

LIII  
1

# ABHANDLUNGEN FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

IM AUFTRAG DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT  
HERAUSGEGEBEN VON FLORIAN C. REITER  
BAND LIII, 1

## DIE SCHIA UND DIE KORANFÄLSCHUNG

VON  
RAINER BRUNNER



DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

ERGON VERLAG WÜRZBURG  
IN KOMMISSION

2001

RAINER BRUNNER · DIE SCHIA UND DIE KORANFÄLSCHUNG

Zs

61

53,1)







25 61

# DIE SCHIA UND DIE KORANFÄLSCHUNG

## DIE KORANFÄLSCHUNG

LIBI

VON

RADNER BRUNNER



CHRISTIANE MÜLLER-LANDAUER GESellschaft

BRONN VERLAG WITZENBERG

IN KOMMISSION

2001



1328  
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 (*tahrīf al-qurʿān*) 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 Ḥusain an-Nūrī aṭ-Ṭabrisī, ein zumindest in westlichen Bibliotheken seltenes Werk, hätte ursprünglich den Ausgangspunkt der Arbeit bilden sollen. Mit dem Blickwechsel wurde es unversehens zum Scharnier, das die beiden Zeitabschnitte zusammenhält und die moderne Diskussion mitsamt ihrem historischen Hintergrund zum großen Teil überhaupt erst verständlich macht. Entstanden ist – durch die Voranstellung 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 Überblicken gewöhnlich zu eigen 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 festgefügt, 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 rigiden 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 Jahrhunderten zu Wort, die sich mit diesen Fragen auseinandersetzten – und sich die Argumentation nicht leicht machten. Ein Gelehrtenstreit innerhalb des Islams wird nachgezeichnet. Um mehr geht es nicht – aber auch nicht um weniger. Denn gerade in Zeiten, da vielen (Muslimen wie Nicht-Muslimen 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: Aḥbārīya 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



mitte zu werden (siehe Abschnitt die Benutzung des Verzeichnisses der Werke). Die Gliederung des Verzeichnisses ist nach dem Inhalt der Werke gegliedert. Die Gliederung des Verzeichnisses ist nach dem Inhalt der Werke gegliedert.

## INHALTSVERZEICHNIS

1. Die Bedeutung des Verzeichnisses	1
2. Die Benutzung des Verzeichnisses	2
3. Die Gliederung des Verzeichnisses	3
4. Die Benutzung des Verzeichnisses	4
5. Die Benutzung des Verzeichnisses	5
6. Die Benutzung des Verzeichnisses	6
7. Die Benutzung des Verzeichnisses	7
8. Die Benutzung des Verzeichnisses	8
9. Die Benutzung des Verzeichnisses	9
10. Die Benutzung des Verzeichnisses	10
11. Die Benutzung des Verzeichnisses	11
12. Die Benutzung des Verzeichnisses	12
13. Die Benutzung des Verzeichnisses	13
14. Die Benutzung des Verzeichnisses	14
15. Die Benutzung des Verzeichnisses	15
16. Die Benutzung des Verzeichnisses	16
17. Die Benutzung des Verzeichnisses	17
18. Die Benutzung des Verzeichnisses	18
19. Die Benutzung des Verzeichnisses	19
20. Die Benutzung des Verzeichnisses	20
21. Die Benutzung des Verzeichnisses	21
22. Die Benutzung des Verzeichnisses	22
23. Die Benutzung des Verzeichnisses	23
24. Die Benutzung des Verzeichnisses	24
25. Die Benutzung des Verzeichnisses	25
26. Die Benutzung des Verzeichnisses	26
27. Die Benutzung des Verzeichnisses	27
28. Die Benutzung des Verzeichnisses	28
29. Die Benutzung des Verzeichnisses	29
30. Die Benutzung des Verzeichnisses	30
31. Die Benutzung des Verzeichnisses	31
32. Die Benutzung des Verzeichnisses	32
33. Die Benutzung des Verzeichnisses	33
34. Die Benutzung des Verzeichnisses	34
35. Die Benutzung des Verzeichnisses	35
36. Die Benutzung des Verzeichnisses	36
37. Die Benutzung des Verzeichnisses	37
38. Die Benutzung des Verzeichnisses	38
39. Die Benutzung des Verzeichnisses	39
40. Die Benutzung des Verzeichnisses	40
41. Die Benutzung des Verzeichnisses	41
42. Die Benutzung des Verzeichnisses	42
43. Die Benutzung des Verzeichnisses	43
44. Die Benutzung des Verzeichnisses	44
45. Die Benutzung des Verzeichnisses	45
46. Die Benutzung des Verzeichnisses	46
47. Die Benutzung des Verzeichnisses	47
48. Die Benutzung des Verzeichnisses	48
49. Die Benutzung des Verzeichnisses	49
50. Die Benutzung des Verzeichnisses	50
51. Die Benutzung des Verzeichnisses	51
52. Die Benutzung des Verzeichnisses	52
53. Die Benutzung des Verzeichnisses	53
54. Die Benutzung des Verzeichnisses	54
55. Die Benutzung des Verzeichnisses	55
56. Die Benutzung des Verzeichnisses	56
57. Die Benutzung des Verzeichnisses	57
58. Die Benutzung des Verzeichnisses	58
59. Die Benutzung des Verzeichnisses	59
60. Die Benutzung des Verzeichnisses	60
61. Die Benutzung des Verzeichnisses	61
62. Die Benutzung des Verzeichnisses	62
63. Die Benutzung des Verzeichnisses	63
64. Die Benutzung des Verzeichnisses	64
65. Die Benutzung des Verzeichnisses	65
66. Die Benutzung des Verzeichnisses	66
67. Die Benutzung des Verzeichnisses	67
68. Die Benutzung des Verzeichnisses	68
69. Die Benutzung des Verzeichnisses	69
70. Die Benutzung des Verzeichnisses	70
71. Die Benutzung des Verzeichnisses	71
72. Die Benutzung des Verzeichnisses	72
73. Die Benutzung des Verzeichnisses	73
74. Die Benutzung des Verzeichnisses	74
75. Die Benutzung des Verzeichnisses	75
76. Die Benutzung des Verzeichnisses	76
77. Die Benutzung des Verzeichnisses	77
78. Die Benutzung des Verzeichnisses	78
79. Die Benutzung des Verzeichnisses	79
80. Die Benutzung des Verzeichnisses	80
81. Die Benutzung des Verzeichnisses	81
82. Die Benutzung des Verzeichnisses	82
83. Die Benutzung des Verzeichnisses	83
84. Die Benutzung des Verzeichnisses	84
85. Die Benutzung des Verzeichnisses	85
86. Die Benutzung des Verzeichnisses	86
87. Die Benutzung des Verzeichnisses	87
88. Die Benutzung des Verzeichnisses	88
89. Die Benutzung des Verzeichnisses	89
90. Die Benutzung des Verzeichnisses	90
91. Die Benutzung des Verzeichnisses	91
92. Die Benutzung des Verzeichnisses	92
93. Die Benutzung des Verzeichnisses	93
94. Die Benutzung des Verzeichnisses	94
95. Die Benutzung des Verzeichnisses	95
96. Die Benutzung des Verzeichnisses	96
97. Die Benutzung des Verzeichnisses	97
98. Die Benutzung des Verzeichnisses	98
99. Die Benutzung des Verzeichnisses	99
100. Die Benutzung des Verzeichnisses	100



## I. DIE ANFÄNGE DES STREITS ÜBER DEN KORANTEXT

Wer die Frage nach der Vollständigkeit und der Authentizität des Korantexts 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,<sup>1</sup> und die damit verbundenen Dogmen von seiner Unnachahmlichkeit (*i'ğāz*) und von der Unmöglichkeit, daß ein Mensch Ebenbürtiges hervorbringen könne.<sup>2</sup> Nicht genug damit: Wesentliche Teile der muslimischen Historiographie wären hinfällig, ist die Überlieferung des Korantexts doch in erster Linie dem Wirken der Prophetengefährten zu verdanken, die den meisten Muslimen – jedenfalls den Sunniten – 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 Naṣr Ḥāmid Abū Zāids 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.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Art. *Iḍjāz*, EI<sup>2</sup> 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. RADSCH: *'Iğāz al-Qur'ān' im Koran?*, in: WILD (ed.): *Qur'an*, 113-23; idem: *Herausforderung*, passim.

<sup>3</sup> 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 Knechtgestalt – ein islamischer Luther in Ägypten? Naṣr Hamid Abu Zāids provokante Koranexege- se 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 hermeneuti- sche Zugänge zum Koran*, in: WILD (ed.): *Qur'an*, 257-82; S. WILD: *Die andere Seite des Textes. Naṣr Ḥāmid 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 irgendeiner 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.<sup>4</sup> 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. Gemäßigtere Geister unternahmen es, dieses Manko 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.<sup>5</sup> Manche freilich neigten zu radikaleren Auffassungen, und so

<sup>4</sup> 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 Muḥammad selbst gesammelt worden. Ihm diametral gegenüber steht JOHN WANSBROUGH: *Qurānic 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-Ḳur'ān*, EI<sup>2</sup> V/400-32 und die jeweils dort zitierte Literatur.

<sup>5</sup> 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 Muḥammad selbst) weggelassen worden seien.<sup>6</sup>

Dabei ist der Begriff des *tahrīf* 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.<sup>7</sup> Die Argumentation der jeweiligen Autoren weist manche interessante Parallele zur innerislamischen Debatte auf: Der Vorwurf, die Juden hätten die in der Thora enthaltene Ankündigung des Kommens und Wirkens Muḥammads unterdrückt, findet seine Entsprechung in der Klage der Schiiten, aus dem Koran seien die Hinweise auf 'Alī weggefallen. Und auch über die (angebliche) Vernichtung der Schrift existierten gleichlautende Nachrichten: Was die Schia 'Uṭmān vorhält, wird von Ibn Qutaiba den Juden unterstellt, nämlich die Verbrennung der Thora.<sup>8</sup>

Die Haltung der Schia zum Koran ist seit dem 19. Jahrhundert Gegenstand westlichen Forscherinteresses, nicht zuletzt aufgrund der Entdeckung vermeintlich schiitischer Suren.<sup>9</sup> GUSTAV WEIL, THEODOR NÖLDEKE und IGNAZ GOLDZIERER waren die ersten, die sich ausführlich damit auseinandersetzten.<sup>10</sup> Beide hielten mit ihrer abschätzigen Meinung nicht hinter dem Berg, und GOLDZIERER 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.“<sup>11</sup> Daß die Schiiten mehr oder minder unterschiedslos und zu allen Zeiten die Echtheit des Ko-

<sup>6</sup> Idem: *Das Kitāb al-irḡā' des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya*, Arabica 21/1974/20-52, hier 34ff.

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

<sup>8</sup> ADANG: *Muslim Writers*, 167-88 (s.a. unten, Anm. I/25 und 26); vgl. allg. Art. *Tahrīf*, EI<sup>2</sup> X/111f. und Art. *Tawrāt*, ibid., 393-95; LAZARUS-YAFEH: *Intertwined Worlds*, Index, s.v. *Tahrīf*; 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.

<sup>9</sup> S. unten, S. 14f.

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

<sup>11</sup> GOLDZIERER: *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.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> 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 ayyuhā r-rasūlu ballig 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 ĥaira a'immatin* (statt *ummatin*) gelesen wurde und den Vers 25/74, den man *wa-ġ'alnā mina l-muttaqīna imāman* anstelle von *li-l-muttaqīna* rezitierte. In etlichen Korankommentaren der Frühzeit – so etwa bei Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī (gest. 912),<sup>14</sup> Sa'd b. 'Abdallāh al-Qummī (gest. um 913)<sup>15</sup> oder dem vormaligen Sunniten al-'Ayyāšī (gest. 932) – finden sich offene *tahrīf*-Anschuldigungen, die über bloße Verdächtigungen hinausgehen: al-'Ayyāšī beispielsweise zitiert Überlieferungen, denen zufolge die Namen der Imame ursprünglich im Koran gestanden hätten, und er macht für zahlreiche Verse einen abweichenden Wortlaut geltend.<sup>16</sup> Darüber hinaus sind

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

<sup>13</sup> 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 Sunniten 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 / Schiiten“ in dieser Arbeit stets die Zwölferschia gemeint ist.

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

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

<sup>16</sup> al-'Ayyāšī: *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; Ḥusain an-Nūrī stützte sich in seinem umstrittenen Buch *Faṣl al-ḥiṭāb* in über 80 Fällen auf al-'Ayyāšī (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.<sup>17</sup>

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 Ḥadīten existieren) ist der sogenannte *Muṣḥaf Fāṭima*. Dieser sei himmlischen Ursprungs – daher auch die Bezeichnung *muṣḥaf*, die ansonsten für den Koran reserviert ist<sup>18</sup> – 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.<sup>19</sup> Da sie aber nur sehr indirekt mit der Diskussion über den Koran zusammenhängen, sollen sie uns im folgenden nicht weiter beschäftigen.<sup>20</sup>

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 unbezweifelbare historische Wahrheit betrachtet wurde.<sup>21</sup> Daran änderte vorerst auch die Entrückung des 12. Imams nichts, denn die entsprechenden Ḥadīte seiner Vorgänger blieben ja in Umlauf. So ist es auch nicht weiter verwunderlich,

<sup>17</sup> Die am häufigsten zitierten Titel sind *Kitāb at-tahrīf* von Abū Ġa‘far Aḥmad Muḥammad al-Barqī (gest. 887), *Kitāb at-tanzīl min al-qur‘ān wa-t-tahrīf* von ‘Alī b. al-Ḥasan b. Faḍḍāl al-Kūfī (gest. Ende 9. Jh.; s. *DTŠ* IV/454), *at-Tabdīl wa-t-tahrīf* von Abū l-Qāsim ‘Alī b. Aḥmad al-Kūfī (gest. 963; s. *DTŠ* III/311), *Kitāb at-tahrīf wa-t-tabdīl* von Muḥammad b. al-Ḥasan aṣ-Ṣairafī al-Kūfī (s. *DTŠ* III/394f.) und *Kitāb at-tanzīl wa-t-tahrīf* von Aḥmad b. Muḥammad b. Sayyār, einem Zeitgenossen des 11. Imams (s. *DTŠ* IV/454); vgl. a. an-Nūrī: *Faṣl al-ḥiṭāb*, 25f., 29.

<sup>18</sup> EI<sup>2</sup> VII/668f.

<sup>19</sup> Vgl. etwa den langen Abschnitt über die heiligen Bücher der Imame bei al-Maḡlisī: *Bihār al-anwār*, XXVI/18-66; in neuerer Zeit z.B. al-Qaṣārī: *Uṣūl*, II/586-612; Muḡniya: *aṣ-Ṣī‘a fī l-mīzān*, 56-62; Akram Barakāt al-‘Āmilī: *Ḥaqīqat muṣḥaf Fāṭima ‘ind aṣ-ṣī‘a*, Beirut 1997.

<sup>20</sup> Zu diesen Schriften vgl. ausführlich VAN ESS: *Theologie*, I/280-82 und v.a. KOHLBERG: *Authoritative Scriptures*.

<sup>21</sup> AMIR-MOEZZI: *Le guide divin*, 227.



daß sie in die allmählich entstehenden Ḥadīṭ-Kompilationen Eingang fanden, in besonders folgenreicher Art und Weise bei al-Kulainī (gest. 940). Dessen Sammlung *al-Kāfī fī 'ilm ad-dīn* zählt zu den vier grundlegenden Werken schiitischer Theologie und besitzt daher bis auf den heutigen Tag maßgeblichen Charakter.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> Überhaupt habe die Zahl der Verse, die Gabriel Muḥammad überbrachte, nicht weniger denn 17 000 betragen.<sup>24</sup> 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 Quraisiten und ihren Vätern, deren Unglaube damit vom Koran selbst bezeugt wird.<sup>25</sup> Immerhin hielt der sechste Imam, Ḡa'far aṣ-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.<sup>26</sup> All diese Ḥadīṭe 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.<sup>27</sup>

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-

<sup>22</sup> Zu Kulainī s. EI<sup>2</sup> V/362f.; ferner *DTŠ* XVII/245f.; MOMEN: *Introduction*, 81; zu den sog. „vier Büchern“ *ibid.*, 174.

<sup>23</sup> Kulainī: *al-Kāfī*, II/599 (Nr. 2); parallel dazu steht der Ḥadīṭ, 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) Ḥadīṭe finden sich bei al-'Ayyāsi: *Tafsīr*, I/9f.

<sup>24</sup> Kulainī: *al-Kāfī*, II/605 (Nr. 28).

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

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

<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup> Als letztem aus dieser Reihe der frühen schiitischen Theologen sei schließlich auf Muḥammad b. Ibrāhīm an-Nu‘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-Maḡlisīs *Bihār al-anwār* erhalten, wobei kaum zu entscheiden ist, ob es sich hierbei um den originalen Wortlaut oder eine Bearbeitung al-Maḡlisīs handelt.<sup>29</sup> Auch bei an-Nu‘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-Nu‘mānī allerdings (außer bei dem am Anfang stehenden Vers 3/110) nicht spezifisch schiitische Glaubensüberzeugungen.<sup>30</sup>

Erst die Būyidenherrschaft 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 *ḡulāt*, 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 aš-Šadūq. In seiner Glaubenslehre *al-Itiqādāt al-imāmīya* stellte er kurz und bündig fest, der geoffenbarte Koran sei exakt der, der „zwischen den Buchdeckeln“ vorhanden sei. Wer etwas anderes behaupte, sei ein Lügner. Die Nachrichten, in denen von zusätzlichen Offenbarungen die Rede war – also beispielsweise der erwähnte Ḥadīṭ 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.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> 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-Ṭabrisīs *Faṣl al-ḥiṭāb*; s. unten, S. 59.

<sup>29</sup> 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-Maḡlisī s. unten, S. 21f.

<sup>30</sup> al-Maḡlisī: *Bihār al-anwār*, XCIII/26-28.

<sup>31</sup> Ibn Bābūya: *Creed*, 77; zu Ibn Bābūya s. EI<sup>2</sup> 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-Mufīd (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 'Alī's 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 Mufīd, neige allerdings zu der Auffassung, daß es derlei im Koran nicht gebe.<sup>32</sup>

Ibn Babūya und Mufīd war die Vorsicht anzumerken, mit der sie das Thema anfaßten, und vollkommen frei konnten sie sich von den *taḥrīf*-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 Ġa'far Muḥammad b. al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī (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 aḥād* handle, also solche Nachrichten, von denen nur eine einzige Überliefererkette vorhanden ist, seien sie allesamt unzuverlässig und insofern zu vernachlässigen.<sup>33</sup> In dieselbe Richtung argumentierte einige Jahrzehnte später Abū 'Alī al-Faḍl b. al-Ḥasan aṭ-Ṭabrisī (oder auch aṭ-Ṭabarsī) in seinem großen Korankommentar *Mağma' 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.<sup>34</sup> Zur Begründung führte er unter Berufung auf aš-Šarīf al-Murtaḍā 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 Sībawaihs 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 Muḥammads in der vorliegenden Form zusam-

<sup>32</sup> KOHLBERG: *Attitude*, 215f.; D. SOURDEL: *L'Imamisme vu par le Cheikh al-Mufīd*, REI 40/1972/234 und 285-87; EI<sup>2</sup> VII/312f.; M. MACDERMOTT: *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd*, Beirut 1978, 92-99.

<sup>33</sup> aṭ-Ṭūsī: *at-Tibyān*, I/3; s. dazu DTŠ III/328-31.

<sup>34</sup> „ğamā'a min aṣḥābinā wa-qaum min ḥašwīyat al-āmma“, aṭ-Ṭabrisī: *Mağmā' al-bayān*, I/15; zum Terminus *ḥašwīya* s. EI<sup>2</sup> III/269; zu aṭ-Ṭabrisī (gest. 1154) s. EI<sup>2</sup> 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 (*daʿīf*) anzusehen.<sup>35</sup>

Dieser neubegründete Konsens derer, die die Ḥadīṭ-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 Aḥmad b. ʿAlī aṭ-Ṭabrisī, über dessen Leben (vermutlich in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts) so gut wie nichts bekannt ist.<sup>36</sup> In dem einzigen Buch, das von ihm erhalten ist, *al-Iḥtiṡāḡ ʿalā ahl al-laḡāḡ*,<sup>37</sup> finden sich zahllose, in den wenigsten Fällen identifizierte Überlieferungen, in denen *tahrīf* nicht nur nahegelegt, sondern in offensiver Weise behauptet wird. So verweist ʿAlī in einem Disput mit einem Ketzler darauf, daß in Vers 4/3, in dem „einiges unklar“<sup>38</sup> ist, von den Heuchlern (*al-munāfiqūn*) schlichtweg ein Drittel des gesamten ursprünglichen Korans unterschlagen worden sei.<sup>39</sup> Die Anschuldigungen werden nicht konkret, das heißt, es wird nirgends gesagt, was eigentlich weggefallen sei. Der Autor begründet das in den Worten ʿAlīs damit, das Gebot der *taqīya* erlaube keine detaillierteren Angaben.<sup>40</sup> Deutlich wurde er jedoch an jener Stelle, wo er eine auf Abū Ḍarr zurückgeführte Überlieferung zitiert: Abū Bakr und ʿUmar weisen den von ʿAlī vorgelegten Koran empört zurück, als sie darin ihre und ihrer Parteigänger Schandtaten verzeichnet finden. Statt dessen erteilen sie Zaid b. Ṭābit den Auftrag, einen von diesen Passagen gereinigten Koran zu verfassen; ein gleichzeitig in Erwägung gezogener Mordanschlag auf ʿAlī mißlingt ohne nähere Angabe von Gründen.<sup>41</sup> aṭ-Ṭabrisīs 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.<sup>42</sup> Dementsprechend wurde es auch immer wieder von Freund<sup>43</sup> und (neuerdings) Feind<sup>44</sup> zitiert,

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

<sup>36</sup> EI<sup>2</sup> X/39f. und die dort genannte Literatur.

<sup>37</sup> *DTŠ* I/281f.

<sup>38</sup> PARET: *Konkordanz*, 90.

<sup>39</sup> aṭ-Ṭabrisī: *al-Iḥtiṡāḡ*, 125-39, bes. 134f.

<sup>40</sup> Ibid., 131f.; s.a. unten, S. 24f.

<sup>41</sup> Ibid., 82f.; vgl. ibid., 53, 76ff.

<sup>42</sup> STOREY: *Persian Literature*, I.1/14, 16; EI<sup>2</sup> X/40.

<sup>43</sup> al-Maḡlisī: *Biḥār*, XXIV/195f., XCII/42f.; Kāšānī: *aṣ-Ṣāfi*, I/37ff.; al-Ḥuwaizī: *Tafsīr nūr aṭ-ṭaḡalain*, I/438; aṣ-Ṣarīf al-ʿĀmilī: *Mirʾāt al-anwār*, 26f., 30-32; al-Baḥrānī: *al-Ḥadāʾiq an-nādīra*, I/9; an-Nūrī: *Faṣl al-ḥiṭāb*, 6, 270; aṭ-Ṭehrānī: *Maḥaḡḡāt al-ʿulamāʾ*, 138f.; Kritik durch Borūġerdī: *Borhān-e roušan*, 96ff.; vgl. a. KOHLBERG: *Attitude*, 213.

<sup>44</sup> Zahīr: *aṣ-Ṣīra wa-l-qurʾān*, 52ff.; Ṭuʿaima: *Dirāsāt fī l-firaq*, 21ff.; al-Ḥaṭīb: *al-Ḥuṭūṭ al-ʿarīḍa*, 11; al-Qaṣfārī: *Uṣūl*, I/232, 250f.



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

Ein Schüler aṭ-Ṭabrisīs war Rašīd ad-Dīn Muḥammad Ibn Šahrāšūb (gest. 1192), der verschiedentlich als der bedeutendste schiitische Gelehrte des 12. Jahrhunderts bezeichnet wird.<sup>45</sup> Obgleich im Ruf stehend, eher moderat zu sein, verfaßte er ein (dem Anschein nach bisher ungedrucktes) Werk über die „Schandtaten der Fanatiker wider ‘Alī“ (*Maṭālib an-nawāšib*)<sup>46</sup>, 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.<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup>

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-Ḥasan al-Aš‘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 Babūya 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-Murtaḍā – auf den sich bekanntlich aṭ-Ṭabrisī in seinem *Mağma‘ 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

<sup>45</sup> So übereinstimmend EI<sup>2</sup> III/935 und EI<sup>8</sup> VIII/53f.; s.a. al-Iṣbahānī: *Riyāḍ al-‘ulamā’*, V/124-27; at-Tunikābunī: *Qīṣaṣ al-‘ulamā’*, 453f.

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

<sup>47</sup> AMIR-MOEZZI: *Le guide divin*, 225, der sich auf eine Handschrift des Werkes in der Nāširīya-Bibliothek in Lucknow bezieht; zum Hintergrund s. MOMEN: *Introduction*, 15; EI<sup>2</sup> II/993f.

<sup>48</sup> S. unten, S. 53.



diese Einschränkung weg und machte einem Pauschalangriff auf die Schia Platz.<sup>49</sup> 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 Rāfīditen den Koran gefälscht.“<sup>50</sup> Mit einem Mal wird hier die Anschuldigung in ihr Gegenteil verkehrt, und diejenigen, die bisher andere der Fälschung geziehen hatten, werden ihrerseits von diesen anderen zu den „eigentlichen“ Fälschern erklärt.

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

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



## II. 16.-19. JAHRHUNDERT: AḤBĀRĪYA UND TAḤRĪF

Der überwiegende Teil der *tahrīf*-Überlieferungen wurde in der einen oder anderen Form auf einen Imam-Ḥadīṭ zurückgeführt: In den von Kulainī zitierten Nachrichten berichten ‘Alī, Ġa‘far aṣ-Ṣādiq und Muḥammad al-Bāqir von dem in Dritteln bzw. Vierteln herabgesandten Koran, ‘Alī ar-Riḍā besitzt den Koran mit den Namen der 70 Qurāiṣiten und wiederum Ġa‘far 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.<sup>1</sup> An seinem Ende stand die Herausbildung des juristischen Prinzips der „eigenständigen Entscheidungsfindung“ (*iğtihād*), 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.<sup>2</sup> 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*-Anschauung einleiteten, zu den herausragendsten Vertretern jener Bagdader rationalistischen Schule zählten: neben aṣ-Ṣāiḥ al-Mufīd vor allem aṣ-Ṣarīf al-Murtaḍā und aṭ-Ṭūsī. 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 Ḥadīṭe, auch wenn sie von Imamen überliefert worden waren, konnten also nicht akzeptiert werden – und mit der rationalistischen Ḥadīṭ-Kritik bestand nunmehr ein Mittel, sich ihrer zu entledigen. aṭ-Ṭūsī, Verfasser von zwei der vier kanonischen Ḥadīṭ-Werken der Schia,<sup>3</sup> brachte es in seinem Korankommentar auf den Punkt: Der Prophet selbst habe schließlich von den „beiden gewichtigen Hinterlassenschaften“ (*aṭ-ṭaqalain*) 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 aṭ-Ṭūsīs Schlußfolgerung, nicht befohlen haben, sich zum Zwecke der Rechtleitung an et-

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

<sup>2</sup> FALATURI: *Zwölferschia*, 89.

<sup>3</sup> 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 Ḥadīṭ am Koran messe, seien diejenigen Überlieferungen unbedingt zu verwerfen, die dem Wort Gottes widersprächen, da zwischen Koran und Ḥadīṭ 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.<sup>4</sup>

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*-Ḥadīṭe ebenfalls wieder auf die Tagesordnung gerieten. Kennzeichen der Aḥbārīya war die Zurückweisung des *iğtihād*-Gedankens und ein sehr viel stärkerer Rekurs auf die Überlieferungen der Imame, die *aḥbār*, die dieser Gruppierung ihren Namen gaben.<sup>5</sup> Das betraf selbstverständlich ebenso die einschlägigen *tahrīf*-Aussagen. Da bei den Aḥbārīs die Tradition über der menschlichen Vernunft stand, war ihnen der Weg versperrt, mittels einer rationalistischen Ḥadīṭ-Kritik heikle und kompromittierende Punkte zu eliminieren. Sie wurden (nolens volens) zu Gefangenen 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 Amīn al-Astarābādī, der mit seiner vehementen anti-uṣūlischen Polemik *al-Fawā'id al-madaniya* 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.<sup>6</sup> Jedoch häuften sich im 17. und 18. Jahrhundert die Fälle, in denen *tahrīf* entweder (wieder) offen behauptet oder durch die kritiklose Zitierung entsprechender Ḥadīṭe zumindest insinuiert wurde. Der Glaube an *tahrīf* überlebte die Aḥbārīs, über die am Ende des 18. Jahrhunderts die Uṣūlīs triumphierten; Aussagen zugunsten einer vermuteten Koranfälschung finden sich im schiitischen Schrifttum bis ins 20. Jahrhundert hinein.

<sup>4</sup> at-Ṭūsī: *at-Tibyān*, I/3ff.; zum Ḥadīṭ *at-taḥalain* s. ausf. BAR-ASHER: *Scripture*, 93ff.

<sup>5</sup> 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 Shīsm*, Elr IX/123-25; STEWART: *Islamic Legal Orthodoxy*, 175-208.

<sup>6</sup> al-Astarābādī: *al-Fawā'id al madaniya*, 172-75; zum Autor (gest. ca. 1626) s. Elr II/845f.; KOHLBERG: *Akhbari Thought*, 134ff.; zum Buch s.a. *DTŠ* 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*; Qummī: *Qawānīn*, I/403; Mu'arrafa: *Ṣiyānat 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,<sup>7</sup> nannte Muḥsin Fānī Kašmīrī, von anderer Stelle wurde der Zoroastrier Keyḥosrou Esfandiyār angeführt, heute hat man sich auf Mīr Zū l-Feqār Ardestānī, genannt Mollā Moubad oder Moubadšāh, geeinigt.<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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 Korantexts 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,<sup>10</sup> bestand zwar von vornherein

<sup>7</sup> *Asiatick Researches* 2/1789/43-66.

<sup>8</sup> EI<sup>2</sup> II/74 und Elr VI/532-34; vgl. a. A. TROYER: *Note sur le véritable auteur du dabistan*, JA 6/1845/406-11; noch in der Teheraner Edition von 1983 wird auf dem Titelblatt allerdings Keyḥosrou 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*, Elr 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.

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

<sup>10</sup> 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 rühren, 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 Urheberchaft der Schia selbst zu, auch wenn man zugestehen mußte, daß sich über Entstehungszeit und Autor nicht viel sagen ließ.<sup>11</sup> Das vorschnelle Urteil wurde in der Zwischenzeit mit guten Gründen revidiert, zumal der Autor kaum der (Zwölfer-) Schia angehört haben dürfte.<sup>12</sup> Allerdings wurde diese Schlußfolgerung innerhalb der Schia nicht einmütig geteilt, Āgā Bozorg aṭ-Ṭehrānī 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 verschleierte, so gehe aus der Wahl seiner Worte doch eindeutig hervor, daß er auf Seiten der Imāmīya stehe.<sup>13</sup> Weiter kompliziert wird die Angelegenheit dadurch, daß am Ende des 19. Jahrhunderts Ḥusain Taqī an-Nūrī aṭ-Ṭabrisī in seinem *tahrīf*-Buch *Faṣl al-ḥiṭāb*, das uns noch eingehender beschäftigen wird,<sup>14</sup> 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).<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup> an-Nūrī war mit seinem Verweis auf diesen Surennamen nicht allein: Moḥammad Hādī aṭ-Ṭehrānī bemängelte ebenfalls das Fehlen der

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

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

<sup>12</sup> ELIAŠ: „*The Šīʿite Qurʾān*“, 19f.; AMIR-MOEZZI: *Le guide divin*, 202; FALATURI: *Zwölfer-Schia*, 94f.; vgl. a. Borūgerdī: *Borhān*, 26ff., 80-88; Muʿarrāfa: *Šiṭānat al-qurʾān*, 151-56, die beide das *Dabestān* als anti-schiitische Verleumdung bezeichnen.

<sup>13</sup> *DTŠ* VIII/48f.

<sup>14</sup> S. unten, Kap. III.

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

<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup>

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.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup>

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 Muḥammad 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-Lāhīǧī** (oder al-Lāhīǧānī) und sein auf Persisch verfaßtes Buch *Taḍkirat al-aʿimma*. Über das Leben des Autors scheint

<sup>17</sup> aṭ-Ṭehrānī: *Maḥaǧǧat al-ʿulamāʾ*, 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 aṭ-Ṭehrānī dagegen gar nicht; s.a. unten, S. 33f.

<sup>18</sup> TISDALL: *Shīʿah Additions*, 231-34.

<sup>19</sup> Ibid., 228.

<sup>20</sup> S. unten, S. 95f.



wenig bekannt zu sein, außer daß er ein Zeitgenosse des großen Muḥammad Bāqir al-Maḡlisī war und sein Buch im Jahre 1085h (1674/75) beendete.<sup>21</sup> Diese Zeitgenossenschaft und die Übereinstimmung des Namens brachten es mit sich, daß das Werk lange Zeit fälschlich jenem al-Maḡlisī zugeschrieben wurde, so noch in der 1260h (1844) in Teheran gedruckten Lithographie.<sup>22</sup> Erst der unermüdliche Ḥusain Taqī an-Nūrī, der eine Biographie al-Maḡlisīs verfaßt hatte, klärte dieses Mißverständnis auf.<sup>23</sup> In seinem der *tahrīf*-Problematik gewidmeten Buch *Faṣl al-ḥiṭāb* (s. Kapitel III) zitierte er al-Lāhīgīs 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-Lāhīgī in seinem Buch in einem außerordentlich polemischen Ton auf die Koranredaktion ‘Uṭmāns zu sprechen. Sein Urteil ist eindeutig: Es sei bekannt, daß ‘Uṭmān 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 *monāfeqīn* getadelt worden sei. Auch der Name Abū Bakrs (den er verächtlich *Abū Bakr-e la‘īn* nennt) sei auf diese Weise weggefallen.<sup>24</sup> Als Beispiele dafür, daß diesem Tun ganze Suren zum Opfer fielen, zitiert er in aller Ausführlichkeit die Zweilichtersure – und die *Sūrat al-wilāya*.<sup>25</sup> Das ist nun in der Tat eine erstaunliche Passage: Die Zweilichtersure könnte al-Lāhīgī 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-Lāhīgī verweist auf einen gewissen Maulānā Faṭḥallāh, der die beiden Suren und weitere „gestohlene“ (*dozdīde*)<sup>26</sup> Verse aus dem Kodex des Ibn Mas‘ūd übernommen habe. Mit dem genannten Faṭḥallāh ist vermutlich der Korangelehrte Faṭḥallāh al-Kāšānī (s. unten) gemeint – in dessen *Tafsīr* sich diese Angabe jedoch nicht verifizieren ließ. Im Falle Ibn Mas‘uds dürfte es sich

<sup>21</sup> Zum Buch s. *DTŠ* IV/26; zum Autor *AŠ* IX/185; *GD* VII/12; Modarres: *Raiḥānat al-adab*, V/123f.; *Fehrest-e ketābhā-ye čāpī-ye fārsī*, Sp. 823.

<sup>22</sup> *Tadkīrat 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-Maḡlisī s. unten, S. 21f.

<sup>23</sup> *DTŠ* IV/26; vgl. a. Ḥwānsārī: *Rauḍāt al-ḡannāt*, 120 paenult.

<sup>24</sup> al-Lāhīgī: *Tadkīrat al-a‘imma*, 17-20; s.a. unten, Anhang I.

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

<sup>26</sup> *Ibid.*, 20 (2. Z.).



um eine Verwechslung handeln, denn tatsächlich wird von Ubayy b. Ka'b berichtet, seine Koransammlung habe zwei zusätzliche Suren enthalten.<sup>27</sup> Ob das Buch wiederum in irgendeinem Zusammenhang mit Ibn Šahrāšūbs Bemerkung über die *Sūrat al-wilāya* steht, ist nicht ersichtlich, al-Lāhīgī zitiert ihn jedenfalls nicht. Wie dem auch sei: mit al-Lāhīgīs *Taḍkirat al-a'imma* liegt die bislang früheste genuin schiitische Quelle vor,<sup>28</sup> 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 *Taḍkirat 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* Erfindung, 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 Šafawiden 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.<sup>29</sup> al-Lāhīgī hatte sich, wie erwähnt, auf

3. **Faṭḥallāh al-Kāšānī** (gest. zwischen 1570 und 1588/89) als Quelle für die beiden Suren berufen. Dessen im Druck sechs Bände umfassender persischer Korankommentar *Manḥağ aš-šādiqīn fī ilzām al-muḥālifīn* bietet dafür jedoch keine Bestätigung.<sup>30</sup> Lediglich in seiner Exegese des Verses

<sup>27</sup> 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-ḥiṭāb*, 155, 172.

<sup>28</sup> 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 (*Taḍkirat al-a'imma*, 22), während ihm die Brisanz der restlichen Passage entgangen zu sein scheint; vgl. A. JEFFERY: *A Variant Text of the Fātiḥa*, MW 29/1939/158-62, bes. 159.

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> Zum Autor s. *AŠ* VIII/393; Āgā Bozorg aṭ-Ṭehrānī: *Iḥyā' ad-dāṭir min al-qarn al-āšir*, Teheran 1988, 177f.; Ḥ'ānsārī: *Rauḍāt al-ğannāt*, 486; al-Iṣbahānī: *Riṣāḍ 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.<sup>31</sup> In seinem Vorwort distanziert sich al-Kāšānī dagegen ausdrücklich von jedem *tahrīf*-Verdacht.<sup>32</sup> Da es sich dabei aber um eine (vom Herausgeber nicht gekennzeichnete) nahezu wörtliche Übersetzung der entsprechenden Stelle aus al-Faḍl b. al-Ḥasan aṭ-Ṭabrisīs *Mağma‘ al-bayān* handelt, läßt sich die Zuverlässigkeit und Echtheit der Aussage kaum überprüfen. Fest steht allerdings, daß al-Kāšānī die einschlägigen *tahrīf*-Überlieferungen recht gut kannte, da er Aḥmad b. ‘Alī aṭ-Ṭabrisīs Buch *al-Iḥtiğāğ* ins Persische übersetzte.<sup>33</sup> Eindeutiger liegt der Fall dagegen bei

4. **Muḥammad Šāliḥ b. Aḥmad al-Māzandarānī** (gest. 1081/1670 oder 1086/1676), einem Schwager und Lehrer Muḥammad Bāqir al-Mağlisīs.<sup>34</sup> In seinem Kommentar zu al-Kulainīs *al-Kāfī* kommt er auf den oben bereits erwähnten Ḥadiṭ 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 offenbarte sei und daß es zu *tahrīf* gekommen sei. Auch von sunnitischen Überlieferungen werde das bestätigt.<sup>35</sup> Ein direkter Zeitgenosse al-Māzandarānīs war der Aḥbārī

5. **Mullā Muḥsin Faiḍ al-Kāšānī** (1598-1679), Autor mehrerer Ḥadiṭ-Werke, philosophischer und ethischer Abhandlungen und eines großen Korankommentars.<sup>36</sup> Im sechsten Teil seiner Einleitung zu diesem *Tafsīr*, die in vollständiger deutscher Übersetzung vorliegt,<sup>37</sup> widmet er sich ganz

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

<sup>31</sup> al-Kāšānī: *Manḥağ aṣ-ṣādiqīn*, III/274 mit folgendem Wortlaut: „Yā ayyuhā r-rasūlu balliğ mā unzila ilaika min rabbika anna ‘Alīyan maulā l-mu‘minīn“; vgl. BAR-ASHER: *Variant Readings*, 57f.; an-Nūrī: *Faṣl al-ḥiṭāb*, 280f.; JEFFERY *Materials*, 40; zu diesem Vers s.a. AYOUB: *The Speaking Qur‘ān and the Silent Qur‘ān*, 192-97.

<sup>32</sup> al-Kāšānī: *Manḥağ aṣ-ṣādiqīn*, I/76f.

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

<sup>34</sup> Ḥ‘wānsārī: *Rauḍāt al-ğannāt*, 330f.; *AŠ* VII/369; Modarres: *Raiḥānat al-adab*, V/146-49; at-Tunikābunī: *Qīṣaṣ al-‘ulamā‘*, 246f.; PAMPUS: *Enzyklopädie*, 93.

<sup>35</sup> al-Māzandarānī: *Šarḥ uṣūl al-kāfī*, Teheran 1382-88 / 1963-68, XI/71f. (s. *DTŠ* XIII/97f.); zit. bei Milānī: *Tahqīq*, 117f. (al-Māzandarānīs Buch selbst war mir nicht zugänglich); dagegen positives, aber vages Zitat bei Borūğerdī: *Borhān-e roušan*, 123f.

<sup>36</sup> Zu al-Kāšānī s. EI<sup>2</sup> VII/475f.; al-Iṣbahānī: *Riyāḍ al-‘ulamā‘*, V/180-82; PAMPUS: *Enzyklopädie*, 99; über seinen Korankommentar *aṣ-Šāfī fī tafsīr kalām Allāh al-wāfī* s. *DTŠ* XV/5; ferner LAWSON: *Note*, 288-90; idem: *Aḥbārī Approaches*, 180-87; J.I. SMITH: *An Historical and Semantic Study of the Term „Islam“ as Seen in a Series of Qur‘an Commentaries*, Missoula 1975, 141-59; al-Kāšānī verfaßte selbst eine Kurzfassung u.d.T. *al-Aṣfā* (*DTŠ* II/124).

<sup>37</sup> BEHROUZ: *Korankommentar*, 74-165.



denjenigen Überlieferungen, in denen von *tahrīf* im allgemeinen und Weglassungen oder Hinzufügungen im besonderen die Rede ist.<sup>38</sup> Ausgiebig zitiert er die klassischen Autoritäten: 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī, al-Kulainī und – besonders detailliert – Aḥmad b. 'Alī aṭ-Ṭabrisī *Iḥtiğāğ*. 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.“<sup>39</sup> Nach einigen weiteren Zitaten merkt al-Kāšānī allerdings, in welcher prekären 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.“<sup>40</sup> 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 Ḥadīte 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.<sup>41</sup> 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 aṭ-Ṭabrisī, aš-Šarīf al-Murtaḍā, al-Mufīd, aṭ-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-wāfī*. Auch hier zitiert er zuerst einige Ḥadīte, die deutlich für eine Koranfälschung sprechen – etwa über den Wegfall der Namen von 70 Quraisiten –, 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'nā*) verstanden wissen.<sup>42</sup> Weniger direkt, aber zwischen den Zeilen nicht minder deutlich als al-Kāšānī ist

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

<sup>39</sup> al-Kāšānī: *aṣ-Ṣāfī*, I/44 (BEHROUZ, 130).

<sup>40</sup> Ibid., I/46 (BEHROUZ, 133).

<sup>41</sup> Ibid., I/46 (BEHROUZ, 134).

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



6. dessen aḥbārischer Glaubensgenosse **Hāšim al-Baḥrānī** (gest. ca. 1695/97) in seinem Korankommentar *al-Burhān fī tafsīr al-qurʿān*.<sup>43</sup> In der Einleitung dazu führt er 26 Imam-Ḥadīṭe über die Sammlung und Auslegung des Korans an. Darin ist zwar nirgends expressis verbis von *tahrīf* 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 (*taʿwīl*) kennen.“<sup>44</sup> In einem auf den Imam Muḥammad al-Bāqir zurückgeführten Ḥadīṭ heißt es denn auch in unverblümter Kritik an der Richtigkeit der Koranredaktion ʿUṭmāns: „Nur ein Lügner unter den Menschen behauptet, er habe den Koran gesammelt, wie ihn Gott herabsandte, (denn) nur ʿAlī und die Imame nach ihm haben ihn so gesammelt und bewahrt, wie ihn Gott herabsandte.“<sup>45</sup> In einem weiteren Kapitel, das er wörtlich aus ʿAlī b. Ibrāhīm al-Qummī *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 (*ḥaira ummatin/ aʿimmatin*) und 25/74 (*li-l- / min al-muttaqīna imāman*), und zur Illustration dessen, „was vom Koran verfälscht (*muḥarraf*) wurde“ zitierte er die Verse 4/166 und 5/67 (in denen jeweils die Wendung *fī ʿAlī* weggefallen sei). In beiden Fällen fügt er hinzu, daß der weiteren Beispiele viele seien.<sup>46</sup> Auch im eigentlichen Kommentar zu den jeweiligen Suren kam er wieder auf den *tahrīf*-Vorwurf zurück und zog die einschlägigen Überlieferungen heran.<sup>47</sup> Diese und Dutzende weiterer Nachrichten dienten auch dem berühmten aḥbārischen Traditionarier

7. **Muḥammad Bāqir al-Maḡlisī** (gest. 1699 oder 1700) als Grundlage für einen umfangreichen Abschnitt in seiner monumentalen Ḥadīṭ-Sammlung *Bihār al-anwār*.<sup>48</sup> Zwanzig Seiten der modernen Druckausgabe sind den Ḥadīṭen vorbehalten, in denen von der Koransammlung ʿAlīs und den Anstrengungen seiner Gegner die Rede ist, diese zu unterdrücken. Siebzehn weitere Seiten handeln von *tahrīf* im engeren Sinne und sind mit zahlreichen

<sup>43</sup> Zum Autor s. Elr III/528f.; al-Iṣbahānī: *Riyāḍ al-ʿulamāʾ*, V/298-304; zum Werk *DTŠ* III/93; LAWSON: *Note*, 292f.; idem: *Akhbari Approaches*, 187-95.

<sup>44</sup> al-Baḥrānī: *al-Burhān*, I/9-11.

<sup>45</sup> Ibid., I/9.

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

<sup>47</sup> al-Baḥrānī: *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.

<sup>48</sup> Zum Autor s. El<sup>2</sup> V/1086-88; zum Werk *DTŠ* III/16-27, Elr IV/90-93; PAMPUS: *Enzyklopädie*.



Koranversen unterlegt.<sup>49</sup> Im ersten Teil zitiert er beispielsweise mehrere Seiten lang die oben bereits erwähnten Passagen aus Aḥmad b. 'Alī aṭ-Ṭabrisī's *al-Iḥtiḡāḡ*, die von den Machenschaften Abū Bakrs und 'Umars berichten,<sup>50</sup> aber auch etliche Stellen aus den Werken al-Qummīs, al-'Ayyāšīs, al-Kulainīs oder Ibn Šahrāšūbs. All diese Zitate dürften seiner eigenen Überzeugung entsprochen haben, da er sie immer wieder mit dazwischengestreuten Bemerkungen bekräftigt.<sup>51</sup> Das gilt auch für die 56 Fälle, in denen er im zweiten Teilkapitel unterschiedliche Lesarten einzelner Koranpassagen referiert.<sup>52</sup> 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*-Ḥadīthen, in denen die „Berichtigung“ des Korantexts sozusagen schon im Diesseits erfolgte, löste er dadurch, daß er diese als *aḥbār āḥād* klassifizierte, deren jeweils einziger Gewährsmann bei seiner Weitergabe des Ḥadīth einen Fehler gemacht haben mochte. Auch wenn die Existenz eines voneinander verschiedenen Wortlauts im (vorhandenen) Koran und den Überlieferungen nicht geleugnet werden könne, dürfe vom vorliegenden Text nicht abgewichen werden.<sup>53</sup> Jedoch hielt sich al-Maḡlisī selbst nicht an diesen Vorsatz, denn die Fundstellen von *tahrīf*-Überlieferungen sind nicht auf die Koran-Kapitel in den *Biḥār* beschränkt: Bereits eine oberflächliche Durchsicht der umfangreichen Imamatslehre an gänzlich anderer Stelle des Werks zeigt, daß al-Maḡlisī auch das Auftreten der Imame, ihre Charaktereigenschaften und die Verpflichtung der Gläubigen, ihnen zu folgen, mit derartigen Ḥadīthen untermauert. Mehrere Seiten gelten der Formulierung *ḥaira a'immatin*; 'Alīs in aṭ-Ṭabrisī's *al-Iḥtiḡāḡ* referiertes Streitgespräch mit dem *zindīq* wird ebenso zitiert wie mancher eher beiläufige *tahrīf*-Verdacht.<sup>54</sup> Im Vergleich zu al-Maḡlisī ging

8. sein Zeitgenosse, der Iraner 'Abd 'Alī al-Ḥuwaizī, mit der Unterstellung der Koranfälschung etwas sparsamer um. Doch auch in seinem aḥbārischen Korankommentar *Tafsīr nūr aṭ-ṭaḡalain*<sup>55</sup> stößt man auf die

<sup>49</sup> al-Maḡlisī: *Biḥār al-anwār*, XCII/40-77.

<sup>50</sup> Ibid., 42-48.

<sup>51</sup> Z.B. Ibid., 47, 48, 66ff.

<sup>52</sup> Ibid., 60ff.

<sup>53</sup> Ibid., 74f.

<sup>54</sup> *Biḥār al-anwār*, XXIV/153ff., 195f., 400.

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



bereits bekannten Anschuldigungen bei der Exegese der Verse 3/110 und 5/67,<sup>56</sup> 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-iḥtiḡāḡ* wörtlich, einschließlich des Hinweises auf die *taqīya*, die die Enthüllung konkreter Einzelheiten untersage.<sup>57</sup> Deutlicher wurde wiederum einer der bedeutendsten Schüler al-Maḡlisīs,

9. Nī'matallāh al-Ġazā'irī (gest. 1701), in seinem Buch *al-Anwār an-nu'mānīya fī ma'rifat an-naš'a al-insānīya*, was ihm gar den Vorwurf eintrug, er sei der eigentliche „Schöpfer des *tahrīf*-Gedankens“ gewesen.<sup>58</sup> Das mag insofern eine gewisse Berechtigung haben, als al-Ġazā'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,<sup>59</sup> 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*),<sup>60</sup> beweise, so al-Ġazā'irī, die Veränderungen des Korans, und zwar hinsichtlich seines Wortlauts (*kalām*), seiner Substanz (*mādda*) und seiner korrekten Vokalisierung (*i'rāb*). Zwar wichen aš-Šarīf al-Murtaḏā, Ibn Bābūya und al-Faḍl b. al-Ḥasan 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-aḡl mašāliḥ kaḡīra*) 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 *taqīya*. 'Alī, dessen vollständiger Koran beim Mahdī verwahrt sei, habe es während seines Kalifats nicht vermocht, die gefälschte 'uṭmānische Rezension gegen den „richtigen“ Koran auszutauschen, ebenso wie er die Macht-ergreifung Mu'āwiyas nicht habe verhindern können. So habe sich der Koran 'Uṭmāns gehalten, aber ein verstandesmäßiges Urteil komme zu dem

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

<sup>57</sup> I/438 (Nr. 34); s.a. oben, S. 9.

<sup>58</sup> Mu'arrafa: *Šiyānat al-qur'ān*, 86; zu al-Ġazā'irī s. al-Iṣbahānī: *Riyāḍ al-'ulamā'*, V/253-56; AŠ X/226f.; at-Tunikābunī: *Qīṣaṣ al-'ulamā'*, 464-78; PAMPUS: *Enzyklopädie*, 104f.; D. STEWART: *The Humor of the Scholars. The Autobiography of Nī'mat Allāh al-Jazā'irī (d. 1112/1701)*, Iranian Studies 22/1989/4/47-81; zum Buch *DTŠ* II/446; s.a. Mālallāh: *aš-Šī'a*, 85-89; al-Ġazā'irī gilt im allgemeinen als gemäßigter Aḥbārī.

<sup>59</sup> al-Ġazā'irī: *al-Anwār an-nu'mānīya*, I/97f.; 277.

<sup>60</sup> Art. *Mutawātir*, EI<sup>2</sup> VII/781f.



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

10. **Abū l-Ḥasan aš-Šarīf al-ʿĀmilī** (gest. um 1727), ein Schüler Muḥammad Bāqir al-Maǧlisī, Muḥsin Faiḍ al-Kāšānī und al-Ġazāʾirī. Er verfaßte in der Einleitung zu seinem Korankommentar *Mirʾāt al-anwār* ein längeres Kapitel „zur Erklärung dessen, was einige Veränderungen im Koran verdeutlicht“.<sup>62</sup> Gleich zu Beginn macht der Autor seine Haltung unmißverständlich klar: Durch zuverlässige und kontinuierlich überlieferte Ḥadīṭe sei es belegt, daß es in dem vorhandenen Koran zu Veränderungen (*šaiʿ min at-tagʿyīrāt*) gekommen sei. Dafür seien diejenigen verantwortlich, die nach dem Tode Muḥammads die Sammlung der Offenbarung besorgten. Vier Unterkapitel zur Begründung dieser *tahrīf*-Gewißheit schließen sich an. Zunächst einmal<sup>63</sup> verweist er auf die klassischen schiitischen Autoritäten wie al-Qummī, al-Kulainī, al-ʿAyyāšī oder Aḥmad b. ʿAlī aṭ-Ṭabrisī. Sie bestätigen ihm nicht nur die Unterschlagung der Namen der 70 feindseligen Quraišiten, sondern auch die Überzeugung, daß ʿAlī auf Geheiß des Propheten den Koran vollständig niedergeschrieben habe. Diesen Koran hätten Abū Bakr und ʿUmar aber zurückgewiesen (wie er aus aṭ-Ṭabrisī's *Iḥtiğāğ* weiß), weswegen sich die Gläubigen nunmehr bis zum Erscheinen des Mahdī gedulden müßten. Im zweiten Teil<sup>64</sup> wertet aš-Šarīf al-ʿĀmilī sunnitische Quellen aus (in erster Linie die kanonischen Ḥadīṭ-Sammlungen) und kommt zu einem ähnlichen Ergebnis: Die ersten drei Kalifen stifteten den Schreiber Zaid b. Ṭābit an, zahlreiche Verse wegzulassen.

Der dritte Abschnitt<sup>65</sup> behandelt die im Koran stehengebliebenen, angeblich auf Imamat und *wilāya* bezogenen Andeutungen und Symbole. Hier nun fließen zwei Dinge ineinander: *tahrīf* und *taʿwīl*. Den Hintergrund dazu bildet jene oben schon zitierte lange Passage wiederum aus aṭ-Ṭabrisī's *Iḥtiğāğ*, in der ʿAlī mit dem Ketzer über den Koran diskutiert. Besonderes Augenmerk legt aš-Šarīf al-ʿĀmilī dabei auf die Stellen, die – zumindest in seiner und aṭ-Ṭabrisī's Sicht – als versteckte Hinweise auf die Imame zu deuten sind. Dazu zählt beispielsweise das Gleichnis vom guten Baum, „dessen Wurzel fest in der Erde sitzt, und dessen Krone in den Himmel ragt,

<sup>61</sup> al-Ġazāʾirī: *al-Anwār an-nuʿmāniya*, II/357-64; al-Ġazāʾirī scheint in einem anderen Buch (*Manbaʿ al-ḥayāt fī ḥuǧǧiyat qaul al-muǧtahidin min al-amwāt*, s. *DTŠ* XXII/358f.) seine *tahrīf*-Überzeugung noch deutlicher zum Ausdruck gebracht zu haben; s. die Kritik durch Muʿarrafa: *Šiḡānat al-qurʾān*, 158-61; dieses Werk war mir nicht zugänglich.

<sup>62</sup> aš-Šarīf al-ʿĀmilī: *Mirʾāt al-anwār*, 25-36; zum Buch (das auf dem Titelblatt der Lithographie von 1303/1885-86 fälschlich ʿAbd al-Laṭīf al-Kāzīrānī zugeschrieben wurde) s. *DTŠ* XX/264f.; ferner LAWSON: *Akhbari Approaches*, 195-201; zum Autor vgl. *AŠ* VII/342f.; *Elr* I/931f.; PAMPUS: *Enzyklopädie*, 105f.; sunnitische Kritik durch Mālallāh: *aš-Šra*, 91-99.

<sup>63</sup> aš-Šarīf al-ʿĀmilī: *Mirʾāt al-anwār*, 25-27.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 27-30.

<sup>65</sup> *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.<sup>66</sup> 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.<sup>67</sup>

Der vierte und letzte Abschnitt schließlich widmet sich der Zurückweisung der Argumente der *tahrīf*-Gegner aus den Reihen der Schia.<sup>68</sup> Diese fällt um so heftiger aus, als Muḥammad Bāqir al-Maḡlisī, in den Worten aš-Šarīf al-‘Āmilīs, den *tahrīf*-Glauben zu den Notwendigkeiten der schiitischen Konfession (*darūriyāt maḏhab at-taṣayyū‘*) gezählt habe. Ibn Bābūya, aš-Šarīf al-Murtaḏā, al-Faḏl b. al-Ḥasan aṭ-Ṭabrisī und aṭ-Ṭūsī 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 aṭ-Ṭūsī angeführte *ḥadīṭ at-taḡalain*, 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-Murtaḏās 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-Murtaḏās und der anderen nichts weiter als „Hirngespinnste“ (*taḥayyulāt*).<sup>69</sup>

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

<sup>66</sup> 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.

<sup>67</sup> Ibid., 33f.

<sup>68</sup> Ibid., 34-36.

<sup>69</sup> Ibid., 36.



weder Selbstzweifel, ob denn die frühen Ḥadīṭe 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 Ḥusain 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 aš-Šarīf al-ʿĀmilīs, von dessen Buch er eine eigenhändige Abschrift besaß und das er in seinem eigenen Werk zitierte.<sup>70</sup> Weitaus kürzer und weniger auffällig ging

11. **Yūsuf al-Baḥrānī** (gest. 1772/73) vor.<sup>71</sup> Auch er bezog sich in der Einleitung zu seinem mehrbändigen Werk *al-Ḥadāʾiq an-nādira fī aḥkām al-ʿitra aṭ-ṭāhira* zustimmend auf die *zindīq*-Geschichte aus aṭ-Ṭabrisīs *Iḥtigāğ*. Allerdings steht in dieser Passage nicht so sehr der Beweis für eine angebliche Koranfälschung im Vordergrund. Vielmehr geht es al-Baḥrānī darum, zu zeigen, daß bestimmte Teile des Korans nur mit Hilfe der Imame verstanden werden können, unter anderem jene Verse, in denen (nach aṭ-Ṭabrisī) von den Andeutungen und Symbolen zugunsten der Schia die Rede ist. Wie schon aš-Šarīf al-ʿĀmilī begründet also auch al-Baḥrānī die Frage der („richtigen“) Koraninterpretation mit Überlieferungen, in denen *taḥrīf* 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 *taḥrīf*-Überlieferungen bei der Koranexegese herangezogen wurden.<sup>72</sup> al-Baḥrānīs 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-Lāhīğī unterstellte das Fehlen kompletter Suren, niemand erwähnte oder zitierte gar die Zweilichtersure oder die *Sūrat al-wilāya*. Bis zum Auftreten Ḥusain Taqī an-Nūrīs sollte sich daran auch nichts ändern. Einen streng anti-schiitischen Polemiker wie Muḥammad b. ʿAbd al-Waḥḥāb hat das freilich nicht davon abgehalten, den Schiiten seiner

<sup>70</sup> Ṭabāṭabāʾī / Ostādī: *Āšnāʾī*, 149; *DTŠ* XX/265; vgl. *Faṣl al-ḥiṭāb*, 31, 247, 352.

<sup>71</sup> Zu ihm s. EIr III/529f.; *AŠ* X/317f.; at-Tunikābunī: *Qīṣaṣ al-ʿulamāʾ*, 289-94; ein autobiographischer Eintrag findet sich in seinem biographischen Lexikon *Luʿluʾat al-Baḥrain fī l-iğāzāt wa-tarāğim riğāl al-ḥadīṭ*, Beirut 1406/1986, 442ff.; vgl. a. KOHLBERG: *Aspects*, 148ff. und LITVAK: *Shīʿi Scholars*, 14.

<sup>72</sup> al-Baḥrānī: *al-Ḥadāʾiq an-nādira*, I/8; R. GLEAVE: *Aḥbārī Shīʿī uṣūl al-fiqh and the Juristic Theory of Yūsuf b. Aḥmad al-Baḥrānī*, in: idem / E. KERMELI (eds.): *Islamic Law. Theory and Practice*, London, New York 1997, 24-45, bes. 33ff.; s.a. *DTŠ* VI/289f.



Zeit zu unterstellen, sie behaupteten das Vorhandensein eben jener beiden zusätzlichen Suren.<sup>73</sup>

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 Uṣūlīya mit ihrer Betonung der Vernunft und des *ig̣tihāds* der '*ulamā*' die Oberhand gewann. Heute überlebt die Schule der Aḥbārīs nur noch in kleinen Nischen innerhalb des Verbreitungsgebiets der Schia.<sup>74</sup> Die unterschiedliche Beurteilung der frühen Imam-Ḥadīte 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 *ig̣tihād* ist hier jedoch nicht in demselben Maße ein Zurückweichen der Aḥbārī-Doktrin festzustellen. Gerade in diesem zentralen Punkt ist die Trennlinie zwischen Aḥbārīya und Uṣūlīya also bei weitem weniger scharf als bei den übrigen Meinungsverschiedenheiten. Gewiß verminderte sich der Umfang der taḥrīf-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 Uṣūlīya 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.<sup>75</sup> 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-Ġazā'irī räumt er den Argumenten der taḥrīf-Befürworter breiten Raum ein, vor allem mit Blick auf die heiklen Verse 3/110, 5/67 und 4/3.<sup>76</sup> Der Standpunkt der taḥrīf-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 bezögen 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-

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

<sup>74</sup> MOMEN: *Introduction*, 225.

<sup>75</sup> *DTŠ* XVII/202f.; zum Autor s. *TAŠ* II.1/52-54 sowie at-Tunikābunī: *Qīṣaṣ al-'ulamā*', 196-99.

<sup>76</sup> al-Qummī: *Qawānīn al-uṣūl*, I/403f.; s.a. Borūġerdī: *Borhān-e rouṣān*, 112.



zufügungen noch zu Veränderungen in den juristisch relevanten Versen (*āyāt al-aḥkām*) gekommen sei – obgleich dies im Falle des Falles auch nicht schwerwiegender (*aʿẓam*) wäre als das Verschwinden des Imams. al-Qummī begründete die Unversehrtheit dieser Verse mit dem Gebot Muḥammads, am Koran festzuhalten; die *tahrīf*-Nachrichten, die von den Imamen überliefert werden, widersprächen außerdem nicht ihrer Erlaubnis, diese Vorschriften aus *taqīya* zu befolgen. Die Bestimmungen des vorhandenen Korans, so das Fazit des Autors, seien verlässlich (*ṣaḥīḥ*), 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 (*ḥukm*) über den Koran in Frage.<sup>77</sup> Ein weiteres Beispiel dafür, daß auch überzeugte Vorkämpfer der Uṣūliya sich mit dieser Frage schwertaten, ist

13. ʿĀfar an-Nağafī, genannt Kāšif al-Ġiṭāʾ (gest. 1812).<sup>78</sup> In seinem einflußreichen Buch *Kašf al-ġiṭāʾ*, das ihm und den nachfolgenden Generationen seiner Familie jenen ehrenden Beinamen verlieh,<sup>79</sup> 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,<sup>80</sup> erahnen, daß er hinsichtlich etwaiger Weglassungen vorsichtiger urteilte. Die entsprechenden Ḥadīte könnten nicht ihrem äußeren Wortsinne nach beurteilt werden, vielmehr sei es nötig, sie auf eine verborgene Bedeutungsebene hin zu interpretieren (*fa-lā budd min taʾwīlihā*). 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.<sup>81</sup> Aber mit dieser Zuhilfenahme des *taʾwīl* gelingt es an-Nağafī, die *tahrīf*-Ḥadīte, deren Existenz er nicht leugnen konnte, so umzuinterpretieren, daß die Veränderung des Ko-

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

<sup>78</sup> Zu ihm s. EI<sup>2</sup> IV/703; *TAŠ* II.1/248-52; *AŠ* IV/99-107; MOMEN: *Introduction*, 315; LITVAK: *Shiʿi Scholars*, 48ff. und Index s.v. Kashif al-Ghitaʾ.

<sup>79</sup> *DTŠ* XVIII/45.

<sup>80</sup> „wa-ğamīʾ mā bain ad-daffatain mim mā yutlā kalām Allāh“; s. *Kašf al-ġiṭāʾ*, unpag. Abschnitt *as-sābiʿ fī ziyāda* (sic!).

<sup>81</sup> *Kašf al-ġiṭāʾ*, unpag. Abschnitt *aṭ-ṭāmin fī naqṣihi*; zu Ḥusain an-Nūrīs Kritik an an-Nağafīs 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. **ʿAbdallāh b. Muḥammad Riḍā al-Ḥusainī Šubbar** (gest. 1826) in seinem ḥadīṭexegetischen Werk *Maṣābiḥ al-anwār fī ḥall muškilāt al-aḥbār*.<sup>82</sup> Als er auf jenen bei al-Kulainī zitierten Ḥadīṭ zu sprechen kommt, demzufolge der Koran in vier Vierteln offenbart worden sei (jeweils ein Viertel über die Imaame, 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 Ḥadīṭe oder gar für weggelassene Passagen nennt Šubbar indes nicht.<sup>83</sup> Ein weiterer bedeutender Angehöriger der Uṣūlīya, der in der Frage der Koranfälschung aḥbārische Tendenzen zeigte, war

15. **Aḥmad b. Muḥammad Mahdī an-Narāqī** (gest. 1829), ein Schüler Yūsuf al-Baḥrānīs, in seinem Buch *Manāhiḡ al-aḥkām fī uṣūl al-fiqh*.<sup>84</sup> Darin stellte er die Frage des *tahrīf* sogar ausdrücklich in den Rahmen einer Diskussion der Differenzen zwischen Aḥbārīya und Uṣūlīya. Die Standpunkte beider Gruppen werden nacheinander wiedergegeben, allerdings mit einem feinen Unterschied: Die Position der Aḥbārīs beurteilt er zwischen den Zeilen wohlwollend, sogar zustimmend und verweist auf die Vielzahl der entsprechenden Ḥadīṭe, die herausragende Rolle ʿAlīs bei der Sammlung

<sup>82</sup> *DTŠ* XXI/85f.; zum Autor s. *TAŠ* II.2/777-79.

<sup>83</sup> Šubbar: *Maṣābiḥ al-anwār*, II/294f.; in diesem Zusammenhang verweist er auf sein Buch *Munyaṭ al-muḥaṣṣilīn fī ḥaqqīyat ṭarīq(at) al-muḡtahidīn* (s. *DTŠ* XXIII/208), in dem er diesen seinen Standpunkt erläutert habe; dieses Buch war mir nicht zugänglich; zu al-Kulainīs Ḥadīṭ s. oben, S. 6.

<sup>84</sup> Über ihn s. at-Tunikābunī: *Qīṣaṣ al-ʿulamāʾ*, 143-45 (engl. Übersetzung von H. DABASHI in S.A. ARJOMAND [ed.]: *Authority and Political Culture in Shiʿism*, Albany 1988, 305-09); *TAŠ* II.1/116f.; *AŠ* III/183f.; Ḥabībābādī: *Makārem ol-āṭār*, IV/1235-42; EI<sup>2</sup> VII/960f.; zum Buch s. *DTŠ* 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 Rechtsgelehrten zu finden ist, die Ḥomeinī zu seiner Regierungslehre von der *welāyat-e faqīh* ausbaute: H. DABASHI: *Mulla Ahmad Naraqi and the Question of the Guardianship of the Jurisconsult (Wilayat-i Faqih)*, in: S.H. NASR (ed.): *Expectation of the Millennium. Shiʿism in History*, Albany 1989, 288-300; Amir-Moezzi: *Réflexions*, 77f.



des Korans, die Unterschiede innerhalb der 'uṭmānischen Kodices und das Verschwinden anderer Lesarten. Dagegen läßt er bei den Argumenten der Uṣūlīs deutliche Skepsis anklingen. Weder der Koranvers 15/9 noch der *Ḥadīṭ at-taḡalain* und andere *Ḥadīṭe* 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 *Ḥadīṭ* vorgebrachten Anhaltspunkte gegen *tahrīf* (wie im übrigen auch für die Doktrin des *i'ğāz*) sei es völlig ausreichend, wenn bei den Imamen 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.<sup>85</sup> Einen nicht unbedeutenden Unterschied zur Vorgehensweise aš-Šarīf al-Āmilī gibt es allerdings: Während dieser ausgiebig aus der älteren Literatur zitiert und mit seinem Beharren auf *tahrīf* eine heftige Polemik gegen die Sunniten, 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. **Murtaḍā al-Anṣārī** (gest. 1864), der um die Mitte des 19. Jahrhunderts zum alleinigen *marǧā' at-taqlīd* der Schia aufstieg.<sup>86</sup> Das Vorkommen von *tahrīf*, schrieb er in seiner juristischen Abhandlung *Farā'id al-uṣūl*, sei kein Hinderungsgrund, am äußeren 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-aḥkām*) bezögen, in denen es den Menschen aufgetragen sei, sich an den äußeren Wortsinn zu halten.<sup>87</sup> Auch bei al-Anṣārī ist deutlich das Unbehagen im Umgang mit den

<sup>85</sup> an-Narāqī: *Manāhiğ al-aḥkām*, 152-54.

<sup>86</sup> Über ihn s. EI<sup>2</sup> S/75-77; Elr 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 Imamite Jurisprudence*, New York 1988, 210-15.

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



*tahrīf*-Überlieferungen zu spüren. Wie schon Ġaʿfar Kāšif al-Ġiṭāʾ 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 *Maġmaʿ 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. **Āḥund Mollā Moḥammad Kāzem al-Ḥorāsānī** (gest. 1911), der in Naḡaf noch zu al-Anṣārīs letzten Schülern gehört hatte. Er behandelte die Problematik in seinem Buch *Kifāyat al-uṣūl*, einem hochtheoretischen Werk über die Grundlagen der (schiiitischen) Jurisprudenz.<sup>88</sup> Auch wenn es, wie einige Überlieferungen und sorgfältiges Abwägen (*al-iʿtibār*) nahelegten, zu *tahrīf* in Form von Weglassungen und sprachlichen Entstellungen (*taṣḥīf*) gekommen sein sollte, tue das der Beweiskraft des äußeren Wortsinns des Korans (*ẓawāhir*) 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-aḥkām* an irgendeiner 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 (*tamassuk*). Zwangsläufig beschädigt sieht al-Ḥorāsānī 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 *yaṭhurna* (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-Ḥorāsānī abschließend, handle es sich um ein auf strenge Methodik (*ṭarīqīya*) gegründetes Prinzip, das keiner Lesart den Vorzug erteile. Anders dagegen die Vorgehensweise der Kausalität (*sababīya*),

<sup>88</sup> Über ihn s. Elr I/732-35; EI<sup>2</sup> V/61f.; AŠ IX/5f.; LITVAK: *Shīʿi Scholars*, 91f. und Index s.v. Khorasani; ʿAbd ar-Raḥīm Muḥammad ʿAlī: *al-Muṣliḥ al-muġāhid aš-šaiḥ Muḥammad Kāzim al-Ḥurāsānī*, Naḡaf 1972 (117ff. über *Kifāyat al-uṣūl*); Āġā Bozorg aṭ-Ṭehrānī widmet dem Buch einen untypisch kurzen Eintrag von nur drei Zeilen: DTŠ XVIII/88.



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

al-Ḥorāsānīs 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“ (*ġair baʿīda*) Vermutung, es sei zu *tahrīf* gekommen, ihren Schrecken zu nehmen. Er streitet die Möglichkeit der Koranfälschung nicht rundweg ab oder unternimmt den (ohnehin 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. **Muḥammad Taqī b. Muḥammad Bāqir an-Nağafī** (gest. 1913/14). Dieser hatte 1874 sein Buch *Taʿwīl al-āyāt al-bāhira fī faḍāʾil al-ʿitra aṭ-ṭāhira* 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.<sup>90</sup> Er vermied den unmittelbaren Vorwurf der Koranfälschung, führte jedoch gleich zu Beginn etliche Ḥadīṭe an, die in diese Richtung deuten. Unter Berufung auf einen imāmītischen Gelehrten des neunten Jahrhunderts, Faḍl b. Šādān, der übrigens auch zu den wichtigsten Gewährsmännern Ḥusain an-Nūrīs zählte,<sup>91</sup> 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 mußten, zieht er nicht direkt, seine Leser dürften sich dessen aber durchaus bewußt gewesen sein.<sup>92</sup> Auch

19. **ʿAlī Aṣḡar Borūğerdī** (gest. 1895) äußert sich in seiner schiitischen Glaubenslehre *ʿAqāʾid aš-šīʿa* eher zwischen den Zeilen, nachdem er einige allgemeine Überzeugungen der Schia in bezug auf den Koran dargelegt hatte.<sup>93</sup> Es sei nämlich eine schiitische Glaubenspflicht, anzuerkennen, daß der ursprüngliche Koran (*qorʿān-e aṣlī*) von keiner Veränderung oder Fäl-

<sup>89</sup> al-Ḥorāsānī: *Kifāyat al-uṣūl*, 284f.

<sup>90</sup> an-Nağafī: *Taʿwīl al-āyāt al-bāhira*, 1; zu an-Nağafī s. *ṬAŠ* I.1/247f.; *AŠ* IX/196; zum Buch *DTŠ* III/303f.

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

<sup>92</sup> an-Nağafī: *Taʿwīl al-āyāt al-bāhira*, 2f.

<sup>93</sup> Zum Autor s. *AŠ* VIII/167; vgl. a. *ṬAŠ* II.2/823; zum Buch *DTŠ* 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 Muḥammad herabgesandt worden sei.<sup>94</sup> 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. **Ḥusain Taqī an-Nūrī aṭ-Ṭabrisī** (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. **Moḥammad Hādī aṭ-Ṭehrānī al-Ġarawīs** (gest. 1903) rechtstheoretisches Werk *Maḥağğat al-ʿulamāʾ fī ḥuğğīyat al-qafʿ wa-ḏ-zann* dürfte das vermutlich rätselhafteste der hier behandelten Bücher sein.<sup>95</sup> 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-ʿaqlī*) der Fälschung, die Gelegenheit dazu in der Praxis, d.h. während der Sammlung des Texts (*al-imkān al-ʿādī*), daraus abgeleitet die „Nicht-Ausschließung“ des *tahrīf*-Gedankens (*ʿadam al-istibʿād*), gefolgt von der Ausschließung des Gedankens, es sei nicht dazu gekommen (*istibʿād al-ʿadam*), und schließlich das tatsächliche Vorkommen von Fälschungen (*wuqūʿ*).<sup>96</sup> 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“ (*istiḥālāt ʿadam at-tahrīf*) spricht er.<sup>97</sup> Seine Vorgehensweise erinnert des öfteren an aš-Šarīf al-ʿĀmilī, auf den er sich an einer Stelle denn auch explizit beruft.<sup>98</sup> Wie dieser kritisiert auch aṭ-Ṭehrānī die gemäßigte Haltung

<sup>94</sup> Borūğerdī: *ʿAqāʿid aš-šʿa*, 29-31; s.a. Ṭahīr: *aš-Šʿa wa-l-qurʿān*, 105; idem: *The Shīʿites and the Sunna*, 169.

<sup>95</sup> Zum Autor s. *AŠ* X/233; *RF* II/856f.; al-Kāzīmī: *Aḥsan al-wadʿa*, I/146-48; ferner *DTŠ* XX/146f.

<sup>96</sup> aṭ-Ṭehrānī: *Maḥağğat al-ʿulamāʾ*, 107.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 128.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 142.



aš-Šarīf al-Murtaḏās<sup>99</sup> oder zitiert aus Aḥmad b. 'Alī aṭ-Ṭabrisīs *al-Iḥti-ḡāḡ*.<sup>100</sup> Nach einer ausführlichen Aufzählung der Beispiele und Gründe, die für *tahrīf* sprechen,<sup>101</sup> und einer weniger ausführlichen Behandlung der Gegner dieser Ansicht (denen er, wiederum aš-Šarīf al-Āmilī folgend, jedenfalls teilweise die Praktizierung von *taqīya* bescheinigt)<sup>102</sup> 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 untereinander und vor allem zum Exemplar 'Alīs sowie um die einschlägigen Ḥadīṭe über die Zahl der Verse und Buchstaben des Korans, die im Widerspruch zum bestehenden Text stehen (etwa die bereits erwähnte Überlieferung al-Kulainīs, in der von 17000 Versen die Rede ist).<sup>103</sup> So weit, so gut – doch auf der letzten Seite seiner Abhandlung vollzieht aṭ-Ṭehrānī plötzlich und ohne Angabe von Gründen eine nachgerade atemberaubende Kehrtwendung, erklärt alle vermeintlichen Änderungen für bloßen *tafsīr* oder *ḥadīṭ 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 Sachen Ḥadīṭ findet sich, aber angesichts der Entschiedenheit, mit der er noch wenige Seiten zuvor die Berücksichtigung gerade der *aḥbār āḥād* eingefordert hatte, scheint das kaum überzeugend.<sup>104</sup> aṭ-Ṭehrānīs Motive für seinen Sinneswandel – wenn man nicht bequemerweise *taqīya* unterstellen will – bleiben im Dunkeln.<sup>105</sup> Die letzte hier zu zitierende Stimme gehört

22. **Soltānmoḥammad b. Ḥaidar al-Ḥorāsānī Gonābādī**, einem 1909 ermordeten Scheich eines Zweiges des Ni'matullāhī-Ordens.<sup>106</sup> In der Einleitung 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,

<sup>99</sup> Ibid., 129f.

<sup>100</sup> Ibid., 139f.

<sup>101</sup> Ibid., 141-56; er zitiert aus sunnitischen und schiitischen Quellen gleichermaßen.

<sup>102</sup> Ibid., 156-58.

<sup>103</sup> Ibid., 158-78.

<sup>104</sup> Ibid., 178; diese Passage wird zustimmend und als anti-*tahrīf*-Beleg zitiert bei Borūgerdī: *Borhān-e roušan*, 129f.

<sup>105</sup> Eine mögliche Erklärung für sein Verhalten könnte in seiner Biographie, genauer gesagt in seiner Stellung innerhalb der Gelehrtenschaft von Naḡaf zu suchen sein: Vor allem aufgrund der tiefen 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-Kāzimī: *Aḥsan al-wadī'a*, I/148; Aṣ X/233, 356; al-Amin: *Autobiographie*, 127f.; Litvak: *Shi'i Scholars*, 22f.

<sup>106</sup> R. GRAMLICH: *Die schiitischen Derwischorden Persiens. Erster Teil: Die Affiliation*, Wiesbaden 1965, 65-67; ferner GAL SII/834; zur Ni'matullāhiya vgl. EI<sup>2</sup> 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.<sup>107</sup> 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.<sup>108</sup>

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:<sup>109</sup>

– **Muḥammad b. Sulaimān b. Zawīr as-Sulaimānī al-Ḥaṭṭī al-Baḥrānī** (gest. 1138/1725): *Kaṣf al-ḥiḡāb wa-n-niqāb ‘an waḡh tahrīf al-kitāb*. 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.<sup>110</sup>

– **Bāqir al-Wā‘iz al-Kaḡūrī aṭ-Ṭihrānī** (gest. 1895/96): *Hidāyat al-murtāb fī tahrīf al-kitāb*. Darin soll der Autor an-Nūrīs umstrittenes *Faṣl al-ḥiṭāb* gegen kritische Stellungnahmen in Schutz genommen haben.<sup>111</sup>

– **Muḥammad Ḥusain b. Muḥammad Maḥdī as-Sulṭānābādī** (gest. 1896/97): *Mubram al-burhān fī 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-Nūrī bekannt, der ein Jahr später gleichfalls nach Sāmarrā’ kam.<sup>112</sup>

<sup>107</sup> Gonābādī: *Rahnamā-ye sa‘ādat*, 127-36; diese Ausgabe ist die persische Übersetzung seines ursprünglich auf Arabisch erschienenen Werkes *Bayān as-sa‘āda fī maqāmāt al-‘ibāda*, Teheran 1314/1896-97; s. *DTŠ* III/181f.; zum späteren Echo auf sunnitischer Seite s. Mālallāh: *aš-Šī’a wa-l-qur‘ān*, 101f., aḡ-Ḍahabī: *at-Taḥsīn wa-l-mufasssīr*, II/199ff.

<sup>108</sup> GRAMLICH (wie Anm. 106), 66 Anm. 3.

<sup>109</sup> S. auch den separaten Teil des Literaturverzeichnisses, S. 127f.

<sup>110</sup> *DTŠ* XVIII/27; vgl. a. *ibid.*, XVI/232; ferner Ḥabīb al-Ġumai’: *Muḡam al-mu‘allafāt aš-šī‘iyya fī l-ḡazīra al-‘arabiyya*, Beirut 1997, 34.

<sup>111</sup> *DTŠ* XXV/191; vgl. *ibid.*, XVI/232; *TAŠ* I.1/196 (dort mit dem Todesdatum 1323/1905).

<sup>112</sup> *DTŠ* XIX/53; *RF* II/678; *TAŠ* I.2/659-61; zu aš-Širāzī (gest. 1895) s. *EI*<sup>2</sup> IX/479f.; *LITVAK: Shi‘i Scholars*, 83ff.; *TAŠ* I.1/436-41; eine kommentierte deutsche Übersetzung des



– **Muḥammad Riḍā b. Asadallāh aš-Šīrāzī** (gest. ca. 1916): *Rağāʾ al-ğufrān fī muhimāt al-qurʾān*, Šīrāz 1331/1912-13. Laut Āgā Bozorg aṭ-Ṭehrānī enthält das Buch (das auf Persisch geschrieben ist) ein Kapitel über die Frage der Koranfälschung, wobei der Autor dem von al-Anṣārī und al-Ḥorāsānī vorgezeichneten Weg folgt, also die Möglichkeit von *tahrīf* in Form von Weglassungen durchaus anerkennt. Begründet wird das einerseits mit der großen Zahl von Ḥadīthen, deren Bedeutungsgehalt sich kontinuierlich zurückverfolgen lasse (*at-tawātur al-maʿnawī*), sowie mit einem „emotionalen Wissen“ (*ilm wiğḍānī*) auch bei den *āḥād*-Traditionen, daß zumindest ein Teil von ihnen von den Imamen stamme und daher vertrauenswürdig sei.<sup>113</sup>

\*\*\*

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 Korankomentaren (am deutlichsten bei aš-Šarīf al-ʿĀmilī und Muḥsin Faiḍ al-Kāšānī) oder in Ḥadīth-Sammlungen (v.a. Muḥammad Bāqir al-Mağlisī), sei es in rechtstheoretischen Abhandlungen über die *uṣūl al-fiqh* (so etwa bei al-Anṣārī, al-Ḥorāsānī, an-Narāqī, an-Nağafī, ausführlicher bei aṭ-Ṭehrānī). 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-Qāḍī Nūrallāh Šuštārī (oder auch: Tustarī), der sich in seiner anti-sunnitischen Streitschrift *Maṣāyib an-nawāṣib* eindeutig gegen die (von Sunniten vorgebrachten) Unterstellung verwahrte, die Schia behaupte 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 ʿAlī aṭ-Ṭabrisī und aš-Šarīf Murtaḍā) darauf beharrt, daß unter den *moḥaqqaqīn-e šīʿe* ein Konsens darüber herrsche, daß der Koran unverändert sei.<sup>114</sup> 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-Ṭehrānī findet sich bei W. ENDE: *Der amtsmüde Āyatollāh*, im Druck für die Festschrift B. KIENAST (ed. G. SELZ).

<sup>113</sup> *DTŠ* X/78f.; *TAŠ* I.2/738.

<sup>114</sup> *Maṣāyib an-nawāṣib*, 198-201; zu Šuštārī (1549-1610) s. EI<sup>2</sup> VIII/123f.; s.a. *DTŠ* XXI/76f.



sance des Themas) gestorbenen Abū l-Faṭḥ al-Ğurġānī und seines Koran-kommentars *Tafsīr-e šāhī*. In dessen Einleitung schreibt er zwar, daß der Koran gefeit (*mašūn*) sei vor der Möglichkeit von *tahrīf* und *tabdīl*. Aber nur eine Zeile später übernimmt er die altbekannte (schon von al-Kulainī und al-‘Ayyāšī 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.<sup>115</sup>

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-Mufīds, aš-Šarīf al-Murtaḍās, aṭ-Ṭūsīs und al-Faḍl b. al-Ḥasan 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.<sup>116</sup>

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 Ḥadīṭ-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 Muḥsin Faiḍ al-Kāšānī ist aber ein eigenständiges, von Zweifeln nicht immer freies Raisonieren über das Problem zu erkennen, mit dem er die Zitate früherer Autoren unterbricht. Ab den Zeiten Ni‘matallāh al-Ğazā‘irīs und seines Schülers Abū l-Ḥasan aš-Šarīf al-‘Āmilīs schließlich gewinnen die eigenen Argumente

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

<sup>116</sup> Borūġerdi: *Borhān-e roušan*, 106ff. zitiert als Beispiele für schiitische anti-*tahrīf*-Äußerungen u.a. Abū l-Qāsim al-Qummī, Muḥsin Faiḍ al-Kāšānī, Ğa‘far Kāšif al-Ğiṭā‘, Faṭḥ-allāh al-Kāšānī und Moḥammad Hādī aṭ-Ṭehrānī; Mu‘arrafa: *Šiyānat al-qur‘ān*, 43ff. beruft sich u.a. ebenfalls auf Faiḍ al-Kāšānī und Kāšif al-Ğiṭā‘.



deutlich die Oberhand. Daneben werden die Aussagen nicht nur kürzer, sondern auch – dies das zweite Charakteristikum – weniger eindeutig. Das vorsichtige Abwägen etwa Ġaʿfar Kāšif al-Ġiṭāʾs, die verklausulierten Bemühungen al-Anṣārīs oder al-Ḥorāsānīs, oder auch die feine Unterscheidung Borūġerdīs zwischen dem Koran und dem Ur-Koran, von Moḥammad Hādī aṭ-Ṭehrānīs 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.<sup>117</sup> 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-Ḥasan aš-Šarīf al-ʿĀmilī 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 Ḥusain an-Nūrī.

<sup>117</sup> So die These H. MODARRESSIS; s. unten, S. 113.



### III. ḤUSAIN 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 Ḥadīṭ-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 Sunniten im 20. Jahrhundert beigetragen. Ungachtet dessen hat es in der westlichen Sekundärliteratur bislang nur am Rande Beachtung gefunden.<sup>1</sup>

al-Mīrzā Ḥusain b. al-Mīrzā Muḥammad Taqī b. al-Mīrzā ‘Alī Muḥammad b. Taqī an-Nūrī aṭ-Ṭabrisī<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> Der

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

<sup>2</sup> Zu seiner Biographie vgl. neuerdings EI<sup>2</sup> X/41 (sehr kurz und ohne Erwähnung des *Faṣl al-ḥiṭāb*); ferner ṬAŠ I.2/543-55; AŠ VI/143f.; GD VI/23f.; MMI III/364f.; Modarres: *Raiḥānat al-adab*, III/389-91; Ḥiyābānī: *‘Olamā-ye mo‘āṣerīn*, 71-73; MMI III/364f.; Bāmdād: *Šarḥ-e ḥāl-e reğāl-e Īrān*, I/430; Ḥabībābādī: *Makārem ol-āṭār*, V/1461-71; Ḥirz ad-Dīn: *Ma‘ārif ar-riğāl*, I/271-74; al-Kāzimī: *Aḥsan al-wadī‘a* (ed. Bagdad 1929), 89-92; Muḥammad Mahdī al-Laḥnawī al-Kašmīrī: *Takmilat nuğūm as-samā‘*, Qom 1976, II/210-15; Qummī: *Fawā'id*, 149-53; Āgā Bozorg aṭ-Tehrānī: *Muṣaffā l-maqāl fī muṣannifi ‘ilm ar-riğāl*, Beirut<sup>2</sup> 1988, Sp. 159f.; Mošār: *Mo‘allefīn*, II/Sp. 713-17; Moḥammad Ḥasanḥān E‘temād as-Saltāna: *al-Ma‘āṭir wa-l-āṭār*, Teheran 1889, 155f.; s.a. Yādgar 3/5 (Dez. 1946 - Jan. 1947), 38f.

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





junge Ḥusain 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 aṭ-Ṭihirānī, in Nağaf Murtaḍā al-Anṣārī und Mirzā Ḥasan aš-Širāzī, 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 Ḥusain in Kerbela.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup>

Zu an-Nūrīs Schülern zählten einige der später angesehensten Gelehrten der Zwölferschia des 20. Jahrhunderts. Hervorgehoben seien hier nur der unermüdliche Bio-Bibliograph Āgā Bozorg aṭ-Ṭehranī sowie Muḥammad al-Ḥusain Āl Kāšif al-Ġiṭā’, die einander über an-Nūrī kennen und schätzen lernten.<sup>6</sup> Aber auch ‘Abd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn rühmte sich einer Lehrbefugnis (*iğāza*), die er im Ramaḍān 1319 (Dezember 1901), also nicht lange vor an-Nūrīs Tod, von diesem erhalten hatte.<sup>7</sup>

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-Širāzīs „war seine materielle Situation nicht derart, wie es sich für einen Mann seinesgleichen geziemt“, schreibt Āgā Bozorg aṭ-Ṭehranī, dessen biographische Skizze der Hagiographie nahekommt.<sup>8</sup> Lohn der Mühsal war eine reichhaltige Bibliothek, die mancherlei Kostbarkeiten enthielt, nach seinem Tod aber offensichtlich in alle Winde verstreut wurde.<sup>9</sup> Schenkt man den euphorischen Schilderungen seiner Biographen Glauben, scheute er auch nicht davor zurück, sein sprich-

<sup>4</sup> Bei Ṭehranī (und vielen anderen) heißt es „tuwuffiya fi lailat al-arba‘a’ li-ṭalāt baqīn min Ġumādā aṭ-ṭāniya 1320“, was den 26. Ġumādā II 1320 (1. Oktober 1902) ergäbe: *ṬAŠ* I.2/548; D. MACÉOIN (EI<sup>2</sup> X/41) nennt allerdings den 21. Ġumādā II (25. September).

<sup>5</sup> Über diesen s. EI<sup>2</sup> VIII/140 und die dort genannte Literatur.

<sup>6</sup> *ṬAŠ* I.2/617; zu Kāšif al-Ġiṭā’ s. unten, S. 73.

<sup>7</sup> ‘Abd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn: *Buğyat ar-rāğibīn fi silsilat Āl Šaraf ad-Dīn*, Beirut 1991, II/76; zu Šaraf ad-Dīn s. unten, S. 77.

<sup>8</sup> *ṬAŠ* I.1/550.

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



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

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.<sup>11</sup> Sein mit Abstand umfangreichstes Hauptwerk, *Mustadrak al-wasā'il wa-mustanbaṭ al-masā'il*, ist eine jener monumentalen Ḥadīṭ-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 Ḥadīṭen.<sup>12</sup> 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 Ḥadīṭ-Sammlungen überhaupt, dem *Tafsīl wasā'il aš-šī'a ilā aḥādīṭ aš-šarī'a* des aus dem Ġabal 'Āmil stammenden und 1693 gestorbenen Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥurr al-'Āmilī.<sup>13</sup> Der Ruf, seit den Tagen Muḥammad Bāqir al-Mağlisī der größte Ḥadīṭ-Gelehrte der Schia zu sein, den an-Nūrī genoß, beruht hauptsächlich auf diesem seinem Opus.<sup>14</sup> Eben jenem al-Mağlisī, dem oben bereits vorgestellten Autor der „Lichtermeere“ *Bihār al-anwār*, widmete unser Autor eine weitere Schrift, nämlich eine Biographie mit dem Titel *al-Faiḍ al-quḍī fī tarğamat al-Mağlisī*, die der ab 1884 erschienenen lithographischen Edition der *Bihār* beigegeben wurde.<sup>15</sup> Seine Beschäftigung mit al-Ḥurr al-'Āmilī und al-Mağlisī war gewiß kein Zufall. Beide zählten zu den größten Ḥadīṭ-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

<sup>10</sup> Muḥsin al-Amīn 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: *Aṣṣ VI/143a*, 3. Z.v.u.ff.

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

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

<sup>13</sup> Zu diesem s. *El<sup>2</sup> 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 Ḥadīṭ-Literatur allg. s. E. KOHLBERG: *Al-uṣūl al-arba'umī'a*, JSAI 10/1987/128-66; idem: *Shīrī Ḥadīth*, 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.

<sup>14</sup> So auch die Einschätzung D. MAC EOINS in *El<sup>2</sup> X/41*; vgl. a. *Ṭaṣ I.1/552-54*.

<sup>15</sup> *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“ verfertigte, das das Kreuzen auf al-Mağlisīs Lichtermeeren erleichtern sollte: *Safīnat al-bihār*, Nağaf 1936.



eine deutliche Präferenz für Ḥadīṭ-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“.<sup>16</sup>

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

<sup>16</sup> „Fī iṭbāt tahrīf al-qur'ān wa-faḍā'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 Druck-erzeugnisse der Titel als *Faṣl al-ḥiṭāb fī (iṭbāt) tahrīf kitāb rabb al-arbāb* angegeben wird: Sarkīs: *Mu'ḡam*, Sp. 1228f.; ebenso bei *GAL* SII/832; am ausführlichsten: *DTŠ* XVI/231f.; in *Fehrest-e ketābhā-ye čāpī*, II/Sp. 2446 wird ohne weiteren Kommentar eine offensichtlich gekürzte persische Übersetzung (?), Teheran o.J. erwähnt.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 1-23.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 23-25.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 25-35.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 1-5.



ist es dann nicht mehr weit zu Aḥmad b. 'Alī aṭ-Ṭabrisīs *al-Iḥtiğāğ*, in dem von Abū Bakrs und 'Umars mutwilliger Fälschung der Offenbarung berichtet wird.<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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-Ġazā'irī) für gesichert hält, bis hin zu den Werken der Aḥbārīs (*muḥaddiṭūn*) identifiziert er die große Mehrheit der schiitischen Gelehrten als der *tahrīf*-Idee zugeneigt.<sup>24</sup> Den Gegnern dieser Überzeugung bescheinigt er andererseits, auf verlorenem Posten zu stehen, gegen Behauptungen zu kämpfen, die niemand aufgestellt habe (wie etwa al-Mufīd) – oder möglicherweise aus *taqīya* heraus gehandelt zu haben, wie aṭ-Ṭūsī. 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-Faḍl b. al-Ḥasan aṭ-Ṭabrisīs Behauptung, es bestehe ein Konsens unter den schiitischen *'ulamā'*, daß es zu keiner Fälschung gekommen sei, nennt er kurzerhand tollkühn (*ḡur'a 'aẓīma*), seien doch sämtliche Altvorderen wie auch die Koryphäen der Nachgeborenen anderer Meinung.<sup>25</sup>

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 bekannt-

<sup>21</sup> Ibid., 6; s. oben, S. 9.

<sup>22</sup> Ibid., 13ff.

<sup>23</sup> Ibid., 23; zu diesem und ähnlichen Versen s. RADSCHIT: *Herausforderung*, 94ff.

<sup>24</sup> *Faṣl al-ḥiṭāb*, 29-32; in Sonderheit beruft sich an-Nūrī auf Aḥmad b. Muḥammad al-Barqī und dessen Vater Muḥammad b. Ḥālid, ferner auf Muḥammad b. al-Ḥasan aṣ-Ṣairafī, Aḥmad b. Muḥammad as-Sayyārī, Muḥammad b. al-'Abbās b. al-Ġuḥām, Abū Ṭāhir 'Abd al-Wahīd al-Qummī, Ibn Šahrāšūb, Aḥmad b. 'Alī aṭ-Ṭabrisī, Muḥammad Šāliḥ (al-Māzandarānī), an-Narāqī, Abū l-Qāsim al-Qummī, aṣ-Šarīf al-'Āmilī, 'Alī b. Ṭāwūs und Murtaḍā al-Anṣārī; s.a. oben, Anm. I/17.

<sup>25</sup> *Faṣl 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 Ḥadīṭ, den er ohne nähere Erläuterung auf den sechsten Imam Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq zurückführt –, müsse dementsprechend auch der Koran verfälscht worden sein.<sup>26</sup> 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 *taḥrīf*-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 Muḥammads zurückreicht.<sup>27</sup>

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.<sup>28</sup> 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 *Iẓhār al-ḥaqq* rezipiert haben, mit dem der indische schiitische Muslim Raḥmatullāh al-Kairānawī gegen die britischen Missionare und deren Tätigkeit anschrieb.<sup>29</sup>

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

<sup>26</sup> Ibid., 35-96; s. oben, S. 3.

<sup>27</sup> Vgl. zu diesem Thema allg. KOHLBERG: *Antediluvian World*.

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

<sup>29</sup> 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 „baʿd al-muʿāṣirīn min ʿulamāʾ al-hind“ einführt (*Faṣl al-ḥiṭāb*, 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 genüge, um die Vertrauenswürdigkeit des gesamten Schriftkorpus zu unterminieren.<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 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 Muḥammads, 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.<sup>32</sup> 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. Ramaḍān) oder einzelne Ereignisse: Abrahams Bereitschaft zur Opferung Isaels wird mit der List 'Alīs gleichgesetzt, der in Muḥammads Bett schlief, um die Häscher zu übertölpeln; die *ridḍa* nach dem Tode des Propheten bildet das Gegenstück zum Tanz ums Goldene Kalb, usf.<sup>33</sup> Die wiederholte Behauptung, daß diese Übereinstimmungen auch und erst recht für die Veränderung des Korantexts zu gelten hätten, dient als Überleitung zu den

<sup>30</sup> Ibid., 53.

<sup>31</sup> 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.

<sup>32</sup> 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 Ḥusain 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 Ḥadī bei WENSINCK: *Concordance*, V/136a; vgl. a. I. GOLDZIER: *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 Ḥanafīya schildert W. MADELUNG: *The Spread of Māturīdism 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.

<sup>33</sup> *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“ titulierte wird: ibid., 68.



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

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-Nūrī's weitere Beweisführung ist die These, daß die Redaktion des Texts unmöglich zur Zeit des Propheten erfolgt sein konnte.<sup>35</sup> Nur so wird es plausibel, daß die – nach Muḥammads Tod durchgeführte – Sammlung 'Alī's 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 *ṣaḥāba* mehr oder minder umfangreiche Textstücke auswendig wußten, deren Wortlaut im Einzelfalle allerdings wiederum mehr oder minder stark voneinander abwich. Aber Leute wie 'Umar, 'Uṭmān 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 Ḍarr.<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup>

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.<sup>38</sup> Im

<sup>34</sup> Ibid., 92-96 (besonders der Korrekturzusatz auf S. 92).

<sup>35</sup> Ibid., 96-105.

<sup>36</sup> Ibid., 101.

<sup>37</sup> Ibid., 104f.

<sup>38</sup> Vgl. als Einführung in diese Materie den Art. *Naskh* in EI<sup>2</sup> VII/1009-12 sowie BURTON: *Sources*, passim; ferner D.S. POWERS: *The Exegetical Genre nāsikh al-Qur'ān 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-ḥukm dūn at-tilāwa* –, bereitete es auch keine größeren Schwierigkeiten. Man mußte dann lediglich vermittels 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.<sup>39</sup> 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-ḥukm wa-t-tilāwa*) oder als noch in Kraft befindlich interpretiert wurden (*nash at-tilāwa dūn al-ḥukm*). 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 „Steinigungsver“, 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.<sup>40</sup>

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.<sup>41</sup> Auch Ḥusain 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 Qurʾān*, Oxford 1988, 117-38.

<sup>39</sup> 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 berauschenden 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. WIELANDT (eds.): *Lexikon der islamischen Welt. Völlig überarbeitete Neuauflage*, Stuttgart et al. 1992, 284f.

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

<sup>41</sup> So etwa der bekannte Reformtheologe Sir Sayyid Aḥmad 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-ḥukm* rundweg ablehnte: *Sir Sayyid Aḥmad Khān's „The Controversy Over Abrogation (in the Qurʾān)“: 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),<sup>42</sup> und fügt die gesamte Problematik in seine *taḥrīf*-These ein. Zwar halte die Mehrheit (*ḡumhūr*) der Uṣūlīs (von denen er sich damit nebenbei distanziert) diese Möglichkeit von *nash* für gegeben, doch seien die meisten Schiiten (*al-akṭar minnā*) anderer Meinung.<sup>43</sup> Nicht nur, daß dieser Idee die Sammlung des Korans durch ‘Alī 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-nāsiḥ wa-l-mansūḥ*.<sup>44</sup> Vielmehr sei diese Kategorie nichts anderes als eine Erfindung der Frevler (*a’immat al-ḡaur*), 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 ‘Alīs und der Schande seiner Gegner handelten.<sup>45</sup> 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 *taḥrīf*-Belege handle, die eben nicht, wie von manchem gefordert, einfach verworfen oder per *ta’wīl* 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-Sayyārī, Aḥmad b. ‘Alī aṭ-Ṭabrisī und al-Faḍl b. Šāḍān) übernimmt, bei denen überdies keineswegs Einigkeit über die vermutete ursprüngliche Länge der Sure besteht. Die von ihm zitierten sunnitischen Quellen (as-Suyūṭī, az-Zamaḡṣarī) identifizieren dagegen diese Sure einzig

<sup>42</sup> *Faṣl al-ḥiṭāb*, 5, 121; beide Male schreibt er, daß ‘Alīs Sammlung die *nāsiḥ*- und *mansūḥ*-Verse in der richtigen Anordnung, nämlich die abrogierten zuerst, enthalten habe.

<sup>43</sup> Ibid., 105f.

<sup>44</sup> Ibid., 107.

<sup>45</sup> Ibid., 109; an anderer Stelle nannte an-Nūrī die *nash*-Theorie ein „bāb ‘aẓīm lahum li-t-taḥrīf wa-n-nuqṣān“: ibid., 171.



als Ort des weggefallenen Steinigungsverses, ohne weitergehende Schlüsse daraus zu ziehen.<sup>46</sup>

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 *tahrīf*-Vorstellung Tür und Tor öffnen würde: an-Nūrī ist dagegen, weil er an *tahrīf* glaubt, seine Kritiker sind dagegen, weil sie *tahrīf* bestreiten.<sup>47</sup>

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.<sup>48</sup> 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-Mufīd das tat<sup>49</sup> – als bloße Exegese ohne eigentlich koranischen Charakter klassifiziert werden können. Aber auch die Behauptung, es handle sich dabei möglicherweise um *Ḥadīṭ qudsī* (wie Ibn Bābūya meinte), läßt an-Nūrī nicht gelten: Zum einen bezeuge eine Vielzahl von Überlieferungen das Gegenteil, und der Korpus des *Ḥadīṭ qudsī* sei nicht zuletzt durch al-Ḥurr al-ʿĀmilīs Sammlung *al-Ġawāhir as-saniya fī l-aḥādīṭ al-qudsiya* wohlbekannt.<sup>50</sup> Und zum anderen lasse schon allein das Beispiel der Namen der 70 Quraisiten diese Überlegung als unlogisch er-

<sup>46</sup> 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 Quraisiten (s.a. oben, S. 6), wiederum mit eindeutigem Kommentar an-Nūrīs, ibid., 118.

<sup>47</sup> S. dazu auch unten, S. 85 und 102.

<sup>48</sup> *Faṣl al-ḥiṭāb*, 120-35; vgl. a. JEFFERY: *Materials*, 182-92.

<sup>49</sup> Vgl. oben, S. 8; an-Nūrī geht ausdrücklich auf al-Mufīds Äußerungen ein und weist sie zurück: *Faṣl al-ḥiṭāb*, 133-35.

<sup>50</sup> GAL SII/579; DTS V/271; allerdings enthält al-Ḥurr al-ʿĀmilīs Sammlung nicht den gesamten *Ḥadīṭ qudsī*, sondern nach der vorsichtigen Formulierung des Autors nur das, was ihn an entsprechenden Überlieferungen „erreichte“ (*ḥaḍīhi n-nubḍa allatī waṣalat ilayya*): al-Ḥurr al-ʿĀmilī: *al-Ġawāhir as-saniya fī l-aḥādīṭ 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.<sup>51</sup>

Die beiden in Teilen erhaltenen vor-ʿuṭmānischen Textsammlungen von ʿAbdallāh b. Masʿūd und Ubayy b. Kaʿb bilden den Gegenstand der beiden kürzesten Abschnitte des *Faṣl al-ḥiṭāb*.<sup>52</sup> Beide Kodices können die Sammlung ʿAlīs, 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.<sup>53</sup> 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,<sup>54</sup> und Ibn Masʿūd habe sich lieber die Rippen brechen lassen, als seine Sammlung nach der Redaktion ʿUṭmāns zu vernichten.<sup>55</sup> Auch wenn die Imame in einzelnen Fragen anderer Meinung gewesen seien – etwa hinsichtlich Ibn Masʿūds 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 Ḥadīthen zitiert er die große Wertschätzung, die die Imame den beiden Sammlungen entgegenbrachten.

Die durch den dritten Kalifen, ʿUṭmān, veranlaßte Koranredaktion, auf die der heute verbreitete Korantext zurückgeht, wird von an-Nūrī eingehend und, wie zu erwarten ist, polemisch besprochen.<sup>56</sup> Gleich zu Beginn unterstellt er ʿUṭmān, 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

<sup>51</sup> *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.

<sup>52</sup> *Faṣl al-ḥiṭāb*, 135-44 (Ibn Masʿūd) und 144-49 (Ibn Kaʿb); eine dritte abweichende Version, die von Abū Mūsā al-Aṣʿarī, wurde von an-Nūrī nicht berücksichtigt, und die angebliche Sammlung durch Abū Bakr galt ihm lediglich als Vorläufer der ʿUṭmānischen Rezension: s. *Faṣl al-ḥiṭāb*, 20; zu den Sammlungen Ibn Masʿūds und Ibn Kaʿbs s. JEFFERY: *Materials*, 20-181; *GdQ*, II/27-47; Art. *Qurʾān*, EI<sup>2</sup> V/400-32, hier 406; vgl. a. Art. *Muṣḥaf*, *ibid.*, VII/668f.

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

<sup>54</sup> *Ibid.*, 148.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 135, 143f. und zuvor schon 21.

<sup>56</sup> *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 ʿUmar zur Seite gestanden haben soll.<sup>57</sup> 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 ʿUtmān Dinge wegfallen ließ. Vielerlei Beschuldigungen finden hier ihren Platz: al-ʿAllāma al-Ḥillīs Kritik am Nichtvorhandensein der *sūratā l-qunūt* (jener beiden kurzen, gebetsähnlichen Suren, die allein in Ubayys Kodex auftauchen)<sup>58</sup> ebenso wie ein von al-ʿAyyāṣī tradiertes Ḥadīṯ ʿAlīs mit der summarischen Anklage, es sei zu nicht weniger als 900 Änderungen gekommen.<sup>59</sup>

Ein weiterer zentraler Kritikpunkt, den außer an-Nūrī auch Moḥammad Hādī aṭ-Ṭehrānī 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 ʿUtmāns Anordnung Schuld trage, sich in Zweifelsfällen des Duktus der Quraiṣ zu bedienen.<sup>60</sup> Ausführlich geht an-Nūrī schließlich mit denkbaren Motiven ins Gericht, die ʿUtmān 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 der den sieben legitimen Lesarten zugrundeliegenden Version beseitigt bzw. vorbeugend verhindert werden sollen.<sup>61</sup> 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.<sup>62</sup> Darüber hinaus hätten die von ʿUtmān in die

<sup>57</sup> *Faṣl al-ḥiṭāb*, 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 Aḥmad b. ʿAlī aṭ-Ṭabrisī aufgezeichnete Streitgespräch ʿAlīs mit einem Ketzler offensichtlich; s. dazu *Faṣl al-ḥiṭāb*, 4 und oben, S. 9.

<sup>58</sup> *Faṣl al-ḥiṭāb*, 155f.; s. oben, Anm. II/27; zum Terminus *qunūt* („Gottergebenheit“) vgl. a. E. Kohlberg: *Barāʾa in Shīʿī Doctrine*, JSAI 7/1986/139-75, hier 141f. (mit weiterer Literatur).

<sup>59</sup> *Faṣl al-ḥiṭāb*, 156.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 159f.; aṭ-Ṭehrānī: *Maḥaḡḡat al-ʿulamāʾ*, 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.“

<sup>61</sup> an-Nūrī: *Faṣl al-ḥiṭāb*, 163, spricht von „ḥuṣūl al-iḥtilāf fī aṣl al-aḥruf as-sabʿa wa-l-qirāʾāt al-muḡawwaza ʿanhu“.

<sup>62</sup> Zu den koranischen Lesungen s. den Art. *Qirāʾa*, EI<sup>2</sup> 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 *muṣḥaf* vom baṣrischen 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 (*aṣl*) der einzelnen Lesarten somit keineswegs außer Zweifel stehe. Und selbst wenn man 'Uṭmān dieses Motiv – die Vereinheitlichung der Varianten – zubillige, so heiße das noch lange nicht, daß er nicht dabei einzelne Wörter habe wegfallen lassen.<sup>63</sup>

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) weggefallenen 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.<sup>64</sup> 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).<sup>65</sup> 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 'Alīs 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 'Ā'iṣa, Ḥaḥṣa und Umm Salama zurückgehende Schreibungen, den hinreichend bekannten *muṭ'a*-Vers 4/24,<sup>66</sup> sowie einige Zusätze *fī 'Alī*.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> *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).

<sup>64</sup> *GdQ* 1/234-61; an-Nūrī zitiert hauptsächlich dieselben Beispiele wie NOELDEKE.

<sup>65</sup> *Faṣl al-ḥiṭāb*, 173.

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

<sup>67</sup> Davon an einer Stelle (*Faṣl al-ḥiṭāb*, 181) mit der Begründung, 'Alīs Name müsse schon allein deshalb im Koran auftauchen, weil darin auch der Name Aarons genannt sei; und Muḥammad selbst habe schließlich gesagt, 'Alī stehe zu ihm im selben Verhältnis wie ehemals Aaron zu Moses. Die Passage entstammt als eine der wenigen in diesem Kapitel einer schiitischen Quelle: Ibn Šādāns *Manāqib*; 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 Muḥammad Bāqir al-Lāhigīs *Tadkirat al-a'imma*, von der gleichfalls bereits die Rede war,<sup>68</sup> 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 Ḥadīṭ 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, zurückschrecken 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.<sup>69</sup>

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 Muḥammads (*auṣiyā' ḥātīm an-nabīyīn*) seien in sämtlichen heiligen Schriften verzeichnet gewesen, die den jeweiligen Propheten geoffenbart worden waren. Auf den fast dreißig Seiten dieses Abschnitts<sup>70</sup> werden (neben den vorislamischen heiligen Büchern) nur schiitische Schriften zitiert. Das liegt ebenso in der Natur der Sache wie die gleich zu Beginn

<sup>68</sup> S. oben, S. 16ff.

<sup>69</sup> *Faṣl al-ḥiṭāb*, 179f.; s. oben, S. 14ff. und unten, Anhang II.

<sup>70</sup> 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* ‘Alis auf einer Stufe mit dem Prophetentum Muḥammads (*nubūwa*), ja sogar mit dem Glauben an den einen Gott (*tauḥīd*) stehe.<sup>71</sup>

an-Nūrīs Gedankengang beginnt buchstäblich mit Adam, dem von Gott im Zwiegespräch bereits der Auftrag ‘Alis erklärt wurde – was bedeutet, daß die Bestimmung Muḥammads wie auch ‘Alis bereits vor der Schöpfung von Himmel und Erde feststand.<sup>72</sup> Andere Propheten wie Seth, Idrīs oder Abraham wurden von Gott gleichfalls entsprechend instruiert.<sup>73</sup> 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.<sup>74</sup> Überhaupt wird auf Kontinuität in dieser Hinsicht geachtet, denn ‘Alī ist im Alten und Neuen Testament namentlich angekündigt: in der Thora als Hābīl, in den Evangelien als Ḥaidār.<sup>75</sup> Die Beweiskraft von alledem ist in an-Nūrīs Augen überwältigend. Sie ist auch nicht durch den Einwand zu schmälern, daß die Designierung ‘Alī durch Muḥammad am Teich von Ḥumm nicht unmißverständlich gewesen sei, seine Worte vielmehr der Erläuterung bedürften. an-Nūrī weist dieses Ansinnen ausführlich zurück und bekräftigt statt dessen noch einmal, daß ‘Alis Name ebenso im Koran verzeichnet gewesen sei wie der Unglaube der Umayyaden.<sup>76</sup>

Auch der nächste Abschnitt (Kapitel 10) ist Vertiefung von bereits Gesagtem. Unter einer etwas umständlichen Überschrift, in der von Unstimmigkeiten und grenzenlosen (*ḡair maḥṣūra*) 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, Maskulinum / Femininum –, kommt an-Nūrī nochmals auf die von den Sunniten 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

<sup>71</sup> *Faṣl al-ḥiṭāb*, 184.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 184f., 189.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 187ff.; zu Idrīs s. EI<sup>2</sup> III/1030f.

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

<sup>75</sup> *Ibid.*, 201.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 204-09.



„Zersplitterung“ (*tašattut*) des Rechts, wie er sich ausdrückt, vier Rechtsschulen übriggeblieben sind – und er weist die *qirāʾāt* ausnahmslos und in Bausch und Bogen zurück.<sup>77</sup> Vielmehr ist der Koran – in seinen Augen – in einer verbindlichen Version und buchstabengetreu (*bi-ḥarf wāḥid*) herabgekommen. Alles, was dieser Form nicht entspricht, geht infolgedessen nicht auf das Zeugnis Muḥammads zurück und ist als Verstoß gegen die Unnachahmlichkeit des Korans (*iʿğāz*) 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 ʿuṭmānischen Kodices, schließlich Meinungsverschiedenheiten über das Konsonantengerüst des Korans (*rasm*).<sup>78</sup>

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 4/82<sup>79</sup> – und schiitischem Ḥadīṭkorpus beigebracht, zugunsten der Auffassung von der einen und einzigen Version des Korans.<sup>80</sup> 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 (*qurrāʾ*) darstellten oder der Nachlässigkeit der Nachgeborenen entsprungen seien. Die sunnitischen Koranglehrten könnten sich ja noch nicht einmal darauf verständigen, ob die *Basmala* Teil des Korans sei oder nicht, obgleich diese eindeutig auf Muḥammad 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 Götzendiener aus der Anhängerschaft ʿUṭmāns (*ṭāġūt min atbāʿ Ibn ʿAffān*) gewesen sei.<sup>81</sup> Dementsprechend werden auch die Überliefererketten derjenigen sieben Leser abgelehnt, deren Versionen von den

<sup>77</sup> Ibid., 209-34.

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

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

<sup>80</sup> *Faṣl al-ḥiṭāb*, 210-12.

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



Sunniten schließlich als kanonisch akzeptiert wurden.<sup>82</sup> Alledem stehe auch ein von Ibn Bābūya überlieferter Ḥadīṭ nicht im Wege, demzufolge der Koran *‘alā sab‘a aḥruf* geoffenbart worden sei. an-Nūrī sieht darin lediglich einen Hinweis exegetischer Natur auf die Kategorien der darin enthaltenen Verse (*muḥkam, mutašābih, 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.<sup>83</sup>

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.<sup>84</sup> Manches ist so vage, daß es letztlich nur noch aus der *tahrīf*-Behauptung als solcher besteht.<sup>85</sup> Bei den konkreteren Nachrichten steht an erster Stelle die Frage nach der Zahl der Koranverse, belegt anhand des Ḥadīṭs aus al-Kulainī *al-Kāfī*, 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.<sup>86</sup> Weitere bekannte Themen folgen: der Wegfall der Namen der Heuchler (bis auf Abū Lahab), der Verweis auf den *ḥadīṭ at-taḡalain* 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 (*taqsīm ḡāhir al-qur‘ān bi-ḡasab tanzīlihi*) gemeint sei, also nicht bloß eine exegetische Stütze zur Klassifizierung des inneren Gehalts (*al-buṭūn wa-t-ta‘wīl*) gegeben werden sollte.<sup>87</sup>

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

<sup>82</sup> *Faṣl al-ḡiṭāb*, 223ff.; die sieben Koranleser sind Nāfi‘, Ibn Kaṭīr, Abū ‘Amr, Ibn ‘Āmir, ‘Āṣim, Ḥamza und al-Kisā‘ī.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 229ff.; s. a. Art. *Ḥarf*, EI<sup>2</sup> III/204f.

<sup>84</sup> *Faṣl al-ḡiṭāb*, 234–50.

<sup>85</sup> *Ibid.*, z.B. 244 (Nr. *mīm*).

<sup>86</sup> *Ibid.*, 234ff.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 247.



Sure weggefallen seien,<sup>88</sup> heißt es hier an einer Stelle, die Namen von sieben Quraisiten seien von Gott genannt, von den Koransammlern aber entfernt worden, während die unmittelbar folgende Textstelle von deren 70 spricht.<sup>89</sup> Die bereits bei al-Kulainī anzutreffende Unvereinbarkeit der Ḥadīṭe, 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 Ḥadīṭ „mehr als einen der verehrungswürdigen Ḥadīṭgelehrten“ bezeichnet oder „von einer Anzahl der Unsrigen“ zitiert.<sup>90</sup> So abstrakt die einzelnen Nachrichten auch sein mögen, nach Überzeugung an-Nūrīs 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-laḥqī*).<sup>91</sup>

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 'uṭmānischen Reihenfolge) geordnet und in den meisten Fällen die jeweilige, in den Augen der schiitischen Aḥbārīs korrekte Lesart referierend.<sup>92</sup> Dennoch scheint diese gewaltige Zahl noch immer vergleichsweise moderat angesichts des Satzes Ni'matallāh al-Ġazā'irīs, der, wie an-Nūrī einleitend anführt, „in einer seiner Schriften“ von mehr als 2000 derartigen Ḥadīṭen gesprochen haben soll.<sup>93</sup> Eine Auflistung von an-Nūrīs Quellen ergibt, daß dieser immense Zitatenschatz im wesentlichen auf sechs Ausgangswerken beruht: den Korankommentaren

<sup>88</sup> S. oben, S. 52.

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

<sup>90</sup> 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 unbeanstandet: *ibid.*, 171 (Nr. *ḡim*); schließlich *ibid.*, 268 (Nr. *mīm-alif*).

<sup>91</sup> Ibid., 249f.

<sup>92</sup> Ibid., 250-359.

<sup>93</sup> 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-Ḥasanī: *Manḥaḡ*, 139.



von 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī, Abū n-Naṣr Muḥammad b. Mas'ūd al-'Ayyāšī<sup>94</sup> und al-Faḍl b. al-Ḥasan aṭ-Ṭabrisī,<sup>95</sup> dazu Sa'd b. 'Abdallāh al-Qummīs Buch über die Abrogation,<sup>96</sup> al-Kulainīs Ḥadīṭ-Sammlung *al-Kāfī*<sup>97</sup> sowie Aḥmad b. Muḥammad as-Sayyārīs *Kitāb al-qirā'āt*.<sup>98</sup> 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 Ġa'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-Ḥasan 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 *riḡāl*-Werk, as-Sayyārī gebühre keineswegs der Platz, den er für sich reklamiere.<sup>99</sup> aṭ-Ṭūsī wurde deutlicher: Er bescheinigte as-Sayyārī, schwache Ḥadīṭe, noch dazu grob und unvollständig, überliefert und einer falschen (*fāsid*) Rechtsschule anzugehört zu haben.<sup>100</sup> 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.<sup>101</sup> 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,<sup>102</sup> die er ausgiebig

<sup>94</sup> Vgl. oben, S. 6f. bzw. 4.

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

<sup>96</sup> *Nāsiḥ al-qur'ān wa-mansūḥuhu wa-muḥkamuhu wa-mutašābihuhu*, *DTŠ* XXIV/8f.

<sup>97</sup> S. oben, S. 6.

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

<sup>99</sup> Abū 'Amr Muḥammad al-Kaššī: *Riḡāl al-Kaššī*, ed. Aḥmad Ḥusainī, Kerbela o.J., 505; zu al-Kaššī s. *El*<sup>2</sup> IV/711f.

<sup>100</sup> Abū Ġa'far aṭ-Ṭūsī: *al-Fihrist*, Beirut 1403/1983, 51; dieses Urteil übernahm Taqī ad-Dīn al-Ḥasan b. 'Alī b. Dāwūd al-Ḥillī (13. Jahrhundert) und fügte noch den Verdacht des Glaubens an die Seelenwanderung (*tanāsuh*) hinzu: *Kitāb ar-riḡāl*, Teheran 1383 / 1963, Sp. 422f.; s.a. FALATURI: *Die Zwölfer-Schia*, 92.

<sup>101</sup> *Faṣl al-ḥiṭāb*, 251f.

<sup>102</sup> Ṭabāṭabā'ī / Ostādī: *Āšnā'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.<sup>103</sup>

Die von an-Nūrī beigebrachten Überlieferungen spielen keineswegs ausschließlich auf eine Mißachtung der Ansprüche 'Alīs durch die Sunniten an. Vielmehr reicht die Bandbreite der unterstellten Veränderungen von einfachen Fragen der Vokalisierung<sup>104</sup> und Orthographie<sup>105</sup> über pauschale Behauptungen<sup>106</sup> bis hin zu jener bekannten Ungeheuerlichkeit, in Vers 4/3 sei ein Drittel des gesamten Korans weggelassen worden.<sup>107</sup> Auch die mehr juristische denn machtpolitische Frage der schiitischen Zeitehe und die vermeintliche Kürzung des relevanten Verses 4/24 findet gebührende Aufmerksamkeit.<sup>108</sup> Andere Zusätze wiederum, die in aller Ausführlichkeit abgehandelt werden, haben mit der Schia oder mit spezifisch schiitischen Positionen nichts zu tun.<sup>109</sup> 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.<sup>110</sup> Dasselbe gilt für den sogenannten „Steinigungsver“, als dessen ursprünglicher Ort zwei völlig verschiedene Koranstellen ausgemacht werden.<sup>111</sup>

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

<sup>103</sup> KOHLBERG: *Attitude*, 213.

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

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

<sup>106</sup> *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).

<sup>107</sup> *Ibid.*, 270; an-Nūrī zitiert hier lediglich die eine, wohl isoliert dastehende Stelle aus Aḥmad b. 'Alī at-Ṭabrisīs *Iḥtiṣāḡ*.

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

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

<sup>110</sup> *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.).

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



3/110 (*ḥaira a'immatin*)<sup>112</sup> und 5/67 (*fī 'Alī*).<sup>113</sup> 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.<sup>114</sup> Sogar Fāṭima, Ḥasan und Ḥusain werden an anderer Stelle im Zusammenhang mit Adam namentlich genannt.<sup>115</sup> Insgesamt taucht die Wendung *fī 'Alī* oder der Hinweis auf die legitime Herrscher Gewalt (*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.<sup>116</sup> 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.<sup>117</sup> Auch sei in Vers 81/8 nicht von einem nach seiner Geburt verscharrten Mädchen (*al-maw'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.<sup>118</sup> In dieselbe Kategorie fällt schließlich auch die Deutung des letzten Wortes von Sure 78, *turāban* („Staub, Erde“), als *turābīyan*, „Anhänger von Abū Turāb“, was bekanntlich ein ehrender Beiname 'Alīs war.<sup>119</sup> 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

<sup>112</sup> Ibid., 267f.; s.a. oben, S. 4.

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

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

<sup>115</sup> Ibid., 308 (zu 20/115, mit leicht unterschiedlichen Überlieferungen: as-Sayyārī zählt „Muḥammad, 'Alī, Ḥasan, Ḥusain und die Imame nach ihnen“ auf, al-Kulainī bringt zusätzlich Fāṭima); vgl. a. al-Kulainī: *al-Kāfī*, I/480f. (Nr. 23); ADANG: *Muslim Writers*, 170ff.

<sup>116</sup> *Faṣl al-ḥiṭāb*, 321 (zu 36/45, mit der Wendung *wilāyat aṭ-ṭawāgīt*; s.a. oben, Anm. III/81).

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

<sup>118</sup> *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.

<sup>119</sup> *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 Ġa'far an-Nağafī, der in seiner Schrift *al-Ḥaqq al-mubīn* von 40 (sic!) fehlenden Namen gesprochen habe.<sup>120</sup>

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.<sup>121</sup>

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-Kāfī* 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*-Ḥadīṭe 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 Ġa'far an-Nağafī „Kāšif al-Ğiṭā“ 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.<sup>122</sup> an-Nūrī betont demgegenüber den Umstand, daß die Imame und ihre Anhänger

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

<sup>121</sup> 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.

<sup>122</sup> 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.<sup>123</sup>

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*.<sup>124</sup> 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 *lahu* sei mitnichten der Koran gemeint, sondern die Person des Propheten (der Ausdruck *dīkr* 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 *naẓalnā* 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 Muḥammads und der Seinen, was eine Veränderung durch andere nicht ausschließe.<sup>125</sup> 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 (*bāṭil*) 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

<sup>123</sup> *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*.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 359-97.

<sup>125</sup> *Faṣl al-ḥiṭāb*, 359-61.



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

Neben dem Koran selbst sind es mehrere Ḥadīte, die zur Argumentation gegen *tahrīf* 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 *Ḥadīṭ at-ṭaqalain*, 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 (*taḍyīr*) des Buches immer noch der Imam, bei dem man seine Zuflucht nehmen könne.<sup>127</sup>

Gewichtiger scheinen ihm da schon die Einwände zu sein, die aš-Šarīf al-Murtaḍā vorgebracht und die al-Faḍl b. al-Ḥasan aṭ-Ṭabrisī in seinem Korankommentar *Maḡmaʾ 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-Murtaḍā weiter, sei mit einem Gedichtband zu vergleichen, der ständig von vielen Menschen rezitiert und abgeschrieben würde. Wenn es da zu Veränderungen käme, fiel das sogleich auf.<sup>128</sup> 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:<sup>129</sup> Sie sei in einem Stück geoffenbart worden, und die Zahl der Gefährten Mose habe ein Vielfaches des *ṣaḥāba* Muḥammads 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 Muḥammad und ʿAlī, die darin enthalten gewesen seien, habe man getilgt. Der Ko-

<sup>126</sup> Ibid., 361f.

<sup>127</sup> Ibid., 362-64.

<sup>128</sup> Ibid., 365f.

<sup>129</sup> 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-‘Ayyāšī und as-Sayyārī zitierend, ungerührt behauptet hatte, daß darin ein *fī ‘Alī* gestanden habe.<sup>130</sup> 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 Muḥammads zuwidergehandelt hätten.<sup>131</sup> Zwischen den Zeilen heißt das natürlich an die Adresse der Sunniten 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.<sup>132</sup>

Ein weiteres Argument an-Nūrīs 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.<sup>133</sup> 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.<sup>134</sup>

Abschließend wendet sich an-Nūrī ein letztes Mal direkt den Bemerkungen aš-Šarīf al-Murtaḍās zu, die er über mehrere Seiten hinweg buchstäblich Satz für Satz auseinandernimmt.<sup>135</sup> Regelrecht erobst zeigt er sich über dessen Vergleich des Korans mit einem Gedichtband, bei dem Weglassungen den Lesern sogleich auffielen. Die Entstehungsbedingungen, so an-Nūrīs 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-

<sup>130</sup> 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.“

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

<sup>132</sup> S. oben, S. 11.

<sup>133</sup> *Faṣl al-ḥiṭāb*, 377-81.

<sup>134</sup> Ibid., 382-86.

<sup>135</sup> Ibid., 387-92; bereits an einer früheren Stelle im Buch hatte er gegen aš-Šarīf al-Murtaḍā Stellung bezogen: *ibid.*, 16ff.



Ben, 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.<sup>136</sup>

an-Nūrī beschließt sein Buch mit einem mehrere Seiten langen Zitat aus Muḥammad Bāqir al-Maḡlisī's *Biḥār 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 Muḥammads Leben offenbarten *sūrat al-baqara* zu finden ist. al-Maḡlisī (und mit ihm an-Nūrī) sieht darin einen Ausdruck des geringen 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*.<sup>137</sup>

## ECHO

Ḥusain Taqī an-Nūrī beendete die Niederschrift seines Buches Ende Ġumādā II 1292 (Anfang August 1876) in Naḡaf, als Lithographie gedruckt wurde es im Šawwāl 1298 (September 1881) in Teheran.<sup>138</sup> 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-Nūrīs vor Augen führt. Der *tahrīf*-Vorwurf als solcher war ja nicht neu. Der Aḥbārīya zugehörige *‘ulamā’* wie etwa Ni‘matallāh al-Ġazā’irī oder Abū l-Ḥasan aš-Šarīf al-‘Āmilī hatten sich mindestens genauso

<sup>136</sup> Ibid., 390.

<sup>137</sup> Ibid., 392-97 (entspricht al-Maḡlisī: *Biḥār al-anwār*, XCII/66-73).

<sup>138</sup> *Faṣl al-ḥiṭāb*, 397; *DTŠ* XVI/231f.



deutlich geäußert wie an-Nūrī (der sie und andere des öfteren zitierte).<sup>139</sup> Sie taten das aber an vereinzelt Stellen, die noch dazu nicht immer leicht zu finden waren. an-Nūrīs 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 verträten, immer in der Minderheit geblieben seien. In einem Milieu, das erst relativ kurz zuvor mit teilweise recht rabiatischen Mitteln den Streit zwischen den Aḥbārīs und Uṣūlīs entschieden hatte,<sup>140</sup> konnte ein derartiges Buch, das zu allem Überfluß deutliche Kritik an einigen der Urhahnen der Uṣūlīs übte, nicht unwidersprochen bleiben.

Der erste Kritiker an-Nūrīs war ein vermutlich aus Teheran stammender, in Nağaf und Sāmarrā' ansässiger Gelehrter namens Maḥmūd b. Abī l-Qāsim al-Mu'arrab aṭ-Ṭihrānī, über dessen Leben – vom vagen Todesdatum 1887 abgesehen – kaum etwas bekannt ist.<sup>141</sup> Von ihm stammt die Schrift *Kaṣf al-irtiyāb fī 'adam tahrīf al-kitāb*, die er wohl bereits im April 1885 beendete. Soweit ersichtlich, ist sie bis heute ungedruckt geblieben.<sup>142</sup> Nach einer Einleitung über die verschiedenen Arten von *tahrīf* und Veränderungen im allgemeinen ging er in drei Kapiteln auf an-Nūrīs 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.<sup>143</sup> aṭ-Ṭihrānī konstatierte einen eklatanten Widerspruch zwischen dem äußeren Gehalt der *tahrīf*-Ḥadīṭe 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-

<sup>139</sup> Vgl. z.B. *ibid.*, 30, 213, 219, 250, 352 (al-Ğazā'irī); 31, 149, 176, 178, 247, 352 (aṣ-Šarīf al-ʿĀmilī); 31 (an-Narāqī); 312 (Hāsim al-Baḥrānī); dazu die erwähnten Stellen aus al-Mağlisīs *Bihār al-anwār*; an-Nūrī scheint auch eine kurze Biographie aṣ-Šarīf al-ʿĀmilīs verfaßt zu haben, die jedoch ungedruckt blieb; s. *Taṣ* 1.1/554.

<sup>140</sup> Muḥammad b. ʿAbd an-Nabī an-Naisābūrī, der zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine Renaissance der Aḥbārīya versucht hatte (und an der Kritik Ğaʿfar an-Nağafīs gescheitert war), wurde 1818 in Kāzimīya vom Mob gelyncht; s. *Elr* 1/718.

<sup>141</sup> So bei *DTŠ* VI/253 und *RF* II/860f.; vgl. a. Ḥirz ad-Dīn: *Maʿārif ar-riğāl*, I/272; an anderer Stelle schreibt Āğā Bozorg allerdings, aṭ-Ṭihrānī sei „zu Beginn des zweiten Jahrzehnts des 14. Jahrhunderts“ verstorben, was ca. 1894 entspräche; s. *DTŠ* XVIII/9.

<sup>142</sup> *DTŠ* XVIII/9f.; *Fehrest-e nosṣeḥā-ye ḥaṭṭī-ye ketābhāne-ye ʿomūmī-ye ḥaẓrat Āyat-ollāh ol-ʿozmā Nağafī Maʿašī*, Qom 1369Š/1981, XIX/163.

<sup>143</sup> So nach *Fehrest-e nosṣeḥā-ye ḥaṭṭī* (s. vorige Anm.).



maḏān als eine religionsgesetzliche Pflicht – gegen die an-Nūrī folglich verstieß.<sup>144</sup>

Dieser scheint diese Kritik – die ihm von seinem Mentor Ḥasan aš-Šīrāzī zugänglich gemacht wurde, der sie wiederum vom Autor selbst erhalten hatte<sup>145</sup> – ernst genommen zu haben, denn noch im selben Jahr, in dem aṭ-Ṭīhrānī seine Kritik zu Papier brachte, verfaßte an-Nūrī eine Antwort darauf. Auch dieses – bezeichnenderweise auf Persisch geschriebene – Büchlein wurde bis heute nicht gedruckt.<sup>146</sup> Darin verwahrte er sich vehement gegen aṭ-Ṭīhrānīs 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-isqāṭ li-ba'd al-munzal*), die bei „seinen (i.e. Gottes) Leuten“ (*ʿind ahlihi*) verwahrt seien.<sup>147</sup> 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 ʿUtmāns 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 aṭ-Ṭīhrānī 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 ʿadam 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 isqāṭ ba'd al-waḥy an-nāzil* hätte heißen können.<sup>148</sup>

Maḥmūd al-Muʿarrab aṭ-Ṭīhrānī war nicht der einzige, der auf an-Nūrīs Thesen reagierte. Eine weitere Antwort stammt von dem in Kermānšāh geborenen Muḥammad Ḥusain aš-Šāhrastānī, und zwar in Form seiner (möglicherweise gleichfalls ungedruckten) Schrift *Risāla fī ḥifẓ al-kitāb aš-*

<sup>144</sup> Zit. bei Borūġerdī: *Borhān-e roušan*, 124f.

<sup>145</sup> *TAŠ* I.1/551.

<sup>146</sup> *DTŠ* X/220f.; vgl. a. *DTŠ* XI/188; *AŠ* VI/143f. (Nr. 8 des Werkverzeichnisses), al-Kāẓimī: *Aḥsan al-wadʿa*, 90 (Nr. 14).

<sup>147</sup> *DTŠ* XVI/231, -3; *ibid.*, XVIII/9f.

<sup>148</sup> *Ibid.*, XVI/232; vgl. a. *TAŠ* I.1/550f., Anm. 2.



šarīf ‘an šubuhāt al-qaul bi-t-tahrīf.<sup>149</sup> Seine Kritik an an-Nūrī richtete sich vor allem gegen dessen Umgang mit den klassischen Werken und den darin enthaltenen einschlägigen Ḥadīthen, 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 Ḥadītfälschern aus den Reihen der Ketzer, Juden und Christen aufgesessen, die bekanntlich den Koran verunglimpften, 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, ‘Alī Name sei ursprünglich mehrfach im Koran genannt worden, wandte er ein, wenn dem so wäre, dann hätte es der expliziten Designierung durch Muḥammad 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.<sup>150</sup>

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 Muḥammad Ḥusain 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 ḥauza ‘ilmīya besuchen können, in der nicht „Tumult und Geschrei“ (*aḍ-ḍagḡa wa-l-‘aḡḡa*) in dieser Sache vorgeherrschten hätten und in der das Buch, sein Autor und sein Herausgeber nicht heftig beschimpft worden seien.<sup>151</sup> Nicht minder umstritten scheint das Buch in Iran gewesen zu

<sup>149</sup> 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. Muḥammad Ḥusayn Shahristānī’s Refutation of Materialism and Evolutionary Theories of Natural History*, Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 25/1998/1-18.

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

<sup>151</sup> Borūgerdī: *Borhān-e roušan*, 143f.; zit. bei aš-Šahrastānī: *al-Ma‘ārif al-ḡaliya*, 21 und bei Mu‘arrafa: *Šiyānat 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 Šāh beschlagnahmt worden.<sup>152</sup> Sogar von einer regelrechten Bücherverbrennung ist die Rede.<sup>153</sup>

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.

<sup>152</sup> Bāmdād: *Šarḥ-e ḥāl-e reḡāl-e Īrān*, I/430.

<sup>153</sup> al-Ḥaddād: *al-Mausū'a al-wahhābīya*, 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 Ḥazms oder Ibn Taimīyas, 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 Imamats oder die Beurteilung der Prophetengefährteten, ebenso über rechtliche Probleme oder Details der rituellen Reinheit – um so heftiger, je geringer die realen Unterschiede waren.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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-ḥiṭāb* zusammenstellte.<sup>3</sup> Dabei handelt es sich nicht nur um Teile der „klassischen“ Literatur; sogar ein verhältnismäßig später Autor wie der hochangesehene ägyptische Polyhistor Ḡalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (gest. 1505) zitiert in seinem Korankommentar ganz selbstver-

<sup>1</sup> Vgl. z.B. den Art. *al-Maṣḥ ‘alā ‘l-khuffayn*, EI<sup>2</sup> 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 Sunniten und Schiiten; s. BUCHTA: *Die iranische Schia*, 189f.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> S. oben, S. 52f.; *GdQ* I/234-61.



ständig Überlieferungen, die der *Sūrat al-aḥzāb* (33) eine ursprünglich sehr viel größere Länge bescheinigen.<sup>4</sup>

Im 20. Jahrhundert sollte sich diese Zurückhaltung ändern, ja sich geradezu 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 *tahrīf*-Vorwurf wahrnahmen. Auch die neuzeitlichen Sunniten 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 *tahrīf* (der mittlerweile inhaltlich gar keiner mehr ist) nimmt heute eine Bedeutung ein, die der grundsätzlichen Differenz um das Imamatsgleichkommt, 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.

<sup>4</sup> *ad-Durr al-manṭūr*, V/179f.; vgl. idem: *al-Itqān*, I/64ff.; zum Autor s. EI<sup>2</sup> IX/913-16 und E.M. SARTAIN: *Jalāl al-dīn al-Suyūṭī*, Cambridge 1975; as-Suyūṭīs koranexegetische Bücher waren eine Hauptquelle für an-Nūrīs 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 Yūsuf ad-Diġwī 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 Ḥazms und Ibn Taimīyas zitierte, ohne von irgendwelchen schiitischen Quellen – gleich ob für oder gegen *tahrīf* – Notiz zu nehmen.<sup>5</sup> 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 Ḥazms gar nicht mehr ausnahmslos war. Von besonderer Wichtigkeit war für ad-Diġwī 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'ġamiya*) gehorche. So etwas könne nur von einem „ahnungslosen Schiiten“ (*šī'i ġāhil*) stammen, der Versatzstücke aus dem wirklichen Koran – beispielsweise die Erwähnung Pharaos – zu etwas absurdem Neuen zusammengerührt habe.<sup>6</sup> 'Alī selbst, auf diesen Hinweis legte ad-Diġwī Wert, treffe in dieser Sache keine Schuld; er habe niemals die prophetenhafte, dem Göttlichen nahekommende Stellung für sich behauptet, die ihm die *rawāfiq* beimäßen.<sup>7</sup>

ad-Diġwīs 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 gewalttätige) Auseinandersetzungen in verschiedenen Teilen der islamischen Welt bereits klargemacht, daß dieses Ansinnen nicht ohne Probleme bleiben wür-

<sup>5</sup> ad-Diġwī: *al-Ġawāb al-munīf*, 164-87 (darin langes Zitat aus Ibn Taimīyas *Minhāġ 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-Ziriklī VIII/216f.; D. BOBERG: *Ägypten, Nağd und der Hiġāz* (...), Bern et al. 1991, 159-71.

<sup>6</sup> ad-Diġwī: *al-Ġawāb al-munīf*, 173, 178.

<sup>7</sup> Ibid., 174, 180f.



de.<sup>8</sup> Einer dieser Gelehrten war der Iraker Muḥammad al-Ḥusain Āl Kāšif al-Ġiṭā', der bei seinem Aufenthalt in Kairo, eigener Aussage zufolge, unter anderem mit ad-Diġwī zusammengetroffen war, der ihn freundlich bewirtete und ihm ein Exemplar seines soeben veröffentlichten Buches überreichte.<sup>9</sup> Nach dessen Lektüre freilich mochte Kāšif al-Ġiṭā' die freundlichen Gesten nicht erwidern, zu tief hatte ihn ad-Diġwī's 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.<sup>10</sup> Darin warf er dem Azhar-Gelehrten insbesondere dessen einseitige Bevorzugung mittelalterlicher sunnitischen Polemiken und die unkritische Zitierung der Zweilichtersure vor. Nur die Schiiten selbst, betonte er dagegen, seien in der Lage, ihren *madḥab* 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, aṭ-Ṭūsīs und anderer bedeutender Gelehrter der Schia zuwenden sollten.<sup>11</sup> 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 aṭ-Ṭabrisīs *Maġma' al-bayān* zu untermauern suchte.<sup>12</sup> Aus seinen eigentlichen Beweggründen machte Kāšif al-Ġiṭā' kein Hehl: Gebot der Stunde sei es, eine panislamische Front aus Sunniten und Schiiten zum Schutz der islamischen Religion zu bilden, was durch den Streit um Dinge wie *tahrīf* 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.<sup>13</sup>

Bezeichnenderweise erscheint in keiner der beiden Stellungnahmen der Name Ḥusain an-Nūrīs oder seines Buches *Faṣl al-ḥiṭāb* – bei ad-Diġwī wohl deshalb, weil er es nicht kannte, bei Kāšif al-Ġiṭā' höchstwahrschein-

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

<sup>9</sup> Zu Muḥammad al-Ḥusain Āl Kāšif al-Ġiṭā' (1877-1954) s. S. NAEF: *Un réformiste chiite – Muḥammad Husayn Āl Kāšif al-Ġiṭā'*, Die Welt des Orients 27/1996/51-86, hier 60f.; weitere schiitische Kairo-Reisende waren Muḥsin al-Amin und 'Abd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn (s. unten, Anm. IV/30).

<sup>10</sup> Kāšif al-Ġiṭā': *Murāġa'āt*, 115-20; s. dazu M. HARTMANN: *Nadschafī und Riḥānī*, WI 2/1914/287-92.

<sup>11</sup> Kāšif al-Ġiṭā': *Murāġa'āt*, 118.

<sup>12</sup> Ibid., 117; Kāšif al-Ġiṭā' bekräftigte seine anti-*tahrīf*-Haltung zwanzig Jahre später in seiner berühmten Apologetik *Aṣl aš-šī'a*, 132f.

<sup>13</sup> Vgl. dazu BRUNNER: *Annäherung*, 156ff.



lich deshalb, weil er es kannte; immerhin war er ja dereinst ein Schüler an-Nūrīs gewesen.<sup>14</sup> Der erste sunnitische Autor, der das Buch zumindest erwähnte, war allem Anschein nach anderthalb Jahrzehnte später der unermüdliche Muḥammad Rašīd Riḏā in seiner Streitschrift zur Verteidigung der Wahhābiya gegen die Schia, *as-Sunna wa-š-šī'a*. Darin bezeichnete er den Glauben an die Veränderung des Korans als Teil der Lehre der *ḡulāt*, ja als deren Erkennungsmerkmal. Diese behaupteten überdies das Vorhandensein einer die Schia betreffenden Sure, die, so wollte Rašīd Riḏā es von einem (nicht namentlich genannten) sunnitischen Iran-Reisenden erfahren haben, sogar beim Freitagsgebet auf der Kanzel rezitiert werde.<sup>15</sup> An zwei anderen Stellen erwähnte er kurz an-Nūrīs Buch, davon einmal im Zusammenhang mit der angeblichen schiitischen Behauptung, daß die *Sūrat al-wilāya* weggefallen sei.<sup>16</sup> 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-Diḡwīs *taḥrīf*-Buch besprochen.<sup>17</sup> Wiederum ein paar Jahre zuvor hatte er einen Beitrag aus Baḥrain 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.<sup>18</sup> Gleichwohl taucht in Rašīd Riḏās Schriften gegen die Schia die *taḥrīf*-Thematik nur vergleichsweise am Rande auf; wichtiger waren ihm Dinge wie der Gräberkult der Schiiten (den die Wahhābiten besonders heftig bekämpfen), das Imamāt oder auch die schiitische Zeitehe.

Ebenfalls noch nicht im Mittelpunkt stehend, aber doch bereits deutlich hervorgehoben kommt der *taḥrīf*-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-

<sup>14</sup> S. oben, S. 40.

<sup>15</sup> Rašīd Riḏā: *as-Sunna wa-š-šī'a*, 12f.; zum Autor (1865-1935) s. EI<sup>2</sup> VIII/446-48 und die dort genannte Literatur.

<sup>16</sup> *as-Sunna wa-š-šī'a*, 43f., 74f.

<sup>17</sup> *al-Manār* 16/7 (Juli 1913), 555.

<sup>18</sup> *al-Bida' wa-l-ḥurāfāt wa-t-taqālīd wa-l-ʿādāt ʿind aš-šī'a. Risāla min al-Baḥrain*, *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 Ġarallāh Bigi(yef).<sup>19</sup> Bereits kurz nach der Jahrhundertwende hatte er sich in einem zweiteiligen Artikel für Rašīd Riḍās *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,<sup>20</sup> nahm er die *‘ulamā’* der Imāmīya jedoch ausdrücklich vor diesem Vorwurf in Schutz, indem er seinerseits Ibn Bābūya, aš-Šarīf al-Murtaḍā, Nūrallāh Šūstārī und Abū ‘Alī aṭ-Ṭabrisī zitierte; die schiitischen Gelehrten seien über den Vorwurf der extremen Schia jedenfalls erhaben.<sup>21</sup> Von dieser Nachsicht war 30 Jahre und einige Reisen später nichts mehr übrig. Sein Reisebericht, der den in klassischer Manier gereimten Titel *al-Wašī’a fī naqḍ ‘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-Diğwīs Abhandlung. Wo dieser nämlich lediglich altbekannte Äußerungen der „üblichen Verdächtigen“ wiederholt hatte, wartete Ġarallāh 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.<sup>22</sup> 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 Ġarallāh der Frage des *tahrīf* dieselbe Bedeutung zu wie dem grundsätzlichen Dissens über das Imamat: Wer die *tahrīf*-Nachrichten leugne, müsse im selben Atemzug das Imamat in Frage stellen.<sup>23</sup> Den schiitischen Theologen unterstellte er in dieser Angelegenheit einen breiten Konsens zugunsten der *tahrīf*-Überzeugung, der bis heute ungebrochen sei, was die gegenwärtige Schia noch gefährlicher mache

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> Mūsā Ġarallāh ar-Rüstüfdünī: *Tārīḥ al-qur’ān wa-l-mašāḥif*, St. Petersburg 1323/1905; Sarkīs: *Mu’ğam*, Sp. 670 (demnach 38 S.); KANLIDERE (wie vorige Anm.), 54.

<sup>21</sup> Ġarallāh: *Tārīḥ al-mašāḥif*, 261 ff.

<sup>22</sup> Ġarallāh: *al-Wašī’a*, 125 f.; interessanterweise wurde diese Feststellung in jüngster Zeit erneut getroffen, und zwar von unerwarteter Seite: Iranische Reformer und Kritiker des schiitischen Revolutionsregimes, etwa Ġawādī Āmolī oder ‘Abd ol-Karīm Sorūš, konstatieren eine in ihren Augen bestürzende Vernachlässigung des Korans bei der theologischen Ausbildung; s. BUCHTA: *Die iranische Schia*, 161 ff. und 319 f.

<sup>23</sup> Ġarallāh: *al-Wašī’a*, 112 f.



als die vergangener Tage.<sup>24</sup> 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 Wahhābiya 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 Muḥsin al-Amīn an Muḥammad Raṣīd Riḍā verfaßt hatte.<sup>25</sup> 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 zusammengewürfelten Zitaten aus dem *Faṣl al-ḥiṭāb*, die nur gelegentlich von entsprechenden 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 Wortlaut zitierte.<sup>26</sup> Auch an anderer Stelle seines Werks ließ er Anspielungen auf den schiitischen Umgang mit dem Koran einfließen, etwa indem er die Begriffe *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 hinauslaufe.<sup>27</sup>

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 Yūsuf ad-Diğwī gekommen –, aber er tat das viel konsequenter als sein Vorgänger. 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

<sup>24</sup> Ibid., 151-55.

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

<sup>26</sup> al-Qaṣīmī: *aṣ-Ṣirāʿ*, II/864ff. und 875f.

<sup>27</sup> Ibid., I/69-75.



in den dreißiger Jahren weitverbreiteten Haltung. Große Teile der *Salafiyya*-Bewegung<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup> Im Falle al-Qaṣīmīs 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 Ġarallāhs Reisebericht als auch al-Qaṣīmīs Häresiographie auf wütende Proteste schiitischer Gelehrter stießen. In besonderem Maße traten dabei die beiden bedeutenden geistigen Führer ihrer jeweiligen Gemeinden, Muḥsin al-Amīn und ‘Abd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn, in Erscheinung.<sup>30</sup> Deren Antworten und die gleichgesinnten Autoren<sup>31</sup> bestanden einerseits in gewohnter Polemik, also in einer Mischung aus Empörung – die manchmal mühsam als Spott getarnt wurde: „Welch weiter Horizont!“, rief ein irakischer Schiit Ġarallāh hinterher<sup>32</sup> – und Traditionsbewußtsein: Die *tahrīf*-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 Sunniten 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 Ḥadīṭ-Sammlungen Aḥmad b. Ḥanbals und al-Buḥārīs. Sonderlich neu war diese Vorgehensweise an sich natürlich nicht, denn bekanntlich hatte schon an-Nūrī die Kenntnis schiitischer Gelehrter, sunnitische Quellen

<sup>28</sup> Zur *Salafiyya* vgl. EI<sup>2</sup> VIII/900-09.

<sup>29</sup> Vgl. dazu ausführlich I. GERSHONI: *Arabization of Islam: The Egyptian Salafiyya 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.

<sup>30</sup> Zu al-Amīn (1867-1952) s. seine neuerdings in französischer Übersetzung vorliegende *Autobiographie*; zu Šaraf ad-Dīn (1873-1957) s. EI<sup>2</sup> IX/314f. und BRUNNER: *Annäherung*, 37-58.

<sup>31</sup> al-Amīn: *Naqḍ al-waṣī’a*, 194-205; Šaraf ad-Dīn: *Aḡwibat masā’il Ġarallāh*, 28-37; ferner ‘Abd al-Ḥusain al-Amīnī: *al-Ġadīr*, III/288-309 (zu al-Qaṣīmī) und 324-33 (zu Ġarallāh); al-Ḥunaizī: *ad-Da’wa al-islāmīya*, II/71-107 (Verteidigung al-Amīns gegen al-Qaṣīmī sowie Kritik an Ġarallāh); das Buch *Kaṣf al-irtiyāb fī ḡawāb Mūsā Ġarallāh* (<sup>2</sup>1370/1950-51) von ‘Abd al-Ḥusain ar-Raṣṭī (s. *DTŠ* XVIII/19) war mir nicht zugänglich.

<sup>32</sup> al-Ḥunaizī: *ad-Da’wa al-islāmīya*, 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. Kāšif al-Ġiṭā' war in seinem Streit mit ad-Diğwī noch derart darauf konzentriert, eine pan-islamische Front zu errichten, daß er jeden Hinweis darauf unterließ. Bei späteren Autoren, etwa dem vielzitierten Korankommentator Muḥammad Ġawād al-Balāġi<sup>33</sup> und sogar noch – in geringerem Maße – bei Šaraf ad-Dīns 1936 erstmals erschienener Antwort auf Ġarallāh 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-Amīn 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 Ġarallāhs und al-Qašīmīs bis heute zu den am meisten gelesenen und einflußreichsten anti-schiitischen Polemiken des 20. Jahrhunderts zählen. Gerade die Passagen bei Ġarallāh über den schiitischen (Nicht-)Umgang mit dem Koran fielen auf fruchtbaren Boden: Muḥammad Kurd 'Alī stützte sich ebenso auf sie wie Muḥammad Ḥusain aḍ-Ḍahabī; letzterer zitierte in seiner dreibändigen Geschichte der muslimischen Koraninterpretation in dem Abschnitt über die Schia fast nur aus *al-Wašṭā*.<sup>34</sup> Bezeichnenderweise erlebten beide Werke nach der Iranischen Revolution von 1979 eine Neuauflage.

Inhaltlich brachten diese Polemiken<sup>35</sup> 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 Ḥadīṭfälschung wog

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

<sup>34</sup> aḍ-Ḍahabī: *at-Taḥṣīr wa-l-muḥassirūn*, II/23-45, bes. 34ff.; Kurd 'Alī: *al-Muḍakkirāt*, Damaskus 1368/1949, III/745; weitere zustimmende Zitate bei al-Ḥamdān: *Mā yaġīb*, 72f. und as-Saṭīfī: *Iṭḥāf*, 82f.; eine Polemik gegen Šaraf ad-Dīn schrieb Maḥmūd al-Mallāḥ: *al-Ārā' aš-šariḥa li-binā' qaumiya šaḥiḥa*, Bagdad o.J. (ca. 1956), 101-03; vgl. a. al-Qaḥārī: *Uṣūl*, III/992ff.; ferner Borūġerdī: *Borhān-e roušan*, 150-54.

<sup>35</sup> Ein weiterer Disput betraf Muṣṭafā Šādiq ar-Rāfi'ī und sein Buch *I'ğāz 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-Amīn: *AŠ* I/44-46 und 'Abd al-Ḥusain Šaraf 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 Šarī'at Sangalaḡī und sein „Schlüssel zum Koranverständnis“,<sup>36</sup> dessen wichtigsten Widerlegungen der *tahrīf*-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 'Alī 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 – Šarī'at Sangalaḡī zählt deren 14 auf – haben das Vorkommen von *tahrīf* schon immer einmütig bestritten. Der letzte von ihm genannte Autor ist derselbe wie bei Muḡsin al-Amīn, nämlich der 1812/13 gestorbene Muḡsin al-A'raḡī. Dieser liefert beiden das in ihren Augen entscheidende Schlußargument gegen die Möglichkeit von *tahrīf*: 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 Rezitierung einer ganzen Sure handle, müsse daraus zwangsläufig die Unversehrtheit des Korans folgen, da andernfalls das Gebet ungültig sei.<sup>37</sup>

Diese positive Bezugnahme auf al-A'raḡī 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.<sup>38</sup> 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-Ḥasan 'Alī al-Ḥunaizī vor: Es sei nicht richtig, an-Nūrī als repräsentativ für die gesamte Schia zu betrachten, zumal die Schia

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

<sup>37</sup> Sangalaḡī: *Kelīd-e fahm-e qor'ān*, 16; al-Amīn: *Naqq al-wašī'a*, 199; beide beriefen sich auf das Buch *Šarḡ al-wāfiya fī uṣūl al-fiqh* von Muḡsin al-Ḥusainī al-A'raḡī, der auch unter den Namen al-Muḡhaqqiq al-Baḡdādī oder al-Muḡhaqqiq al-Kāzīmī bekannt ist; zum Autor s. *AŠ* IX/46f. und *RF* I/161; zum Werk s. *DTŠ* XXV/14f. und XX/151.

<sup>38</sup> *Faṣl al-ḥiṭāb*, 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-Nūrī 400-Seiten-Buch zu einem bloßen Fatwā verkleinerte.<sup>39</sup> Geradezu typisch ist dagegen der Ausruf Muḥammad al-Kāzīmī 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.<sup>40</sup> Der bereits erwähnte Muḥammad Ġawād 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 Ḥadīṭ vor.<sup>41</sup>

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 Āḡā Bozorg aṭ-Ṭehrānī. Er verfaßte in den dreißiger Jahren eine kleine Schrift mit dem programmatischen Titel *an-Naqd al-laṭīf fī naḡy at-tahrīf ‘an al-qur’ān aš-šarīf*, in der er, seinen eigenen Worten zufolge, seinen Lehrer verteidigen und die Erwiderung, die dieser an die Adresse seiner Kritiker gerichtet hatte, erläutern wollte.<sup>42</sup> Sein Sohn ‘Alī Naqī al-Monzawī besorgte sogar eine persische Übersetzung.<sup>43</sup> Zu einer Veröffentlichung des 58 Seiten starken Büchleins kam es indes nicht: Ausgerechnet Muḥammad al-Ḥusain Āl Kāšif al-Ġiṭā’, seinerzeit gemeinsam mit Āḡā 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’d man fī qalbihi maraḍ*) könne sich darauf beziehen und behaupten, alle früheren schiitischen ‘ulamā’ seien dieser Ansicht (gemeint ist: daß es *tahrīf* gab) gewesen.<sup>44</sup> Die Begründung ist nicht ohne Doppeldeutigkeit, denn Kāšif al-Ġiṭā’ bestreitet hier nicht die Richtigkeit des In-

<sup>39</sup> al-Ḥunaizī: *ad-Da’wa al-islāmīya*, II/80; zum Autor (1874-1944) s. Kaḥḥāla II/425; *Taš* I.4/1390-93.

<sup>40</sup> al-Kāzīmī: *Aḥsan al-wadī’a* (ed. 1930), 90.

<sup>41</sup> al-Balāḡī: *Ālā’ ar-raḥmān*, I/24ff.

<sup>42</sup> *DTŠ* XXIV/278 und III/312f.; s.a. oben, S. 67; zu Āḡā Bozorg aṭ-Ṭehrānī (1876-1970) s. *Elr* II/169f., *El2* X/496f. und die in Anm. 44 genannte Biographie von ‘Abd ar-Raḥīm Muḥammad ‘Alī.

<sup>43</sup> *DTŠ* IV/143 und XXIV/312; ferner *ibid.*, X/78 und XX/*yā’-alif*.

<sup>44</sup> ‘Abd ar-Raḥīm Muḥammad ‘Alī: *Šaiḥ al-bāḥiṭīn Āḡā Bozorg aṭ-Ṭehrānī. Hayātuḥu wa-āṭāruḥu* (1875-1970), Naḡaf 1970, 45f.; s.a. *Rāḥnamā-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“ (*pīšnehād*) Kāšif al-Ġiṭā’ 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. Āgā Bozorg jedenfalls hielt sich an das Verbot, und so blieben die oben bereits zitierten Passagen aus seinen bio-bibliographischen Werken<sup>45</sup> 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 Muḥammad Rašīd Riḍā und Muḥsin al-Amīn oder an den Streit über einige anti-schiitische Äußerungen des ägyptischen Historikers Aḥmad Amīn, die Muḥammad al-Ḥusain Āl Kāšif al-Ġiṭā' zum Anlaß für seine bekannte Apologie der Schia *Aṣl aš-šī'a wa-uṣūluhā* nahm.<sup>46</sup> In einigen Fällen, etwa im gemischtkonfessionellen Irak, reichten die Auswirkungen dieser Meinungsverschiedenheiten bis in die Regierungspolitik hinein.<sup>47</sup> 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-Zanġanī mit dem Rektor der Azhar-Universität, Muḥammad Muṣṭafā al-Marāġī.<sup>48</sup>

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.<sup>49</sup> 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

<sup>45</sup> S. oben, S. 67; s.a. Borūġerdī: *Borhān-e roušan*, 94-96.

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

<sup>47</sup> ENDE: *Arabische Nation*, 132ff.

<sup>48</sup> BRUNNER: *Annäherung*, 67ff. und 74ff.

<sup>49</sup> Zur *Ġamā'at at-taqrīb bain al-madāhib al-islāmīya* 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 aufgeflamnte 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, Muḥammad Abū Zahra.<sup>50</sup> Ganz im Gegensatz zu polemisierenden Reiseschriftstellern vom Schlage Ġārallāhs, aber auch zu einem renommierten Historiker wie Aḥmad Amīn, der seine wenigen, aber heftigen Bemerkungen zur Schia mit dem Hinweis auf die vermeintlich dürftige Quellenlage rechtfertigen zu können meinte,<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup> In seinem annähernd 40 Monographien umfassenden Œuvre<sup>53</sup> finden sich darüber hinaus mehrere Bücher speziell zu schiitischen Themen, so z.B. eine Biographie des Imams Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq sowie Abhandlungen zum schiitischen Erbrecht und zu den Grundlagen des schiitischen Rechts im allgemeinen.<sup>54</sup> Gänzlich unumstritten blieb Abū Zahra damit unter schiitischen Gelehrten

<sup>50</sup> Über ihn (1898-1974) s. *ibid.*, 126ff.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 131f. und ENDE: *Arabische Nation*, 125ff.

<sup>52</sup> Abū Zahra: *Tārīḥ al-maḍāhib*, I/35, II/48.

<sup>53</sup> Ausführlich bei MDA IV/19-21.

<sup>54</sup> *al-Imām aṣ-Ṣādiq. Ḥayātuhu wa-ʿaṣruhu – āraʾuhu wa-fiqhuhu*, Kairo ca. 1960; *Muḥāḍarāt fī l-mīrāt ʿind al-ġaʿfarīya*, Beirut 1955; *Muḥāḍarāt fī uṣūl al-fiqh al-ġaʿfarī*, Kairo 1956.



nicht, aber neben mancherlei Kritik<sup>55</sup> 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.<sup>56</sup>

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 Ġaʿfar-Biographie nochmals aufgegriffen. Beide Male tat er sich erkennbar schwer mit der Argumentation.<sup>57</sup> 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 *taḥrīf* behaupteten, nur eine Minderheit innerhalb der Schia. Sie beriefen sich dabei auf Ḥadīṭe, die auf Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq zurückgeführt würden, was aber schlichtweg falsch sei. Dankbar registrierte er die Haltung aṣ-Ṣarīf al-Murtaḍās und aṭ-Ṭusīs, die die Dinge zurechtgerückt hätten. Nicht zustimmen mochte er allerdings jenem von aṣ-Ṣarīf al-Murtaḍā ins Spiel gebrachten Vergleich des Korans mit anderen bekannten Büchern wie etwa denen Sībawaihs 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.<sup>58</sup> 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 *taḥrīf*-Verfechtern ʿAlī b. Ibrāhīm al-Qummī oder Aḥmad b. ʿAlī aṭ-

<sup>55</sup> al-ʿĀmilī: *ʿAqīdat aṣ-ṣīʿa*, 161-63; Muḥammad Ṣādiq aṣ-Ṣadr in RI 1/1949/362 und 364; Murtaḍā ar-Raḍawī: *Maʿa riḡāl al-fikr. Ḥiwār šarīḥ fī muḥtaliḥ aṣ-ṣuʿūn al-islāmīya* (...), Kairo 1394/1974, 27f.

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

<sup>57</sup> *Muḥāḍarāt*, 87-94; in etwas erweiterter Form in *al-Imām*, 321-36.

<sup>58</sup> *Muḥāḍarāt*, 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.<sup>59</sup> Entsprechend vielfältig waren die Kritikpunkte, die Abū Zahra entgegengehalten wurden: Man warf ihm vor, einseitig al-Kulainī verurteilt und al-Buḥārī freigesprochen zu haben,<sup>60</sup> die bloße Zitierung von Ḥadīṭen mit einer Zustimmung verwechselt zu haben,<sup>61</sup> 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.<sup>62</sup> Der Grund für diese Empfindlichkeit wurde von Muḥammad Ġawād Muḡnīya auf den Punkt gebracht: Was man irgendwelchen Polemikern wie Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb oder Ibrāhīm al-Ġabhān 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.<sup>63</sup> Bei aller Heftigkeit, die sich in diesen Stellungnahmen immer wieder Bahn brach, ist jedoch nicht zu verkennen, 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 Muḥammad 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-Šahrastānī<sup>64</sup> tat das im Rahmen einer Schrift, die nicht nur der Zurückweisung der *tahrīf*-Verdächtigungen, sondern auch – in weitaus stärkerem Maße – der

<sup>59</sup> Vgl. a. oben, S. 6.

<sup>60</sup> al-Ḥasanī: *Dirāsāt*, 353f.; al-Mūsawī: *Šubuhāt*, 44; al-ʿĀmilī: *Ḥaqāʿiq*, 27-29.

<sup>61</sup> al-Ḥakīm: *al-Uṣūl al-ʿamma*, 108ff.; al-ʿĀmilī: *Aqīdat aš-šʿa*, 236; al-Fukaikī in RI 12/1960/66f.

<sup>62</sup> al-ʿĀmilī: *Aqīdat aš-šʿa*, 162f.; vgl. a. al-Milānī: *at-Taḥqīq*, 125-35.

<sup>63</sup> Muḡnīya: *aš-Šʿa fī l-mizān*, 58ff.; zu al-Ḥaṭīb s. unten, S. 95ff., zu al-Ġabhān vgl. BRUNNER: *Annäherung*, 245ff.

<sup>64</sup> Zu ihm (1884-1967) s. EI<sup>2</sup> IX/216f. und die dort genannte Literatur; s.a. oben, S. 68.



Bestreitung der Abrogationstheorien gewidmet war.<sup>65</sup> 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).<sup>66</sup> Daher beziehe sich der Schlüsselsvers 15/9, in dem Gott die Unversehrtheit des Korans garantiere, auf beide Punkte gleichermaßen.<sup>67</sup> aš-Šahrastānī leugnete nicht grundsätzlich die Existenz der Kategorien *nāsiḥ* und *mansūḥ*, bezog sie aber in erster Linie auf die vorislamischen heiligen Schriften.<sup>68</sup> 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 *muḥkam*-Versen verstanden wissen, die *mansūḥ*-Verse entsprechend als gleichbedeutend mit den „dunklen“, der Erklärung bedürftigen *mutašābih*-Stellen.<sup>69</sup> Das sei jedoch nicht immer so gewesen, denn ursprünglich sei der gesamte Koran von Gott als *muḥkam* 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-ʿilm*, vgl. Koran 3/7 und 4/162) sei alles oder doch das meiste *muḥkam*.<sup>70</sup>

Leichter als in der exegetisch komplizierten Frage der Abrogation tat er sich auf dem Gebiet der Koranfälschung, die er unter Berufung auf aṭ-Ṭabrisī *Mağmaʿ al-bayān* und mehrere Ḥadīṭe kategorisch zurückwies. Dazu zählte neben dem *Ḥadīṭ aṭ-ṭaqalain* insbesondere die Aufforderung an die Gläubigen, alles am Koran zu messen und nur das zu befolgen, was diese Prüfung bestehe.<sup>71</sup> Am Schluß seiner Abhandlung betonte er nochmals

<sup>65</sup> aš-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 iḥbāt šīyānat al-muḥṣaf aš-šarīf 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.

<sup>66</sup> aš-Šahrastānī: *Tanzīh-e tanzīl*, 10-12.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 20f.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 28, 34-36; aš-Šahrastānī berief sich dabei auf den „Vater der Koranexegese“ höchstselbst, auf Ibn ʿAbbās (gest. 687), der in diesem Sinne wiederum von Ibn Šahrāšūb in dessen *Mutašābih al-qurʿān* (*DTŠ* XIX/62f.) zitiert werde; zu Ibn ʿAbbās s. F. LEEMHUIS: *Origins and Early Development of the tafsīr Tradition*, in: A. RIPPIN (ed.): *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʿān*, Oxford 1988, 13-30, bes. 15ff.; die Kategorien *muḥkam* und *mutašābih* 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: *Muḥkamāt and mutašābihāt* (Koran 3/7): *Implications of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis*, *Arabica* 35/1988/143-72; S. SYAMSUDDIN: *Muḥkam and Mutashābih. An Analytical Study of al-Ṭabarī's and al-Zamakhsharī's Interpretation of Q. 3:7*, *Journal of Qurʿanic Studies* 1/1999/63-79.

<sup>70</sup> *Tanzīh-e tanzīl*, 55f.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 49-51.



die angebliche Einmütigkeit, mit der sich die Schia schon immer in diesem Sinne geäußert habe. Eine einzelne Stimme wie Ḥusain an-Nūrī falle demgegenüber nicht ins Gewicht. Dieser sei lediglich auf schwache Ḥadīte und unzuverlässige Überlieferungen hereingefallen und habe diese naiv in seinem Buch übernommen.<sup>72</sup> 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 Annullierung der *muṭʿa* bis hin zur Verbrennung der Koranexemplare durch ʿUṭmān. 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 entbehre; in Anbetracht der übrigen lückenlos dokumentierten Missetaten vieler Prophetengefährten wäre das gewiß niemandem verborgen geblieben.<sup>73</sup>

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 roušan*, geschrieben bzw. kompiliert von dem iranischen Gelehrten Mahdī Borūġerdī, der damit die seit an-Nūrīs *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 Muḥammad 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.<sup>74</sup> Um diese Sicht der Dinge durchhalten zu können, nimmt es Borūġerdī sogar bereitwillig in Kauf, eine ehernes Prinzip schiitischer Exegeten über Bord zu werfen, nämlich die Überzeugung, daß ʿAlī 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 Muḥammad erfolgt sei, ʿAlī habe lediglich darauf geachtet, daß nichts hinzugefügt

<sup>72</sup> Ibid., 74-79; aš-Šahrastānī verweist dabei auf seine eigene Schrift *Ḥair al-ġawāb ʿan taḥrīf al-kitāb*, in der er die Fehlerhaftigkeit der von an-Nūrī zitierten Ḥadīte bewiesen habe. Vermutlich handelt es sich dabei um dieselbe Arbeit, die von ʿAlī al-Ḥāqānī als unpublizierte Schrift unter dem Titel *Ḥair al-ġawāb ʿan faṣl al-ḥiṭāb* zitiert wird: *Šuʿarāʾ al-ġarīy*, X/78f. (Nr. 31). Āġā Bozorg aṭ-Ṭehrānī erwähnt in seinem *DTŠ* keinen dieser Titel (auch nicht *Tanzīh at-tanzīl*), dafür aber eine (andere?) Schrift aš-Šahrastānīs u.d.T. *Nazāhat al-muṣṣaḥaf aš-šarīf ʿan an-nash wa-n-naṣ wa-t-taḥrīf*, die sich gegen an-Nūrīs *Faṣl al-ḥiṭāb* und gegen al-Ḥorāsānīs *Kifāyat al-uṣūl* gerichtet habe: *DTŠ* XXIV/105f.

<sup>73</sup> *Tanzīh-e tanzīl*, 74f.

<sup>74</sup> Borūġerdī: *Borhān-e roušan*, 2ff., 11ff.



oder weggelassen wurde, 'Uṭmāns Tätigkeit wiederum habe sich auf die Vereinheitlichung der Lesarten beschränkt.<sup>75</sup> Auch den von manchem Unentschlossenem gern gebrauchten Kompromiß, der wahre Koran sei beim Mahdī 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 (*ṣandūqçe*) des abwesenden Imams liegen könne. Borūgerdī nennt das unumwunden lächerlich (*možhek*).<sup>76</sup>

Die bewährte Strategie gegen *tahrīf* 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 Muḥammad am Teich von Ḥumm nicht bedurft hätte;<sup>77</sup> mit *tahrīf* sei nicht die Veränderung des Texts gemeint, sondern seine falsche Auslegung, etwa die Nichtbefolgung der *āyāt al-aḥkām*;<sup>78</sup> 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.<sup>79</sup> Auf die Tradition, die die Analogie der muslimischen Gemeinde mit den vorislamischen heilsgeschichtlichen Gemeinschaften behauptet, antwortet er, dann hätte Muḥammad den Koran ebenso wie Moses die Gesetzestafeln zu Boden schleudern müssen.<sup>80</sup> Besonders hart kritisiert er die in seinen Augen boshaften Unterstellungen wie etwa die Zweilichtersure aus dem *Dabestān-e mazāheb* und die sunnitischen *tahrīf*-Überlieferungen, denen manche Schiiten (an-Nūrī zuerst, des weiteren 'Abd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn und 'Abd al-Ḥusain al-Amīnī) allzu leichtfertig Glauben geschenkt hätten.<sup>81</sup> Aber auch ein durch und durch

<sup>75</sup> Ibid., 27ff., 168f.

<sup>76</sup> Ibid., 8f.

<sup>77</sup> Ibid., 43-53.

<sup>78</sup> Ibid., 53-56.

<sup>79</sup> Ibid., 61-65, 69-74; Borūgerdī kritisiert (70) in besonderer Weise Aḥmad b. Muḥammad as-Sayyārī und verweist darauf, daß dessen Schrift eine der Hauptquellen für an-Nūrīs *Faṣl al-ḥitāb* darstellte.

<sup>80</sup> Ibid., 78-80.

<sup>81</sup> Ibid., 80-94.



schiitisches Werk wie Aḥmad b. 'Alī aṭ-Ṭabrisī *al-Iḥtiḡāḡ* gerät in sein Visier, weil dessen Autor den Fortfall von einem Drittel der ursprünglichen Offenbarung aus Vers 4/3 behauptet.<sup>82</sup> Die Kritik an an-Nūrī schließlich zieht sich wie ein roter Faden durch das Buch, auch wenn er Āḡā Bozorg aṭ-Ṭehrānī's Versuch einer Entschuldigung zitiert.<sup>83</sup>

Von beeindruckender Länge ist Borūġerdī's 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 dürren Hinweis über Dritte. Die Aussagekraft der Beispiele ist mitunter begrenzt, denn in einzelnen Fällen, etwa bei al-Ḥurr al-'Āmilī oder Ḥasan al-Aštīyānī, genügt es bereits, daß ein Gelehrter behauptet, es gebe Autoren, die *tahrīf* bestritten, um selbst in eine Reihe mit diesen gestellt zu werden.<sup>84</sup> Interessanterweise zitiert er in diesem Zusammenhang auch die bereits erwähnte Schlußfolgerung Moḥammad Hādī aṭ-Ṭehrānī's 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.<sup>85</sup>

Zu sehr ähnlichen Schlußfolgerungen wie Borūġerdī gelangte ungefähr zur selben Zeit einer der bedeutendsten Gelehrten der Schia im 20. Jahrhundert überhaupt, Abū l-Qāsim al-Ḥūṭī, dessen Buch *al-Bayān fī tafsīr al-qur'ān* 1955/56 in Nağaf zum ersten Mal veröffentlicht wurde. Bei diesem Werk, das seit kurzem auch in englischer Übersetzung vorliegt,<sup>86</sup> 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'ḡāz*), der Überzeugung, derzufolge der Koran das Beglaubigungswunder des Propheten sei, den verschiedenen Lesarten, der Abrogation – und der Frage des *tahrīf*. Die knapp 45 Seiten dieses Kapitels<sup>87</sup> stellen den vermutlich wichtigsten und einflußreichsten Beitrag eines schii-

<sup>82</sup> Ibid., 96ff., 103f.

<sup>83</sup> Ibid., 55f., 65f., 70f., 75f., 95f., 103ff., 124f., 134, 142ff.

<sup>84</sup> Ibid., 106-62, hier 112, 132.

<sup>85</sup> Ibid., 129f.; s. dazu oben, S. 33f.

<sup>86</sup> al-Khūṭī: *Prolegomena*; zu al-Ḥūṭī (1899-1992) s. SACHEDINAS Einleitung (3-22) sowie AYOUB: *The Speaking and the Silent Qur'ān*, bes. 190-92.

<sup>87</sup> al-Ḥūṭī: *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 schiitischer Autoritäten auskommt, sich also ganz auf die Kraft der eigenen Argumentation verläßt.

al-Ḥū'ī grenzt zunächst einmal das Thema ein, indem er sechs Arten von *tahrīf* 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.<sup>88</sup> Einzig die letzte Art des *tahrīf* 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.<sup>89</sup> Abrogation aber – und zwar in der Form des *nash at-tilāwa* – ist auch für al-Ḥū'ī exakt gleichbedeutend mit der Unterstellung von *tahrīf*. Diese Schlußfolgerung ergibt sich für ihn aus einer Reihe von Überlieferungen, die allesamt die entsprechenden Abrogationen einzelner koranischer Vorschriften *nach* dem Tode Muḥammads behaupten; das aber sei eben nichts anderes als *tahrīf*. Und da die meisten sunnitischen Gelehrten diese Form der Abrogation für erlaubt hielten, könne man ihnen getrost bescheinigen, sie glaubten damit an die Koranfälschung.<sup>90</sup>

Die Gründe, die al-Ḥū'ī gegen die Möglichkeit von *tahrīf* 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 *Ḥadīṭ at-taqalain*, die Erlaubnis für den Gläubigen, einzelne Suren während des Gebets zu rezitieren. Ein letzter Punkt ist insofern erstaunlich, als al-Ḥū'ī die ersten drei Kalifen vor dem Verdacht der Fälschung ausdrücklich in Schutz nimmt und (wie schon Borūgerdī) dagegen-

<sup>88</sup> 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 'Uṭmān 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 *tahrīf*-Kategorie ist die Hinzufügung eines nicht näher bestimmten Teils des Korans, der nicht zur Offenbarung zählte.

<sup>89</sup> Ibid., 138f.

<sup>90</sup> 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.<sup>91</sup> Verschiedentlich vorgebrachte Einwände derer, die am *tahrīf* festhalten, läßt al-Ḥūṭī 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-Ḥūṭī 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.<sup>92</sup>

In einem längeren Abschnitt zitiert al-Ḥūṭī anschließend mehrere einander widersprechende Ḥadīte 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 Muḥammads und auf dessen Veranlassung hin gesammelt worden sei, ‘Utmāns „Sammlung“ sich also lediglich auf die Durchsetzung einer autoritativen Lesart beschränkt habe.<sup>93</sup> Das heißt in seinen Augen wiederum keineswegs, daß ‘Alī nicht einen eigenen Koran besessen haben mochte, 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.<sup>94</sup> Damit befindet er sich nicht allzuweit von der Konstruktion al-Mufids entfernt, mit der dieser die frühe *tahrīf*-Debatte maßgeblich in neue Bahnen zu lenken geholfen hatte. Auch al-Mufid hatte seinerzeit von erläuternden Zusätzen in ‘Alīs Koran gesprochen und diese Passagen, wiewohl nicht koranisch und damit dem *i’gāz* unterliegend, so doch geoffenbart (*munazzalan*) genannt.<sup>95</sup>

Am Schluß seines *tahrīf*-Kapitels wendet sich al-Ḥūṭī der frühen imamitischen Tradition zu und damit den Ḥadīten, in denen die Koranfälschung

<sup>91</sup> Ibid., 144-54.

<sup>92</sup> Ibid., 155f.; diese Passage wird beifällig zitiert von Ḥorramšāhī: *Qor’ān-pa’zūhī*, 93f.

<sup>93</sup> al-Ḥūṭī: *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.

<sup>94</sup> *al-Bayān*, 172-75, hier 173: „(...) tilka z-ziyādāt kānat tafsīran bi-‘unwān at-ta’wīl, wa-mā yu’awwīlu ilaihi l-kalām, au bi-‘unwān at-tanzīl min Allāh šarḥan 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].“

<sup>95</sup> KOHLBERG: *Attitude*, 216; s.a. oben, S. 8.



offen behauptet wird.<sup>96</sup> Erwartungsgemäß bestreitet er die Gültigkeit der Überlieferungen, da sie mehrheitlich über schwache Überliefererketten verfügten und von Aḥmad b. Muḥammad as-Sayyārī und ‘Alī b. Aḥmad al-Kūfī tradiert worden seien, die beide nach dem übereinstimmenden Urteil der *riḡāl*-Werke als Ketzer und Lügner zu betrachten seien.<sup>97</sup> Aber auch diejenigen Ḥadīṭe, die als echt gelten könnten, seien zurückzuweisen, denn entweder bezögen 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 *ḡadīr Ḥumm* nicht bedurft hätte.

Der Name Ḥusain an-Nūrīs 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 Ḥadīṭ *aṭ-ṭaqalain*, 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-

<sup>96</sup> Ibid., 175-81.

<sup>97</sup> Zu as-Sayyārī s. oben, S. 58f.; zu al-Kūfī (gest. 963) s. die fast gleichlautenden Einträge bei Abū Ḡa‘far aṭ-Ṭūsī: *al-Fihrist*, Beirut 1403/1983, 121f. und Taqī ad-Dīn al-Ḥasan b. ‘Alī b. Dāwūd al-Ḥillī: *Kitāb ar-riḡāl*, Teheran 1383/1963, Sp. 480; in beiden Werken wird er als Imamit geschildert, der später zu den *ḡulāt* übergelaufen sei.



ge, in der von der Beschaffenheit von 'Alis Koranexemplar die Rede war – einschließlich der ja nicht ganz unproblematischen Feststellung, die exegetischen Zusätze seien gleichfalls von Gott geoffenbart worden.<sup>98</sup> Insofern darf al-Ḥū'ī 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 'Alis 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.<sup>99</sup> Die Frage, was mit diesem Koran passierte und warum diese Exegese heute nicht mehr zur Verfügung steht, läßt al-Ḥū'ī allerdings offen.

Von al-Ḥū'īs Exzerpt 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 Maḥmūd Šaltūt in seinem fortlaufenden Korankommentar das Thema völlig vermied,<sup>100</sup> und andere in der Debatte engagierte Gelehrte sich lediglich außerhalb des ökumenischen Forums äußerten,<sup>101</sup> wiesen zwei weitere Protagonisten der *Ġamā'at at-taqrīb* den *tahrīf*-Vorwurf kurz, aber heftig zurück. Der Generalsekretär Moḥammad Taqī Qommī sah darin, ein häufig zu hörendes Klischee benutzend, nur das Bestreben, Kolonialisten und Orientalisten in die Hände zu spielen.<sup>102</sup> Der Chefredakteur und Dekan der *Šarī'a*-Fakultät der Azhar, Muḥammad Muḥammad al-Madanī, 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-

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

<sup>99</sup> Ein weiteres Indiz für diesen Anspruch ist die Auslegung von Koranvers 3/110 durch Ḥusain 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-Īrfān 47/2 (Okt. 1959), 195f.

<sup>100</sup> 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.

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

<sup>102</sup> RI 11/1959/348-59, hier 350f.



lerdings längst als Lügen entlarvt.<sup>103</sup> Als indirekte Stellungnahme mag schließlich noch die 1951 in Zusammenarbeit mit der Azhar erfolgte Edition von al-Faḍl b. al-Ḥasan aṭ-Ṭabrisī's Korankommentar *Mağma' al-bayān* gelten.<sup>104</sup>

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, Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb, war nach der Revolution von 1952 sogar zum Chefredakteur der Azhar-Zeitschrift befördert worden. In einer ersten Invektive 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.<sup>105</sup> 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 Imamatslehre, die Beurteilung der Prophetengefährten und immer wieder der Mahdīglaube und die Sündlosigkeit der Imame waren seine Zielscheibe, wohingegen der *tahrīf*-Vorwurf nur am Rande Erwähnung fand.<sup>106</sup> Das gilt auch für etliche Polemiken, die nicht im unmittelbaren Umkreis der ökumenischen Debatte entstanden. Der Iraker Maḥmūd al-Mallāḥ 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.<sup>107</sup> Anfang der sechziger Jahre wendete sich das Blatt jedoch, diesmal endgültig.

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

<sup>104</sup> Dazu BRUNNER: *Annäherung*, 111f.

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

<sup>106</sup> Etwa in seinen Vorworten zur Edition Maḥmūd Šukrī al-Ālūsī's *Muḥtaṣar at-tuḥfa al-iṭnā 'aṣarīya*, Kairo <sup>2</sup>1387/1967, S. *ṭā'* oder zu al-Ḥāfiẓ Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'Uṭmān aḍ-Ḍahabīs *al-Muntaqā min minhāğ al-i'tidāl fī naqḍ kalām ahl ar-rafd wa-l-i'tizāl* (einer Kurzfassung des Buches *Minhāğ as-sunna* von Ibn Taimīya), Kairo 1374/1954, S. 7f.

<sup>107</sup> Maḥmūd al-Mallāḥ: *al-Muğīz 'alā l-wağīz wa-mabāḥiṭ uḥrā*, Bagdad 1375/1956, 133; idem: *al-Ārā' aṣ-ṣarīḥa li-binā' qaumīya ṣaḥīḥa*, Bagdad o.J. (ca. 1956), 36f., 102 (dort gegen 'Abd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn und mit Erwähnung des *Faṣl al-ḥiṭāb*); zu al-Mallāḥ (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. Maḥmūd 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 Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb 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.<sup>108</sup>

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 Parteigänger 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 Muḥammad Naṣīf, Mitglied einer bekannten Notablenfamilie des Ḥiğāz und die graue Eminenz hinter al-Ḥaṭīb's anti-schiitischen Texteditionen, der sich im Sommer 1959 und damit offenbar als direkte Reaktion auf Šaltūts Fatwā an die Fatwā-Kommission der Azhar

<sup>108</sup> Zu alledem ausführlich *ibid.*, 215-56.



wandte. In seiner – gewiß scheinheiligen – Anfrage bat er das Gremium, zu an-Nūrīs *tahrīf*-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.<sup>109</sup>

Aber es sollte noch weitaus schlimmer kommen. Denn Muḥibb 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 anti-schiitische Polemik der letzten Jahrzehnte zu gelten hat. Das Vorwort dazu stammte wiederum von Muḥammad Naṣīf. Die Rede ist von den „Grundzügen der Fundamente, auf denen die Religion der imamitischen Zwölfer-schia 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 sunnitischen Stellungnahmen zuvor.<sup>110</sup> al-Ḥaṭīb's 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*.<sup>111</sup> 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. Qurʾān“ wurde bei al-Ḥaṭīb „an aḥad maṣāḥif Irān“.<sup>112</sup> 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-

<sup>109</sup> Ġarallāh: *al-Waṣīʿa*, 9 (Vorwort von Muḥammad ʿArafā); zu Naṣīf s. Muḥammad ʿAlī Maġribī: *ʿĀlām al-Ḥiġāz fī l-qarn ar-rābiʿ ʿaṣar li-l-ḥiġra – 1301-1400h / 1883-1980*, I-II, Dschidda 1981-84, I/209-15.

<sup>110</sup> al-Ḥaṭīb: *al-Ḥuṭūt al-ʿarīḍa*, 10-18.

<sup>111</sup> Vgl. oben, S. 53.

<sup>112</sup> al-Ḥaṭīb: *al-Ḥuṭūt al-ʿarīḍa*, 12.



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

Die eigentliche Argumentation al-Ḥaṭībs ist schnell referiert: Neben der Bezugnahme auf mehrere von al-Kulainī überlieferte Ḥadīṭe zitiert er die Stelle aus Aḥmad b. 'Alī aṭ-Ṭabrisī *al-Iḥtiğāğ* (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,<sup>114</sup> um nach der Zurückweisung der Auffassung, daß 'Alī den Koran gesammelt habe, mit Ibn Ḥazm zu dem Schluß zu kommen, daß es sich bei den Schiiten gar nicht um Muslime handle. an-Nūrīs Opus spiele nur den christlichen Missionaren in die Hände, die es denn auch umgehend übersetzt hätten.<sup>115</sup> Das alles hatten vor ihm auch schon andere gesagt. al-Ḥaṭībs 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.<sup>116</sup> al-Ḥaṭībs 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,<sup>117</sup> 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-

<sup>113</sup> Ibid., 13; s.a. oben, Anm. II/10.

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

<sup>115</sup> Vgl. dazu den Stoßseufzer Muḥammad al-Kāzīmīs, oben, S. 80.

<sup>116</sup> al-Ḥaṭīb: *al-Ḥuṭūt al-'arīḍa*, 11; al-Ḥaṭībs Häme wurde von schiitischer Seite bestätigt, s. die oben, S. 68 wiedergegebene Erinnerung Hibat ad-Dīn aš-Šahrastānīs.

<sup>117</sup> R. SCHULZE: *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*, Leiden 1990, 358; Abū Muḥammad al-Ḥāqānī: *Ma'a al-Ḥuṭūt al-'arīḍa*, 7, 9; Salmān al-Ḥāqānī: *aš-Šra wa-s-sunna*, 11.



Gegner – mit einem an sich simplen, aber (jedenfalls für ihn) naheliegenden Trick unangreifbar, indem er jegliche Leugnung des *tahrīf*-Vorwurfs durch Schiiten als geradezu zwangsläufigen Ausdruck der *taqīya* bezeichnete.<sup>118</sup> 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.<sup>119</sup> 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 *tahrīf*-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.<sup>120</sup>

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-Ḥūṭī noch wenige Jahre zuvor getan hatte. Aber im Prinzip war es gleichgültig, was sie ihren sunnitischen Gegnern erwiderten, 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.<sup>121</sup> Der Ton, den sie dabei anschlugen, war unverdrossen apologetisch, die Argumentation im großen

<sup>118</sup> al-Ḥaṭīb: *al-Ḥuṭūt al-ʿarīda*, 14; vor al-Ḥaṭīb war bereits Maḥmūd al-Mallāḥ auf diese Idee gekommen, dessen Schriften jedoch, wie schon erwähnt, nur auf ein relativ geringes Echo stießen: *al-Ārāʾ aṣ-ṣarīḥa li-bināʾ qaumīya ṣaḥīḥa*, Bagdad o.J. (ca. 1956), 102.

<sup>119</sup> Vgl. etwa al-Fuqaiḥi in seiner Einleitung zu al-Iṣbahānī: *Kitāb al-imāma*, 122ff.; al-Ḡarīb: *Wa-ḡāʾa daur al-maḡūs*, 117, 167; al-Hāsimī: *ʿAqāʾid aṣ-ṣīʿa*, 61; Hawwā: *al-Ḥumainīya*, 18; Mālallāḥ: *aṣ-Ṣīʿa wa-tahrīf al-qurʾān*, 31-37, 57, 86; an-Nadwī: *Ṣūratān*, 74; an-Naḡrāmī: *aṣ-Ṣīʿa fī l-mizān*, 100f.; an-Nimr: *aṣ-Ṣīʿa*, 91; al-Qafārī: *Uṣūl maḏhab aṣ-ṣīʿa*, 279-83, 993, 1000f., 1064; Šaʿt: *aṣ-Ṣīʿa al-imāmīya*, 191; Ṭuʿaima: *aṣ-Ṣīʿa*, 106f.; Ṣaḥīr: *aṣ-Ṣīʿa wa-l-qurʾān*, 66ff., 109, 111.

<sup>120</sup> aṭ-Ṭabrisī: *al-Iḥtiḡāḡ*, 131f., 134f. (danach al-Ḥuwaizi: *Tafsīr nūr aṭ-ṭaḡalain*, I/438); al-Ḡazāʾirī: *al-Anwār an-nuʿmānīya*, II/359; an-Nūrī: *Faṣl al-ḥiṭāb*, 34, 351; Qummī: *Qawānīn al-uṣūl*, 405; aṣ-Šarīf al-ʿĀmilī: *Mirʾāt al-anwār*, 31, 33; aṭ-Ṭehrānī: *Maḥaḡḡat al-ʿulamāʾ*, 156; s.a. oben, S. 23, 25.

<sup>121</sup> 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, vermittels einer gezielten Ignorierung der Wirklichkeit das ökumenische Gespräch zu retten; vor allem sein beständiges Herunterspielen der Rolle der Politik diene – erfolglos – demselben Zweck; s. BRUNNER: *Annäherung*, 182f.



und ganzen ebenso vorhersehbar wie bei al-Ḥaṭīb selbst.<sup>122</sup> 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*.<sup>123</sup> 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-Ḥūʾī und Borūgerdī – darin, daß allein ʿAlī 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 ʿuṭmānischen Korans um die fehlende Akzeptanz seiner Version wußte und die deshalb drohende Spaltung der Gemeinde vermeiden wollte.<sup>124</sup> 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 Gegenchriften 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.<sup>125</sup> Allenfalls als heutzutage außer Gebrauch wollte man sie verstanden wissen.<sup>126</sup> Was die Beurteilung Ḥusain an-Nūrīs 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 aṭ-Ṭehrānī überlieferte Entschuldigung belegte, zweitens habe er in keiner einzigen seiner anderen Schriften die von ihm im *Faṣl al-ḥiṭāb* zitierten, angeblich verfälschten Koranverse benutzt, um eine *šarīʿa*-rechtliche Bestimmung zu begründen oder einen juristischen Sachverhalt abzusichern.<sup>127</sup>

<sup>122</sup> Zum folgenden al-Anṣārī: *Adwāʾ*, 42-63; Abū Muḥammad al-Ḥāqānī: *Maʿa al-Ḥuṭūʾ al-ʿarīḍa*, 36-51; Muḡnīya: *Faḍāʾil*, 189-94; aṣ-Ṣāfi: *Maʿa al-Ḥaṭīb*, 43-70 (= idem: *La vraie nature*, 46-73); Salmān al-Ḥāqānī: *aṣ-Ṣīra wa-s-sunna*, 48-51.

<sup>123</sup> Bes. aṣ-Ṣāfi: *Maʿa al-Ḥaṭīb*, 68-74.

<sup>124</sup> So bei Abū Muḥammad al-Ḥāqānī: *Maʿa al-Ḥuṭūʾ al-ʿarīḍa*, 48.

<sup>125</sup> Ibid., 31-33; ferner aṣ-Ṣāfi: *Maʿa al-Ḥaṭīb*, 33-40.

<sup>126</sup> Muḡnīya: *aṣ-Ṣīra fi l-mizān*, 48-52.

<sup>127</sup> Abū Muḥammad al-Ḥāqānī: *Maʿa al-Ḥuṭūʾ al-ʿarīḍa*, 36f.; aṣ-Ṣāfi: *Maʿa al-Ḥaṭīb*, 59ff.; Salmān al-Ḥāqānī ging sogar noch einen Schritt weiter und hielt an-Nūrī zugute, *iḡtihād* geübt zu haben; *aṣ-Ṣīra wa-s-sunna*, 48f.; dagegen kritische Äußerungen bei aṭ-Ṭabrīzī: *Ālāʾ ar-raḥīm*, 15 sowie in den Anmerkungen Muḥammad ʿAlī Ṭabāṭabāʾīs zu al-Ġazāʾirī: *al-Anwār an-nuʿmāniya*; II/364; ähnlich wie Ṭabāṭabāʾī äußerte sich Muḥammad Ḥirz ad-Dīn: *Maʿārif ar-riḡāl*, 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,<sup>128</sup> und in einer 1966 in Kairo erschienenen „Geschichte des Korans“ fand sich die Bemerkung, an-Nūrī – immerhin einer der wichtigsten neuzeitlichen Ḥadīṭ-Gelehrten der Schia – sei noch schlimmer als die *ḡulāt*.<sup>129</sup> Die Grenze zur Polemik bereits eindeutig hinter sich gelassen hatte der Azhar-Gelehrte Muḥammad Ḥusain aḍ-Ḍahabī 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 Ḡarallāhs, doch läßt sein Hinweis auf den Wegfall der *Sūrat al-wilāya* darauf schließen, daß er auch al-Ḥaṭībīs Büchlein zur Kenntnis genommen hatte.<sup>130</sup>

Der bei weitem gehaltvollste Beitrag, der in jenen Jahren zum Thema *tahrīf* 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 Moḥammad Ḥosain Ṭabāṭabā'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.<sup>131</sup> In seinem großen, 21 Bände umfassenden Korankommentar *al-Mizān 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.<sup>132</sup> Damit

<sup>128</sup> al-Ḥasanī: *Dirāsāt*, 344-55; al-Ḥakīm: *al-Uṣūl al-ʿamma*, 107-17.

<sup>129</sup> Šāhīn: *Tārīḥ al-qur'ān*, 164-84, bes. 172.

<sup>130</sup> aḍ-Ḍahabī: *at-Tafsīr wa-l-mufasssirūn*, 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. KEPER: *The Prophet and Pharaoh. Muslim Extremism in Egypt*, London 1985, 96ff.

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

<sup>132</sup> Ṭabāṭabā'ī: *al-Mizān*, 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 Ṭabāṭabā'īs Korankommentar gibt es eine englische (Teil-)Übersetzung von Sa'īd Aḥṭar Riẓwī 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 Entkräftung (*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.<sup>133</sup> 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 zustandezubringen (und die die Behauptung der Unmöglichkeit eines derartigen Ansinnens bereits in sich tragen),<sup>134</sup> sowie auf die Verse 15/9 und 41/41f., die weithin als eine Garantie Gottes für die Bewahrung des Korans interpretiert werden. Bei den Ḥadīṭen zum Thema beschränkt er sich auf den unvermeidlichen *Ḥadīṭ at-taḡalain* 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.<sup>135</sup>

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 Gelehrtenkonsens darüber, daß es zu keinem *tahrīf* 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 Ḥadīṭ untermauert, demzufolge die Gemeinde nicht in einem Irrtum übereinstimmen werde,<sup>136</sup> dieser Konsens also beruhe auf der Rechtmäßigkeit des Prophetentums. Dieses jedoch beruhe seinerseits auf der Unversehrtheit des Korans. Gestehe man also die Möglichkeit von *tahrīf* 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: *Muḥtaṣar al-mizān fī tafsīr al-qur'ān ma'a fahāris kāmila*, Beirut 1417/1996; vgl. a. Ḥorramšāhī: *Tafsīr*, 115-32; zu Ṭabāṭabā'īs staatsrechtlichen Ansichten s. K.H. GÖBEL: *Moderne schiitische Politik und Staatsidee nach Taṣfīq al-Fukaikī, Muḥammad Ġawād Muḡniya, Rūḥullāh Ḥumainī*, Opladen 1984, 185-88; zu einer weiteren (kurzen) Stellungnahme Ṭabāṭabā'īs zur Frage des *tahrīf* mit ähnlicher Argumentation wie im folgenden s. sein *Qor'ān dar eslām*, 133-37 (= 101-03 der englischen und 119-22 der deutschen Übersetzung).

<sup>133</sup> Ṭabāṭabā'ī: *al-Mizān*, XII/102-05.

<sup>134</sup> Dazu RADSCHET: *Herausforderung*, passim.

<sup>135</sup> Ṭabāṭabā'ī: *al-Mizān*, XII/105f.

<sup>136</sup> 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.<sup>137</sup> Ṭabāṭabā'ī variiert hier virtuos einen paradoxen Gedanken, den er an anderer Stelle grundsätzlicher gefaßt hat: Im Prinzip nämlich trügen all jene *aḥbār āḥād*, in denen *tahrīf* 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 *tahrīf* für möglich halte, so falle die Verlässlichkeit des Prophetenwortes ebenso weg wie die des Imam-Ḥadīṡs – und damit die Glaubwürdigkeit eben jener Nachrichten, die *tahrīf* behaupteten. Die Bekräftigung der Koranfälschung per Ḥadīṡ schließe ihre Widerlegung automatisch und notwendigerweise mit ein, die Heranziehung entsprechender Nachrichten sei also, genau genommen, ein Ding der Unmöglichkeit.<sup>138</sup>

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 'Utmāns 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,<sup>139</sup> wie etwa die Wendung *fī 'Alī* zu verstehen sei. Darüber hinaus mache das Beispiel des Steinigungsverses 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 *tahrīf*-Belegen immer noch die beiden Garantie-Verse des Korans entgegen.<sup>140</sup> Bei 'Alīs 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

<sup>137</sup> Ṭabāṭabā'ī: *al-Mizān*, XII/109.

<sup>138</sup> Zit. bei Ḥorramšāhī: *Qor'ān-pa'zūhī*, 112; vgl. a. Mu'arrafa: *Šiyānat al-qur'ān*, 36.

<sup>139</sup> 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 und *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.

<sup>140</sup> Ṭabāṭabā'ī: *al-Mizān*, 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.<sup>141</sup> 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 Muḥammads Tod erfolgte.<sup>142</sup> 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 Muḥammad zurückgehe.<sup>143</sup>

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 Nichtige (*bāṭil*) vom Koran ferngehalten werde. Denn wie sonst sollte man es nennen, wenn vollkommene Textpassagen, die alle Kennzeichen der Rede Gottes trügen, einfach wegfielen?<sup>144</sup> Nun geht er noch einen Schritt weiter und bestreitet, daß Teile des Korans dem Vergessen anheimfallen könnten. Mit dem Verb *nansaḥ* 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 Muḥammad 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.<sup>145</sup>

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

<sup>142</sup> Ṭabāṭabā'ī: *al-Mizān*, XII/118; vgl. a. Borūġerdī: *Borhān-e roušan*, 160-62.

<sup>143</sup> Ṭabāṭabā'ī: *al-Mizān*, XII/116-30.

<sup>144</sup> Ibid., 115f.

<sup>145</sup> Ibid., 130f. (bei dieser Lerart scheint es sich um eine relativ weitverbreitete, nicht schiaspezifische Version zu handeln; Ṭabāṭabā'ī beruft sich auf die frühen Exegeten Ibn 'Abbās, Muġāhid b. Ġabr und Qatāda; vgl. a. JEFFERY: *Materials*, 119, 195, 220, 246, 277, 285; vgl. zur Problematik insgesamt auch *al-Mizān*, 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 Sunniten und Schiiten ist schwerlich zu überschätzen. Ḥomeinīs dominierende Persönlichkeit und seine Lehre von der stellvertretenden Machtausübung des obersten Rechtsgelehrten (*welāyat-e faqīh*) hatten – neben allen innerschiitischen Implikationen<sup>146</sup> – 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 Revolution<sup>147</sup> 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.<sup>148</sup>

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 Ḥomeinī selbst kurz, aber deutlich zugunsten der Möglichkeit von *tahrīf* 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 Aḥmad Kasrawī, aber auch gegen den hier schon genannten Šarīʿat Sangalaḡi gerichteten Buch *Kašf ol-asrār*, seiner ersten größeren politischen Schrift.<sup>149</sup> Auf die Frage, weshalb die Namen der Imame nicht ausdrücklich im Koran genannt sind, hatte er nach verschiedenen anderen Überlegungen – unverkennbar gegen die Sunniten gerichtet – folgendermaßen geantwortet:

<sup>146</sup> Dazu S.A. ARJOMAND: *Ideological Revolution in Shiʿism*, in: idem (ed.): *Authority and Political Culture in Shiʿism*, Albany 1988, 178-209.

<sup>147</sup> Dazu BUCHTA: *Die iranische Schia*, 151ff.

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

<sup>149</sup> V. MARTIN: *Religion and the State in Khomeynī's Kashf al-asrār*, BSOAS 56/1993/34-45; zu Sangalaḡi 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 qorʾān 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 tahrīf 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.“<sup>150</sup>

Für Ḥomeinī war dies mehr als ein Gedankenspiel – und schon als solches wäre es vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit den Sunniten gefährlich genug gewesen. Zur Bekräftigung zählte er auf den folgenden Seiten die angeblichen Verfehlungen Abū Bakrs und ʿUmars gegen den Koran auf.<sup>151</sup> Das Buch mitsamt dieser ganz und gar traditionellen anti-sunnitischen 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.<sup>152</sup> 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 *tahrīf*-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 *Kašf ol-asrār* gehörten daher schon bald zum Standardrepertoire der Auseinandersetzung.<sup>153</sup> 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

<sup>150</sup> Ḥomeinī: *Kašf ol-asrār*, 114 (= 122 der arab. Übersetzung).

<sup>151</sup> 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.

<sup>152</sup> G. GOBILLOT: *Les Chiites*, Turnhout 1998, 175.

<sup>153</sup> Vgl. etwa al-Afġānī: *Sarāb*, 35ff.; al-Ġarīb: *Wa-ġāʿa*, 167-72; al-Hāšimī: *Aqāʿid aš-šīʿa*, 66f., 231; Ḥawwā: *al-Ḥumainīya*, 19f.; al-ʿIṣ: *al-Ḥumainī*, 43ff.; an-Nadwī: *Šurātān*, 75; an-Nimr: *al-Muʾāmara*, 37; idem: *aš-Šīʿa*, 91; Šaʿt: *aš-Šīʿa al-imāmīya*, 177, 191f.; at-Turkumānī: *Taʾrīf*, 92f.; Yūsuf: *Tatimmat al-aʿlām*, I/186.



Textprobe des persischen Originals enthält bezeichnenderweise unter anderem die *tahrīf*-Passage.<sup>154</sup>

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-Ḥaṭīb's *al-Ḥuṭūṭ al-ʿarīḍa* 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-Ašʿarī bis Rašīd Riḍā, das Vorhandensein unterschiedlicher schiitischer Standpunkte zu konzedieren, war kaum noch etwas übriggeblieben.<sup>155</sup> Eine dieser Ausnahmen ist ʿAlī Aḥmad 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 *tahrīf* gekommen sei. Zumal die Uṣūlīs unterschieden sich hier nicht von den Sunniten, nur die Aḥbārīs verträten 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 *tahrīf* glauben, nicht nur mit dem althergebrachten Wort *ḡulāt*, sondern rechnet sie der *Iṭnā ʿaṣarīya* zu. Ihnen gegenüber ständen die gemäßigten Anhänger der *Ġaʿfarīya*, die heutzutage die große Mehrheit bildeten. An der prinzipiellen Aufrichtigkeit von Leuten wie Muḥammad al-Ḥusain Āl Kāšif al-Ġitāʾ, Muḥammad Ġawād al-Balāḡī, Muḥammad Taqī al-Ḥakīm oder Abū l-Qāsim al-Ḥūʾī hegt er keinen Zweifel (auch wenn er al-Ḥūʾī für dessen Ablehnung der Abrogation tadelt), die Vertreter der ersten Gruppe, allen voran an-Nūrī, kann er dafür um so härter kritisieren.<sup>156</sup>

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

<sup>154</sup> Ḥomeinī: *Kašf al-asrār. Qaddama lahu Muḥammad Aḥmad al-Ḥaṭīb*, Amman 1987, hier 13 und 336ff.

<sup>155</sup> al-Ašʿarī: *Maqālāt al-islāmīyīn*, 47; Rašīd Riḍā: *as-Sunna wa-š-šīʿa*, 8.

<sup>156</sup> as-Sālūs: *Fiqh aš-šīʿa*, 48-55; idem: *Bain aš-šīʿa wa-s-sunna*, 151-61; idem: *Maʿa aš-šīʿa*, II/149-59; vgl. al-Qaṭārī: *Uṣūl*, 215.

<sup>157</sup> al-ʿIṣ: *al-Ḥumainī*, 29f.; al-Bahnasāwī: *al-Ḥaqāʾiq*, 31f.; der noch seltenere Fall eines Sunniten, der die Schia prinzipiell in Schutz nimmt, ist Wāfi: *Bain aš-šīʿa*, 35ff.; vgl. dazu die Gegenschrift von Zāhīr: *ar-Radd*, 67ff.



schen ökumenischen Gedankens zu erkennen geben,<sup>158</sup> doch in der Mehrzahl handelt es sich um Publizisten und Intellektuelle (nicht selten mit wahhabitischen 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 *tahrīf*-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-Ḥaṭīb, mit Hilfe der klassischen sunnitischen Häresiographie zu antworten.<sup>159</sup> 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 *tahrīf* äußerten, in vier Kategorien: solche, die *tahrīf* grundsätzlich leugneten (wie ‘Abd al-Ḥusain Amīnī 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 *tahrīf* zu sein, den Fälschungsverdacht aber gewissermaßen durch die Hintertür bekräftigten. Als Protagonisten der zuletzt genannten Haltung „entlarvte“ er Abū l-Qāsim al-Ḥū‘ī, da dieser die Richtigkeit zahlreicher einschlägiger Ḥadīṭe bestätigt und Zusätze in ‘Alīs Koran anerkannt (und lediglich als Exegese interpretiert) habe.<sup>160</sup>

Abgesehen davon lassen sich einige Charakteristika ausmachen, die die meisten dieser Schriften wie ein roter Faden durchziehen. Auf die Verknüpfung der *tahrīf*-Problematik mit der Allzweckwaffe der *taqīya* wurde im Zusammenhang mit al-Ḥaṭīb schon hingewiesen.<sup>161</sup> 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

<sup>158</sup> So Muḥammad ‘Arafa, der in den fünfziger Jahren zu den Aktivisten der Kairiner Annäherungsgesellschaft gehört hatte; s. sein Vorwort zur Neuauflage von Mūsā Ġarallāhs *al-Wašī’a*, v.a. 3ff.; zur „Ernüchterung“ ehemaliger *taqrīb*-Befürworter s.a. BRUNNER: *Annäherung*, 185ff.

<sup>159</sup> al-Afġānī: *Sarāb*, 50; Furaiġ: *aš-Šī’a*, 7ff.; al-Hāšimī: *‘Aqā’id*, 43ff.; Nāšir ad-Dīn Šāh: *al-‘Aqā’id*, 90ff.; Ša’t: *aš-Šī’a*, 182ff.; at-Turkumānī: *Ta’rīf*, 84ff.

<sup>160</sup> al-Qafārī: *Uṣūl*, III/1054ff.; weitere Kritik an al-Ḥū‘ī bei al-Afġānī: *Sarāb*, 8f.; al-Ġunaīd: *Ḥiwār*, 11ff.

<sup>161</sup> S. oben, S. 97.



generellen Meinung der Schia zuzugestehen – genannt werden dann immer dieselben höchstens vier Namen: Ibn Bābūya, aš-Šarīf al-Murtaḍā, Abū ‘Alī aṭ-Ṭabrisī und Abū Ġa‘far aṭ-Ṭūsī –, heißt es meist noch im selben Atemzug, auch diese hätten nur aus *taqīya* so gesprochen.<sup>162</sup> 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.<sup>163</sup>

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 mağūsīya* 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.<sup>164</sup> Daß die nach Meinung der Schiiten angeblich weggefallenen 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.<sup>165</sup> 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.<sup>166</sup>

Generell fällt auf, daß die meisten modernen sunnitischen Polemiker bei weitem besser über das schiitische Schrifttum informiert sind als ihre Vorläufer 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

<sup>162</sup> Ġarīb: *Wa-ğā’a*, 117; Mālallāh: *aš-Šī’a*, 57f.; an-Nadwī: *Ṣūratān*, 74ff.; an-Nağrāmī: *aš-Šī’a*, 99f.; al-Qafārī: *Uṣūl*, I/279ff.; Ṭu‘aima: *aš-Šī’a*, 106; Ṣāḥīb: *aš-Šī’a wa-s-sunna*, 104ff.; idem: *aš-Šī’a wa-l-qur‘ān*, 61ff.; idem: *The Shī‘ites*, 176f.; Ša‘t: *aš-Šī’a al-imāmīya*, 191 wendet dieses Argument auf ‘Abd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn und Muḥsin al-Amīn an.

<sup>163</sup> al-Ḥamdān: *Mā yağīb*, 65 zählt die *tahrif*-Auffassung zu den „ḍarūrīyāt dīnīhim“; ähnlich al-Ḥāsimī: *Aqā‘id*, 60f. und al-Ḥasanī: *Manḥağ*, 140.

<sup>164</sup> al-Ḥamdān: *Mā yağīb*, 68f., 72; vgl. a. an-Nadwī: *Ṣūratān*, 80f.

<sup>165</sup> al-Qafārī: *Uṣūl*, I/243, 258, III/1004, 1008, 1033, 1040; Ṭu‘aima: *aš-Šī’a*, 94, 102.

<sup>166</sup> an-Nağrāmī: *aš-Šī’a*, 33ff., 109; Nāṣir ad-Dīn Šāh: *al-Aqā‘id*, 94; Mālallāh: *aš-Šī’a*, 5; al-Qafārī: *Uṣūl*, III/1030; Ṣāḥīb: *aš-Šī’a wa-s-sunna*, 25f.; an-Nimr: *al-Mu‘āmara* hat diesen Verdacht schon im Titel; zur Gestalt des Ibn Saba’, eines angeblich zur Schia konvertierten Juden, s. EI<sup>2</sup> I/51 und ENDE: *Arabische Nation*, 199ff.



Eigentor verwandelt.<sup>167</sup> Denn vor allem im Falle der Koranfälschung offenbaren etliche 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.<sup>168</sup> Selbst entlegene und eher bei-läufige Äußerungen schiitischer Autoren, wie etwa von 'Alī Aṣḡar Borū-ğerdī, werden sorgfältig registriert.<sup>169</sup>

Im Zentrum aller zitierten schiitischen *tahrīf*-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 Ḥadīte und anderen Überlieferungen wiedergegeben und kommentiert.<sup>170</sup> Den größten Anteil an der Verbreitung des *Faṣl al-ḥiṭāb* dürfte der pakistanische Autor Iḥsān Ilāhī Ṣāḥīr haben, der in den siebziger und achtziger Jahren mit einer Reihe außerordentlich heftiger Polemiken gegen die Schia an die Öffentlichkeit trat. Wie Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb war Ṣāḥīr, der an der Islamischen Universität in Medina studiert hatte und auch nach seiner Rückkehr nach Pakistan der Wāḥḥābiya 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,<sup>171</sup> 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 *tahrīf*-Vorwürfe erhebt.<sup>172</sup> Daß Ṣāḥīr in einer Vorbemerkung an-Nūrī als einen „bedeutenden schiitischen Gelehrten“ bezeichnet und dies mit langen Zitaten aus etlichen schiitischen biographischen Nachschlagewerken untermauert,<sup>173</sup> 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 Ṣāḥīrs 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

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

<sup>168</sup> Ṣāḥīr: *aṣ-Šī'a wa-l-qur'ān*, 27-110 (seine Bibliographie auf S. 347f. umfaßt 78 schiitische Kurztitel); Mālallāh: *aṣ-Šī'a*, 59-161; al-Qafārī: *Uṣūl*, I/218ff., III/992ff.

<sup>169</sup> al-Ġunaid: *Hiwār*, 8f.; Ṣāḥīr: *aṣ-Šī'a wa-l-qur'ān*, 105; idem: *aṣ-Šī'a wa-s-sunna*, 100f.; al-Hāsimī: *Aqā'id*, 63; zu Borūğerdī s. oben, S. 32f.

<sup>170</sup> al-Qafārī: *Uṣūl*, III/1003-50; vgl. a. Mālallāh: *aṣ-Šī'a*, 103-61; weitere sunnitische Stimmen: al-Fuqaiḥī: Einl. zu al-Iṣfahānī: *Kitāb al-imāma*, 134ff.; as-Sālūs: *Ma'a aṣ-šī'a*, II/150ff.

<sup>171</sup> Ṣāḥīr: *aṣ-Šī'a wa-l-qur'ān*, 345f.

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

<sup>173</sup> Ibid., 111-35.



Ẓahīr bei einem öffentlichen Auftritt in Lahore einem Bombenanschlag zum Opfer.<sup>174</sup>

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 *taḥrīf* 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.<sup>175</sup> 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.<sup>176</sup>

In der Masse des Schrifttums erhebt sich keine einzige wahrnehmbare Stimme zugunsten der *taḥrīf*-These. Das ist kaum überraschend, in Anbetracht vieler der bislang referierten Äußerungen bis hin zu al-Ḥū'īs nicht ganz unmißverständlicher Apologie und Ḥomeinīs unverblünten Worten aber auch nicht unbedingt selbstverständlich. Allenfalls bei einem zur Schia konvertierten früheren Sunniten 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 Muḥammad an Erläuterungen zum Koran erhalten hatte, für die Umayyaden der Grund gewesen sei, seinen Koran zurückzuweisen und durch einen anderen zu ersetzen. 'Uṭmān 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.<sup>177</sup>

<sup>174</sup> Islamic Studies 26/1987/2/230; al-Bahnasāwī: *al-Ḥaqā'iq*, 56ff. verteidigt die Schia gegen die Angriffe Ẓahīrs; zu Ẓahīr s.a. Yūsuf: *Tatimmat al-a'lām*, I/23 und Abāza / al-Māliḥ: *Imām al-a'lām*, 20; Ġāwed Ġamāl D'askawī: *Allāma Iḥsān Ilāhī Ẓahīr*, Lahore 1990; Sal-mān al-Ḥāqānī: *Muḥāsabat al-ḡunāt al-muḡtarrīn*, Beirut 1995, 75-119.

<sup>175</sup> Ġa'fariyān: *Uḡdūbat*; Mīlānī: *Taḥqīq*; Mu'arrafa: *Ṣiyānat*. Die beiden letztgenannten Bücher wurden von einer in Qom ansässigen Gesellschaft namens *Dār al-qur'ān al-karīm* herausgegeben, Ġa'fariyāns Schrift von der *Mumattiliyat al-Imām al-qā'id as-Sayyid al-Ḥāmene'i fī l-ḥaḡḡ – Qism at-taḥqīq wa-t-ta'līm*.

<sup>176</sup> Ansari: *Misconceptions*; Ja'fariyān: *Study*; Ṣāfī: *La vraie nature*; Chirri: *Shiites*, 13ff.; Moghaddam: *Ist nach schi'itischer Auffassung*, 17ff.

<sup>177</sup> 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 *taḥaddī*-Verse oder das Dogma des *i'ğāz*. 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.<sup>178</sup> Neben dem Koran werden verschiedene Ḥadīṭe herangezogen, in der Hauptsache der *Ḥadīṭ at-taḡalain*, 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 Sunniten) 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 'Alī's Name im Koran genannt worden wäre, hätte es seiner Designierung am Teich von Ḥumm nicht bedurft; wenn 'Umar oder 'Uṭmān Teile des Korans hätten verschwinden lassen, dann wäre das ihren Zeitgenossen kaum verborgen geblieben und von den Anhängern 'Alī's kaum hingenommen worden, außerdem hätte 'Alī während seines Kalifats sicherlich den unverfälschten Koran wiedereingesetzt.<sup>179</sup> Moḥammad 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 'Uṭmān den Zeitgenossen entgehen und erst Jahrhunderte später denen bekannt werden können, die von *tahrīf* redeten? Ganz abgesehen davon, daß 'Alī bei aller Über-

<sup>178</sup> al-ʿĀmilī: *Ḥaqāʾiq*, 42; Ġaʿfariyān: *Ukdūbat*, 18.

<sup>179</sup> Derartige Argumentationslisten finden sich u.a. bei al-ʿĀmilī: *Ḥaqāʾiq*, 40ff.; al-Ḥarrāzī: *Bidāyat al-maʿārif*, 255ff.; Ḥorramšāhī: *Qorʾān-paʾzūhī*, 113ff.; Ġaʿfariyān: *Ukdūbat*, 19ff. (= idem: *Study*, 1/20ff; unvollständig); al-Milānī: *Taḥqīq*, 28ff.; Muʿarrafa: *Šiyānat*, 27ff.; Nasab: *Dar ʾarīf*, 52ff.



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

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.<sup>181</sup> 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.<sup>182</sup> 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 belegten.<sup>183</sup>

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 selbstkritischen 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 *nashʿ 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 selbstkritisch jenem Korpus an klassischen und nachklassischen Überlieferungen, in denen *tahrīf* 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

<sup>180</sup> Šarīʿatī: *Tafsīr-e nouwīn*, 14-17, 31-41; zum Autor (gest. 1987), dem Vater des bekannten ideologischen Wegbereiters der Revolution, ‘Alī Šarīʿatī, s. Yūsuf: *Tatimmat al-aʿlām*, II/52; zu seinem Korankommentar s.a. Ḥorramšāhī: *Tafsīr*, 151-61.

<sup>181</sup> Vgl. etwa über angebliche Mahdī-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 Ḥusain an-Nūrī aṭ-Ṭabrisī ein ganzes Buch verfaßt: *Ġannat al-maʿwā fiman fāza bi-liqāʾ al-ḥuġġa fī l-ġaiba al-kubrā*, Teheran 1333/1914-15 (dazu *DTŠ* V/159f.).

<sup>182</sup> al-Ḥarrāzī: *Bidāyat al-maʿārif*, 259f.

<sup>183</sup> Ḥorramšāhī: *Qorʾān-pažūhi*, 117f.



selten: verantwortungsloser) *‘ulamā’*, die erfundene oder schwache *Ḥadīte* viel zu leichtgläubig übernommen hätten. Ihnen gegenübergestellt – und ausführlich zitiert – werden jene Gelehrten, die im Gefolge von Ibn Bābūya, aš-Šarīf al-Murtaḍā, aṭ-Ṭūsī oder aṭ-Ṭabrisī den Verdacht der Koranfälschung zurückgewiesen hatten. Die Vorgehensweise ähnelt der von Angehörigen früherer Generationen wie etwa Muḥammad Ġawād al-Balāġī oder Mahdī Borūġerdī, deren Abhandlungen ebenfalls zu einem großen Teil aus den Zeugenaussagen der Altvorderen bestanden.<sup>184</sup> Doch die „schwarzen Schafe“ werden nicht mehr verschwiegen, im Gegenteil: Sie werden nicht selten *in extenso* und ohne Berührungsangst zitiert und mit unmißverständlicher Kritik bedacht.<sup>185</sup> Am heftigsten trifft der Unmut naturgemäß Ḥusain an-Nūrī, der das größte Unheil angerichtet habe.<sup>186</sup> Von 200 Gegenschriften allein in Indien ist die Rede<sup>187</sup> und davon, daß die schiitischen *‘ulamā’* den Druck des Buches verboten hätten.<sup>188</sup> Inhaltlich im Mittelpunkt steht die *Ḥadīt-* und Tradentenkritik, die auch die von ihm zitierten Hauptquellen einschließt.<sup>189</sup>

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.<sup>190</sup> Moḥammad 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 *Ḥadīte* in den klassischen Sammlungen unterschiedslos als gleichermaßen verbindlich angesehen.<sup>191</sup>

<sup>184</sup> Mu’arrafa: *Ṣiyānat*, 43-71; Salām: *al-Waḥda*, 130ff.; al-Mūsawī: *Ṣubuhāt*, 38ff.; vgl. auch oben, S. 86ff.

<sup>185</sup> al-Iṣfahānī: *Ārā’*, 88-131; Mu’arrafa: *Ṣiyānat*, 84-86; 157-68.

<sup>186</sup> Ḥorramšāhī: *Qor’ān-paṣūhī*, 30.

<sup>187</sup> Ibid., 92; Zahrī: *aš-Šī’a wa-l-qur’ān*, 93f. verweist ebenfalls auf Indien als einen Hort der *tahrīf*-Literatur.

<sup>188</sup> Huġġatī: *Ārā’*, 208.

<sup>189</sup> Besonders ausführlich bei Mu’arrafa: *Ṣiyānat*, 169-236 und Ḥorramšāhī: *Qor’ān-paṣūhī*, 93-112; ferner al-Ḥaddād: *al-Mausū’a*, 102-08; al-Faqīh: *Li-māḍā*, 75ff.

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

<sup>191</sup> al-‘Amilī: *Ḥaqā’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 *ḡulāt* aus den eigenen Reihen stehen im Vordergrund, sondern die Sunniten. 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 dūn al-ḥukm*). Die Kritik macht auch vor prominenten Ḥadīṭ-Gelehrten nicht halt: Mālik b. Anas, Aḥmad b. Ḥanbal, at-Tirmidī, an-Nasā'ī, al-Ḥākim an-Naisābūrī, at-Ṭabarī, as-Suyūṭī und immer wieder – und besonders kritisch – al-Buḥārī 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 sunnitische Ḥadīṭ- oder Tafsīr-Werk sei frei von *tahrīf*, 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 *tahrīf* hindeutet“.<sup>192</sup> al-Ḥaṭīb, Ṣāḥib und all die anderen sollten also nicht mit Steinen werfen, wo sie doch selbst im Glashaus säßen.<sup>193</sup> 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.<sup>194</sup> In der Zwischenzeit hat diese Betrachtungsweise auch in die westliche Sekundärliteratur Eingang gefunden.<sup>195</sup>

Die Vorwärtsverteidigung bringt es mit sich, daß jene schiitischen Autoren, in deren Werken sich *tahrīf*-Unterstellungen finden, weitgehend übergangen 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-Nūrīs *Faṣl al-ḥiṭāb*, das in mancher dieser neueren

<sup>192</sup> al-ʿĀmilī: *Ḥaqāʾiq*, 17ff.; zum Autor (geb. 1945), der sein Buch mit einem Segenswunsch für Ḥomeinī beschließt (399), s. Muḥammad Murtaḍā: *al-Faḍīḥa. Muḥākamat kitāb 'Hawāmīš naqdīya' fī raddihī 'alā kitāb 'Ma'sāt az-Zahrā'*, Beirut 1997, 11-15.

<sup>193</sup> Qāsim: *Ḥaqīqat*, 101; al-Mūsawī: *Šubuhāt*, 43f.

<sup>194</sup> al-Milānī: *Tahqīq*, 138-348; ar-Raḍawī: *Burhān*, 177-227; Ġa'fariyān: *Ukdūbat*, 37-72; Širri: *Ši'e*, 16ff.; Āl Muḥsin: *Kašf*, 66ff.; al-Qazwīnī: *Ma'a ad-Duktūr*, 295ff.; as-Samāwī: *Ma'a aṣ-ṣādiqīn*, 203ff.; al-Ḥāsimī: *as-Sī'a wa-t-tahqīq*, 138ff.; Qāsim: *Ḥaqīqat*, 96ff.; al-Ḥusainī: *Hākaḍā 'araft*, 77ff.; al-Ḥulw: *aš-Ši'a*, 68ff.

<sup>195</sup> 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.<sup>196</sup> Fast noch bezeichnender ist die Tatsache, daß er in einem Buch, in dem über 200 Seiten dem Gegenvorwurf an die Adresse der Sunniten gelten, mit gerade 16 Zeilen bedacht wird. Deren Verfasser erklärt den Inhalt seines umstrittenen Buches zu einer Art *iğtihād*, nämlich zur „persönlichen Meinung dieses großen Ḥaḍīṭ-Gelehrten“, die nicht der Meinung der (übrigen) Schia entspreche und deshalb kritisiert worden sei.<sup>197</sup> 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.<sup>198</sup> Im Extremfall kann diese Fixierung auf die Gegenseite bis hin zu der Verschwörungstheorie reichen, nach der hinter Ṣaḥīḥ, den Wahhabiten und all den anderen der CIA oder sonstige satanische Kräfte steckten.<sup>199</sup>

## 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. Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb's Streitschrift *al-Ḥuṭūṭ al-ʿarīḍa* ist in englischer Übersetzung mehrfach abrufbar,<sup>200</sup> ebenso weitere Polemiken gegen die Schia,<sup>201</sup> aber auch – von schiitischer Seite – Aufsätze über die Unversehrtheit des Korans<sup>202</sup> oder eine

<sup>196</sup> Etwa bei ar-Raḍawī: *Burhān*; in der 1993 erschienenen überarbeiteten Neuauflage von Muḥammad Maḥdī al-Kāzīmī's biographischem Nachschlagewerk *Aḥsan al-waḍʿa* wurde das Problem auf ähnliche Weise gelöst, indem an-Nūrī's Biographie (in der Ed. Bagdad 1930: 89ff.) kurzerhand gestrichen wurde.

<sup>197</sup> al-Mīlānī: *Taḥqīq*, 119f.; ähnlich as-Samāwī: *Maʿa aṣ-ṣādiqīn*, 200f.; vgl. dagegen Ḥorramšāhī: *Qorʿān-paṣūhī*, 111f., der entschieden dagegen ist, die *tahrīf*-Behauptung *iğtihād* zu nennen.

<sup>198</sup> al-ʿĀmilī: *Ḥaqāʾiq*, 26f., 32; Ġaʿfariyān: *Ukdūbat*, 123ff.; MODARRESSI: *Early Debates*, 35f. mit Anm. 181.

<sup>199</sup> al-Ḥulw: *aṣ-Ṣifa*, 92f.; Ansari: *Misconceptions*, 5ff.

<sup>200</sup> 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](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.

<sup>201</sup> <http://9mm.com/~minhaaj/>

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

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



Widerlegung an-Nūrīs.<sup>203</sup> 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 Sunniten 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 Imāmiya zur Zwölferschia werden mußte.<sup>204</sup> Im Gegenteil: Seit der Safawidenzeit, als sich die schiitische Theologie frei von äußeren Zwängen relativ ungehindert entfalten konnte, ist eine deutliche Zunahme derartiger Textpassagen zu verzeichnen. Auch und gerade die bedeutendsten Ḥadīṭ-Sammlungen und Korankommentare dieser Zeit – al-Kāšānī, al-Maḡlisī, al-Baḥrānī, 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 Ḥusain Taqī an-Nūrīs *Faṣl al-ḥiṭāb* für einen spektakulären Höhepunkt sorgte. Gleichzeitig war es das letzte explizite Bekenntnis zugunsten des *tahrīf*-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 Ḥomeinī.

Jedoch fand so manche der späteren Apologien auf dem argumentativen Hochseil statt. Abū l-Qāsim al-Ḥū’īs scheinbar leichthin getane Äußerung, die von den Verfechtern der *tahrīf*-These gern angeführte Analogie zu den vorislamischen Gemeinschaften könne sich ebenso gut auf die Zukunft beziehen, ist ein Beispiel dafür. Ein zweites ist sein (und anderer Autoren) hartnäckiges Festhalten an einem speziellen Koranexemplar ‘Alīs, 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-Mufīd, doch ist es in der Zwischenzeit nicht mehr ungefährlich, so zu denken, wofür er von einzelnen Schiiten heutzuta-

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

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



ge auch tatsächlich kritisiert wird.<sup>205</sup> Andere, scharfsinnig durchdachte Positionen wie etwa die von Moḥammad 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 hochwillkommene 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-Ḥaṭīb's 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 Fußnotenakrobatik möglichst ausführlich (manchmal weit ausführlicher als der eigentliche Text) und unmißverständlich davon zu distanzieren.<sup>206</sup> Heute gibt

<sup>205</sup> Mu'arrafa: *Šiyānat*, 32f.; al-Mūsawī: *aš-Šī'a wa-t-tašhīh*, 132f.; dagegen Lob für al-Ḥū'ī von Salām: *Waḥda*, 136f.; as-Samāwī: *Ṭumma ihtadait*, 56; Ḥuḡḡatī: *Ārā'*, 207ff.

<sup>206</sup> Vgl. Muḥammad Ġawād al-Faqīhs Kommentar zu al-Kulainī: *Uṣūl al-kāfi*, II/599-605; Muḥammad 'Alī Qāḍī Ṭabāṭabā'ī zu al-Ġazā'irī: *al-Anwār an-nu'māniya*, I/97f., 277 und II/357-64; Solṭān Ḥosein Ṭābānde zu Gonābādī: *Rāhnamā*, 127-34; al-Eṣrāqī zu al-Ġorḡānī: *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 Gegenwurf übernommen, eigentlich seien ja die Sunniten als die Erfinder der *tahrīf*-Ḥadīte 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.<sup>207</sup> Sogar als außenstehender Beobachter, der vor überwiegend muslimischem Publikum die einzelnen Stationen der innerislamischen Debatte zum Thema *tahrīf* referiert, muß man sich auf zahlreiche und heftige Anfeindungen gefaßt machen. Der eingangs erwähnte Fall des ägyptischen Literaturwissenschaftlers Naṣr Ḥāmid 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-Kulainīs Ḥadīte durch die Zitierung Ibn Ḥazms 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.

<sup>207</sup> 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. 1/4.



# LITERATUR- UND ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS<sup>1</sup>

## QUELLEN UND SEKUNDÄRLITERATUR

- Abāza, Nizār / Muḥammad Riyāḍ 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. Ġam‘ al-qur’ān wa-tadwīnuhu (...)*, Kairo 1948.
- Abū Nu‘aim al-Iṣfahānī, 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: *Tārīḥ al-maḍāhib al-islāmīya*, I-II, Kairo o.J.
- : *al-Imām aṣ-Ṣādiq. Ḥayātuhu wa-aṣruhu – āwā’uhu wa-fiḡhuhu*, Kairo ca. 1960.
- : *Muḥāḍarāt fī uṣūl al-fiḡh al-ġāfarī*, Kairo 1956.
- Adang, Camilla: *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Ḥazm*, Diss. Nijmegen 1993.
- Aḡḡānī, Aḥmad: *Sarāb fī Īrān. Kalima sarī’a ḥaul al-Ḥumainī wa-dīn aṣ-ṣī’a*, Amman 1982.
- ‘Āmilī, Ġāfar Murtaḍā: *Ḥaqā’iq ḥamma ḥaul al-qur’ān al-karīm*, Beirut <sup>2</sup>1413/1992.
- Amīn, Muḥsin: *Naqḍ al-waṣī’a fī naqḍ ‘aqā’id aṣ-ṣī’a*, Beirut 1951.
- : *Autobiographie d’un clerc chiite du Ġabal ‘Āmil (...). Traduction et annotations par Sabrina Mervin et Haitham al-Amin*, Damaskus 1998.
- Amīnī, ‘Abd al-Ḥusain: *al-Ġadīr fī l-kitāb wa-s-sunna wa-l-adab*, I-XI, Beirut 1403/1983.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali: *Le guide divin dans le shīisme originel: aux sources de l’ésotérisme en Islam*, Lagrasse 1992.
- : *Réflexions sur une évolution du shīisme duodécimain: tradition et idéologisation*, in: E. Patlagean / A. de Boulluec (eds.): *Les retours aux écritures. Fondamentalismes présents et passés*, Louvain 1993, 63-81.
- Anṣārī, ‘Abd al-Waḥīd: *Aḍwā’ ‘alā ḥuṭūt Muḥibb ad-Dīn al-‘arīḍa*, Beirut 1963.
- Anṣārī, Muḥammad Bāqir: *Misconceptions Regarding Mutilation of the Holy Quran*, Teheran 1408/1987 (auch abgedruckt in al-Tawḥīd 4/1407 [1987] 4/11-23).
- Anṣārī, Murtaḍā: *Farā’id al-uṣūl*, Qom 1374/1954-55 (=Nachdruck der Lith. Teheran 1908); weitere ed. Lith. o.O. 1342/1923-24.
- AṢ: -Amīn, Muḥsin: *A’yān aṣ-ṣī’a* (ed. Ḥasan al-Amīn), I-X mit Registerband, Beirut 1986.
- Aṣ‘arī, Abū l-Ḥasan: *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn*, ed. H. Ritter, Istanbul 1929.
- ‘Askarī, Murtaḍā: *Ma‘ālim al-madrasatain. Buḥūṭ mumahhada li-tauḥīd kalimat al-muslimīn*, I-III, Beirut 1410/1990.
- Astarābādī, Muḥammad Amīn: *al-Fawā’id al-madanīya fī r-radd ‘alā man qāla bi-l-iġtihād wa-t-taqlīd*, Lith. Teheran 1321/1903-04.

<sup>1</sup> Der Bindestrich vor Verfasseramen vertritt den Artikel.



- Ayoub, Mahmoud: *The Speaking and the Silent Qur'ān. A Study of the Principles and Development of Imāmī Shī'ī 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. Mas'ūd: *Tafsīr al-ʿAyyāšī*, ed. Hāšim ar-Rasūlī al-Maḥallātī, I-II, Qom o.J.
- Bahnasāwī, Salīm ʿAlī: *al-Ḥaqqāʾiq al-ġāʾiba bain aš-šʿa wa-ahl as-sunna*, Kairo 1409/1989.
- Bahrānī, Hāšim: *Kitāb al-burhān fī tafsīr al-qurʾān*, I-II, Lith. o.O. 1295-1303/1878-1886; weitere ed. durch Maḥmūd b. Ġaʿfar az-Zarandī und Naġī Allāh al-Bāzargānī, I-IV, Teheran 1375/1955-56.
- Bahrānī, Yūsuf: *al-Ḥadāʾiq an-nādira fī aḥkām al-ʿitra aṭ-ṭāhira*, I-VI, Lith. Teheran 1315/1897-98.
- Balāġī an-Naġafī, Muḥammad Ġawād: *Ālāʾ ar-raḥmān fī tafsīr al-qurʾān*, I-III, Ṣaida 1933.
- Bāmdād, Mehdī: *Šarḥ-e ḥāl-e reġāl-e Īrān dar qarn-e 12, 13 wa 14 heġrī*, I-VI, Teheran 1969-71.
- Bar-Asher, Meir: *Variant Readings and Additions of the Imāmī Shīʿa to the Qurʾān*, 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“ imāmītes*, Arabica 41/1994/127-33.
- : *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leiden 1999.
- Behrouz, Khosrow: *Der Korankommentar von Muḥammad B. Murtaḍā Faiḍ al-Kāšānī. Ein Beitrag zur schiitischen Koranexegese*, Diss. Saarbrücken 1973.
- Borūġerdī, ʿAlī Aṣġar: *ʿAqāʾid aš-šʿa*, Lith. Teheran o.J. (ca. 1940).
- Borūġerdī, Maḥdī b. Moḥammad: *Borhān-e roušan. al-Burhān ʿalā ʿadam taḥrīf al-qurʾān*, 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 Qurʾan. The Case of Arthur Jeffery*, American Journal of Islamic Social Sciences 12/1995/2/170-84.
- Chirri, Muḥammad Jawād: *The Shiites Under Attack*, London 1998 (<sup>1</sup>1986); s.a. Širri.
- Ḍahabī, Muḥammad Ḥusain: *at-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*, I-III, Kairo 1381/1961-62 (<sup>2</sup>1976).
- Diġwī, Yūsuf b. Aḥmad: *al-Ġawāb al-munīf fī r-radd ʿalā muddaʾī t-taḥrīf fī l-kitāb aš-šarīf*, o.O. (Kairo) 1331/1913.
- DTŠ: -Tehrānī, Āġā Bozorg: *ad-Darʿa ilā taṣānīf aš-šʿa*, I-XXVI, Beirut 1983; dazu den Personenindex von ʿAlī al-Fāḍil al-Qāʾinī an-Naġafī: *Muʿġam muʿallifī š-šʿa*, o.O. (Qom / Teheran) 1405/1985.
- El<sup>2</sup>: *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 'Shīʿite Qurʾān': 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.
- Esfandiyyār, Keiḥosrou: *Dabestān-e maḏāheb*, ed. Raḥīm Reżā-Zāde Malek, I-II, Teheran 1362/1983; weitere ed.: Lith. o.O. 1267/1850-51; englische Übersetzung (unter dem Autorennamen Muḥsin 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.
- Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusain: *Min waḥy al-qurʾān*, I-XXV, Beirut 1979ff.
- Falaturi, Abdoljavad: *Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten: Probleme ihrer Untersuchung*, in: E. Gräf (ed.): *Festschrift Werner Caschel*, Leiden 1968, 62-95.
- Faḡīh, Muḥammad Ḥusain: *Limādā anā šīʿī*, Beirut 1419/1998.
- Fehrest-e ketābhā-ye čāpī-ye fārsī az āgāz tā āḡer-e sāl-e 1345*, I-III, Teheran 1352š/1974.
- Fitzgerald, Michael G.: *Shīʿite Understanding of the Qurʾān*, in: L. Hagemann / E. Pulsfort (eds.): „Ihr aller aber seid Brüder“, *Festschrift Adel Theodor Khoury*, Altenberge 1990, 153-66.
- Fūdah, Maḥmūd Basyūnī: *at-Taḥsīr wa-manāhiḡuhu fī ḍawʾ al-maḏāhib al-islāmīya*, Kairo 1397/1977.
- Furaiḡ, ʿAlī ʿUmar: *aš-Šīʿa fī t-taṣawwur al-islāmī*, Amman 1405/1985.
- Ḡabrī, ʿAbd al-Mutaʿāl: *Ḥiwār maʿa aš-šīʿa ḡal al-ḡulafāʾ ar-rašīdīn wa-banī Umayya*, Kairo 1406/1985.
- Ḡafariyān, Rasūl: *Uḡdūbat taḥrīf al-qurʾān bain aš-šīʿa wa-s-sunna*, o.O. 1413/1992-93 (Teheran 1985); engl. Übersetzung: Rasūl Jaʿfariyān: *A Study of Sunnī and Shīʿī Traditions Concerning Taḥrīf*, Al-Tawḥīd 6/4 (Raḡab-Ramaḏān 1409), 19-49; 7/1 (Muḥarram-Rabīʿ I 1410), 33-51; 7/2 (Rabīʿ II-Ḡumādā 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.
- Ḡarallāh, Mūsā: *al-Wašīʿa fī naqḍ ʿaqāʾid aš-šīʿa*, Kairo 1982 (<sup>1</sup>1936).
- : *Tārīḡ al-maṣāḡīf*, al-Manār 10/1907/187-91, 260-65.
- Ḡarīb, ʿAbdallāh Muḥammad: *Wa-ḡāʾa daur al-maḡūs. al-Abʿād at-tārīḡīya wa-l-ʿaqāʾid as-siyāsīya li-t-taura al-irānīya*, Kairo 1983.
- GAS: Sezgin, Fuat: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I-IX, Leiden 1967-84.
- Ḡazāʾirī, Niʿmat Allāh: *al-Anwār an-nuʿmānīya fī maʿrifat an-našʿa al-insānīya*, ed. Muḥammad ʿAlī Qāḍī Ṭabāṭabāʾī, I-IV, Tabrīz 1382/1962-63, Beirut <sup>4</sup>1984.
- GD: Šarīf Rāzī, Moḥammad: *Ganḡīne-ye dānešmandān*, I-VII, Qom 1974-76, VIII: *Ketāb-e enḡelāb wa šahādāt*, Qom o.J. (nach 1979).
- GdQ: Nöldeke, Theodor und Friedrich Schwally: *Geschichte des Qorāns*, Hildesheim 1961 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig <sup>2</sup>1919).
- Goldziher, Ignaz: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920.
- Gonābādī, Solṭān Moḥammad Ḥaidar al-Ḥorāsānī: *Rāḡnamā-ye saʿādat – tarḡome-ye moqaddeme-ye tafsīr-e „Bayān as-saʿāda“*, übersetzt von Solṭān Ḥosein Ṭābande, o.O. 1342š/1963.
- Ḡorḡānī, Abū l-Faṡḡ al-ʿArabšāḡī: *Ketāb tafsīr-e šāḡī au āyāt ol-aḡkām*, ed. Walī Allāh al-Ešrāqī, I-II, Tabrīz 1380/1960-61.
- Ḡunaid, ʿAbdallāh b. Saʿīd: *Ḥiwār ḡādī bain as-sunna wa-š-šīʿa*, o.O., o.J.
- Ḥabībābādī, Muḥammad ʿAlī: *Makārem ol-ātār dar aḡwāl-e reḡāl-e dour-e qāḡār*, I-V, Isfahan 1351-62š/1972-83.



- Ḥaddād, Muḥammad Šaukī: *al-Mausū'a al-wahhābiya wa-š-š'fa al-imāmīya*. Qirā'a naqdīya, Beirut 1418/1998.
- Ḥakīm, Muḥammad Taqī: *al-Uṣūl al-ʿamma li-l-fiqh al-muqāran*, Beirut <sup>2</sup>1979 (<sup>1</sup>1963).
- Halm, Heinz: *Die Schia*, Darmstadt 1988.
- Ḥamdān, Aḥmad b. ʿAbd al-ʿAzīz: *Mā yaḡib an yaʿrifahu al-muslim ʿan ʿaqā'id ar-rawāfiḍ al-imāmīya*, Kairo 1414/1994.
- Ḥʾānsārī, Muḥammad Bāqir: *Raudāt al-ḡannāt fī aḥwāl al-ʿulamā' wa-s-sādāt*, Lith. Teheran 1367/1947-48; weitere ed. I-VIII, Teheran 1970-72.
- Ḥāqānī, Abū Muḥammad: *Ma'a al-Ḥuṭūṭ al-ʿarīḍa li-Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb*, Qom 1971, Beirut <sup>2</sup>1972.
- Ḥāqānī, ʿAlī: *Šuʿarā' al-ḡarīy*, I-XII, Naḡaf 1954; Nachdruck Qom 1408hq/1987-88.
- Ḥāqānī, Salmān: *aš-Š'fa wa-s-sunna fī l-mīzān*, Beirut 1397/1977.
- Ḥarrāzī, Muḥsin: *Bidāyat al-maʿarif al-ilāhiya fī šarḥ ʿaqā'id al-imāmīya li-š-šaiḥ Muḥammad Riḍā al-Muẓaffar*, Beirut, Qom 1412/1992.
- Ḥasanī, Ḥāšim Maʾrūf: *Dirāsāt fī l-kāfi li-l-Kulainī wa-š-ṣaḥīḥ li-l-Buḥārī*, Šūr 1388/1968.
- Ḥasanī, Muḥyī ad-Dīn: *Manḥaḡ ahl al-bait fī mafḥūm al-maḍāhib al-islāmīya*. Ma'a dirāsa li-ba'd al-kutub al-maḍhabīya wa-subul at-taqrib, Irbid <sup>2</sup>1998.
- Ḥāšimī, Muḥammad Kāmil: *ʿAqā'id aš-š'fa fī l-mīzān*, o.O. 1409/1988.
- Ḥāšimī, Nasīm: *aš-Š'fa wa-t-taḥqīq. Li-r-radd ʿalā kitāb „aš-Š'fa wa-t-taḥqīq“*, Beirut 1413/1993; s. auch Mūsā al-Mūsawī; al-Qazwīnī.
- Ḥaṭīb, Muḥibb ad-Dīn: *al-Ḥuṭūṭ al-ʿarīḍa li-l-usus allatī qāma ʿalaiḥā dīn aš-š'fa al-imāmīya al-iṭnā ʿašariya*, Kairo <sup>10</sup>1982 (Dschidda <sup>1</sup>1961); s.a. al-Anṣārī; aš-Šāfi.
- Hawwā, Saʿīd: *al-Ḥumainīya. Šuḍūd fī l-ʿaqā'id wa-š-ḍuḍūd fī l-mawāqif*, o.O. 1407/1987.
- Ḥirz ad-Dīn, Muḥammad: *Maʿarif ar-riḡāl fī tarāḡim al-ʿulamā' wa-l-udabā'*, I-III, Naḡaf 1964-65.
- Ḥiyābānī, ʿAlī Wāʿez: *Ketāb-e ʿolamā-ye moʿāšerīn*, Tabriz 1366/1946-47.
- Ḥomeinī, Rūḥollāh: *Kašf ol-asrār*, Qom ca. 1980; arab. Übersetzung o.O., o.J.
- Ḥorāsānī, Moḥammad Kāzem: *Kifāyat al-uṣūl*, Beirut <sup>2</sup>1412/1991.
- Ḥorramšāhī, Bahā' ad-Dīn: *Qorʾān-pažūhī. Haftād baḡs wa taḡqīq-e qorʾānī*, Teheran 1372š/1994; die Seiten 85-122 sind leicht gekürzt abgedruckt u.d.T. *Taḡrīf-e nā-pažīrī-ye qorʾān-e karīm* in: Waqf – Mīrās-e ḡawīdān 1/1372š (1993)/2/18-27.
- : *Tafsīr wa tafāsīr-e ḡadīd*, Teheran 1364š/1985.
- Ḥuḡḡatī, Muḥammad Bāqir: *Ārā' aš-š'fa ḥaul ʿulūm al-qurʾān*, in: *Milletlerası tarihte ve günümüzde şiiilik sempozyunu (...)*, Istanbul 1993, 205-12.
- Ḥūṭī, Abū l-Qāsim: *al-Bayān fī tafsīr al-qurʾān*, Naḡaf 1375/1955-56; engl. Übersetzung: Al-Sayyid Abū al-Qāsim al-Mūsawī al-Khūṭī: *The Prolegomena to the Qurʾān. Translated with an Introduction by A.A. Sachedina*, New York, Oxford 1998.
- Ḥulw, ʿAmir: *aš-Š'fa bain al-ḥaqā'iq wa-l-akāḍīb*, Teheran 1402/1982.
- : *Muʿḡam ad-dirāsāt al-qurʾāniya ʿind aš-š'fa al-imāmīya*, Beirut 1411/1991.
- Ḥunaizī, Abū l-Ḥasan: *ad-Daʿwa al-islāmīya ilā waḥdat ahl as-sunna wa-l-imāmīya*, I-II, Beirut 1376/1956-57.
- Ḥusainī, Idrīs: *Hākaḍā ʿarafa aš-š'fa. Tauḍīḥāt wa-rudūd*, Beirut 1418/1997.
- Huwaidī, Fahmī: *Īrān min ad-dāḥil*, Kairo 1408/1987.
- Ḥuwaizī, ʿAbd ʿAlī: *Kitāb tafsīr nūr at-taḡalain*, ed. Ḥāšim ar-Rasūlī al-Maḡallātī, I-V, Qom 1383-85/1963-65.



- Ibn Bābūya, Abū Ġa'far Muḥammad b. 'Alī al-Qummī: *A Shī'ite Creed. A Translation of Ftiqādātu '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: *Minhāğ as-sunna an-nabawīya fī naqd kalām aš-šī'a 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-Ḥumainī wa-l-wağh al-āḥar fī daw' al-kitāb wa-s-sunna*, al-Manşūra 1413/1993.
- İşbahānī, 'Abdallāh b. Muḥammad Şāliḥ: *Riyāḍ al-'ulamā' wa-ḥiyyāḍ al-fuḍalā'*, I-VI, Qom 1981.
- İşfahānī, 'Alī al-Fānī: *Ārā' ḥaul 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 'Uбайд 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 Riḍā: *Mu'ğam al-mu'allifin. Tarāğim muşannifī l-kutub al-'arabiya*, I-IV, Beirut 1414/1993.
- Kāşānī, Faṭḥ Allāh: *Manḥağ aš-şādiqin fī ilzām al-muḥālifin*, ed. Abū l-Ḥasan Murtaḍawī und 'Alī Akbar Ġaffārī, I-VI, Teheran 1385-87/1965-67.
- Kāşānī, Muḥammad Muḥsin b. Murtaḍā Faiḍ: *aš-Şāfi fī tafsīr kalām Allāh al-wāfi*, I-V, ed. Ḥusain al-A'lamī, Beirut 1399/1979; s.a. Behrouz.
- : *Kitāb al-wāfi*, I-III, Qom 1404/1984.
- Kāşif al-Ğiṭā', Muḥammad al-Ḥusain Āl: *al-Murāğā'āt ar-raihāniya. Wa-huwa al-ğuz' at-tānī min kitāb al-muṭāla'āt wa-l-murāğā'āt*, Şaidā 1331/1913.
- : *Aşl aš-şī'a wa-uşūluḥā*, Kairo <sup>10</sup>1958 (Sidon <sup>1</sup>1932).
- Kazem-Beg, Mirzā Alexandre: *Observations (...) sur le „Chapitre inconnu du Coran“*, JA 4<sup>ème</sup> série 2/1843/373-429.
- Kāzimī, Muḥammad Maḥdī: *Aḥsan al-wadī'a fī tarāğim ašhar muğtahidī š-şī'a*, Beirut 1993 (Bagdad <sup>1</sup>1929).
- al-Khūṭī: s. al-Ḥūṭī.
- 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. Levtzion / J. O. Voll (eds.): *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse 1987, 133-60.
- : *Some Imāmī Shī'ī Views on the Şaḥāba*, JSAI 5/1984/143-75.



- : *Some Shī'i Views of the Antediluvian World*, SI 52/1980/41-66.
- : *Taqiyya in Shī'i 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, Ġa'far b. Muḥammad b. Ya'qūb: *Uṣūl al-kāfī*, ed. Muḥammad Ġawād al-Faqīh und Yūsuf al-Biqā'ī, I-II, Beirut 1413/1992.
- Lāhīgī, Muḥammad Bāqir: *Taḍkirat al-a'imma*, Lith. Teheran 1260/1844.
- Lawson, B. Todd: *Note for the Study of a „Shī'i Qur'ān“*, JSS 36/1991/279-95.
- : *Akhbārī Shī'i 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'i 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: Mağallat al-Azhar.
- Madelung, Wilferd: *The Succession to Muhammad. A Study of the Early Caliphate*, Cambridge 1997.
- Mağlisī, Muḥammad Bāqir: *Bihār al-anwār. al-Ġāmi'a li-durar aḥbār al-a'imma al-aḥbār*, I-CX, Beirut <sup>1</sup>1403/1983.
- Mālallāh, Muḥammad: *aṣ-Šī'a wa-taḥrīf al-qur'ān*, Amman <sup>2</sup>1405/1985 (<sup>1</sup>1982).
- MDA: Dāğir, Yūsuf As'ad: *Maṣādir ad-dirāsa al-adabīya*, I-IV, Beirut 1972-83.
- Mihrān, Muḥammad Kāmil: *Dirāsāt fī t-tafsīr wa-manāhiğ al-mufasssīrīn*, Kairo 1410/1990.
- Mīlānī, 'Alī al-Husainī: *at-Taḥqīq fī nafy at-taḥrīf 'an al-qur'ān aṣ-šarīf*, Qom 1410/1990 (als 8teilige Artikelserie zwischen Muḥarrām 1407 und Muḥarrām 1409 bereits in der Zeitschrift Turātunā erschienen).
- MMI: 'Awwād, Kūrkiṣ: *Mu'ğam al-mu'allifīn al-'irāqīyīn fī l-qarnain at-tāsi' 'aṣar wa-l-'iṣrīn, 1800-1969*, I-III, Bagdad 1969.
- Modarres, Mīrzā Moḥammad 'Alī: *Raiḥānat al-adab fī tarāğim al-ma'rūfīn bi-l-kunya wa-l-laqab*, I-VIII, Tabrīz 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 schī'itischer Auffassung der Heilige Qur'ān unvollständig?*, al-Fadschr 8/1991/52/17-21.
- Momen, Moojan: *An Introduction to Shī'i Islam. The History and Doctrine of Twelver Shī'ism*, London, New Haven 1985.
- Mošār, Ḥān Bābā: *Mo'allefīn-e kotob-e čāpi-ye fārsī wa 'arabī*, I-VI, Teheran 1961-65.
- Mu'arrafa, Muḥammad Hādī: *Šiyānat al-qur'ān min at-taḥrīf*, Qom 1413/1993 (<sup>1</sup>1410/1990).
- Muğniya, Muḥammad Ġawād: *aṣ-Šī'a fī l-mīzān*, Beirut ca. 1974.
- : *Ma'a ṣ-šī'a al-imāmīya*, Beirut 1955.
- : *Faḍā'il al-imām 'Alī*, Bagdad 1964.
- Muḥsin, 'Alī Āl: *Kaṣf al-ḥaqā'iq. Radd 'alā „Hāḍihi naṣiḥatī ilā kull šī'i“*, Beirut 1416/1995.
- Mūsawī, 'Abbās 'Alī: *Šubuhāt ḥaul aṣ-šī'a*, Beirut 1412/1991.
- Mūsawī, Mūsā: *aṣ-Šī'a wa-t-taḥqīq. aṣ-Širā' bain aṣ-šī'a wa-t-taṣayyu'*, Kairo 1409/1989; s.a. al-Hāšimī; al-Qazwīnī.
- MW: The Muslim World.



- Nadwī, Abū l-Ḥasan: *Šuratān mutaḏādditān li-natā'iḡ ḡuhūd ar-rasūl (s) ad-da'awīya wa-t-tarbawīya wa-sīrat al-ḡil al-miṭālī al-awwal 'ind ahl as-sunna wa-š-š'ra al-imāmiya*, Kairo 1406/1985.
- Naḡafi, Ġa'far „Kāšif al-Ġiṭā": *Kašf al-ḡiṭā'*, Lith. Teheran 1271/1854-55.
- Naḡafi, Muḥammad Taqī b. Muḥammad Bāqir: *Kitāb ta'wīl al-āyāt al-bāhira fī faḏl'il al-ṭira aṭ-ṭāhira*, Lith. Teheran 1291/1874.
- Nagel, Tilman: *Der Koran. Einführung, Texte, Erläuterungen*, München 1983.
- : *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*, Göttingen 1995.
- Naḡrāmī, Muḥammad Yūsuf: *aš-Š'ra fī l-mizān*, Dschidda 1407/1987.
- Naqwī, Ḥusain 'Ārif: *Tazkere-ye 'olamā-ye emāmiye-ye Pākestān*, Mašhad 1370hš/1992.
- Narāqī, Aḥmad b. Muḥammad Mahdī: *Manāhiḡ al-aḥkām fī uṣūl al-fiqh*, Lith. Teheran 1269/1852-53.
- Nasab, Reżā Ḥosainī: *Dar ṭarīq-e waḥdat-e eslāmī. Pāsoḡ be 35 porseš ke pīrāmūn-e īn hadaf maṭrah mikardand*, o.O. (Qom), o.J. (1366š/1988).
- Nāšir ad-Dīn Šāh: *al-'Aqā'id aš-š'riya. Ta'rīf bi-l-firaq aš-š'riya wa-naqduhā*, o.O. 1407/1988.
- Neuwirth, Angelika: *Koran*, in: H. Gätje (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. Tārīḡ wa-waṭā'iḡ*, Kairo 1988.
- : *aš-Š'ra – al-mahdī – ad-durūz. Tārīḡ wa-waṭā'iḡ*, Nikosia 1408/1987.
- Nūrī aṭ-Ṭabrisī, Mīrzā Ḥusain b. Taqī: *Faṣl al-ḡiṭāb fī taḡrīf kitāb rabb al-arbāb*, Lith. o.O. (Teheran) 1298/1881.
- Pampus, Karl-Heinz: *Die theologische Enzyklopädie Biḡār al-anwār des Muḥammad Bāqir al-Maḡlisī. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Š'ra in der Šafawidenzeit*, Diss. Bonn 1970.
- Paret, Rudi: *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart <sup>3</sup>1986.
- Pinault, David: *The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community*, New York 1992.
- Qafārī, Nāšir b. 'Abdallāh b. 'Alī: *Uṣūl maḏhab aš-š'ra al-imāmiya al-iṭnā 'ašariya. 'Arḡ wa-naqd*, I-III, Riad 1414/1993.
- Qāsim, As'ad Wāhid: *Ḥaḡiqat aš-š'ra al-iṭnā 'ašariya. Baḡṭ yu'ālīḡ mas'alat al-ḡilāf bain as-sunna wa-š-š'ra min al-mašādir al-mu'tabara 'ind ahl as-sunna wa-l-ḡamā'a*, London 1412/1991.
- Qašīmī, 'Abdallāh 'Alī: *aš-Širā' bain al-islām wa-l-waṭaniya*, I-II, Kairo 1402/1982 ('1938).
- Qazwīnī, 'Alā' ad-Dīn as-Sayyid Amīr Muḥammad: *Ma'a ad-Duktūr Mūsā al-Mūsawī fī kitābihi „aš-Š'ra wa-t-tašḡiḡ“*, Beirut 1415/1995; s.a. al-Ḥāšimī, Mūsā al-Mūsawī.
- Qummī, 'Abbās: *Fawā'id ar-raḏawīya fī aḡwāl 'ulamā' al-maḏhab al-ḡa'fariya*, o.O. 1327š/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', Yaḡyā Muḥammad 'Alī: *al-Kutub al-muqaddasa bain aš-šihḡa wa-t-taḡrīf*, al-Manšūra 1415/1994.
- Raḏawī, Murtaḏā: *al-Burḡān 'alā 'adam taḡrīf al-qur'ān*, Beirut, London 1411/1991.
- Radschheit, Matthias: *Die koranische Herausforderung. Die taḡaddī-Verse im Rahmen der Polemikpassagen des Korans*, Berlin 1996.
- Rāfi'ī, Muṣṭafā Šādiq: *Fḡāz al-qur'ān wa-l-balāḡa an-nabawīya*, Kairo <sup>2</sup>1926.



- Rahbar, Daud: *The Relation of Shī'a Theology to the Qur'ān*, MW 51/1961/92-98, 211-16, 52/1962/17-21, 124-28.
- Rāmyār, Maḥmūd: *Tārīḥ-e qor'ān*, Teheran <sup>2</sup>1362š/1983.
- REI: Revue d'Etudes Islamiques.
- RF: -Amīnī, Muḥammad Hādī: *Mu'ḡam riḡāl al-fikr wa-l-adab fī n-Naḡaf ḥilāl alf'ām*, I-III, Naḡaf <sup>2</sup>1413/1992 (<sup>1</sup>1964 in einem Band).
- RI: Risālat al-Islām.
- Ridā, Muḥammad Rašīd: *as-Sunna wa-š-šī'a au al-wahhābiya wa-r-rāfiḏa*, Band 1: Kairo 1928, Band 2: ibid. <sup>2</sup>1947.
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein: s. al-Ḥūṭī.
- Šāfi, Luṭfallāh: *Ma'a al-Ḥaṭīb fī ḥuṭūṭihī al-'arīḏa*, Teheran <sup>6</sup>1408/1987 (<sup>1</sup>1382/1962); frz. Übersetzung u.d.T. *La vraie nature des Ahlul-Bayt. Œuvrer au rapprochement, répondre aux calomnies*, Firminy 1994.
- Šafi'ī, Moḥammad: *Mofasserān-e šī'e*, Šīrāz 1349š/1970.
- Šāhīn, 'Abd aš-Šabūr: *Tārīḥ al-qur'ān*, o.O. (Kairo) 1966.
- Šahrastānī, 'Abd ar-Ridā al-Mar'ašī: *al-Ma'ārif al-ḡaliya fī tabwīb aḡwibat al-masā'il ad-dīniya*, Naḡaf 1972 (repr. Teheran ca. 1974).
- Šahrastānī, Hibat ad-Dīn: *Ketāb tanzīh at-tanzīl moštamal bar se baḡš wa yek ḥāteme (...)*, Teheran 1331š/1951-52.
- Salām, 'Āṭif: *al-Waḥda al-'aḡā'idīya 'ind as-sunna wa-š-šī'a*, Beirut 1407/1987.
- Sālūs, 'Alī Aḥmad: *Bain aš-šī'a wa-s-sunna. Dirāsa muḡarīna fī t-tafsīr wa-uṣūlihi*, Kairo 1989.
- : *Fiqh aš-šī'a al-imāmīya wa-mawāḏī' al-ḥilāf bainahu wa-bain al-maḡāhib al-arba'a*, Kuwait 1398/1978.
- : *Ma'a aš-šī'a al-iṭnā 'ašariya fī l-uṣūl wa-l-furū'*. *Mausū'a šāmila*, I-IV, ad-Dauḡa 1417/1997.
- Samāwī at-Tiḡānī, Muḥammad: *Tumma ihtadait*, London o.J. (nach 1970); englische Übersetzung u.d.T. *Then I was guided*, Karachi 1991.
- : *Ma'a aš-šādiqīn*, Beirut 1410/1989.
- Sangalaḡī, Šarī'at: *Kelīd-e fahm-e qor'ān*, Teheran <sup>2</sup>1362/1943.
- Šaraf ad-Dīn, 'Abd al-Ḥusain: *Aḡwibat masā'il Ġarallāh*, Naḡaf <sup>3</sup>1386/1966.
- : *al-Fuṣūl al-muhimma fī ta'līf al-umma*, Beirut <sup>8</sup>1415/1995 (<sup>1</sup>1909).
- Šarī'atī, Muḥammad Taqī: *Tafsīr-e nowīn*, o.O., o.J. (Teheran zwischen 1979 und 1983).
- Šarīf al-'Āmilī, Abū l-Ḥasan b. Muḥammad: *Mir'āt al-anwār wa-miškāt al-asrār*, Lith. Teheran 1303/1885-86.
- Sarkīs, Yūsuf Alyān: *Mu'ḡam al-maṭbū'āt al-'arabiya wa-l-mu'arraba wa-huwa šāmil li-asmā' al-kutub al-maṭbū'a fī l-aḡṭār aš-šarḡīya wa-l-ḡarbiya ma'a ḡikr asmā' mu'allifiḡā wa-lum'at tarḡamatihim wa-dālik min yaum zuḡhūr at-ṭibā'a ilā nihāyat as-sana al-ḡiḡriya 1339 al-muwāfiqa li-sanat 1919 milādiya*, Kairo 1928.
- Ša't, Aḡmad Kamāl: *aš-Šī'a al-imāmīya: Falsafa ... wa-tārīḥ*, Kairo 1988.
- Saṭīfī, Muḥammad al-'Arabī b. at-Tabbānī: *Iḡāf dawī n-naḡāba bi-mā fī l-qur'ān wa-s-sunna min faḡḡ'il aš-ṡaḡāba*, Kairo 1369/1949-50 (repr. 1982).
- SI: Studia Islamica.
- Širī, Muḥammad Ġawād: *Šī'e wa toḡmathā-ye nā-rawā*, Mašhad 1366š/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'anic Literature; History and Biography*; London 1927ff. (repr. London 1970).
- Šubbar, 'Abdallāh b. Muḥammad Riḍā al-Ḥusainī: *Maṣābiḥ al-anwār fī ḥall muškilāt al-aḥbār*, ed. 'Alī b. Muḥammad Šubbar, I-II, Bagdad 1352/1933, repr. Qom ca. 1965.
- Šūstari, al-Qāḍī Nūr Allāh: *Maṣāyib an-nawāṣib dar radd-e Nawāqis ar-rawāfiḍ*, ed. Mortazā Mosdarresī Čahārdehī, Teheran 1369/1949-50.
- Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn: *al-Itqān fī 'ulūm al-qur'ān*, I-II, Kairo <sup>3</sup>1951.
- : *ad-Durr al-mantūr fī t-tafsīr bi-l-ma'tūr*, I-VI, Qom 1404/1983-84
- Ṭabāṭabā'ī, Moḥammad Ḥosein: *al-Mizān 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.
- : *Qur'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, Modarresī / Ostādī, Reżā: *Āšnā'ī bā čand nosaḥ-e ḥaṭṭī*, Qom 1335š/1956.
- Ṭabrisī, Abū 'Alī al-Faḍl b. al-Ḥasan: *Mağma' al-bayān fī tafsīr al-qur'ān*, ed. Abū l-Ḥasan aš-Ša'rānī, I-V, Teheran 1382-83/1962-63.
- Ṭabrisī, Aḥmad b. 'Alī: *al-Iḥtiğāğ 'alā ahl al-lağāğ*, Lith. Nağaf 1350/1931; weitere ed.: I-II, Nağaf 1386/1966.
- Ṭabrisī, Ḥusain Taqī an-Nūrī: s. an-Nūrī.
- Ṭabrizī al-Ḥiyābānī, 'Abd ar-Raḥīm al-Mudarris: *Ālā' ar-raḥīm fī r-radd 'alā taḥrīf al-qur'ān*, Teheran 1381/1961.
- Ṭāleqānī, Maḥmūd: *Partou-ī az qor'ān*, Teheran 1358š/1979.
- ṬAŠ: -Tehrānī, Āgā Bozorg: *Ṭabaqāt a'lām aš-š'fa*, I/1-4: *Nuqabā' al-bašar fī l-qarn ar-rābi' 'ašar*, Nağaf 1954-68 (ṬAŠ I.1-4); II/1-2: *al-Kirām al-barara fī l-qarn at-tāliṭ ba'd al-'ašara*, Nağaf 1954, 1958 (ṬAŠ II.1-2); Nachdruck beider Bände Mašhad 1984.
- Tassy, M. Garcin de: *Chapitre Inconnu du Coran*, JA 3ème série, 13/1842/431-39.
- Tehrānī al-Ġarawī, Moḥammad Hādī b. Moḥammad Amīn: *Maḥağğat al-'ulamā' fī ḥuğğiyat 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, Šābir: *Dirāsāt fī l-firaq*, Riad <sup>3</sup>1987.
- : *aš-Š'fa mu'taqadan wa-madḥaban*, Beirut 1408/1988.
- Tunikābunī, Mīrzā Muḥammad b. Sulaimān: *Qīṣaš al-'ulamā'*, Beirut 1413/1992.
- Turkumānī, Muḥammad Aḥmad: *Ta'rīf bi-madḥab aš-š'fa al-imāmīya*, Amman 1403/1983.
- Ṭūsī, Abū Ġa'far Muḥammad b. al-Ḥasan: *at-Tibyān fī tafsīr al-qur'ān*, I-X, Nağaf 1376-83/1956-63.
- Wāfi, 'Alī 'Abd al-Wāḥid: *Bain aš-š'fa wa-ahl as-sunna*, Kairo 1984; s. auch Zāhīr.
- Wağdī, Muḥammad Farīd: *Radd šubuhāt 'alā l-qur'ān al-karīm*, MA 8/1937/404-21.
- Wardānī, Šāliḥ: *as-Saif wa-s-siyāsa. Islām as-sunna am islām aš-š'fa*, 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, (<sup>2</sup>1992); 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 <sup>1</sup>1933).



- Yūsuf, Muḥammad Ḥair Ramaḍān: *Tatimmat al-a'lām li-z-Ziriklī. Wafayāt 1397-1415h / 1977-1995m*, I-II, Beirut 1418/1998.
- Zahīr, Iḥsān Ilāhī: *aš-Šī'a wa-s-sunna*, Kairo 1986 (<sup>1</sup>1973); englische Übersetzung u.d.T. *The Shī'ites and the Sunna*, Lahore <sup>2</sup>1984.
- : *aš-Šī'a wa-l-qur'ān*, Lahore <sup>3</sup>1983.
- : *ar-Radd 'alā d-duktūr 'Alī 'Abd al-Wāḥid Wāfī fī kitābihi „Bain aš-šī'a wa-ahl as-sunna“*, Lahore 1985.
- Zanḡānī, Ibrāhīm al-Mūsawī: *'Aqā'id al-imāmiyya al-iṭnā 'ašariyya*, I-III, Beirut 1393/1973.
- Ziriklī, Ḥair ad-Dīn: *al-A'lām. Qāmūs tarāḡīm li-ašhar ar-riḡāl wa-n-nisā' min al-'arab wa-l-musta'ribīn wa-l-mustašriqīn*, I-VIII, Beirut <sup>7</sup>1986.
- Zurqānī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm: *Manāhil 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 Ġawād Maḥfūz: *Ġauharat al-bayān fī taḥrīf ba'd āyāt al-qur'ān*; zit. bei al-Ḥulw: *Mu'ḡam*, 127.
- A'raḡī, al-Kāzmī, Muḥammad 'Alī b. Kāzim: *Ḥuḡḡiyyat zawāhir al-kitāb wa-'adam taḥrīfihi bi-z-ziyāda wa-n-nuqṣān*; zit. bei al-Ḥulw: *Mu'ḡam*, 142 und *DTŠ* VI/274.
- Āšifī, 'Alī Muḥammad: *Faṣl al-ḥiṭāb fī naḡy taḥrīf al-kitāb*; zit. bei al-Ḥulw: *Mu'ḡam*, 214; *RF* I/46.
- Baḥrānī, Muḥammad b. Sulaimān b. Zawīr as-Sulaimānī al-Ḥaṭṭī: *Kaṣf al-ḥiḡāb wa-n-niqāb 'an waḡh taḥrīf al-kitāb*; zit. bei *DTŠ* XVI/232 und XVIII/27.
- Hīdaḡī az-Zanḡānī, 'Abd ar-Raḥmān al-Muḥammadī: *al-Ḥuḡḡa 'alā Faṣl al-ḥiṭāb fī ibṭāl al-qaul bi-taḥrīf al-kitāb*; zit. bei Ḥuḡḡatī: *Ārā'*, 208.
- Faḍlī, Mīrzā Ḥasan b. Sulṭān b. Muḥammad b. 'Ibād: *'Iṣmat al-qur'ān min az-ziyāda wa-n-nuqṣān*; zit. bei Ḥabīb al-Ġumai': *Mu'ḡam al-mu'allafāt aš-šī'iyya fī l-ḡazīra al-'arabiyya*, Beirut 1417/1997, 33.
- Ḥasan, Muḥammad I'ḡāz: *Izāhat ul-ḥurāfāt šakūriyya*; zit. bei Naqwī: *Taḡkere*, 266 (Nr. 36); demnach wurde das Buch geschrieben als „ḡawāb-e resāle-ye taḥrīf-e qor'ān“.
- Ḥusainī, al-Aškūrī, Aḥmad b. 'Alī: *Taḥrīf al-qur'ān*; zit. bei *MMI* I/91f. und *RF* I/125.
- Kaḡūrī aṭ-Ṭihrānī, Bāqir al-Wā'iz: *Hidāyat al-murtāb fī taḥrīf al-kitāb (li-man aḡṭa' au aṣāb)*; zit. bei *DTŠ* XVI/232 und XXV/191.
- Kermānī, Aḥmad Maḥdawī Faḥr: *Afsāne-ye taḥrīf*; zit. bei Ġafariyān: *Ukdūbat*, 132.
- Kūpāl Pūrī, Rāḡaṭ Ḥusain b. Zāhir Ḥusain: *Taḥrīf al-qur'ān*; zit. bei *DTŠ* III/394.
- Lāhūrī, 'Alī al-Ḥā'iri: *Mau'izāt taḥrīf al-qur'ān*, Lahore 1923; *DTŠ* XXIII/269.
- Mu'arrab aṭ-Ṭihrānī, Maḥmūd b. 'Alī al-Qāsim: *Kaṣf al-irtiyāb fī 'adam taḥrīf al-kitāb*; zit. bei *DTŠ* XVIII/9f. (s.a. oben, S. 66f.).
- Muḥammad Sulṭān Mīrzā: *at-Taqrīr wa-t-taḥrīf fī l-islām*; zit. bei Naqwī: *Taḡkere*, 311.
- Naqwī al-Lakḥnawī, 'Alī Naqī b. Abī l-Ḥasan: *Taḥrīf al-qur'ān*; zit. bei *DTŠ* III/394.



- Nūrī aṭ-Tabrisī, Ḥusain b. Taqī: *ar-Radd 'alā kašf al-irtiyāb*; zit. bei *DTŠ* X/220f. (s.a. oben, S. 67).
- aš-Šahrastānī, Muḥammad Ḥusain: *Risāla fī ḥifẓ al-kitāb aš-šarīf 'an šubuhāt al-qaul bi-t-tahrīf*; zit. bei *DTŠ* XI/176 (s.a. oben, S. 67f.).
- Šaḥṣ, Muḥammad Riḍā b. 'Abdallāh: *al-Ḥaḍf fī l-qur'ān al-karīm*; zit. bei Ḥabīb al-Ġumai': *Mu'ḡam al-mu'allafāt aš-šī'iya fī l-ġazīra al-'arabiya*, Beirut 1417/1997, 31.
- Šihāb ad-Dīn, as-Sayyid: *ar-Radd 'alā mudda'i t-tahrīf*; zit. bei Löschner: *Dogmatische Grundlagen*, 74.
- Širāzī, Muḥammad Riḍā b. Asadallāh: *Raġā' al-ġufrān fī muhimmāt al-qur'ān*, Širāz 1331/1912-13; zit. in *DTŠ* X/78f.
- Sultānābādī, Muḥammad Ḥusain b. Muḥammad Mahdī: *Mubram al-burhān fī tahrīf al-qur'ān wa-faḍā'iḥ ahl al-'udwān*; zit. in *DTŠ* XIX/53, RF II/678 und bei al-Ḥulw: *Mu'ḡam*, 259.
- Ṭehrānī, Āgā Bozorg: *an-Nadq al-laṭīf fī nafy at-tahrīf 'an al-qur'ān aš-šarīf*; zit. in *DTŠ* XXIV/278 (s.a. oben, S. 80).
- Wā'ilī, Aḥmad: *Šiyānat al-qur'ān min at-tahrīf*; zit. bei al-Ḥulw: *Mu'ḡam*, 191f.



# ANHANG I

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

بسم الله الرحمن الرحيم من تأليف ملا محمد باقر مجلسي غفر الله له  
الحمد لله الذي جعل النبي بيان صدق الآخرين وصير الأئمة المعصومين مذكرا للمتقين  
والتسلام على محمد وآله خيرة الوصيين ولعن الله على أعدائهم اجمعين بعد جنين كويد خاك راه  
شيخان محمد باقر بن محمد تقى عفى الله عنهما كمقصد اصلى از تحرير بيان اين كتاب در اثبات  
وفضيلت بزرگوارى ائمه معصومين صلوات الله وسلامه عليهم است كه از كتب معتبره اهل اسلام  
و ۴۰ زوار پنج و از كتب برائمه هندوان و حكاي يونان كه ضبط نموده اند استخراج شده است  
بعد از آنكه تعجب بسيار كشيده ام در طلب آن كتاب و قدرى تفصيل از اربابان ميخام كه حجت  
باشد بر همه مل و دخل از مسلمانان غير امام و ساير اهل كفر و اهل ضلالت اما آنچه از طرق  
اهل نصارى بنظر رسيده ام كه عيسويان لعنهم الله انجيل را اسماني ميندازند بلكه ميگويند چنانچه  
و بر و ايتى سالى از خروج حضرت عيسى با جان چهار نفر از حواريان آن يوحنا و مرقس  
ولوحا و متى نوشته اند از ابتداء تولد آنحضرت تا به آسمان رفتن و عقيقت و الاثبات  
و در چهار مبخ كشيده اند و در قبر گذاشته اند بعد از سه روز يا چهل روز يا بيشتر  
زنده شده و به آسمان رفت و باز بدنيا آمد و انجيل را گفت و نوشت و باز با آسمان رفت  
و در دست پدر خود نشست قائم الله انى يؤفكون و مثل قصه و سرگذشت و همچو كلام  
و احوال و معاني و در انجيل عبرى كويند كه انجيل لغت عبرى بوده است كه لغت لاتين  
بوده اند و آنچه حال دارد بلفظ سر يا نيت و داليان انجيل بر پائيل عربى و فارسى  
دتركى و كرجى و اصفهنى و ماجر و انجلس و هر و مى و پرتگاليه كتب معتد عليه ايشان است  
اسامى كتب ايشان اين است كتاب قرقف و كتاب سنده و كتاب كلومين و كتاب نيكال  
پنجر و كتاب حيقوق بنى كه فرنگيان ابا كه ك ميگويند و كتاب شيا و كتاب فيفناى و غير و كتاب  
اسمى كه انرا بنو ميديانند و كتاب دانيال و غير و كتاب شمعون كه انرا پيدوس ميگويند و كتاب





قبول نکردند گفتند ما را بقرآن تو احتیاج نیست و در صحاح سته ایشان منطور است و علی  
 هذا القیاس و از تفسیر کازر و مولانا فتح الله رحمه الله بعضی از آیات در ذیله را و در  
 از سوره قرآنی از مصحف عبد الله ابن مسعود نوشته بودند در این رساله چنان میاید  
 السورة النورین یا ایها الذین آمنوا بالشورین الذین انزلنا ما یاتون علیکم آیاتی  
 و یحذرون عذاب یوم عظیم نوران بعضا من بعض و انا السميع العليم ان الذین یوفون  
 بعهد الله و رسوله لم نجأت النعم و الذین یخفون من بعد ما آمنوا بنقض میاتیم و ما  
 عاهدتم الرسول علیه یقذفون فی الجحیم اذ ظلموا انفسهم و عصوا الوصی او لک یبقون  
 من الجحیم ان الله یوزن السموات و الارض بما شاء و اصطفی من الملائکة و الرسل  
 و جعل من المؤمنین اولیاء من خلقه یفعل ما یشاء لا اله الا هو الرحمن الرحیم قد ذکر  
 الذین من قبلهم برسلهم فاخذتم بکفرهم ان اخذی شدید الیم ابک عا دا و نمود یا  
 کبیر و جعلهم کلمة کرة افلا تتقون و فرعون لما طغی علی موسی و اخیره و ان  
 اغرقه و من تبعه اجمعین لیكون کلمة آیه و ان اکثرهم فاسقون ان الله یجمعهم  
 یوم الحشر فلا یتطیعون القول من یسئلون ان الحکم ما یرسم و الله علیهم حلیم یمین  
 الرسول یخ اذاری فوف تعون قد خسر الذین کافون عن آیاتی و حکمی معرضین  
 مثل الذین یوفون بعهدک ان جزایم جنات النعم ان الله لذو مغفرة و اجر عظیم  
 و ان عینا لمن المتقین و انا لنوفیه حق یوم الذین و ما نحن عن ظلمنا فلین و کرمه علی  
 اهلک اجمعین فان ذریه هم الصابرون و ان عدوهم امام المجرمین قل الذین  
 کفروا بعد ما آمنوا طلبتم زینة الدنیا و استخفتم بها و لیستهم و عدکم الله و رسوله  
 و انقضت العهود من بعد نوکید و قد ضربنا کلمة الامثال من قبل لعاکم تهتدون یا ایها  
 الرسول قد انزلنا الیک آیات بینات هیفا من یتوقیة مؤمننا و من یتوخیف  
 بعدک یظنون الظلم فاعرض عنهم فانهم معرضون و انا لهم محضون فی یوم لا

سورة النورین





عنهم شيئاً ولا هم يرجعون ان لهم مقاماً لا يعدلون فنج محمد ربك وكن من الساجدين  
 ولقد موسى وهرادون فبعث على موسى لما اختلف فبصر وحمل فجعلنا منهم القردة والخنازير  
 ولعلنا هم الي يوم يحشون فاصبر فوف بصرون ولقد آتينا الحكم والذين  
 قبلك من المرسلين وجعلنا لك منهم وصياً لعلمهم يرجعون ومن يتول عن امرى  
 فأتى مرجع فليتمع بكفه قليلاً فلا يسئل عن التاكسين يا ايها الرسول قد جئت لك في غنائ  
 الذين آمنوهم فخذوه وكن من الشاكرين ان علينا قاتنا بالليل ساجداً  
 يحذر الأثرة ويرجو رحمة ربك قل بل يتولى الذين ظلموا والذين ظلموهم يعلمون سيجعل  
 الله لعل في اعناقهم وهم على اعمالهم نامون انا بشرناك بذرية الصالحين وانهم  
 لا امرنا لا يخلعون فاعلمهم منى صلوة ورحمة آتاء واموات في يوم يحشون وعلى الذين  
 يحشون عليهم من بعد ذلك غضب الله عليهم انهم كانوا قوم سوء خاسرين  
 وعلى الذين سلكوا مسلكهم منى رحمة وهم في الغرفات آمنون وان الله لذو  
 فضل على العالمين والمحمد الله رب العالمين سورة الولات بعلم الله الرحمن الرحيم يا ايها  
 آمنوا آمنوا بالنبى والولى الذين بعثنا بما يبدى انكم الى صراط مستقيم نبى ودلى بعضنا  
 من بعض وانا اعلمكم الخبر ان الذين يؤفون لعجب الله لهم جنات النعيم فالذين  
 اذا قيلت عليهم آياتنا كانوا بآياتنا كاذبين ان لهم في جهنم مقام عظيم اذا نودى لهم  
 يوم القيمة اين الضالون المكذبين المرسلين خلقهم المرسلون الا بالحق وما كان  
 الله ليظلمهم الى اجل قريب وسبح محمد ربك وعلى من الشاكرين سورة المائدة  
 يا ايها الرسول قل انما انزل اليك من ربك في شان على وان لم تفعل فاعلمت  
 رسالتك والله يصمك من الناس في الرد انما انت منذر لعباد وعلى كل قوم  
 في الشرا وسيعلم الذين ظلموا انى منتقل يفتبون في النساء ام يحشون الناس  
 على ما انهم الله من فضل الله آتيا آل ابراهيم وآل محمد الكتاب والحكمة وآتينا هم

سورة المائدة



اسجد و درین دولت نمود و او آن سلطنت سعادت اثر اعلیٰ حضرت شاه  
 جمعه و خدیو دین پناه خسرو فلک دسکاه مظهر لطف آله فروزنده محفل جود جهان سوز  
 بنال جو و طیفان سلطان ابن سلطان محمد شاه قاجار خلد الله ملكه الی یوم انظر الکر  
 غریبه و حرفتهای بدیع و کار طبع و تمثیل نیز که در عهده تعویق و تأخیر بود در محرومیت  
 و ظاهر شد خاصه در دار السلطنه نیز که بحسن عطوفت و یمن تربیت سرکار سید میرزا  
 آب و رنگ روضه خلافت ختم و چراغ دوده ولایت شاهزاده کار بهمن میرزا لاری  
 اعلام جلال رفوعه و اعداء فناء معقوره هر کس به تعلم آن طالب و مایل گشت در اندک  
 زمان ماهر و کامل گردید و تصرفات پسندیده و اختراعات جدیده کرد با اتمام اقل و عیان

دولت ابد بنیان محمد مهدی ابن محمد صالح صحاف تبریزی چون  
 سابقا هزار جلد تذکره منطبق شده و نسخه آن مجتصر بود و این نسخه  
 بعد از آن بدست افتاد از این نسخه نیز مزاری یک هزار جلد نیز  
 مطبوع گشته با تمام صید را قلم و قلم و قلم و قلم  
 که عمر خود را به تعبیر گذرانده بود و با او داد و بیداد  
 محبت و دوستی داشت و دوست و دشمن  
 نامش را بهشتی میزدند از آن خبر داشت  
 او را دلیل شده با آله از علل شیع  
 تائید و توسل یافته اظهار شده  
 تخریب این کتاب بر دست  
 حرره ابن مرحوم مراد  
 اشیتا القمیر الخافه

دهم بریر حاکم خواهد شدن تبار باری پادگان با بد خط سیاه  
 امیر از مطالع کنندگان خجاست که حقیقه کثیره التقصیر با بدعی خبر باد  
 و شش شش در اندک شهر شعیان سه هزار و شصت میگرد محمله



## ANHANG II

aus: Mīrzā Ḥusain b. Taqī an-Nūrī aṭ-Ṭabrisī: *Faṣl al-ḥiṭāb fī taḥrīf 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).

**الْفَتْحُ دَنَا الْأَوَّلُ      الْفَتْحُ دَنَا الثَّانِي      الْفَتْحُ دَنَا الثَّلَاثُ**

فِي تَكْرِارِ الْقُرْآنِ وَدَفْعِ مَعْرِضِ الْفَتْحِ بِالْظُّهْرِ      فِي بَيَانِ أَقْسَامِ الْغَيْبِ الْمَكْنُ حَصُولُ      فِي ذِكْرِ أَقْوَالِ عُلَمَائِنَا فِي

وَسَبِّحْ جَمْعَهُ كَوْنُهُ مَعْرِضُ الْفَتْحِ بِالْظُّهْرِ      فِي الْقُرْآنِ وَالْمَنْعِ دَخُولُهُ فِيهِ      غَيْبِ الْقُرْآنِ وَعَدُّهُ

إِلَى كَيْفِيَّةِ الْجَمْعِ إِنْ تَأَلَّفَ بِحَالِ الْفَتْحِ

### الباب الأول

فِي تَكْرِارِهَا بِدَلِيلٍ أَوْ اسْتِدْلَالٍ عَلَى قَوْعِ الْغَيْبِ وَالتَّفْصِيلِ فِي الْقُرْآنِ

**الدَّلِيلُ الْأَوَّلُ** كَبُرَ مَوَاقِعُ الْخُرَيْفِ فِي التَّوْرَةِ وَالْأَجْمَلِ بِطَرِيقِ حَسَنِ لَطِيفٍ إِنَّ كَلِمَاتٍ

وَقَعَتْ فِي الْأَمِّ السَّالِفَةِ يَقَعُ فِي هَذِهِ الْأَمْرِ جَمْعٌ فِي تَكْرِارِهَا شَبَّهَ فِيهَا بَعْضُ هَذِهِ الْأَمْرِ نَظِيرُهُ فِي الْأَمِّ السَّالِفِ

مِثْلًا وَدَلِيلًا فِي أَجْزَائِهِ خَاصَّةً فِي هَذَا لِأَنَّهُ عَلَى كَوْنِ الْقُرْآنِ كَالنَّوْرِ وَالْأَجْمَلِ وَقَوْعِ الْغَيْبِ فِيهِ

الثَّانِي كَيْفِيَّةُ جَمْعِ الْقُرْآنِ مُسْتَلْزِمَةٌ عَادَةً لِقَوْعِ الْغَيْبِ الْخُرَيْفِ فِي مَوَاقِعِهَا كَمَا كَتَبَ الْوَحْيُ الثَّلَاثُ

فِي الْبَطَالِ وَهُوَ مَسْتُوحٌ النَّوْزَةُ وَإِنْ مَازَكَرَهُ مِثَالًا لَا يَدْرِي بِكَوْنِ مَا نَفَضَ مِنَ الْقُرْآنِ الرَّابِعُ فَإِنَّهُ

كَانَ لَمْ يَنْفَضْ مِنْهُ عَلَى سَبَبٍ قَرَأْنَا مَخْصُوصًا بِحَالِ الْوُجُودِ فِي التَّرْتِيبِ قِيَّةً بِأَدْنَى لَيْسَتْ مِنَ الْأَحَادِيثِ الْقَدِيمَةِ

وَلَا مِنَ التَّفْسِيرِ النَّوَابِلِ الْخَاصَّةِ كَانَ لَعَبْدِ اللَّهِ مَسْعُومٌ مَصْحُفًا مَعْبُورًا فِيهِ مَا لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ الْوُجُودِ

السَّابِعُ لِسَانُ الْوُجُودِ غَيْرُ مِثْلِ الْغَامِ مَا فِي مَصْحُفِ الْغَيْبِ عِنْدَ السَّابِعِ ابْتِغَاءً لِمَا جَمَعَ الْقُرْآنُ ثَانِيًا

اسْتَطَاعَ بَعْضُ الْكَلَامِ الْأَبَازِ فِيهِ كَيْفِيَّةُ جَمْعِهِ بَعْضُ مَا اسْتَطَاعَ وَخَلَا مَصَاحِفُهُ مَا خَطَأَ فِي الْكَلَامِ الثَّلَاثُ

فِي تَكْرِارِهَا عَلَى قَوْعِ الْفَتْحِ زَادَ عَلَى مَا رَوَاهَا الْخَالِفُونَ الثَّلَاثُ لَمْ يَتِمَّ ذِكْرُهَا عَلَى قِيَّةٍ

وَسَائِلُهُ كَيْفِيَّةُ الْمُبَارَكَةِ السَّالِفَةِ فَلَا يَدْرِي بِكَلِمَاتٍ فِي كِتَابِ الْمُهَيْمِنِ عَلَيْهَا وَفِيهِ مَا وَصَلَ لِيَا مَن ذَكَرَهُمْ فِي الْمَصْحُفِ

الْأَوَّلِ جَمْعُ كِتَابِ الْعَامَّةِ أَيْ الْخَلَا فِي الْقُرْآنِ فِي الْحُرُوفِ الْكَلَامِ غَيْرُهَا وَابْتِلَالُ نَظَرٍ عَلَى غَيْرِهَا وَاحِدٌ

وَفِي تَكْرِارِهَا الْوَحْيُ وَابْتِلَالُ الْوَحْيِ السَّابِقِ السَّابِقِ الْحَادِثِ عَشْرَةَ أَجْزَائِهِ كَثِيرَةٌ وَالْمَصْحُفُ عَلَى قَوْعِ الْفَتْحِ

فِي الْقُرْآنِ عَمَّا الثَّانِي عَشْرَةَ أَجْزَائِهِ خَاصَّةً وَثَبَّتَ هَا عَلَى ثَلَاثِ سُوَرِ الْقُرْآنِ وَفِيهِ ذِكْرُ الْجَوَابِ عَنْ سَائِلِهَا

أَوْ هَا عَلَى الْأَسْئَلِ بِهَا **الباب الثاني** ذِكْرُ دَلِيلِ الْفَاتِنِ بَعْدَ تَطَرُّقِ الْغَيْبِ مِمَّنْ

الْأَيَّامُ وَالْأَجْزَاءُ وَالْجَوَابُ عَنْهَا مَفْصُلاً وَفِيهِ ذِكْرُ قَوْعِ الْخُرَيْفِ فِي التَّوْرَةِ ثَانِيًا فِي عَهْدِ الرَّسُولِ





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 وَرَأَى ابْنَهُ سَخِرَ مِنْهُ  
 وَكَانَ نَفْسُ الْخَطَا  
 مِنْ أَكْبَارِ الطُّغْيَانِ سَخِرَ مِنْهُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ شَيْخُهُ

الحمد لله الذي أنزل على عبده كتاباً جعله شفاء لما في الصدور ومهيماً على التوراة والإنجيل والفرق  
 والصلوة والسلام على حامله نور النور والبدن الرفيع المعجود محل تدبيره لا مود وما لا تارفة للشو  
 محمد النبي في عالم الشهور وادم صلوات الله عليه السالم والذبور وعلى الله الصغف التناطف بكل  
 غائب مستور والزهر المحنوب لما يكون ومضخ في سالفات الدهور مصابيح الانام في ظلمات عالم  
 الغرور ومفاتيح خزائن العلم المسطور في رق منشور خصوصاً على مختلف الملائكة في الاصال واليكو  
 القطب الذي على مدار وجوده الافلاك تدور والمشرق نور في قلوب موابل المحجوبين اعين كل عديم الشعو  
 المأمون ينفخ في الصور ويبعث من في القبور ويجعل يقول العبد المذنب المسمى حسين بن محمد بن علي  
 التوركي الطبري جعله الله تعالى من الواقفين ببابه المتسكين بكتابه هذا كتاب لطيف سفر شريف  
 علمته في اثبات مخزئ القرآن وفصايح اهل الجور والعدو او مبشر فصل الخطاب في مخزئ كتاب  
 رتب الاواب جلت تلك مقدمات بابين واوعدت فيه من بدايع الحكمة ما تقر به كل عين وادعو  
 من ينظر رحمة المسكين ان يفتحن في يوم لا ينفع مال ولا بنون المقالة الاولى في نبذ ما  
 جاني مع القرآن وجامعة سبب عدمه وزمانه وكونه في معرض طرق النفس الاختلاف بالنظر الى  
 كيفية الجمع مع قطع النظر عما يدل على تحققة عدمه من الخارج ان تأليفه مخالف لما يلف المؤلفين  
 وتصنيف المصنفين قال الله تبارك وتعالى شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن وقال تعالى اننا



ظاه مظيين مسوّه وجوهكم فيؤخذ بهم ذات الشمال لا يسفون فطره ثم ردى على رايته فرعون هذه  
الامة فاقوم فاخذ بيدك فرجف قدما ورسو وجهه وجوا احبابه فاقول ما فعلتم بالثقلين فيقولون  
اما الاكبر فزنا واما الاصغر فبرئنا منة فاقول ردى واظاء مظيين مسوّه وجوهكم فيؤخذ بهم ذات الشمال  
لا يسفون فطره ثم ردى على رايته ذي الشنبه معها او خارجا واخرها فاقوم فاخذ بيدك فرجف قدما ورسو  
وجهه وجوا احبابه فاقول ما فعلتم بالثقلين بعدك فيقولون اما الاكبر فزنا واما الاصغر فبرئنا  
ولعننا فاقول ردى واظاء مظيين مسوّه وجوهكم فيؤخذ بهم ذات الشمال لا يسفون فطره ثم ردى  
رايته امير المؤمنين سيد المسلمين وامام المتقين فاند العراجلين فاقوم فاخذ بيدك فرجف وجهه  
احبابه فاقول ما فعلتم بالثقلين بعدك فيقولون اما الاكبر فابغنا واطعننا واما الاصغر ففاننا معه  
فلنا فاقول ردى واراء مرويين مبيضة وجوهكم فيؤخذ بهم ذات اليمين وهو قول الله تعالى يوم ينفض  
وجوه وتسو وجوه واما الذين اسوف وجوههم الكفر بعد ما انكم قد قوا العذاب بما كنتم تكفرون  
واما الذين ابيض وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون واما ذكر تاغمام الخبر ثمانية ثمر باكر مثال  
القوم من ائمة الراشد بن سنان الخالفين باي انشاء الله ان الظاهر من الخبر في محرف اللفظ  
لا النسخ صاحب كتاب دشت المذاهب بعد ذكر عقاب الشيعه معناه وبعضهم يقولون ان  
لهم المصاحف والنفوس التي كانت في فضل على اهل بيته عليهم السلام هاهنا السورة التي فيها  
يا ايها الذين امنوا امنوا ليتورين انزلناها سنلوان عليكم اياتي وتجيد دانكم عذاب يوم عظيم  
توران بعضهم من بعض انا السميع العليم ان الذين يوفون ورسول في اياتهم جنات نعيم  
والذين كفروا لم يغفل ما امنوا بفضهم ميتاتهم وما عا هدم الرسول عليه بقدر فون في الحجة  
ظلموا انفسهم وعصوا الوصي الرسول وتلك فيسعون من هيم ان الله الذي نور السموات والارض  
بما يشاء واصطفى من الملائكة وجعل من المؤمنين اولئك خلفه يفعل الله ما يشاء لا اله  
الا هو الرحمن الرحيم فذكر الذين من قبلهم فاحذتهم بكمهم ان اخذت شيئا منكم  
ان الله قد اهلك عادا واثمودا لما كسبوا وجعلهم لكم نكرة فلا تسقون وفرعون بما طغى  
مولى اخبه من كفرته ومن تبعه اجعبن ليكون لكم اية وان اكثرهم فاسقون ان  
الله يجمعهم في يوم الحشر فلا يبسطون الجواجن يستلون ان الحجيم ما واهم وان الله علم حكم



يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ أَلَّا يَكُنِ مِنَ الْكَاذِبِينَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ فَلَمْ يَخْرُجْ إِلَيْهِمْ فَأَبَى أَنْ يُجْعَلَ مَعَهُمْ مَثَلُ  
 الَّذِينَ يُوَفُّونَ بِعَهْدِكَ أَوْ تَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ عَظِيمٍ وَلَنْ يَكُونَ  
 لِلشَّافِقِينَ وَالْأَنُوفَةِ حَقٌّ يَوْمَ الَّذِينَ مَا خَشِيَ عَنْ ظَلَمِهِ بَغَائِلِينَ وَكَرِهْنَا عَلَى أَهْلِكَ أَجْمَعِينَ قَالَتِ  
 وَرَبِّهِ لَصَّابِرُونَ وَإِنْ عَذَبْتُمْ أَهْلَامَ الْمُجْرِمِينَ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ مَا آمَنُوا أَطْلَبْتُمْ  
 نَبِيَّهُ الْخَوَافَ الدُّنْيَا وَاسْتَحْلَمْتُمْ بِهَا وَتَسْتَمُّ مَا وَعَدَكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَتَقْضِيهِمُ الْيَهُودُ  
 مِنْ بَعْدِ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْنَا الْآيَاتِ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ قَدْ أَرْسَلْنَا إِلَيْكَ  
 الْآيَاتِ بَيِّنَاتٍ فِيهَا مِنْ نَفْسِهِ وَمِنْ نَحْوِهِ مِنْ بَعْدِكَ بَطْلُهُمْ قَالُوا فَمَنْ نَعْبُدُ عَنْهُمْ أَلَمْ يَكُنْ  
 أَلَهُمْ مَخْضَرُونَ فِي يَوْمٍ لَا يُغْنِي عَنْهُمْ شَيْءٌ وَلَا هُمْ يَرْجِعُونَ أَنْ لَمْ يَكُنْ فِي جَهَنَّمَ مَقَامًا مَعْنَاهُ لَا يَبْدُلُونَ  
 قَبِيحَ بَاسِهِمْ نَبِيًّا فَكَانَ مِنَ الشَّاكِرِينَ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِأَمْرٍ أَنْ يَخْلُفَ قَبْعَاهُ وَرَدَّ  
 قَبْعَهُمْ جَبَلًا فَجَعَلْنَاهُمْ الْفَرَجَ وَالْخَازِرَ لَعْنَاهُمْ إِلَى يَوْمٍ يَبْعَثُونَ فَاصْبِرْ فَسَوْفَ يُبْعَثُونَ  
 وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا بِكَ الْخَلْمَ كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ مِنَ الرُّسُلِينَ وَجَعَلْنَا لَكَ مِنْهُمْ وَصِيًّا عَلِيمًا يَرْجِعُونَ  
 وَمَنْ يَقُولُ عَنِ الْإِبْرَاهِيمَ قَالِي مَرْجِعَهُ فَلَيْسَ مَعَهُمْ أَلَيْفٌ هُمْ فَلْيَدْرُ فَلَا تَسْتَلْ عَنِ الْكَافِرِينَ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ  
 قَدْ جَعَلْنَا لَكَ لِعِتَاقِ الَّذِينَ آمَنُوا عَهْدًا مُخْتَصِرًا وَكَانَ مِنَ الشَّاكِرِينَ أَنْ عَلَيْنَا فَاثِنًا بِاللَّسْبِلِ  
 سَاجِدًا جَدُّ الْأَجْرَةِ وَبَرَّ جَوْثَابِ رَيْبَةٍ فَلَمْ يَسْقُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا هُمْ يَدَّيْهِمْ يَعْلَمُونَ بِسَجْعَلِ  
 الْأَعْلَالِ فِي لَعْنَاتِهِمْ هُمْ عَلَى أَعْيَانِهِمْ يَنْدَبُونَ يَا بَشْرُ نَاكِدٍ رَيْبِهِ الصَّالِحِينَ وَانْتِهَمُوا لَا تَزَالُ  
 يَخْلِفُونَ قَعْلَهُمْ مَقِي صَلَوَاتٍ وَرَحْمَةِ أَهْلَاءٍ وَأَمْوَانًا يَوْمَ يَبْعَثُونَ وَعَلَى الَّذِينَ يَبْعَثُونَ عَلَيْهِمْ  
 مِنْ بَعْدِكَ عَذَابَاتِهِمْ يَوْمَ مَوْءَاخِمْ عَلَى الَّذِينَ سَلَكُوا مَسْلَكَكُمْ مَقِي رَحْمَةٍ هُمْ فِي الْغُرَفَاتِ  
 آمِنُونَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ طَلَبَ ظَاهِرُ كَلَامِهِ أَنَّهُ اخْتَصَمَ مِنْ كِتَابِ الشَّيْخَةِ وَلَمْ يَجِدْهَا إِلَّا  
 فِيهَا عِلْمُ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ شَهْرَ شَوَّالٍ مَذْذُولٍ ذَكَرَ فِي كِتَابِ الْمَشَائِدِ عَلَى مَا حَكَمَ عَنْهُمْ  
 الْمُسْلِمُونَ مِنَ الْقُرْآنِ غَلَمُ سُورَةِ الْوَلَايَةِ وَلَعَلَّهَا هَذِهِ السُّورَةُ وَاللَّهُ الْعَالِمُ سَطْرٌ عَلَى عِلْسِ الْأَرَبِ  
 كَشَفَ الْعَمْرُ طَرِيقَ الْعَامَةِ عَنْ زَيْنِ عَبْدِ اللَّهِ فَالْكَتَابُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
 الْمَرْسُولُ بَلِّغْ مَا أَرْسَلْنَا إِلَيْكَ مِنْ تَبَيَّنَ عَلَيْنَا مَوْلَى الْمُؤْمِنِينَ فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ فَلَا يَبْلُغُ مَسَالِكَ اللَّهِ  
 يَعْمَلُكَ مِنَ النَّاسِ الشَّيْخُ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ شَاذَانَ الْعَقْبَةِ الْمَنَافِ الْمَانَةِ مِنْ طَرِيقِ الْحَافِظِ







## PERSONENINDEX

- Aaron 52  
 'Abd an-Nāšir, 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 Ḥamid 1, 117  
 Adam 5, 54, 60  
 Aḥmad b. Ḥanbal 77, 113  
 'Ā'īša 52  
 'Alī ar-Riḍā (Imam) 12  
 -'Āmilī, Ḥusain Yūsuf Makkī 92  
 Amīn, Aḥmad 81, 82  
 -Amīn, Muḥsin 41, 73, 76, 77, 78, 81  
 -Amīnī, 'Abd al-Ḥusain 87, 106  
 Āmolī, Ğawādī 75  
 -Anṣārī, Murtaḍā 30f., 36, 38, 40, 43, 115  
 -A'raġī, Muḥsin 79  
 Ardestānī, Mīr Zū l-Feqār 14  
 -Aš'arī, Abū l-Ḥasan 10, 105  
 -Aš'arī, Abū Mūsā 50  
 -Astarābādī, Muḥammad Amīn 13  
 -Aštiyānī, Ḥasan 88  
 -Ayyāšī, Abū n-Naṣr Muḥammad b.  
     Mas'ūd 4, 22, 24, 37, 51, 54, 58, 64  
  
 -Baḥrānī, Hāšim 21, 115  
 -Baḥrānī, Muḥammad b. Sulaimān b.  
     Zawīr as-Sulaimānī al-Ḥaṭṭī 35  
 -Baḥrānī, Yūsuf 26, 29  
 -Balāġī, Muḥammad Ğawād 78, 80, 105,  
     112  
 -Banġī, 'Alī b. al-Waṭṭāb 64  
 -Barqī, Aḥmad b. Muḥammad 43  
 -Barqī, Muḥammad b. Ḥālid 43  
 Borūġerdī, 'Alī Ašġar 32f., 38, 108  
 Borūġerdī, Mahdī 86-88, 98, 112  
 -Buḥārī, Muḥammad b. Ismā'il 77, 84,  
     113  
 Clarke, Adam 44  
  
 -Ḍahabī, Muḥammad Ḥusain 78, 99  
 -Diġwī, Yūsuf 72f., 74  
  
 Es'ad Efendi 18, 70  
 Esfandiyār, Keyḥosrou 14  
  
 Fāṭima bint Muḥammad 5, 60  
 -Fukaikī, Taufiq 83  
  
 -Ĝabhān, Ibrāhīm 84  
 Ğa'far aš-Šādiq (Imam) 6, 12, 44, 83  
 Ğarallāh, Mūsā 75f., 77, 78, 82, 99  
 -Ĝazā'irī, Ni'matallāh 23f., 27, 37, 43, 57,  
     65  
 Goldziher, Ignaz 3  
 Gonābādī, Solṭānmoḥammad b. Ḥaidar  
     al-Ḥorāsānī 34f.  
 -Ĝurgānī, Abū l-Faṭḥ 37  
  
 Ḥafsa 52  
 -Ḥakīm, Muḥammad Taqī 105  
 -Ḥākim an-Naisābūrī, Muḥammad b.  
     'Abdallāh 113  
 Ḥasan b. 'Alī (Imam) 60  
 -Ḥasan al-'Askarī (Imam) 58  
 -Ḥaṭīb, Muḥibb ad-Dīn 84, 93, 94, 95-98,  
     105, 106, 108, 113, 114  
 -Hillī, al-Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar  
     „al-'Allāma“ 51  
 -Hillī, Taqī ad-Dīn al-Ḥasan b. 'Alī b.  
     Dāwūd 58  
 Homeinī, Rūhollāh 29, 103-05, 115  
 -Ḥorāsānī, Āḥūnd Mollā Moḥammad  
     Kāẓem 31f., 36, 38, 115  
 Horne, Thomas Hartwell 44  
 -Ḥū'ī, Abū l-Qāsim 88-92, 98, 105, 106,  
     109, 115  
 -Ḥunaizī, Abū l-Ḥasan 'Alī 79f.  
 -Ḥurr al-'Āmilī, Muḥammad b. al-Ḥasan  
     41, 49, 88  
 Ḥusain b. 'Alī (Imam) 40, 45, 60  
 -Ḥuwaizī, '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-Ĝuḥām, Muḥammad b. al-'Abbās  
     43  
 Ibn Ḥazm 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 Šāḍān, al-Faḍl 32, 48





- Ibn Šahrāšūb, Rašīd ad-Dīn Muḥammad  
 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’inī, Abū l-Muẓaffar 10f.  
 Ismael 45  
  
 Jeffery, Arthur 18  
 Jesus 6, 45  
 Jones, William 14  
  
 -Kairānawī, Raḥmatallāh 44  
 -Kāšānī, Faṭhallāh 17, 18f., 37  
 -Kāšānī, Mullā Muḥsin Faiḍ 19f., 24, 25,  
 36, 37, 115  
 „Kāšif al-Ġiṭā“, Ġa’far an-Naḡafī 28f.,  
 31, 36, 37, 38, 61, 66  
 Kāšif al-Ġiṭā, Muḥammad al-Ḥusain Āl  
 40, 73, 78, 80f., 105  
 Kašmīrī, Muḥsin Fānī 14  
 Kasrawī, Aḥmad 103  
 -Kaššī, Abū ‘Amr Muḥammad 57, 58  
 -Kāzimī, Muḥammad 80  
 -Kūfī, ‘Alī b. Aḥmad 91  
 -Kūfī, Furāt b. Ibrāhīm 4  
 -Kulainī, Abū Ġa’far Muḥammad 6, 7,  
 12, 19, 20, 22, 24, 37, 56, 57, 58, 61,  
 84, 96, 112  
 Kurd ‘Alī, Muḥammad 78  
  
 -Lāhiḡī, Muḥammad Bāqir 16-18, 26, 53  
  
 -Madanī, Muḥammad Muḥammad 92f.  
 -Maḡlisī, Muḥammad Bāqir 7, 17, 19,  
 21f., 24, 25, 36, 37, 41, 54, 115  
 Mālik b. Anas 113  
 -Marāḡī, Muḥammad Muṣṭafā 81  
 -Māzandarānī, Muḥammad Šālih b. Aḥ-  
 mad 19, 43  
 Modarressi, Hossein 4  
 Moses 5, 45, 52, 63  
 Mu’āwiya 23, 45, 46  
 -Mufīd, Abū ‘Abdallāh Muḥammad aš-  
 Šaiḡ 8, 10, 12, 20, 37, 43, 49, 58, 115  
 Muḡniya, Muḥammad Ġawād 84  
 Muḥammad al-Bāqir (Imam) 12, 21  
 Muslim b. al-Ḥaḡḡāḡ 113  
 -Muzanī, Abū Ibrāhīm Ismā’il b. Yahyā 8  
  
 -Naḡafī s.a. *Kāšif al-Ġiṭā*  
 -Naḡafī, Muḥammad Taqī b. Muḥammad  
 Bāqir 32  
  
 -Naisābūrī, Muḥammad b. ‘Abd an-Nabī  
 66  
 -Narāqī, Aḥmad b. Muḥammad 29f., 36,  
 43  
 -Nasā’ī, Abū ‘Abd ar-Raḥmān Aḥmad b.  
 ‘Alī 113  
 Nāṣer ad-Dīn Šāh 69  
 Našīf, Muḥammad 94, 95  
 Nöldeke, Theodor 3, 96  
 -Nu’mānī, Muḥammad b. Ibrāhīm 7  
 Nūrī, Faḡlallāh 40  
 -Nūrī at-Ṭabrisī, 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  
  
 -Qašimī, ‘Abdallāh 76f., 78, 94  
 Qommī, Moḥammad Taqī 92, 97  
 -Qummī, ‘Abbās 41  
 -Qummī, Abū Ṭāhir ‘Abd al-Waḡīd 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, Muḥammad Šādiq 78  
 Riḍā, Muḥammad Rašīd 74, 75, 76, 81,  
 105  
 -Ruhnī, Muḥammad b. Baḡr 52  
 Rycaut, Paul 18  
  
 -Šahrastānī, Hibat ad-Dīn 68, 84-86  
 -Šahrastānī, Muḥammad Ḥusain 67f.  
 -Šairafi, Muḥammad b. al-Ḥasan 43  
 Šaltūt, Maḡmūd 92, 94  
 -Sālūs, ‘Alī Aḥmad 105  
 Sangalaḡī, Šarī’at 79, 103  
 Šaraf ad-Dīn, ‘Abd al-Ḥusain 40, 73, 77,  
 87, 106  
 Šarī’atī, Moḥammad Taqī 110f.  
 -Šarīf al-‘Āmilī, Abū l-Ḥasan 24-26, 30,  
 33, 34, 35, 36, 37, 38, 43, 65, 66, 115  
 -Šarīf al-Murtaḍā, Abū l-Qāsim ‘Alī b. al-  
 Ḥusain 8, 10, 20, 23, 25, 34, 36, 37,  
 63, 64, 75, 83, 107, 112  
 -Sayyārī, Aḥmad b. Muḥammad 43, 48,  
 58f., 64, 87, 91  
 Seth 54  
 -Širāzī, Ḥasan 35, 40, 67, 68  
 -Širāzī, Muḥammad Riḍā b. Asadallāh 36  
 Sorūš, ‘Abd ol-Karīm 75  
 Šubbar, ‘Abdallāh b. Muḥammad Riḍā al-  
 Ḥusainī 29



- Sultānābādī, Muḥammad Ḥusain b. Muḥammad Maḥdī 35
- Šuštārī, al-Qāḍī Nūrallāh 36, 75
- Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn 48, 70f., 113
- Ṭabarī, Abū Ġa'far Muḥammad 113
- Ṭabāṭabā'ī, Moḥammad Ḥosein 99-102, 106, 112, 116
- Ṭabrisī *s.a. an-Nūrī*
- Ṭabrisī, 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
- Ṭabrisī, Aḥmad b. 'Alī 9f., 19, 20, 22, 23, 24, 34, 43, 48, 51, 58, 84, 88, 96
- Tassy, M. Garcin de 96
- Ṭehrānī, Āġā Bozorg 15, 36, 40, 67, 80f., 88, 98
- Ṭehrānī al-Ġarawī, Muḥammad Ḥādī 15f., 33f., 36, 37, 38, 51, 88
- Ṭihrānī, 'Abd al-Ḥusain 40
- Ṭihrānī, Bāqir al-Wā'iz al-Kāġūrī 35
- Ṭihrānī, Maḥmūd b. Abī l-Qāsim al-Mu'arrab 66f.

- Tirmidī, Abū 'Abdallāh Muḥammad 113
- Tisdall, W. St. Clair 16, 95
- Ṭūsī, Abū Ġa'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-Ḥattāb 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, Šāliḥ 109
- Weil, Gustav 3

- Zahīr, Iḥsān Ilāhī 108, 113
- Zaid b. Ṭābit 9, 24, 51
- Zamaḥšarī, Abū l-Qāsim Maḥmūd 48
- Zangānī, 'Abd al-Karīm 81

## KORANSTELLEN

- 1/6: 59
- 2/2: 85
- 2/23: 43
- 2/59: 3
- 2/75: 3
- 2/106: 47, 102
- 2/159: 64
- 2/238: 59
- 2/222: 31
- 2/255: 59
- 2/256: 55
- 3/7: 85
- 3/33: 59
- 3/78: 3
- 3/110: 4, 7, 21, 23, 27, 60, 92
- 3/128: 59
- 4/3: 9, 23, 27, 59, 86, 88, 96
- 4/24: 52, 59
- 4/43: 47
- 4/46: 3
- 4/59: 59
- 4/82: 55
- 4/94: 59

- 4/162: 85
- 4/166: 21
- 4/168: 21
- 5/6: 59
- 5/13: 3
- 5/41: 3
- 5/67: 4, 19, 21, 23, 27, 60
- 5/90: 47
- 6/33: 59
- 7/162: 3
- 7/172: 60
- 9/5: 47
- 10/10ff.: 45
- 13/11: 21
- 14/24: 25
- 15/9: 27, 30, 62, 79, 85, 86, 89, 91, 99, 100, 110
- 15/41: 60
- 16/24: 60
- 16/67: 47
- 17/77: 45
- 22/52: 47, 60
- 20/115: 60



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







DI Zs 61 (53,7)

ULB Halle

3

001 430 378









# DIE SCHIA UND DIE KORANFÄLSCHUNG



DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

ERGON VERLAG WÜRZBURG  
IN KOMMISSION

2001

