikel der Zeitschrift der Kairiner *taqrīb*-Vereinigung zum Thema der Koranfälschung ein Ausschnitt aus al-Ḥū'īs *al-Bayān*. Es handelte sich dabei um jene Passa-

⁹⁶ Ibid., 175-81.

⁹⁷ Zu as-Sayyārī s. oben, S. 58f.; zu al-Kūfī (gest. 963) s. die fast gleichlautenden Einträge bei Abū Ḩaḍar at-Tūsī: *al-Fihrist*, Beirut 1403/1983, 121f. und Taqī ad-Dīn al-Ḥasan b. 'Alī b. Dāwūd al-Hillī: *Kitāb ar-riğāl*, Teheran 1383/1963, Sp. 480; in beiden Werken wird er als Imamat geschildert, der später zu den *gulāt* übergegangen sei.

ge, in der von der Beschaffenheit von 'Alīs Koranexemplar die Rede war – einschließlich der ja nicht ganz unproblematischen Feststellung, die exegetischen Zusätze seien gleichfalls von Gott geoffenbart worden.⁹⁸ Insofern darf al-Ḥū'i in gewisser Weise als der Exponent einer sozusagen „offiziellen“ schiitischen Haltung zum Problem des *tahrīf* angesehen werden, dessen Werk zugleich die Gratwanderung illustriert, die die Behandlung des Themas für die Schia nach wie vor darstellt. Vieles ist man aufzugeben bereit gewesen, sogar den nahezu ganzen frühen Traditionskorpus, nicht jedoch den Glauben an ein besonderes Koranexemplar 'Alīs und den damit zumindest latent verbundenen Auserwähltheitsanspruch, der sich darin zeigt, daß 'Alī im Besitz der maßgeblichen, weil von Gott stammenden Auslegung der Heiligen Schrift befand.⁹⁹ Die Frage, was mit diesem Koran passierte und warum diese Exegese heute nicht mehr zur Verfügung steht, lässt al-Ḥū'i allerdings offen.

Von al-Ḥū'i's Excerpt abgesehen, fand innerhalb der ökumenischen Vereinigung keinerlei Diskussion über das Thema statt – was durchaus dem Programm der Gesellschaft entsprach, das der Konfliktvermeidung durch Verschweigen gegenüber der offenen Debatte eindeutig den Vorzug gab. Nur wenige eher en passant getane Äußerungen brachten die (selbstverständlich unstrittige) Ablehnung jeglicher *tahrīf*-Verdächtigungen zum Ausdruck. Während Mahmūd Šaltūt in seinem fortlaufenden Korankommentar das Thema völlig vermiest,¹⁰⁰ und andere in der Debatte engagierte Gelehrte sich lediglich außerhalb des ökumenischen Forums äußerten,¹⁰¹ wiesen zwei weitere Protagonisten der *Gāmā'at at-taqrīb* den *tahrīf*-Vorwurf kurz, aber heftig zurück. Der Generalsekretär Muḥammad Taqī Qommī sah darin, ein häufig zu hörendes Klischee benutzend, nur das Bestreben, Kolonialisten und Orientalisten in die Hände zu spielen.¹⁰² Der Chefredakteur und Dekan der *Šari'a*-Fakultät der Azhar, Muḥammad Muḥammad al-Madānī, ließ seinerseits immerhin soviel Selbstkritik walten, daß er die Existenz entsprechender Überlieferungen auch in den sunnitischen Quellen zugestand; die Einsichtigen auf beiden Seiten hätten sie al-

⁹⁸ RI 10/1958/186-89 u.d.T. *Siyānat al-qur'ān min at-tahrīf*; vgl. a. ibid., 216.

⁹⁹ Ein weiteres Indiz für diesen Anspruch ist die Auslegung von Koranvers 3/110 durch Husain Yūsuf Makkī al-Āmilī, der behauptet, mit dem Ausdruck *umma* seien gar nicht die Muslime in ihrer Gesamtheit gemeint gewesen, weshalb die Lesart *a'imma* kein *tahrīf*, sondern nur *ta'wīl* sei; s. al-'Irfān 47/2 (Okt. 1959), 195f.

¹⁰⁰ Wenn man nicht bereits die in der Einleitung zu seinem *tafsīr* enthaltene Feststellung, der Koran sei frei von *tahrīf*, als ausreichend betrachten will; RI 1/1949/13-21, hier 14.

¹⁰¹ So etwa Muğnīya: *al-Qur'ān al-karīm*, 72f.; auch auf die oben dargestellte Diskussion um die Thesen Muḥammad Abū Zahras wurde innerhalb der Annäherungsgesellschaft nicht eingegangen.

¹⁰² RI 11/1959/348-59, hier 350f.

lerdings längst als Lügen entlarvt.¹⁰³ Als indirekte Stellungnahme mag schließlich noch die 1951 in Zusammenarbeit mit der Azhar erfolgte Edition von al-Fadl b. al-Hasan at-Tabrisīs Korankommentar *Mağma' al-bayān* gelten.¹⁰⁴

Die Befürchtung der *taqrīb*-Aktivisten, mit einer Diskussion über umstrittene Themen der innerislamischen Polemik den Boden zu bereiten, war nicht aus der Luft gegriffen. Von Anfang an hatte es Kritik an der Vereinigung gegeben, einer der Wortführer der anti-schiitischen Publizistik, Muhibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb, war nach der Revolution von 1952 sogar zum Chefredakteur der Azhar-Zeitschrift befördert worden. In einer ersten Invective gegen die Gesellschaft, die er bereits im Oktober 1948 in einer anderen von ihm herausgegebenen Zeitschrift hatte erscheinen lassen, hatte er nicht mit Hohn und Spott gegen die ökumenische Bewegung und ihre Hauptdarsteller gespart und dabei auch einige der Grundüberzeugungen der Schia nicht zu beleidigen vergessen.¹⁰⁵ Als Chefredakteur der *Mağallat al-Azhar* und Herausgeber klassischer anti-schiitischer Werke setzte er in den fünfziger Jahren diesen Weg konsequent fort – ohne jedoch die Koranfälschung besonders hervorzuheben. Die vermeintlichen Propagandaabsichten der Schia, die Imamslehre, die Beurteilung der Prophetengefährten und immer wieder der Mahdiglaube und die Sündlosigkeit der Imame waren seine Zielscheibe, wohingegen der *tahrīf*-Vorwurf nur am Rande Erwähnung fand.¹⁰⁶ Das gilt auch für etliche Polemiken, die nicht im unmittelbaren Umkreis der ökumenischen Debatte entstanden. Der Iraker Mahmūd al-Mallāh beispielsweise spielte in seinen Schriften vereinzelt darauf an und scheute dabei auch vor deutlichen Worten keineswegs zurück. Allerdings war die Reichweite seiner Schriften schon damals vergleichsweise begrenzt; heute ist er völlig in Vergessenheit geraten.¹⁰⁷ Anfang der sechziger Jahre wendete sich das Blatt jedoch, diesmal endgültig.

¹⁰³ RI 11/1959/373-88, hier 382f. (auch abgedruckt in der MA 31/6 [Dez. 1959], 526-36, hier 533f.).

¹⁰⁴ Dazu BRUNNER: *Annäherung*, 111f.

¹⁰⁵ Ibid., 196f.; al-Ḥaṭīb's Artikel erschien in al-Fatḥ 18/1948/862/3-6.

¹⁰⁶ Etwa in seinen Vorworten zur Edition Mahmūd Šukrī al-Ālūsīs *Muhtaṣar at-tuḥfa al-ītnā 'aṣariyya*, Kairo²1387/ 1967, S. tā' oder zu al-Ḥāfiẓ Abū 'Abdallāh Muhammad b. 'Utmān ad-Dahabis *al-Muntaqā min minhāj al-i'tidāl fi naqd kalām ahl ar-rafi' wa-l-i'tizāl* (einer Kurzfassung des Buches *Minhāj as-sunna* von Ibn Taimīya), Kairo 1374/1954, S. 7f.

¹⁰⁷ Mahmūd al-Mallāh: *al-Muğīz 'alā l-waḡīz wa-mabāhiṭ uhrā*, Bagdad 1375/1956, 133; idem: *al-Ārā' as-ṣariḥa li-binā' qaumiya saḥiḥa*, Bagdad o.J. (ca. 1956), 36f., 102 (dort gegen 'Abd al-Ḥusain Sharaf ad-Dīn und mit Erwähnung des *Faṣl al-ḥiṭāb*); zu al-Mallāh (1891-1969) s. BRUNNER: *Annäherung*, 203ff.

POLEMIK

Vom Herbst 1958 bis zum Sommer 1960 hatte es den Anschein, als könnte das Verhältnis zwischen den beiden großen islamischen Konfessionsgemeinschaften auf eine neue, vom Geist der Ökumene beseelte Grundlage gestellt werden. Mahmūd Šaltūt, Aktivist der ökumenischen Vereinigung seit ihrem Entstehen, wurde zum Rektor der Azhar-Universität ernannt und ließ in den folgenden Monaten in zahlreichen Äußerungen und Interviews seine Absicht erkennen, zu einem gedeihlichen Miteinander mit der Schia beizutragen. Umgehend wurde Muhibb ad-Dīn al-Ḥatīb von seinem Posten als Chefredakteur der Azhar-Zeitschrift entlassen, was für eine weitere Entspannung der Beziehungen sorgte. Den Höhepunkt bildete schließlich ein Anfang Juli 1959 veröffentlichtes Fatwā Šaltūts, in dem er die Schia als eine den vier sunnitischen Rechtsschulen gleichberechtigte Konfession anerkannte. Sogar die wechselseitige Konversion wurde ausdrücklich für rechtens erklärt. Nachdem jedoch weitere, über wohlfeile Willensbekundungen hinausgehende Schritte wie etwa die Einrichtung eines Lehrstuhls für schiitisches Recht an der Azhar ausblieben oder sogar ausdrücklich abgelehnt wurden, kam es schon bald zu ersten Irritationen, ehe ein an sich harmloser diplomatischer Zwischenfall der islamischen Ökumene ein abruptes Ende bereitete. In einer Pressekonferenz hatte der Schah im Juli 1960 beiläufig festgestellt, daß Iran schon seit langem den Staat Israel anerkannt habe, und damit nur offen ausgesprochen, was ohnedies allgemein bekannt war. Der ägyptische Präsident Ġamāl ad-Dīn ‘Abd an-Nāṣir reagierte gleichwohl mit dem sofortigen Abbruch der diplomatischen Beziehungen, und die Azhar-Gelehrten schlossen sich diesem Schritt an, indem sie ihre Beziehungen zur Schia, die sich in ihren Augen nicht genügend vom Vorgehen des Schahs distanziert hatte, ebenfalls auf Eis legten.¹⁰⁸

Die erneute Aufmerksamkeit für das Thema der Koranfälschung ging einher mit einer wahren Renaissance von Ḥusain an-Nūrīs *Faṣl al-ḥiṭāb*. Daß die treibende Kraft auf sunnitischer Seite die Wahhabiten und ihre Parteidünger waren, überrascht kaum, waren diese doch schon seit fast zwei Jahrhunderten gewissermaßen der „natürliche Feind“ der Schia. Auch der erste sunnitische Autor, der sich dieses Werk zu polemischen Zwecken zunutze gemacht hatte, ‘Abdallāh al-Qaṣīmī, war bekanntlich aus ihren Reihen gekommen. Nun also war es Muhammad Naṣīf, Mitglied einer bekannten Notablenfamilie des Ḥiğāz und die graue Eminenz hinter al-Ḥatībs antischiitischen Texteditionen, der sich im Sommer 1959 und damit offenbar als direkte Reaktion auf Šaltūts Fatwā an die Fatwā-Kommision der Azhar

¹⁰⁸ Zu alledem ausführlich ibid., 215-56.

wandte. In seiner – gewiß scheinheiligen – Anfrage bat er das Gremium, zu an-Nūrīs *tahrif*-Buch, das er anscheinend gleich mitschickte, Stellung zu nehmen. Daß diese Bitte weniger einem Informationsbedürfnis entsprang als vielmehr der Absicht, der Azhar die Augen zu öffnen für den „wahren“ Charakter der Schia als notorische Koranfälscher, das darf angesichts der handelnden Personen getrost unterstellt werden.¹⁰⁹

Aber es sollte noch weitaus schlimmer kommen. Denn Muhibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb war in seinem erzwungenen Ruhestand nicht untätig geblieben und trat 1961 mit einem bezeichnenderweise in Dschidda veröffentlichten Pamphlet an die Öffentlichkeit, das als die wohl folgen- und einflußreichste antischiitische Polemik der letzten Jahrzehnte zu gelten hat. Das Vorwort dazu stammte wiederum von Muhammed Naṣīf. Die Rede ist von den „Grundzügen der Fundamente, auf denen die Religion der imamitischen Zwölverschia beruht“, deren Titel bereits klarmachte, wie der Autor die Schia sah: nicht als Konfessionsgemeinschaft innerhalb des Islams, sondern als eigenständige, also unislamische, ja anti-islamische Religion. Knapp acht der insgesamt 40 Seiten des Bändchens haben die Koranfälschung zum Gegenstand, und deren Effekt auf die weitere Wahrnehmung der Bedeutung des Themas in der innerislamischen Debatte war größer als der fast aller sunnitischer Stellungnahmen zuvor.¹¹⁰ al-Ḥaṭībs schiitische Hauptquelle war an-Nūrīs *Faṣl al-ḥiṭāb*, mit dem er vermutlich durch Naṣīf vertraut gemacht worden war. Sehr tief scheint seine Kenntnis des Buches allerdings nicht gegangen zu sein, denn er zitierte nur an einer Stelle direkt daraus – und saß dabei demselben Mißverständnis auf, das auch schon an-Nūrī unterlaufen war, nämlich der Verwechslung der Zweilichtersure mit der *Sūrat al-wilāya*.¹¹¹ Während er die erstere überhaupt nicht erwähnt (obwohl sie bekanntlich von an-Nūrī in voller Länge zitiert wird), ist seine Wiedergabe und Behandlung der letzteren (die von an-Nūrī nur dem Namen nach und unter fälschlicher Zuordnung zur Zweilichtersure erwähnt wird) um so bemerkenswerter. Er berief sich nämlich auf eben jenes Photo, das W. ST. CLAIR TISDALL 1913 in der Zeitschrift *Moslem World* abgedruckt hatte und das den arabischen Text der Sure mitsamt der persischen Interlinearübersetzung zeigt. Aus TISDALLS Bildunterschrift „from the Bankipur Ms. Qur’ān“ wurde bei al-Ḥaṭīb „an ahad maṣāḥif Īrān“.¹¹² Die Quellenangabe ließ er in diesem Fall vorsichtshalber weg, statt dessen verwies er auf das *Dabestān-e mazāheb* und, wiederum keineswegs selbstverständlich, auf weitere westli-

¹⁰⁹ Ġārallāh: *al-Wašī'a*, 9 (Vorwort von Muhammed 'Arafa); zu Naṣīf s. Muhammed 'Alī Mağribī: *A'lām al-Ḥiğāz fi l-qarn ar-rābi' aśar li-l-hiğra - 1301-1400h / 1883-1980*, I-II, Dschidda 1981-84, I/209-15.

¹¹⁰ al-Ḥaṭīb: *al-Ḥutūt al-'arīda*, 10-18.

¹¹¹ Vgl. oben, S. 53.

¹¹² al-Ḥaṭīb: *al-Ḥutūt al-'arīda*, 12.

che Literatur der von muslimischen Autoren normalerweise eher argwöhnisch beurteilten Orientalistik: Auf THEODOR NÖLDEKES *Geschichte des Qurāns* und (ohne Autorenangabe) auf den Zeitschriftenartikel von GARCIN DE TASSY im *Journal Asiatique* von 1842, die beide die Zweilichtersure in Europa bekannt gemacht hatten.¹¹³ Bei beiden ist von der *Sūrat al-wilāya* nirgends die Rede, man gewinnt also den Eindruck, als habe al-Ḥatīb auch diese Angaben nur aus zweiter Hand, da er seinerseits wiederum nicht auf die Zweilichtersure eingeht.

Die eigentliche Argumentation al-Ḥatībs ist schnell referiert: Neben der Bezugnahme auf mehrere von al-Kulainī überlieferte ḥadīṭe zitiert er die Stelle aus Ahmad b. ‘Alī at-Tabrisīs *al-Iḥtiqāq* (nach dem *Faṣl al-ḥiṭāb* das einzige von ihm in diesem Abschnitt benutzte schiitische Buch), in der vom Wegfall von einem Drittel des Korans in Vers 4/3 die Rede ist,¹¹⁴ um nach der Zurückweisung der Auffassung, daß ‘Alī den Koran gesammelt habe, mit Ibn Hazm zu dem Schluß zu kommen, daß es sich bei den Schiiten gar nicht um Muslime handle. an-Nūrīs Opus spielt nur den christlichen Missionaren in die Hände, die es denn auch umgehend übersetzt hätten.¹¹⁵ Das alles hatten vor ihm auch schon andere gesagt. al-Ḥatībs durchschlagender und bis heute anhaltender Erfolg beruht statt dessen auf zwei über die bloße Bekämpfung des *tahrīf*-Verdachts hinausreichenden Aspekten. Zum einen ging es ihm in erster Linie darum, an-Nūrīs Buch und die darin gesammelten Überlieferungen dem Spezialwissen einiger Weniger zu entreißen und einer breiten Leserschaft bekannt zu machen. Mit spürbarer Genugtuung schrieb er, daß an-Nūrī unter seinen schiitischen Glaubensbrüdern für erheblichen Wirbel gesorgt habe, weil diese es sehr viel lieber gesehen hätten, wenn der Zweifel an der Vollständigkeit des Korans in hunderten von schwer zugänglichen Büchern verstreut geblieben wäre.¹¹⁶ al-Ḥatībs Schrift wiederum, die zumindest zeitweise von der Islamischen Weltliga in Mekka vertrieben wurde und angeblich sogar kostenlos unter den Mekka-Pilgern verteilt worden sein soll,¹¹⁷ sorgte erfolgreich dafür, daß die Kunde von diesem kompromittierenden Buch noch weiter verbreitet wurde. Und zum anderen machte er seine eigene Argumentation – und die der übrigen Schia-

¹¹³ Ibid., 13; s.a. oben, Anm. II/10.

¹¹⁴ al-Ḥatīb: *al-Ḥuṭūṭ al-‘arīḍa*, 15; aus dieser Passage geht nicht hervor, ob es sich hier um ein indirektes Zitat via an-Nūrī handelt oder ob al-Ḥatīb das Werk selbst zur Verfügung stand; zum Hintergrund vgl. oben, S. 9.

¹¹⁵ Vgl. dazu den Stoßseufzer Muhammad al-Kāzīmīs, oben, S. 80.

¹¹⁶ al-Ḥatīb: *al-Ḥuṭūṭ al-‘arīḍa*, 11; al-Ḥatībs Häme wurde von schiitischer Seite bestätigt, s. die oben, S. 68 wiedergegebene Erinnerung Hibat ad-Dīn aš-Šahrastānīs.

¹¹⁷ R. SCHULZE: *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*, Leiden 1990, 358; Abū Muḥammad al-Ḥāqqānī: *Ma‘a al-Ḥuṭūṭ al-‘arīḍa*, 7, 9; Salmān al-Ḥāqqānī: *aš-Šā’ wa-s-sunna*, 11.

Gegner – mit einem an sich simplen, aber (jedenfalls für ihn) naheliegenden Trick unangreifbar, indem er jegliche Leugnung des *tahrif*-Vorwurfs durch Schiiten als geradezu zwangsläufigen Ausdruck der *taqīya* bezeichnete.¹¹⁸ In Anbetracht der vielen sunnitischen Autoren, die sich dieser ebenso einfachen wie wirkungsvollen Sicht der Dinge anschlossen, ist ihm auch in dieser Hinsicht ein gewisser Erfolg nicht abzusprechen.¹¹⁹ Allerdings wurde es al-Ḥaṭīb von schiitischer Seite nicht allzu schwer gemacht, auf diese Idee zu kommen. Denn in früheren Zeiten hatten – wie schon zu sehen war – auch einzelne schiitische *tahrif*-Verfechter auf dieses Argument zurückgegriffen und durchblicken lassen, daß so manche Distanzierung schiitischer Autoren von der Behauptung der Koranfälschung tatsächlich aus der *taqīya* heraus geschehen sei.¹²⁰

Den nachfolgenden schiitischen Autoren war damit jedenfalls der Rückweg abgeschnitten. Sie konnten nicht mehr einfach an-Nūrīs Argumente widerlegen oder abstreiten, ohne Roß und Reiter zu benennen, wie das al-Ḥū'i noch wenige Jahre zuvor getan hatte. Aber im Prinzip war es gleichgültig, was sie ihren sunnitischen Gegnern erwideren, denn der Vorwurf der *taqīya* war ihnen in jedem Fall gewiß. Das änderte jedoch nichts daran, daß sich in den folgenden Jahren eine Anzahl schiitischer Gelehrter daranmachten, zu al-Ḥaṭībs Angriffen Stellung zu nehmen.¹²¹ Der Ton, den sie dabei anschlugen, war unverdrossen apologetisch, die Argumentation im großen

¹¹⁸ al-Ḥaṭīb: *al-Ḥuṭūt al-‘arīḍa*, 14; vor al-Ḥaṭīb war bereits Maḥmūd al-Mallāh auf diese Idee gekommen, dessen Schriften jedoch, wie schon erwähnt, nur auf ein relativ geringes Echo stießen: *al-Ārā’ aṣ-ṣariḥa li-binā’ qāumiyya saḥīḥa*, Bagdad o.J. (ca. 1956), 102.

¹¹⁹ Vgl. etwa al-Fuqaiḥī in seiner Einleitung zu al-Īsbahānī: *Kitāb al-imāma*, 122ff.; al-Ğarīb: *Wa-ğā'a daur al-mağūs*, 117, 167; al-Hāsimī: *Aqā'id aṣ-ṣī'a*, 61; Hawwā: *al-Ḥumaiyya*, 18; Mālallāh: *aṣ-Ṣī'a wa-tahrif al-qur'ān*, 31-37, 57, 86; an-Nadwī: *Šūratān*, 74; an-Nagrāmī: *aṣ-Ṣī'a fi l-mizān*, 100f.; an-Nimr: *aṣ-Ṣī'a*, 91; al-Qafārī: *Uṣūl madhab aṣ-ṣī'a*, 279-83, 993, 1000f., 1064; Sa'īt: *aṣ-Ṣī'a al-imāmiyya*, 191; Tu'aima: *aṣ-Ṣī'a*, 106f.; Zāhir: *aṣ-Ṣī'a wa-l-qur'ān*, 66ff., 109, 111.

¹²⁰ at-Ṭabrisī: *al-Iḥtiyāq*, 131f., 134f. (danach al-Ḥuwaizi: *Tafsīr nūr at-taqalain*, I/438); al-Ğazā'īrī: *al-Anwār an-nu'māniyya*, II/359; an-Nūrī: *Faṣl al-hijāb*, 34, 351; Qummī: *Qawāniṁ al-uṣūl*, 405; aṣ-Śarīf al-‘Āmilī: *Mir'āt al-anwār*, 31, 33; at-Teħrānī: *Maħaġġat al-uṣlāmā*, 156; s.a. oben, S. 23, 25.

¹²¹ Der Versuch des Generalsekretärs der (offiziell auch nach den Ereignissen von 1960 weiterbestehenden) Kairiner Annäherungsgesellschaft, Moḥammad Taqī Qommī, die Diskussion im Keim zu ersticken, indem er die völlige Einheit aller Muslime in bezug auf den Korantext postulierte, blieb die Ausnahme: RI 13/1962/243-50, hier 247: „Kein Muslim streitet mit einem anderen Muslim über eine Sure, einen Vers oder ein Wort.“ Es war nicht das erste Mal, daß Qommī versuchte, mittels einer gezielten Ignorierung der Wirklichkeit das ökumenische Gespräch zu retten; vor allem sein beständiges Herunterspielen der Rolle der Politik diente – erfolglos – demselben Zweck; s. BRUNNER: *Annäherung*, 182f.

und ganzen ebenso vorhersehbar wie bei al-Ḥaṭīb selbst.¹²² So wurde nahezu einhellig der Vorwurf al-Ḥaṭībs, das *tahrīf*-Gerede spiele den Feinden des Islams in die Hände, umgedreht und auf seinen Urheber angewandt. Ebenso kritisierte man dessen Bezugnahme auf die westliche Orientalistik und das *Dabestān-e mazāheb*.¹²³ Einig war man sich ferner im Verweis auf die einschlägigen Überlieferungen in sunnitischen Quellen sowie – in bemerkenswertem Kontrast zur ökumenisch geprägten Argumentation etwa bei al-Ḥū’ī und Borūgerdī – darin, daß allein ‘Alī den gesamten Koran gesammelt habe. Er sei mit diesem seinem Text nur deshalb nicht an die Öffentlichkeit getreten, weil er angesichts der weiten Verbreitung des ‘utmānišchen Korans um die fehlende Akzeptanz seiner Version wußte und die deshalb drohende Spaltung der Gemeinde vermeiden wollte.¹²⁴ Daß damit implizit behauptet wurde, diese Sammlung habe sich vom vorhandenen Koran unterschieden, wobei diese Unterschiede nicht wie bisher als exegetische Zusätze hinweginterpretiert wurden, nahm man offenbar in Kauf.

Ausgerechnet in den beiden heikelsten Punkten aber sind in den Gegen- schriften zu al-Ḥaṭīb einige überraschende Zwischentöne zu vernehmen. So wurde die *taqīya* erstaunlich offensiv verteidigt, unter anderem mit dem Hinweis darauf, daß es sich hierbei keineswegs nur um eine schiitische Spezialität handle, sondern – richtig verstanden – um ein koranisches Gebot für alle Muslime.¹²⁵ Allenfalls als heutzutage außer Gebrauch wollte man sie verstanden wissen.¹²⁶ Was die Beurteilung Ḥusain an-Nūris anbelangte, so fiel diese bei einigen Autoren vergleichsweise milde aus: Zwar habe er einen Fehler begangen, dieses Buch überhaupt geschrieben zu haben, aber erstens habe er seinen Irrtum eingesehen, wie die von Āgā Bozorg at-Teḥrānī überlieferte Entschuldigung belegte, zweitens habe er in keiner einzigen seiner anderen Schriften die von ihm im *Faṣl al-ḥijāb* zitierten, angeblich verschönten Koranverse benutzt, um eine *śarī'a*-rechtliche Bestimmung zu begründen oder einen juristischen Sachverhalt abzusichern.¹²⁷

¹²² Zum folgenden al-Anṣārī: *Adwā'*, 42-63; Abū Muḥammad al-Ḥāqānī: *Ma'a al-Ḥuṭūt al-'arīda*, 36-51; Muġniya: *Fadā'il*, 189-94; as-Ṣāfi: *Ma'a al-Ḥaṭīb*, 43-70 (= idem: *La vraie nature*, 46-73); Salmān al-Ḥāqānī: *aš-Šī'a wa-s-sunna*, 48-51.

¹²³ Bes. as-Ṣāfi: *Ma'a al-Ḥaṭīb*, 68-74.

¹²⁴ So bei Abū Muḥammad al-Ḥāqānī: *Ma'a al-Ḥuṭūt al-'arīda*, 48.

¹²⁵ Ibid., 31-33; ferner as-Ṣāfi: *Ma'a al-Ḥaṭīb*, 33-40.

¹²⁶ Muġniya: *aš-Šī'a fī l-mīzān*, 48-52.

¹²⁷ Abū Muḥammad al-Ḥāqānī: *Ma'a al-Ḥuṭūt al-'arīda*, 36f.; as-Ṣāfi: *Ma'a al-Ḥaṭīb*, 59ff.; Salmān al-Ḥāqānī ging sogar noch einen Schritt weiter und hielt an-Nūr zugute, *īgtihād* geübt zu haben; *aš-Šī'a wa-s-sunna*, 48f.; dagegen kritische Äußerungen bei at-Tabrīzī: *Ālā' ar-rahīm*, 15 sowie in den Anmerkungen Muḥammad ‘Alī Ṭabāṭabā'īs zu al-Ğazā'īrī: *al-Anwār an-nū'māniyya*; II/364; ähnlich wie Ṭabāṭabā'ī äußerte sich Muḥammad Hirz ad-Dīn: *Ma'ārif ar-riğāl*, I/272f.

Der Umgangston war rauher geworden. Das war nun auch in jenen Äußerungen, die nicht in erster Linie mit dem Ziel der herabsetzenden Polemik verfaßt worden waren, kaum noch zu überhören. So mancher schiitische Autor konnte seine Gereiztheit – etwa bei der Verteidigung al-Kulainīs gegen die Kritik durch Abū Zahra – kaum verbergen,¹²⁸ und in einer 1966 in Kairo erschienenen „Geschichte des Korans“ fand sich die Bemerkung, an-Nūrī – immerhin einer der wichtigsten neuzeitlichen *Hadīt*-Gelehrten der Schia – sei noch schlimmer als die *gūlāt*.¹²⁹ Die Grenze zur Polemik bereits eindeutig hinter sich gelassen hatte der Azhar-Gelehrte Muhammad Husain ad-Dahabī in seinem dreibändigen Werk über die islamische Koranexegese. In dem Kapitel über die Schia sprach er ungerührt von den „Tricks“ des schiitischen „religiösen Terrorismus“, mit denen der menschliche Verstand außer Kraft gesetzt und die Tatsache verschleiert werden solle, daß in Wahrheit die Schiiten selbst es gewesen seien, die den Koran gefälscht oder das zumindest versucht hätten. Zwar zitierte er, wie bereits an anderer Stelle erwähnt, fast ausschließlich aus dem Reisebericht Mūsā Ġārallāhs, doch läßt sein Hinweis auf den Wegfall der *Sūrat al-wilāya* darauf schließen, daß er auch al-Hatībs Büchlein zur Kenntnis genommen hatte.¹³⁰

Der bei weitem gehaltvollste Beitrag, der in jenen Jahren zum Thema *tahrif* geschrieben wurde und der jeden polemischen Kleinkrieg weit hinter sich ließ, stammte von einem schiitischen Autor. Es handelt sich dabei um den iranischen Theologen und Philosophen Mohammad Hosain Tabātabā’ī, der auch bei seinen Überlegungen über andere Dinge kein großes Problem damit hatte, sich gegebenenfalls auf sunnitische und nicht auf klassische schiitische Autoritäten zu stützen.¹³¹ In seinem großen, 21 Bände umfassenden Korankommentar *al-Mīzān fī tafsīr al-qur’ān*, an dem er fast zwanzig Jahre lang, von 1954 bis 1972, schrieb, ging er ausführlich auf das Thema der Koranfälschung ein. Er tat das aber nicht, wie das bislang gemeinhin üblich war, in einem Unterkapitel der Einleitung, sondern in durchaus programmatischer Absicht im Rahmen seiner Exegese zu Vers 15/9.¹³² Damit

¹²⁸ al-Hasanī: *Dirāsāt*, 344-55; al-Hakīm: *al-Uṣūl al-‘āmma*, 107-17.

¹²⁹ Shāhīn: *Tārīh al-qur’ān*, 164-84, bes. 172.

¹³⁰ ad-Dahabī: *at-Tafsīr wa-l-mufassirūn*, II/23-45; s.a. oben, S. 78; zum Autor, der später zum ägyptischen Minister für religiöse Stiftungen aufstieg und 1977 von Fundamentalisten ermordet wurde, s. G. KEPEL: *The Prophet and Pharaoh. Muslim Extremism in Egypt*, London 1985, 96ff..

¹³¹ Vgl. H. BUSSE: *Die Versuchung Muhammads. Die „satanischen Verse“ in der islamischen Koranexegese*, in: M. FORSTNER (ed.): *Festgabe für Hans-Rudolf Singer*, Frankfurt / Main 1991, 477-92, hier 492.

¹³² Tabātabā’ī: *al-Mīzān*, XII/102-31; zum Autor (1903/04-81) s. GD II/226f.; H. DABASHI: *Theology of Discontent. The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*, New York 1993, 273-323; von Tabātabā’īs Korankommentar gibt es eine englische (Teil-)Übersetzung von Sa’id Ahtar Rizwī in 6 Bänden u.d.T. *Al-Mizan. An Exegesis of the Qur'an*,

war das ohnedies nicht sehr überraschende Ergebnis seiner Untersuchung bereits vorweggenommen und wurde von Ṭabāṭabā'ī denn auch an den Anfang gestellt: Der Koran, wie wir ihn heute in Händen halten, sei derselbe wie zur Zeit des Propheten, keine Form der Entkräftigung (*ibṭāl*), der Abrogation, der Veränderung oder Verfälschung hätten ihn heimgesucht, das habe es bis jetzt nicht gegeben und das werde auch in Zukunft nicht geschehen – die letzte Bemerkung mag man als dezente Kritik an al-Ḥū'īs Argument lesen, die Analogie mit den vorislamischen Gemeinschaften könne sich ebenso gut auf die Zukunft beziehen.¹³³ Die Begründung Ṭabāṭabā'īs ist ganz und gar auf den Koran selbst zentriert, genauer: auf diejenigen Passagen, die den Zweifler herausfordern, etwas dem Koran Ebenbürtiges zustande zu bringen (und die die Behauptung der Unmöglichkeit eines derartigen Ansinnens bereits in sich tragen),¹³⁴ sowie auf die Verse 15/9 und 41/41f., die weithin als eine Garantie Gottes für die Bewahrung des Korans interpretiert werden. Bei den Ḥadīt zum Thema beschränkt er sich auf den unvermeidlichen *Hadīt at-taqalain* sowie auf die vom Propheten und den Imamen ergangene Ermahnung, alle Traditionen grundsätzlich am Koran zu messen und nur das gelten zu lassen, was diese Prüfung bestehe, beides Arten von Überlieferungen, die ebenfalls den Koran in den Mittelpunkt stellen.¹³⁵

Abgesehen davon legt Ṭabāṭabā'ī bei der Beurteilung der Überlieferungen philosophische Skepsis an den Tag, wie er sie an einem für ihn an sich günstigen Beispiel demonstriert: Selbst diejenigen, die den Wegfall einzelner Teile des Korans postulierten, behaupteten einen allgemeinen Lehrtenkonsens darüber, daß es zu keinem *taḥrīf* mittels Hinzufügungen gekommen sei. Das reicht Ṭabāṭabā'ī als Argument nicht aus. Denn der Konsens, auf schiitischer Seite durch die Äußerungen der Imame abgesichert, bei den Sunniten durch den ḥadīt untermauert, demzufolge die Gemeinde nicht in einem Irrtum übereinstimmen werde,¹³⁶ dieser Konsens also beruhe auf der Rechtmäßigkeit des Prophetentums. Dieses jedoch beruhe seinerseits auf der Unversehrtheit des Korans. Gestehet man also die Möglichkeit von *taḥrīf* in welcher Form auch immer zu (also etwa in Gestalt von

Teheran 1982-84 (reicht bis Vers 3/41) sowie eine Kurzfassung von Salīm al-Ḥasanī: *Muḥtasar al-mīzān fī tafsīr al-qur'ān ma'a fahāris kāmila*, Beirut 1417/1996; vgl. a. Ḥorramshāhī: *Tafsīr*, 115-32; zu Ṭabāṭabā'īs staatsrechtlichen Ansichten s. K.H. Göbel: *Moderne schiitische Politik und Staatsidee nach Taufiq al-Fukaiķī, Muhammad Čawād Muġniyyā, Rūhullāh Ḥumainī*, Opladen 1984, 185-88; zu einer weiteren (kurzen) Stellungnahme Ṭabāṭabā'īs zur Frage des *taḥrīf* mit ähnlicher Argumentation wie im folgenden s. sein *Qorān dar eslām*, 133-37 (= 101-03 der englischen und 119-22 der deutschen Übersetzung).

¹³³ Ṭabāṭabā'ī: *al-Mīzān*, XII/102-05.

¹³⁴ Dazu RADSCHET: *Herausforderung*, passim.

¹³⁵ Ṭabāṭabā'ī: *al-Mīzān*, XII/105f.

¹³⁶ WENSINCK: *Concordance*, I/367a (nur ein Beleg).

Weglassungen), so zerstöre man jegliches Vertrauen in die Verse des Korans und nehme ihnen ihre Beweiskraft – mit dem Wegfall der Beweiskraft des Korans gehe allerdings auch die des Gelehrtenkonsenses in dieser Sache verloren.¹³⁷ Ṭabātabā'i variiert hier virtuos einen paradoxen Gedanken, den er an anderer Stelle grundsätzlicher gefaßt hat: Im Prinzip nämlich trügen all jene *aḥbār āḥād*, in denen *tahrif* behauptet werde, ihre eigene Widerlegung bereits in sich, da sie auf der Beweiskraft des Wortes des jeweiligen Imams beruhten, der sie bestätigte. Das Wort des Imams sei allerdings abhängig vom Wort des Propheten, der den Imam zu seinem rechtmäßigen Stellvertreter bestimmte, und das Wort des Propheten hänge letztlich an der Beweiskraft des Korans. Beraube man nun aber den Koran dieser Stellung, indem man *tahrif* für möglich halte, so falle die Verlässlichkeit des Prophetenwortes ebenso weg wie die des Imam-Hadīts – und damit die Glaubwürdigkeit eben jener Nachrichten, die *tahrif* behaupteten. Die Bekräftigung der Koranfälschung per Hadīt schließe ihre Widerlegung automatisch und notwendigerweise mit ein, die Heranziehung entsprechender Nachrichten sei also, genau genommen, ein Ding der Unmöglichkeit.¹³⁸

Als solche *aḥbār āḥād* klassifiziert er in seinem Korankommentar diejenigen Nachrichten, die bei Sunniten wie Schiiten den Wegfall von Teilen der Textsammlungen Abū Bakrs und ʿUtmāns belegen sollen. Neben ihren schwachen Überliefererketten seien sie auch inhaltlich abwegig, denn die in ihnen behaupteten Änderungen beträfen meist nur die Auslegung eines Verses oder die Erwähnung des Offenbarungsanlasses,¹³⁹ wie etwa die Wendung *fī ʿAlī* zu verstehen sei. Darüber hinaus mache das Beispiel des Steinungsverses und anderer Passagen deutlich, daß noch nicht einmal Einigkeit über den genauen Wortlaut weggefallener Teile herrsche, da die einzelnen Überlieferungen einander widersprüchen und im übrigen (etwa bei der *Sūrat al-wilāya*) auch gar nicht mit dem koranischen Duktus übereinstimmten. Sogar die Existenz mutwillig gefälschter Überlieferungen und Intrigen der Feinde der Religion seien nicht auszuschließen. Aber selbst wenn das alles nicht zuträfe, stünden diesen vermeintlichen *tahrif*-Belegen immer noch die beiden Garantie-Verses des Korans entgegen.¹⁴⁰ Bei ʿAlīs Koranexemplar wiederum gebe es keinen Anlaß zur Vermutung, es habe sich von den anderen Sammlungen in mehr unterschieden als in der Anordnung der Suren und

¹³⁷ Ṭabātabā'i: *al-Mīzān*, XII/109.

¹³⁸ Zit. bei Ḥorramshāhī: *Qor’ān-pažūhī*, 112; vgl. a. Mu’arrafa: *Siyānat al-qur’ān*, 36.

¹³⁹ Zum Genre der *asbāb an-nuzūl* s. die beiden Aufsätze von A. RIPPIN: *The exegetical genre asbāb al-nuzūl: a bibliographical and terminological survey*, BSOAS 48/1985/1-15 and *The function of asbāb al-nuzūl in Qur’ānic exegesis*, BSOAS 51/1988/1-20; ferner K. CRAGG: *The Historical Geography of the Qur'an: A Study in asbāb al-nuzūl*, Journal of Qur'anic Studies 1/1999/81-92.

¹⁴⁰ Ṭabātabā'i: *al-Mīzān*, XII/110-14.

Verse. Damit sind in Ṭabāṭabā'īs Augen auch die Berichte, in denen von einer angeblichen Zurückweisung 'Alīs und seiner Sammlung durch Abū Bakr und 'Umar berichtet wird, hinfällig. Was schließlich den Verweis auf das Schicksal der vorislamischen Gemeinschaften betrifft, so schränkt Ṭabāṭabā'ī den Geltungsbereich dieser Analogie erheblich ein. Diese habe sich nämlich lediglich auf die Zersplitterung der Muslime in 73 Gruppen bezogen, so wie sich die Christen in 72 und die Juden in 71 Gruppen unterteilt hätten.¹⁴¹ Die (von ihm ausführlich dokumentierten) Koransammlungen durch Abū Bakr und 'Utmān ist Ṭabāṭabā'ī prinzipiell anzuerkennen bereit. Er stellt sogar ausdrücklich fest, daß die Sammlung des Korans erst nach Muhammads Tod erfolgte.¹⁴² Allerdings bringt er die Einschränkung an, daß die Anordnung der Suren und Verse in ihnen nicht der tatsächlichen Reihenfolge entspreche und auch nicht, wie häufig behauptet, auf Muhammад zurückgehe.¹⁴³

Ṭabāṭabā'ī beschließt seine Abhandlung über *tahrīf* mit einigen Bemerkungen über das Problem der Abrogation. Bereits zuvor hatte er heftig die Möglichkeit bestritten, es könnte zu einem Verschwinden des Wortlauts, nicht jedoch der darin enthaltenen Vorschrift gekommen sein (*nash at-tilāwa dūn al-ḥukm*). Das sei mit dem weithin anerkannten Grunddogma des Korans, seiner Unnachahmlichkeit, nicht zu vereinbaren und widerspreche besonders dem Vers 41/42, demzufolge alles Unwahre und Niedrige (*bātil*) vom Koran ferngehalten werde. Denn wie sonst sollte man es nennen, wenn vollkommene Textpassagen, die alle Kennzeichen der Rede Gottes trügen, einfach wegfielen?¹⁴⁴ Nun geht er noch einen Schritt weiter und bestreitet, daß Teile des Korans dem Vergessen anheimfallen könnten. Mit dem Verb *nansah* im relevanten Vers 2/106 sei gemeint, daß der Inhalt eines Verses nicht mehr anzuwenden sei, sein Wortlaut aber erhalten blieb. Das zweite Schlüsselwort des Verses sei dagegen nicht *nunsi(hā)* („vergessen lassen“) zu lesen, sondern *nansa'(hā)* („aufschieben“), da Muhammād vor dem Vergessen gefeit sei. Vielmehr sei das so zu verstehen, daß Gott den Inhalt und Wortlaut eines Verses zwar aufgehoben, den Vers aber gleichzeitig (zu ergänzen: auf der bei ihm verwahrten Tafel – *al-lauh al-mahfūz*) belassen habe. Die dritte Möglichkeit, daß nur der Wortlaut, nicht aber der Inhalt verschwunden sein könnte, lehnt er erneut ab.¹⁴⁵

¹⁴¹ Ibid., 114-16; s.a. oben, Anm. III/32.

¹⁴² Ṭabāṭabā'ī: *al-Mīzān*, XII/118; vgl. a. Borūgerdī: *Borhān-e roušān*, 160-62.

¹⁴³ Ṭabāṭabā'ī: *al-Mīzān*, XII/116-30.

¹⁴⁴ Ibid., 115f.

¹⁴⁵ Ibid., 130f. (bei dieser Lerrart scheint es sich um eine relativ weitverbreitete, nicht schiaspezifische Version zu handeln; Ṭabāṭabā'ī beruft sich auf die frühen Exegeten Ibn 'Abbās, Muğāhid b. Ğabr und Qatāda; vgl. a. JEFFERY: *Materials*, 119, 195, 220, 246, 277, 285); vgl. zur Problematik insgesamt auch *al-Mīzān*, I/246-52, bes. 250f. (zu 2/106).

Die Bedeutung der Iranischen Revolution von 1978/79 für die schiitische Geistesgeschichte, aber auch für das Verhältnis zwischen Sunnitern und Schiiten ist schwerlich zu überschätzen. Homeini's dominierende Persönlichkeit und seine Lehre von der stellvertretenden Machtausübung des obersten Rechtsgelehrten (*welāyat-e faqīh*) hatten – neben allen innerschiitischen Implikationen¹⁴⁶ – auch den Blick weiter Teile der sunnitischen Öffentlichkeit auf die Schia gelenkt. Was bisher nur eine Sache weniger Juristen und einiger Häresiographen gewesen war, wurde jetzt zu einem bestimmenden Thema der allgemein islamischen und besonders der islamistischen Medien. Die anfangs hochfliegenden Erwartungen, die durch die pan-islamische Rhetorik des neuen Regimes in Teheran noch verstärkt wurde, wurden allerdings alsbald gedämpft. Parallel zur zunehmenden Schiitisierung der Revolution¹⁴⁷ wichen sie einer Ernüchterung, die immer wieder in Feindseligkeit umschlug. Die publizistische Beschäftigung sunnitischer Autoren mit der Schia ist ungebrochen, das Schrifttum kaum noch zu überblicken; das wenigste davon ist jedoch positiv oder wenigstens um distanzierte Neutralität bemüht.¹⁴⁸

Bei dieser polemischen Auseinandersetzung ist das Thema der Koranfälschung seither noch stärker, als das in den vorhergehenden knapp zwei Jahrzehnten ohnedies bereits der Fall gewesen war, in den Mittelpunkt gerückt. Besonders problematisch und für den weiteren Gang der Ereignisse sicher von weitreichender Bedeutung ist dabei der Umstand, daß sich Homeini selbst kurz, aber deutlich zugunsten der Möglichkeit von *tahriif* geäußert hatte. Das ganze lag freilich lange zurück, denn es handelt sich um eine Passage in seinem in der ersten Hälfte der vierziger Jahre erschienenen, hauptsächlich gegen Ahmad Kasrawī, aber auch gegen den hier schon genannten Šarī'at Sangalāğī gerichteten Buch *Kaṣf ol-asrār*, seiner ersten größeren politischen Schrift.¹⁴⁹ Auf die Frage, weshalb die Namen der Imame nicht ausdrücklich im Koran genannt sind, hatte er nach verschiedenen anderen Überlegungen – unverkennbar gegen die Sunnitern gerichtet – folgendermaßen geantwortet:

¹⁴⁶ Dazu S.A. ARJOMAND: *Ideological Revolution in Shi'ism*, in: idem (ed.): *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany 1988, 178-209.

¹⁴⁷ Dazu BUCHTA: *Die iranische Schia*, 151ff.

¹⁴⁸ R. MATTHEE: *The Egyptian Opposition on the Iranian Revolution*, in: J.R.I. COLE / N.R. KEDDIE (eds.): *Shi'ism and Social Protest*, New Haven et al. 1986, 247-74; W. ENDE: *Sunni Polemical Writings on the Shi'a and the Iranian Revolution*, in: D. MENASHRI (ed.): *The Iranian Revolution and the Muslim World*, Boulder/Col. 1990, 219-32.

¹⁴⁹ V. MARTIN: *Religion and the State in Khumaynī's Kashf al-asrār*, BSOAS 56/1993/34-45; zu Sangalāğī s. oben, S. 78.

„Wenn der Koran den Namen des Imams klar benannt hat, war es möglich, daß diejenigen diese Verse aus dem Koran entfernten (*ān āyāt-rā az qorān bar-dārand*), die den Islam und den Koran nur für ihre weltlichen und machtpolitischen Gelüste benutzen wollten, um so ihre verwerflichen Ansichten zu verwirklichen. (Es war also möglich, daß) sie das himmlische Buch fälschten (*wa ketāb-e āsmānī-rā tahrif konand*) und es damit auf ewig den Blicken der Menschen entzogen. Bis zum Jüngsten Tag bliebe dann diese Schande auf den Muslimen und ihrem Koran, dieselbe Schande, wofür die Muslime die Juden und Christen kritisieren, würde sie dann selbst treffen.“¹⁵⁰

Für Ḥomeinī war dies mehr als ein Gedankenspiel – und schon als solches wäre es vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit den Sunnitern gefährlich genug gewesen. Zur Bekräftigung zählte er auf den folgenden Seiten die angeblichen Verfehlungen Abū Bakrs und ‘Umars gegen den Koran auf.¹⁵¹ Das Buch mitsamt dieser ganz und gar traditionellen antisunnitischen Animosität war zwar zur Zeit der Iranischen Revolution bereits über 30 Jahre alt, und manche Ansicht mochte sich auch bei Ḥomeinī in der Zwischenzeit gemildert haben – und sei es aus taktische Gründen, um im Exil eine möglichst breite Opposition gegen den Schah aufzubauen. Um die Mitte der siebziger Jahre scheint er allem Anschein nach sogar selbst veranlaßt zu haben, diese und andere kompromittierende Abschnitte wenigstens aus den arabischen Ausgaben seiner Bücher zu entfernen.¹⁵² Die nach der Revolution alsbald rapide wachsende Schar seiner Kritiker auf sunnitischer Seite hatte damit jedoch genau das, wonach sie suchte: Einen Beleg dafür, daß sich die *tahrif*-Überzeugung unter maßgeblichen Autoritäten der Schia bis in die Gegenwart hinein gehalten habe und daß ein etwaiges Abstreiten dieser Auffassung nur aus *taqīya* erfolge. Die entsprechenden Verweise auf Ḥomeinīs *Kaṣf ol-asrār* gehörten daher schon bald zum Standardrepertoire der Auseinandersetzung.¹⁵³ Eine 1987 in Amman erschienene arabische Übersetzung des Werkes diente gleichfalls dem Zweck, einer breiten sunnitischen Leserschaft diese, wie der Herausgeber im Vorwort schrieb, „heidnischen Gedanken“ vor Augen zu führen. Eine im Anhang abgedruckte

¹⁵⁰ Ḥomeinī: *Kaṣf ol-asrār*, 114 (= 122 der arab. Übersetzung).

¹⁵¹ Ibid., 114-20 (= 122-26); vgl. a. D. MENASHRI: *Khomeini's Vision: Nationalism or World Order?* in: idem (ed.): *The Iranian Revolution and the Muslim World*, Boulder 1990, 40-57; bes. 42f.; ferner BUCHTA: *Die iranische Schia*, 52f.

¹⁵² G. GOBILLOT: *Les Chiites*, Turnhout 1998, 175.

¹⁵³ Vgl. etwa al-Afgānī: *Sarāb*, 35ff.; al-Ġarīb: *Wa-ġā'a*, 167-72; al-Hāsimī: *'Aqā'id aš-šī'a*, 66f., 231; Hawwā: *al-Ḥumainiyā*, 19f.; al-Īṣ: *al-Ḥumainī*, 43ff.; an-Nadwī: *Šūratān*, 75; an-Nimr: *al-Mu'āmarā*, 37; idem: *aš-Šī'a*, 91; Šā'at: *aš-Šī'a al-imāmīya*, 177, 191f.; at-Turku-mānī: *Ta'rīf*, 92f.; Yūsuf: *Tatimmat al-a'lām*, I/186.

Textprobe des persischen Originals enthält bezeichnenderweise unter anderem die *tahrif*-Passage.¹⁵⁴

Die zu Beginn der achtziger Jahre einsetzende Polemik gegen Ḥomeinī war von Anfang an mit Angriffen gegen die Schia als solche verknüpft, die an Gehässigkeit durchaus mit al-Ḥaṭībs *al-Huṭūṭ al-‘arīḍa* mithalten können. Die Produktion dieser Schriften ist bis auf den heutigen Tag ungebrochen. Gemäßigte Stimmen haben es dagegen schwer, Gehör zu finden – und besonders viele Autoren gibt es auch gar nicht, die sich um eine differenzierte Sicht der Dinge, gerade in der Frage der Koranfälschung, bemühten. Von der früheren Bereitschaft sunnitischer Autoren von al-Āṣ’arī bis Raṣīd Ridā, das Vorhandensein unterschiedlicher schiitischer Standpunkte zu konzedieren, war kaum noch etwas übriggeblieben.¹⁵⁵ Eine dieser Ausnahmen ist ‘Alī Ahmad as-Sālūs, der an der Universität Qaṭar *Fiqh* und *Uṣūl* lehrt. In mehreren seiner Bücher legte er großen Wert auf die Feststellung, daß nicht alle Schiiten der Meinung seien, daß es zu *tahrif* gekommen sei. Zumal die Uṣūlīs unterschieden sich hier nicht von den Sunnitern, nur die Ahl-bārīs vertraten diese Auffassung, aber sogar deren heutige Repräsentanten, etwa ihr Oberhaupt in Kuwait, distanzierten sich davon. In einer interessanten, wenngleich nicht näher begründeten terminologischen Unterscheidung bezeichnet er diejenigen Schiiten, die an *tahrif* glauben, nicht nur mit dem althergebrachten Wort *gūlāt*, sondern rechnet sie der *Itnā ‘aṣāriya* zu. Ihnen gegenüber ständen die gemäßigten Anhänger der *Gāṣāriya*, die heutzutage die große Mehrheit bildeten. An der prinzipiellen Aufrichtigkeit von Leuten wie Muḥammad al-Ḥusain Āl Kāšif al-Ğīṭā’, Muḥammad Ġawād al-Balāḡī, Muḥammad Taqī al-Hakīm oder Abū l-Qāsim al-Ḥū’ī hegt er keinen Zweifel (auch wenn er al-Ḥū’ī für dessen Ablehnung der Abrogation tadeln), die Vertreter der ersten Gruppe, allen voran an-Nūrī, kann er dafür um so härter kritisieren.¹⁵⁶

Auf weitaus mehr Beachtung als diese (und einige wenige andere)¹⁵⁷ gemäßigten Töne stoßen jedoch jene Autoren, die in gewissermaßen kreuzzugshafter Manier gegen die Schia zu Felde ziehen. Der eine oder andere von ihnen möchte sich als „geläuterter“ früherer Anhänger des innerislami-

¹⁵⁴ Ḥomeinī: *Kaṣf al-asrār. Qaddama lahu Muḥammad Ahmad al-Ḥaṭīb*, Amman 1987, hier 13 und 336ff.

¹⁵⁵ al-Āṣ’arī: *Maqālāt al-islāmiyīn*, 47; Raṣīd Ridā: *as-Sunna wa-ṣ-ṣīra*, 8.

¹⁵⁶ as-Sālūs: *Fiqh aṣ-ṣīra*, 48–55; idem: *Bain aṣ-ṣīra wa-s-sunna*, 151–61; idem: *Ma‘a aṣ-ṣīra*, II/149–59; vgl. al-Qafārī: *Uṣūl*, 215.

¹⁵⁷ al-‘Iṣ: *al-Ḥumāinī*, 29f.; al-Bahnasāwī: *al-Haqā’iq*, 31f.; der noch seltener Fall eines Sunnitern, der die Schia prinzipiell in Schutz nimmt, ist Wāfi: *Bain aṣ-ṣīra*, 35ff.; vgl. dazu die Gegenschrift von Zāhir: *ar-Radd*, 67ff.

schen ökumenischen Gedankens zu erkennen geben,¹⁵⁸ doch in der Mehrzahl handelt es sich um Publizisten und Intellektuelle (nicht selten mit wahhabitischem Hintergrund), die der Schia schon immer ablehnend gegenüberstanden. Ihre Schriften, deren Umfang zwischen einigen Dutzend broschierten Seiten und mehreren Bänden schwankt, berücksichtigen so gut wie jeden Streitpunkt, der für das Verhältnis der islamischen Konfessionen zueinander von Belang ist, und räumen daher auch der *tahrif*-Problematik einen prominenten Platz ein. Neue Argumente tauchen dabei nicht auf. Gerade die etwas anspruchsloseren Polemiker begnügen sich häufig damit, es bei der Zitierung der einschlägigen klassischen schiitischen Autoritäten zu belassen und auf diese, wie schon al-Ḥatīb, mit Hilfe der klassischen sunnitischen Häresiographie zu antworten.¹⁵⁹ Daneben finden sich jedoch auch einzelne Autoren, die ihrer dezidierten Gegnerschaft ein beinahe wissenschaftliches Gewand anzulegen versuchen. In einer in Saudi-Arabien als Doktorarbeit entstandenen dreibändigen Fundamentalkritik der Schia unterteilt der Verfasser die modernen schiitischen Gelehrten, die sich zu *tahrif* äußerten, in vier Kategorien: solche, die *tahrif* grundsätzlich leugneten (wie 'Abd al-Ḥusain Aminī oder 'Abd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn), solche, die die entsprechenden Überlieferungen anerkannten, aber sie apologetisch zu rechtfertigen oder hinwegzuinterpretieren suchten (u.a. Ṭabāṭabā'ī), solche, die sich offen dazu bekannten (an-Nūrī) und solche, die zwar vorgaben, gegen *tahrif* zu sein, den Fälschungsverdacht aber gewissermaßen durch die Hintertür bekämpften. Als Protagonisten der zuletzt genannten Haltung „entlarvte“ er Abū l-Qāsim al-Ḥūrī, da dieser die Richtigkeit zahlreicher einschlägiger ḥadītē bestätigt und Zusätze in 'Alis Koran anerkannt (und lediglich als Exegese interpretiert) habe.¹⁶⁰

Abgesehen davon lassen sich einige Charakteristika ausmachen, die die meisten dieser Schriften wie ein roter Faden durchziehen. Auf die Verknüpfung der *tahrif*-Problematik mit der Allzweckwaffe der *taqīya* wurde im Zusammenhang mit al-Ḥatīb schon hingewiesen.¹⁶¹ In der Tat ist die Unterstellung, eine jede Leugnung des Vorwurfs der Koranfälschung sei lediglich geheuchelt, aus kaum einer sunnitischen Polemik wegzudenken. Sogar dort, wo ein Autor bereit scheint, Ausnahmen von der von ihm ausgemachten

¹⁵⁸ So Muḥammad 'Arafa, der in den fünfziger Jahren zu den Aktivisten der Kairiner Annäherungsgesellschaft gehört hatte; s. sein Vorwort zur Neuauflage von Mūsā Ġārallāh's *al-Waṣī'a*, v.a. 3ff.; zur „Ernüchterung“ ehemaliger *taqrīb*-Befürworter s.a. BRUNNER: *Annäherung*, 185ff.

¹⁵⁹ al-Afgānī: *Sarāb*, 50; Furāğ: *aš-Šī'a*, 7ff.; al-Hāsimī: *Aqā'id*, 43ff.; Nāṣir ad-Dīn Šāh: *al-'Aqā'id*, 90ff.; Šāt: *aš-Šī'a*, 182ff.; at-Turkumānī: *Ta'rīf*, 84ff.

¹⁶⁰ al-Qafārī: *Uṣūl*, III/1054ff.; weitere Kritik an al-Ḥūrī bei al-Afgānī: *Sarāb*, 8f.; al-Ǧunaid: *Hiwār*, 11ff.

¹⁶¹ S. oben, S. 97.

generellen Meinung der Schia zuzugestehen – genannt werden dann immer dieselben höchstens vier Namen: Ibn Bābūya, aš-Šarīf al-Murtadā, Abū ‘Alī at-Tabrīsī und Abū Ḍa’far at-Tūsī –, heißt es meist noch im selben Atemzug, auch diese hätten nur aus *taqīya* so gesprochen.¹⁶² Damit ist zugleich gesagt, daß grundsätzlich und notwendigerweise alle Schiiten der Koranfälschung das Wort redeten, ja daß es sich dabei sogar um ein Kennzeichen ihres Glaubens handle.¹⁶³

Ein weiteres, ebenfalls schon bekanntes Argumentationsmuster besteht in der Gleichsetzung von Schia und Persertum. So schreibt ein Autor, die esoterische Koranexegese (*tafsīr bāṭinī*) der Schia sei ein Überbleibsel, das die *umma mağūsiyya* von ihrem alten Glauben in den Islam übernommen habe. Wenn die Schiiten behaupteten, der *Mahdī* bringe bei seiner Wiederkehr den „richtigen“ Koran, so sei damit das heilige Buch der Perser, die Avesta, gemeint.¹⁶⁴ Daß die nach Meinung der Schiiten angeblich weggefahlten Koranstellen von persischen Ketzern stammten und nicht in den arabischen Kontext des Korans paßten, ist für manchen Autor ebenso gewiß wie der jüdisch-persische Einfluß, der in den schiitischen Äußerungen zum Ausdruck komme.¹⁶⁵ Von da ist es dann – mit oder ohne Zuhilfenahme der klassischen Häresiographischen Figur des ‘Abdallāh Ibn Saba’ – nicht mehr allzu weit zur Theorie einer Verschwörung, die die Schiiten durch die Fälschung des Korans gegen den Islam im Schilde führten.¹⁶⁶

Generell fällt auf, daß die meisten modernen sunnitischen Polemiker bei weitem besser über das schiitische Schrifttum informiert sind als ihre Vorfürer noch vor einigen Jahrzehnten. Die im Laufe der ökumenischen Debatte oft zu hörende Klage gerade schiitischer Gelehrter, die Sunniten wüßten nichts oder jedenfalls nicht genügend über die Schia, ist heute aus gutem Grund praktisch verschwunden. Fast hat es den Anschein, als habe sich die einstmals stereotype Aufforderung an die Adresse der Sunniten, lieber die schiitische Literatur eingehender zu studieren als sich auf die mittelalterliche sunnitische Häresiographie zu verlassen, in ein klassisches

¹⁶² Garīb: *Wa-ğā’ā*, 117; Mālallāh: aš-Śī'a, 57f.; an-Nadwī: *Sūratān*, 74ff.; an-Naqrāmī: aš-Śī'a, 99f.; al-Qafārī: *Uṣūl*, I/279ff.; Tu’aima: aš-Śī'a, 106; Zahīr: aš-Śī'a wa-s-sunna, 104ff.; idem: aš-Śī'a wa-l-qur'ān, 61ff.; idem: *The Shī'ites*, 176f.; Šāt: aš-Śī'a al-imāmiyya, 191 wendet dieses Argument auf ‘Abd al-Husain Šaraf ad-Dīn und Muhsin al-Amīn an.

¹⁶³ al-Hamdān: *Mā yağib*, 65 zählt die *tahrif*-Auffassung zu den „ḍarūriyāt dīnihim“; ähnlich al-Hāšimī: *Aqā’id*, 60f. und al-Hasanī: *Manhaq*, 140.

¹⁶⁴ al-Hamdān: *Mā yağib*, 68f., 72; vgl. a. an-Nadwī: *Sūratān*, 80f.

¹⁶⁵ al-Qafārī: *Uṣūl*, I/243, 258, III/1004, 1008, 1033, 1040; Tu’aima: aš-Śī'a, 94, 102.

¹⁶⁶ an-Naqrāmī: aš-Śī'a, 33ff., 109; Nāṣir ad-Dīn Shāh: *al-‘Aqā’id*, 94; Mālallāh: aš-Śī'a, 5; al-Qafārī: *Uṣūl*, III/1030; Zahīr: aš-Śī'a wa-s-sunna, 25f.; an-Nimr: *al-Mu'āmarat* hat diesen Verdacht schon im Titel; zur Gestalt des Ibn Saba’, eines angeblich zur Schia konvertierten Juden, s. El² I/51 und ENDE: *Arabische Nation*, 199ff.

Eigentor verwandelt.¹⁶⁷ Denn vor allem im Falle der Koranfälschung offensichtlich der schärfsten Kritiker der Schia eine profunde Belesenheit auf dem Gebiet der schiitischen Quellen, die sie gewiß nicht ohne Hintergedanken vor den Augen ihrer Leser ausbreiten.¹⁶⁸ Selbst entlegene und eher beißende Äußerungen schiitischer Autoren, wie etwa von 'Alī Aşgar Borügerdi, werden sorgfältig registriert.¹⁶⁹

Im Zentrum aller zitierten schiitischen *tahrif*-Belege steht an-Nūrīs *Faṣl al-ḥiṭāb*; hier hat al-Ḥaṭīb's Pionierarbeit zweifellos am nachhaltigsten gewirkt. Ausführlich wie bei keinem anderen Autor, manchmal sogar kapitelweise, werden sowohl an-Nūrīs eigene Worte als auch die von ihm gesammelten ḥadīṭe und anderen Überlieferungen wiedergegeben und kommentiert.¹⁷⁰ Den größten Anteil an der Verbreitung des *Faṣl al-ḥiṭāb* dürfte der pakistanische Autor Ihsān Ilāhī Zahīr haben, der in den siebziger und achtziger Jahren mit einer Reihe außerordentlich heftiger Polemiken gegen die Schia an die Öffentlichkeit trat. Wie Muhibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb war Zahīr, der an der Islamischen Universität in Medina studiert hatte und auch nach seiner Rückkehr nach Pakistan der Wahhābiyya verbunden blieb, ein eifriger Publizist und Verleger, der seine Werke der besseren Verbreitung halber sowohl auf Arabisch als auch auf Englisch abfaßte. In einem seiner Bücher, das er im Laufe von zwei Nächten und drei Tagen niedergeschrieben haben will,¹⁷¹ behandelte er ausschließlich die Haltung der Schia zum Koran. Darin druckte er unter anderem fast vollständig die wichtigen Kapitel 11 und 12 aus dem *Faṣl al-ḥiṭāb* ab, jene beiden Abschnitte also, in denen an-Nūrī in über tausend Zitaten konkrete *tahrif*-Vorwürfe erhebt.¹⁷² Daß Zahīr in einer Vorbemerkung an-Nūrī als einen „bedeutenden schiitischen Gelehrten“ bezeichnet und dies mit langen Zitaten aus etlichen schiitischen biographischen Nachschlagewerken untermauert,¹⁷³ dient in erster Linie wohl dazu, den Rang an-Nūrīs innerhalb der schiitischen *'ulamā'* zu erhöhen und damit die Gefährlichkeit des Buches – und die Wichtigkeit seiner eigenen Widerlegung – herauszukehren. Das Beispiel Zahīrs zeigt im übrigen auch, daß sich die Auseinandersetzung längst nicht in einer bloßen Schreibtischfehde erschöpft, sondern in handfeste Gewalt ausarten kann: Ende März 1987 fiel

¹⁶⁷ Das Argument ist noch zu finden bei al-Mūsawī: *Šubuhāt*, 38.

¹⁶⁸ Zahīr: *aš-Šī'a wa-l-qur'ān*, 27-110 (seine Bibliographie auf S. 347f. umfaßt 78 schiitische Kurztitel); Mälallāh: *aš-Šī'a*, 59-161; al-Qafāri: *Uṣūl*, I/218ff., III/992ff.

¹⁶⁹ al-Ġunaid: *Hiwār*, 8f.; Zahīr: *aš-Šī'a wa-l-qur'ān*, 105; idem: *aš-Šī'a wa-s-sunna*, 100f.; al-Hāsimī: *Aqā'id*, 63; zu Borügerdi s. oben, S. 32f.

¹⁷⁰ al-Qafāri: *Uṣūl*, III/1003-50; vgl. a. Mälallāh: *aš-Šī'a*, 103-61; weitere sunnitische Stimmen: al-Fuqaihī: Einl. zu al-Isfahānī: *Kitāb al-imāma*, 134ff.; as-Sālūs: *Ma'a aš-Šī'a*, II/150ff.

¹⁷¹ Zahīr: *aš-Šī'a wa-l-qur'ān*, 345f.

¹⁷² Ibid., 141-344 (entspricht den Seiten 238-354 der Lithographie; s. oben, S. 57ff.).

¹⁷³ Ibid., 111-35.

Zahīr bei einem öffentlichen Auftritt in Lahore einem Bombenanschlag zum Opfer.¹⁷⁴

Auf der anderen Seite, unter schiitischen Theologen, Publizisten und Ideologen, hat die Inbrunst der Polemiker nach 1979 gleichfalls zu einer inflationären Vermehrung des Schrifttums über die Koranfälschung geführt. Neuauflagen älterer (was hier so viel heißt wie vorrevolutionärer) Werke sind allenthalben an der Tagesordnung. Natürlich darf auch in keinem neuen Buch, das sich mit dem Verhältnis zu den Sunniten oder mit dem Koran im allgemeinen auseinandersetzt, das obligatorische Kapitel zum Thema *tahrif* fehlen. Gegenüber früher haben sich die Methoden, wenn man so will, professionalisiert, denn ein nicht geringer Teil dieser Literatur, v.a. die eigenständigen Schriften zum Thema, wird von effizienten Propagandaorganisationen in Iran vertrieben.¹⁷⁵ Diese Institutionen, aber auch rührige von der iranischen Regierung unabhängige Autoren sorgen ferner dafür, daß den Muslimen in der Diaspora ebenfalls die „richtigen“ Bücher in Übersetzung zugänglich gemacht werden, auch hier zum Teil Schriften zurückliegender Jahre.¹⁷⁶

In der Masse des Schrifttums erhebt sich keine einzige wahrnehmbare Stimme zugunsten der *tahrif*-These. Das ist kaum überraschend, in Anbetracht vieler der bislang referierten Äußerungen bis hin zu al-Ḥūīs nicht ganz unmißverständlicher Apologie und Ḥomeinīs unverblümten Worten aber auch nicht unbedingt selbstverständlich. Allenfalls bei einem zur Schia konvertierten früheren Sunnit wie dem Ägypter Ṣāliḥ al-Wardānī liest man – mit dem Eifer des Bekehrten geschriebene – Sätze, die diesen Verdacht noch nahelegen: Er spricht davon, daß das, was ‘Alī von Muhammad an Erläuterungen zum Koran erhalten hatte, für die Umayyaden der Grund gewesen sei, seinen Koran zurückzuweisen und durch einen anderen zu ersetzen. ‘Utmān habe mit seiner Verbrennung der übrigen *maṣāḥif* das Ziel verfolgt, die Umayyaden an die Macht zu bringen, die Passagen über die *Āl al-bait* zu entstellen (*tamwīh*) und den Muslimen die Mittel zum rechten Verständnis der heiligen Schrift, etwa was die Zeitehe angeht, vorzuenthalten.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Islamic Studies 26/1987/2/230; al-Bahnasāwī: *al-Ḥaqā’iq*, 56ff. verteidigt die Schia gegen die Angriffe Zahirs; zu Zahīr s.a. Yūsuf: *Tatimmat al-a’lām*, I/23 und Abāza / al-Mālih: *Itmām al-a’lām*, 20; Čawed Ġamāl D’askawī: *Allāma Ihsān Ilāhī Zahīr*, Lahore 1990; Sal-mān al-Ḥāqānī: *Muḥāsabat al-ğunāt al-muğtarrīn*, Beirut 1995, 75-119.

¹⁷⁵ Ča’fariyān: *Ukdūbat*; Milānī: *Taħqīq*; Mu’arrafa: *Siyānat*. Die beiden letztgenannten Bücher wurden von einer in Qom ansässigen Gesellschaft namens *Dār al-qur’ān al-karīm* herausgegeben, Ča’fariyāns Schrift von der *Mumattīliyat al-Imām al-qā’id as-Sayyid al-Ḥāmeneī fi l-haġġ - Qism at-taħqīq wa-t-ta’līm*.

¹⁷⁶ Ansari: *Misconceptions*; Ja’fariyān: *Study*; Ṣāfi: *La vraie nature*; Chirri: *Shiites*, 13ff.; Moghaddam: *Ist nach schiitischer Auffassung*, 17ff.

¹⁷⁷ al-Wardānī: *as-Saif*, 153, 163ff.

Doch das ist die Ausnahme. Denn die Frontalangriffe ihrer Gegner haben es geschafft, die Reihen der Schia in dieser Frage in einem bisher nicht dagewesenen Maße zu schließen. In zahlreichen Abhandlungen zum Thema finden sich mehr oder minder standardisierte Listen von Argumenten, „Beweise“, weshalb es zu keiner Fälschung des Korans gekommen sein kann – naturgemäß legt die Schia in ihrer Defensivposition größeren Wert als die sunnitischen Polemiker auf eine argumentative Untermauerung ihrer Haltung. So gut wie alle dieser Punkte sind aus früheren Schriften wohlvertraut und müssen deshalb hier nicht mehr *en détail* besprochen werden. Im Mittelpunkt und bei jeder Aufzählung an erster Stelle steht der Rekurs auf den Koran selbst, nämlich die Verse 15/9 und 41/41f., vereinzelt auch die *tahaddī*-Verse oder das Dogma des *i'gāz*. Der immerhin denkbare Einwand, daß auch diese beiden Verse vom *tahrīf* befallen sein könnten, wird kaum einer Betrachtung unterzogen, und wenn, dann apodiktisch gelöst: Das sei per allgemeinem Konsens nicht der Fall.¹⁷⁸ Neben dem Koran werden verschiedene ḥadīṭe herangezogen, in der Hauptsache der *Hadīt at-taqalain*, die Mahnung des Propheten, alle Probleme am Koran zu messen und alles zu verwerfen, was dem nicht entspreche sowie die Überlieferungen der Imame, die die Gläubigen dazu anhielten, den Koran so zu lesen, wie „die Leute“ (i.e. die Sunnit) ihn läsen.

Schließlich wird auf einige sozusagen historische Argumente verwiesen, in erster Linie auf die große Sorgfalt, die die ersten Generationen von Muslimen auf die Sammlung, Bewahrung und Weitergabe des Korans verwandten sowie auf die „normative Kraft des Faktischen“, die historische Realität: Wenn 'Alīs Name im Koran genannt worden wäre, hätte es seiner Designierung am Teich von Ḥumm nicht bedurft; wenn 'Umar oder 'Utmān Teile des Korans hätten verschwinden lassen, dann wäre das ihren Zeitgenossen kaum verborgen geblieben und von den Anhängern 'Alīs kaum hingenommen worden, außerdem hätte 'Alī während seines Kalifats sicherlich den unverfälschten Koran wiedereingesetzt.¹⁷⁹ Mohammad Taqī Šarī'atī argumentierte in seinem Korankommentar *Tafsīr-e nouwīn* beinahe ausschließlich historisch. Aus seiner Verachtung für die Umayyaden machte er kein Hehl, doch den ersten drei Kalifen lässt er Gerechtigkeit angedeihen. Wie, so Šarī'atī, hätten Verse über Abū Bakr, 'Umar oder 'Utmān den Zeitgenossen entgehen und erst Jahrhunderte später denen bekannt werden können, die von *tahrīf* redeten? Ganz abgesehen davon, daß 'Alī bei aller Über-

¹⁷⁸ al-'Āmilī: *Haqā'iq*, 42; Ča'fariyān: *Ukdūbat*, 18.

¹⁷⁹ Derartige Argumentationslisten finden sich u.a. bei al-'Āmilī: *Haqā'iq*, 40ff.; al-Harrāzī: *Bidāyat al-mā'ārif*, 255ff.; Ḥorramshāhī: *Qorān-pažūhī*, 113ff.; Čafāriyān: *Ukdūbat*, 19ff. (= idem: *Study*, I/20ff; unvollständig); al-Milānī: *Tahqīq*, 28ff.; Mu'arrafa: *Siyānat*, 27ff.; Nasab: *Dar tariq*, 52ff.

zeugung in die Berechtigung der eigenen Kalifatsansprüche nie das geringste über eine etwaige Koranfälschung habe verlauten lassen.¹⁸⁰

Kaum eine Rolle im Vergleich zu diesen skripturalen und historiographischen „Beweisen“ spielt dagegen die Berufung auf Übernatürliches, ein trotziges *credo quia absurdum*, obschon das auf anderen Feldern moderner schiitischer Literatur nicht völlig ungewöhnlich ist.¹⁸¹ Nur einmal wird von einem Wunder berichtet, als Gott einem des Lesens und Schreibens völlig unkundigen Iraner mit einem Male den gesamten Koran eingegeben habe; einige Experten der theologischen Hochschule von Qom hätten ihn einer Prüfung unterzogen und festgestellt, daß es sich dabei ohne jeden Unterschied um die existierende Koranversion gehandelt habe.¹⁸² Und ein andermal heißt es, daß gerade auch die Bewahrung scheinbar falscher Schreibweisen sowie der „geheimnisvollen Buchstaben“ am Beginn mancher Suren oder die Tatsache, daß die *Basmala* nur 113 Suren eröffnet, die Vollständigkeit und Unverfälschtheit des Korans belegen.¹⁸³

In der Sache besteht also Einigkeit. Die einzigen feststellbaren Unterschiede ergeben sich aus der Art und Weise, wie das Thema behandelt wird. Zwei Methoden lassen sich ausmachen: die eher defensive, zur selbtkritischen Betrachtung der eigenen Tradition neigende Apologetik auf der einen Seite sowie die nach dem Motto „Angriff ist die beste Verteidigung“ agierende Polemik auf der anderen. Diese Kategorisierung sollte man aber nicht überbewerten, da die jeweiligen Autoren in keinerlei Gegensatz zueinander stehen und so mancher von ihnen zumindest teilweise beide Strategien benutzt. Auch sind Übereinstimmungen wie etwa in der einhelligen Ablehnung der Theorie des *nash at-tilāwa* festzustellen. Eher erweckt die Lektüre dieser Schriften daher den Eindruck, als werde absichtlich mit allen zur Verfügung stehenden Waffen gekämpft.

Die apologetisch auftretenden Autoren stellen sich selbstbewußt und im allgemeinen recht selbtkritisch jenem Korpus an klassischen und nachklassischen Überlieferungen, in denen *tahrif* behauptet wird. Großen Wert legen sie dabei auf die Behauptung, daß es sich bei all diesen Nachrichten um Ausnahmen gehandelt habe, um Äußerungen einiger weniger (nicht

¹⁸⁰ Šarī'atī: *Tafsīr-e nouwīn*, 14-17, 31-41; zum Autor (gest. 1987), dem Vater des bekannten ideologischen Wegbereiters der Revolution, 'Alī Šarī'atī, s. Yūsuf: *Tatimmat al-ā'lām*, II/52; zu seinem Korankommentar s.a. Ḥorramshāhī: *Tafsīr*, 151-61.

¹⁸¹ Vgl. etwa über angebliche Mahdi-Erscheinungen in moderner Zeit M. GLÜNZ: *Das Aussergewöhnliche als Bestandteil der Biographie. Anmerkungen zu Šarīf-e Rāzīs 'Gangīne-e dānešmandān'*, in: *Proc. of the First European Conference of Iranian Studies*, Rom 1990, II/389-401; zum selben Thema hatte Husain an-Nūrī at-Tabrīsī ein ganzes Buch verfaßt: *Gannat al-ma'wā fīman fāza bi-liqā' al-huḡġa fī l-ḡaiba al-kubrā*, Teheran 1333/1914-15 (dazu *DTŠ* V/159f.).

¹⁸² al-Ḥarrāzī: *Bidāyat al-ma'ārif*, 259f.

¹⁸³ Ḥorramshāhī: *Qor'ān-pažūhī*, 117f.

selten: verantwortungsloser) ‘ulamā’, die erfundene oder schwache Hadīte viel zu leichtgläubig übernommen hätten. Ihnen gegenübergestellt – und ausführlich zitiert – werden jene Gelehrten, die im Gefolge von Ibn Bābūya, aš-Šarīf al-Murtadā, aṭ-Ṭūsī oder aṭ-Tabrīzī den Verdacht der Koranfälschung zurückgewiesen hatten. Die Vorgehensweise ähnelt der von Angehörigen früherer Generationen wie etwa Muhammad Ḥawād al-Balāḡī oder Maḥdī Borūgerdī, deren Abhandlungen ebenfalls zu einem großen Teil aus den Zeugenaussagen der Altvorderen bestanden.¹⁸⁴ Doch die „schwarzen Schafe“ werden nicht mehr verschwiegen, im Gegenteil: Sie werden nicht selten *in extenso* und ohne Berührungsangst zitiert und mit unmißverständlich Kritik bedacht.¹⁸⁵ Am heftigsten trifft der Unmut naturgemäß Husain an-Nūrī, der das größte Unheil angerichtet habe.¹⁸⁶ Von 200 Gegenschriften allein in Indien ist die Rede¹⁸⁷ und davon, daß die schiitischen ‘ulamā’ den Druck des Buches verboten hätten.¹⁸⁸ Inhaltlich im Mittelpunkt steht die Hadīt- und Tradentenkritik, die auch die von ihm zitierten Hauptquellen einschließt.¹⁸⁹

Die Polemiker teilen die Auffassung, daß es sich bei den *tahrīf*-Befürwortern um einzelne Abweichler handle, deren Äußerungen nicht verallgemeinert werden dürften. Ebenso wird bereitwillig und ausführlich auf die Genealogie jener schiitischen Gelehrten zurückgegriffen, die die These der Koranfälschung verurteilten.¹⁹⁰ Mohammad Ḥosain Ṭabāṭabā’īs Skepsis, daß ein Konsens über eine Sache noch kein Beweis für oder gegen sie sei, hat sich also bei keinem nachfolgenden Autor durchgesetzt. Mit Blick auf die, die aus diesem Konsens ausscheren, heißt es oft – ein vor allem zur Verteidigung al-Kulainīs gern angeführtes Argument – allein der Umstand, daß in einem Werk *tahrīf*-Überlieferungen zitiert würden, bedeute längst nicht, daß der jeweilige Autor ihnen auch wirklich Glauben schenkte. Zudem würden nicht alle Zitate und Hadīte in den klassischen Sammlungen unterschiedslos als gleichermaßen verbindlich angesehen.¹⁹¹

¹⁸⁴ Mu’arrafa: *Siyānat*, 43-71; Salām: *al-Wahda*, 130ff.; al-Mūsawī: *Šubuhāt*, 38ff.; vgl. auch oben, S. 86ff.

¹⁸⁵ al-Isfahānī: *Ārā’*, 88-131; Mu’arrafa: *Siyānat*, 84-86; 157-68.

¹⁸⁶ Ḥorramshāhī: *Qor’ān-pažūhī*, 30.

¹⁸⁷ Ibid., 92; Ẓāhir: aš-Šī'a wa-l-qur'ān, 93f. verweist ebenfalls auf Indien als einen Hort der *tahrīf*-Literatur.

¹⁸⁸ Huḡgatī: *Ārā’*, 208.

¹⁸⁹ Besonders ausführlich bei Mu’arrafa: *Siyānat*, 169-236 und Ḥorramshāhī: *Qor’ān-pažūhī*, 93-112; ferner al-Haddād: *al-Mausū’ā*, 102-08; al-Faqīh: *Li-mādā*, 75ff.

¹⁹⁰ al-Milānī: *Tahqīq*, 9-27; Ġa’fariyān: *Ukdūbat*, 93-107; ar-Raḍawī: *Burhān*, 239-61; Ansari: *Misconceptions*, 21ff.

¹⁹¹ al-Āmilī: *Haqā’iq*, 19f., 24ff., 35; Ġa’fariyān: *Ukdūbat*, 73ff.; al-Milānī: *Tahqīq*, 84ff., 135ff.

Der eigentliche Unterschied zu den Apologeten besteht in der Erklärung der Herkunft dieser Nachrichten. Nicht mehr die *gulāt* aus den eigenen Reihen stehen im Vordergrund, sondern die Sunnitn. In Wirklichkeit seien es nämlich zuerst sunnitische Kompilatoren gewesen, die den Fälschungsverdacht in die Welt gesetzt hätten, vor allem in Form der Abrogationstheorie (als *nash at-tilāwa dün al-hukm*). Die Kritik macht auch vor prominenten Ḥadīt-Gelehrten nicht halt: Mālik b. Anas, Ahmad b. Ḥanbal, at-Tirmidī, an-Nasā'ī, al-Ḥākim an-Naisābūrī, at-Ṭabarī, as-Suyūṭī und immer wieder – und besonders kritisch – al-Buhārī und Muslim. Bei ihnen allen, so der Vorwurf, fänden sich zahllose Überlieferungen, die mehr oder minder direkt auf die Behauptung der Koranfälschung hinausliefen. Die schiitischen Gelehrten hätten sich lediglich davon täuschen lassen, was einen Autor sogar zu der Bemerkung verführt, so gut wie kein sunnitisches Ḥadīt- oder Tafsīr-Werk sei frei von *tahrif*, weil nicht hunderte, sondern tausende entsprechender Belege existierten. Bei der Schia gebe es dagegen, wie er einigermaßen euphemistisch anfügte, nur „eine Gruppe von Überlieferungen, von denen man möglicherweise sagen kann, daß ihr äußerer Sinn auf *tahrif* hindeutet“.¹⁹² al-Ḥaṭīb, Zāhir und all die anderen sollten also nicht mit Steinen werfen, wo sie doch selbst im Glashaus säßen.¹⁹³ Diese Unterstellung ist nicht besonders neu oder originell, ungewöhnlich ist allerdings ihre seit einigen Jahren massenhafte Verbreitung, erkennbar zum Zweck einer Absolution der schiitischen Autoritäten.¹⁹⁴ In der Zwischenzeit hat diese Betrachtungsweise auch in die westliche Sekundärliteratur Eingang gefunden.¹⁹⁵

Die Vorwärtsverteidigung bringt es mit sich, daß jene schiitischen Autoren, in deren Werken sich *tahrif*-Unterstellungen finden, weitgehend übergegangen oder doch zumindest in einem wesentlich milderem Licht beurteilt werden als dies bei den Apologeten der Fall ist. Am deutlichsten zeigt dies der Umgang mit an-Nūris *Faṣl al-ḥiṭāb*, das in mancher dieser neueren

¹⁹² al-Āmilī: *Haqīqat*, 17ff.; zum Autor (geb. 1945), der sein Buch mit einem Segenswunsch für Ḥomeini beschließt (399), s. Muhammad Murtadā: *al-Fadīha. Muḥākamat kitāb 'Hawāmiš naqdīya' fi raddihī 'alā kitāb 'Ma'sāt az-Zahrā'*, Beirut 1997, 11-15.

¹⁹³ Qāsim: *Haqīqat*, 101; al-Mūsawī: *Šubhāt*, 43f.

¹⁹⁴ al-Milānī: *Tahqīq*, 138-348; ar-Rādawī: *Burhān*, 177-227; Ča'fariyān: *Ukdūbat*, 37-72; Širrī: *Šī'e*, 16ff.; Āl Muhsin: *Kaṣf*, 66ff.; al-Qazwīnī: *Ma'a ad-Dukūr*, 295ff.; as-Samāwī: *Ma'a aṣ-ṣādiqīn*, 203ff.; al-Hāsimī: *as-Sī'a wa-t-tahqīq*, 138ff.; Qāsim: *Haqīqat*, 96ff.; al-Ḥusainī: *Hākadā 'araft*, 77ff.; al-Hulw: *aṣ-Ṣī'a*, 68ff.

¹⁹⁵ MODARRESSI: *Early Debates*; diese Ansicht ist nicht unwidersprochen geblieben; vgl. C. GILLIOT: *Bulletin d'Islamologie et d'Etudes Arabes*, Revue des sciences philosophiques et théologiques 77/1993/459-500, bes. 468-72; dazu seine Rezension von AMIR-MOEZZIS Buch in der *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 70/1994/134-42; schließlich AMIR-MOEZZI im *Bulletin Critique des Annales Islamologiques* 14/1998/53-56.

Schriften schlichtweg übergangen wird.¹⁹⁶ Fast noch bezeichnender ist die Tatsache, daß er in einem Buch, in dem über 200 Seiten dem Gegenvorwurf an die Adresse der Sunnitnen gelten, mit gerade 16 Zeilen bedacht wird. De- ren Verfasser erklärt den Inhalt seines umstrittenen Buches zu einer Art *iğtiḥād*, nämlich zur „persönlichen Meinung dieses großen Hadīt-Gelehrten“, die nicht der Meinung der (übrigen) Schia entspreche und deshalb kritisiert worden sei.¹⁹⁷ Dort, wo an-Nūrī ausführlicher erwähnt wird, fällt die Kritik vergleichsweise verhalten aus. Gewöhnlich wird versucht, ihn als Opfer darzustellen, das den Überlieferungen in den sunnitischen Quellen auf den Leim gegangen sei, oder es wird der Anschein erweckt, als zitiere er in seinem Buch zum weitaus größeren Teil aus sunnitischen Werken.¹⁹⁸ Im Extremfall kann diese Fixierung auf die Gegenseite bis hin zu der Verschwörungstheorie reichen, nach der hinter Zāhir, den Wahhabiten und all den anderen der CIA oder sonstige satanische Kräfte steckten.¹⁹⁹

FAZIT

Die Auseinandersetzung über den Korantext findet mittlerweile auch im Internet statt, was niemanden, der sich einmal auf eine Reise durch dieses Medium begeben hat, ernstlich erstaunen wird. Muhibb ad-Dīn al-Ḥatībs Streitschrift *al-Huṭūṭ al-‘arīḍa* ist in englischer Übersetzung mehrfach abrufbar,²⁰⁰ ebenso weitere Polemiken gegen die Schia,²⁰¹ aber auch – von schiitischer Seite – Aufsätze über die Unversehrtheit des Korans²⁰² oder eine

¹⁹⁶ Etwa bei ar-Raḍawī: *Burhān*; in der 1993 erschienenen überarbeiteten Neuausgabe von Muhammad Mahdī al-Kāzīmīs biographischem Nachschlagewerk *Ahsan al-wadī'a* wurde das Problem auf ähnliche Weise gelöst, indem an-Nūris Biographie (in der Ed. Bagdad 1930: 89ff.) kurzerhand gestrichen wurde.

¹⁹⁷ al-Milānī: *Tahqīq*, 119f.; ähnlich as-Samāwī: *Ma‘a aṣ-ṣādiqīn*, 200f.; vgl. dagegen Ḥorrāmshāhī: *Qor’ān-pažūhī*, 111f., der entschieden dagegen ist, die *tahrif*-Behauptung *iğtiḥād* zu nennen.

¹⁹⁸ al-‘Āmilī: *Haqā’iq*, 26f., 32; Ğafāriyān: *Ukḍūbat*, 123ff.; MODARRESSI: *Early Debates*, 35f. mit Anm. 181.

¹⁹⁹ al-Ḥulwī: *aṣ-Ṣī'a*, 92f.; Ansari: *Misconceptions*, 5ff.

²⁰⁰ Zum Beispiel unter folgenden Adressen (Stand: Mai 1999):

<http://geocities.com/Athens/Oracle/9684/khut1.html> (mit Bild der *sūrat al-wilāya*);

http://www.uh.edu/campus/msa/group/shiasm/Khutoot.frame_1.html (ohne Bild);

<http://www.geocities.com/~abdulwahid/ahlibayt/khutoot.html>;

eine kurze Einführung über Islamisches im Internet bietet R. LOHLKER: *Cybermoschee – Islam und Internet*, Orient 39/1998/205-18.

²⁰¹ <http://9mm.com/~minhaaj/>

²⁰² <http://www.al-islam.org/mot/12/integr.htm>;

<http://www.abbas.dircon.co.uk/Tahrif.html>

Widerlegung an-Nūrīs.²⁰³ Doch kann weder die zunehmende elektronische noch die ungebrochene traditionell-publizistische Aktivität nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich die Schia in dieser Frage immer schwer getan hat. Ungeachtet aller anderslautenden Beteuerungen beschränken sich die Äußerungen in schiitischen Werken, die den gegen die Sunnitengen gerichteten Verdacht der Koranfälschung nahelegen oder sogar offen aussprechen, nicht nur auf die ersten Jahrhunderte, während derer die Schia erst zu sich selbst finden und von der Imāmiyya zur Zwölferschia werden mußte.²⁰⁴ Im Gegenteil: Seit der Safawidenzeit, als sich die schiitische Theologie frei von äußerer Zwängen relativ ungehindert entfalten konnte, ist eine deutliche Zunahme derartiger Textpassagen zu verzeichnen. Auch und gerade die bedeutendsten Ḥadīt-Sammlungen und Korankommentare dieser Zeit – al-Kāṣānī, al-Mağlisī, al-Bahrānī, aš-Šarīf al-Āmilī – lassen offen diesen Argwohn erkennen. Im 19. Jahrhundert zogen sich die ‘ulamā’ auf dezentere Anspielungen und theoretische Abhandlungen (al-Anṣārī, al-Ḥorāsānī) zurück, ehe Husain Taqī an-Nūrī *Faṣl al-ḥiṭāb* für einen spektakulären Höhepunkt sorgte. Gleichzeitig war es das letzte explizite Bekenntnis zugunsten des *tahrif*-Verdachts. Angesichts des sehr kritischen Echos, das diesem Buch zuteil wurde, sah sich an-Nūrī selbst zu einem halben Dementi veranlaßt, das sich zwischen den Zeilen allerdings eher wie eine Bekräftigung liest. Die nachfolgenden Generationen schiitischer ‘ulamā’ waren jedenfalls bemüht, den Eindruck dieses Buches zu mildern, den Umgang des Autors mit seinen Quellen zu tadeln und die von ihm vorgebrachten Belege für die Koranfälschung zu entkräften. Für die Ausnahme von dieser Regel sorgte Ho-meinī.

Jedoch fand so manche der späteren Apologien auf dem argumentativen Hochseil statt. Abū l-Qāsim al-Hū’īs scheinbar leichthin getane Äußerung, die von den Verfechtern der *tahrif*-These gern angeführte Analogie zu den vorislamischen Gemeinschaften könne sich ebensogut auf die Zukunft beziehen, ist ein Beispiel dafür. Ein zweites ist sein (und anderer Autoren) hartnäckiges Festhalten an einem speziellen Koranexemplar ‘Alis, das aufgrund exegetischer Zusätze von erheblich größerem Umfang als der bestehende Koran gewesen sei. Damit steht er zwar an sich ganz in der Tradition der klassischen Schia seit al-Mufid, doch ist es in der Zwischenzeit nicht mehr ungefährlich, so zu denken, wofür er von einzelnen Schiiten heutzutage

²⁰³ <http://www.al-islam.org/encyclopedia/chapter8/5.html>

²⁰⁴ E. KOHLBERG: *From Imāmiyya to Ithnā-‘ashariyya*, BSOAS 39/1976/521-34 (mit einigen Zusätzen wiederabgedruckt in idem: *Belief and Law in Imāmi Shīism*, Aldershot 1991, Abschnitt XIV); S.A. ARJOMAND: *Imam Absconditus and the Beginning of a Theology of Occultation: Imami Shīism circa 280-90 A.H. / 900 A.D.*, JAOS 117/1997/1-12.

ge auch tatsächlich kritisiert wird.²⁰⁵ Andere, scharfsinnig durchdachte Positionen wie etwa die von Mohammad Ḥosain Ṭabāṭabā’ī waren dagegen philosophisch zu anspruchsvoll, als daß sie sich in den Niederungen der häresiographischen Scharmützel hätten durchsetzen können.

Denn in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben sich sunnitische Autoren wahhabitischer und sonstiger schia-kritischer Provenienz regelrecht auf das Thema gestürzt. an-Nūrīs Opus lieferte ihnen dazu hochwillkomme-ne Munition. Dadurch rückte diese Frage stärker als je zuvor in den Blick der islamischen Öffentlichkeit und ist heute der zentrale Streitpunkt zwischen den muslimischen Konfessionen geworden. Daran vermögen auch die unzähligen schiitischen Verteidigungsschriften nichts mehr zu ändern. al-Ḥatībs Polemik vor dem Hintergrund des gleichzeitigen (Anfang der sechziger Jahre) Scheiterns der ökumenischen Bemühungen im Islam hat der Debatte ihre entscheidende Wendung gegeben. Mit der Verknüpfung der *tahrīf*-Problematik mit dem Generalverdacht der *taqīya* hatten er und seine Epigonen einen Pfeil im Köcher, mit dem sie praktisch jedes schiitische Gegenargument abschießen konnten. Gemäß dieser letztlich unangreifbaren Logik kann sowohl die Zurückweisung des Fälschungsverdachts als auch die Leugnung der *taqīya* selbst nur als *taqīya* aufgefaßt werden.

Die Iranische Revolution von 1978/79 und die zumindest in den ersten Jahren danach grassierende Angst zahlreicher sunnitischer Autoren (und Regierungen) vor einem Revolutionsexport vertieften diese Konfrontation weiter. Was wiederum Auswirkungen auf die Äußerungen der Schia hatte: Im Grunde genommen haben es erst die sunnitischen Angriffe vermocht, eine nahezu lückenlos geschlossene Haltung der schiitischen Theologen und Ideologen herbeizupolemisieren. Die Folge davon ist das paradoxe Phänomen, daß der Streit über die (Un-)Verfälschtheit des Korans um so heftiger wurde, je geringer die eigentlichen Unterschiede in der Sache zwischen den streitenden Parteien wurden. Bezeichnend dafür – aber auch für die ungelöste, weil letztlich unlösbare Frage, wie mit den *tahrīf*-Überlieferungen früherer Jahrhunderte umzugehen sei – sind etliche in den vergangenen 35 Jahren erschienene Editionen von Büchern, die solche Nachrichten enthalten. Deren Herausgeber liefern zwar vollständig die kompromittierenden Textteile, sehen sich aber zugleich veranlaßt, sich mittels allerlei Fußnotenakrobistik möglichst ausführlich (manchmal weit ausführlicher als der eigentliche Text) und unmißverständlich davon zu distanzieren.²⁰⁶ Heute gibt

²⁰⁵ Mu‘arrafa: *Šiyānat*, 32f.; al-Mūsawī: *aš-Šī'a wa-t-taṣḥīḥ*, 132f.; dagegen Lob für al-Ḥūrī von Salām: *Wahda*, 136f.; as-Samāwī: *Tumma iħtadat*, 56; Huġġatī: *Ārā'*, 207ff.

²⁰⁶ Vgl. Muhammad Ġawād al-Faqīhs Kommentar zu al-Kulainī: *Uṣūl al-kāfi*, II/599-605; Muhammad ‘Alī Qādī Ṭabāṭabā’ī zu al-Čazā’iri: *al-Anwār an-nu’māniyya*, I/97f., 277 und II/357-64; Soltān Hosein Tābande zu Gonābādī: *Rāhnamā*, 127-34; al-Eṣrāqī zu al-Ğorğānī: *Tafsīr-e šāhī*, I/6; Reżāzāde Malek zu Esfandiyār: *Dabestān-e mazāheb*, II/219-22.

es in der Tat keinen einzigen schiitischen Autor mehr, der noch ernstlich die Meinung vertritt, die sunnitischen Korankompilatoren hätten die Schrift gefälscht, um die Schia ihrer Rechte zu berauben – jedenfalls keinen, der solche Ansichten öffentlich auszusprechen wagte. Eine gewisse Ventilfunktion hat statt dessen der Gegenvorwurf übernommen, eigentlich seien ja die Sunnitn als die Erfinder der *tahrif*-Hadite anzusehen, die nach ihnen lebenden und schreibenden Gründerväter der Schia – und in deren Gefolge alle übrigen am Pranger stehenden Autoren – seien lediglich auf sie hereingefallen.

Neben alledem offenbart der Streit über die angebliche Koranfälschung eine grundsätzliche Schwierigkeit, die viele Muslime in heutiger Zeit beim Umgang mit dem Koran haben. Der Bereich dessen, worüber man auf diesem Gebiet noch ungestraft reden kann, wird kleiner. Schon scheint es unter muslimischen Autoren kaum noch möglich, über die *Geschichte* des Koran-texts – die ja weit davon entfernt ist, zur allgemeinen Zufriedenheit geklärt zu sein –, geschweige denn über seine *Geschichtlichkeit* verschiedener Meinung zu sein.²⁰⁷ Sogar als außenstehender Beobachter, der vor überwiegend muslimischem Publikum die einzelnen Stationen der innerislamischen Debatte zum Thema *tahrif* referiert, muß man sich auf zahlreiche und heftige Anfeindungen gefaßt machen. Der eingangs erwähnte Fall des ägyptischen Literaturwissenschaftlers Nasr Hämid Abū Zaid, der für seine Forderung nach einer „historisierenden“ Betrachtung des Korans für vogelfrei erklärt und ins Exil gezwungen wurde, läßt einiges von der Verbissenheit erahnen, mit der heute vorgegangen wird – obwohl hier noch nicht einmal die Authentizität des Korans als solcher zur Debatte stand. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, daß die neuzeitlichen sunnitischen Polemiker das Thema der Koranfälschung erst zu einem Zeitpunkt (wieder-) entdeckten, als auf schiitischer Seite bereits der rechte Gegner fehlte – weshalb sie sich beständig gezwungen sehen, al-Kulainis Hadite durch die Zitierung Ibn Hazms zu widerlegen. Sogar die Bereitschaft der heutigen Schia, in dieser Angelegenheit erhebliche Teile ihrer eigenen Tradition für einen Irrtum zu erklären, hat daran bislang nichts geändert – und wenig deutet darauf hin, daß das in absehbarer Zukunft geschehen könnte. Epiktet verdanken wir die Einsicht, daß es nicht so sehr die Dinge selbst sind, die die Menschen beunruhigen, als vielmehr die Meinungen über die Dinge. Das gilt erst recht für heilige Schriften.

²⁰⁷ Vgl. etwa den Artikel von T. LESTER: *What is the Koran?*, The Atlantic Monthly 283/1999/1/43-56 und die (im Internet postwendend zu findenden) erbosten Reaktionen darauf, die sich nicht nur gegen den Autor, sondern auch gegen die von ihm zitierten westlichen Wissenschaftler richten; s.a. oben, Anm. I/4.

LITERATUR- UND ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS¹

QUELLEN UND SEKUNDÄRLITERATUR

- Abāza, Nizār / Muḥammad Riyād al-Māliḥ: *Itmām al-a'lām. Dail li-kitāb al-A'lām li-Ḥair ad-Dīn az-Ziriklī*, Beirut 1999.
- 'Abd al-Laṭīf, Muḥammad Muḥammad: *al-Furqān. Ğam' al-qur'ān wa-tadwīnuhu (...)*, Kairo 1948.
- Abū Nu'aim al-Īṣfahānī, Aḥmad b. 'Abdallāh: *Kitāb al-imāma wa-r-radd 'alā r-rāfiḍa*, ed. 'Alī b. Muḥammad b. Nāṣir al-Fuqaiḥī, Medina 1407/1987.
- Abū Zahra, Muḥammad: *Tārīħ al-madāhib al-islāmiyya*, I-II, Kairo o.J.
- : *al-Imām aš-Šādiq. ḥayātuhu wa-'asruhu - ārā'uhu wa-fiqhuhu*, Kairo ca. 1960.
- : *Muḥādarāt fī uṣūl al-fiqh al-ḡa'farī*, Kairo 1956.
- Adang, Camilla: *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Diss. Nijmegen 1993.
- Afġānī, Aḥmad: *Sarāb fi īrān. Kalima sarī'a haul al-Humainī wa-dīn aš-ṣī'a*, Amman 1982.
- Āmilī, Ġa'far Murtadā: *Haqā'iq hāmma haul al-qur'ān al-karīm*, Beirut 21413/1992.
- Amīn, Muḥsin: *Naqd al-waṣī'a fī naqd 'aqā'id aš-ṣī'a*, Beirut 1951.
- : *Autobiographie d'un clerc chiite du ġabal Āmil (...). Traduction et annotations par Sabrina Mervin et Hāitham al-Amin*, Damaskus 1998.
- Amīnī, 'Abd al-Ḥusain: *al-Ğadīr fī l-kitāb wa-s-sunna wa-l-adab*, I-XI, Beirut 1403/1983.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali: *Le guide divin dans le shī'isme originel: aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Lagrasse 1992.
- : *Réflexions sur une évolution du shī'isme duodécimain: tradition et idéologisation*, in: E. Patlagean / A. de Boulluec (eds.): *Les retours aux écritures. Fondamentalismes présents et passés*, Louvain 1993, 63-81.
- Ansārī, 'Abd al-Wahīd: *Aḍwā' 'alā huṇūt Muhibb ad-Dīn al-‘arīda*, Beirut 1963.
- Ansārī, Muḥammad Bāqir: *Misconceptions Regarding Mutilation of the Holy Quran*, Teheran 1408/1987 (auch abgedruckt in *al-Tawhīd* 4/1407 [1987] 4/11-23).
- Ansārī, Murtadā: *Farā'id al-uṣūl*, Qom 1374/1954-55 (=Nachdruck der Lith. Teheran 1908); weitere ed. Lith. o.O. 1342/1923-24.
- AŞ: -Amīn, Muḥsin: *A'yān aš-ṣī'a* (ed. Ḥasan al-Amīn), I-X mit Registerband, Beirut 1986.
- Aš'arī, Abū l-Ḥasan: *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn*, ed. H. Ritter, Istanbul 1929.
- 'Askarī, Murtadā: *Ma'ālim al-madrasatain. Buhūt mumahhada li-tauhīd kalimat al-muslīmīn*, I-III, Beirut 1410/1990.
- Astarābādī, Muḥammad Amīn: *al-Fawā'id al-madaniyya fī r-radd 'alā man qāla bi-l-iğtiḥād wa-t-taqlīd*, Lith. Teheran 1321/1903-04.

¹ Der Bindestrich vor Verfassernamen vertritt den Artikel.

- Ayoub, Mahmoud: *The Speaking and the Silent Qur'ān. A Study of the Principles and Development of Imāmī Shī'i tafsīr*, in: A. Rippin (ed.): *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford 1988, 177-98.
- ‘Ayyāšī, Abū n-Naṣr Muḥammad b. Maṣ'ūd: *Tafsīr al-‘Ayyāšī*, ed. Hāšim ar-Rasūlī al-Mahallatī, I-II, Qom o.J.
- Bahnasawī, Salīm ‘Alī: *al-Haqā’iq al-ǵā’iba bain aš-ṣī'a wa-ahl as-sunna*, Kairo 1409/1989.
- Baḥrānī, Hāšim: *Kitāb al-burhān fī tafsīr al-qur'ān*, I-II, Lith. o.O. 1295-1303/1878-1886; weitere ed. durch Maḥmūd b. Ḍa'far az-Zarandī und Naqī Allāh al-Bāzargānī, I-IV, Teheran 1375/1955-56.
- Baḥrānī, Yūsuf: *al-Ḥadā'iq an-nādīra fī aḥkām al-‘itra at-tāhira*, I-VI, Lith. Teheran 1315/1897-98.
- Balāgī an-Naḡafī, Muḥammad Ğawād: *Ālā' ar-raḥmān fī tafsīr al-qur'ān*, I-III, Ṣaida 1933.
- Bāmdād, Mehdī: *Šarḥ-e ḥāl-e regāl-e Irān dar qarn-e 12, 13 wa 14 hegrī*, I-VI, Teheran 1969-71.
- Bar-Asher, Meir: *Variant Readings and Additions of the Imāmī Shī'a to the Qur'ān*, Israel Oriental Studies 13/1993/39-74.
- : *Deux traditions hétérodoxes dans les anciens commentaires Imamites du Coran*, Arabica 37/1990/291-314; dazu M.A. Amir Moezzi: *Notes sur deux traditions „hétérodoxes“ imāmites*, Arabica 41/1994/127-33.
- : *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leiden 1999.
- Behrouz, Khosrow: *Der Korankommentar von Muḥammad B. Murtaḍā Faḍl al-Kāshānī. Ein Beitrag zur schiitischen Koranexegese*, Diss. Saarbrücken 1973.
- Borūgerdī, ‘Alī Aşgar: *‘Aqā'id aš-ṣī'a*, Lith. Teheran o.J. (ca. 1940).
- Borūgerdī, Mahdī b. Muḥammad: *Borhān-e roušan. al-Burhān 'alā 'adam taḥrīf al-qur'ān*, Teheran 1374/1954-55.
- Brunner, Rainer: *Annäherung und Distanz. Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert*, Berlin 1996.
- : *Einige schiitische Stimmen zur Frage der Koranfälschung*, in: *Akten des 27. Deutschen Orientalistentages* (Bonn 1998), im Druck.
- BSOAS: Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
- Buchta, Wilfried: *Die iranische Schia und die islamische Einheit, 1979-1996*, Hamburg 1997.
- Burton, John: *The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh 1990.
- Chaudhary, M.A.: *Orientalism on Variant Readings of the Qur'an. The Case of Arthur Jeffery*, American Journal of Islamic Social Sciences 12/1995/2/170-84.
- Chirri, Muḥammad Jawad: *The Shiites Under Attack*, London 1998 (¹1986); s.a. Širrī.
- Dahābī, Muḥammad Ḥusain: *at-Tafsīr wa-l-mufassirūn*, I-III, Kairo 1381/1961-62 (²1976).
- Dīgwī, Yūsuf b. Ahmād: *al-Ğawāb al-munif fī r-radd 'alā muddāt t-taḥrīf fī l-kitāb aš-ṣarīf*, o.O. (Kairo) 1331/1913.
- DTŞ: -Tehrānī, Āḡā Bozorg: *ad-Dari'a ilā taṣānīf aš-ṣī'a*, I-XXVI, Beirut 1983; dazu den Personenindex von ‘Alī al-Fāḍil al-Qā'inī an-Naḡafī: *Mu'ğam mu'allifi š-ṣī'a*, o.O. (Qom / Teheran) 1405/1985.
- El²: *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, bisher 9 Bände vollständig, Leiden 1954ff.
- Elr: *Encyclopaedia Iranica*, bisher 9 Bände vollständig, London et al. 1982ff.
- Eliash, Joseph: *The 'Shī'ite Qur'ān': A Reconsideration of Goldziher's Interpretation*, Arabica 16/1969/15-24.

- Ende, Werner: *Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts*, Beirut und Wiesbaden 1977.
- Esfandiyār, Keihsorou: *Dabestān-e mazāheb*, ed. Rahīm Rezā-Zāde Malek, I-II, Teheran 1362/1983; weitere ed.: Lith. o.O. 1267/1850-51; englische Übersetzung (unter dem Autorennamen Muhsin Kašmīrī Fānī) von David Shea, I-III, Paris 1843 (zur Frage des Verfassers s. oben, S. 14).
- van Ess, Josef: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, I-VI, Berlin, New York 1991ff.
- Faḍallāh, Muḥammad Ḥusain: *Min wāḥy al-qur’ān*, I-XXV, Beirut 1979ff.
- Falaturi, Abdoljavad: *Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten: Probleme ihrer Untersuchung*, in: E. Gräf (ed.): *Festschrift Werner Caskel*, Leiden 1968, 62-95.
- Faqīh, Muḥammad Ḥusain: *Limādā anā šī‘ī*, Beirut 1419/1998.
- Fehrest-e ketābhā-ye čāpi-ye fārsī az āgāz tā āher-e sāl-e 1345*, I-III, Teheran 1352/1974.
- Fitzgerald, Michael G.: *Shī‘ite Understanding of the Qur’ān*, in: L. Hagemann / E. Pulsfort (eds.): „Ihr aller aber seid Brüder“, *Festschrift Adel Theodor Khoury*, Altenberge 1990, 153-66.
- Fūdah, Mahmūd Basyūnī: *at-Tafsīr wa-manāhiğuhu fī daw’ al-madāhib al-islāmiya*, Kairo 1397/1977.
- Furaiğ, ‘Alī ‘Umar: *aš-Šī‘a fī t-taṣawwur al-islāmī*, Amman 1405/1985.
- Čabrī, ‘Abd al-Muta‘āl: *Hiwār ma‘a aš-šī‘a haul al-hulafā’ ar-rāshidīn wa-banī Umayya*, Kairo 1406/1985.
- Ǧafāriyān, Rasūl: *Ukđūbat tahrīf al-qur’ān bain aš-šī‘a wa-s-sunna*, o.O. 1413/1992-93 (Teheran 1985); engl. Übersetzung: Rasūl Ja‘fariyān: *A Study of Sunnī and Shī‘ī Traditions Concerning Tahrif*, Al-Tawhīd 6/4 (Rağab-Ramadān 1409), 19-49; 7/1 (Muḥarram-Rabi‘ I 1410), 33-51; 7/2 (Rabi‘ II-Ǧumādā II 1410), 15-37.
- GAL: Brockelmann, Carl: *Geschichte der arabischen Litteratur. Zweite, den Supplementbänden angepaßte Auflage*, I-II, Leiden 1943-49, Supplementbände I-III, Leiden 1937-42.
- Ǧārallāh, Mūsā: *al-Waṣī‘a fī naqd ‘aqā‘id aš-šī‘a*, Kairo 1982 (¹1936).
- : *Tārīh al-maṣāḥif*, al-Manār 10/1907/187-91, 260-65.
- Garīb, ‘Abdallāh Muḥammad: *Wa-ġā‘a daur al-maġūs. al-Ab‘ād at-tārīhiya wa-l-‘aqā‘id as-siyāsiya li-ṭ-ṭaura al-īrāniya*, Kairo 1983.
- GAS: Sezgin, Fuat: *Geschichte des arabischen Schriftstums*, I-IX, Leiden 1967-84.
- Gazā‘īrī, Ni‘mat Allāh: *al-Anwār an-nū‘māniya fī ma‘rifat an-naš‘a al-insāniya*, ed. Muhammad ‘Alī Qādī Tabāṭabā‘ī, I-IV, Tabriz 1382/1962-63, Beirut ²1984.
- GD: Šarīf Rāzī, Mohammad: *Gangīne-ye dānešmandān*, I-VII, Qom 1974-76, VIII: *Ketāb-e enqelāb wa šāhādat*, Qom o.J. (nach 1979).
- GdQ: Nöldeke, Theodor und Friedrich Schwally: *Geschichte des Qorāns*, Hildesheim 1961 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig ²1919).
- Goldziher, Ignaz: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920.
- Gonābādī, Soltān Mohammad Ḥaidar al-Ḥorāsānī: *Rāhnamā-ye sa‘ādat – tarğome-ye moqaddeme-ye tafsīr-e „Bayān as-sa‘āda“*, übersetzt von Soltān Ḥosein Tābande, o.O. 1342/1963.
- Gorğānī, Abū l-Fath al-‘Arabshāhī: *Ketāb tafsīr-e šāhī au āyāt ol-ahkām*, ed. Walī Allāh al-Eṣrāqī, I-II, Tabriz 1380/1960-61.
- Gunaid, ‘Abdallāh b. Sa‘īd: *Hiwār hādi‘ bain as-sunna wa-šī‘a*, o.O., o.J.
- Habibābādī, Muḥammad ‘Alī: *Makārem ol-ātār dar ahwāl-e regāl-e dour-e qāgār*, I-V, Isfahan 1351-62/1972-83.

- Haddād, Muhammad Šaukī: *al-Mausū'a al-wahhābiya wa-š-šī'a al-imāmiya. Qirā'a naqdīya*, Beirut 1418/1998.
- Hakīm, Muhammed Taqī: *al-Uṣū'l al-ṣāmma li-l-fiqh al-muqāran*, Beirut ²1979 (¹1963).
- Halm, Heinz: *Die Schia*, Darmstadt 1988.
- Hamdān, Aḥmad b. 'Abd al-'Azīz: *Mā yağib an ya'rifahu al-muslim 'an 'aqā'id ar-ravāfiḍ al-imāmiya*, Kairo 1414/1994.
- Ḥwānsārī, Muhammed Bāqir: *Raudāt al-ğannāt fī aḥwāl al-'ulamā' wa-s-sādāt*, Lith. Teheran 1367/1947-48; weitere ed. I-VIII, Teheran 1970-72.
- Ḥāqānī, Abū Muhammed: *Ma'a al-Ḥuṭūt al-ṣarīda li-Muhibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb*, Qom 1971, Beirut ²1972.
- Ḥāqānī, 'Alī: *Šu'ara' al-ġariyī*, I-XII, Nağaf 1954; Nachdruck Qom 1408hq/1987-88.
- Ḥāqānī, Salmān: *aš-Šī'a wa-s-sunna fī l-mīzān*, Beirut 1397/1977.
- Ḥarrāzī, Muḥsin: *Bidāyat al-ma'ārif al-ilāhiya fī ṣarḥ 'aqā'id al-imāmiya li-š-ṣaiḥ Muḥammad Ridā al-Muẓaffar*, Beirut, Qom 1412/1992.
- Hasānī, Hāsim Ma'rūf: *Dirāsāt fi l-kāfi li-l-Kulainī wa-ṣ-ṣaḥīḥ li-l-Buhārī*, Ṣūr 1388/1968.
- Hasānī, Muhyī ad-Dīn: *Manhağ ahl al-bait fī maṣḥūm al-madāhib al-islāmiya. Ma'a dirāsa li-ba'd al-kutub al-maqhabīya wa-subul at-taqrib*, Irbid ²1998.
- Hāshimī, Muhammed Kāmil: *'Aqā'id aš-šī'a fī l-mīzān*, o.O. 1409/1988.
- Hāshimī, Nasīm: *aš-Šī'a wa-t-tahqīq. Li-r-radd 'alā kitāb „aš-Šī'a wa-t-taṣhīḥ“*, Beirut 1413/1993; s. auch Mūsā al-Mūsawī; al-Qazwīnī.
- Ḥaṭīb, Muhibb ad-Dīn: *al-Ḥuṭūt al-ṣarīda li-l-usus allatī qāma 'alaihā dīn aš-šī'a al-imāmiya al-iżnā 'aṣāriya*, Kairo ¹⁰1982 (Dschidda ¹1961); s.a. al-Anṣārī; aṣ-Ṣāfi.
- Hawwā, Sa'īd: *al-Humainīya. Şuđūd fī l-'aqā'id wa-şuđūd fī l-mawāqif*, o.O. 1407/1987.
- Ḥirz ad-Dīn, Muhammed: *Ma'ārif ar-riġāl fī tarāġim al-'ulamā' wa-l-udabā'*, I-III, Nağaf 1964-65.
- Ḥiyābānī, 'Alī Wā'ez: *Ketāb-e 'olamā'-ye mo'āserīn*, Tabrīz 1366/1946-47.
- Ḩomeinī, Rūhollāh: *Kaṣf ol-asrār*, Qom ca. 1980; arab. Übersetzung o.O., o.J.
- Ḩorāsānī, Mohammad Kāzem: *Kifāyat al-uṣūl*, Beirut ²1412/1991.
- Ḩorramshāhī, Bahā' ad-Dīn: *Qor'ān-pažūhī. Hafīdā bahş wa taħqiq-e qor'ānī*, Teheran 1372š/1994; die Seiten 85-122 sind leicht gekürzt abgedruckt u.d.T. *Taħrif-e nā-pažūrī-ye qor'ān-e karīm* in: Waqf – Mīrās-e ġāwīdān 1/1372š (1993)/2/18-27.
- : *Tafsīr wa tafsīr-e ḡadid*, Teheran 1364š/1985.
- Ḩuġġatī, Muhammed Bāqir: *Ārā' aš-šī'a ḥaul 'ulūm al-qur'ān*, in: *Milletlerası tarihete ve günümüzde şiilik sempozyunu (...)*, Istanbul 1993, 205-12.
- Ḥūrī, Abū l-Qāsim: *al-Bayān fī tafsīr al-qur'ān*, Nağaf 1375/1955-56; engl. Übersetzung: Al-Sayyid Abū al-Qāsim al-Mūsawī al-Khūrī: *The Prolegomena to the Qur'an. Translated with an Introduction by A.A. Sachedina*, New York, Oxford 1998.
- Hulw, 'Āmir: *aš-Šī'a bain al-ħaqā'iq wa-l-akādīb*, Teheran 1402/1982.
- : *Mu'ğam ad-dirāsāt al-qur'ānīya 'ind aš-šī'a al-imāmiya*, Beirut 1411/1991.
- Ḥunaizī, Abū l-Ḥasan: *ad-Da'wa al-islāmiya ilā waħdat ahl as-sunna wa-l-imāmiya*, I-II, Beirut 1376/1956-57.
- Huṣainī, Idrīs: *Häkaḍā 'arafat aš-šī'a. Tauḍīħat wa-rudūd*, Beirut 1418/1997.
- Huwaidī, Fahmī: *Irān min ad-dāhil*, Kairo 1408/1987.
- Huwaizī, 'Abd 'Alī: *Kitāb tafsīr nūr at-taqlālīn*, ed. Hāsim ar-Rasūlī al-Mahallātī, I-V, Qom 1383-85/1963-65.

- Ibn Bābūya, Abū Ḥaḍīr Muḥammad b. ‘Alī al-Qummī: *A Shī‘ite Creed. A Translation of ‘Itiqādātu ‘l-Imāmiyya (The Beliefs of the Imāmiyya) of Abū Ja‘far Ibn Bābawayh al-Qummī*, by Asaf A.A. Fyzee, Teheran 1402/1982.
- Ibn Taimīya, Taqī ad-Dīn Aḥmad: *Minhāj as-sunna an-nabawīya fī naqd kalām aš-ṣṭa al-qadariya*, Būlāq 1321-22/1903-04.
- Ibn an-Nadīm: *Kitāb al-fihrist*, ed. G. Flügel, Leipzig 1871/72; engl. Übers. von Bayard Dodge u.d.T. *The Fihrist of al-Nadīm*, New York, I-II, London 1970.
- IJMES: International Journal of Middle East Studies.
- İş, Zaid: *al-Humainī wa-l-waġḥ al-āḥar fī daw’ al-kitāb wa-s-sunna*, al-Manṣūra 1413/1993.
- İshbāhānī, ‘Abdallāh b. Muḥammad Ṣalīḥ: *Riyād al-‘ulamā’ wa-hiyād al-fuḍalā’*, I-VI, Qom 1981.
- İsfahānī, ‘Alī al-Fānī: *Ārā’ haul al-qur’ān*, Beirut 1411/1991.
- JA: Journal Asiatique.
- JAOS: Journal of the American Oriental Society.
- Jeffery, Arthur: *The Qur’ān Readings of Zaid b. ‘Alī*, Rivista degli Studi Orientali 16/1936/249-89; Fortsetzung: *Further Qur’ān Readings of Zaid b. ‘Alī*, ibid. 18/1939/218-36.
- : *Abū ‘Ubaid on the Verses Missing from the Qur’ān*, MW 28/1938/61-65.
- : *Materials for the History of the Text of the Qur’ān. The Old Codices (...)*, Leiden 1937.
- Jones, Alan: *The Qur’ān – II*, in: A.F.L. Beeston et al. (eds.): *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge 1983, 228-45.
- JRAS: Journal of the Royal Asiatic Society.
- JSAI: Jerusalem Studies in Arabic and Islam.
- JSS: Journal of Semitic Studies.
- Kaḥḥāla, ‘Umar Rīdā: *Mu’ğam al-mu’allifīn. Tarāġīm muşannifī l-kutub al-‘arabiya*, I-IV, Beirut 1414/1993.
- Kāshānī, Fath Allāh: *Manhaġ aṣ-ṣādiqīn fī ilzām al-muḥālifīn*, ed. Abū l-Ḥasan Murtadawī und ‘Alī Akbar Ḡaffārī, I-VI, Teheran 1385-87/1965-67.
- Kāshānī, Muḥammad Muhsin b. Murtadā Faid: *as-Ṣāfi fī tafsīr kalām Allāh al-wāfi*, I-V, ed. Husain al-A’lamī, Beirut 1399/1979; s.a. Behrouz.
- : *Kitāb al-wāfi*, I-III, Qom 1404/1984.
- Kāšīf al-Ğīṭā’, Muḥammad al-Ḥusain Āl: *al-Murāġa’āt ar-raiḥānīya. Wa-huwa al-ğuz’ at-tānī min kitāb al-muṭāla’āt wa-l-murāġa’āt*, Ṣāidā 1331/1913.
- : *Aṣl aṣ-ṣī'a wa-uṣūluhā*, Kairo¹⁰ 1958 (Sidon¹¹ 1932).
- Kazem-Beg, Mirzā Alexandre: *Observations (...) sur le „Chapitre inconnu du Coran“*, JA 4^{ème} série 2/1843/373-429.
- Kāzīmī, Muḥammad Mahdī: *Aḥsan al-wadī'a fī tarāġīm ašhar muğtahidī š-ṣī'a*, Beirut 1993 (Bagdad¹² 1929).
- al-Khū’ī: s. al-Ḥū’ī.
- Kohlberg, Etan: *Some Notes on the Imāmite Attitude to the Qur’ān*, in: S.M. Stern et al. (eds.): *Islamic Philosophy and the Classical Tradition, Festschrift Richard Walzer*, London 1972, 209-24.
- : *Authoritative Scriptures in Early Imami Shī‘ism*, in: E. Patlagean / A. de Boulluec (eds.): *Les retours aux écritures. Fondamentalismes présents et passés*, Louvain 1993, 295-312.
- : *Some Aspects of Akhbārī Thought*, in: N. Levzion / J. O. Voll (eds.): *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse 1987, 133-60.
- : *Some Imāmī Shī‘ī Views on the Ṣahāba*, JSAI 5/1984/143-75.

- : *Some Shī‘ī Views of the Antediluvian World*, SI 52/1980/41-66.
- : *Taqiyya in Shī‘ī Theology and Religion*, in: H.G. Kippenberg / G.G. Stroumsa (eds.): *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden 1995, 347-80.
- Kulainī, Ḥaṣṭār b. Muḥammad b. Ya‘qūb: *Uṣūl al-kāfi*, ed. Muḥammad Ḡawād al-Faqīh und Yūsuf al-Biqā‘ī, I-II, Beirut 1413/1992.
- Lāhiğī, Muḥammad Bāqir: *Tadkīrat al-a‘imma*, Lith. Teheran 1260/1844.
- Lawson, B. Todd: *Note for the Study of a „Shī‘ī Qur’ān“*, JSS 36/1991/279-95.
- : *Akhbārī Shī‘ī Approaches to Tafsīr*, in: G.R. Hawting / A.A. Shareef (eds.): *Approaches to the Qur’ān*, London, New York 1993, 173-210.
- Lazarus-Yafeh, Hava: *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992.
- Litvak, Meir: *Shī‘ī Scholars of nineteenth-century Iraq. The ‘ulama’ of Najaf and Karbala*, Cambridge 1998.
- Löschner, Harald: *Die dogmatischen Grundlagen des šī‘itischen Rechts. Eine Untersuchung zur modernen imamitischen Rechtsquellenlehre*, Köln et al. 1971.
- MA: Maġallat al-Azhar.
- Madelung, Wilferd: *The Succession to Muhammad. A Study of the Early Caliphate*, Cambridge 1997.
- Mağlisī, Muḥammad Bāqir: *Bihār al-anwār. al-Ǧāmi‘a li-durar aḥbār al-a‘imma al-āṭhār*, I-CX, Beirut ³1403/1983.
- Mālallāh, Muḥammad: *aš-Šī‘a wa-taḥrīf al-qur’ān*, Amman ²1405/1985 (¹1982).
- MDA: Dāḡīr, Yūsuf As‘ad: *Maṣādir ad-dirāsa al-adabīya*, I-IV, Beirut 1972-83.
- Mihrān, Muḥammad Kāmil: *Dirāsāt fi t-tafsīr wa-manāhiq al-mufassirīn*, Kairo 1410/1990.
- Milānī, ‘Alī al-Ḥusainī: *at-Taḥqīq fī nafy at-taḥrīf ‘an al-qur’ān aš-ṣarīf*, Qom 1410/1990 (als 8teilige Artikelserie zwischen Muḥarram 1407 und Muḥarram 1409 bereits in der Zeitschrift *Turāṭunā* erschienen).
- MMI: ‘Awwād, Kūrkīs: *Mu’ğam al-mu’allifīn al-‘irāqīyīn fī l-qarnain at-tāsi‘ aśar wa-l-iśrīn, 1800-1969*, I-III, Bagdad 1969.
- Modarres, Mīrzā Moḥammad ‘Alī: *Raiḥānat al-adab fī tarāġim al-ma‘rūfīn bi-l-kunya wa-l-laqāb*, I-VIII, Tabriz 1967-70.
- Modarressi, Hossein: *Early Debates on the Integrity of the Qur’ān. A Brief Survey*, SI 77/1993/5-39.
- Moghaddam, M.: *Ist nach schi‘itischer Auffassung der Heilige Qur’ān unvollständig?*, al-Fadschr 8/1991/52/17-21.
- Momen, Moojan: *An Introduction to Shī‘ī Islam. The History and Doctrine of Twelver Shi‘ism*, London, New Haven 1985.
- Moṣār, Ḥājān Bābā: *Mo’allefin-e kotob-e cāpi-ye fārsī wa ‘arabī*, I-VI, Teheran 1961-65.
- Mu’arrafa, Muḥammad Hādi: *Siyānat al-qur’ān min at-taḥrīf*, Qom 1413/1993 (¹1410/1990).
- Muğnīya, Muḥammad Ḡawād: *aš-Šī‘a fī l-mīzān*, Beirut ca. 1974.
- : *Ma‘a š-šī‘a al-imāmīya*, Beirut 1955.
- : *Faḍā’il al-imām ‘Alī*, Bagdad 1964.
- Muhsin, ‘Alī Āl: *Kaṣf al-ḥaqā‘iq. Radd ‘alā „Hādihi naṣīhatī ilā kull šī‘ī“*, Beirut 1416/1995.
- Mūsawī, ‘Abbās ‘Alī: *Šubuhāt ḥaul aš-šī‘a*, Beirut 1412/1991.
- Mūsawī, Mūsā: *aš-Šī‘a wa-t-taṣḥīḥ. aš-Širā‘ bain aš-šī‘a wa-t-taṣayyu‘*, Kairo 1409/1989; s.a. al-Hāsimī; al-Qazwīnī.
- MW: The Muslim World.

- Nadwī, Abū l-Hasan: *Sūratān mutaqādītān li-natā'iğ ġuhūd ar-rasūl (ṣ) ad-da'awīya wa-tarbwīya wa-sīrat al-ğil al-mītālī al-awwal 'ind ahl as-sunna wa-ṣ-ṣī'a al-imāmīya*, Kairo 1406/1985.
- Nağafī, Ğa'far „Kāshif al-Ğīṭā“: *Kaşf al-Ğīṭā*, Lith. Teheran 1271/1854-55.
- Nağafī, Muhammad Taqī b. Muhammad Bāqir: *Kitāb ta'wil al-ayāt al-bāhira fī faḍā'il al-'itra at-tāhira*, Lith. Teheran 1291/1874.
- Nagel, Tilman: *Der Koran. Einführung, Texte, Erläuterungen*, München 1983.
- : *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*, Göttingen 1995.
- Nağrāmī, Muhammad Yūsuf: *aš-Şī'a fī l-mīzān*, Dschidda 1407/1987.
- Naqwī, Ḥusain Ārif: *Tazkere-ye 'olamā'-ye emāmīye-ye Pākestān*, Mašhad 1370h/1992.
- Narāqī, Ahmad b. Muhammad Mahdī: *Manāhiğ al-ahkām fī uṣūl al-fiqh*, Lith. Teheran 1269/1852-53.
- Nasab, Reżā Ḥosainī: *Dar ṭarīq-e waḥdat-e eslāmī. Pāsoğ be 35 porseš ke pīrāmūn-e īn hadaf maṭraḥ mikardand*, o.O. (Qom), o.J. (1366h/1988).
- Nāṣir ad-Dīn Śāh: *al-'Aqā'id aš-ṣī'iya. Ta'rīf bi-l-fīraq aš-ṣī'iya wa-naqduhā*, o.O. 1407/1988.
- Neuwirth, Angelika: *Koran*, in: H. Gätle (ed.): *Grundriß der arabischen Philologie. II: Literaturwissenschaft*, Wiesbaden 1987, 96-135.
- Nimr, 'Abd al-Mun'im: *al-Mu'āmara 'alā l-ka'ba min al-qarāmiṭa ilā l-Ḥumainī. Tārīḥ wa-waṭā'iq*, Kairo 1988.
- : *aš-Şī'a - al-mahdī - ad-durūz. Tārīḥ wa-waṭā'iq*, Nikosia 1408/1987.
- Nūrī at-Ṭabrisī, Mīrzā Ḥusain b. Taqī: *Faṣl al-hīṭāb fi tahrīf kitāb rabb al-arbāb*, Lith. o.O. (Teheran) 1298/1881.
- Pampus, Karl-Heinz: *Die theologische Enzyklopädie Bihār al-anwār des Muhammad Bāqir al-Maġlīsi. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Šī'a in der Ṣafawidenzeit*, Diss. Bonn 1970.
- Paret, Rudi: *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1986.
- Pinault, David: *The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community*, New York 1992.
- Qafārī, Nāṣir b. 'Abdallāh b. 'Alī: *Uṣūl madhab aš-ṣī'a al-imāmīya al-iṭnā 'aṣarīya. 'Arḍ wa-naqd*, I-III, Riad 1414/1993.
- Qāsim, As'ad Wāhid: *Haqīqat aš-ṣī'a al-iṭnā 'aṣarīya. Baḥt yu'āliğ mas'alat al-ḥilāf bain as-sunna wa-ṣ-ṣī'a min al-maṣādir al-mu'tabarā 'ind ahl as-sunna wa-l-ğamā'a*, London 1412/1991.
- Qaṣīmī, 'Abdallāh 'Alī: *aṣ-Šī'a bain al-islām wa-l-waṭanīya*, I-II, Kairo 1402/1982 (¹1938).
- Qazwīnī, 'Alā' ad-Dīn as-Sayyid Amīr Muhammad: *Ma'a ad-Duktūr Mūsā al-Mūsawī fī kitābihi „aš-Şī'a wa-t-taṣhīḥ“*, Beirut 1415/1995; s.a. al-Hāšimī, Mūsā al-Mūsawī.
- Qummī, 'Abbās: *Fawā'id ar-rādawīya fī aḥwāl 'ulamā' al-madhab al-ğafarīya*, o.O. 1327h/1948.
- Qummī, 'Alī b. Ibrāhīm: *Kitāb at-tafsīr*, Lith. o.O. (Iran) 1313/1895-96.
- Qummī, Mīrzā Abū l-Qāsim: *Qawānīn al-uṣūl*, I-II, Lith. Teheran 1316-19/1898-1902.
- Rabī', Yahyā Muḥammad 'Alī: *al-Kutub al-muqaddasa bain aṣ-ṣīḥha wa-t-tahrīf*, al-Manṣūra 1415/1994.
- Raḍawī, Murtadā: *al-Burhān 'alā 'adam tahrīf al-qur'ān*, Beirut, London 1411/1991.
- Radscheit, Matthias: *Die koranische Herausforderung. Die tāhaddī-Verse im Rahmen der Polemikpassagen des Korans*, Berlin 1996.
- Rāfi'i, Muṣṭafā Ṣādiq: *Iğāz al-qur'ān wa-l-balāḡa an-nabawīya*, Kairo ²1926.

- Rahbar, Daud: *The Relation of Shi'a Theology to the Qur'ān*, MW 51/1961/92-98, 211-16, 52/1962/17-21, 124-28.
- Rāmyār, Maḥmūd: *Tārīħ-e qor'ān*, Teheran ²1362/1983.
- REI: Revue d'Etudes Islamiques.
- RF: -Amīnī, Muhammed Hādī: *Mu'ğam riğāl al-fikr wa-l-adab fī n-Nağaf ħilāl alfām*, I-III, Nağaf ²1413/1992 ('1964 in einem Band).
- RI: Risālat al-Islām.
- Riḍā, Muhammed Rašīd: *as-Sunna wa-š-šī'a au al-wahhābiya wa-r-rāfi'a*, Band 1: Kairo 1928, Band 2: ibid. ²1947.
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein: s. al-Ḥūť.
- Şāfi'i, Lutfallāh: *Ma'a al-Ḥaṭīb fī ḥuṭūtihī al-ṣarīda*, Teheran ⁶1408/1987 (¹1382/1962); frz. Übersetzung u.d.T. *La vraie nature des Ahlul-Bayt. Œuvrer au rapprochement, répondre aux calomnies*, Firminy 1994.
- Şaffī'i, Muhammed: *Mofasserān-e šī'e*, Şirāz 1349/1970.
- Şāhīn, 'Abd aš-Şabūr: *Tārīħ al-qur'ān*, o.O. (Kairo) 1966.
- Şahrastānī, 'Abd ar-Riḍā al-Mar'āšī: *al-Ma'ārif al-ġalīya fī tabwīb aġwibat al-masā'il ad-dīniyya*, Nağaf 1972 (repr. Teheran ca. 1974).
- Şahrastānī, Hibat ad-Dīn: *Ketāb tanzīħ at-tanzīl moštāmal bar se baħš wa yek ħāteme (...)*, Teheran 1331/1951-52.
- Salām, 'Āṭif: *al-Waħda al-'aqā'idīya 'ind as-sunna wa-š-šī'a*, Beirut 1407/1987.
- Sālūs, 'Alī Aḥmad: *Bain aš-šī'a wa-s-sunna. Dirāsa muqārīna fī t-tafsīr wa-uṣūlihi*, Kairo 1989.
- : *Fiqh aš-šī'a al-imāmiya wa-mawādi'i al-ħilāf bainahu wa-bain al-madāhib al-arba'a*, Kuwait 1398/1978.
- : *Ma'a aš-šī'a al-iṭnā 'ašarīya fī l-uṣūl wa-l-furū'*. *Mausū'a šāmila*, I-IV, ad-Dauħa 1417/1997.
- Samāwī at-Tiġānī, Muhammed: *Tumma iħtadait*, London o.J. (nach 1970); englische Übersetzung u.d.T. *Then I was guided*, Karachi 1991.
- : *Ma'a aš-šādiqīn*, Beirut 1410/1989.
- Sangalağı, Şarī'at: *Kelid-e fahm-e qor'ān*, Teheran ²1362/1943.
- Şaraf ad-Dīn, 'Abd al-Ḥusain: *Aġwibat masā'il Čārallāh*, Nağaf ³1386/1966.
- : *al-Fuṣūl al-muhimma fī ta'līf al-umma*, Beirut ⁸1415/1995 (¹1909).
- Şarī'atī, Muhammed Taqī: *Tafsīr-e nowīn*, o.O., o.J. (Teheran zwischen 1979 und 1983).
- Şarīf al-'Āmilī, Abū l-Hasan b. Muhammed: *Mir'āt al-anwār wa-miškāt al-asrār*, Lith. Teheran 1303/1885-86.
- Sarkīs, Yūsuf Alyān: *Mu'ğam al-majbū'āt al-ara比ya wa-l-mu'arraba wa-huwa šāmil li-asmā' al-kutub al-majbū'a fī l-aqtār aš-šarqīya wa-l-ġarbīya ma'a ḏikr asmā' mu'allifīhā wa-lum'at tarġamatihim wa-dālik min yaum zuhūr aṭ-ṭibā'a ilā nihāyat as-sana al-hiġriyya 1339 al-muwāfiqa li-sanat 1919 mīlādiya*, Kairo 1928.
- Şa't, Aḥmad Kamāl: *aš-Šī'a al-imāmiya: Falsafa ... wa-tārīħ*, Kairo 1988.
- Satīfī, Muhammed al-'Arabī b. at-Tabbānī: *Iḥāf dawī n-nağāba bi-mā fī l-qur'ān wa-sunna min faḍā'il aš-ṣahāba*, Kairo 1369/1949-50 (repr. 1982).
- SI: Studia Islamica.
- Şirrī, Muhammed Čawād: *Şī'e wa toħmathā-ye nā-rāwā*, Mašhad 1366/1987; s.a. Chirri.
- Stewart, Devin J.: *Islamic Legal Orthodoxy. Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, Salt Lake City 1998.

- Storey, Charles Ambrose: *Persian Literature. A Bio-Bibliographical Survey. Vol I: Qur'ānic Literature; History and Biography*; London 1927ff. (repr. London 1970).
- Şubbar, 'Abdallāh b. Muḥammad Riḍā al-Ḥusainī: *Maṣābiḥ al-anwār fī ḥall muškilāt al-ahbār*, ed. 'Alī b. Muḥammad Şubbar, I-II, Bagdad 1352/1933, repr. Qom ca. 1965.
- Şūstarī, al-Qādī Nūr Allāh: *Maṣāyib an-nawāṣib dar radd-e Nawāqīṣ ar-rāwāfiḍ*, ed. Mortaẓā Mosdarreṣī Čahārdehī, Teheran 1369/1949-50.
- Suyūṭī, Ḡalāl ad-Dīn: *al-Itqān fī 'ulūm al-qur'ān*, I-II, Kairo 3¹⁹⁵¹.
- : *ad-Durr al-manṭūr fī t-tafsīr bi-l-maṭūr*, I-VI, Qom 1404/1983-84
- Ṭabāṭabā'ī, Mohammād Ḥosein: *al-Mīzān fī tafsīr al-qur'ān*, I-XXI, Beirut 1411/1991; engl. Teilübersetzung u.d.T. *Al-Mizan. An Exegesis of the Qur'an*, I-VI, Teheran 1982-84.
- : *Qor'ān dar eslām*, Teheran 1391/1971; engl. Übersetzung u.d.T. *The Qur'an in Islam. Its Impact & Influence on the Life of Muslims*, London 1987; dt. Übersetzung u.d.T. *Der Koran im Islam*, Bonn 1986.
- Ṭabāṭabā'ī, Modarreṣī / Ostādī, Reżā: *Āṣnā'ī bā čand nosah-e ḥatṭī*, Qom 1335/1956.
- Ṭabrisī, Abū 'Alī al-Fadl b. al-Ḥasan: *Mağma' al-bayān fī tafsīr al-qur'ān*, ed. Abū l-Ḥasan aš-Šā'rānī, I-V, Teheran 1382-83/1962-63.
- Ṭabrisī, Ahmād b. 'Alī: *al-Iḥtiġāg 'alā ahl al-laġāġ*, Lith. Nağaf 1350/1931; weitere ed.: I-II, Nağaf 1386/1966.
- Ṭabrisī, Ḥusain Taqī an-Nūrī: s. an-Nūrī.
- Ṭabrizī al-Ḥiyābānī, 'Abd ar-Rahīm al-Mudarris: *Ālā' ar-rahīm fī r-radd 'alā taḥrīf al-qur'ān*, Teheran 1381/1961.
- Tāleqānī, Maḥmūd: *Partou-i az qor'ān*, Teheran 1358/1979.
- TAŞ: -Tehrānī, Āḡā Bozorg: *Tabaqāt a'lām aš-šī'a*, I/I-4: *Nuqabā' al-baṣar fī l-qarn ar-rābi'* 'aṣar, Nağaf 1954-68 (TAŞ I.1-4); II/I-2: *al-Kirām al-barara fī l-qarn at-tāliṭ ba'd al-ašāra*, Nağaf 1954, 1958 (TAŞ II.1-2); Nachdruck beider Bände Maṣhad 1984.
- Tassy, M. Garcin de: *Chapitre Inconnu du Coran*, JA 3ème série, 13/1842/431-39.
- Tehrānī al-Ğarawī, Mohammad Hādī b. Mohammad Amīn: *Maḥaġġat al-'ulamā' fī huġġiyat al-qaf' wa-z-zann*, Lith. Teheran 1318/1900-01.
- Tisdall, W. St. Clair: *Shī'ah Additions to the Koran*, MW 3/1913/227-41.
- Ṭu'aima, Ṣābir: *Dirāsāt fī l-firaq*, Riad 3¹⁹⁸⁷.
- : *aš-Šī'a mu'taqadan wa-maḍhaban*, Beirut 1408/1988.
- Tunikābūnī, Mīrzā Muḥammad b. Sulaimān: *Qiṣāṣ al-'ulamā'*, Beirut 1413/1992.
- Turkumānī, Muḥammad Ahmād: *Ta'rīf bi-maḍhab aš-šī'a al-imāmīya*, Amman 1403/1983.
- Tūsī, Abū Ḍa'far Muḥammad b. al-Ḥasan: *at-Tibyān fi tafsīr al-qur'ān*, I-X, Nağaf 1376-83/1956-63.
- Wāfi, 'Alī 'Abd al-Wāhiḍ: *Bain aš-šī'a wa-ahl as-sunna*, Kairo 1984; s. auch Zahīr.
- Waġdī, Muḥammad Farīd: *Radd šubuhāt 'alā l-qur'ān al-karīm*, MA 8/1937/404-21.
- Wardānī, Ṣāliḥ: *as-Saif wa-s-siyāsa. Islām as-sunna am Islām aš-šī'a*, Kairo 1996.
- Weil, Gustav: *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld 1844.
- Wensinck, A.J. et al.: *Concordance et Indices de la tradition musulmane*, I-VII, Leiden 1936-69, (2¹⁹⁹²); Registerband 1988.
- WI: Die Welt des Islams.
- Wild, Stefan (ed.): *The Qur'an as Text*, Leiden 1996.
- Yāsīn, Sa'dī: *al-Burhān 'alā salāmat al-qur'ān min az-ziyāda wa-n-nuqṣān*, o.O. (Beirut) 1410/1990 (Beirut 1¹⁹³³).

- Yūsuf, Muhammad Ḥair Ramadān: *Tatimmat al-a'lām li-z-Ziriklī. Wafayāt 1397-1415h / 1977-1995m*, I-II, Beirut 1418/1998.
- Zahīr, Ihsān llāhī: *aš-Šī'a wa-s-sunna*, Kairo 1986 (¹1973); englische Übersetzung u.d.T. *The Shi'ites and the Sunna*, Lahore ²1984.
- : *aš-Šī'a wa-l-qur'ān*, Lahore ³1983.
- : *ar-Radd 'alā d-duktūr 'Alī 'Abd al-Wāhid Wāfi fī kitābihī „Bain aš-Šī'a wa-ahl as-sunna“*, Lahore 1985.
- Zangānī, Ibrāhīm al-Mūsawī: *'Aqā'id al-imāmiyya al-iṭnā 'aṣariyya*, I-III, Beirut 1393/1973.
- Ziriklī, Ḥair ad-Dīn: *al-A'lām. Qāmūs tarāġīm li-ašhar ar-riġāl wa-n-nisā' min al-'arab wa-l-muṣta'ribīn wa-l-muṣtašriqīn*, I-VIII, Beirut ⁷1986.
- Zurqānī, Muḥammad 'Abd al-'Azīz: *Mañāhil al-'irfān fī 'ulūm al-qur'ān*, I-II, Riyad 1417/1996 (Kairo 1359/1940).

NICHT ZUGÄNGLICHE TITEL

Das folgende ist eine Liste von Büchern bzw. Manuskripten, die mir nicht zugänglich waren, die jedoch in einschlägigem Zusammenhang zitiert wurden bzw. deren Titel eine Verbindung zum Thema erkennen lassen; s.a. oben, S. 35f.

- Āmilī, Muḥammad Ğawād Maḥfūz: *Ǧauharat al-bayān fī tahrīf ba'd āyāt al-qur'ān*; zit. bei al-Ḥulw: *Mu'ğam*, 127.
- A'raġī, al-Kāzīmī, Muḥammad 'Alī b. Kāzīm: *Huġġiyat ẓawāḥir al-kitāb wa-'adam tahrīfihi bi-z-ziyāda wa-n-nuqṣān*; zit. bei al-Ḥulw: *Mu'ğam*, 142 und *DTŚ VI/274*.
- Āṣīfī, 'Alī Muḥammad: *Faṣl al-ḥiṭāb fī nafy tahrīf al-kitāb*; zit. bei al-Ḥulw: *Mu'ğam*, 214; *RF I/46*.
- Baḥrānī, Muḥammad b. Sulaimān b. Zawīr as-Sulaimānī al-Ḥaṭṭī: *Kaṣf al-ḥiḡāb wa-n-niqāb 'an waġħ tahrīf al-kitāb*; zit. bei *DTŚ XVI/232* und *XVIII/27*.
- Hidaġī az-Zanġānī, 'Abd ar-Rahmān al-Muḥammādī: *al-Huġġa 'alā Faṣl al-ḥiṭāb fī ibṭāl al-qaul bi-tahrīf al-kitāb*; zit. bei Huġġatī: *Ārā*, 208.
- Faḍlī, Mīrzā Hasan b. Sultān b. Muḥammad b. 'Ibād: *Iṣmat al-qur'ān min az-ziyāda wa-n-nuqṣān*; zit. bei Habīb al-Ǧumā'i: *Mu'ğam al-mu'allafāt aš-Šī'ya fī l-ġażira al-'arabīya*, Beirut 1417/1997, 33.
- Hasan, Muḥammad I'ġaż: *Izāhat ul-ħurāfāt šakūriyya*; zit. bei Naqwī: *Tazkere*, 266 (Nr. 36); demnach wurde das Buch geschrieben als „ġawāb-e resāle-ye tahrīf-e qor'ān“.
- Huṣainī, al-Aškūrī, Aḥmad b. 'Alī: *Tahrīf al-qur'ān*; zit. bei *MMI I/91f.* und *RF I/125*.
- Kaġurī at-Tiħrānī, Bāqir al-Wā'iż: *Hidāyat al-murtāb fī tahrīf al-kitāb (li-man aħta' au aṣ-ab)*; zit. bei *DTŚ XVI/232* und *XXV/191*.
- Kermānī, Aḥmad Mahdawī Faḥr: *Afsāne-ye tahrīf*; zit. bei Čafariyān: *Ukdūbat*, 132.
- Kūpāl Pūrī, Rāḥāt Huṣain b. Zāhir Huṣain: *Tahrīf al-qur'ān*; zit. bei *DTŚ III/394*.
- Lāhūrī, 'Alī al-Ḥā'iřī: *Mau'iżat tahrīf al-qur'ān*, Lahore 1923; *DTŚ XXIII/269*.
- Mu'arrab at-Tiħrānī, Maḥmūd b. 'Alī al-Qāsim: *Kaṣf al-irtiyāb fī 'adam tahrīf al-kitāb*; zit. bei *DTŚ XVIII/9f.* (s.a. oben, S. 66f.).
- Muḥammad Sultān Mīrzā: *at-Taqrīr wa-t-tahrīf fī l-islām*; zit. bei Naqwī: *Tadkere*, 311.
- Naqwī al-Lakhnawī, 'Alī Naqī b. Abī l-Hasan: *Tahrīf al-qur'ān*; zit. bei *DTŚ III/394*.

- Nūrī at-Tabrisī, Ḥusain b. Taqī: *ar-Radd ‘alā kaṣf al-irtiyāb*; zit. bei *DTS* X/220f. (s.a. oben, S. 67).
- aš-Šahrastānī, Muhammad Husain: *Risāla fī hifz al-kitāb aš-ṣarīf ‘an šubuhāt al-qaul bi-t-taḥrīf*; zit. bei *DTS* XI/176 (s.a. oben, S. 67f.).
- Šahṣ, Muhammad Riḍā b. ‘Abdallāh: *al-Hadīfī l-qur’ān al-karīm*; zit. bei Habīb al-Ǧumai‘: *Mu’ğam al-mu’allaṣāt aš-ṣī‘īya fī l-ğazīra al-‘arabīya*, Beirut 1417/1997, 31.
- Šihāb ad-Dīn, as-Sayyid: *ar-Radd ‘alā mudda‘ī t-taḥrīf*; zit. bei Löschner: *Dogmatische Grundlagen*, 74.
- Šīrāzī, Muhammad Riḍā b. Asadallāh: *Raġā’ al-ǵufrān fī muhimmāt al-qur’ān*, Šīrāz 1331/1912-13; zit. in *DTS* X/78f.
- Sulṭānābādī, Muhammad Husain b. Muhammad Mahdī: *Mubram al-burhān fī taḥrīf al-qur’ān wa-fadā’ih ahl al-‘udwān*; zit. in *DTS* XIX/53, *RF* II/678 und bei al-Ḥulw: *Mu’ğam*, 259.
- Tehrānī, Āḡā Bozorg: *an-Nadq al-laṭīf fī nafy at-taḥrīf ‘an al-qur’ān aš-ṣarīf*; zit. in *DTS* XXIV/278 (s.a. oben, S. 80).
- Wā’ilī, Aḥmad: *Siyānat al-qur’ān min at-taḥrīf*; zit. bei al-Ḥulw: *Mu’ğam*, 191f.

ANHANG I

aus: Muhammed Bāqir al-Lāhīğī: *Tadkirat al-a'īma*, Lith. Teheran 1260/1844; S. 2, 20f., 229 (Exemplar der Schia-Bibliothek Köln, Sign. S 166.1969); s. dazu oben, S. 16ff.

UNIVERSITÄT

هذه رسالة المسىي تذكرة العلام الحسن الجعفى ترجم من تأليف ملا محمد باقر مجلسى غفارى الله
الأخير اللند الذى جعل النبپان صدق الآخرين وصيغة العائمة المعصومين شارة للتحقق
والسلام على محمد والآخرين الوصيين ولعنة اللند على أعدائهم اجمعين يا بعد حضن كويه خار راه
شيعان محمد باقر ابن محمد تقى عقلى اللند عنها كمقصد اصلی از تحریر پاپان این کتاب در ایام
وفضیلت بزرگواری الملة معصومین صلواة اللند وسلامه علیهم است که از کتب معبره اهل اسلام
وهو تواريخ دارکتبا بر ائمه هند وان وحکای یونان که ضبط مخدوده اند اسخراج شده است
بعد از اکتفی بسیار کشیده ام در طلب آن کتاب وقدری تفصیل از این پاپان میخواهم کهgett
باشد بر همه علی وکیل از مسلمانان غیر امام و سایر اهل کفر و اهل ضلالت اما اصحاب از طرق
اهل نصاری بنظر رسیده اکتویوان لضم اللند اچمل را اسامی مینداشند بلکه میکوشیده
وبرداشی رسائل از عروج حضرت علیی اسما و میان چهار فراز حواریان آن یوختاده
دلوحا و متی فرشید از ابتداء تولد اخیزت تابه آسمان رفق و عیقت دادیان
او را چهار منیخ کشیدند یو ۱۴۰۰ و در قبر کذا استند بعد از سر روز یا چهل روز یا پیشتر
رنده شد و به آسمان رفت و باز بدنیان آمد و اچمل را اکفت و نوشت و باز با آسمان رت
و در دست پدر خود نشست فاتحهم اللند ای یو فکون و مثل قصه و مرکزه شست و پنج هکام
و اینه و نهی مدار دود در اچمل عربی کویند که اچمل عفت عربی بوده است که عفت لاین
بوده اند و اچمل دارند به لغت سریانیت و دایان اچمل بر پاییل عربی و فارسی
دترگی و کرجی و ایانی دماجر و انگلیس و هر دی و پر تا زیر کتب معمد عیشه ایان است
اسامی کتب ایشان این است کتاب قرق و کتاب سندره و کتاب کلوبن و کتاب زیمال
پنجه و کتاب حقوق بني که فرنگیان باکر که میکوشید و کتاب شیعی و کتاب سیفنا یعنی پنجه و کتاب
ایشی که از اینه و نهی مدار و کتاب دایان پنجه و کتاب شمعون که از اینه دوس میکوشید و کتاب

قبول نکردن که شد ما را ابران تو چیزی غایب و در صحاح سنته ایشان مسطور است و علی
 هذا القیاس دار تفسیر کار زر و مولا نافعه اللہ رحمۃ اللہ بعضی از آیات در ذمہ در را سوو
 از سوره فرقانی از مصحف عبد اللہ ابن مسعود نوشته بودند درین رساله ایشان مجاہید
 در زمانه النبیون یا آیه‌ها اتفاقی امنو با التوریں اذنین اذننا هما چا یکون علیکم آیاتی
 و دیگر اکلم عذاب یوم عیض نوزران بعضیا من بعض و اما التمییع العلیم ان الدین یوتو
 بعد اللہ در رسول لهم جنات العیم والذین یکھرون من بعد ما آمنو بعض بیان قدم و ما
 عابر یهم رسول علیه لیقدون فی الجہنم اذ طلبوا نفسیم و عصوالوصی او لذک یقون
 من الجہنم ان اللہ ذر الشیوات والارض بآشاء واصطف من الملائکة والرسل
 وجعل من المؤمنین او آیاء من خلقه یفعی ما آشاء لارا آلا ہو الرحمن العیم قد کمر
 الدین من قبیلہ برسلم فاضدم یکرم یا اخذی شدید یہم اچک عاد و ممود یا
 کبوود یکلم کم شکر کرا فلامقون و فرعون لما طعن علی موسی و اخیر ہر دن
 اغرقه و من نبع اجمعین یکون کم آیتہ و ان اکثر یہم فاسقون ان اللہ چکھم
 یوم الجہنم فلا یستطيعون القول صین یکیلوں ان الجہنم ہم اسم ڈال اللہ علیم چلیما یا
 الرسول فتح اذاری فوف تھون قد خسرا الذین کا فوعن آیاتی و حکمی معرضین
 مثل الذین یو فون بعد ک ان جزا یہم جنات النیم ان اللہ لذ مضره و اجر عظیم
 و ان عینا من المتقین و اما لنو فیہ حکمة یوم الدین و ما مکن عن طلب بغا فلین و کرمته علی
 اہلک اجمعین فات ذرتیتہ یہم الصبارون و ات عده یہم امام الحجین قل اللہ دین
 کفر و بعد ما آمنو طلبتم زینتہ ایکواۃ اللہ دین و استحقیم یہا و شیئم یا و عد کم اللہ در رسول
 و نقضتم الھمود من بعد نوکید یا و قد ضربنا کم الا مثال من قبل لعلکم هندون یا یہا
 الرسول قد اذننا ایک آیات پیش میھا من یتو فیہ مومانا و من یتو پیش
 بعد ک یطہردن الطیم فاعرض عنہم فامن معرضون و انا لہم محضون فی یوم لار

عنهم شيئاً ولا هم يرجمون ان لهم مقاماً لا يعادون فبح بحبر ربك وكون من السالحين
 ولقد موسى و هراؤن فبغوغ على موسى لما اخلف فصبر و حبس فجلا منم المقدرة و اخبار
 ولعنة لهم اي يوم مبعوثون فاصبر فوف بصر و من و من يقول عن مرئي
 قيلك من المرسلين و جعلنا لك منم و صلبا لعلمهم يرجمون و من يقول عن عذاب
 فاتي مر جده فليست بجهة قليلاً فلا يسئل عن الناكسين يا ايها الرسول قد جعلنا لك في عذاب
 الذين آمنو بعهد فخذوه و كون من اش كرين ان عينا فانا با القليل ساجدا
 يجز الآذلة ويرجور حمه رب قل هل يتوى الذين طلبوا والذين طلبوا وهم لم يعطون سخروا
 اللهم في اعذاقهم وهم على اعمالهم نادمون انا بشرناك بذرية الصالحين و انتم
 لا امرنا لا يخلون فعليكم مني صلوة و رحمه احياء و اموات في يوم مبعوثون على اليتيم
 بعون عيدهم من بعد ذلك غضب الله عليهم انهم كانوا قوم سوء خاسرين
 و على الذين سلكوا مسلكهم مني رحمة وهم في الغرفات آمنون و ان الله له دأ
 فضل على العالمين و المحترم التربت العالمين سورة الولات باسم العبد الرحمن الرحيم يا ايها
 آمنوا آمنوا بالبيتي والولي الذين بعثنا بما يهدى بالكم الى صراط مستقيم بيتي و دلي عصمتكم
 من بعض وانا العجم الخضر ان الذين يوفون بعهدهم جنات النعم فما الذين
 اذا قبضت عليهم آياتنا كما في آياتنا كذلك ما ذنبن ان لهم في جنوب مقام عظيم اذا اندوى لهم
 يوم القيمة اين الصالون المكدين للرسلين و خلقهم المسلطون الا بالتحم و ما كان
 الله ليطرهم الى اجل فرب و سج بحبر ربك و على من اش بدين سورة المائدة
 يا ايها الرسول تفهيم انزل ايتك من ربك في شان على وان لم تشعر بما تفت
 رسانة و الله يحكم من الناس في اترعد انت مندز لعباد و على كل قوم
 في الشرعا و سبعم الذين طلبو آل محمد اى منقلب يغبون في النساء ام يحيى و داون النساء
 على اما هم الله من فضل فضل اثيا آل ابراهيم وآل محمد اكتتاب و الحكمة و اقفاهم

اکنون بعد از دهان و دولت خدا ایل سلطنت ساعتوت اش اعیان شاه
جماه و خدیو دین پناه خسرو فکر دستگاه مختار لطف آفرودنده مخراج و جهان نویز
سنال چور و طیفان ایل سلطان ایل سلطان مجوس شاه فاتح رخدانه ملکه ایل یوم لهرار ایل سلطان
غرضه و حرفا های بیدعه و کار طبع و تبلیغ ترازک در عده تقویق و تایخ بود در محودنه ایل سلطان
و خطا هر شد خاصه در ایل سلطانه ترازک تجربه عطوفت دین تبریز سر کار سه رهبری
آب دنگ رو پنه خلافت چشم و چهارع و دوده ولايت شاهزاده کامکار چمن پیر زال آذن
اعلام جلا لمه رفوهه و اعدام فناه معموره هر کس به قلم آن طالب و مایل کشت دنگ
زنان ما هر د کامل کردیده و اصرفات پسندیده و خدا عاست جدیده کرد با تمام اقلیت ایل سلطان

کلت ایل سپیان مجتبی محمدی ایل چمن مصلح صحاف تبریزی چون
سا بقا هزار جلد تذکره منطبع شده و نسخه آن محضر بود ایل شنجه
بعد از آن بذست افتاد از این نسخه ترازک مواري یکهزار جلد از
طبعی کشته با غایم صید را تهیه و فوج چمن پیش بود
که عز خود ایل بلو تسبیح کرد زاده بود و با این داد و ایش
محبت و موہب و شست دوت دوت دومن
نمیش با پیشی پیش دن اخراج ایل شنجه
اور ادیل شده با امره از محل پیش
تابت و متسلیل باشند اطمینان
بخر این کتاب پیش بخت
حرره ایل هر چون نزد
شیخ القراء خانه

دسم پیش حکم خواهد شد نهایه
ایمید از سلطان عکشند کان خدا آن که حق فقر کشی لتعصیه با مدعای خرماد
و شش شوی از دست سلطان شهزاده شفیع شاه نهاد و پیش بخت نمکویه سلطان

ANHANG II

aus: Mīrzā Husain b. Taqī an-Nūrī at-Ṭabrisī: *Faṣl al-ḥiṭāb fī tahrīf kitāb rabb al-arbāb*, Lith. o.O. (Teheran) 1298/1881, S. I (Inhaltsverz.), 1, 179f. (die sog. „Zweilichtersure“; s. dazu oben, S. 53), 397 (Exemplar des Orientalischen Seminars, Universität Freiburg, Sign. RBeB 11500).

المُفَدِّدُ مِنَ الْأَوَّلِيَّةِ الْمُعَذَّبُ الْثَالِثِ

فَنَكَرَ الْجِنُّ الَّتِي رَدَفَ حُجَّةَ الْقُرْآنِ فَذَكَرَ أَقْوَالَ عَالَمَاتِ
وَسَبَبَ جُنُونَ كُوَنَّتِ مَعْزِزَةَ الْفَقْرَنِ فَهُنَّ
إِلَيْكُمْ الْجِمْعُ وَإِنَّا لِيَفِي بِالْفَلَانِيَّةِ

البَابُ الْأَقْلَى

فَنَكَرَ مَا يَهْدِي إِلَى سَلَوَابِلِ قَوْمٍ التَّغْيِيرِ وَالْفَضْلِ الْقُرْآنِ
الدَّلِيلُ الْأَقْلَى كَمِنْهُوا وَقَوْمٌ التَّغْيِيرِ نَوْرٌ وَالْأَبْيَلُ بَطْرَنْ حَسِينٌ طَبِيفٌ فَإِنَّكُمْ
وَقَوْمٌ فِي الْأَمْسَاقِ يَقِعُ فِي هَذِهِ الْأَمْسَاحِ فَنَكَرَ مَوَادٌ شَبَرَ فِيهَا بَعْضُ هَذِهِ الْأَمْمَةِ نَظَرَهُنَّ إِلَيْهِ
مِنْعَالَيْنَيْهِ كَمِنْهُوا خَاصَّةً فِي دَلَالِ الْعُلُوِّ كَالنُّورِيَّةِ وَالْأَبْيَلِ وَقَوْمٌ التَّغْيِيرِ
الثَالِثُ كَمِنْهُوا كَمِنْهُوا وَقَوْمٌ الْقُرْآنِ مُسْلِنَةً عَادَةً لِوَقْعِ التَّغْيِيرِ وَالْتَّغْيِيرِ فِي سِرِّ الْحَادِثِ الْحَادِثِ الْثَالِثِ
فَلَيَطَالُ الْعُجُوجُ مُلْنَسِيَّ الْثَالِثِ وَإِنْ مَا ذَكَرَهُ مَنَّا لِلْأَبْدَوَانِ يَكُونُ مَا نَفَرَ مِنَ الْقُرْآنِ الْرَّابِعِ فَإِنَّهُ
كَانَ كَمِنْهُوا لِلْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِمْ الْقُرْآنُ مُخْصَصًا لِلْمُؤْمِنِينَ فِي النَّتِيَّةِ كِبِيرَةٌ لِلْبَشَرِ مِنَ الْأَخَادِثِ الْقَدِيمَةِ
وَكَمِنْهُوا الْفَسِيرُ الْثَانِي وَالْأَخْيَارُ الْخَامِسُونَ كَمِنْهُوا لَعْبَدَنْ تَسْبِيْرُ مَوْصِفَهُ مَعْنَى فِي دَلَالِ الْقُرْآنِ الْمُؤْمِنِ
الْسَّادِسُ الْوَيْغُورُ مِنْهُوا شَمِيلُ الْغَامِيُّ مَافِي مَصْفَحَتِ الْمُعَذَّبِ عِنْدَ السَّابِعِ ابْنِ عَقْنَانِ الْمَاجِعِ الْقُرْآنِ الْثَالِثِ
اسْفَطَ عَصْرَ الْكَلَامِ الْأَبَادِيِّ فِي كِفْيَيْهِ مَعْنَى السَّفَطَةِ وَالْأَخْلَاثِ مَعْنَى حَفَاظِ الْخَطَاطِ الْكَلَامِ الْأَبَادِيِّ
فَلَيَنْبَثِرَهُ دَلَالُ الْجِرْجَاءِ عَلَى وَقَوْمٍ النَّفَصَارِيَّا بِأَعْلَى مَارِيِّ وَهَا الْحَالُ الْوَوْنُ الْتَّاضِعُ إِنْ تَقَرَّ كَرِاسِيُّهُ وَمِنْهَا
وَشَاهِيَّةُ كِبِيرِ الْمَبَارِكَةِ الْأَسْلَاقَةِ فَلَيَلْبَدَنْ يَذْكُرُهُ دَلَالُ الْمُهِمَّةِ عَلَيْهَا وَفِي مَوْصِلِ الْيَانِمِ يَذْكُرُهُمْ فِي الْمَصْفَحَ
الْأَوَّلِيَّةِ الْجَمِيعُ كِتَابُ الْعَادِسِ شَاهِيَّةَ الْقُرْآنِ فِي الْحِرْفَ الْكَلَامِ غَيْرُهَا وَابْطَالُ الْجَنَّةِ عَلَى عَيْنِهِ وَجَهِهِ
وَفِي شَاهِيَّةِ الْقُرْآنِ وَابْنِ شَاهِيَّةِ الْيَانِمِ اسْبَدِيَّةُ الْحَالِ الْعَشِّرِ اخْبَارُ كِبِيرَهُ دَلَالُ الْمُصَوِّرِ عَلَى وَقَوْمٍ النَّفَصَارِيَّا
فِي الْقُرْآنِ عِنْدَهُ الْثَانِي عَشِّرَتِ اجْهَارُ خَاصَّةَ كِتَابِ رَبِّنِيَّا هَا عَلَى شَاهِيَّةِ الْقُرْآنِ وَفِي كِرِيجَوَيِّهِ شَاهِيَّةَ
أَوْدَهَا عَلَى الْأَسْكَدِ بِهَا الْبَانِيُّ الْثَانِي ذَكَرَهُ دَلَالُهُ الْفَالِمِيُّ بَعْدَ تَطْرَقَ الْمُغَيْرِهِمِ منْ
الْأَيَّادِ الْأَخْيَادِ الْأَعْيَادِ وَالْجَوَادِ بِعْنَاهُمْ فَمَضَلَّا وَفِي ذَكْرِ وَقَوْمِ الْجَنِينِ الْأَوَّلِيَّةِ ثَانِيَا فِي عَهْدِ الْهَرْوِيِّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْكَافِرُونَ
وَلَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
وَلَا يَنْعَلِمُ
وَلَا يَنْقُضُ
وَلَا يَنْجُونَ
وَلَا يَنْفَعُ
وَلَا يَنْفَعُ
وَلَا يَنْفَعُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ شَفَاعَةً

الحمد لله الذي انزل على عبد كعباً جعله شفلاً في الصدور ومهيناً على التورّة والإنجيل التي
والصلوة والسلام على ما ملأ ثور النّوّا والبئر التي في المعود محل نبأ الإيمان والثورة الشّوّ
محمد المبعث عالم الانتصارات وآدم صاحب الشاهنة عليه الشّمال والذّبور وعلى المصحف الناطق بكلّ
غائبٍ من سُنّة والبر المحتوي لما يكون او مضى في سالفات التهور مصابيح الانام في ظلمات عالي
القرد ومقاييس خزانة العلم المسطورة في تقويم شوشن خصوصاً على مختلف الملائكة في الأصال والتوّ
القطب الذي على مدار رجواه الأفلاك تندو والمشقي تزوره قلوب وآيات الحجه عن اعزم كلّ عذيم الشّعو
القاوم ينفع الصّوّر بعثت من القبور وبعد فجول العبد المذنب للسمّي حسّين زمّان مدحه يعنى
التوّرّ الطّريح جعله الله تعالى من الواقعين بآيات المتسكّن بكتابه هذا كتاباً طيفيًّا سفر شريف
علم شرفاً يتأثر بخزف القرآن وفضائح أهل الجور والعدوان وبمسيره فصل الخطاب في خريف كذا
ربّا لا ربابٍ جعلته ثلاث مقدّمات بابين وأوّلها في من باب الحكمة ما ثقّي كلّ عين وارجو
من ينظّر رحمة المبشّر أن ينفعني في يوم لا ينفع مال ولا بنون المقدّمة الأولى في سند ما
جاوز القرآن وجامعة سببته وزمانه وكونه في معرض طرق الفتن الاختلاف بالنظر إلى
كيفية الجمع مع قطع النّظر أي دليل على تحققها وعدمه من الخارج في أن تأليفة مخالف لتأليفة المؤلف
وتصيّن المصنّفين قال الله تعالى وتعالى شهراً منكما الذي انزل في القرآن وفال تعالياً أنا أنت

ظاله مظلين مسوة وجومكم فتوخذهم ذات الشمال لا يسقون قطرة ثم تردد على ياباشر فرعون هذه
 الامرة فافهم فالخذيل فترحب قدما ويسو وجهه وبوجه اصحابه فافول ما فعلتم بالثقلين فتفعلون
 اما الاكبر فرقنا واما الاصغر فرمتنا منه فافول رتواتاطه مظلين مسوة وجومكم فتوخذهم ذات الشمال
 لا يسقون قطرة ثم تردد على ياباشر ذى التذكرة معها الارخارجية لظرفها فافهم فالخذيل ويسو
 وجهه وبوجه اصحابه فافول ما فعلتم بالثقلين بعد ما يقولون اما الاكبر فرقنا واما الاصغر فرميته
 ورميته فول رتواتاطه مظلين مسوة فوجومكم فتوخذهم ذات الشمال لا يسقون قطرة ثم تردد
 رابطة امير المؤمنين سيد المسلمين وامام المتقين فاثن العرجلين فافهم فالخذيل مبيضه وجهه
 اصحابه فافول ما فعلتم بالثقلين بعد ما يقولون اما الاكبر فاشبعنا واطعننا واما الاصغر فثنا ناعمه
 فثنا فافول رتواتاطه مظلين مسوة وجومكم فتوخذهم ذات المدين وهو قوله الله تعالى يوم ينشق
 وجوسسو وجوا واما الذين ناسوت وجومهم لغيرهم بعد ما انكم قد ذوقتم العذاب يا كلئكم تلقرنون
 وما الذي يبغيهم وجومهم ففي حمد الله لهم فيما خال الدنيا واما ذكر فاعلام الحسين ففي كل داركم مثل
 القوم من اهل الامر الاولى من اهل الخالقين باذن اشارة الله ان الناظر من الحريفيه يهت
 لا المخزع من اجل كتابه بسته المذاهب بعد ذلك عطا بذلك الشيعة مائة وعشرين قرآن اعنة
 لحرث المصالحة والتلاطف والتسوية الكائنة في فضائل اهل بيته عليهم السلام منها هذه السورة اللهم انت
 يا ابا ابيها الذين امووا امويا لتوبرن اترنناها ابتلوا عليناكم ايام وبحذيراتكم عناب يوم عظيم
 تورن ان بعضها من بعض آنا التميم العلم ان الذين بوفون ورسوان في اباينهم بحاجاتهم
 والذين لفروا من ربهم ما اموا ببعضهم مثاهم وملاعاهدهم الرسول عليه نعمت دفعون في الحرج
 ظلموا افسهم وعصوا الوصي الرسول ولذلك يبغون من حرم ان الله الذي يور السموات والارض
 بما شاء واصطبغى من الارض وتحل عن المؤمنين والذين شرخليفة يفعل الله ما يشاء الا الله
 الامير الرحمن الرحيم فلذلك الذين من ملائكة سليم فأخذتهم عذابهم ان تحدى شد العذاب
 لان الله قد اهلك عادا وعمود لما كسبوا وجعل لهم لكم ذلك كله فلا شفون وفرعون بما طعن على
 موسى اخيه هرون لغيره ومن بنوة اجمعين ليكون للراشدة وان الشهيد فاسعون ان
 الله يرحمهم فتعيم الحشر فلا يستطيعون الجواب حين يسألون ان الحرج ما واهم وان الله عالم حكم

بما يلقى الرسول بلجع اندابي فسوف يعلمون بذلك الذين كانوا ناعن ابا وحذى معرفه مثل
الذين يؤمنون بعدهما اى جهات الشعيم ان الله لد معرفة واجر عظيم ولهم علمن
للفتن فلما نوقي حقه يوم الدين ماض عن طلاقه بعاقلين وكرهناه على اهلنا جميعين فلما
قدرت عليه لصائره وان عدم امام الحسين قل للذين لفروا بعد ما امنوا الطلاق
بنته المحبة الدينا واسجلهم بها وستم ما وعدهم الله ورسوله وتفضم المهدود
من بعد توكيدها ولهذا نذكر الامثال لتلمس تهندن بما اتى الرسول قدرا على النكبات
اما بيتنا في ما من بوفاه مومنا من بولاته من بذلة بظاهر قدر فاعرض عنهم اهم معرفه
اثلم تحضر في يوم لا يحيط بهم شيء ولا لهم بهمون ان لهم في جمعتهم مقاما عالي لا يقلدون
بتهم باسم رقاب كل من الشاجدين ولعنة ارسلانا موسى هر قدر ما استخلف في عهدهم
تصبح كل حملاتهم والفرجه والخدازه لعناتهم الى يوم يبعثون فاصير مهون يضرور
لعلنا نقترب بالحكم كالذين من قبلنا من المسلمين وجعلنا لك هم وحيثا العلم بهمون
ومن بوله عن امير في ربه فلهمتو بالفرجه قلبها فلا تستثن عن الناكرين بما اتى الرسول
لدعهننا لك في اعتناق الدين انسوا عهدهم الخد وكن من الشاكرين ان علنا فاما بالليل
ما جد لخذل الا خروه وبره جو ثوابه فهل سبيلو الذين ظلموا او هم يتدابرون بمحفل
الاغلال في اغلافهم وهم على اعمالهم ينترون ايا بشروا نار يدركهم الصالحين وانهم لا يزالون
يعلمون عليهم متى صلواث ورحمة لتجاهه واموا ايا يوم يبعثون وعلى الذين يبغون عليهم
من بعد لشنبتها لهم موم سوة خامسون على الذين سلكوا مسلكهم متى يتحقق لهم في المرض ذات
اميون والنجاة لغيرهم رب العالمين فلن ظاهر كلام الله اخذ ما من كتب الشعيم ولم يجد لها اثرا
فيها غيرنا الشعيم محمد بن علي بن شهر شوبه المازندراني ذكر في كتاب المثال على احكام عنهم
اسقطوا من القرآن علم سورة الولاية وعلها هذه السورة والله العالى سلط على عباده الأربعين
لطف الفزع طرق العاشر عن زيد بن عبد السفال كما على عهد رسول الله صلى الله عليه واله طلاقه
المترقب بلجع ما اتى بالك من تبيان علينا مولى المؤمنين فان لم يعقل فالمعنى سال الله طلاقه
يعصمه من الناس مع الشعيم محمد بن احمد بن شاذان الفقيه المنافق المأبه من طريق المخالفين



مدحهم الله من نوله وعز وجله ما زادهم ما كانوا من الشهداء إلا إيماناً وشلماً من المؤمنين أما المناقرون
 فما هم بمن جن جنهم وحدة عن بعضهم بحسب فعلم الله المعرفة فيكم لا يغلوه وكان على الله يسر وعذر
 لجمعوا أن أول سورة ترتل من القرآن تأثر باسمه وفيها يقرء بما القوا من المصطفى الإفراد من حروافيه
 من القرآن سورة البقرة وقد كتبوا ها في المصحف حيث يكتبهون العلام المناظر عز الدين عبد الرحمن بن
 لخوازفهان يجعل من المناقرين من غيرهن لجعل خوانزفهان فربلاه بريون الائمه فهو أناخه من قبوره
 ثم أبدهم شلماً يكتبهون ما يكتبهون ما يكتبهون ما يكتبهون ما يكتبهون ما يكتبهون ما يكتبهون ما يكتبهون
 يعلم الله المعرفة فيكم والثالثين لا خوانهم هم الذين الإيمان بهم والشجرة كانت سفيهه وفداً كرمان ابن
 وغيره لا يكتبهون النابق شواهد كثيرة تقدم بكتبهها أشرفها وقلعهان لدان اغطافه عنان الفعل العذب
 علم الآنس ما يعلم وأودع في سوريه قلوبهم بداعي الحكم واجرى على لسانهم طرائب الكلم وموسى الصلوة
 على لبنة الأكرم والفانح الخاتم العبيض على طوابع الأم وعلى الدراويم النعم ومصباحي القلم وأسرار الجو
 لأدم وقد فرغ من تبنيه هذه الأوزان رجأ الأسفاق بعها في يوم يكشف عن ملائقي العبد المذنبة
 المنفسي بن محمد النبي الطبراني مشهد ولا تأمير المؤمنين عليهما الميليشيان إن يقيا من شهر
 مجادل الآخرة من سنتها شرين في سبعين بعد الألفة للبابين من

المجزء البؤرية على مقاجها الأفسلام

وتحتشر

وملئه عيشاً فقيه هذا الكتاب العالى بحق الله الملك المنشئ فى الأربعين شهراً شوال الغرس وهو سنتان وسبعين
 ما يزيد على ألف من المبعث المقدمة البنون على مهاجرهما الأذى الشاء فالجند
 كلما العاصي الغافل عن رب وفديه أحيانه ضداً أحد
 البطلان الأدريستي الله أبغى فلما
 وأباً يجاه محمدَ وعلي

ستين

PERSONENINDEX

- Aaron 52
 'Abd an-Nāṣir, Ğamāl 94
 Abraham 5, 45, 54
 Abū Bakr 9, 17, 22, 24, 25, 43, 50, 51,
 54, 90, 101, 102, 104, 110
 Abū Darr 9
 Abū Lahab 50, 56, 60
 Abū Zahra, Muḥammad 82-84
 Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid 1, 117
 Adam 5, 54, 60
 Ahmad b. Ḥanbal 77, 113
 'A'īšā 52
 'Alī ar-Ridā (Imam) 12
 -'Āmilī, Ḥusain Yūsuf Makkī 92
 Amīn, Ahmad 81, 82
 -Amīn, Muhsin 41, 73, 76, 77, 78, 81
 -Amīnī, 'Abd al-Husain 87, 106
 Āmolī, Ğawādī 75
 -Ansārī, Murtadā 30f., 36, 38, 40, 43, 115
 -A'rāqī, Muhsin 79
 Ardestānī, Mir Zū l-Feqār 14
 -Aš'arī, Abū l-Ḥasan 10, 105
 -Aš'arī, Abū Mūsā 50
 -Astarābādī, Muḥammad Amīn 13
 -Aṣtiyānī, Ḥasan 88
 -Ayyāshī, Abū n-Naṣr Muḥammad b.
 Mas'ūd 4, 22, 24, 37, 51, 54, 58, 64

 -Baḥrānī, Hāsim 21, 115
 -Baḥrānī, Muḥammad b. Sulaimān b.
 Zawīr as-Sulaimānī al-Ḥaṭṭī 35
 -Baḥrānī, Yūsuf 26, 29
 -Balāqī, Muḥammad Ğawād 78, 80, 105,
 112
 -Banġī, 'Alī b. al-Wattāb 64
 -Barqī, Ahmad b. Muḥammad 43
 -Barqī, Muḥammad b. Ḥālid 43
 Borūgerdī, 'Alī Aşgar 32f., 38, 108
 Borūgerdī, Mahdi 86-88, 98, 112
 -Buḥārī, Muḥammad b. Ismā'īl 77, 84,
 113

 Clarke, Adam 44

 -Dahabī, Muḥammad Ḥusain 78, 99
 -Diğwī, Yūsuf 72f., 74
 Es'ad Efendi 18, 70
 Esfandiyār, Keyhōsrou 14

 Fāṭima bint Muḥammad 5, 60
 -Fukaikī, Taufīq 83

 -Ğabhbān, Ibrāhīm 84
 Ğā'far as-Şādiq (Imam) 6, 12, 44, 83
 Ğārallāh, Mūsā 75f., 77, 78, 82, 99
 -Ğazā'irī, Ni'matallāh 23f., 27, 37, 43, 57,
 65
 Goldziher, Ignaz 3
 Gonābādī, Solṭānmoḥammad b. Hāidar
 al-Ḥorāsānī 34f.
 -Ğürğānī, Abū l-Fath 37

 Hafṣa 52
 -Hakīm, Muḥammad Taqī 105
 -Hākim an-Naisābūrī, Muḥammad b.
 'Abdallāh 113
 Hasan b. 'Alī (Imam) 60
 -Hasan al-'Askarī (Imam) 58
 -Ḩatīb, Muhibb ad-Dīn 84, 93, 94, 95-98,
 105, 106, 108, 113, 114
 -Hilli, al-Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar
 „al-'Allāma“ 51
 -Hilli, Taqī ad-Dīn al-Ḥasan b. 'Alī b.
 Dāwūd 58
 Ḥomeinī, Rūḥollāh 29, 103-05, 115
 -Horāsānī, Āḥūnd Mollā Moḥammad
 Kāzem 31f., 36, 38, 115
 Horne, Thomas Hartwell 44
 -Hūtī, Abū l-Qāsim 88-92, 98, 105, 106,
 109, 115
 -Ḩunaizī, Abū l-Ḥasan 'Alī 79f.
 -Hurr al-'Āmilī, Muḥammad b. al-Ḥasan
 41, 49, 88
 Ḫusain b. 'Alī (Imam) 40, 45, 60
 -Huwaizī, 'Abd 'Alī 22f.

 Ibn 'Abd al-Wahhāb, Muḥammad 26f.
 Ibn Bābūya al-Qummī, Muḥammad b.
 'Alī 7, 8, 10, 23, 25, 56, 58, 75, 107,
 112
 Ibn al-Ğuhām, Muḥammad b. al-'Abbās
 43
 Ibn Hazm 10, 70, 72, 73, 96
 Ibn Mas'ūd, 'Abdallāh 17, 19, 50
 Ibn Qutaiba, Abū Muḥammad b. 'Abd-
 allāh 3
 Ibn Saba', 'Abdallāh 107
 Ibn Šādān, al-Fadl 32, 48



- Ibn Šahrāšūb, Rašīd ad-Dīn Muhammad 10, 15, 16, 18, 22, 23, 43, 53
 Ibn Taimīya, Taqī ad-Dīn Aḥmad 11, 64, 70, 72, 73
 Ibn Ṭāwūs, Raḍī ad-Dīn ‘Alī 43, 52
 Idrīs 54
 -Isfarā’īnī, Abū l-Muẓaffar 10f.
 Ismael 45
 Jeffery, Arthur 18
 Jesus 6, 45
 Jones, William 14
 -Kairānawī, Rāḥmatallāh 44
 -Kāšānī, Fathallāh 17, 18f., 37
 -Kāšānī, Mullā Muhsin Faḍ 19f., 24, 25, 36, 37, 115
 „Kāšīf al-Ğītā“, Ğa’far an-Nağafī 28f., 31, 36, 37, 38, 61, 66
 Kāšīf al-Ğītā, Muhammad al-Ḥusain Āl 40, 73, 78, 80f., 105
 Kaşmırī, Muhsin Fānī 14
 Kasrawī, Aḥmad 103
 -Kaṣṣī, Abū ‘Amr Muhammad 57, 58
 -Kāzīmī, Muhammad 80
 -Kūfi, ‘Alī b. Aḥmad 91
 -Kūfi, Furāt b. Ibrāhīm 4
 -Kulainī, Abū Ğa’far Muhammad 6, 7, 12, 19, 20, 22, 24, 37, 56, 57, 58, 61, 84, 96, 112
 Kurd ‘Alī, Muhammad 78
 -Lāhīğī, Muhammad Bāqir 16-18, 26, 53
 -Madanī, Muhammad Muḥammad 92f.
 -Mağlisī, Muhammad Bāqir 7, 17, 19, 21f., 24, 25, 36, 37, 41, 54, 115
 Mālik b. Anas 113
 -Marāğī, Muhammad Muṣṭafā 81
 -Māzandarānī, Muhammad Śāliḥ b. Aḥmad 19, 43
 Modarrēsi, Hossein 4
 Moses 5, 45, 52, 63
 Mu’āwiya 23, 45, 46
 -Muṣid, Abū ‘Abdallāh Muhammad aš-Śaiḥ 8, 10, 12, 20, 37, 43, 49, 58, 115
 Muğnīya, Muhammad Ğawād 84
 Muhammad al-Bāqir (Imam) 12, 21
 Muslim b. al-Ḥaḡgāğ 113
 -Muzañī, Abu Ibrāhīm Ismā’īl b. Yahyā 8
 -Nağafī s.a. Kāšīf al-Ğītā
 -Nağafī, Muhammad Taqī b. Muhammad Bāqir 32
 -Naisābūrī, Muhammad b. ‘Abd an-Nabī 66
 -Narāqī, Aḥmad b. Muhammad 29f., 36, 43
 -Nasā’ī, Abū ‘Abd ar-Rahmān Aḥmad b. ‘Alī 113
 Nāṣer ad-Dīn Śāh 69
 Naṣīf, Muhammad 94, 95
 Nöldeke, Theodor 3, 96
 -Nu’mānī, Muhammad b. Ibrāhīm 7
 Nūrī, Fażlallāh 40
 -Nūrī aṭ-Tabrīsī, Ḥusain Taqī 4, 15, 17, 26, 32, 33, 35, 38, 39-69, 70, 73, 74, 76, 79, 80, 86, 87, 91, 94, 95, 96, 98, 99, 106, 108, 112, 113f., 115
 -Qaṣīmī, ‘Abdallāh 76f., 78, 94
 Qommī, Mohammad Taqī 92, 97
 -Qummī, ‘Abbās 41
 -Qummī, Abū Ṭāhir ‘Abd al-Wahīd 43
 -Qummī, ‘Alī b. Ibrāhīm 6f., 20, 21, 22, 24, 58, 59, 83
 -Qummī, Mīrzā Abū l-Qāsim 27f., 37, 43
 -Qummī, Sa’d b. ‘Abdallāh 4, 58
 -Rāfi’ī, Muhammad Śādiq 78
 Riḍā, Muhammad Rašīd 74, 75, 76, 81, 105
 -Ruhnī, Muhammad b. Bahr 52
 Rycaut, Paul 18
 -Šahrastānī, Hibat ad-Dīn 68, 84-86
 -Šahrastānī, Muhammad Ḥusain 67f.
 -Sāiraftī, Muhammad b. al-Hasan 43
 Šaltūt, Maḥmūd 92, 94
 -Sālūs, ‘Alī Aḥmad 105
 Sangalağī, Śari’at 79, 103
 Saraf ad-Dīn, ‘Abd al-Ḥusain 40, 73, 77, 87, 106
 Śari’atī, Mohammad Taqī 110f.
 -Śarīf al-Āmili, Abū l-Hasan 24-26, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 43, 65, 66, 115
 -Śarīf al-Murtadā, Abū l-Qāsim ‘Alī b. al-Ḥusain 8, 10, 20, 23, 25, 34, 36, 37, 63, 64, 75, 83, 107, 112
 -Sayyārī, Aḥmad b. Muhammad 43, 48, 58f., 64, 87, 91
 Seth 54
 -Śirāzī, Hasan 35, 40, 67, 68
 -Śirāzī, Muhammad Riḍā b. Asadallāh 36
 Sorūš, ‘Abd ol-Karīm 75
 Śubbar, ‘Abdallāh b. Muhammad Riḍā al-Ḥusainī 29

- Sultānābādī, Muḥammad Ḥusain b. Muḥammad Maḥdī 35
- Šuštarī, al-Qādī Nūrallāh 36, 75
- Suyūtī, Ḡalāl ad-Dīn 48, 70f., 113
- Tabarī, Abū Ḍa'far Muḥammad 113
- Tabāṭabā'ī, Moḥammad Ḥosein 99–102, 106, 112, 116
- Tabrisī s.a. *an-Nūrī*
- Tabrisī, Abū 'Alī al-Faḍl b. al-Ḥasan 8, 10, 19, 20, 23, 25, 31, 36, 37, 43, 58, 63, 73, 75, 85, 93, 107, 112
- Tabrisī, Aḥmad b. 'Alī 9f., 19, 20, 22, 23, 24, 34, 43, 48, 51, 58, 84, 88, 96
- Tassy, M. Garcin de 96
- Tehrānī, Āgā Bozorg 15, 36, 40, 67, 80f., 88, 98
- Tehrānī al-Ğarawī, Muḥammad Hādī 15f., 33f., 36, 37, 38, 51, 88
- Tehrānī, 'Abd al-Ḥusain 40
- Tehrānī, Bāqir al-Wā'iẓ al-Kāğūrī 35
- Tehrānī, Mahmūd b. Abī l-Qāsim al-Mu'arrab 66f.
- Tirmidī, Abū 'Abdallāh Muḥammad 113
- Tisdall, W. St. Clair 16, 95
- Tūsī, Abū Ḍa'far Muḥammad b. al-Ḥasan 8, 12f., 20, 25, 37, 43, 58, 83, 107, 112
- Ubayy b. Ka'b 18, 50, 52
- 'Umar b. al-Ḩattāb 9, 22, 24, 25, 43, 46, 47, 51, 54, 90, 102, 104, 110
- Umm Salama 52
- 'Utmān b. 'Affān 2, 3, 14, 17, 21, 23, 46, 50, 51, 52, 55, 67, 79, 86, 87, 89, 90, 101, 102, 109, 110
- Wardānī, Ṣalīḥ 109
- Weil, Gustav 3
- Zahīr, Ihsān Ilāhī 108, 113
- Zaid b. Ṭābit 9, 24, 51
- Zamāḥṣarī, Abū l-Qāsim Maḥmūd 48
- Zangānī, 'Abd al-Karīm 81

KORANSTELLEN

1/6: 59	4/162: 85
2/2: 85	4/166: 21
2/23: 43	4/168: 21
2/59: 3	5/6: 59
2/75: 3	5/13: 3
2/106: 47, 102	5/41: 3
2/159: 64	5/67: 4, 19, 21, 23, 27, 60
2/238: 59	5/90: 47
2/222: 31	6/33: 59
2/255: 59	7/162: 3
2/256: 55	7/172: 60
3/7: 85	9/5: 47
3/33: 59	10/10ff.: 45
3/78: 3	13/11: 21
3/110: 4, 7, 21, 23, 27, 60, 92	14/24: 25
3/128: 59	15/9: 27, 30, 62, 79, 85, 86, 89, 91, 99, 100, 110
4/3: 9, 23, 27, 59, 86, 88, 96	15/41: 60
4/24: 52, 59	16/24: 60
4/43: 47	16/67: 47
4/46: 3	17/77: 45
4/59: 59	22/52: 47, 60
4/82: 55	20/115: 60
4/94: 59	

- 24/2: 47
25/74: 4, 21
26/227: 21
36/1: 25
36/45: 60
37/129f.: 60
41/41f.: 27, 62, 79, 86, 89, 91, 100, 102,
110
43/6ff.: 45
78/60: 60
80/1ff.: 59
81/8: 60
91/15: 59
96/1: 65
98/1: 6
111/1: 50



KURANTTELLER

D1 25 61 (S3,7)



DIE SCHIA UND DIE KORANFÄLSCHUNG



DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION
2001

