

Arabistik und Islamwissenschaft

**Die Problematik der Kontextualisierung in deutschen
Koranübersetzungen anhand ausgewählter Beispiele**

*Eine Studie über den Kontext auf dem Gebiet der arabischen Sprachwissenschaft, in
der islamischen Rechtsmethodologie und in der Koraninterpretation*

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des
akademischen Grads „Dr. phil.“
an der
Westfälischen Wilhelms-Universität
Münster (Westf.)

Vorgelegt von

**Usama Ahmed Mohamed Ibrahim Shehata
aus Dakahliya/Ägypten**

2019

Erstgutachter: **Prof. Dr. Thomas Bauer**

Zweitgutachter: **Prof. Dr. Marco Schöller**

Tag der mündlichen Prüfung: 26.07.2019

Danksagung

Für die vorliegende Arbeit schulde ich vielen Menschen und Einrichtungen meinen Dank. Allen voran möchte ich Herrn Prof. Dr. Thomas Bauer, Professor für Islamwissenschaft und Arabistik an der Universität Münster, von Herzen danken, für die wissenschaftlichen Ratschläge von Anfang an, sowie für viele freundliche und dauerhafte Hilfe und besonders für seine Geduld und Kritik beim Korrekturlesen. Mein Dank gilt ebenso meinem Zweitbetreuer Herrn Prof. Dr. Marco Schöller, Professor für Islamische Geschichte am Institut für Arabistik und Islamwissenschaft der Universität Münster, für seine Betreuung der Arbeit, seine aufmerksame Teilnahme am Gedankengang der Arbeit in ihren Entstehungsstufen durch hilfreiche Vorschläge, Sprechstunden, Ratschläge, Ermutigungen und Kritik.

Mein herzlicher Dank gilt Frau Kortmann, Hilfskraft am Institut für Arabistik und Islamwissenschaft der Universität Münster, für ihre Hilfe bei der sprachlichen Korrektur. Sie hat mir viele nützliche Hinweise zu Formulierungen und stilistischen Fragen gegeben. Ohne ihre wissenschaftliche Unterstützung wäre die Arbeit in dieser endgültigen Form nicht entstanden.

Ich bedanke mich zudem bei Cüneyd Yildirim, M.A., Doktorand am Institut für Arabistik und Islamwissenschaft der Universität Münster, für seine Ratschläge und sein Vertrauen bei der Übersetzung der Arbeit und besonders bei der Übersetzung der islamischen Begriffe.

Für die Finanzierung meiner Promotion schulde ich meinem Heimatland ÄGYPTEN durch das Ministerium für Hochschule und wissenschaftliche Forschung und dem DAAD großen Dank.

Meinen herzlichen Dank spreche ich vor allem meiner Familie aus: meinem VATER und meiner MUTTER für ihre Fürsorge, für ihre moralische, materielle und geistige Unterstützung sowie meinen Geschwistern. Meiner Frau danke ich für ihre dauerhafte Geduld. Mein besonderer Dank gilt meinen Kindern AHMED und JASIN. Enden möchte ich mit einem Satz: Gott sei gelobt und Ihm sei gedankt.

Hinweise zur Umschrift

Bei der Transkription der arabischen Wörter wird die wissenschaftliche Umschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaften (DMG) verwendet.

Buchstaben	Namen der Buchstaben	Laut	Anmerkungen
ء / أ	<i>hamzah</i>	ʾ	Stimmritzenverschluss (glottal stop) wie in verabreden (verʾabreden), verurteilen (verʾurteilen) und verirren (verʾirren)
ب	<i>bāʾ</i>	b	wie <i>b</i>
ت	<i>tāʾ</i>	t	wie <i>t</i>
ث	<i>ṯāʾ</i>	ṯ	stimmlos engl. „ <i>th</i> “, wie „ <i>three</i> “
ج	<i>ǧīm</i>	ǧ	stimmhaftes „ <i>dsch</i> “, wie engl. „ <i>genteel</i> “
ح	<i>ḥāʾ</i>	ḥ	stark gehauchtes „ <i>h</i> “ wie arab. „ <i>Muḥammad</i> “ (Mohammed)
خ	<i>ḫāʾ</i>	ḫ	dt. <i>ach</i> wie „ <i>auch</i> “
د	<i>dāl</i>	d	wie <i>d</i>
ذ	<i>ḏāl</i>	ḏ	stimmhaftes engl. „ <i>th</i> “ wie engl. „ <i>mother</i> “
ر	<i>rāʾ</i>	r	wie <i>r</i>
ز	<i>zāy</i>	z	stimmhaftes dt. „ <i>s</i> “ wie „ <i>Seite</i> “
س	<i>sīn</i>	s	stimmloses dt. „ <i>s</i> “ wie „ <i>Straße</i> “
ش	<i>šīn</i>	š	dt. „ <i>sch</i> “ wie „ <i>schlafen</i> “
ص	<i>ṣād</i>	ṣ	emphatisches stimmlos „ <i>s</i> “ wie arab. „ <i>ṣalāt</i> “ (Gebet)
ض	<i>ḏād</i>	ḏ	emphatisches stimmloses „ <i>d</i> “ wie arab. „ <i>ramaḏān</i> “ (Ramadan)
ط	<i>ṭāʾ</i>	ṭ	emphatisches stimmloses „ <i>t</i> “ wie arab. „ <i>suḷṭān</i> “ (Sultan, Autorität, Macht)
ظ	<i>ẓāʾ</i>	ẓ	emphatisches stimmloses „ <i>ḏ</i> “ wie arab. „ <i>niẓām</i> “ (System)
ع	<i>ʿain</i>	ʿ	kehl laut wie arab. „ <i>kaʿba</i> “ (Kaaba)
غ	<i>ǧain</i>	ǧ	stimmhaftes dt. „ <i>ch</i> “ wie frz. „ <i>merci</i> “
ف	<i>fāʾ</i>	f	wie <i>f</i>
ق	<i>qāf</i>	q	emphatisches stimmloses „ <i>k</i> “ wie arab. „ <i>qurʿān</i> “ (Koran)
ك	<i>kāf</i>	k	wie <i>k</i>
ل	<i>lām</i>	l	wie <i>l</i>
م	<i>mīm</i>	m	wie <i>m</i>
ن	<i>nūn</i>	n	wie <i>n</i>
هـ	<i>ḥāʾ</i>	h	dt. „ <i>h</i> “ wie „ <i>hoch</i> “
و	<i>wāw</i>	w	engl. „ <i>w</i> “ wie engl. „ <i>we</i> “
ي	<i>yāʾ</i>	y	dt. „ <i>j</i> “ wie „ <i>jetzt</i> “

Vokale (*ḥarakāt*) und lange Vokale (*ḥurūfu l-mad*)

Vokal	Namen der Vokale	Laut	Anmerkungen
ـَ	<i>fathah</i>	a	kurzes „ <i>a</i> “ wie „ <i>Lamm</i> “
ـُ	<i>ḍammah</i>	u	kurzes „ <i>u</i> “ wie „ <i>Rum</i> “
ـِ	<i>kasrah</i>	i	Kurzes „ <i>i</i> “ wie „ <i>Schiff</i> “
ـَ (ا)	<i>alif madd</i>	ā	langes „ <i>a</i> “ wie „ <i>Lahm</i> “
ـَ (ى) (قصورة)	<i>alif maqṣūrah</i>	ā	langes „ <i>a</i> “ wie arab. „ <i>mūsīqā</i> “ (Musik)
ـُ (و)	<i>wāw madd</i>	ū	langes „ <i>u</i> “ wie „ <i>Ruhm</i> “
ـِ (ى)	<i>yāʾ madd</i>	ī	langes „ <i>i</i> “ wie „ <i>schief</i> “

Abkürzungsverzeichnis

(A W b)	=	Allähs (Gottes) Wohlgefallen auf beiden
(A W i)	=	Allähs Wohlgefallen auf ihm/ihr
(S)	=	Allähs Segen und Friede auf ihm
Akk.	=	Akkusativ
aktu.	=	Aktualisiert
arab.	=	Arabisch
Aufl.	=	Auflage
Bd.	=	Band
Bde.	=	Bände
Dat.	=	Dativ
Dl.	=	Dual
erw.	=	Erweitert
etw.	=	Etwas
F.	=	Fußnote/n
Gen.	=	Genitiv
H.	=	die islamische Zeitrechnung
hebr.	=	Hebräisch
HN.	=	Hadith Nummer
Hrsg.	=	Herausgeber
Impf.	=	Imperfekt
Impt.	=	Imperativ
Inf.	=	Infinitiv
intr.	=	Intransitiv
jd.	=	jemand (Nominativ)
jdm.	=	Jemandem (Dativ)
jdn.	=	Jemanden (Akkusativ)
metaph.	=	Metaphorisch
N.	=	Nomen
n. Chr.	=	nach Christus
neubearb.	=	Neubearbeitet
Nom.	=	Nominativ
Pl.	=	Plural
Prä.	=	Präsens
reg./ Reg.	=	regieren/ Regierung
S.	=	Seite
s.	=	Siehe
Sg.	=	Singular
T.	=	Teil
tr.	=	Transitiv
überar.	=	Überarbeitet

unver.	=	Unverändert
V.	=	Vers
v.H.		vor der islamischen Zeitrechnung
verb.	=	Verbessert
Verbn.	=	Verbalnomen
Vgl.	=	Vergleiche
w.	=	Wörtlich
.ج	=	جَمْع (Plural)
جر	=	جَرّ (Dativ)
.ف	=	رَفْع (Nominativ)
.ضد	=	إِضَافَة (Genitiv)
.م	=	مُفْرَد (Singular)
.صد	=	نَصْب (Akkusativ)

Abkürzungsverzeichnis in den ausgewählten Übersetzungswerken

v. Denffer

AvD	=	Ahmad von Denffer
Dschal.	=	Mahalli und Sujuti, tafsir al- <i>Dschalalain</i> *
I.Q	=	Ibn Qutaiba, tafsir garib al-qur'an

Ibn Rassoul

a.s.s.	=	„‘alaihi-ṣ-Ṣalātu wa-s-Salām (auf ihm seien Segen und Friede) oder Ṣalla-llāhu ‘alaihi wa-sallam (Allāhs segne ihn und schenke ihm Friede).“
t.	=	„ta‘ālā“ = der Erhebene (wörtlich: Er ist Erhaben).

Paret

W:	=	Wortwörtlich
----	---	--------------

* Die wissenschaftliche Umschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaften (DMG) (s. S. 3) wird in der Koranübersetzung von v. Denffer und von Ibn Rassoul nicht verwendet.

Hinweise zu zu berücksichtigenden Regeln

1. Die Angaben der Koransuren werden als (Transkription des Namens und Nummer der Sure: Nummer des Koranverses) erwähnt: (al-Baqarah 2: 102).
2. Die Nummerierung der Koranverse wird gemäß der ägyptischen Standardausgabe des Korans durch al-Azhar aus dem Jahr 1923 angegeben.
3. Die Übersetzung der in dieser Arbeit enthaltenen Koranverse wird immer aus „Der edle Qurʾān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache, Übersetzung“ von ʿAbdullāh aṣ-Ṣāmit (Frank Bubenheim) und Nadeem Elyas zitiert.
4. Wenn die Übersetzung einiger Koranverse aus einem anderen Koranübersetzungswerk zitiert wird, dann wird die Angabe der Koranstelle und der Übersetzung wie folgt angegeben: (al-Baqarah 2: 102 [Ibn Rassoul]) oder (al-Baqarah 2: 102 [Khoury]).
5. Wenn die Übersetzung eines Koranverses, der als Beispiel oder Beweis angeführt wird, eine Fußnote enthält, füge ich sie in eckigen Klammern ein, wie z. B.: „[...] einen Gesandten aus ihren eigenen Reihen¹ [¹ w.: aus ihnen.] hat auftreten lassen [...]“.
6. Ergänzungen des direkten Zitats zur nötigen Erklärung oder Transkription werden in eckige Klammern gesetzt, wie beispielsweise „128. Unser Herr, mache uns Dir ergeben [w.: *Muslimayn*; Dual der Singularform „Muslim“ im Akk. mit der Bedeutung zwei Ergebene] [...]“.
7. Mit (↕) wie z. B. (s. F. 14↕) wird darauf verwiesen, dass beim Vergleichen nicht nur die Fußnote 14 angeschaut, sondern zudem auch die direkten oder indirekten Zitate im Haupttext der Arbeit beachtet werden sollen.
8. Auf die Quellen der Hadithe (aḥādīth أَحَادِيث; „Sg. ḥadīth حَدِيث“) von Muḥammad in den Hadithbüchern wird in den Fußnoten verwiesen. (z. B. s. F. 112↕ und 160↕)
9. Das direkte arabische Zitat, das ins Deutsche übersetzt wurde, wird zuerst auf seine arabische Quelle verwiesen, darauf folgt die Angabe der Quelle der Übersetzung (z. B. s. F. 191↕).
10. Der bestimmte Artikel *al* wird immer klein geschrieben. Es ist zu beachten, dass *al* in der Transkription aufgrund der Aussprache in verschiedenen Formen vorkommt, wie z. B. *al-Ṣāfiʿī* → *aṣ-Ṣāfiʿī*, *al-Zankī* → *az-Zankī* u.a. Dieses *al* heißt Sonnen-*al* (*aṣ-ṣamsiyyah* **الشمسية).

** Hinter diesem „al“ werden die folgenden Buchstaben verdoppelt: *d, ḍ, ḍ; l; n; r; s, ṣ, ṣ; t, ṭ, ṭ; z* und *z*, da das *l* des Artikels „al“ assimiliert wird. So kommt dieses *l* in folgenden Formen vor: *ad, aḍ, aḍ; an; ar; as, aṣ, aṣ; at, aṭ, aṭ; az und aẓ*. Das andere „al“, hinter dem die weiteren Buchstaben kommen, wird immer ausgesprochen. Es heißt Mond-*al* (*al al-qamariyyah* القمرية)

11. Im Glossar und im Literaturverzeichnis bleibt der Artikel *al*, unter Berücksichtigung der vorherigen Regel, bei der alphabetischen Anordnung der Wörter unberücksichtigt.
12. Die transkribierten Wörter bzw. Ausdrücke werden unter Berücksichtigung der Regel (10.) immer klein geschrieben. Ausnahmen bilden Allāh, Qurʾān, Surennamen, Personen oder Orte (Städte, Länder usw.).
13. Wenn sich die Erklärung der Ausdrücke in Transkription und auf Arabisch mehr als drei Wörter beläuft, dann findet sich der Text in der Fußnote, wie z. B. „die Ausdrücke hinsichtlich der Unklarheitsstufen“.^{***} Wenn sie aber weniger als drei Wörter umfasst, dann wird sie im Haupttext zwischen Klammern erwähnt, wie z. B. „Partizip Perfekt (ism mafʿūl *ولم فمَعُول*)“.
14. Fachspezifische Ausdrücke, die bei der ersten Erwähnung auf Arabisch und in Transkription angegeben werden, wie z. B.: „das zu einem bestimmten Zweck Angeführte (an-naṣṣ *النص*) oder das nicht aus dem Wort entstehende Unklare (al-ḥaḥī *الْحَاحِي*)“, werden anschließend nur noch in ihrer kursiven Transkriptionsform wiedergegeben, d.i. *an-naṣṣ* oder *al-ḥaḥī*.
15. Die Titel der arabischen Werke werden immer in der ersten Erwähnung in Transkription und auf Arabisch angegeben, wie z. B.: „Vgl. as-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥmān Ibn Abī Bakr: *al-itqān fī ʿulūm al-Qurʾān* (انتقائي علوم القرآن), 5 Bde., 1. Aufl., Abū Zābī, muʾassasat an-nadā, 2003 (s. F. 23). Danach werden sie verkürzt und nur in transkribierter Kursivschrift erwähnt, wie „Vgl. as-Suyūṭī: *al-itqān*“.
16. Das Todesdatum ist immer in Klammern eingefügt. Wenn das Datum gemäß der islamischen Zeitrechnung angegeben wird, wird es mit „H.“ markiert, wie z. B. aš-Šāfiʿī (204 H.).

^{***} (al-alfāzu bi-ʿtibār ʿadami l-wuḍūḥ *عَدَمِ الْوُضُوحِ فِي تَابِطِ الْعِبَارِ*; s. F. 19↓).

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	13
a) Ein allgemeiner Überblick über die Bedeutung des Korans bei Muslimen und Nichtmuslimen.....	13
b) Fragestellung und methodischer Ansatz der Arbeit.....	16
c) Aufbau und Struktur der Arbeit.....	18
I. Der Koran und seine Übersetzung	21
a) Der Koran	21
1. Definition des Korans	22
1.1. Der Koran aus philologischer Sicht.....	22
1.2. Der Koran aus fachspezifischer Sicht.....	25
2. Die Lesarten der Aussprache des Korans	28
b) Eigenheiten des Korans	30
1. Die Benennungen des Korans	30
2. Der Stil des Korans	33
3. Allgemeine Schwierigkeiten der Koranübersetzung.....	38
c) Die Koranübersetzung in der Geschichte	40
1. Die Koranübersetzung in der islamischen Geschichte.....	40
2. Die Koranübersetzung in der nichtislamischen Geschichte.....	45
II. Der Kontext (as-siyāq) in der arabischen Sprachwissenschaft (‘ulūmu l-luġah)	49
a) Definition des Kontextes	49
1. Aus lexikographischer Sicht	49
1.1. In alten arabischen Lexika.....	49
1.2. In neuen arabischen Lexika	51
2. Aus fachspezifischer Sicht	51
2.1. In arabischen fachspezifischen Lexika	51
2.1.1. In alten fachspezifischen Lexika	51
2.1.2. In neuen arabischen sprachlichen Lexika	52
2.2. In wissenschaftlichen Arbeiten.....	53
b) Die Bedeutung des Kontextes in der arabischen Sprachwissenschaft	57
1. Der sprachliche Kontext (siyāqu l-maqāl/ an-naẓm).....	62
1.1. In der Lexikographie	62
1.2. In der Grammatik.....	66
1.3. In der Rhetorik.....	68
2. Der außersprachliche Kontext (siyāqu l-maqām/ muqtaḍā l-hāl)	71
2.1. In der Lexikographie	71

2.2. In der Grammatik.....	74
2.3. In der Rhetorik.....	75
III. Der Kontext in der Methodenlehre der islamischen Rechtswissenschaft	
(‘ilm uṣūli l-fiqh).....	79
a) Kontext der textuellen Ordnung (siyāqu n-nazm „siyāqu l-maqāl“).....	79
1. Die Ausdrücke hinsichtlich der Klarheitsstufen (al-alfāzu l-wāḍiḥah oder al-alfāzu bi-‘tibāri l-wuḍūḥ)	82
1.1. Das äußerlich Klare/Offenbare (aḏ-ẓāhir).....	82
1.2. Der zu einem bestimmten Zweck angeführte Ausdruck (an-naṣṣ).....	83
1.3. Das Interpretierte (al-mufassar).....	84
1.4. Das Eindeutige (al-muḥkam).....	85
2. Die Ausdrücke hinsichtlich der Unklarheitsstufen (al-alfāzu ḡayru l-wāḍiḥah oder al-alfāzu bi-‘tibār ‘adami l-wuḍūḥ).....	85
2.1. Das nicht aus dem Wort entstehende Unklare (al-ḥafi)	85
2.2. Das ursprünglich aus dem Wort selbst entstehende Unklare (al-muṣkil).....	86
2.3. Das nicht näher Spezifizierte (al-muḡmal).....	88
2.4. Die ursprünglich vom Wort ausgehende Unfassbarkeit/Mehrdeutigkeit (al-mutaṣābih)	88
3. Die Ausdrücke hinsichtlich der Allgemeinheit und Spezifizierung (al-alfāzu bi-‘tibāri l-‘umūmi wa-l-ḥuṣūṣ).....	89
3.1. Das Allgemeine (al-‘āmm).....	90
3.1.1. Das Allgemeine, durch das die Allgemeinheit gemeint wird (‘āmm urīd bihi l-‘umūm)	91
3.1.2. Das Allgemeine, durch das die Spezifizierung gemeint ist (‘āmm urīd bihi l-ḥuṣūṣ)	91
3.1.3. Das spezifizierte Allgemeine (‘āmm maḥṣūṣ).....	92
3.2. Das Spezifische (al-ḥāṣṣ)	93
3.2.1. Das Uneingeschränkte (al-muṭlaq)	94
3.2.2. Das Eingeschränkte (al-muqayyad)	94
3.2.3. Der Befehl (al-amr)	96
3.2.4. Das Verbot (an-nahy)	97
4. Die Ausdrücke hinsichtlich des Sinninhaltes (al-alfāzu bi-‘tibāri d-dalālah).....	98
4.1. Ausdruck des Textes (‘ibāratu n-naṣṣ)	99
4.2. Hinweis des Textes (iṣṣāratu n-naṣṣ).....	101

4.3. Sinninhalt des Textes (dalālatu n-naṣṣ)	101
4.4. Erfordernis des Textes (iqtidā'u n-naṣṣ).....	102
4.5. Sinninhalt des Gegenteils (dalālatu l-muḥālafah)	103
b) Begleitverhältnisse (mulābasātu l-aḥwāl „siyāqu l-maqām“)	104
1. Die Redesituation (ḥālu l-ḥiṭāb)	107
2. Die Sprechersituation (ḥālu l-muḥātib)	108
3. Die Angesprochenensituation (ḥālu l-muḥāṭab)	111
4. Offenbarungsgründe (asbābu n-nuzūl)	113
IV. Der Kontext in der Koraninterpretation (at-tafsīr/tafsīru l-Qurʿān)	116
a) Koraninterpretation	116
1. Definition der Koraninterpretation	116
1.1. Aus lexikographischer Sicht	116
1.2. Aus fachterminologischer Sicht	116
2. Definition der Korandeutung (at-taʿwīl)	117
2.1. Aus lexikographischer Sicht	117
2.2. Aus fachspezifischer Sicht	117
b) Berücksichtigung des sprachlichen und außersprachlichen Kontextes in der Koraninterpretation	119
1. Der sprachliche Kontext	120
1.1. Phonetik (ʿilmu ṣ-ṣawtiyyāt).....	121
1.2. Morphologie (ʿilmu ṣ-ṣarf).....	127
1.3. Lexikographie (ʿilmu l-maʿāğim)	130
1.4. Grammatik (ʿilmu n-naḥw).....	135
2. Der außersprachliche Kontext	147
2.1. Die Rede (al-ḥiṭāb)	149
2.1.1. Die Redekategorien	149
2.1.2. Die Rede im Koran gemäß der Allgemeinheit und der Spezifizierung	151
2.1.3. Die Rede zum Propheten Muḥammad als Beispiel.....	151
2.2. Offenbarungsanlässe (asbābu n-nuzūl)	157
2.3. Mekkanische und medinensische Koranstellen (al-makkī wa-l-madanī)	163
V. Analyse der Kontextualisierung und Entkontextualisierung der deutschen Koranübersetzungen.....	170
a) Die Übersetzung	170
1. Pragmatische Aspekte der Übersetzung.....	171
2. Die Skopostheorie (Zweck).....	175
b) Zur Methode der Analyse der Kontextualisierung und Entkontextualisierung der Koranübersetzung	177

c) Die Kontextualisierung und Entkontextualisierung einiger ausgewählter Koranstellen	179
1. Lexikographische Dimensionen der koranischen Ausdrücke (am Beispiel von Homonymen und Synonymen <i>al-wuġūh wa-n-naẓāʾir</i>).....	179
1.1. Transkription des Ausgangstextes.....	180
1.2. Übersetzungen des Koranverses.....	181
1.2.1. Paret.....	181
1.2.2. Khoury	183
1.2.3. v. Denffer	185
1.2.4. Ibn Rassoul.....	187
1.2.5. Bobzin	188
1.3. Analyse des Ausgangstextes.....	190
1.3.1. Lexikalische Bedeutungen	190
1.3.2. Makrokontext.....	192
1.3.3. Mikrokontext.....	195
1.3.4. Interpretatorische Ansichten	204
1.4. Entkontextualisierung des Zieltextes	213
1.5. Kontextualisierung des Zieltextes	215
2. Grammatische Dimensionen (am Beispiel von der Vermutung des Elidierten <i>taqdīru l-maḥdūf</i>)	217
2.1. Transkription des Ausgangstextes.....	219
2.2. Übersetzungen des Koranverses.....	219
2.2.1. Paret.....	219
2.2.2. Khoury	220
2.2.3. v. Denffer	221
2.2.4. Ibn Rassoul.....	221
2.2.5. Bobzin	221
2.3. Analyse des Ausgangstextes.....	221
2.3.1. Lexikalische Bedeutungen	222
2.3.2. Makrokontext.....	223
2.3.3. Mikrokontext.....	226
2.3.4. Interpretatorische Ansichten	227
2.4. Entkontextualisierung des Zieltextes	232
2.5. Kontextualisierung des Zieltextes	234

3. Rhetorische Dimensionen (am Beispiel der Übertragung „Tropus“ <i>al-mağāz</i>)	236
3.1. Transkription des Ausgangstextes	239
3.2. Übersetzungen des Koranverses	239
3.2.1. Paret	239
3.2.2. Khoury	240
3.2.3. v. Denffer	240
3.2.4. Ibn Rassoul	241
3.2.5. Bobzin	241
3.3. Analyse des Ausgangstextes	241
3.3.1. Lexikalische Bedeutungen	242
3.3.2. Makrokontext	244
3.3.3. Mikrokontext	247
3.3.4. Interpretatorische Ansichten	250
3.4. Entkontextualisierung des Zieltextes	254
3.5. Kontextualisierung des Zieltextes	255
VI. Schlusswort	256
VII. Literaturverzeichnis	265
a) Koran, Koranübersetzungen, Koraninterpretationen	265
b) Andere Quellen	270
c) Internet-Webseiten	287
VIII. Glossar	289

Einleitung

a) Ein allgemeiner Überblick über die Bedeutung des Korans bei Muslimen und Nichtmuslimen

Da der Koran (al-Qurʿān الْقُرْآن) sowohl Grundlage als auch Lebensphilosophie für die Muslime ist und ihrem Glauben gemäß die letzte göttliche Offenbarung darstellt, beschäftigen sie sich seit jeher intensiv in allen wissenschaftlichen Bereichen mit den verschiedenen Facetten des Korans. Seine Verse wurden bis in die Zeit der Regentschaft des dritten Kalifen ʿUtmān Ibn ʿAffān (35 H.) gesammelt, niedergeschrieben und ein kanonisiertes Koranexemplar in jedes große islamische Land gesandt.⁽¹⁾ Einige Prophetengefährten begründeten in verschiedenen Orten des Kalifats Schulen für Koraninterpretation (tafsīru l-Qurʿān تَفْسِير الْقُرْآن) oder (at-tafsīr التفسير). In Mekka beispielsweise vertrat Ibn ʿAbbās (68 H.) eine bestimmte interpretatorische Richtung, während in Medina Ubayy Ibn Kaʿb (30 H.) eine andere Richtung der Koranerklärung verfolgte. Im Irak herrschte Ibn Masʿūds (32 H.) Exegese vor. Die Muslime gründeten in den neu eroberten Ländern Zentren für wissenschaftliche Studien. Diese Studien entwickelten sich im Lauf der Zeit zu vollständig arabisch-islamischen Wissenschaften, wie z. B. Koranwissenschaften (ʿulūmu l-Qurʿān علوم القرآن), Methodenlehre der islamischen Rechtswissenschaft (ʿilm uṣūli l-fiqh علوم أصول الفقه⁽²⁾) oder arabische Sprachwissenschaften (ʿulūmu l-ʿarabiyyah علوم اللغة العربية⁽³⁾). Die arabische Grammatik (ʿilmu n-naḥw علم النحو) entstand, ebenso wie die anderen islamischen Disziplinen, um zu zeigen, wie der Text des Korans aufgefasst werden sollten. Die Lehre der Lesarten (ʿilmu l-qirāʾāt علم القراءات) zielte auf die Genau-

(1) Vgl. Shehata, Usama Ahmed Mohamed Ibrahim: Einige Glaubensfragen bei der Ahmadiyya-Bewegung anhand ihrer Übersetzung des Korans - Eine analytische kritische Studie (بعض قضايا الإسلاميين - دراسة تحليلية نقدية) - دليلت رجبهم للقرآن الكريم - دليلت تحليلة نقدية) Diss. ḡāmiʿat al-Azhar, al-Qāhirah 1429 H./2008, S. 4. Im Folgenden wird es als „Shehata: Einige Glaubensfragen bei der Ahmadiyya-Bewegung“ angegeben.

(2) Mit anderen Worten: islamische Rechtsmethodologie, Grundlagen der islamischen Rechtswissenschaft, Quellen des islamischen Rechts, Quellenlehre des islamischen Rechts, Rechtskenntnisquellen (s. F. 198).

(3) Auch bekannt als: ʿulūmu l-luḡah علوم اللغة.

igkeit seines Textes ab. Die Koraninterpretation nahm und nimmt die Erfassung seiner Bedeutungen und Aufnahme seiner Urteile zum Ziel. Die Rhetoriker (‘ulamā’u l-balāġah⁽⁴⁾ (عَلَمَاءُ الْبَلَاغَةِ)) befassen sich mit der Wiedergabe seiner Beredsamkeit (balāġah (بَلَاغَة), Redegewandtheit (faṣāḥah (فَصَاحَة) sowie seiner Unnachahmlichkeit (i‘ğāz (إِعْجَاز)). Des Weiteren bemühten sich Rechtsmethodiker (‘ulamā’u l-uṣūl⁽⁵⁾ (عَلَمَاءُ الْأُصُولِ)) darum, dem Koran Urteile und Gesetzgebungen zu entnehmen.⁽⁶⁾ Diese Wissenschaften, die als Hauptdisziplinen bezüglich der Erfassung des Korantextes gelten, geben dem Kontext, der eine der Komponenten von Textanalyse, Textverständnis und Textinterpretation darstellt, eine wichtige Bedeutung. Sprachwissenschaftler (‘ulamā’u l-luġah⁽⁷⁾ (عَلَمَاءُ اللُّغَةِ)), Rhetoriker, Methodiker und Koraninterpretatoren (‘ulamā’u t-tafsīr⁽⁸⁾ (عَلَمَاءُ التَّفْسِيرِ)) beschäftigten sich ausgiebig mit der Analyse von Texten und erfassten früh, dass der Kontext in Bezug auf die Behandlung der sprachlichen Texte von besonderer Relevanz ist.⁽⁹⁾

Auch nichtmuslimische Wissenschaftler beschäftigten sich mit dem Koran, z. B. um sich dessen Inhalt anzueignen oder um seine eventuellen Bedeutung ent-

(4) „Sg. ‘ālimu l-balāġah (عَلَمُ الْبَلَاغَةِ“. Auch bekannt als: (balāġiyyūn (بَلَاغِيُونَ, Sg. balāġī (بَلَاغِي).

(5) Mit anderen Worten: Methodologe, Theoretiker der islamischen Rechtswissenschaft. Auch bekannt als: (uṣūliyyūn (أُصُولِيُونَ, Sg. uṣūlī (أُصُولِي).

Der Ausdruck *uṣūliyyūn* wird heutzutage zudem als Bezeichnung für diejenigen verwendet, die den Standpunkt des Fundamentalismus gegenüber der Moderne vertreten und eine Rückbesinnung auf die Wurzeln einer bestimmten Religion oder Ideologie fordern. Dies soll notfalls mit radikalen und teilweise intoleranten Mitteln durchgesetzt werden. Mehr dazu s. al-Ġubā‘ī, Ġad al-Karīm: „*al-uṣūliyyah* (أُصُولِيَّة)“. In: *al-mawsū‘ah al-‘arabiyyah*, Bd. 2, 1. Aufl., Dimašq, hay‘at al-mawsū‘ah al-‘arabiyyah, 2000, S. 655–660.

Der Ausdruck *uṣūlī* oder *uṣūliyyūn*, der im Folgenden in dieser Arbeit erwähnt wird, bezieht sich ausschließlich auf die *Methodologen der islamischen Rechtswissenschaft*.

(6) Vgl. ar-Rāġhī, ‘Abduh: *an-naḥw al-‘arabī wa-d-dars al-ḥadīṯ* (النحو والعربی والدروس الحديثية), Bayrūt, dār an-naḥḍah al-‘arabiyyah, 1979. S. 11, 15.

(7) Auch bekannt als: (luġawīyyūn (لُغَوِيُونَ, Sg. luġawī (لُغَوِي).

(8) Mit anderen Worten: Korankommentatoren, Koranausleger, Koranexegeten. Auch bekannt als: (mufasssīrūn (مُفَسِّسُونَ, Sg. mufasssīr (مُفَسِّس).

(9) Vgl. Ḥammūdah, Ṭāhir Sulaymān: *dīrāsāt al-ma‘nā ‘inda al-uṣūliyyīn* (دراسة المعنى عند الأصوليين), al-Iskandariyyah, ad-dār al-ġāmi‘iyyah, 1983, S. 220.

kräftigen zu können.⁽¹⁰⁾ So gab es auch dauerhaft Versuche, den Koran in europäische Sprachen zu übersetzen. Im Jahr 1143 fertigte der englische Mathematiker Robert von Ketton, Robertus Ketenensis (1160), eine lateinische Koranübersetzung an. Sie wurde durch die Initiative und Finanzierung des Abts Petrus Venerabilis (1156) in Auftrag gegeben. Im Jahr 1543 erschien diese Übersetzung als erste vollständige Koranübersetzung aufgrund eines Gutachtens von Martin Luther (1546). Als erste deutsche Koranübersetzung, die direkt aus dem Arabischen angefertigt wurde, ist *„Die türkische Bibel, oder des Korans allererste teutsche Übersetzung aus der Arabischen Urschrift selbst verfertigt“* bekannt. David Friederich Megerlin (1778) fertigte sie im Jahr 1772 an. (s. I.c.2)

Im Jahr 1936 verursachte die Koranübersetzung heftige Auseinandersetzungen in Ägypten und in der ganzen islamischen Welt hinsichtlich der Frage, ob der Koran als unnachahmliche göttliche Offenbarung überhaupt in andere Sprachen übersetzt werden könne und dürfe. Es gibt Koranübersetzungen, die von arabischen und nichtarabischen Muslimen angefertigt wurden, wie die Übersetzung des arabischsprachigen Muslims Abu-r-Riḍā‘ Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rassoul, die im Jahr 1986 veröffentlicht wurde, sowie die Übersetzung des deutschsprachigen Muslims Ahmad von Denffer aus dem Jahr 1996. Die großen islamischen Institutionen wie al-Azhar in Ägypten und der König-Fahd-Komplex in Saudi-Arabien bieten Koranübersetzungen in vielen Fremdsprachen an.

Der Diskurs der Entstehungsgeschichte der Koranübersetzung im europäischen und islamischen Raum hatte insofern eine Auswirkung auf die Methoden der Übersetzung [...]. In Europa behandelt man den Text des Korans vor allem als schwerverständliches Dokument des Islam. Die muslimischen Übersetzer gehen mit dem Koran vor allem als einem heiligen Text um. D.h. man begegnet ihm insofern mit Respekt, als man z. B. die originale Wortstellung bei der Übersetzung übernimmt.⁽¹¹⁾

(10) Vgl. Shehata: Einige Glaubensfragen bei der Ahmadiyya-Bewegung, S. 4.

(11) Haggag, Mahmoud: Die deutschen Koranübersetzungen und ihr Beitrag zur Entstehung eines Islambildes beim deutschen Leser, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2011 (= Angewandte Sprachwissenschaft, Bd. 22), S. 13. Im Folgenden wird es als „Haggag: Die deutschen Koran-

b) Fragestellung und methodischer Ansatz der Arbeit

Der Koran ist sowohl die zentrale Quelle der islamischen Rechtsnorm (*šarī‘ā*) als auch das Standardwerk der arabischen Sprache. Derart impliziert der Korantext verschiedenartige Schwierigkeiten hinsichtlich seiner Auslegung (*tafsīr*) und Übersetzung (*tarǧama*) ins Deutsche. In diesem Zusammenhang entstehen viele Probleme der Interpretation und der Rezeption besonders bei mehrdeutigen Textstellen. [...] Die Mehrdeutigkeit ist ein Kennzeichen religiöser Texte insbesondere bei Offenbarungsreligionen.⁽¹²⁾

Der Koranübersetzer soll in diesem Zusammenhang die interreligiösen, interkulturellen und sprachlichen Hintergründe, d.h. den außersprachlichen Kontext (*siyāq ḡayr luǧawī*⁽¹³⁾ **بِرِيَاقٍ غَيْرِ لُجَوِيٍّ**) und den sprachlichen Kontext (*siyāq luǧawī*⁽¹⁴⁾ **بِرِيَاقٍ لُجَوِيٍّ**) des Ausgangstextes gut berücksichtigen. Wenn die Übersetzung als Interpretation in eine andere Sprache erfolgen soll, sollte sich der Übersetzer hierzu an der arabischen Lexikographie (‘*ilmu l-ma‘āǧimi l-‘arabiyyah* **عِلْمُ لِمَاعِجِمِ لُجَوِيَّةٍ**) orientieren, um die vielfachen Bedeutungen der Wörter herauszufinden und die zutreffende Bedeutung gemäß dem Kontext auszuwählen. Den gleichen Herausforderungen muss sich auch ein Koraninterpretator stellen. Um diese pragmatisch-kontextualisierten Bedeutungen der Ausgangssprache treffend auszuwählen, soll der Übersetzer sich auf die Hauptdisziplinen verlassen, die im Hinblick auf das Verstehen des Korans und das Erfassen seiner pragmatisch-kontextualisierten Bedeutungen helfen: die Sprachwissenschaft, die Rhetorik, die Rechtsmethodologie und die Interpretation.

übersetzungen“ angegeben.

(12) Haggag: Die deutschen Koranübersetzungen, S. 13 f.

(13) Mit anderen Worten: „nichtsprachlicher Kontext“ oder „situativer Kontext“ (*siyāqu l-maqām* **بِرِيَاقِ لِمَقَامٍ** oder *siyāqu l-ḥāl* **بِرِيَاقِ لِحَالٍ** s. F. 135↓, 184↓, 632 [2]). Dieser Kontext entspricht in der Rhetoriklehre (‘*ilmu l-balāǧah* **عِلْمُ لِلْبَلَاغَةِ**) „den Erfordernissen der Sprechsituation“ (*muqtaḍā l-ḥāl* **مُقْتَضَى لِحَالٍ**, s. S. 75). In der islamischen Rechtsmethodologie ist er als „Begleitverhältnisse“ (*mulābasātu l-aḥwāl* **مُلَابَسَاتُ أَحْوَالٍ**) oder „Zusammenhänge der Umstände“ (*qarā‘inu l-aḥwāl* **قَرَائِنُ أَحْوَالٍ** s. F. 270↓) bekannt.

(14) Mit anderen Worten: „*siyāqu l-maqāl* **بِرِيَاقِ لِمَقَالٍ** s. F. 135↓, 162↓, 632 [1]). Dieser Kontext entspricht in der Rhetoriklehre dem Ausdruck „textuelle Ordnung“ (*an-naẓm* **النَّظْمُ** s. F. 169↓), in der Rechtsmethodologie dem Ausdruck „Kontext der textuellen Ordnung“ (*siyāqu n-naẓm* **بِرِيَاقِ النَّظْمِ** s. F. 201↓).

In der vorliegenden Arbeit werden sowohl die Bedeutung des sprachlichen und außersprachlichen Kontexts in den zuvor erwähnten Wissenschaften erörtert als auch die Problematik der Berücksichtigung oder Nichtberücksichtigung des Kontextes bei der Koranübersetzung anhand ausgewählter Beispiele aus islamischer Perspektive dargestellt. In diesem Sinne verlässt sich diese Arbeit größtenteils auf arabisch-islamische Quellen und Literatur.

Die aus dem Arabischen ins Deutsche übersetzten Zitate sind die eigene Leistung des Verfassers dieser Arbeit.

Die ausgewählten Koranübersetzungen in dieser Arbeit sind diejenigen, zu denen ein Kommentar vorliegt, da in diesen Kommentaren Hinweise auf die erschlossenen sowie pragmakontextualisierten Bedeutungen durch die Berücksichtigung von dem sprachlichen und außersprachlichen Kontext zu finden sind. Dementsprechend wurden die folgenden Übersetzungen ausgewählt:

[1] „Der Koran. Übersetzung, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1966“ und „Der Koran. Kommentar und Konkordanz, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1971“ von Paret.

[2] „Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar“, 12 Bde., Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1990–2001“ von Khoury.⁽¹⁵⁾

[3] „Der Koran. Die heilige Schrift des Islam in deutscher Übertragung. Mit Erläuterungen nach den Kommentaren von Dschalalain, Tabari und anderen hervorragenden klassischen Koranauslegern, 5. verb. Aufl., München, islamisches Zentrum, 1998“ von v. Denffer.⁽¹⁶⁾

[4] „Tafsīr Al-Qurʿan Al-Karīm. Erläuterung des Al-Qurʿan Al-Karīm in deutscher Sprache, 30., verb. Aufl., Bonn, World Islamic Call Society, 2008.“ von

(15) Im Folgenden wird es in den Fußnoten als „Khoury: Der Koran. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar“ angegeben.

(16) Im Folgenden wird es in den Fußnoten als: „Denffer: Der Koran. Deutsche Übertragung“ angegeben.

Ibn Rassoul.⁽¹⁷⁾

[5] „Der Koran. Aus dem Arabischen Neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin, München, Verlag C.H. Beck, 2010“ von Bobzin.⁽¹⁸⁾

Unter den Übersetzern gibt es die deutschsprachigen Nichtmuslime *Paret* sowie *Bobzin*, den deutschsprachigen Muslim *Ahmad v. Denffer*, den arabischsprachigen Nichtmuslim *Khoury* und den arabischsprachigen Muslim *Ibn Rassoul*. Die Übersetzer gehören also verschiedenen Kulturen und Religionen an.

c) Aufbau und Struktur der Arbeit

Die vorliegende Arbeit besteht neben der Einleitung, dem Schlusswort, dem Literaturverzeichnis und dem Glossar aus fünf Kapiteln.

Das *erste Kapitel* beschäftigt sich mit den Eigenheiten und der Übersetzung des Korans wobei über seine Definitionen, über die Varianten seiner Aussprache, über seine Benennungen und über seinen Stil gesprochen wird. In diesem Kapitel wird auch auf allgemeine Schwierigkeiten der Koranübersetzung sowie auf die Koranübersetzungen in der islamischen und nichtislamischen Geschichte eingegangen.

Um die Wichtigkeit des Kontextes in den oben erwähnten Hauptwissenschaften, die im Hinblick auf das Verstehen des Korantextes und das Erfassen seiner pragmatisch-kontextualisierten Bedeutungen helfen, darzustellen, wird der Kontext in diesen bereits vorgestellten Disziplinen behandelt.

Im *zweiten Kapitel* wird auf den sprachlichen und außersprachlichen Kontext sowie auf ihre Bedeutung in den sprachlichen Disziplinen (al-^ʿulūmu l-luġawīyyah (العلوم اللغوية), d.h. arab. Lexikographie, Grammatik und Rhetorik

(17) Im Folgenden wird es in den Fußnoten als „Ibn Rassoul: Tafsir Al-Qur’an Al-Karīm“ angegeben.

(18) Im Folgenden wird es in den Fußnoten als „Bobzin: Der Koran. Neu übertragen“ angegeben.

eingegangen.

Das *dritte Kapitel* befasst sich mit dem Kontext der Ordnung als sprachlichem Kontext und den Begleitverhältnissen als situativem Kontext in der Disziplin der Rechtsmethodologie. Im Kontext der Ordnung werden die Ausdrücke hinsichtlich der Klarheitsstufen (al-alfāzu l-wāḍihah *فَإِظْ لَوَضَحَ* „Sg. al-Ifzu l-wāḍih *فَإِظْ لَوَضَحَ*) oder (al-alfāzu bi-‘tibāri l-wuḍūh *فَإِظْ لَوَضَحَ*) oder (al-alfāzu bi-‘tibāri l-wuḍūh *فَإِظْ لَوَضَحَ*), die Ausdrücke hinsichtlich der Unklarheitsstufen (al-alfāzu ḡayru l-wāḍihah⁽¹⁹⁾ *فَإِظْ لَوَضَحَ*), die Ausdrücke hinsichtlich der Allgemeinheit (al-alfāzu bi-‘tibāri l-‘umūm *فَإِظْ لَوَضَحَ*) sowie die Ausdrücke hinsichtlich der Spezifizierung (al-alfāzu bi-‘tibāri l-ḡuṣūṣ *فَإِظْ لَوَضَحَ*) und schließlich die Ausdrücke hinsichtlich des Sinninhalts (al-alfāzu bi-‘tibāri d-dalālah *فَإِظْ لَوَضَحَ*) behandelt. Die Redesituation (ḥālu l-ḥiṭāb *حَالُ لَمْخَاطِبِ*), die Sprechersituation (ḥālu l-muḥāṭib *حَالُ لَمْخَاطِبِ*), die Angesprochenensituation (ḥālu l-muḥāṭab *حَالُ لَمْخَاطِبِ*) und die Offenbarungsgründe/-anlässe (asbābu n-nuzūl *سَبَابُ النُّزُولِ*) „Sg. sababu n-nuzūl *سَبَابُ النُّزُولِ*“ werden als Begleitverhältnisse behandelt.

Das *vierte Kapitel* beschäftigt sich mit der Koraninterpretation als Disziplin und seinen Definitionen. Zudem werden in diesem Kapitel die Elemente des sprachlichen und außersprachlichen Kontextes behandelt. Die Aspekte des sprachlichen Kontextes sind die folgenden: Phonetik (‘ilmu ṣ-ṣawtiyyāt *فَإِظْ لَوَضَحَ*), Morphologie (‘ilmu ṣ-ṣarf *فَإِظْ لَوَضَحَ*), Lexikographie und Grammatik. Die Elemente des außersprachlichen Kontextes umfassen hingegen die Rede (al-ḥiṭāb *حَالُ لَمْخَاطِبِ*), die Offenbarungsanlässe und mekkanische und medinensische Koranstellen (al-makkī wa-l-madanī *فَإِظْ لَوَضَحَ*).

Das umfangreichste fünfte Kapitel befasst sich mit der Analyse der Berücksichtigung des Kontextes, d.h. der Kontextualisierung bei der Koranübersetzung anhand ausgewählter Beispiele der Sprachwissenschaften:

[1] Homonyme und Synonyme (al-wuḡūh wa-n-nazā’ir *فَإِظْ لَوَضَحَ*) „Sg. nazīr *فَإِظْ لَوَضَحَ*“

(19) Mit anderen Worten: (al-alfāzu bi-‘tibār ‘adami l-wuḍūh *فَإِظْ لَوَضَحَ*).

نَظِير/wağh ه وَجْه) als Beispiel für die lexikalischen Bedeutungen der Wörter (الْمَعْجَمِجِم al-ma‘āğim).

[2] die Vermutung des Elidierten (تَقْدِيرُ الْمَحْذُوفِ taqdīru l-mahḏūf als Beispiel für die arabische Grammatik.

[3] die Übertragung „Tropus“ (الْمَجَاز al-mağāz als Beispiel für die Rhetorik.

In Bezug auf die islamische Rechtsmethodologie und auch die Koraninterpretation begnügt sich diese Arbeit mit den Beispielen, die im III. und IV. Kapitel angeführt werden. Durch die Beispiele in der Rechtsmethodologie wird verdeutlicht, dass in diesem Zusammenhang nicht die wörtlich-lexikalische Bedeutung eines Wortes gemäß des sprachlichen oder außersprachlichen Kontextes gemeint ist. Es kann sich aber auf die Allgemeinheit oder die Spezifizierung, Uneingeschränktes oder Eingeschränktes (الْمَطْلُوقُ أَوْ al-muṭlaq awi l-muqayyad (الْقَيْدُ) usw. beziehen. In der Koraninterpretation findet man phonetische (صَوْتِيَّةٌ ṣawtiyyah), morphologische (صَرْفِيَّةٌ ṣarfīyyah), lexikalische (مَعْجَمِيَّةٌ ma‘ğamiyyah), grammatische (نَحْوِيَّةٌ naḥwiyyah) und rechtsmethodologische (أُسُولِيَّةٌ uṣūliyyah) Aspekte, die angeführt und behandelt werden.

Die ausgewählten Beispieltex-te in der Ausgangssprache werden zuerst transkribiert. Die Übersetzung und Analyse der Zielsprache erfolgt danach durch die Übersetzungen und Kommentare zu jenen ausgewählten Beispieltex-ten, die von den oben erwähnten Übersetzungswerken zitiert werden. Die Ausgangstexte werden danach lexikalisch, makro- sowie mikrokontextuell (s. F. 119↑) und interpretatorisch aus islamischer Perspektive behandelt. Aufgrund der Übersetzung und Analyse der Zieltexte und der Behandlung der Ausgangstexte wird gezeigt, welche Übersetzung den Kontext der Ausgangstexte nicht berücksichtigt und welche ihn angemessen berücksichtigt. Auf jedes Beispiel folgt ein Ergebnis.

I. Der Koran und seine Übersetzung

a) Der Koran

Der Koran wurde seinem Wortlaut nach und dem islamischen Glauben zufolge von Gott dem Propheten Muḥammad in arabischer Sprache offenbart. Im Koran heißt es:

„192. Und er² [²D.h.: der Qurʾān] ist ganz sicher eine Offenbarung des Herrn der Weltenbewohner³ [³Auch: aller Welten]; 193. mit dem der vertrauenswürdige Geist herabgekommen ist 194. auf dein Herz, damit du zu den Überbringern von Warnung gehörst, 195. in deutlicher arabischer Sprache.“ (aš-Šuʿarāʾ 26: 192–196).

Nagel erwähnt, dass die Sprache des Korans das Hocharabische sein mag, die lingua franca des damaligen Arabien. Der Koran hatte besondere grammatische und stilistische Eigentümlichkeiten, die auf den hedschasischen Dialekt (al-laḡatu l-ḥiḡāziyyah⁽²⁰⁾ (اللُّغَةُ الْحِجَازِيَّةُ). hinweisen.⁽²¹⁾

Über die Frage, ob der Koran nur im hedschasischen Dialekt offenbart wurde, stimmen die Gelehrten darin überein, dass der Koran die arabischen Dialekte enthalte. Abū ʿUmar Ibn ʿAbd al-Barr (436 H.) führt einen klaren Beweis dafür an, dass der Ausdruck *Koran* im ganzen Korantext mit hamzah (هَمْزَةٌ), s. I.a.2.), d.i. dem Zeichen des Kehlkopfverschlusses, vorkomme, obwohl die Mekkaner es nicht aussprechen würden.⁽²²⁾ as-Suyūṭī (911 H.) präsentiert eine lange Liste von nichtqurayšitischen Ausdrücken, die der Koran enthält, in seinem

(20) Der hedschasische Dialekt ist der Dialekt der Bewohner Mekkas (Mekkaner oder Qurayšitischen). Er verbreitete sich unter allen Arabern und durchzog auch die anderen arabischen Dialekte. Mehr dazu vgl. Ibn Fāris, Aḥmad ar-Rāzī al-Qazwīnī (395 H.): *aš-šāḥibī fī fiqh al-luḡah al-ʿarabiyyah wa-masāʾilihā wa-sunan al-ʿarab fī kalāmihim* (الصَّاحِبِيُّ فِي فِقْهِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَمَسَائِلِهَا وَسُنَنِهَا وَكَلِمَاتِهَا وَوَسَائِلِهَا) 1. Aufl., dār al-kutub al-ʿilmiyyah, Bayrūt, 1997, S. 28; vgl. Wāfi, ʿAlī ʿAbd al-Wāḥid: *fiqh al-luḡah* (فِيقْهُ اللُّغَةِ) 3. Aufl., al-Qāhirah, naḡdat Miṣr, 2004, S. 87 f.

(21) Vgl. Nagel, Tilman: *Der Koran. Einführung – Texte – Erläuterungen*, München, Verlag C.H. Beck, 1983, S. 15.

(22) Vgl. az-Zarkašī, Badr ad-Dīn Muḥammad Ibn ʿAbd Allāh (794 H.): *al-burhān fī ʿulūm al-Qurʾān* (الْبُرْهَانُ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ), 4 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-ʿilmiyyah, 1988, Bd. 1, S. 355–358. Im Folgenden wird es als „az-Zarkašī: *al-burhān*“ angegeben.

Die Lesarten der Aussprache des Qurʾān oder Qurān werden in (I.a.2.) behandelt.

Werk *al-itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān* im 37. Abschnitt.⁽²³⁾

Bezüglich der Frage, inwieweit es im Koran fremdsprachliche Ausdrücke gibt, herrschen Meinungsverschiedenheiten zwischen Gelehrten. aš-Šāfi‘ī, Abū ‘Ubaydah Mu‘ammar Ibn al-Muṭannā (209 H.), aṭ-Ṭabarī (310 H.), Abū Bakr al-Bāqillānī (403 H.) und Ibn Fāris meinen, dass der Koran ausschließlich auf Arabisch sei und sich im gesamten Koran kein fremdes Wort finde. Ibn ‘Abbās vertritt jedoch eine andere Ansicht. Ihm zufolge befinden sich im Koran auch einige wenige nichtarabische Lexeme. Diese wenigen Ausdrücke machen den Koran jedoch zu keinem nichtarabischen Text. Abū ‘Ubayd al-Qāsim Ibn Sallām (224 H.), al-Ġawālīqī (540 H.) und Ibn al-Ġawzī (597 H.) bevorzugen die Meinung, dass die umstrittenen Lexeme ursprünglich nichtarabisch seien. Sie wurden danach im arabischen Sprachraum verwendet und auf diese Weise arabisiert.⁽²⁴⁾

1. Definition des Korans

1.1. Der Koran aus philologischer Sicht

Zum Wort „Koran“ (mit zwei Aussprachemöglichkeiten: *Qur’ān* oder *Qurān*) erwähnt Nagel aus philologischer Sicht

In der Regel leiten die arabischen Lexikographen „Koran“ jedoch von der arabischen Wortwurzel q-r-‘ her, die „aufsagen“, „rezitieren“ heißt. [...] Denn schon in den ersten Worten, die nach islamischer Überlieferung dem Propheten offenbart wurden, findet sich die Wurzel q-r-‘.⁽²⁵⁾

In diesem Zusammenhang ist er ein Synonym des Verbalsubstantivs (*qirā’ah*)

(23) Vgl. as-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Abī Bakr: *al-itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān* (انتقān fī ‘ulūm al-Qur’ān), 5 Bde., 1. Aufl., Abū Zāby, mu’assasat an-nadā, 2003, Bd. 2, S. 136–153. Im Folgenden wird es als „as-Suyūṭī: *al-itqān*“ angegeben.

(24) Vgl. az-Zarkašī: *al-burhān*, Bd. 1, S. 359–363; as-Suyūṭī: *al-itqān*, Bd. 2, S. 154–156; vgl. as-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Abī Bakr: *al-muḥaḍḍab fī mā waqa‘a fī al-Qur’ān min al-mu‘arrab* (المهذب في ما وقع في القرآن من الموعرب), al-Maġrib, maṭba‘at faḍālah, o. J., S. 57–65; vgl. Haggag: Die deutschen Koranübersetzungen, S. 31f.

(25) Nagel: Der Koran. Einführung, S. 15.

قِرَاءَةً, mit der Bedeutung: Lesen, Vorlesen, Vortragen.⁽²⁶⁾ Er entwickelte sich vom Nomen verbi *Lesen* zum Partizip Perfekt (ism maf'ūl (لَمَّ مَفْعُولٌ), d.h. *das Gelesene* (al-maqrū' (الْمَقْرُوءُ) in dem Sinne, dass der Koran das unnachahmliche Wort ist, das auf den Propheten herabgesandt wurde.⁽²⁷⁾ Dementsprechend wird das Wort *Koran*, gemäß der Meinung az-Zarqānī, mit *hamzah*, d.h. *Qur'ān*, ausgesprochen und wenn es ohne *hamzah*, d.h. *Qurān* (s. I.a.2.), ausgesprochen wird, sei dies nur im Sinne der Erleichterung und Erweichung der Aussprache zu verstehen.⁽²⁸⁾

az-Zarqānī gibt außerdem andere Meinungen zum philologisch-etymologischen Ursprung des Korans wieder:

- (1) Er ist das Attribut von qar' (Zusammenbringen, Zusammenstellen; قَرَأَ „Pl. qurū'u u. aqrā' وَقَرَأَ s. F. 221“).
- (2) Er ist von qarā'in (Indizien; قَرَاتِن, Sg. qarīnah قَرِيْنَةٌ) abgeleitet.
- (3) Er ist von qarana (etw. mit etw. verbinden) hergeleitet.
- (4) Er ist ein Eigenname für Gottes Buch, das ohne *hamzah* ausgesprochen wird und mit *al* (bestimmter Artikel) verbunden ist.

Für az-Zarqānī sind diese letzten vier oben erwähnten Meinungen unwahrscheinlich, da er einige der Argumentationen oder Darstellungen für gezwungen hält, andere wiederum außerhalb der etymologischen Regeln liegen.⁽²⁹⁾

Nöldeke erwähnt, dass einige Muslime „Koran“ nicht von *qara'a* (lesen) ablei-

(26) Wie im Koran: „17. Uns obliegt es, ihn zusammenzustellen und ihn vorlesen zu lassen¹⁰ [¹⁰ Nämlich durch Unseren Gesandten, den Engel Ġibrīl]. 18. Und (erst) wenn Wir ihn vorgelesen haben, dann folge du der Art seines Vortragens¹¹ [¹¹ Auch: seiner Lesarten; oder: folge ihm (d.h.: seinem Inhalt).]“ (al-Qiyāmah 75: 17, 18, s. F. 30↓).

(27) Vgl. Guellouz, Azzedine: Der Koran. Ausführung zum besseren Verständnis. Anregungen zum Nachdenken, aus dem Französischen von Heike Buerschaper, Bergisch Gladbach, BLT, 1998 (= Collection Dominos, Bd. 3), S. 11 f.; vgl. az-Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm (1367 H.): *manāhil al-'irfān fī 'ulūm al-Qur'ān* (مَنَاهِلُ الْعُرْفَانِ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ), 2 Bde., Bayrūt, dār al-kutub al-'ilmiyyah, 1996, Bd. 1, S. 16. Im Folgenden wird es als „az-Zarqānī: *manāhil al-'irfān*“ angegeben.

(28) Vgl. az-Zarqānī: *manāhil al-'irfān*, Bd. 1, S. 16.

(29) Vgl. ebd.

ten, sondern wahrscheinlich aufgrund der Sure 75: 17 „inna ‘alaynā ḡam‘ahu wa-qur’ānahu [s. F. 26]“ die Bedeutung *vereinigen, sammeln* verstanden hätten.⁽³⁰⁾

Bobzin führt einige Grundbegriffe des Korans, die durch Koranverse belegt werden, an: [1] der Koran, mit dem gewöhnlich das gesamte heilige Buch des Islams gemeint ist, d.h. die Sammlung der von Muḥammad empfangenen und öffentlich verkündeten Offenbarungen Gottes. Er ist meistens mit dem ehren- den Beiwort *karīm* versehen: „77. Das ist wahrlich ein edler Koran“ (al-Wāqī‘ah 56: 77), [2] das Buch oder die Schrift: „1 [...] Dies sind die Zeichen des weisen Buches.“ (Yūnus 10: 1[Bobzin]), [3] die mahnende Erinnerung (*ad-dīkr*): „Dies tra- gen wir dir von den Zeichen (bzw. Versen) und der weisen mahnenden Erinne- rung vor“ (Āl ‘Imrān 3: 58) und [4] die Eingebung und die Herabsendung: „[16] Bewege nicht deine Zunge mit ihm [d. h.: dem offenbarten Text], um dich mit ihm [d. h. seinem Vortrag] zu übereilen. [17] Siehe, an uns ist es, ihn [d. h. den offenbarten Text] zusammenzustellen und ihn vorzutragen. [18] Und wenn wir ihn vorgetragen haben, dann folge du seinem Vortrag nach.“ (al-Qiyāmah 75: 16– 18). Unter „Koran“ sind also vier verschiedene Dinge zu verstehen:

- a) der Vortrag eines Offenbarungstextes an Muḥammad selbst
- b) der öffentliche Vortrag dieses Textes durch Muḥammad

(30) Vgl. Nöldeke, Theodor: Geschichte des Qorāns, bearbeitet von Friedrich Schwally, 5. Nachdruck der 2. Auflage Leipzig 1909-38, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2005, T. 1, S. 32.

Im Folgenden wird es als „Nöldeke: Geschichte des Qor’āns“ angegeben.

aṭ-Ṭabarī erwähnt die Erläuterungen von Ibn ‘Abbās und Qatādah (118 H.) hinsichtlich der Bedeutung des Wortes *qur’ān(ahu)* in Sure 75: 17, 18 (s. F. 26). Ibn ‘Abbās’ Ansicht gemäß be- deutet *qur’ān(ahu)* *rezitieren, lesen, vortragen*. Nach Qatādas Meinung bedeutet *qur’ān(ahu)* *zu- sammenstellen, sammeln, vereinigen*. aṭ-Ṭabarī meint dazu, dass jede einzelne Interpretation von Ibn ‘Abbās und Qatādah durch den arabischen Sprachgebrauch gestützt sei. Die treffendere Meinung darunter sei aber die von Ibn ‘Abbās, da Gott seinem Propheten in vielen Koranstellen befahl, seiner Offenbarung zu folgen und ihm niemals erlaubte, seinen Befehlen erst nach der Koranzusammenstellung in einem Exemplar folgen zu müssen. Wenn also die Koranteile durch Vortragen erklärt wurden, dann solle er den in ihnen enthaltenen Befehlen folgen. Vgl. aṭ-Ṭabarī, Abū Ḡa‘far Muḥammad Ibn Ḡarīr: *ḡāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān* (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) 26 Bde., 1. Aufl., ar-Riyāḍ, dār ‘ālam al-kitāb, 2003, Bd. 1, S. 90–93. Im Fol- genden wird es als „aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi‘ al-bayān*“ angegeben.

- c) der Text selbst, der vorgetragen wird
- d) die Gesamtheit der vorzutragenden Texte, d.h. der Koran als Buch.⁽³¹⁾

Von einigen Orientalisten und nichtmuslimischen Islamwissenschaftlern wird die Ansicht vertreten, dass das Wort „Koran“ ursprünglich kein arabisches Wort sei. Es sei ein Lehnwort von dem syrischen Nomen *qeryānā*. Nöldeke sagt: „[...] der Terminus Qorān [ist] nicht eine innerarabische Entwicklung aus dem gleichbedeutenden Infinitiv [...], sondern eine Entlehnung aus jenem syrischen Worte unter gleichzeitiger Angleichung an den Typus fu‘lān.“⁽³²⁾ Zirkers Ansicht ist, dass das Wort *Koran* ein Lehnwort aus dem Syrischen *Vortrag, Rezitation* oder aus der christlich-liturgischen Sprache von der Bedeutung *Lesung* (qirā’ah قِرَاءَة, Pl. qirā’āt قِرَاءَات) sei.⁽³³⁾

1.2. Der Koran aus fachspezifischer Sicht

Der Koran wird in der islamischen Tradition aus verschiedenen fachlichen Perspektiven betrachtet.

Es ist bekannt, dass mit der menschlichen Rede das Verbalnomen (al-maṣḍar الْمَصْدَر) des Sprechvorgangs, d.h. „das Sprechen“ (at-takallum التَكَلُّم) gemeint. Des Weiteren wird der aus dem Sprechvorgang resultierende Sinn (al-ma‘nā l-ḥāṣil bi-l-maṣḍar الْمَعْنَى الْحَاصِلُ بِالْمَصْدَرِ) als das Gesprochene (al-mutakallam bihi الْمُتَكَلِّمُ بِهِ) bezeichnet. Sowohl der Sinn des Verbalnomens als auch der aus dem Sprechvorgang resultierende Sinn können ausgesprochen und gedanklich (lafzī wa-nafsī لَفْظِي وَنَفْسِي) vorkommen. Also:

(31) Vgl. Bobzin, Hartmut: *Der Koran. Eine Einführung*, 4. Aufl., München, C.H. Beck Verlag, 2001, S. 18 ff.

Die Übersetzungen der eingefügten Koranverse s. ebd., S. 18.

(32) Nöldeke: *Geschichte des Qor’āns*, T. 1, S. 34.

(33) Vgl. Zirker, Hans: *Der Koran. Zugänge und Lesarten*, 2. Aufl., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012, S. 15. Dazu vgl. Jeffery, Arthur: *The foreign vocabulary of the Qur’ān*, Baroda, Oriental Institute, 1938, S. 233 f.

[1] Die gesprochene Rede im Sinne des Verbalnomens bedeutet, dass man die zur Aussprache benötigten Organe benutzt, um Rede zu produzieren.

[2] Die gesprochene Rede hinsichtlich des aus dem Sprechvorgang resultierenden Sinnes meint jene produzierte und ausgesprochene Rede.

[3] Die gedankliche Rede dem Verbalnomen entsprechend bedeutet, dass man sich gedanklich durch die eigene Sprechfähigkeit auf die noch nicht an die Sprachorgane weitergeleiteten Wörter vorbereitet. Wenn man diese vorbereiteten Wörter nun zum Ausdruck bringen will, wählt man hierzu die passende Formulierung in der eigenen Sprache.

[4] Die gedankliche Rede gemäß des aus dem Sprechvorgang resultierenden Sinnes meint die durch den Verstand reflektierten Ausdrücke, die mit den gesprochenen Wörtern übereinstimmen.⁽³⁴⁾

Zusätzlich zu den bereits erwähnten Unterscheidungen zwischen dem Sinn des Verbalnomens und dem aus dem Sprechvorgang resultierenden Sinn in jeweils gesprochener und gedanklicher Ausführung wird zudem zwischen menschlicher und göttlicher Rede unterschieden.

Mit der Rede Gottes, d.h. dem Koran, ist sowohl die gedankliche als auch die ausgesprochene Rede gemeint. Lediglich die muslimischen Scholastiker (al-mutakallimūn المُتَكَلِّمُونَ, Sg. al-mutakallim المُتَكَلِّم) bezeichnen die Rede Gottes jedoch als gedankliche Rede. Der Grund dafür ist, dass sie sich damit beschäftigen, zu beweisen, dass der Koran die innere und unerschaffene Rede Gottes ist. Dementsprechend geben die Scholastiker hinsichtlich der Frage, ob der Koran die gedankliche oder ausgesprochene Rede Gottes sei, drei Definitionen an:

Im Sinne der gedanklichen Rede Gottes unterscheiden die Scholastiker zwischen der *menschlichen* (bašarī بَشَرِي) Ausführung des Sinnes des Verbalnomens gemäß der Definition „Das uralte Attribut, das von den hypothetischen Worten

(34) Vgl. az-Zarqānī: *manāhil al-ʿirfān*, Bd. 1, S. 17 f.

von Anfang der ersten bis Ende der letzten Sure abhängig ist.“⁽³⁵⁾ und dem aus dem Sprechvorgang resultierenden Sinn gemäß der Definition „Die hypothetischen, ewigen, reflektierten, nicht aufeinanderfolgenden und von den ausgesprochenen, vernünftigen und geistigen Buchstaben freien Worte.“⁽³⁶⁾

Im Sinne der ausgesprochenen Rede geben die Scholastiker ihre dritte Bezeichnung des Korans an. In dieser Bezeichnung stimmen sie mit Rechtsmethodikern, Rechtsgelehrten (fuqahāʾ فُقَاهَاءُ, Sg. faqīh فُقَيْه = ‘ulamāʾ u l-fiqh عُلَمَاءُ لِفِقْهِ, „Sg. ‘ālimu l-fiqh“) und Sprachwissenschaftlern überein. Die Bezeichnung besagt:

Er [der Koran] ist die göttliche Wunderrede, die auf den Propheten Muḥammad herabgesandt wurde, die in den Koran-Exemplaren aufgeschrieben wurde, die in ununterbrochener Folge überliefert wurde und durch deren Rezitation Gott angebetet wird.⁽³⁷⁾

Die Scholastiker beschäftigen sich mit der Annahme, dass der Koran als ausgesprochene Rede gilt, um festzustellen, dass der Glaube an die von Gott herabgesandten Bücher, darunter der Koran, verpflichtend ist und dass die Prophezeiung des Gesandten durch Koranwunder Gültigkeit erlangt. Die Rechtsme-

(35) az-Zarqānī: *manāhil al-ʿirfān*, Bd. 1, S. 18 f.

(36) Ebd.

(37) Ebd., S. 21.

Erklärung dieser Definition: Durch „die auf den Propheten herabgesandt“ wird ausgeschlossen, was von Anfang an nicht herabgesandt wurde, wie unsere menschliche Rede und wie prophetische Überlieferungen (aḥādīṭ nabawīyah أَحَادِيثُ نَبَوِيَّةٍ; „Sg. ḥadīṭ nabawī حَدِيثٌ نَبَوِيٌّ“). Dazu zählt ebenso das, was auf die anderen Propheten außer Muḥammad herabgesandt wurde, wie Thora und Evangelium.

Durch „die in ununterbrochener Folge überlieferte Überlieferung“ (riwāyah mutawātirah رِوَايَةٌ مُتَوَاتِرَةٌ) ist Folgendes ausgeschlossen: Abrogierte Rezitation (qirāʾah mansūḥah قِرَاءَةٌ مَسْهُوخَةٌ) und die in unterbrochener Folge überlieferten Lesarten (qirāʾāt ḡayr mutawātirah قِرَاءَاتٌ غَيْرٌ مُتَوَاتِرَةٌ), sogar wenn sie bekannt sind, wie die Lesart von Ibn Masʿūd: „Wer aber keine Möglichkeit findet, der hat (*nacheinander*) drei Tage zu fasten“ (zu al-Māʿidah 5: 89).

Durch „durch deren Rezitation Gott angebetet wird“ sind die Göttlichen Überlieferungen (aḥādīṭ qudsīyah أَحَادِيثُ قُدْسِيَّةٍ; „Sg. ḥadīṭ qudsī حَدِيثٌ قُدْسِيٌّ“) ausgeschlossen, sogar wenn sie in ununterbrochener Folge überliefert wurden. Vgl. az-Zarqānī: *manāhil al-ʿirfān*, Bd. 1, S. 22.

thodologen und die Rechtsgelehrten bezeichnen den Koran als ausgesprochene Rede, weil dadurch die rechtlichen Urteile und die Regeln zu ihrer Bestimmung dem Koran entnommen werden. Bei den arabischen Sprachwissenschaftlern steht der sprachliche Wundercharakter des Korans (إِعْجَازُ الْقُرْآنِ) im Vordergrund.⁽³⁸⁾

2. Die Lesarten der Aussprache des Korans

Es gibt für die Aussprache des Wortes *Koran* zwei Lesarten:

Die erste Lesart folgt der Ansicht des Koranrezitators (muqri' قَرِيءٌ „Pl. muqri'ūn قَرِيءُونَ“) Ibn Kaṭīr, der die Schreibweise ohne *hamzah*, d.h. *Qurān*, bevorzugt. Bzgl. dieser Lesart gibt es Streit unter den Gelehrten, ob das Wort *Qurān* ein abgeleitetes Wort ist oder nicht.⁽³⁹⁾ aš-Šāfi'ī, der Rechtsgelehrte, ist der Meinung, dass *Qurān* ein unabgeleiteter Eigenname des Buches Gottes sei, genauso wie die Thora und das Evangelium.⁽⁴⁰⁾ In seinem Wörterbuch *Arabic-English Lexicon* erwähnt Lane die Meinung von aš-Šāfi'ī:

Ash-shāfi'ee read, or recited, the Qurān, is related on the latter's authority to have said that الْقُرْآنُ [al-Qurān] is a subst., and with *hamzah*, and not taken from قَرَأْتُ [qara'tu ‚lesen‘], but is a name for the Book of God, like التَّوْرَةَ [die Thora] [...] and الْإِنْجِيلَ [das Evangelium] [...].⁽⁴¹⁾

Er erwähnt weiter: „it is related that Aboo-'Amr Ibn-El-'Alà used to pronounce الْقُرْآنَ without hamza.“⁽⁴²⁾

Abū al-Ḥasan al-Aš'arī (324 H.), der Scholastiker, behauptet, dass er ein abgeleitetes Wort mit der Bedeutung *qarana* (etw. mit etw. verbinden) sei. *al-Qurān*

(38) Vgl. az-Zarqānī: *manāhil al-'irfān*, Bd. 1, S. 18, 21; vgl. Haggag: Die deutschen Koranübersetzungen, S. 24.

(39) Vgl. az-Zarkašī: *al-burhān*, Bd. 1, S. 349; vgl. as-Suyūṭī: *al-itqān*, Bd. 1, S. 237; vgl. Haggag: Die deutschen Koranübersetzungen, S. 17.

(40) Vgl. az-Zarkašī: *al-burhān*, Bd. 1, S. 349; vgl. as-Suyūṭī: *al-itqān*, Bd. 1, S. 237; vgl. Haggag: Die deutschen Koranübersetzungen, S. 17.

(41) Lane, E. W.: *An Arabic-English Lexicon*, 2 Bde., Cambridge, The Islamic texts society, 2003, Bd. 2, S. 2504.

Lane verwechselt in seiner Aussage: „[...] and with hamza [...]“ *with* mit *without*. s.o.

(42) Ebd.

werde so genannt, da die Suren, Verse und Buchstaben miteinander verbunden sind. Der Grammatiker (an-naḥwī *النَّحْوِي* „Pl. an-naḥwiyyūn *النَّحْوِيُّونَ*“) und der Sprachwissenschaftler al-Farrāʿ (207 H.) und der Koranausleger al-Qurṭubī (671 H.) vertreten jedoch die Ansicht, dass er von den Indizien abgeleitet sei, denn die Verse bestätigen einander und sind Indizien für einander.⁽⁴³⁾

Der zweiten Lesart zufolge erfolgt die Aussprache des Korans mit *hamzah*, d.h. *Qurʾān*. az-Zağğāğ (311 H.), der Grammatiker und Sprachwissenschaftler, unterstützt diese Meinung. Er spricht sich gegen die Lesart ohne *hamzah* aus. Er meint, der Koran könne nur zum Zweck der Erleichterung ohne *hamzah* ausgesprochen werden, d.h. dies sei nicht auf die Etymologie oder den Eigennamen zurückzuführen. Er sagt weiter, dass *Qurʾān* eine Beschreibung in Form *fuʿlān* sei, die sich etymologisch auf *al-qarʿ* (zusammenbringen) bezieht. Abū ʿUbayd, der Grammatiker und Sprachwissenschaftler, vertritt die Meinung, er sei mit *Qurʾān* benannt, weil er die Suren hintereinander gesammelt habe. Quṭrub (206 H.), der Sprachwissenschaftler und Grammatiker, hingegen behauptet, dass er *Qurʾān* heiße, weil der Rezitierende oder der Leser ihn durch das Lesen äußert und erklärt. as-Suyūṭī unterstützt die Meinung von aš-Šafiʿī.⁽⁴⁴⁾ Gätje vertritt in

(43) Vgl. az-Zarkašī: *al-burhān*, Bd. 1, S. 349; vgl. as-Suyūṭī: *al-itqān*, Bd. 1, S.237 f.; vgl. Haggag: Die deutschen Koranübersetzungen, S.17.

(44) Vgl. az-Zarkašī: *al-burhān*, Bd. 1, S. 347–349; vgl. as-Suyūṭī: *al-itqān*, Bd. 1, S.238 ff.; vgl. Haggag: Die deutschen Koranübersetzungen, S. 18.

Der Forscher Haggag verwechselt in seinem Buch „Die deutschen Koranübersetzungen und ihr Beitrag zur Entstehung eines Islambildes beim deutschen Leser“ den frühen „Ibn Kaṭīr *ابن كاتير* (120 H.), den Koranrezitator“, mit dem späten „Ibn Kaṭīr (774 H.) *ابن كاتير* dem Koraninterpretator“. Denn er schreibt auf Seite 17: „1. Der ersten Lesart zufolge, also *qurān* ohne *Hamza*, gilt das Wort *qurān* als unabgeleiteter Eigenname für das Buch Gottes, das dem Propheten Muḥammad offenbart wurde [...] Diese Meinung vertreten sowohl der Gründer der šafiʿitischen Rechtsschule im Islam Imam aš-Šafiʿī (gest. 820) als auch der Koranausleger Ibn Kaṭīr (gest. 1373).“, d.h. 774 H. Er verwechselt zudem den Grammatiker und Sprachwissenschaftler Quṭrub *قَطْرُب* (206 H.) mit dem Koraninterpretator al-Qurṭubī *القُرْطُوبِي* (671 H.). Auf Seite 18 heißt es, „3. nach al-Qurṭubī von *qaraʿa* mit der Bedeutung *Zeigen, erklären*, deriviert“. Gemeint ist aber Quṭrub.

Mit Ibn Kaṭīr ist eindeutig Ibn Kaṭīr (120 H.), der Koranrezitator, und nicht der Koranausleger gemeint, weil Ibn ʿAṭīyyah (542 H.) und Abū Ḥayyān al-Andalusī (745 H.) sagten: Ibn Kaṭīr las

diesem Zusammenhang die Meinung, dass *Qurʾan* mit *hamzah* ein Eigenname sei. Er sagt:

Als einen arabischen Koran: Dieser Titel (der Gesamtoffenbarung) wird als Koran (*qurʾān*) bezeichnet. Ursprünglich ist dieses Wort nämlich ein Gattungswort, das sowohl auf das Ganze (der Gattung) als auch die Teil (davon) anwendbar ist. Es ist (dann) überwiegend zu einem Eigennamen für das Ganze geworden.⁽⁴⁵⁾

b) Eigenheiten des Korans

1. Die Benennungen des Korans

az-Zarkašī und as-Suyūṭī erwähnen nach Abū al-Maʿālī (494 H.) 55 Bezeichnungen für den Koran, die den Koranversen entnommen wurden.⁽⁴⁶⁾ Gemäß az-

al-Qurʾān ohne *hamzah* in allen Koranstellen, egal, ob er mit oder ohne bestimmtem Artikel ist. Vgl. Ibn ʿAṭīyyah al-Andalusī, Abū Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq Ibn Ġalīb: *al-muḥarrar al-waġiz. fi tafsīr al-Qurʾān al-ʿazīz* (المحرر الوحي في تفسير القرآن العزيز), 6 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-ʿilmiyyah, 2001, Bd. 1, S. 254. Im Folgenden wird es als „Ibn ʿAṭīyyah al-Andalusī: *al-muḥarrar al-waġiz*“ angegeben; vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn Yūsuf: *tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ* (تفسير البحر المحيط), 9 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-ʿilmiyyah, 1993, Bd. 1, S. 47. Im Folgenden wird es als „Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīṭ*“ angegeben.

Ibn ʿAṭīyyah (542 H.) und Abū Ḥayyān (745 H.), verstarben vor Ibn Kaṭīr (774 H.), dem Koranausleger, und nach Ibn Kaṭīr (120 H.), dem Koranrezitator. Außerdem erwähnt Ibn Kaṭīr in seinem Koraninterpretationswerk keine Lesart für das Wort Koran in den 69 im gesamten Koran erwähnten Stellen

Was al-Qurṭubī betrifft, hat Haggag ihn mit Quṭrub, dem Grammatiker, verwechselt. Vgl. as-Suyūṭī: *al-itqān*, Bd. 1, S. 239.

al-Qurṭubī, der Koraninterpretator, vertrat die Lesart ohne *hamzah*, Haggag aber nennt seinen Namen unter denjenigen, die *Qurʾān* mit *hamzah* lesen. Vgl. az-Zarkašī: *al-burhān*, Bd.1, S. 349.

(45) Gätje, Helmut: *Koran und Koranexegese*, Zürich und Stuttgart, Artemis Verlag, 1971, S. 77.

(46) Vgl. az-Zarkašī: *al-burhān*, Bd. 1, S. 343–346; vgl. as-Suyūṭī: *al-itqān*, Bd. 1, S. 233 - 236.

Darunter stehen: das Deutliche (al-mubīn المبين) und das Buch: „2. Bei dem deutlichen Buch“ (az-Zuḥruf 43: 2; ad-Duḥān 44: 2), das Arabische und der Koran: „2. Wir haben es als einen arabischen *Qurʾān* hinabgesandt [...]“ (Yūsuf 12: 2), das Ehrwürdige (al-karīm الكريم) und der Koran: „77. Das ist wahrlich ein ehrwürdiger *Qurʾān*“ (al-Wāqīʿah 56: 77), das deutliche Licht (an-nūru l-mubīn النور المبين): „174. [...] und Wir haben zu euch ein deutliches Licht hinabgesandt.“ (an-Nisāʾ 4: 174), die gewaltige Kunde (an-nabaʾu l-ʿazīm النباء العظيم): „2. Nach der gewaltigen Kunde“ (an-Nabaʾ 78: 2), die Entscheidung (al-furqān الفرقان): „1. [...] Der Seinem Diener die Unterscheidung offenbart hat, damit er für die Weltenbewohner ein Warner sei.“ (al-

Zarqānīs Ansicht ist der „Koran“ *al-Qurʿān* als *al-furqān* mit der Bedeutung die „Unterscheidung“ bekannt. Es ist auch das Nomen verbi im Sinne des Partizips Präsens (ism fāʿil فاعل), d.h. das Entscheidende,⁽⁴⁷⁾ oder des Partizips Perfekt, d.h. das Entschiedene,⁽⁴⁸⁾ weil es entweder zwischen der Wahrheit und dem Trug unterscheidet oder in Abschnitten über einen Zeitraum von 23 Jahren offenbart wurde.⁽⁴⁹⁾ Diese beiden Bezeichnungen gelten als die berühmtesten Namen der edlen Komposition. Hinsichtlich der Verbreitung kommen danach die Bezeichnungen das „Buch“ *al-kitāb*, die „Ermahnung“ *aḍ-ḍikr* und die „Herabsendung“ *at-tanzīl*. Sonstige Titel sind im Allgemeinen deskriptive Bezeichnungen für den Koran wie der „Ehrwürdige“ *al-karīm* im Vers: „77. Das ist wahrlich ein ehrwürdiger Qurʿān“ (al-Wāqīʿah 56: 77) und der „Gesegnete“ *al-mubārak* im Vers: „50. Und dies ist eine gesegnete Ermahnung [...]“ (al-Anbiyāʾ 21: 50).⁽⁵⁰⁾ aṭ-Ṭabarī betont, dass es nur vier Bezeichnungen des Korans gibt, die unter der Herabsendung zu erwähnen sind: [1] der „Koran“ *al-Qurʿān*: „3. Wir berichten dir die schönsten Geschichten dadurch, daß Wir dir diesen Qurʿān (als Offenba-

Furqān 25: 1), die Heilung (aš-šifāʾ الشفاء) und Barmherzigkeit (ar-raḥmah الرحمة): „82. Und Wir offenbaren vom Qurʿān, was für die Gläubigen Heilung und Barmherzigkeit [...]“ (al-Isrāʾ 17: 82), die Ermahnung (al-mawʿiẓah الموعظة): „57. O ihr Menschen, zu euch ist nunmehr eine Ermahnung von eurem Herrn gekommen [...]“ (Yūnus 10: 57), der Gesegnete (al-mubārak المبارك) und die Ermahnung (aḍ-ḍikr الذكر): „50. Und dies ist eine gesegnete Ermahnung [...]“ (al-Anbiyāʾ 21: 50), die Erinnerung (at-tadkīrah التذكير): „48. Er ist wahrlich eine Erinnerung für die Gottesfürchtigen.“ (al-Ḥāqqah 69: 48), die Eingebung (al-waḥy الوحي): „45. Sag: Ich warne euch nur mit der Eingebung [...]“ (al-Anbiyāʾ 21: 45), die Weisheit (al-ḥikmah الحكمة): „5. eine durchdringende Weisheit [...]“ (al-Qamar 54: 5), die Herabsendung (at-tanzīl التنزيل): „(192) Und er ist ganz sicher eine Offenbarung des Herrn der Weltenbewohner“ (aš-Šuʿarāʾ 26: 192) u. a.

(47) (fāriq فارق) mit der Bedeutung: das Entscheidende zwischen der Wahrheit und dem Trug. oder: das Unterscheidungsmerkmal zwischen Wahrheit und Lüge.

(48) (mafrūq مفروق) mit der Bedeutung: durch das zwischen der Wahrheit und dem Trug Entschiedene.

(49) Im Koran heißt es: „106. Einen Qurʿān haben Wir (offenbart, den Wir in Abschnitte) unterteilt (haben) [faraqnāhu], damit du ihn den Menschen in Abständen vorträgst [...]“ (al-Isrāʾ 17: 106).

(50) Vgl. az-Zarqānī: *manāhil al-ʿirfān*, Bd. 1, S. 16 f.

rung) eingegeben haben [...]“ (Yūsuf 12: 3),⁽⁵¹⁾ [2] die „Entscheidung“ *al-furqān*⁽⁵²⁾: „1. Segensreich ist Derjenige, Der Seinem Diener die Unterscheidung

(51) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi‘ al-bayān*, Bd. 1, S. 89.

(52) Gemäß der Ansicht von Nöldeke, dass das Wort *furqān* in den mekkanischen Stellen 25: 1; 21: 49 (48) sowie den medinensischen Stellen 2: 181 (185); 3: 2 kaum etwas anderes als „Offenbarung, göttliche Erleuchtung“ bedeuten kann. Demzufolge haben die Muslime nicht Unrecht, wenn sie *al-furqān* als Synonym von *al-Qur‘ān* ansehen. In *yawma l-furqān* (Bedr Schlacht) 8: 42 (41) bedeutet es „Entscheidung“. In *yağ‘al lakum furqānan* 8: 29 ändert sich die Bedeutung wiederum zurück zu „Erleuchtung“. Vgl. Nöldeke, Theodor: „Willkürlich und mißverständlich gebrauchte Fremdwörter im Korān“. In: Ders., Beiträge und neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, Amsterdam, APA – Philo Press, 1982, S. 23-30, Bd. 2, S. 23 f.

Gemäß der Erklärung von al-Qurṭubī meint *al-furqān* im 1. Vers der 25. Sure den Koran, weil jede von Gott offenbarte Schrift als *furqān* bezeichnet wird. Als Beispiel für die Bekräftigung dieser Behauptung wird die Thora in den folgenden Koranversen als Unterscheidung zu *furqān* bezeichnet: „48. Und bestimmt haben Wir schon Musa und Harun die Unterscheidungsoffenbarung gegeben [...]“ (al-Anbiyā‘ 21: 48 [Denffer]); sowie: „53. Und als Wir Musa die Schrift gegeben haben und die Unterscheidungsoffenbarung, damit ihr vielleicht rechtgeleitet seid.“ (al-Baqarah 2: 53 [Denffer]). Der Koran wird als *furqān* benannt, weil er den dauerhaften Maßstab für die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit und zwischen dem Erlaubten und dem Verbotenen darstellt. Vgl. al-Qurṭubī, Muḥammad Ibn ‘Aḥmad Ibn Bakr (671 H.): *al-ḡāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān. wa-l-mubayyin limā taḍammanahu min as-sunnah wa-āy al-furqān* (الاجامع في أحكام القرآن والمبين لما تضمن فيه من السنة وآي الفرقان) 24 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, mu‘assasat ar-risālah, 2006, Bd. 15, S. 365 f. Im Folgenden wird es als „al-Qurṭubī: *al-ḡāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*“ angegeben.

Ibn ‘Ādil gibt eine weitere Begründung dafür an, nämlich, dass der Koran in offenbarte Abschnitte unterteilt worden sei. Dies sei durch folgenden Koranvers bewiesen: „106. Und einen Koran, den Wir unterteilt haben [*faraqnāhu*], damit du ihn den Menschen vorträgst auf bedächtige Weise, und Wir haben ihn als Offenbarung herabgesandt [*wa-nazzalnāhu tanzilā*].“ (al-Isrā‘ 17: 106 [Denffer]). Für Ibn ‘Ādil hat diese letzte Begründung überwogen, denn Gott sagt: „1. [...], welcher die Unterscheidungsoffenbarung herabgesandt hat [*nazzala*] auf Seinen Knecht [...]“ (al-Furqān 25: 1 [Denffer]). Der Ausdruck *nazzala* (herabsenden, herabkommen lassen, offenbaren) mit Verdopplung (*tašdīd*) weist darauf hin, dass die Herabsendung eine lange Zeit dauerte und in Teile segmentiert wurde. *anzala* (herabsenden, herabkommen lassen, offenbaren) weist aber darauf hin, dass die Herabsendung auf einmal geschah. So sagt Gott in der 3. Sure: „3. Er ließ auf dich die Schrift herabkommen [*nazzala*] mit der Wahrheit, bestätigend das, was vor ihr war, und Er hat die Taura und das Indchil herabgesandt [*anzala*]“ (Āl-‘Imrān 3: 3 [Denffer]). Vgl. Ibn ‘Ādil, Abū Ḥafṣ ‘Umar Ibn ‘Alī (880 H.): *al-lubāb fi ‘ulūm al-kitāb* (اللباب في علوم الكتاب) 20 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1988, Bd. 14, S. 473. Im Folgenden wird es als „Ibn ‘Ādil: *al-lubāb*“ angegeben.

offenbart hat, damit er für die Weltenbewohner ein Warner sei.“ (al-Furqān 25: 1), [3] das „Buch“ *al-kitāb*: „1. (Alles) Lob gehört Allah, Der das Buch (als Offenbarung) auf Seinen Diener herabgesandt [...]“ (al-Kahf 18:1) und [4] die „Ermahnung“ *ad-dīkr*: „9. Gewiß, Wir sind es, die Wir die Ermahnung offenbart haben, und Wir werden wahrlich ihr Hüter sein.“ (al-Ḥiğr 15:9).⁽⁵³⁾

2. Der Stil des Korans

Da die Araber ihre Sprache ehrten, ehrten sie auch ihre großen Dichter und deren Werke, sodass sie die sieben schönsten Gedichte (al-mu‘allaqāt as-sab‘ (المعلقة السبع) mit goldener Handschrift geschrieben an der Kaaba aufhängten. Sie ließen zudem regelmäßig Märkte für die Dichterwettstreite in ‘Ukaz stattfinden.⁽⁵⁴⁾ Nach der Offenbarung des Korans fingen die Muslime an, ihn hin-

Ibn ‘Āšūr (1393 H.) sagt, *furqān* sei ein Verbn. des Verbs *farraqa* (trennen, teilen, unterscheiden), wie in Gottes Aussage: „[...] und an das, was Wir auf Unseren Diener am Tag der Unterscheidung hinabgesandt haben, am Tag, da die beiden Scharen aufeinandertrafen [...]“ (al-Anfāl 8: 41 [Khoury]), und in seiner Aussage: „[...] bestellt Er euch eine Unterscheidungsnorm [...]“ (al-Anfāl 8: 29 [Khoury]). Vgl. Ibn ‘Āšūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir: *at-tahrīr wa-t-tanwīr* (التحرير والتنوير), 30 Bde., Tūnis, ad-dār at-tūnisiyyah li-n-našr, 1984, Bd. 18, S. 317. Im Folgenden wird es als „Ibn ‘Āšūr: *at-tahrīr*“ angegeben.

Khourys Kommentar zu 2: 53 zufolge leitet sich das Wort *furqān* von *faraqa* mit der Bedeutung „teilen, spalten, scheiden“ ab. Außerdem kommt *furqān* in 2: 185; 3: 4; 8: 29, 41; 5: 1 vor. In all diesen Stellen bedeutet es das, was zwischen verschiedenen Dingen eine Trennung, eine Scheidung oder eine Unterscheidung bewirkt. Vgl. Khoury: *Der Koran. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, Bd. 1, S. 266.

In seinem Kommentar zum 29. Vers der 8. Sure sagt Khoury außerdem: „Das arabische Wort *furqān* bedeutet [...] Unterscheidung, und zwar zwischen der Wahrheit und dem Irrtum, dem Islam und dem Unglauben (*Unterscheidungsnorm*), oder zwischen denen, die Gott mit dem Sieg beschenken will und denen, die er der Niederlage preisgibt (*Entscheidung*), oder auch zwischen denen, denen er den Lohn bereithält, und denen, die er Pein unterwirft.“ Ebd., Bd. 7, S. 223 f.

(53) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi‘ al-bayān*, Bd. 1, S. 89.

(54) Vgl. Stock, Kristina: *Die arabische Stilistik*. Wiesbaden, Reichert Verlag, 2004, S. 1.

Aus ideologischen, kulturellen, angeberischen und wirtschaftlichen Gründen fanden in der alt-arabischen Zeit regelmäßig aufeinanderfolgende Umzüge drei Märkte statt. Der Markt von ‘Ukaz dauerte vom 1. bis 20. Dhū l-Qa‘dah, der Markt von Mağannah füllte die Tage vom 21. bis 29. Dhū l-Qa‘dah aus, als dritter Markt kam der von Dhū l-Mağāz vom 1. bis 8. Dhū l-Hiddscha. Alle drei Märkte standen in einer festen Beziehung zum Haddsch. Vgl. al-Azraqī, Abū

sichtlich Sprache, Stil, Form, Ausdrucksweise, Inhalt und Harmonie als vollkommen anzusehen.⁽⁵⁵⁾

Bezüglich des Stils des Korans gibt es zwei Haupttendenzen. Die erste Tendenz vertreten die Orientalisten sowie die nichtmuslimischen Islamwissenschaftler, die sich wiederum in zwei Gruppen teilen.

Die erste Gruppe ist der Ansicht, dass der Stil des koranischen Inhalts schwer zugänglich oder sogar heterogen sei. Bobzin erwähnt diesbezüglich: „Der Koran gehört nicht zu den Büchern, die sich einem Leser leicht erschließen. Das gilt ganz unabhängig davon, ob dieser Leser Muslim oder nicht.“⁽⁵⁶⁾ Nagel unterstützt diese Meinung. Er sagt:

Schwer zugänglich, fast verschlossen, erscheint uns die Gedankenwelt der heiligen Schrift des Islams an zahlreichen Stellen. Mit Mühe quält man sich durch die längeren Suren hindurch, gerät in Verwirrung wegen des oft unvermittelten Themenwechsels [...]⁽⁵⁷⁾

Voltaire (1778) schreibt 1740 an Friedrich den Großen: „ein unverständliches Buch, das auf jeder Seite den gesunden Menschenverstand erschauern läßt.“⁽⁵⁸⁾

Nöldekes Ansicht gemäß hat der Stil des Korans Mängel. Er sagt: „[...] sah aber bald, daß ich zuerst auf gewisse Mängel des Stils hinweisen musste.“⁽⁵⁹⁾ Er sagt auch: „Dies läßt uns erkennen, daß die Ausdrucksweise des Korāns große Mängel hat, Mängel, von denen die altarabischen Gedichte und Erzählungen (أشعار) frei sind.“⁽⁶⁰⁾

al-Walid Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh (250 H.): *Aḥbār Makkah wa-mā ḡā’a fī-hā min al-āṭār* (أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار), 2 Bde., 3. Aufl., Bayrūt, dār al-Andalus li an-našr, 1983, Bd. 1, S. 188.

(55) Vgl. Haggag: Die deutschen Koranübersetzungen, S. 34.

(56) Bobzin: Der Koran. Eine Einführung, S. 9.

(57) Nagel: Der Koran. Einführung, S. 7.

(58) Bobzin: Der Koran. Eine Einführung, S. 15.

(59) Nöldeke, Theodor: „Stilistische und syntaktische Eigentümlichkeiten der Sprache des Korāns“. In: Nöldeke, Theodor/Hurgronje, C. Snouk: Beiträge und neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, Amsterdam, APA – Philo Press, 1982, S. 5-23, Bd. 2. S. 7.

(60) Ebd., S. 6.

Rudi Paret bemängelt am Stil des Korans, dass er eintönig und typisiert sei. Er sagt:

Zu jedem Volk war ein „Gesandter“, „Warner“ oder „Führer“ (so 13, 7) gekommen. Seine Volksgenossen hatten ihn aber für einen Lügner erklärt, sich über ihn lustig gemacht und seine Botschaft abgelehnt. Schließlich war dann die Masse des Volkes vom Strafgericht ereilt worden, während der Gesandte am Leben blieb. Sogar die Geschichte der sagenhaften Völker des alten Arabien hat der Prophet in diesem typisierenden Sinn gedeutet, um nicht zu sagen umgedichtet. [...] Eintönig, mit nur geringfügigen Abwandlungen, wurde auf der Bühne der Geschichte immer wieder dasselbe Stück gespielt. [...] Wenn so – um nur einige wenige Beispiele anzuführen – die Tamūd in Sure 11, 62 zu Šāliḥ sagen, man habe, ehe er mit seiner Verkündigung aufgetreten sei, „(große) Hoffnung auf ihn gesetzt“, ist anzunehmen, daß dieser Ausspruch ursprünglich auf Mohammed gemünzt war.⁽⁶¹⁾

Die Anhänger der zweiten Gruppe nehmen die ästhetische Seite des Korans wahr, sodass sie diese bei ihren Koranübersetzungen zu berücksichtigen versuchen, wie Rückert und Hammer-Purgstall.⁽⁶²⁾ Goethe sagt über den Inhalt des Korans:

Und so wiederholt sich der Koran Sure für Sure. Glauben und Unglauben teilen sich in Oberes und Unteres; Himmel und Hölle sind den Bekennern und Leugnern zugeordnet. Nähere Bestimmung des Gebotenen und Verbotenen [...] und Wiederholung bilden den Körper dieses heiligen Buches, das uns, so oft wir auch daran gehen, immer von neuem anwidert, dann aber anzieht, in Erstaunen setzt und am Ende Verehrung abnötigt.⁽⁶³⁾

Er räumt bezüglich des Stils des Korans ein:

Der Stil des Korans ist seinem Inhalt und Zweck gemäß streng, groß, fruchtbar, stellenweise wahrhaft erhaben; so treibt ein Keil den anderen, und darf sich über die große Wirksamkeit des Buches niemand verwunden. Weshalb es denn auch von den echten Verehrern für unerschaffenen und mit Gott gleich ewig erklärt wurde.⁽⁶⁴⁾

(61) Paret, Rudi: Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten, 10. Aufl., Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 2008, S. 99 f.

(62) Vgl. Haggag: Die deutschen Koranübersetzungen, S. 38.

(63) Trunz, Erich (Hrsg.): Goethes Werke, Band II. Gedichte und Epen, 17. Aufl., München, Verlag C.H. Beck, 2005, S. 143 f.

(64) Ebd., S. 144 f.

Nach der Ansicht von Hammer-Purgstall sollen sowohl der Inhalt als auch die künstlichen Formen des Korans bei der Übersetzung übertragen werden, damit diese Übersetzung angemessen ist. Er sagt:

Die treueste Übersetzung davon wird die seyn, welche nicht nur den Geist, sondern auch die Form darzustellen ringt. Nachbildung der Rede durch Rhythmus und Schall ist unerlässliche Bedingung der Übersetzung eines Dichterwerks. [...] Um also den poetischen Gehalt des Korans [s. F. 67] so treu als möglich auszumünzen, muss die Übersetzung mit dem Originale nicht nur gleichen Schritt, sondern auch gleichen Ton halten; die Endreime der Verse müssen in Reimen übertragen werden, [...] So nur kann zuerst die Wirkung hervorgebracht werden, welcher der Text auf ein arabisches Ohr nicht fehlt. So wird uns die Übersetzung als Spiegel nicht nur das Bild des Propheten zeigen, sondern auch den Dichterodem aus seinem Mund auffangen.⁽⁶⁵⁾

Diese zweite Tendenz vertreten die muslimischen Islamwissenschaftler. Sie sind der Meinung, dass der Stil der koranischen Sprache zugleich zugänglich für Laien und die Elite ist und auch einen unnachahmlichen Charakter hat. Kermanis Ansicht zufolge ist die Komplexität der arabischen Sprache der Grund für den erhabenen Koranstil. Er sagt:

Natürlich hebt sich die Sprache der Offenbarung nicht nur durch den Gebrauch der ‘arabiya von der Alltagssprache ab, sondern viel mehr noch durch die Komplexität ihrer Struktur, das heißt, indem sie durch ihre Strophik und Formelhaf-tigkeit, Refrain, Reim, Versstruktur, klangliche Pointen, Rhythmik, regelmäßig eingestreute Versschluß-Kola (Klauseln), die das eigentliche Erzählthema transzendieren, vielerlei Einschübe in den Redefluss, Wechsel der Erzählebenen und dramenartige Sprecherwechsel, Wiederholung, Wortwahl, Tropen, Metaphern und vieles mehr umfassend geformt ist.⁽⁶⁶⁾

az-Zarqānī betrachtet die sieben folgenden Eigenschaften des Stils vom koranischen Inhalt als die Hauptmerkmale der sprachlichen, beredsamen und stilistischen Unnachahmlichkeit des Korans:

Das erste Merkmal: Der Ausdruck des Korans, der die phonologische Form sowie

(65) von Hammer-Purgstall, Joseph: Fundgruben des Orients, 6 Bde., Wien, Schmid , 1811–1818, Bd. 2, S. 25 f.

(66) Kermani, Navid: Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München, C.H. Beck Verlag, 1999, S. 105.

die sprachliche Schönheit enthält, d.h. die Harmonie und Komposition in seinen vokalisiert, vokallos, ausgedehnten und nasalen Tönen sowie bezüglich des Versmaßes. Die Kombination zwischen weichen, starken, stimmhaften und stimmlosen Stellen in seiner Aussprache gehört ebenfalls zur Harmonie der Koransprache. Diese phonologische Schönheit bzw. das rhythmische System des Korans hat in vielen Fällen eine Prosa- und Reimprosaform, sodass die Araber den Koran wegen seines Klangs und Rhythmus' zum Teil als Poesie (شعر⁽⁶⁷⁾) betrachten.⁽⁶⁸⁾

Das zweite Merkmal: Die Zugänglichkeit des koranischen Stils sowohl für die Laien als auch die Eliten. Wenn Laien oder Gelehrte den Koran lesen oder er ihnen vorgetragen wird, fassen sie ihn, je nach persönlicher Fähigkeit und persönlichem Verstand, auf.⁽⁶⁹⁾

Das dritte Merkmal: Der koranische Stil richtet sich gleichzeitig auf die Vernunft und die Herzen durch die argumentativ und bedeutungsvoll ästhetischen Ausdrucksweisen.⁽⁷⁰⁾

Das vierte Merkmal: Die Großartigkeit des Zusammenhangs und der Formulierung des koranischen Stils, den die Verbindung und Kohäsion zwischen seinen Teilen, Wörtern, Sätzen, Versen und seinen Suren trotz der Länge des Textes

(67) Kermani stellt in seinem Werk „Gott ist schön“ zur Debatte, ob der Koran zur Poesie als literarischer Gattung zu zählen sei. Er antwortet: „Aus muslimisch-theologischer Sicht ist die Frage eindeutig zu verneinen. Beurteilt anhand der Kriterien der klassischen arabischen Literaturtheorie, enthält der Koran zwar poetische Elemente [...], aber er gehört stilistisch und thematisch nicht zur Gattung des šīr, weder folgt sein Metrum dem Schema der altarabischen Poesie, noch nimmt er deren Motiv auf.“ Kermani: Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, S. 94.

Gätje betont in den Anmerkungen seines Buches „Koran und Koranexegese“: „[...] unterscheidet sich die Dichtung vom Koran schon äußerlich durch den streng metrischen Aufbau und besondere Anforderungen an den Reim. Hinzu treten erhebliche Unterschiede in der Thematik.“ Gätje: Koran und Koranexegese, S. 352.

(68) Vgl. az-Zarqānī: *manāhil al-ʿirfān*, Bd. 2, S. 331–335.

(69) Vgl. ebd., S. 335 f.

(70) Vgl. ebd., S. 336.

und der Verschiedenartigkeit der behandelten Themen auszeichnet.⁽⁷¹⁾

Das fünfte Merkmal: Die hervorragende Darlegung und treffende Abwandlung der Worte und Ausdrücke, d.h. der Koran erläutert in verschiedenen Stellen dasselbe Thema mit zutreffend mannigfaltigen Ausdrücken und Lexemen sowie auf verschiedene Art und Weise.⁽⁷²⁾

Das sechste Merkmal: Das Vorhandensein sowohl der ausführlichen als auch der knappen Darstellung, d.h. wenn man einen Vers liest, empfindet man ihn im ersten Augenblick als klar und gut erläutert. Wenn man sich aber weiter in den Vers vertieft, findet man viele weitere Bedeutungen, die ebenfalls richtig sein können, heraus. So können beispielsweise die Scholastiker, die Rechtsgelehrten, die Rechtsmethodiker, die Sprachwissenschaftler und auch die Koraninterpreta-toren den Versen Belege für ihre Zwecke entnehmen.⁽⁷³⁾

Das siebte Merkmal: Die vielen erschlossenen Bedeutungen werden durch die auffällig knappe Darlegung ermöglicht. Durch die Auswahl der zutreffenden Ausdrücke für das behandelte Thema wird bei dem Rezipienten eine effiziente Wirkung erreicht.⁽⁷⁴⁾

3. Allgemeine Schwierigkeiten der Koranübersetzung

Einem Beitrag von al-Marāḡī (1364 H.), dem Großscheich der al-Azhar, in der al-Azhar-Zeitschrift unter dem Titel *baḥṭ fī tarḡamāt al-Qur'ān al-karīm wa-aḥkāmihā*, also *Abhandlung über die Übersetzungen des edlen Korans und deren Beurteilung*, zufolge gilt die Unnachahmlichkeit des Korans (i'ḡāzu l-Qur'ān (إِعْجَازُ الْقُرْآنِ)) nicht als Hindernis für die Koranübersetzung in nichtarabische Sprachen. al-Marāḡī sieht im Koran als Gottes Offenbarung in arabischer Sprache zwei Ziele, nämlich die Rechtleitung (hidāyah (هِدَايَةٌ)) der Menschen sowie

(71) Vgl. ebd., S. 338.

(72) Vgl. az-Zarqānī: *manāhil al-'irfān*, Bd. 2, S. 341.

(73) Vgl. ebd., S. 345 f.

(74) Vgl. ebd., S. 346 f.; vgl. Haggag: *Die deutschen Koranübersetzungen*, S. 36.

das Beglaubigungswunder des Prophetentums Muḥammads. Was das erste Ziel betrifft, so ist die Wiedergabe der allgemeinen Botschaft des Korans gemeint. Mit dem zweiten Ziel, also dem sprachlichen Wundercharakter des Korans, ist die göttliche Ordnung der Sprache des Korans (النَّظْمُ لِقُرْآنِي) gemeint. Im Falle der Übersetzung des Korans steht die Wiedergabe seiner allgemeinen Botschaft im Vordergrund. Die Unnachahmlichkeit des Korans betrifft aber ausschließlich die göttliche Ordnung der koranischen Sprache.⁽⁷⁵⁾ Mit Berücksichtigung der Meinung al-Marāgīs entstehen immer sprachliche und außersprachliche Schwierigkeiten in Bezug auf die Koranübersetzung in andere Sprachen. Beispielsweise stammen die Schwierigkeiten der Koranübersetzung in die deutsche Sprache aus der sprachgeschichtlichen und soziokulturellen Verschiedenheit und Entfernung zwischen dem Arabischen und dem Deutschen. Ausgangs- und Zielsprache gehören zu einer unterschiedlichen Sprachfamilie und Kultur, nämlich der semitischen bzw. indogermanischen Sprachfamilie und der orientalisch-islamischen bzw. der westlich-christlichen Kultur. Aus diesen außersprachlichen Aspekten resultiert eine Reihe von sprachlichen Schwierigkeiten in Bezug auf den Übersetzungsprozess des Ausgangstextes in den Zieltext. In diesem Zusammenhang sind drei Ebenen zu erwähnen. Die lexikalische Ebene, z. B. die mehrdeutigen Ausdrücke (al-mutašābihāt المتشابهات), die Homonyme und Synonyme, die schwerverständlichen und die seltenen Ausdrücke im Koran (ġarību l-Qurʾān غريب القرآن) sowie die schwierigen und anscheinend kontradiktorischen Ausdrücke.⁽⁷⁶⁾ Hinzu kommt die syntaktische und grammatische Ebene, wie z. B. Satzbau, Voran- und Nachstellung der Satzglieder (at-taqdīm wa-t-taḥīr التقديم والتأخير), Bestimmung der Valenz (taḥdīdu l-ʿāmil تحديد العامل) und Vermutung des Elidierten. Die letzte Ebene ist die ästhetische Ebene mit den drei rhetorischen Disziplinen. D.i. Lehre der Bildersprache (ʿilmu l-bayān⁽⁷⁷⁾ علم البيان), Lehre der Bedeutungen (ʿilmu l-maʿānī⁽⁷⁸⁾ علم المعاني) und

(75) Vgl. Haggag: Die deutschen Koranübersetzungen, S. 69.

(76) (muškil wa-mūhimu l-iḥtilāf wa-t-tanāquḍ المتضيق والمهم الاختلاف والتناقض).

(77) Mit anderen Worten: die Lehre der Darstellung. Sie ist die vergleichende, übertragende und umschreibende Ausdrucksweise des arabischen Textes. Durch diese Lehre wird aufgezeigt,

Lehre der Redefiguren (‘ilmu l-badi⁽⁷⁹⁾ (عِلْمُ الْبَدِيعِ).⁽⁸⁰⁾

c) Die Koranübersetzung in der Geschichte

1. Die Koranübersetzung in der islamischen Geschichte

Der Vorgang der Übersetzung des Korans begann bereits zur Lebzeit des Propheten Muḥammad. Die Briefe, die vom ihm an die nichtmuslimischen Herrscher der damals um die arabische Halbinsel herum liegenden Königreiche (des oströmischen und persischen Imperiums sowie des ägyptischen und abessinischen Königreichs), gesandt wurden um ihnen die islamische Botschaft nahe zu bringen, enthielten einige Passagen aus dem Koran. Diese Briefe sollten übersetzt werden. Bei der ersten Auswanderung einiger Muslime in das abessinische Königreich stand der Vertreter der Muslime vor dem König und rezitierte einige Verse der 19. Sure über Maria (*Maryam*), die in die abessinische Sprache über-

wie ein und derselbe Gedanke verschiedenartig aber gleichzeitig klar ausgedrückt werden kann.

Die behandelten Themen in dieser Disziplin sind vor allem Vergleich, Ähnlichkeit (at-tašbih التَشْبِيْهِ al-muṣābahah التَّشْبِيْهَة), Übertragung „Tropus“ (al-mağāz التَّمَجَّاز), der an einen Vergleich gebundene Tropus „Leihe/Metapher“ (al-isti‘ārah التَّسْوِيْعُ اَرَاة), der nicht an einen Vergleich gebundene Tropus „Synekdoche“ (al-mağāzu l-mursal التَّمَجَّازُ الْمُرْسَلُ), Metonymie (al-kināyah التَّكْنِيْة) u.a. Vgl. Bauer, Thomas: „Literale Kulturen: Arabische Kultur“. In: Gert Ueding (Hrsg.): Rhetorik: Begriff – Geschichte – Internationalität, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2005, S. 283–300, S. 295 f.

(78) Diese Lehre untersucht spezielle Redekonstruktionen und die verschiedenen arabischen Ausdrucksweisen und gibt Empfehlungen, wie man die Rede verbessern der jeweiligen Sachlage anzupassen vermag. Diese Lehre beschäftigt sich vor allem mit folgenden Themen: verifizierte Aussage und Sprechakt (al-ḥabar wa-l-inšāʾ التَّصْحِيْحُ وَ اِنْشَاء), Voran- und Nachstellung der Satzglieder, ausführliche und knappe Darstellung (al-iṭnāb wa-l-iğāz اِطْنَابٌ وَ اِيْجَازٌ), Weglassung (al-ḥaḍf الحَذْفُ) u.a. Vgl. Ebd. S. 291ff.

(79) Mit anderen Worten: die Lehre der Verschönerung. Diese Lehre behandelt die zusätzlichen Stilmittel durch die aufgezeigt wird, wie man die Rede verschönern kann, nachdem man sie angemessen und klar artikuliert hat. Sie beschäftigt sich mit der Antithese (aṭ-ṭibāq التَّطْبِاق), der Verheimlichung (at-tawriyah التَّوْرِيْة), der Hyperbel (al-mubālaḡah الْمُبَالَغَة), der Paronomasie (al-ğinās التَّجْنِيسُ) u.v.a. Vgl. Ebd. S. 290 f.

(80) Vgl. Haggag: Die deutschen Koranübersetzungen, S. 69 f.

setzt werden sollten.⁽⁸¹⁾ as-Saraḥsī (483 H.) berichtet, dass Abū Ḥanīfah ein Rechtsgutachten (fatwā فَتْوَى, pl. fatāwā فَتَاوَى) veröffentlicht haben soll, dass es jemandem, der nicht Arabisch spricht, erlaubt, in seinem Gebet Koran in seiner Sprache zu rezitieren. Er beruft sich auf die folgende Überlieferung:

Die Perser hatten dem Prophetengenossen Salmān al-Fāhriṣī (34 H.) geschrieben, dass er ihnen die Eröffnende *al-Fātiḥah* [die 1. Sure] ins Persische übersetzen solle. Sie pflegten die Übersetzung dieser Sure bei ihren Gebeten zu rezitieren, bis sie die arabische Sprache konnten.⁽⁸²⁾

Haggag räumt ein, es habe eine persische Übersetzung des Korans und eine Zusammenfassung der Koranexegese von aṭ-Ṭabarī ins Persische im Jahr 345 H. gegeben:

Der König Maṣṣūr Ibn Nūḥ as-Sāmānī beauftragte (345 H./ 956 n. Chr.) einige Gelehrte damit, den Koran mitsamt einer Zusammenfassung des *tafsīr*-Werkes aṭ-Ṭabarī in die persische und alttürkische Sprache zu übertragen. Solche Übersetzungen wurden in der Regel vom Originaltext begleitet und sollten den Zweck der Gottesanbetung erfüllen. Sie wurden zumeist in der Form von Interlinearübersetzungen angefertigt und als eine Art *tafsīr*-Werke angesehen.⁽⁸³⁾

Die angewandte Methode solcher Übersetzungen war es, die Wortbedeutungen in der persischen Sprache über den arabischen Text zu schreiben. Diese Interlinearversion ergab allerdings keine zusammenhängende Übersetzung.⁽⁸⁴⁾

Die meisten dieser Sprachen, in die der Koran nunmehr von Muslimen übersetzt wurde, waren jedoch für lange Zeit in ihrem religiösen Kernvokabular bzw. ihren Ausdrücken mehr oder weniger stark vom Arabischen als religiöse

(81) Vgl. Mansour, Mohammed: „Zur Problematik der Übersetzung des Korans. Ansätze zur Bewertung einiger Übersetzungen ins Deutsche“. In: Kairoer germanistische Studien, 10 (1997), Kairo, S. 447-476., S. 447 f.

(82) as-Saraḥsī, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Suhayl: *al-mabsūt* (المبسوط), 30 Bde., Bayrūt, dār al-maʿrifah, 1993, Bd. 1, S. 37; vgl. Bobzin: Der Koran. Eine Einführung, S. 120.

(83) Haggag: Die deutschen Koranübersetzungen, S. 59.

Maṣṣūr I. Ibn Nūḥ herrschte (350–365 H.) als der 8. Emir für das sāmānidische Fürstentum, das (203–395 H.) in Transoxanien und Chorasan regierte, formal jedoch dem Kalifat der Abbasiden unterstand. Vgl. Büchner, V. F.: „Sāmāniden“. In: EI¹, Bd. 4, (1934), S. 130 ff.

(84) Vgl. Bobzin: Der Koran. Eine Einführung, S. 120.

Sprache beeinflusst.⁽⁸⁵⁾

Im Jahr 1925 veröffentlichte al-Azhar ein Rechtsgutachten, dass die im Jahr 1916 veröffentlichte englische Koranübersetzung von Muḥammad ‘Alī al-Qadyānī⁽⁸⁶⁾ wegen Ungenauigkeiten und Verstößen gegen den islamischen Glauben zu verbieten sei. Das ägyptische Zollamt musste sie verbrennen, damit der Inhalt des Korans vor Verfälschung geschützt sei.⁽⁸⁷⁾

In der Türkei war auch der letzte Großscheich des osmanischen Kalifats Muṣṭafā Şabrī (1373 H.) gegen den Vorgang der Koranübersetzung, nachdem Atatürk (1357 H.) im Jahr 1932 die Entscheidung getroffen hatte, den Koran in die türkische Sprache zu übersetzen. In dieser Zeit plädierte jedoch der damalige Großscheich der *al-Azhar*, Muḥammad al-Ḥiḍr (1377 H.), für eine sinngemäße Übersetzung des Korans. 1936 wurde die Frage der Koranübersetzung intensiver zur Diskussion gestellt, als der Großscheich der *al-Azhar*, al-Marāġī (1364 H.), die Entscheidung traf, dass *al-Azhar* eine sinngemäße Koranübersetzung anbieten solle. Muḥammad Farīd Waġdī (1373 H.), einer der größten Denker und Rechtsgelehrten, unterstützte al-Marāġīs Ansicht. Auf der anderen Seite lehnten viele azharitische Rechtsgelehrten dies konsequent ab, wie z. B. Muḥammad

(85) Vgl. Bobzin, Hartmut: „Allah‘ oder ‚Gott‘? Über einige terminologische Probleme im Spiegel rezenter islamischer Koranübersetzungen ins Deutsche“. In: Münchner Theologische Zeitschrift 52 (2001), Heft 1, S. 17 f.

(86) *Qadyānī* ist ein Attribut für die Anhänger der dem Islam zugeschriebenen religiösen Gemeinde. *Qadyān* ist eine Stadt, die im nordindischen Bundesstaat Punjab liegt. Die Hauptstadt Punjab ist Lahore. Vgl. ‘Abd az-Zāhir, Ḥasan ‘Īsā: *al-qadyāniyyah naṣṣatuha wa-taṭawwuruhā* (القادياني في تراثنا وتطورها), al-Qāhirah, maġma‘ al-buḥūt al-islāmiyyah, 1992, S. 47.

Die Muslime bezeichnen die Ahmadiyya-Bewegung als *Qadyāniyyah*. Es ist ein von *Qadyān* abgeleitetes Attribut zu dem Ort, wo Ghulam Ahmad (1908), Begründer der Amadiyya-Bewegung, geboren wurde. Die Angehörigen dieser Gemeinde bezeichnen sich selbst als *Ahmadiyya*. Dies ist von dem Namen von Ghulam Ahmads hergeleitet. Vgl. Shehata: Einige Glaubensfragen bei der Ahmadiyya-Bewegung, S. 5.

Diese Bewegung spaltete sich im Jahr 1914 in zwei Gruppen. Die sog. *Lahore*-Gruppe hält Ahmad lediglich für einen islamischen Reformen. Die mehrheitliche *Qadyāniyyah*-Gruppe hingegen sieht Ghulam Ahmad als Nachfolgepropheten Muḥammads an. Mehr dazu s. ebd.

(87) Vgl. Haggag: Die deutschen Koranübersetzungen, S. 60.

Sulaymān und Muḥammad Muṣṭafā aš-Šāṭir. Am Ende wurde die Entscheidung von Scheich Marāḡī zur Koranübersetzung angenommen. Heute wird der Vorgang der Koranübersetzung in der islamischen Welt tendenziell unterstützt.⁽⁸⁸⁾

Als erste Koranübersetzung von einer dem Islam zugeschriebenen religiösen Gruppe gilt die Übersetzung der *Lahore-Gruppe*, einer kleinen Gruppe, die der Ahmadiyya-Bewegung zugehörig ist. Im Jahr 1939 brachte sie eine deutsche Koranübersetzung von Maulana Sadr-ud-Din mit dem Titel: „Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung, Einleitung und Erklärung“ heraus.⁽⁸⁹⁾ Im Jahr 1954 veröffentlichte die von der Mehrheit der Ahmadiyya-Bewegung vertretene Gruppe, die *qadyāniyyah-Gruppe* (s. F. 86), eine neue deutsche Koranübersetzung unter der Leitung von Bashiruddin Mahmud Ahmad (1965) unter dem Titel: „Koran. Der heilige Qurān. Arabisch und Deutsch“.⁽⁹⁰⁾

Als erster arabischsprachiger Muslim veröffentlichte Abu-r-Riḏā‘ Muḥammad

(88) Vgl. ebd., S. 60 f.

(89) Vgl. Glas, Bastian u. Bobzin, Hartmut: „35. Maulana Sadr-du-Din“. In: Bobzin, Hartmut u. Kleine, Peter M. (Hrsg.): Glaubensbuch und Weltliteratur. Koranübersetzung in Deutschland von der Reformationszeit bis heute (Katalog zur Ausstellung: Koranübersetzungen – Brücke zwischen Kulturen. Gedruckte Werke aus dem Zentralinstitut Islam-Archiv Deutschland, Amina Abdullah-Stiftung), Arnberg, 2007, S. 45.

Der zweisprachige Text enthält auf jeder Seite zwei Spalten. Rechts ist der arabische Text, links steht die deutsche Übersetzung gegenüber. Jede Seite ist reichlich mit Anmerkungen und Kommentaren versehen. Die Verszählung weicht geringfügig von der kufischen Verszählung ab. Vgl. ebd.

(90) Vgl. Bobzin, Hartmut: „36. Hazrat Mirza Baschiruddin Mahmud Ahmad“. In: Bobzin u. Kleine (Hrsg.): Glaubensbuch und Weltliteratur, S. 46.

Am Ende des Werks finden sich 242 Anmerkungen, die auf den Glauben der Ahmadiyya-Bewegung hinweisen oder einige Koranverse erklären. Danach folgt ein Index, in dem die Stellen einiger Namen der Propheten und Stellen der religiös wichtigen Fragen erwähnt werden.

Der Teil der Koranübersetzung ist in zwei Spalten auf gegenüberliegenden Seiten eingeteilt, wobei in der linken Spalte die deutsche Übersetzung und in der rechten Spalte der arabische Text steht. Die Eröffnungsformel *Bi-smi Llāhi r-Raḥmāni r-Raḥīm* (Im Namen Allahs, des Gnädigen, des Barmherzigen) wird in dieser Übersetzung als eigener Vers (außer der 9. Sure) betrachtet und somit gezählt. Vgl. Shehata: Einige Glaubensfragen bei der Ahmadiyya-Bewegung, S. 7 f.

Ibn Aḥmad Ibn Rassoul im Jahr 1986 eine Koranübersetzung unter dem Titel: „Die ungefähre Bedeutung des Al-Qurʾān Al-Karīm in deutscher Sprache“.⁽⁹¹⁾ 2003 brachte er zudem das Werk „Tafsīr des Al-Qurʾān Al-Karīm. Erläuterung des Al-Qurʾān Al-Karīm in deutscher Sprache“ auf 1933 Seiten heraus.

Als erster deutschsprachiger Muslim veröffentlichte Ahmad von Denffer im Jahr 1996 eine Koranübersetzung mit dem Titel: „Der Koran. Die heilige Schrift des Islam in deutscher Übertragung. Mit Erläuterungen nach den Kommentaren von Dschalalain, Tabari und anderen hervorragenden klassischen Koranauslegern“.⁽⁹²⁾

1997 erschien „Die Bedeutung des Korans“ in zehn Broschüren des SKD Bavaria Verlags.⁽⁹³⁾

Als erste Koranübersetzung von einer islamischen Institution ins Deutsche veröffentlichte *al-Azhar* im Jahr 1999 das Werk „Al-Muntaḥab. Auswahl aus den

(91) Vgl. Bobzin, Hartmut: „40. Abu-r-Riḍāʾ Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rassoul“. In: Bobzin u. Kleine (Hrsg.): Glaubensbuch und Weltliteratur, S. 50.

Die zwei Sprachen stehen sich auf jeder Seite gegenüber. Auf der rechten Seithälfte steht der arabische Text und auf der linken Seitenhälfte findet sich der deutsche Text. Die Versnummern der deutschen Übersetzung sind hinter dem Vers entsprechend des arabischen Textes vermerkt. Vgl. ebd.

(92) Vgl. Bobzin, Hartmut: „43. Ahmad von Denffer“. In: Bobzin u. Kleine (Hrsg.): Glaubensbuch und Weltliteratur, S. 53.

Diese Übersetzung ist mit zahlreichen Anmerkungen am Ende jeder Seite gemäß der Koranversnummer versehen. Diese Anmerkungen gelten als Erläuterung, die sich auf die Meinungen von klassischen Koraninterpretatoren stützen. Vgl. ebd.

(93) Vgl. Bobzin, Hartmut: „44. Fatima Grimm (u. a.)“. In: Bobzin u. Kleine (Hrsg.): Glaubensbuch und Weltliteratur, S. 54.

Diese Übersetzung zeichnet sich durch Folgendes aus: Der arabische Text des Korans findet sich auf der rechten Seitenhälfte (nach der *Azhar*-Ausgabe). Die deutsche Übersetzung steht links gegenüber. Unten finden sich zahlreiche Anmerkungen zur Erläuterung und Erklärung des koranischen Textes, die sich auf klassische sowie moderne Korankommentatoren stützen. Vor jeder Sure steht eine Einführung. Vgl. ebd.

Interpretationen des heiligen Koran. Arabisch-Deutsch“.⁽⁹⁴⁾ Im Jahr 2002 brachte der König-Fahd-Komplex eine Koranübersetzung unter dem Titel „Der edle Qurʾān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache“ heraus.⁽⁹⁵⁾

2. Die Koranübersetzung in der nichtislamischen Geschichte

Die Bewegung, den Koran in eine europäische Sprache zu übersetzen (in diesem Fall Griechisch) begann früh. Der byzantinische Theologe M. E. Johannes von Damaskus (ca. 670–750 n. Chr.) fügte in seine theologische Abhandlung einige Koranstellen ein, die direkt aus dem Koran ins Griechische übersetzt worden waren.⁽⁹⁶⁾ In weniger als 250 Jahren nach dem Tod des Propheten Muḥammad wurde eine Übersetzung des gesamten Korans ins Griechische abgeschlossen:

Erst ein Theologe des 9. Jahrhunderts, Niketas von Byzanz, hatte eine volkssprachliche griechische Koranübersetzung zur Verfügung. Von ihr machte er in seiner Streitschrift „Widerlegung des von dem Araber Mohammed gefälschten Buches“, die er im Auftrag von Kaiser Michael III. (reg. 842-67) verfasste, reichlichen

(94) Vgl. Spiewok, Salih: „46. Moustapha Maher“. In: Bobzin u. Kleine (Hrsg.): Glaubensbuch und Weltliteratur, S. 56.

Diese Übersetzung wurde im Auftrag der *al-Azhar* von Mostapha Maher, Professor für Germanistik an der Kairoer Ain Shams-Universität, angefertigt. Gemäß der Meinung des Großscheichs der *Azhar*, Muḥammad Sayyid Ṭaṭṭāwī (2010), ist die korrekte Übersetzung des Korans die Übersetzung der Interpretation des Korans. Daher legte *al-Azhar* allen Übersetzungen in Fremdsprachen eine komprimierte und vereinfachte Interpretation des Korans auf Arabisch zugrunde. Vgl. ebd.

(95) Vgl. Bobzin, Hartmut: „48. ‘Abdullāh aṣ-Ṣāmit Frank Bubenheim und Nadeem Elyas“. In: Bobzin u. Kleine (Hrsg.): Glaubensbuch und Weltliteratur, S. 58.

Die Übersetzung wurde von ‘Abdullāh aṣ-Ṣāmit (Frank Bubenheim) und Nadeem Elyas angefertigt. Der arabische Text (gemäß der Fassung der *al-Azhar*-Koranausgabe) steht jeweils auf der rechten und die deutsche Übersetzung auf der linken Seite. Zum besseren Verständnis sind einige Anmerkungen in den Fußnoten hinzugefügt, die auf eine wörtliche Übersetzung oder eine andere Bedeutung hinweisen. Vgl. ebd.

(96) Vgl. Bobzin, Hartmut: *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Stuttgart, Steiner Verlag, 1995. (= *Beiruter Texte und Studien*, Bd. 42), S. 39 f.

Gebrauch. Diese Koranübersetzung ist heute als ganze verloren [...].⁽⁹⁷⁾

Im Jahr 1143 fertigte der englische Mathematiker Robert von Ketton (Robertus Ketenensis) in Toledo eine Übersetzung des Korans ins Lateinische gemäß der Forderung des Abtes von Cluny, Petrus Venerabilis, an. Diese Übersetzung ist jedoch nicht sehr genau.⁽⁹⁸⁾ Theodor Bibliader (1564) gab 1543 die erste gedruckte Koranübersetzung in Basel heraus: „Genau 400 Jahre später erschien diese lateinische Übersetzung in Basel in gedruckter Form: als erste vollständige Koranübersetzung in eine europäische Sprache überhaupt.“⁽⁹⁹⁾

Die erste genauere Übersetzung einzelner Koranverse ins Deutsche stammt von Martin Luther aus dem Jahr 1542. Luther übersetzte das vom Griechischen ins Lateinische zurückübersetzte Werk *Confutio Alcorani* (Widerlegung des Korans) ins Deutsche.⁽¹⁰⁰⁾

1616 folgte dann die erste Übersetzung des Korans in die deutsche Sprache, die sich auf eine italienische Übersetzung⁽¹⁰¹⁾ stützte.⁽¹⁰²⁾ Die erste Koranüberset-

(97) Bobzin: Der Koran. Eine Einführung, S. 13.

(98) Vgl. Bobzin: „2. Robertus Ketenensis (Robert of Ketton)“. In: Bobzin u. Kleine (Hrsg.): Glaubensbuch und Weltliteratur, S. 12.

(99) Bobzin, Hartmut: „Was heißt es, den Koran zu übersetzen? Anmerkungen anlässlich einer neuen Koranübersetzung“. In: Kablitz, Andreas u. Marksches, Christoph (Hrsg.): Heilige Texte. Religion und Rationalität, Berlin, Boston, De Gruyter, 2013, S. 131.

(100) Vgl. Hasselbarth, Sarah: „Ricoldo da Monte Croce – Martin Luther“. In: Bobzin u. Kleine (Hrsg.): Glaubensbuch und Weltliteratur, S. 15.

Dieses Werk wurde von Ricoldo da Monte Croce (1320) verfasst. Diese Rückübersetzung enthält mehr als 100 Koranzitate, weicht von dem ursprünglichen Werk erheblich ab und verkehrt einzelne Stellen sogar ins Gegenteil. Die eigene Persönlichkeit von Luther spiegelt sich in seiner Übersetzung wider. Vgl. ebd.

(101) Diese italienische Koranübersetzung, die von Andrea Arrivabene im Jahr 1547 vorgelegt wurde, beruht auf der vier Jahre zuvor in Basel erschienen lateinischen Koran Ausgabe von Theodor Bibliader (1564). Vgl. Bellanova, Martina: „Andrea Arrivabene“. In: Bobzin u. Kleine (Hrsg.): Glaubensbuch und Weltliteratur, S. 17.

(102) Vgl. Dunkel, Thomas: „8. Salomon Schweigger“. In: Bobzin u. Kleine (Hrsg.): Glaubensbuch und Weltliteratur, S. 18.

Diese Übersetzung enthält drei Teile. Der erste Teil beschäftigt sich mit den Anfängen des Islams, die anderen beiden Teile umfassen die eigentliche Koranübersetzung. Sie wurde 1641 auch aus dem Deutschen ins Niederländische übersetzt. Vgl. ebd.

zung aus dem Arabischen in eine europäische Volkssprache, das Französische, wurde von André du Ryer (1688) im Jahr 1647 vorgelegt.⁽¹⁰³⁾

Als erste deutsche Koranübersetzung, die aus Arabischen direkt angefertigt wurde, ist „Die türkische Bibel, oder des Korans allererste teutsche Übersetzung aus der Arabischen Urschrift selbst verfertigt“ bekannt. David Friedrich Megerlin (1778) fertigte sie im Jahr 1772 an.⁽¹⁰⁴⁾

Den ersten Versuch, den gereimten Koranstil in der übersetzten Zielsprache zu berücksichtigen, machte Joseph von Hammer-Purgstall (1856). 1811 legte er einen Auszug aus der Koranübersetzung unter dem Titel: „Die letzten vierzig Suren des Korans, als eine Probe einer gereimten Übersetzung desselben“ vor.⁽¹⁰⁵⁾ Friedrich Rückert folgte dieser Methode in seinem Versuch, die koranische Ästhetik in der deutschen Koranübersetzung sichtbar zu reflektieren.⁽¹⁰⁶⁾

Im Jahr 1901 erschien die Koranübersetzung von Max Henning (1927) mit dem Titel: „Der Koran. Aus dem Arabischen übertragen und mit einer Einleitung

(103) Bobzin: Der Koran. Eine Einführung, S. 14.

(104) Vgl. Daum, Elena: „20. David Friederich Megerlin“. In: Bobzin u. Kleine (Hrsg.): Glaubensbuch und Weltliteratur, S. 30.

Megerlin lehnte den Koran und damit den Islam im Allgemeinen ab. Seine Methode vernachlässigte den Sprachfluss und führte zum Verlust der Besonderheiten des Korans und des Klangs seiner Sprache. Vgl. ebd.

(105) Vgl. Bobzin: „24. Joseph von Hammer-Purgstall“. In: Bobzin u. Kleine (Hrsg.): Glaubensbuch und Weltliteratur, S. 34; vgl. Bobzin, Hartmut (Hrsg.): Der Koran in der Übersetzung von Friedrich Rückert, 4. Aufl., Würzburg, Ergon, 2001, S. XIII.

(106) Vgl. Sonay, Ali u. Bobzin, Hartmut: „27. Friedrich Rückert“. In: Bobzin u. Kleine (Hrsg.): Glaubensbuch und Weltliteratur, S. 37; Bobzin (Hrsg.): Der Koran in der Übersetzung von Friedrich Rückert, S. XVII, XXV ff.

So wurden die kurzen Suren besonders in rhythmisierter Prosa, Reimen und Assonanzen übersetzt. Da Rückert von Anfang an beabsichtigte, nur Auszüge aus dem Koran zu übersetzen, ließ er des Öfteren Verse und auch ganze Suren aus und versetzte zum Teil auch die Versstellen. Vgl. Sonay, Ali u. Bobzin: „27. Friedrich Rückert“. In: Bobzin u. Kleine (Hrsg.): Glaubensbuch und Weltliteratur, S. 37.

Annemarie Schimmel beschreibt diese Übersetzung als „die einzige deutsche Übertragung, die etwas vom Stil und Geist des Originals spüren läßt“. Schimmel, Annemarie: Friedrich Rückert. Lebensbild und Einführung in sein Werk, Göttingen, Wallstein Verlag, 2015, S. 93.

versehen“. Diese Übersetzung wurde danach von verschiedenen Herausgebern viermal herausgegeben.⁽¹⁰⁷⁾ Mit dem Ziel, eine deutsche, philologisch präzise Koranübersetzung möglichst ohne Berücksichtigung juristischer und theologischer Kommentare wiederzugeben, veröffentlichte Rudi Paret (1983) seine Koranübersetzung: „Der Koran“ im Jahr 1962.⁽¹⁰⁸⁾

Als erster arabischsprachiger nichtmuslimischer Islamwissenschaftler brachte Adel Theodor Khoury seine Übersetzung des Korans im Jahr 1987 heraus.⁽¹⁰⁹⁾ 2004 veröffentlichte er dann „Der Koran. Arabisch – Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar“ in 12 Bänden. Zudem erschienen im Jahr 2003 eine Koranübersetzung von Hans Zirker und 2010 eine weitere von Hartmut Bobzin.

(107) Die erste Ausgabe wurde 1960 von Annemarie Schimmel mit dem Titel: „Der Koran. Aus dem Arabischen von Max Henning. Einleitung und Anmerkungen von Annemarie Schimmel“ herausgegeben. 1968 wurde die zweite Ausgabe von Kurt Rudolph mit Titel: „Der Koran. Aus dem Arabischen von Max Henning. Einleitung von Ernst Werner und Kurt Rudolph.“ herausgegeben. 1991 wurde die dritte Ausgabe von Hanspeter Achmed Schmiede erschien unter dem Titel: „Der gnadenreiche Koran (Korʾân Kerîm). Originaltext mit deutscher Übersetzung.“ und wurde in Ankara herausgegeben. Die letzte Ausgabe brachte Murad Wilfried Hofmann im Jahr 1998 unter dem Titel: „Der Koran. arabisch – deutsch. Aus dem Arabischen von Max Henning. Überarbeitet und Einleitung von Murad Wilfried Hofmann“ heraus. Vgl. Haggag: Die deutschen Koranübersetzungen, S. 85 f.

(108) Vgl. Luthay, Magda: „38. Rudi Paret“. In: Bobzin u. Kleine (Hrsg.): Glaubensbuch und Weltliteratur, S. 48.

Die Übersetzung beruht auf der *Azhar*-Koranausgabe. Sie verwendet die kufische Verszählung. Die Verszählung in Klammern orientiert sich an Flügels (1870) Zählung. Unklarheiten des arabischen Textes werden nicht immer aufgelöst, sondern kommentiert oder durch alternative Übersetzungsvorschläge erläutert. Im Jahr 1971 veröffentlichte Paret einen Begleitband (Der Koran. Kommentar und Korkondanz), der in erschöpfender Weise innerkoranische Ähnlichkeiten herausarbeitet. Weitergehende Anmerkungen zur Erschließung des koranischen Textes gehen in großem Maße auf die orientalistische Literatur zurück. Vgl. ebd.

(109) Vgl. Bobzin, Hartmut: „41. Adel Theodor Khoury, Muhammad Salim Abdullah“. In: Bobzin u. Kleine (Hrsg.): Glaubensbuch und Weltliteratur, S. 51.

Diese Übersetzung ist philologisch in klarer und verständlicher Sprache geschrieben. Die Anmerkungen sind äußerst sparsam. Es wird die kufische Verszählung berücksichtigt. Am Ende des Werkes wird die Übersetzung mit einem Anhang „Texte aus der Tradition (Ḥadīth) zu Themen des Korans“ versehen. Vgl. ebd.

II. Der Kontext (as-siyāq) in der arabischen Sprachwissenschaft (‘ulūmu l-luġah)

a) Definition des Kontextes

1. Aus lexikographischer Sicht

1.1. In alten arabischen Lexika

Aus *philologischer Sicht* besitzt das Verb *sāqa/ sawaqa* (Impf.), *yasūqu* (Prä.), *siyāq* (*siyāqan*) und *sawq* (*sawqan*) (Verbn.) gemäß Ibn Fāris‘ eine Hauptbedeutung, und zwar: etwas in eine bestimmte Richtung treiben, bewegen; *as-sayyiqatu*: ein angetriebenes Vieh.⁽¹¹⁰⁾ (*tasāwaqati l-ibl wa-n-sāqat tasāwuqan, idā tatāba‘at* wird übersetzt als: „Die Kamele werden *getrieben*, wenn sie sich zu einer Herde *versammeln* und *hintereinander folgen*“). Durch folgendes Beispiel zeigt sich der übertragene Sinn des Verbs *sāqa*: „Der Bräutigam *treibt* vor sich die Morgengabe für seine Braut her.“ Heutzutage besteht die Brautgabe hauptsächlich aus Geld und Wertgegenständen, früher jedoch war die Gabe von Kamelen oder anderweitigem Vieh, das bis zum Haus der Braut getrieben wurde, üblich Im Koran heißt es: „21. Und jede Seele wird kommen und mit ihr ein *Treiber* und ein Zeuge“ (Qāf 50: 21). Ein Hadith besagt: „Die Stunde wird nicht hereinbrechen, bis nicht ein Mann, der aus *Qaḥṭān*⁽¹¹¹⁾ ist, die Menschen mit seinem Stock *treibt*“.⁽¹¹²⁾ Dies gilt als Hinweis auf die vollständige Unterwerfung und den Gehorsam seitens der Leute ihm gegenüber. Der Todeskampf wird ebenfalls als *siyāq* bezeichnet. Ibn as-Sikkīt (244 H.) sagt: Eine Frau hat drei Jungen ‘*ala sāqin*

(110) Vgl. Ibn Fāris, Aḥmad ar-Rāzī al-Qazwīnī: *maqāyīs al-luġah* (قياس اللغة), 6 Bde., Bayrūt, dār al-fikr, 1979, Bd. 3, S. 117.

(111) *Qaḥṭān* ist Qaḥṭān Ibn ‘Ābir Ibn Šāliḥ Ibn Arfaḥšad Ibn Sām Ibn Nūḥ. Qaḥṭān war der erste König des Jemen. Vgl. aṭ-Ṭabarī, Abū Ġā‘far Muḥammad Ibn Ġarīr: *tārīḥ aṭ-Ṭabarī. tārīḥ ar-rusul wa-l-mulūk* (تاريخ الطبري. تاريخ الرسل والملوك), 11 Bde., 2. Aufl., al-Qāhirah, dār al-ma‘ārif, 1967, Bd. 1, S. 205, 207.

(112) al-Buḥārī, Muḥammad Ibn Ismā‘īl (256 H.): *al-ġāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ. al-musnad min ḥadīṭ rasūl Allāh* (شاهجة الصحيح. المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم) (شاهجة الصحيح) (شاهجة الصحيح), 4 Bde., al-Qāhirah, al-maktabah as-salafiyyah, 1400 H., Bd. 2, S. 508, HN. 3517. Im Folgenden wird es als „al-Buḥārī: *al-ġāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ*“ angegeben; an-Naisabūrī, Muslim Ibn al-Ḥaġġāġ (261 H.): *ṣaḥīḥ Muslim* (صحيح مسلم), 5 Bde., Bayrūt, dār iḥyā‘ at-turāṭ al-‘arabī, o. J., Bd. 4, S. 2232, HN. 60 (2910). Im Folgenden wird es als „Muslim: *ṣaḥīḥ Muslim*“ angegeben.

gezeugt – d.h. drei Jungen hintereinander ohne Mädchen zwischen ihnen. Ebenso existiert z. B. der Ausdruck (qāma fulānun ‘alā sāqin, d. i. „jemand beschäftigt sich sehr mit einer Angelegenheit“).⁽¹¹³⁾

Aus *metaphorischer Sicht* sagt man: (sāqa l-lāhu ilayhi ḥayran, mit der Bedeutung: „Gott *trieb* ihm das Gute zu“), außerdem sind folgende Ausdrücke geläufig:

(sāqati r-rīḥu s-saḥāba, „der Wind *treibt* Wolken“),

(aradta ḥādīhi d-dāra bi-ṭamanin fa-sāqaha l-lāhu ilayka bi-la ṭamanin, „Du wolltest dieses Haus gegen einen geringen Preis kaufen. Gott *schickte* es dir gegen nichts“),

(al-marʿu sīqatu l-qadari, „der Mensch ist vom Schicksal *angetrieben*“),

(huwa yasūqu l-ḥadīta aḥsana siyāqin, „man *führt* das Gespräch in bestem Kontext“), d.h. man setzt es in bester Art und Weise sowie in geordneter Äußerung fort,

(ilayka yusāqu l-ḥadītu, „an dich ist die Äußerung *gerichtet*“),

(ḥaḍa l-kalmu masāquhu ilā kaḍā, „die Rede *wendet sich* in eine Richtung“), d.h. die Erzählung zielt auf etwas ab,

(ḡiʿtuka bi-l-ḥadīti ‘alā sawqīhi, „ich erzähle dir die Sache in *kontextgebundener Weise* und in *geordneter Reihenfolge*“), d.h. *as-sard*.⁽¹¹⁴⁾

(113) Vgl. Ibn Manẓūr, Ġamāl ad-Dīn (711 H.): *lisān al-‘arab* (لسان العرب), 15 Bde., 3. Aufl., Bayrūt, dār šādir, 1414 H., Bd. 10, S. 166–171; vgl. az-Zabīdī, as-Sayyid Muḥammad Murtaḍā (1205 H.): *tāğ al-‘arūs min ḡawāhir al-qāmūs* (تاج الأروس من جواهر القاموس), 40 Bde., al-Kuwayt, maṭba‘at ḥukūmat, 1965–2001, Bd. 25, S. 470–484.

(114) Vgl. az-Zamaḥšarī, Abū al-Qāsim Maḥmūd Ibn ‘Amr (538 H.): *asās al-balāğah* (أساس البلاغية), 2 Bde., 1. Aufl., Baiyūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1998. Bd. 1, S. 484.

as-sard bedeutet aus *philologischer Sicht*: Man lässt etwas in guter Ordnung aufeinander folgen und/oder man fügt etwas in so guter Verbindung aneinander, sodass sie eine gute und stetig unaufhörliche Ordnung bilden.

Aus *metaphorischer Sicht*: (sarada l-ḥadīta, „man führt das Gespräch in ununterbrochener und guter Weise an“). (sarada l-qurʿāna, „man las Koran in schneller und ununterbrochener Weise mit Berücksichtigung der Koranausspracheregeln“). Vgl. Ibn Manẓūr: *lisān al-‘arab*, Bd. 3, S. 211; vgl. az-Zabīdī: *tāğ al-‘arūs*, Bd. 8, S. 187.

Die oben genannten Metaphern gelten als Beschreibung des Stils, des Zwecks und des Ziels. Die Reihenfolge der Textteile bzw. Textelemente ist dem Kamel- oder Karawanentreiben entlehnt.⁽¹¹⁵⁾

1.2. In neuen arabischen Lexika

as-siyāq: die Morgengabe.

siyāqu l-kalām: Reihenfolge der gesprochenen oder geschriebenen Textelemente in einer methodischen charakteristischen Art und Weise.⁽¹¹⁶⁾

as-siyāq: umgebende Verhältnisse und Begleitumstände, in denen etwas passiert oder in denen die Rede angeführt wird; der Beschuldigte erwähnte und erklärte dem Richter die Situationen, in denen er seine Straftat begangen hat.⁽¹¹⁷⁾

2. Aus fachspezifischer Sicht

Aus dem oben Erwähnten geht hervor, dass der Kontext in alten allgemeinen Lexika nicht fachspezifisch behandelt wird. In neuen Wörterbüchern wird aber auf eine der fachterminologischen Bedeutungen des Kontextes hingewiesen.

2.1. In arabischen fachspezifischen Lexika

2.1.1. In alten fachspezifischen Lexika

Die bekannten Werke, die sich mit den Bestimmungen und Definitionen der Fachtermini beschäftigten, wie *at-taʿrīfāt* von aš-Šarīf al-Ġurġānī (816 H.) weisen

(115) Vgl. aṭ-Ṭalḥī, Raddat Allāh: *dalālat as-siyāq* (دَلَالَةُ السِّيَاقِ), 1. Aufl., al-mamlakah al-ʿarabiyyah as-Saʿūdiyyah, Diss. ġāmiʿat Umm al-Qurā, , 1424 H., S. 41.

(116) Vgl. Maġmaʿ al-luġah al-ʿarabiyyah (Hrsg.): *al-muʿġam al-wasīṭ* (المُعْجَمُ الوَسِيطُ), 4. Aufl., al-Qāhirah, maktabat aš-šurūq ad-dawliyyah, 2004, S. 490; vgl. Masʿūd, Ġubrān: *ar-rāʿid. muʿġam luġawī ʿašri ruttibat mufradātuh wifqan li-ḥurūfihā al-ʿūlā* (المُعْجَمُ الرَّاعِدُ. معْجَمُ الرَّاعِدِ العَشْرِي رُبُوبَاتُ مَفْرَدَاتِهَا وَفِقَانَ لِحُرُوفِهَا العُلى), 7. Aufl., Bayrūt, dār al-ʿilm li-l-malāyīn, 1992, S. 45.

(117) Vgl. ʿUmar, Aḥmad Muḥtār: *muʿġam al-luġah al-ʿarabiyyah al-muʿāširah* (المُعْجَمُ اللُّغَةُ العَاصِرِيَّةُ العَرَبِيَّةُ), 4 Bde., 1. Aufl., al-Qāhirah, ʿālam al-kutub, 2008, Bd. 2, S. 1139.

nie auf *as-siyāq* hin.⁽¹¹⁸⁾ In *al-kulliyāt* von al-Kafawī (1094 H.) erwähnt er: die vorherigen Worte bzw. Sätze (*as-sibāq*⁽¹¹⁹⁾ (السِّبَاق)). *as-siyāq* ist umfassender als *as-sibāq*.⁽¹²⁰⁾

2.1.2. In neuen arabischen sprachlichen Lexika

Ramzī al-Ba‘labakkī: *as-siyāq*: Umgebung, Umfeld und Indizien der gesprochenen und/oder geschriebenen Äußerung.⁽¹²¹⁾

Muḥammad ‘Alī al-Ḥūlī: *as-siyāq*: sprachliche Umgebung, die das Phonem,⁽¹²²⁾ das Morphem,⁽¹²³⁾ das Wort oder den Satz umschließt; die kontextuelle Bedeutung: Erklärung eines Wortes nach dem Kontext, in dem es erwähnt wurde.⁽¹²⁴⁾

al-Ḥūlī definiert *as-siyāq* weiterhin als die lingualen Gesamteinheiten, die ein bestimmtes Element im gesprochenen und/oder geschriebenen Äußerungsbereich umschließen und darauf einwirken.⁽¹²⁵⁾

(118) Vgl. al-Ġurġānī, aš-Šarīf ‘Alī Ibn Muḥammad: *at-ta‘rīfāt* (التعريفات), Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1995.

(119) Mit der Bedeutung „der vorangestellte sprachliche Mikrokontext“. Dieser Fachausdruck ist immer mit dem Ausdruck *al-liḥāq* (اللاحق) verbunden. *al-liḥāq* bedeutet „die nachfolgenden Worte bzw. Sätze“ oder „der nachgestellte sprachliche Mikrokontext“. Diese beiden Termini heißen *as-sibāq wa-l-liḥāq*.

(120) Vgl. al-Kafawī, Ayyūb Ibn Mūsā al-Ḥusaynī: *al-kulliyāt. mu‘ğam fi l-muṣṭalahāt wa-l-furūq al-luġawiyyah* (المعجم في المصطلحات والفروق اللغوية), 2. Aufl., Bayrūt, mu‘assasat ar-risālah, 1998, S. 508.

(121) Vgl. al-Ba‘labakkī, Ramzī: *mu‘ğam al-muṣṭalahāt al-luġawiyyah* (معجم المصطلحات اللغوية), Bayrūt, dār al-‘ilm li-l-malāyīn, 1990, S. 119.

(122) Das „Phonem“ ist die kleinste bedeutungsunterscheidende sprachliche Einheit (z. B. *b* in „Bein“ im Unterschied zu *p* in „Pein“). Vgl. <http://www.duden.de/rechtschreibung/Phonem> (27.02.2015).

(123) Das „Morphem“ ist die kleinste bedeutungstragende Einheit im Sprachsystem. Vgl. <http://www.duden.de/rechtschreibung/Morphem> (27.02.2015).

(124) Vgl. al-Ḥūlī, Muḥammad ‘Alī: *mu‘ğam ‘ilm al-luġah an-naẓarī* (معجم علم اللغة النظرية), Bayrūt, maktabat Lubnān, 1982, S. 75.

(125) Vgl. ebd.

2.2. In wissenschaftlichen Arbeiten

al-Ḥārītī zufolge ruft die sprachliche Einheit *sāqa* in der Vernunft folgende Bedeutung hervor: Etwas folgt dem anderen nach und schließt sich daran logisch an, d.h. es gibt eine fortlaufende Verbindung, einen kontinuierlichen Ablauf und eine aufeinanderfolgende Ordnung.⁽¹²⁶⁾

Tammām Ḥassān definiert *as-siyāq* als das ununterbrochene Aufeinanderfolgen, das sich mit zwei Aspekten beschäftigt: Zum einen, dass sich die Elemente und Faktoren, durch die die Wortbildung (تَرْكِبُ الْفِطْرَةِ الْكَلِمَاتِ) und Textabfassung (سَبْكُ النَّصِّ) erfolgen, aneinanderfügen. Aus dieser Sicht wird es als textueller Kontext (سِيَّاقُ النَّصِّ) bezeichnet. Zum anderen, dass sprachliche Ereignisse, die von der sprachlichen Wiedergabe begleitet werden und in Kontakt mit Verbindung und Verknüpfung stehen, aufeinander folgen. Dieses Konzept wird als Situationskontext (سِيَّاقُ الْمَقَامِ) bezeichnet.⁽¹²⁷⁾

Laut ‘Abd ar-Raḥmān Būdir‘ ist *as-siyāq* ein allgemeiner Rahmen, in dem die Textelemente, die sprachlichen Einheiten, die Regeln, durch die die Sätze miteinander verknüpft werden und die sprachliche pragmatische Umgebung, berücksichtigt werden. Der Kontext reguliert die Zusammenhänge und Bezugnahmen unter den Textelementen, sodass man weder Wort noch Satz verstehen kann, bevor man sie nicht beide mit dem voran- und nachgestellten Mikrokontext im Rahmen des Kontextes verbindet.⁽¹²⁸⁾

(126) Vgl. al-Ḥārītī, ‘Abd al-Waḥhāb: *dalālat as-siyāq. manḥağ ma’mūn li-tafsīr al-Qur’ān al-karīm* (دَلَالَةُ السِّيَّاقِ. مَأْمُونٌ لِفَسْرِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ), 1. Aufl., ‘Amman, dār ‘ammār, 1989, S. 85.

(127) Vgl. Ḥassān, Tammām: *qarīnat as-siyāq* (قَرِينَةُ السِّيَّاقِ), al-Qāhirah, maṭba‘at ‘abīr al-kitāb, 1993, S. 375.

(128) Vgl. Būdir‘, ‘Abd ar-Raḥmān: *manḥağ as-siyāq fi fahm an-naṣṣ* (مَنْحَاğ السِّيَّاقِ فِي فَهْمِ النَّصِّ), 1. Aufl., ad-Dawḥah, wizārat al-awqāf al-qāṭariyyah, 2006, S. 27.

Er erwähnt viele Arten des Kontextes, u.a. den Positionskontext, den chronologischen Kontext, den allgemeinen und besonderen Geschichtenkontext, den thematischen Kontext, den gezielten Bedeutungskontext und den sprachlichen Kontext.

‘Abd al-Hakīm al-Qāsim bezeichnet *as-siyāq* als das ununterbrochene Aufeinanderfolgen der Äußerung. Kontextreferenz bedeutet, dass man den Text anhand der Berücksichtigung dessen, was davor und danach erwähnt wurde, verstehen kann.

Die Kontextreferenz in der Koranauslegung deutet darauf hin, dass das Wort oder der Satz einer Koranstelle nur anhand seiner zusammenhängenden Verbindung mit den Nachbarwörtern bzw. Nachbarsätzen, die sich davor und dahinter befinden, verstanden werden kann. Dementsprechend darf man dieses Wort oder den Satz nicht von dieser Verbindung, aus der eine bestimmte er-

Der Positionskontext bezeichnet den Standort des Wortes bzw. des Satzes im inneren Text. Im koranischen Text weist er auf den Standort eines Verses oder einer Reihe von Koranstellen innerhalb der Sure hin sowie auf seine Position zwischen dem, was vorher und danach erwähnt wurde. D.h. man muss sowohl den Verskontext in Bezug auf seinen Standort in der Sure als auch auf den Wort- und Satzkontext hinsichtlich seiner Position im Vers berücksichtigen.

Der chronologische Kontext der Wörter oder Sätze ist der Kontext des aufeinanderfolgenden Eintreffens von Texten. Im koranischen Text meint er den chronologischen Zusammenhang der Herabsendung des Verses bzw. einer Reihe von Versen. Aus dieser Sicht soll der Vers durch den Kontext der Herabsendungsanordnung verstanden werden.

Der allgemeine und besondere Geschichtenkontext verweist auf die alten Geschichten und Ereignisse, auf die in den Texten des Korans Bezug genommen wird. Mit den besonderen Geschichtenkontexten, die die Ereignisse der Koranherabsendung begleitet hatten, sind die Offenbarungsgründe gemeint.

Der thematische Kontext ist derjenige, der die Wörter und Sätze im Text nach einem gemeinsamen Thema behandelt. Im koranischen Text bedeutet dies, dass eine Gruppe von Versen, die sich mit einem Thema befassen, erörtert werden. Es wird klassifiziert, ob das Thema allgemein ist, wie Geschichten, Gleichnisse und rechtliche islamische Gesetzgebungen im Koran, oder es sich um eine spezielle Thematik handelt, wie beispielsweise die eigene Geschichte eines der Propheten oder ein bestimmtes Urteil der gesetzgebenden islamischen Urteile. So werden die Verse, die ein bestimmtes Thema behandeln, gesammelt und etwas davon gemäß ihrem thematischen Kontext herausgenommen.

Der gezielte Bedeutungskontext befasst sich mit der Behandlung einer Koranstelle oder einer Gruppe von Versen durch das Entnehmen der allgemeinen koranischen Zwecke und Ziele im Hinblick auf das erörterte Thema.

Durch den sprachlichen Kontext wird der Text anhand der gegenseitigen Beziehungen der Wörter und der Verbindungselemente zwischen ihnen erörtert, die dem Leser und/oder dem Hörer teilweise oder gesamte Referenzen als Konsequenz des Verständnisses dieser Beziehungen vermitteln. Vgl. Budir⁶, ‘Abd ar-Raḥmān: *manḥağ as-siyāq fī fahm an-naṣṣ*, S. 30.

schlossene Bedeutung resultiert, trennen, außer wenn es ein begründetes un- diskutierbares Indiz gibt, das auf eine andere Bedeutung verweist.⁽¹²⁹⁾

Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh ar-Rabī‘ah sieht in *as-siyāq* die Ziele, auf deren Grundlage der Vers gebildet wurde und auf die er abzielt. Ebenso sind die sprachlichen und nichtsprachlichen Gegenstände gemeint, die im Vers aufgereiht sind, wie die wörtlichen und umstehenden Indizien (qarā’ in lafẓiyyah wa- ḥāliyyah قَرَأَ فِي نَظْمٍ وَحَالِيَةٍ) sowie die Angeredeten.⁽¹³⁰⁾

Laut al-Muṭannā weist *as-siyāq* aus philologischer Sicht immer auf eine ununterbrochene geordnete Sequenz in Bezug auf Bewegung, um auf etwas abzu- zielen, hin.⁽¹³¹⁾

as-siyāq al-qur’ānī bedeutet, dass sich die Bedeutungen in einer kontinuierlichen Reihe durch die aufeinanderfolgenden koranischen Ausdrücke aufstellen, um in ununterbrochener Form zum thematischen Ziel in Bezug auf die Erklärung der zutreffenden Sinninhalte zu gelangen.⁽¹³²⁾

Aḥmad Lāfi al-Muṭīrī zufolge bedeutet *as-siyāq*, dass das koranische Wort oder der koranische Satz dadurch erklärt wird, wie sie in einer verbundenen Reihe mit dem voran- und nachgestellten Mikrokontext aufgestellt sind.⁽¹³³⁾

(129) Vgl. al-Qāsim, ‘Abd al-Ḥakīm: *dalālat as-siyāq al-qur’ānī wa-aṭaruhā fī at-tafsīr. dirāsah nazāriyyah taṭbīqīyyah min ḥilāl tafsīr Ibn Ġarīr* - دَلَالَةُ السِّيَاقِ الْقُرْآنِيِّ وَطَرَفَيْ التَّفْسِيرِ - دِرْلَةُ نَظْمِيَّةٍ - ar-Riyād, Diss. ḡāmi‘at Imām Muḥammad Ibn Sa‘ūd, 1420 H., S. 62.

(130) Vgl. ar-Rabī‘ah, Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh: *aṭar as-siyāq al-qur’ānī fī at-tafsīr - dirāsah nazāriyyah taṭbīqīyyah li-sūratay al-Fātiḥah wa-l-Baqarah*, - دِرْلَةُ هَدْيِ التَّفْسِيرِ - دِرْلَةُ هَدْيِ التَّفْسِيرِ - دِرْلَةُ نَظْمِيَّةٍ تَطْبِيقِيَّةٍ لِسُورَتَيْ الْفَاتِحَةِ وَالْبَقَرَةِ) ar-Riyād, Diss. ḡāmi‘at Imām Muḥammad Ibn Sa‘ūd, 1427 H. S. 19.

(131) Vgl. Maḥmūd, al-Muṭannā ‘Abd al-Fattāḥ: *as-siyāq al-qur’ānī wa-aṭaruhu fī at-tarḡīḥ ad-dalāli* (السِّيَاقُ الْقُرْآنِيُّ وَطَرَفَيْ التَّفْسِيرِ لِتَرْجِيحِ الدَّلَالَةِ) al-Urdunn, Diss. ḡāmi‘at Yarmūq, 2005, S. 12.

(132) Vgl. ebd., S. 14.

(133) Vgl. al-Muṭīrī, Aḥmad Lāfi: *dalālat as-siyāq al-qur’ānī fī tafsīr aḍwā’ al-bayān li-l-‘allāmah aṣ-Ṣanqīṭī - dirāsah mawḍū‘īyyah taḥlīliyyah* (دَلَالَةُ السِّيَاقِ الْقُرْآنِيِّ وَطَرَفَيْ تَفْسِيرِ خُصُوءِ اللَّيْلِ لِلْعَلَمَةِ الشَّرْطِيَّةِ - دِرْلَةُ مَوْضُوعِيَّةٍ تَحْلِيلِيَّةٍ) Amman, Diss. al-ḡāmi‘ah al-Urdūniyyah, 2007, S. 14.

aš-Šitwī definiert *as-siyāq* als den Zweck (al-ğaraḍ لَغْرَضٌ „Pl. al-ağrād لَغْرَاضٌ“), bei dem die Ausdrücke aufeinander folgen und auf den die Sprecherrede und die Umstände des Sprechers, der Rede und des Hörers hinweisen.⁽¹³⁴⁾

Unter Berücksichtigung der soeben vorgestellten verschiedenartigen Elemente des Kontextes bietet sich folgende zusammenfassende Definition an:

Der Kontext ist ein allgemeiner Rahmen, in dem die Rede- oder Textelemente und die linguistischen Einheiten aufgereiht sind. Gemäß eines exakt pragmatischen sprachlichen Systems und mit Berücksichtigung der Textumgebung folgen durch diesen Rahmen die Wörter und Sätze ununterbrochen aufeinander. In diesem Rahmen ist der voran- und nachgestellte Mikrokontext, der Sinnzusammenhang, die wörtlichen und umstehenden Indizien, die sachlichen Umstände des Sprechers/Schreibers sowie des Angesprochenen (Hörers)/Lesers und worüber gesprochen/geschrieben wird, zu berücksichtigen, um damit den Zweck ohne Unterbrechung oder Trennung zu erreichen.

Der Kontext, besonders der situative Kontext, wurde von den arabischen Sprachwissenschaftlern, Rhetorikern, Rechtsmethodologen und Koraninterpretatoren genutzt, um Texte verstehen und auch verfassen zu können. Zudem ist er in der arabischen Tradition in vielfältigen Ausdrucksformen zu finden, beispielsweise als Umstand (ḥāl حَالٌ „Pl. aḥwāl أَحْوَالٌ“), Lage (waḍʿ وَضْعٌ „awḍāʿ أَوْضَاعٌ“), Situation (maqām مَقَامٌ „Pl. maqāmāt مَقَامَاتٌ“), Konstellation (mawqif مَوْقِفٌ „Pl. mawāqif مَوَاقِفٌ“), Gelegenheit (zarf ظَرْفٌ „Pl. zurūf ظُرُوفٌ“), Indiz bzw. Zusammenhang oder Zweck.⁽¹³⁵⁾ Dennoch wurde der Kontext in diesen Disziplinen nicht als ein eigenständiger Fachterminus angesehen, da es für ihn keine

(134) Vgl. aš-Šitwī, Fahd Ibn Šitwī: *dalālat as-siyāq wa-aṭaruhā fī tawḡīh al-mutašābih al-lafẓī fī qiṣṣat Mūsā ʿalayhi as-salām - dirāsah naẓariyyah taṭbiqīyyah* ذَلَالَةُ اللَّفْظِ اقْتِصَادٌ وَتَوَجُّهُهُ لِمُتَشَابِهِهِ (الفطيف في قصة موسى عليه السلام - درلن ان طريقت طويقة) al-mamlakah al-ʿarabiyyah as-Saʿūdiyyah, Diss. ḡāmiʿat Umm al-Qurā, 2005, S. 29.

(135) Alle diese Ausdrücke sind mit dem *situativen, außer- bzw. nichtsprachlichen Kontext* gleichbedeutend (s. F. 14↓). *al-qarīnah*, d.h. Indiz (s. S. 23, F. 633 [1], [2]) und Zusammenhang (s. F. 162↓, 184↓), werden aber zudem als *sprachlicher Kontext* angesehen, s. F. 14↓.

Definition in den einschlägigen Fachlexika gab.⁽¹³⁶⁾

Da die arabische Sprachwissenschaft und die Rhetorik, die islamische Rechtsmethodologie und die Koraninterpretation die Grundlagen des Verstehens des koranischen Textes sind und da der Kontext eine wichtige Funktion in diesem Prozess des Verstehens einnimmt, wird im Folgenden besagte Kontextwichtigkeit in den jeweiligen zuvor erwähnten Disziplinen betrachtet.

b) Die Bedeutung des Kontextes in der arabischen Sprachwissenschaft

Die drei linguistischen Teilgebiete *Phonetik*, *Morphologie* und *Grammatik* bezeichnen in der arabischen Linguistik, im eigentlichen Sinne, Funktionen, die durch Morpheme und Vokale dargestellt werden und aus denen das sprachliche System gebildet wird. Zum Beispiel hat der Nullvokalzustand (al-waqf الوقف) die Funktion der Vokallostigkeit eines im Inlaut stehenden Konsonanten (as-sukūn السكون) und das Subjektsein (al-fāʿiliyyah الفاعلية) ist die Funktion des Nominativs. Daher sind die Bedeutungen funktionale Konsequenzen der geschriebenen oder gesprochenen Hauptformulierungen (al-mabānī للمباني „sg. al-mabnā المبنى“), die außerdem als Haupttitel gelten, unter dem viele Zeichen und Formen stehen.⁽¹³⁷⁾ Das Subjektsein gilt als Bedeutung, weil es darauf hinweist, wer das Subjekt ist. Die Funktion des Subjektseins ist es, dass das Subjekt im Nominativ stehen muss. Unter dieser Hauptformulierung, d.h. Nominativ, stehen wiederum unterschiedliche Zeichen, wie z. B. [1] *aḍ-ḍammah* "ذ", Vokalzeichen für „u“, für den Singular (mufrad مفرد), wie in "جاء الرجل" (*ǧāʾa r-raǧulu* „der Mann kam“), für den nichtregulären Maskulinum-Plural (*ǧamʿ taksīr li-l-muḍakkar جموع تفسير المذكر* „Pl. *ǧumūʿ* جموع“), wie in "جاء الرجال" (*ǧāʾa r-riǧālu* „die Männer kamen“), für den regulären Femininum-Plural (*ǧamʿ muʾannaṭ salīm جموع مؤنث سالم*), wie in "جاءت المسلمات" (*ǧāʾati l-muslimātu* „die Muslimin-

(136) Vgl. aṭ-Ṭalḥī: *dalālat as-siyāq*, S. 32 (s. F. 118–120↓).

(137) Vgl. Ḥassān, Tammām: *al-luǧah al-ʿarabiyyah. maʿnāhā wa-mabnāhā* (اللغة العربية معناها) (الغمة العربية معناها), al-Qāhirah, ʿālam al-kitāb, 2004, S. 39.

nen kamen“) und für den nichtregulären Femininum-Plural (ğam‘ taksīr li-l-mu’annaṭ جَاءَتْ النِّسَاءُ), wie in "جَاءَتْ النِّسَاءُ" (ğā’ati n-nisā’u „die Frauen kamen“); [2] Der Buchstabe *alif* "ا", langes Vokalzeichen für „ā“, für den Maskulinum-Dual (muṭannā mudakkar نَحْنَى مَكْرِبِ), wie in "عَمِلَ التِّلْمِيذَانِ لِوَأَجَبٍ" (‘amila t-tilmīdāni l-wāğib „die zwei Schüler machten ihre Hausaufgaben“), für den Femininum-Dual (muṭannā mu’annaṭ نَحْنَى مَوْنِثِ), wie in "عَمِلَتِ التِّلْمِيذَاتَانِ لِوَأَجَبٍ" (‘amilati t-tilmīdatāni l-wāğib „die zwei Schülerinnen machten ihre Hausaufgaben“); [3] Der Buchstabe *al-wāw* "و", langes Vokalzeichen für „ū“, für den regulären Maskulinum-Plural (ğam‘ mudakkar sālim جَمْعُ مَكْرَسَ لَامِ), wie in "يُصَلِّي لِمُسْلِمِينَ" (yuṣallī l-muslimūn ḥams marrāt fī l-yawm wa-l-laylah „die Muslime verrichten das Gebet fünfmal täglich“).

Die *phonemische Funktion* ist diakritisch und Charakteristikum zwischen Wörtern wie in [1] *qāma* (aufstehen) – *šāma* (fasten), [2] *qāla* (sagen) – *qīla* (gesagt werden) und [3] *sāla* (fließen) – *sāqa* (fahren, führen). So ist „q“ vs. „š“ in [1], „ā“ vs. „ī“ in [2] und „l“ vs. „q“ in [3] ein Konstrukt und eine abstrakte Einheit auf der Ebene der Langue, durch die die Unterscheidung zwischen Referenzen der Wörter realisiert wird und die wiederum keine Bedeutung in sich selbst hat.⁽¹³⁸⁾ Ullmann betont nach Jakobson, dass sich die Unterscheidung zwischen Form und Bedeutung nicht auf Phoneme anwenden lässt. Sie sind keine vollwertigen Symbole, sondern nur Bestandteil von Symbolen, diakritische Zeichen, die Wörter voneinander unterscheiden. Sie können daher selbst kein „signifié“ haben.⁽¹³⁹⁾

Innerhalb der Kategorie der *morphologischen Funktion* werden verschiedene Funktionen unterschieden: Die Funktion der Wortarten, wie z. B. Nomen (ism

(138) Vgl. Ḥassān, Tammām: *al-uṣūl. dirāsah ibistimūlūğiyah li-l-fikr al-luğawī ‘inda al-‘arab* (دِرَاسَةُ أُسُولِ الْفِكْرِ الْوَعْدِيِّ عِنْدَ الْعَرَبِ), al-Qāhirah, ‘ālam al-kitāb, 2004, S. 291.

(139) Vgl. Ullman, Stephen: *Grundzüge der Semantik. Die Bedeutung in sprachwissenschaftlicher Sicht*. Berlin, Walter de Gruyter, 1967, S. 29 (nach Jakobson: *Actes du 6e Congrès*, S. 8).

لم), Verbum,⁽¹⁴⁰⁾ Adverb (ظَرْفٌ *ẓarf*) und Adjektiv (صِفَةٌ *ṣifah*), die Funktion der Konjugation des Wortes, wie man z. B. ein Verb im Präsens, in der Vergangenheit mit der ersten, zweiten und dritten Person – Sg., Dl. und Pl., feminin und maskulin – und im Imperativ mit der zweiten Person – Sg., Dl. und Pl., feminin und maskulin – konjugiert usw.⁽¹⁴¹⁾

Die *grammatischen Funktionen* sind die Themen, die die Grammatik betreffen wie z. B. Verbalsubjekt,⁽¹⁴²⁾ Passivsubjekt (نَائِبُ أَعْلٍ *nā'ib fā'il*), Objekt (مَفْعُولٌ بِهِ *maf'ūl bih*), Nominalsubjekt⁽¹⁴³⁾ und Nominalprädikat.⁽¹⁴⁴⁾ Diese funktionellen Referenzen weisen bloß phonematische Indizien auf, wie Flexionszeichen und die Betonungen, die in der Struktur und im Kontext bestehen.⁽¹⁴⁵⁾

Zudem besteht neben der strukturellen Funktion der Phonetik, Morphologie und Grammatik noch deren semantische Funktion:

Zu der phonemischen Semantik gehört die Bedeutung von der starken oder schwachen Aussprache der zwei Phoneme in zwei Wörtern, die ungefähr die gleiche Bedeutung haben, ähnlich klingen und voneinander abhängig sind, wie z. B. *ḥaḍīma* (hineinbeißen, z. B. in eine Gurke oder Wassermelone) *qaḍīma* (knabbern an einer Möhre u. ä.). Da „ḥ“ im Vergleich zu „q“ weich ist, wird es für weiche Speisen verwendet. Dagegen wird „q“ für starke Speisen benutzt. Ein weiteres Beispiel in dieser Hinsicht ist *naḍāḥa* (ausströmen) und *naḍāḥa* (sprudeln). So wurde „ḥ“, das weicher als „ḥ“ ist, für das leichte Herausströmen verwendet, wie im Koran: „66. Darin sind zwei sprudelnde Quellen [‘aynāni naḍḍāḥatān].“ (ar-Raḥmān 55: 66).⁽¹⁴⁶⁾

(140) (فِعْلٌ فِي = musnad مَرْنَدٌ, s. F. 144).

(141) Vgl. Ḥassān: *al-uṣūl*, S. 291.

(142) (فَاعِلٌ لِيَّهِ = musnad مَرْنَدٌ لِيَّهِ, s. F. 143).

(143) Mit anderen Worten: Subjekt des Nominalsatzes (mubtada' مَبْتَدَأٌ = (musnad مَرْنَدٌ لِيَّهِ s. F. 142).

(144) Mit anderen Worten: Prädikat eines Nominalsatzes (ḥabar حَبْرٌ = musnad مَرْنَدٌ, s. F. 140).

(145) Vgl. Ḥassān: *al-uṣūl*, S. 291.

(146) Vgl. Ibn Ġinnī, Abū al-Faṭḥ ‘Utmān (293 H.): *al-ḥaṣā’iṣ* (الْحَصَائِصُ), 3 Bde., 3. Aufl., al-Qāhīrah, al-hay’ah al-miṣriyyah al-‘āmah li-l-kitāb, o. J., Bd. 2, S. 159 f.

Zu der morphologischen Semantik gehört die etymologische Ableitung vieler Wörter, die ursprünglich von einer Hauptbedeutung entnommene zahlreiche Bedeutungen besitzen.⁽¹⁴⁷⁾ Das sind z. B. die Verben: *ḍakara* (sich erinnern, gedenken; wiedergeben), *ḍakkara* (jdn. erinnern an...), *ḍākara* (lernen, studieren, mit jdm. etw. besprechen), *aḍkara* (jdn. an etw. denken lassen), *taḍakkara* (sich erinnern, denken an), *taḍākara* (sich einander erinnern, sich etw. wieder ins Gedächtnis rufen; sich miteinander über etw. beraten; ein Thema (auswendig) lernen), *iddakara* oder *iḍḍakara* (sich nach langer Zeit erinnern oder sich nach Bemühung erinnern) und *istaḍkara* (lernen, auswendig lernen, sich erinnern, jdn. Bitten, sich an etw. zu erinnern). Daher ist die Hauptbedeutung des Hauptverbstamms *ḍakara* und dessen etymologische Ableitungen das, „was sich im Gedächtnis abspielt“, d.h. was das Gedächtnis aufnehmen und wiedergeben kann. Was die morphologische Semantik betrifft, so verweisen die jeweiligen Formtypen (wazn وَزْنٌ) in ihrer Etymologie auf eine ähnliche Art von Bedeutung, die in denselben Typen vorkommen. Ibn Ğinnī sagt: Die Reduplikation eines zweiradikalen Verbalsubstantivs (miṭāl mukarrar مِثَالٌ مُكَرَّرٌ) gibt eine einheitliche Struktur- und Bedeutungswiederholung vor. Beispiele dafür sind *za‘za‘a* (heftig erschüttern), *qa‘qa‘a* (klirren), *qalqala* (erschüttern), *ṣalṣala* (raseln) und *qarqara* (knurren). Wörter nach dem Typ *istaf‘ala* oder *istif‘āl* deuten auf „bitten“ hin, wie z. B. *istasqā* (um Wasser, Regen bitten), *istaṭ‘ama* (um etw. zu essen bitten), *istawhaba* (zu schenken bitten), *istamnaḥa* (um Gewährung bitten) usw.⁽¹⁴⁸⁾

Im Hinblick auf die grammatische Semantik kann man das „Nominalsubjekt“ *musnad ilayh* und das „Nominalprädikat“ *musnad* oder das „Verbum“ *musnad* und das „Verbalsubjekt“ *musnad ilayh* hier als Beispiel anführen. Sībawayh (180 H.) sagt: Man kann nicht auf eines der beiden Verbundenen, d.h. das Nominalsubjekt und das Nominalprädikat oder das Verbum und das Verbalsubjekt,

(147) Vgl. Nahr, Hādī: *‘ilm ad-dalālah at-taḥqīqī fi at-turāt al-‘arabī* (عِلْمُ الدَّلَالَةِ التَّحْقِيقِي فِي التَّرَاتِ الْأَعْرَبِي) 1. Aufl., al-Urdunn, dār al-amal, 2007, S. 76.

(148) Vgl. Ibn Ğinnī: *al-ḥaṣā’iṣ*, Bd. 2, S. 155.

ohne Indiz verzichten, wie in den Sätzen „‘Abd Allāh (ist) dein Bruder“, „‘Abd Allāh geht zur Schule (oder: Geht ‘Abd Allāh zur Schule⁽¹⁴⁹⁾)“. So ist festzuhalten: Das Nominalssubjekt bedarf des Nominalprädikats und das Verbum bedarf auch des Verbalsubjekts. Wenn aber ein anderer Artikel in der Position des Nominalsubjekts steht und man es nach hinten verschiebt, dann wird das, was als Nominalssubjekt mit bestimmter Funktion galt, für einen anderen Artikel mit anderer Funktion gehalten⁽¹⁵⁰⁾ wie z. B.:

Der Satz	Das Wort	Deklination (إِعْرَابُ الرَّابِّ)	Zustand	Zeichen
Muḥammad <u>un</u> (ist) dein Bruder محمد أخوك	Muḥammad <u>un</u> محمد	Nominalssubjekt مبتدأ	Nom. فِعْ	U „ <u>ُ</u> “
Wäre Muḥammad <u>an</u> dein Bruder لَهِتَ محمدًا أخوك	Muḥammad <u>an</u> محمدًا	Nomen von „Layta“ للم اليّت	Akk. نَصَبَ	A „ <u>َ</u> “
Ich sah Muḥammad <u>an</u> رَأَيْتَ محمدًا	Muḥammad <u>an</u> محمدًا	Objekt فمفعول به	Akk. نَصَبَ	A „ <u>َ</u> “
Ich begegnete Muḥammad <u>in</u> تَقَابَلْتُ مع محمد	Muḥammad <u>in</u> محمد	Das von der Präposition regierte Wort للم مجرور بحرف الجر	Dat./ Gen. جر	I „ <u>ِ</u> “

(149) In der arabischen Grammatik hat der Hauptsatz zwei Formen: Zum einen gibt es den Nominalsatz (ḡumlah ismiyyah جُمْلَةٌ اِسْمِيَّةٌ), der mit einem Nomen oder Pronomen beginnt und der weder „sein“ noch „haben“ als Hauptteil des Satzes braucht. Zum anderen gibt es den Verbalsatz (ḡumlah fi‘liyyah جُمْلَةٌ فِعْلِيَّةٌ), der mit dem Verb im Sinne eines Aussagesatzes (ḡumlah ḥabariyyah جُمْلَةٌ خَبَرِيَّةٌ) anfängt.

(150) Vgl. Sibawayh, ‘Amr Ibn ‘Utmān: *al-kitāb* (الكتاب), 5 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, mu’assasat ar-risālah, 2004, Bd. 1, S. 31 f.

1. Der sprachliche Kontext (siyāqu l-maqāl/ an-naẓm)

1.1. In der Lexikographie

Bereits die frühen Lexikographen waren sich darüber im Klaren, dass die Phonetik und die Semantik zu den wichtigsten Aspekten eines Wortes gehören. So ordneten sie die Lexika im Ganzen entweder nach dem Wortfeld oder nach der Wortbildung an.⁽¹⁵¹⁾

Des Weiteren beschäftigten sie sich mit dem Kontext bezüglich der Lexemerklärung. Tammām Ḥassān stellt fest, dass es eine herkömmliche Beziehung (علاقة عويّة عراقيّة) zwischen dem Lexem und dessen allgemeiner Gesamtbedeutung gebe. Die Bestimmung einer der Gesamtbedeutungen des Lexems ist eine bedeutende Aufgabe der Situationskontexte und der sprachlichen Beziehungen.⁽¹⁵²⁾

Das Lexikon „asāsu l-balāgh“ von az-Zamaḥṣarī (538 H.) gilt als bahnbrechend in Bezug auf die Erklärung von Metaphern mit Hilfe der Kontextualisierung. Ġāzī Ṭulaymāt vertritt die Meinung, dass die Metapher den Literaten als produktives und fruchtbares Mittel dient, das zu neuen und innovativen literarischen Formen führen kann, in die die verschiedenen kontextuellen Anwendungen der Lexeme im Satz bzw. im ganzen Text eingebracht werden. Ṭulaymāt zufolge habe az-Zamaḥṣarī diese Weise berücksichtigt und sei bedacht gewesen, die Lexeme in seinem Lexikon in vielen metaphorischen Ausdrücken als Erläuterung anzuführen. Er habe auf die traditionellen Erklärungen der meisten Lexeme in seinem Wörterbuch verzichtet, als wolle er den Lesern sagen: Verstehe die Äußerung durch die Situation und verbinde die etymologische Funktion vom Hauptstamm des Lexems mit dem Kontext, um die Bedeutungen zu erschließen!⁽¹⁵³⁾

(151) Vgl. Ḥalīl, Ḥilmī: *al-kalimah. dirāsah luġawiyyah muġamiyyah* (القامّة. درلنّة لغويّة معجميّة), al-Iskandariyyah, dār al-maʿrifah al-ġāmiʿiyyah, 1998, S. 21.

(152) Ḥassān: *al-uṣūl*, S. 293.

(153) Vgl. Ṭulaymāt, Ġāzī Muḥtār: *fī ʿilm al-luġah* (في علم اللغة) 2. Aufl., Dimašq, dār ṭilās, 2000, S. 214.

Die arabischen Lexikographen kennen zahlreiche Methoden für die Erklärung und Bestimmung der sprachlichen Bedeutungen der lexikographischen Lexeme. Zu diesen Arten und Formen gehören die gegenteiligen Interpretationen, d.h. das lexikographische Lexem wird durch ein oder mehrere Antonyme interpretiert,⁽¹⁵⁴⁾ die auslegende Erklärung eines Lexems, die auf die Bedeutung oder die Bedeutungen der sprachlichen Einheit durch ein anderes Wort bzw. andere Wörter hindeutet,⁽¹⁵⁵⁾ die Kollokation, die die Bedeutung durch eine charakte-

(154) So steht beispielsweise *al-yamnah* (die rechte Seite oder Hand) im Gegensatz zu *al-yasrah* (die linke Seite oder Hand). *al-yamīn* (die rechte Seite, Hand und Partei, „en“) steht im Gegensatz zu *al-yasār* (die linke Seite, Hand und Partei, „en“). Gott sagt: „27. Und die Gefährten der rechten Seite [al-yamīn]- was sind die Gefährten von der rechten Seite [al-yamīn]?“ (al-Wāqī‘ah 56: 27); Er sagte: „41. Und die Gefährten der linken Seite [aš-šimāl] - was sind die Gefährten der linken Seite [aš-šimāl]?“ (al-Wāqī‘ah 56: 41). *al-yumnu* (Glück, Heil, Segnung, gutes Vorzeichen) steht im Gegensatz zu *aš-šu‘mu* (Unglück, Unheil, böses Vorzeichen). *al-maymanah* (die rechte Seite, der rechte Flügel eines Heeres, Glück) steht im Gegensatz zu *al-maysarah* (die linke Seite, der linke Flügel eines Heeres, Erleichterung, die im Gegensatz zu *al-ma‘ Sarah*, bedrängte Lage, Armut, steht) und *al-maš‘amah* (die unheilvolle und unglückselige Seite). Gott sagte: „8. Die Gefährten von der rechten Seite [al-maymanah]- was sind die Gefährten von der rechten Seite [al-maymanah]? 9. Und die Gefährten von der unheilvollen Seite [al-ma‘ Sarah]- was sind die Gefährten von der unheilvollen Seite [al-ma‘ Sarah]?“ (al-Wāqī‘ah 56: 8, 9).

Unter dem Stamm *ša‘ama* werden die folgenden Lexeme durch ihre Gegenteile erklärt: *aš-šu‘m* als Gegenteil von *al-yumn*, *al-maš‘amah* als Gegenteil von *al-maymanah*, *aš-ša‘amah* als Gegenteil von *al-maymanah*. Vgl. Ibn Manzūr: *lisān al-‘Arab*, Bd. 13, S. 459 ff., Bd. 12, S. 314 ff.; vgl. az-Zabīdī: *tāğ al-‘arūs*, Bd. 36, S. 302 ff., Bd. 32, S. 447 ff.; vgl. ar-Rāzī, Muḥammad Ibn Abī Bakr (666 H.): *muḥṭār aš-šihāh* (مُحْتَار الصَّحَاحِ), Bayrūt, maktabat Lubnān, 1989, S. 287, S. 657.

(155) *al-yumn* ist wie *al-maymanah* (Segnung, Glück). *al-maymanah* wird in der folgende Aussage von Gott mit Segnung interpretiert: „18. Das sind die Gefährten der rechten Seite.“ (al-Balad 90: 18), d.h. sie waren glücklich und gesegnet und nicht unglücklich. *al-yamīn* (Kraft, Macht, Eid, rechte Seite und Hand). *tayammana bi* (ein gutes Vorzeichen in jdm./etw. erblicken, mit jdm./etw. beglückt sein).

al-maš‘amah ist wie *aš-šu‘m* (das Unheilvolle, das Unglückselige). Es wurde gesagt: Die linke Hand ist das Unglück. Vgl. vgl. al-Azharī, Abū Manšūr Muḥammad Ibn Aḥmad (370 H.): *tahdīb al-luğah* (تَهْدِيبُ اللُّغَةِ), 15 Bde., al-Qāhirah, ad-dār al-miṣriyyah li-t-ta‘līf wa-t-tarğamah/al-kitāb al-‘Arabī, 1964–1967, Bd. 15, S. 522.

ristische, häufig auftretende Verbindung von bestimmten Wörtern erklärt⁽¹⁵⁶⁾ und schließlich auch die sprachlich und/oder außersprachlich kontextuelle Interpretation⁽¹⁵⁷⁾ ⁽¹⁵⁸⁾.

Muḥammad al-Munğid betrachtet den Kontext als Grundlage der Lexem-erklärung in einigen Lexika: Wenn man einige der arabischen Wörterbücher aufmerksam untersucht, findet man die Erklärung immer durch kontextuelle Beispiele aus Gedichten, aus dem Koran, den Hadithbüchern und aus Sprichwörtern. So kann man sagen, dass die arabischen Lexika sich auf Beweise und Belege verlassen, die die Bedeutungen durch den Kontext erläutern.⁽¹⁵⁹⁾

Ein Beispiel für die Erklärung des Wortes durch den Situationskontext und durch den sprachlichen Kontext aus einem Gedichtsvers, aus einem Koranvers, aus einem prophetischen Hadith und aus einem Sprichwort ist *aṭ-ṭāʾir*, der Vogel, welcher zu den metaphorischen Elementen gehört, die man für ein gutes oder böses Vorzeichen hält. Ein Brauch der Araber aus vorislamischer Zeit war es, mit Hilfe des Vogels Prognosen für die Zukunft zu stellen. Ein Vogel brachte nach Ansicht vieler Araber Glück, wenn er von der rechten Seite angeflogen

(156) Wie: *ḥalaʿa* wurde nur für die Kamelstute gebraucht. Das bedeutet, dass das weibliche Kamel von selbst niederkniet und nicht wieder aufstehen will oder ohne Grund störrisch ist. Für das männliche Kamel wurde aber *alahḥa* mit derselben Bedeutung benutzt. Die beiden Verben sind immer nur mit Kamelen verbunden. Für andere Tiere wie Pferde und Esel wird nur *ḥarana* (störrisch, widerspenstig sein) gebraucht. Vgl. Ibn Manẓūr: *lisān al-ʿArab*, Bd. 1, S. 68; vgl. al-Ğawharī, Ismāʿil Ibn Ḥammād (393 H.): *aṣ-ṣiḥāḥ. tāğ al-luğah wa-ṣiḥāḥ al-ʿarabiyyah* (الصَّحَاحُ بِتَأْجِ اللُّغَةِ وَصَحَاحُ الْعَرَبِيَّةِ), 6 Bde., 4. Aufl., Bayrūt, dār al-ʿilm li-l-malāyīn, 1990. Bd. 1, S. 48; vgl. Ibn Fāris, Aḥmad ar-Rāzī al-Qazwīnī: *muğmal al-luğah* (مَجْمُوعُ لُغَةِ), 2 Bde., 2. Aufl., Bayrūt, ar-risālah, 1986, Bd. 1, S. 298.

(157) (tafsīr qāʿim ʿalā siyāqi l-maqām aw ʿalā siyāqi l-maqāl سَيِّرُ قَطَائِمِ سَيِّاقِ الْقَامِ أَوْ سَيِّرِ سَيِّاقِ الْقَامِ).

(158) Vgl. Abū al-Farağ, Muḥammad Aḥmad: *al-maʿāğim al-luğawiyyah fi ḍawʿ dirāsāt ʿilm al-luğah al-ḥadīthah* (المعاجم اللغوية في ضوء درسات علم اللغة الحديث), al-Qāhirah, dār an-naḥḍah al-ʿarabiyyah, 1966, S. 102.

(159) Vgl. al-Munğid, Muḥammad Nūr ad-Dīn: *al-iṣṭirāk al-lafẓī fi al-Qurʾān - bayna an-naẓariyyah wa-t-taṭbīq* (التشريك اللفظي للقرآن بين النظرية والتطبيق), 1. Aufl., Dimašq, dār al-fikr al-muʿāṣir, 1999, S. 40.

kam, d.h. der mit der rechten Seite zuwendende Vogel (as-sāniḥ السَّاحِ Pl. as-sawāniḥ السَّوَّاحِ s. F. 182↓):

قَوْلٌ وَالْطَّيْرُ لَنَا سَاحٌ .: يَجْرِي لَنَا يَنْفَهُ بِالسَّوَّادِ

„Ich sage: Da der Vogel für uns *sāniḥ* ist, so bringt sein Glück uns die Freude mit.“

Ein Vogel prophezeite Unheil, wenn er von der linken Seite angefliegen kam, d.i. der sich von der linken Seite zukehrende Vogel (al-bāriḥ اللَّوَّاحِ Pl. al-bawāriḥ اللَّوَّارِحِ s. F. 182↓):

بِالسَّاحِ أَيِ امْنِ؟ أَمْ بِنَاحِ .: تَمْرٌ بِهِ اللَّوَّارِحِ حِينَ تَجْرِي؟

„Wird er von den glückverheißenden *as-sawāniḥ* oder von den unheilbringenden *al-bawāriḥ* vorbeiefliegen?“

Ein Sprichwort besagt: „*man lī bi-s-sāniḥ ba‘da l-bāriḥ?*“ mit der Bedeutung: „Wer könnte mich *as-sāniḥ* zurückbringen, nachdem *al-bāriḥ* an mir vorbeiefliegen ist?“ (s. F. 182↓).

Abū ‘Ubayd zufolge bedeutet *aṭ-ṭā’ir* bei den Arabern das gute oder üble Glück, da es den Ausspruch gibt: Der Vogel fliegt für jemanden mit üblem oder heilem Glück. Gesagt wurde ferner, dass die guten oder schlechten Handlungen von Menschen stammen. Im Koran heißt es: „13. Jedem Menschen haben Wir sein Vorzeichen⁴ [4Wörtlich: seinen Vogel, d.h. auch: seine Werke und sein Schicksal] an seinem Hals befestigt [...]“ (al-Isrā’ 17: 13). Danach wurde dem Wort *aṭ-ṭā’ir* alles, was man als übles Vorzeichen betrachtete, übertragen. So wurden *ṭā’ir*, *ṭayr*, *ṭiyarah*, *ṭuwarah*, Synonyme für „Unheil“, bedeuten jedoch auch „Pessimismus“. Im Hadith heißt es: „Der Prophet mochte immer das gute Omen und keinen Pessimismus“.⁽¹⁶⁰⁾

(160) Vgl. Ibn Manzūr: *lisān al-‘arab*, Bd. 2, S. 491, Bd. 4, S. 511 f.; vgl. az-Zabidī: *tāğ al-‘arūs*, Bd. 6, S. 487, Bd. 12, S. 452 ff.; vgl. Ibn Sidah, ‘Alī Ibn Ismā‘il (458 H.): *al-muḥkam wa-l-muḥit al-a‘zam* (الْمُحْكَمُ وَالْمُحِيطُ الْأَعْظَمُ), 11 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 2000, Bd. 9, S. 213 f.

1.2. In der Grammatik

Die arabischen Grammatiker verliehen der Grammatik ihre funktionelle Bedeutung (s. oben S. 59–61). Nihād Mūsā sagt: Bei Sībawayh ist die Sprache nicht von den umgebenden Verhältnissen und Beziehungen und deren Verwendung zu lösen. Seine sprachlichen Kriterien sind sowohl den inneren Gegebenheiten des linguistischen Struktursystems als auch den äußerlichen soziokulturellen Zusammenhängen entnommen.⁽¹⁶¹⁾

Obgleich die Grammatiker auf den sprachlichen Zusammenhang (qarīnah luḡawīyah⁽¹⁶²⁾ قَرِينَةٌ لُغَوِيَّةٌ) ausdrücklich hindeuten, tauchen ihre umfangreichen Beschäftigungen damit in den grammatischen Büchern durch wichtige Hinweise auf andere Textindizien (qarāʾinu n-naṣṣ قَرَائِنُ النَّصِّ) als die Flexionszusammenhänge auf, wobei sie sich mit der Analyse des Satzes in Bezug auf dessen Anordnung und Vollständigkeit befassen.⁽¹⁶³⁾ Der Ansicht von Ibn al-Anbārī (328 H.) zufolge erklären sich die Wörter der Araber von selbst. Das, was in Äußerungen vorne steht, ist von dem, was am Ende ist, abhängig. Es kann passieren, dass einige Ausdrücke unterschiedliche oder gegenteilige Bedeutungen haben, deren zutreffende Bedeutung durch das, was vor und/oder hinter dem Wort im Text steht, aussortiert wird.⁽¹⁶⁴⁾

Einige grammatische Themenbereiche, wie das Verschieben von Satzelementen nach vorne oder nach hinten (at-taqdīm wa-t-taʿhīr التَّقْدِيمُ وَالتَّأْخِيرُ), die Ellipse

Der Hadīth ist zu finden bei Ibn Ḥanbal, Aḥmad Ibn Muḥammad (241 H.): *musnad al-imām Aḥmad Ibn Ḥanbal* (مُسْنَدُ إِمَامِ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ), 50 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, muʿassasat ar-risālah, 1995, Bd. 14, S. 122, HN. 8393.

(161) Vgl. al-Mūsā, Nihād: *nazariyyat an-naḥw al-ʿarabī fi dawʾ manāhiḡ an-naẓar al-luḡawī al-ḥadīṯ* (نَظَرِيَّةُ النَّحْوِ وَاللُّغَوِيَّةِ فِي دَوَائِرِ مَنَاهِجِ النَّظَرِ لِللُّغَوِيَّةِ لِحَدِيثِ), Bayrūt, al-muʿassasah al-ʿarabiyyah li-d-dirāsāt wa-n-naṣr, 1980, S. 92.

(162) Mit anderen Worten: (qarīnatu l-maqāl قَرِينَةُ الْقَوْلِ = siyāqu l-maqāl سِيَاقُ الْقَوْلِ) s. F. 14↓, F. 135↓, F. 632 [1]).

(163) Vgl. at-Ṭalḥī: *dalālat as-siyāq*, S. 66.

(164) Vgl. Ibn al-Anbārī, Muḥammad Ibn al-Qāsim: *al-addād* (الضُّدَادُ), Bayrūt, al-maktabah al-ʿaṣriyyah, 1987, S. 4 ff.

(al-ḥadf الحذف) und die Satzreihenfolge spiegeln ihre Berücksichtigung beim sprachlichen Kontext wider. ar-Radiyy (686 H.) stellt fest: Mit den Präpositionen und Partikeln wie Frage-, Negations-, Anrede-, Anreizungs-, Vergleichs- und aufmerksamkeitsregenden Partikeln⁽¹⁶⁵⁾ u.a., die eine Veränderung entweder in der Bedeutung oder im Inhalt der Äußerung bewirken, muss angefangen werden.⁽¹⁶⁶⁾

Ibn ‘Aqīl (769 H.) sagt: Solange es einen Zusammenhang gibt, ist es dem Sprecher erlaubt, einige der Satzglieder nach vorne oder nach hinten zu verschieben oder sogar zu elidieren. Wie z. B.: „aß ‘Īsā (Arabischer Name Jesus) *al-kummatrā* (die Birne)“, oder „aß *al-kummatrā* ‘Īsā“ (Die beiden Sätze sind wörtlich ins Deutsche übersetzt und nicht grammatikalisch korrekt, s. F. 149). Obwohl sowohl das Subjekt (‘Īsā) als auch das Objekt (*al-kummatrā*) kein unterscheidendes Deklinationszeichen (‘alāmah i‘rābiyyah عِلْمَةٌ إِرْبِيَّةٌ „pl. ‘alāmāt i‘rābiyyah عِلْمَاتٌ إِرْبِيَّةٌ“) haben, weil die beiden unflektierbar sind, bestimmt das Intellektsindiz (qarīnah ‘aqliyyah قَرِينَةٌ عَقْلِيَّةٌ) das Subjekt. Ein Beispiel für das Auslassen des Subjekts ist: „Wie geht es mit Zayd?“ - „Gut!“, d.h. es geht ihm gut. Ein Beispiel für das Auslassen des Objekts lautet: „Wer ist zu Hause?“ – „Zayd“, d.h. Zayd ist zu Hause. Ein Beispiel für das Auslassen sowohl des Subjekts als auch des Objekts gleichzeitig ist: „4. Und diejenigen von euren Frauen, die keine Monatsblutung mehr erwarten, wenn ihr im Zweifel seid, so ist ihre Wartezeit drei Monate; und [ebenso derjenigen], die (noch) keine Monatsblutung haben [...]“ (aṭ-Ṭalāq 65: 4). Was zwischen den eckigen Klammern steht, hat im koranischen Text keine geschriebene Äquivalenz, wird aber durch den intellektuellen und sprachlichen Zusammenhang auf die angegebene Weise

(ج.-. „أداة/ حَرْفٌ لِلتَّهْمَةِ“ pl. adawāt/ ḥurūf istifhām) Fragepartikel (adāt/ ḥarf istifhām حَرْفٌ لِلتَّهْمَةِ), Negationspartikel (adāt nafy أَدَاةٌ/ حَرْفٌ نَفْيِيٌّ), Anredepartikel (adāt nidā' أَدَاةٌ/ حَرْفٌ نِدَائِيٌّ), Anreizungspartikel (adāt taḥdīd حَرْفٌ تَحْذِيرِيٌّ), Vergleichspartikel (adāt/ ḥarf tašbih أَدَاةٌ/ حَرْفٌ تَشْبِيهِيٌّ) und aufmerksamkeitsregende Partikel (adāt tanbīh أَدَاةٌ/ حَرْفٌ تَنْبِيهِيٌّ).

(166) Vgl. al-Astarābādī, Raḍiyy ad-Dīn Muḥammad Ibn al-Ḥasan (688 H.): *ṣarḥ ar-Raḍiyy ‘alā al-kāfiyah li-Ibn al-Ḥāğib* (شَرْحُ الرَّضِيِّ عَلَى الْكَافِيَةِ لِابْنِ الْأَحْبَابِ), 4 Bde., 2. Aufl., Bīngāzī, ġāmi‘at Qār Yūnus, 1996, Bd. 4, S. 336.

erfasst: Und diejenigen, die keine Monatsblutung haben, *so ist ihre Wartezeit drei Monate.*

Andererseits sind diese Vorgänge nicht zulässig, wenn wegen der Verschiebung eines der Satzelemente nach vorne oder nach hinten oder wegen einer Auslassung die Bedeutung unklar wird. Ein Beispiel dafür wäre: „‘allama Mūsā ‘Īsā šay’an“, „Bringt Mūsā ‘Īsā etwas bei“ (Dieser Satz ist wörtlich ins Deutsche übersetzt und nicht grammatikalisch korrekt, s. F. 149). Hier muss ersteres Subjekt und letzteres Objekt sein, weil kein unterscheidendes Deklinationszeichen besteht und die beiden unflektierbar sind. Daher darf man die Positionen der beiden nicht wechseln.⁽¹⁶⁷⁾

1.3. In der Rhetorik

Die Rhetoriker nahmen die Sprache als ein soziales Phänomen wahr, welches mit der Kultur und den Traditionen des Volkes, das die Sprache spricht, verbunden ist. Diese Kultur entstand aus vielen verschiedenen soziologischen Situationen, Umständen und Gelegenheiten. Als sich die arabischen Rhetoriker mit dem Begriff „Situation“ auseinandersetzten, waren sie ihrer Zeit etwa 1000 Jahre voraus. Sie betrachteten den situativen Zusammenhang und den sprachlichen Kontext als zwei der Hauptelemente der Text- und Bedeutungsanalyse, die heutzutage im Westen für eine der linguistischen Entdeckungen gehalten werden, die als Folge der Entwicklung des modernen Geistes in die linguistischen Studien kamen.⁽¹⁶⁸⁾

Die Rhetoriker bezeichnen die textuelle Ordnung als Synonym für den sprachlichen Kontext (s. F. 14↑). Nach der Erklärung von al-Ḥaṭṭābī (388 H.) beschränkt sich die Hauptsäule der Beredsamkeit darauf, dass man für jede Art der Rede die passenden Ausdrücke sucht, und an die passende Stelle setzt. Wenn man

(167) Vgl. Ibn ‘Aqīl, ‘Abd Allāh Ibn ‘Abd ar-Raḥmān al-Qurašī: *šarḥ Ibn ‘Aqīl ‘alā alfiyyat Ibn Mālik* (رَرْحَ بْنِ عَقِيلِ عَنِ الْقَائِمِ بْنِ مَالِكِ), 4 Bde., 20. Aufl., al-Qāhirah, dār at-turāṭ wa-dār Mišr li-ṭ-ṭibā‘ah, 1980, Bd. 1, S. 244 ff.

(168) Vgl. Ḥassān: *al-luġah al-‘arabiyyah. ma‘nāhā wa-mabnāhā*, S. 337.

aber unzutreffende Wörter auswählt, entstehen daraus entweder Verwechslungen der beabsichtigten Meinung, die zur Ungenauigkeit der Aussage führen, oder ein Verlust der rhetorischen Schönheit, der einen Mangel an Beredsamkeit darstellt.⁽¹⁶⁹⁾ Da also die Wörter, wenn sie alleine stehen, zum einen möglicherweise zahlreiche Bedeutungen haben und zum anderen noch in einer lexikalischen Beziehung stehen, dann bedürfen sie der textuellen Ordnung,⁽¹⁷⁰⁾ welche in diesem Rahmen als Zügel der Wörter und Waage der Bedeutungen anzusehen sind, durch die die Teile der Rede angeordnet und aneinandergesetzt werden. Dadurch wird ein vollständiges Bild in der Seele hervorgebracht, welches sich in der Darstellung spiegelt.⁽¹⁷¹⁾

al-Ġurġānī (471 H.) fügt darüber hinaus hinzu, dass die einzelnen Ausdrücke keinen kompletten Hinweis geben, wenn sie nicht in einer besonderen Ordnung mit besonderer Berücksichtigung des Themas, der Bildung und der Anordnung des Satzes und des weiteren Textes, verfasst wurden bzw. werden.⁽¹⁷²⁾

Die vollwertige Rede beruht nicht auf ungeordneten und getrennten Lexemen, die in keinem Verhältnis zum Zusammenhang stehen, sondern erfolgt nur durch die Ordnung, Komposition und Zusammensetzung der mit dem Thema übereinstimmenden Ausdrücke. Aus diesem Grund unterscheidet ‘Abd al-Qāhir einerseits zwischen den Buchstaben bzw. den Morphemen, die nebeneinander aufgereiht werden, um auf diese Art und Weise Lexeme zu bilden, und andererseits den Ausdrücken, die in einem Satz oder in einem Text angeordnet sind. Die Unterscheidung zwischen „nebeneinander aufgereihten Buchstaben“ (ḥurūf manzūmah حُرُوفٌ مَنزُومَةٌ) und „angeordneten Aussagen“ (kalām/kalim manzūm

(169) Vgl. al-Ḥaṭṭābī, Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm: „*bayān i’ğāz al-Qur’ān* بيان إغجاز القرآن“ In: Ḥalaf Allāh, Muḥammad u. Zaġlūl, Muḥammad (Hrsg.): *talāt rasā’il fi i’ğāz al-Qur’ān*. .li-r-Rummānī, wa-l-Ḥaṭṭābī, wa-‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī ثلاث رسائل في إغجاز القرآن للكثيرم 3. Aufl., al-Qāhirah, dār al-ma‘ārif, 1976, S. 29 (s. F. 14↓).

(170) Vgl. aṭ-Ṭalḥī: *dalālat as-siyāq*, S. 97.

(171) Vgl. al-Ḥaṭṭābī: *bayān i’ğāz al-Qur’ān*, S. 36.

(172) Vgl. al-Ġurġānī, ‘Abd al-Qāhir Ibn ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Muḥammad: *asrār al-balāġah* (أسرار البلاغة), al-Qāhirah, maṭba‘at al-Madani, o. J., S. 4.

كَلِمَ/الْوَمِ/فِي ظُوم) beschränkt sich hierauf: In Bezug auf das Nebeneinanderaufreihen der Morpheme, um ein Lexem zu bilden, entstand dies ursprünglich nicht aufgrund der Bedeutungen der einzelnen Buchstaben. Der erste Sprecher trug demnach die Bedeutungen noch in sich, wollte sie in einer Wortform zum Ausdruck bringen und suchte daraufhin nicht die Morpheme, welche zu der Bedeutung passten. Ein Beispiel dafür ist das Verb *da-ra-ba*, das, wäre es mit derselben Bedeutung ursprünglich in der Form *ra-ba-da* geprägt worden, zu keiner Unklarheit der Bedeutung geführt hätte. Bezüglich der Anordnung der Ausdrücke ist der Fall jedoch anders, weil man die zutreffenden Wörter nach dem Aufeinanderfolgen der innerlich entstehenden Bedeutung, unter Berücksichtigung der umständlichen grammatischen Zusammensetzung der abgefassten Textteile, zusammenstellt.⁽¹⁷³⁾

‘Abd al-Qāhir führt einen Gedichtvers von al-Farazdaq (110 H.) als Beispiel für eine ungeordnete und zerstreute Ordnung (*nazmun muba‘tar* نَظْمٌ مُبَعْتَرٌ) an:

وَمَا نَظِيهَ فِي النَّاسِ إِ مَلِكًا .: بَلُّو أَمَهُ حَيِّ بَلُّوهُ عَقِيَابِهِ

Niemand wie seinesgleichen ist unter den Menschen
außer einem König; der Vater seiner Mutter (des Ge-
lobten), lebend, ist der Vater seiner (des Königs),
dem ähnelt.⁽¹⁷⁴⁾

Der Mangel in diesem Gedichtvers entsteht nicht durch den Missklang in Pho-

(173) Vgl. al-Ġurġānī, ‘Abd al-Qāhir Ibn ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Muḥammad: *dalā’il al-i‘ğāz fi ‘ilm al-ma‘ānī* (دَلَائِلُ الْعُجْزِ فِي عِلْمِ الْمَعَانِي), al-Qāhirah, maktabat al-Ḥānġī, o. J., S. 49.

(174) Eine Vermutung für die richtige Bedeutung ist: Es gibt niemanden wie seinesgleichen unter den lebenden Menschen, der ihm ähnelt, außer dem Herrschaftsgegebenen - dessen Vater seiner Mutter ist auch sein (des Gelobten) Vater.

Er meinte mit *einim König* Hišām Ibn ‘Abd al-Malik (125 H.). Er war der zehnte und letzte bedeutende Kalif der Umayyaden (105–125 H.). Der Gelobte ist Ibrāhīm Ibn Hišām, der Onkel mütterlicherseits von Kalif Hišām Ibn ‘Abd al-Malik. Vgl. al-Qayrawānī, al-Ḥasan Ibn Rašiq (463 H.): *al-‘umdah fi maḥāsini aš-šīr wa-ādābih* (أَلْعُمْدَةُ فِي مَحَاسِنِ الشُّعْرِ وَأَدَابِهِ), 2 Bde., 5. Aufl., Bayrūt, dār al-ġīl, 1981, Bd. 2, S. 267.

nehmen, Fremdwörtern oder niedrigen Ausdrücken. Der Grund dafür ist, dass der Verfasser die inneren Bedeutungen in keiner guten Anordnung reflektiert.⁽¹⁷⁵⁾

Der Hinweis ‘Abd al-Qāhirs auf die Komposition und die aufeinanderfolgenden Zusammensetzungen der Lexeme nach der Anordnung und Reihenfolge der innerlich entstehenden Bedeutungen ist bezüglich der Verhältnisse unter den Wörtern so relevant, dass sie die Umstände des abgefassten Textes verdeutlichen. Daraus kann folgende Schlussfolgerung gezogen werden: Der Umstand ist bei den Rhetorikern das Hauptthema. Darunter fallen die Redekonstellationen (maqāmātu l-kalām قَامَاتُ الْكَلَامِ), die Sprecher- und Hörerumstände sowie der Gedanke und/oder der Zweck, der in der Sprache zum Ausdruck kommt.⁽¹⁷⁶⁾

Da die textuelle Ordnung nicht bedeutet, die Wörter und Sätze zufällig zusammenzusetzen, wird sie erst dadurch realisiert, dass die grammatischen Regeln eingehalten werden. al-Ġurġānī sagt diesbezüglich: textuelle Ordnung bedeutet, dass man die grammatischen Regeln beachten muss.⁽¹⁷⁷⁾ Er sagt ferner:

Wisse, dass ich nicht meine, dass der vollkommene Gedanke alleine von den Bedeutungen der allein stehenden Ausdrücke abhängt. Ich sage aber: Er hängt sowohl von den zutreffenden Bedeutungen der Ausdrücke als auch von der Beachtung der grammatischen Regeln ab.⁽¹⁷⁸⁾

2. Der außersprachliche Kontext (siyāqu l-maqām/ muqtaḍā l-ḥāl)

2.1. In der Lexikographie

Suhā Naġḡah weist auf die Beschäftigung der arabischen Lexikographen mit dem situativen Kontext hin, denn prüft man die sich mit Wortbildung beschäftigenden arabischen Lexika wie „al-‘ayn“, „aṣ-ṣiḥāḥ“, „al-maqāyīs“, „al-lisān“, „at-tāġ“ u. ä., so bemerkt man die Kontextualisierung der lexikographischen Pragmatik entsprechend den damaligen Gegebenheiten. So entstand der psy-

(175) Vgl. ‘Abd al-Qāhir: *asrār al-balāġah*, S. 20.

(176) Vgl. aṭ-Ṭalḥī: *dalālat as-siyāq*, S. 77.

(177) Vgl. ‘Abd al-Qāhir: *dalā’il al-iġāz*, S. 362.

(178) ‘Abd al-Qāhir: *dalā’il al-iġāz*, S. 410.

chologische, soziokulturelle und rituelle Kontext.⁽¹⁷⁹⁾ Die Lexikographen gaben die Bedeutungen des Wortes *yad* (Hand) als Muster für die Kontextberücksichtigung an: *al-yad* (die Hand, Handfläche), *yadu l-qaws* (der höchste Punkt vom Bogen), *yadu s-sayf* (der Schwertgriff), *yadu r-rīḥ* (Windstärke), *yadu ṭ-ṭā'ir* (Vogelflügel), *yadu r-raḡul* (seine Gemeinschaft und Helfer), *dū yadin* (er besitzt Reichtum, Kraft oder Macht). Ein Sprichwort besagt: „*mālī bihi yadun*“ mit der Bedeutung: „Ich habe bei ihm keine Hand“. D.h., ich habe gegen ihn keine Kraft oder keine Macht. *Suqīṭa fī yadihi* bedeutet „in Verlegenheit sein, bereuen, keine Auswahl bzw. Chance haben“ und *a'ṭā fulānan yadahu* „sich jdm. unterwerfen, sich ihm überlassen“.⁽¹⁸⁰⁾

Nach Hādī Nahrs Ansicht werden die Erzeugnisse der alten Lexikographen zum größten Teil für die deskriptive Darstellung des Sprachgebrauchs gehalten, durch die die Kontextberücksichtigung aufgenommen wurde. Man kann einige pragmatische Texte zudem erst erfassen, wenn man die historischen, soziologischen, politischen, traditionellen oder religiösen Umstände und Umgebungen sowie die Zeiträume und örtlichen Bereiche berücksichtigt, in denen ein Text, eine Aussage, eine Äußerung, ein Ausdruck oder ein Sprichwort erzeugt wurde. Dies ist, was man heutzutage als den außersprachlichen Kontext bezeichnet und früheren Gelehrten als die „Konstellation“ bzw. die „Umstände“ geläufig war. Die Nachschlagewerke, wie die Wörterbücher der Fremdwörter des Korans und des Hadith sowie die Wortfeld- und Wortbildungslexika, bestätigen, dass die früheren arabischen Lexikographen sich nicht damit begnügten, die Bedeutungen verbundener Lexeme darzulegen. Vielmehr haben sie zudem die Dynamik der Sprache und deren Anwendung in verschiedenen Gelegenheiten und

(179) Vgl. Na'ḡah, Suhā: „manhaḡiyyat binā' al-mu'ḡam al-‘arabī bayna at-taṣawwur wa-t-tamattul (لَتَصَوَّرَ وَلَتَمَتَّلُ)“. In: markaz al-luḡāt bi-l-ḡāmi‘ah al-urdunniyyah (Hrsg.): *al-maḡallah al-urdunniyyah fī al-luḡah al-‘arabiyyah wa-ādābihā*, al-Karak - al-Urdunn, 3 (Jul 2011), Bd. 7, S. 167-198, S. 171 f.

(180) Vgl. Ibn Manzūr: *lisān al-‘arab*, Bd. 15, S. 421–423; vgl. az-Zabīdī: *tāḡ al-‘arūs*, Bd. 40, S. 350–352; vgl. aṣ-Ṣāḡib, Isma‘il Ibn ‘Abbād (385 H.): *al-muḡīṭ fī al-luḡah* (المُعْطِي اللُّغَةَ), 11 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, ‘ālam al-kutub, 1994, Bd. 9, S. 397–399.

Situationen durch den Kontext näher gebracht.⁽¹⁸¹⁾

Ein Beispiel, in dem die abgezielte Bedeutung erst erscheint, nachdem man die soziokulturellen Hintergründe dafür kennt, ist das folgende Sprichwort: „*man lī bi-s-sāniḥ ba‘da l-bāriḥ?*“ mit der Bedeutung: „Wer könnte mich *as-sāniḥ* (s. F. 160↓) zurückbringen, nachdem *al-bāriḥ* (s. F. 160↑) an mir vorbeigeflogen ist?“. Dieses Sprichwort wird gebraucht, wenn jemand einem anderen schadet oder diesen beleidigt. Dann wird dem Geschadeten gesagt: Der dir Schadende wird seinen Fehler korrigieren. Der Geschadete äußert aber das oben erwähnte Sprichwort mit der Bedeutung: Der Schaden Zufügende macht dies nicht. Wenn er sich aber entschuldigt, hatte er ohnehin den Schaden bereits zugefügt. Der ursprüngliche Hintergrund dafür ist folgendes Szenario: Ein Vogel oder eine Antilope läuft an jemandem vorbei. Dabei kehrt er/sie ihm die linke Seite zu. Darauf bekam derjenige zu hören: Sie kehrt dir die rechte Seite zu. Woraufhin das Sprichwort entstand: „Wer könnte mich *as-sāniḥ* zurückbringen, nachdem *al-bāriḥ* an mir vorbeigelaufen ist?“. Die Araber hielten *al-bāriḥ* für ein unheilbringendes Vorzeichen, weil man das Tier erst dann jagen kann, wenn es sich von der anderen Seite zeigt. Das Gegenteil davon ist *as-sāniḥ* (das Gejagte, das von rechts nach links am Betrachter vorbeiläuft). Die Araber hielten dies dagegen für heilbringend, weil man das Tier so leichter treffen könne.⁽¹⁸²⁾

Es gibt einige Wörter, die lexikalische Bedeutungen haben, die von den außersprachlichen Konstellationen getrennt sind. Wenn sie aber nur mit den lexikalischen Bedeutungen verwendet werden, haben sie nicht die beabsichtigte Bedeutung (oder haben nur eine relative Bedeutung). Ibn as-Sirāḡs (316 H.) Ansicht nach ist es nicht unwahrscheinlich, dass einige übermittelte Wörter außersprachliche Gründe haben, die nicht an die morphologisch-etymologische Struktur gebunden sind, wie z. B. der geprägte Ausdruck *rafa‘a ‘aqīratahu* (jemand erhob seine Stimme). Der etymologische Stamm *‘a-qa-ra* hat keine Bezie-

(181) Vgl. Nahr: *‘ilm ad-dalālah at-taṭbiqī*, S. 284 f.

(182) Vgl. Ibn Manzūr: *lisān al-‘arab*, Bd. 2, S. 411; vgl. az-Zabīdī: *tāğ al-‘arūs*, Bd. 6, S. 306.

hung zur Stimme. Der außersprachliche Grund und Zusammenhang dafür ist, dass jemandem sein Fuß abgehackt wurde. Er hob diesen auf. Dann begann er zu rufen und mit erhöhter Stimme zu schreien, um Hilfe zu bekommen. Deshalb sagt man *rafa‘a ‘aqiratahu*, d.h. seinen abgehackten Fuß, aber mit der Bedeutung „jemand erhob seine Stimme“.⁽¹⁸³⁾

Durch die hier erbrachte Darlegung zeigt sich, dass die arabischen Lexikographen dem Kontext in Bezug auf die Erklärungshandlung der lexikographischen Lexeme eine wichtige Bedeutung beimaßen.

2.2. In der Grammatik

Die Grammatiker maßen den situativen Kontext und die Intellektsindizien eine wichtige Bedeutung in Bezug auf den Vorgang des Verstehens bei. Sibawayh führt folgendes Beispiel an, durch das erklärt wird, wie der außer- oder nichtsprachliche Zusammenhang (*qarīnah ḡayr luḡawīyyah*⁽¹⁸⁴⁾ قَرِينَةٌ غَيْرُ لُغَوِيَّةٍ) die Norm für die Satzgenauigkeit darstellt: Wenn man jemanden ansieht, der die Pilgerfahrtsbekleidung angezogen hat, dann sagt man „Mekka“, wobei man glaubt, dass er Mekka aufsucht, so als ob man gesagt hätte: Er sucht Mekka auf.⁽¹⁸⁵⁾

Sibawayh klassifiziert die *Rede* auf folgende Weise:

[1] Die Rede, die sowohl semantisch als auch kongruent ist, wie z. B.: „Ich kam gestern zu dir. Ich werde morgen zu dir kommen“.

[2] Die Rede, die absurd ist, wie z. B. „Ich kam morgen zu dir. Ich werde gestern zu dir kommen.“

[3] Die Rede, die in Bezug auf die Kongruenz korrekt, zugleich jedoch im Hinblick auf den Inhalt unlogisch ist, wie z. B.: „Ich trug den Berg. Ich trank das Meerwasser.“

(183) Vgl. Ibn Ğinnī: *al-ḥaṣā’iṣ*, Bd. 1, S. 249.

(184) Mit anderen Worten: (*qarīnatu l-maqām* قَرِينَةُ الْمَقَامِ = *siyāqu l-maqām* سِيَاقُ الْمَقَامِ = *siyāqu l-ḥāl* سِيَاقُ الْحَالِ s. F. 13↓, 135↓, F. 632 [2]).

(185) Vgl. Sibawayh: *al-kitāb*, Bd. 1, S. 340.

[4] Die Rede, die bezüglich der Kongruenz richtig, aber der Reihenfolge gemäß nicht in Ordnung ist, wie z. B.: „Zayd schon gesehen ich habe. Kommt Zayd dir damit zu.“

[5] Die Rede, die total absurd und gleichzeitig inkongruent ist, wie z. B.: „Ich werde das Meerwasser gestern trinken.“⁽¹⁸⁶⁾

An diesen von Sibawayh erläuterten Klassifizierungen ist folgendes festzuhalten:

1- Die Vereinbarkeit der Satzglieder mit den zeitlichen Gegebenheiten muss realisiert werden wie die Kompatibilität zwischen „kam“ und „gestern“, sowie zwischen „werden kommen“ und „morgen“.

2- Die Übereinstimmung zwischen der linguistischen Konstruktion und der äußeren Tatsache, die als eines der Elemente vom situativen Kontext zu verstehen ist, muss gegeben sein, wie das Beispiel „Ich trug den Berg“ zeigt, das zwar grammatisch kongruent ist, aber mit der äußeren Tatsache nicht übereinstimmt.⁽¹⁸⁷⁾

2.3. In der Rhetorik

Besonders die Rhetoriker benutzten den Umstand, die Situation und das Erfordernis der Sprechsituation als Synonym zum situativen Kontext und als äußere Indizien und nichtsprachliche Hinweise auf die Sender- und Empfängersituation sowie auf die allgemeinen Redekonstellationen.⁽¹⁸⁸⁾ Diese Begriffe, die auf die Berücksichtigungen, die umgebenden Verhältnisse und die Begleitumstände insgesamt, die den Sprechakt begleiten, hinweisen, haben eine intensive Auswirkung auf den Redehalt.⁽¹⁸⁹⁾

Es ist bekannt, dass die Redearten unterschiedlich sind, z. B. steht die Situation

(186) Vgl. ebd, S. 36.

(187) Vgl. aṭ-Ṭalḥī: *dalālat as-siyāq*, S. 62 f.

(188) Vgl. ebd., S. 42 (s. F. 13↓).

(189) Vgl. Ṭabl, Ḥasan: *‘ilm al-ma‘ānī fī al-mawrūṭ al-balāḡī. ta’ṣīl wa-taqyīm* (علم المَعْلِي فِي (إِلْمُورُوثِ اللَّغِي بِتَأْصِيلِ وَتَقْيِيمِ) 3. Aufl., al-Mansūrah, maktabat al-īmān, 2004, S. 12 f.

der Danksagung im Gegensatz zur Situation der Klage, die Lobredesituation steht im Gegensatz zur Missbilligungssituation. Eine Erhöhung oder Minderwertigkeit des Redeniveaus hängt immer von der übereinstimmenden Auswahl der in unterschiedlichen Beziehungen verwendeten Ausdrücke ab. Dies ist das, was als Erfordernis der Sprechsituation bezeichnet wird.⁽¹⁹⁰⁾ Wegen der Wichtigkeit des Erfordernisses der Sprechsituation hinsichtlich der Beredsamkeit nimmt al-Ḥaṭīb al-Qazwīnī (739 H.) dies als Bestandteil der Beredsamkeit in seine Rhetorikdefinition auf: „Die Übereinstimmung einer Redesequenz mit den Erfordernissen der Sprechsituation bei gleichzeitiger *faṣāḥa*.“⁽¹⁹¹⁾

So hatten die Redekonstellationen bei den arabischen Rhetoriker eine wichtige Rolle hinsichtlich der Bedeutung inne, weil sie eine der Hauptsäulen der äußerlichen Richtigkeit des Textes bzw. der Rede darstellt. Das Sprachreinheitsniveau eines Textes wird demnach erst dann zum Beredesamkeitsniveau erhöht, wenn er mit dem Erfordernis der Sprechsituation übereinstimmt, da der Text dann bzgl. aller inneren Bereiche rein und deutlich ist. Dies ist insbesondere aus Sicht der syntaktischen, phonologischen, morphologischen und grammatischen Aspekte der Fall. Gleichzeitig bedarf er einer Übereinstimmung mit den Erfordernissen der Sprechsituation (مَطْلُوقَةٌ قِيَّضَى لِهَالِ (muṭābaqat muqtaḍā l-ḥāl) (إِلْحَالِ die die äußerlichen soziologischen und kulturellen Hintergründe umfassen, um die Beredsamkeitsstufe zu erreichen. Die arabischen Rhetoriker prägten dies in den bekannten Aussagen „Für jede Situation besteht eine geprägte

(190) Vgl. as-Sakkākī, Yūsuf Ibn Abī Bakr Ibn Muḥammad (626 H.): *miftāḥ al-‘ulūm* (مِفْتَاحُ الْعُلُومِ) 2. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1987, S. 168.

(191) al-Ḥaṭīb al-Qazwīnī, Muḥammad Ibn ‘Abd ar-Raḥmān: *al-īdāḥ fī ‘ulūm al-balāḡah. al-ma‘ānī wa-l-bayān wa-l-badī‘* (إِيضَانُ عَمَلِي وَبَيَانُ وَبَدِيعِ), 3. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, S. 20. Im Folgenden wird es als „al-Ḥaṭīb al-Qazwīnī: *al-īdāḥ fī ‘ulūm al-balāḡah*“ angegeben.

Die Übersetzung: Bauer, Thomas: „Literale Kulturen: Arabische Kultur“. In: Gert Ueding (Hrsg.): *Rhetorik: Begriff – Geschichte – Internationalität*, S. 283.

faṣāḥa bezeichnet die Fehlerlosigkeit, Klarheit und ästhetisch befriedigende Gestalt der Einzelausdrücke. Vgl. ebd.

übereinstimmende Äußerung“ (li-kull maqām maqāl⁽¹⁹²⁾ لِكُلِّ قَامٍ قَالٌ. und: „Jede Aussage mit Begleitwort hat eine eigene Situation“.⁽¹⁹³⁾

Wenn die Rede- bzw. Kontextelemente, wie aṭ-Ṭalḥī behauptet, den Sprecher, den Hörer, die Äußerung und den Umstand umschließen, soll man sie allesamt beim Reden berücksichtigen.⁽¹⁹⁴⁾ al-Ġāḥiẓ (255 H.) weist darauf hin, dass die Situationen der Angeredeten und die Auswahl der übereinstimmenden Aussagen beachtet werden müssen: Wie es auch bei der Auswahl der Ausdrücke beachtet werden soll, dass sie weder vulgär noch ordinär noch plebejisch sind, soll zudem noch berücksichtigt werden, dass sie nicht fremd oder ungewöhnlich sind. Das Niveau der Rede unter den Menschen ist genauso wie die Leute selbst, die sich auf unterschiedlichen Stufen befinden.⁽¹⁹⁵⁾ Bišr Ibn al-Mu‘tamir (210 H.) deutet auch auf die Berücksichtigung der Konstellationen, des Themas, der verwendeten Sprache und des Angesprochenen hin. Er sagt: Der Sprecher soll die Bedeutungsdimensionen kennen und den Bildungsstand des Hörers und dessen Niveau sowie die Gelegenheiten zur Kenntnis nehmen. Daher soll er jedem Niveau die entsprechende Äußerung zuwenden und jede Situation in einen angemessenen Zustand bringen, damit er die beabsichtigten Bedeutungen durch die zutreffenden Ausdrücke reflektiert, die richtigen Bedeutungsdimensionen mit einem angemessenen Zusammenhang verbindet und die Empfängerfähigkeiten in ein Verhältnis zu den Umständen setzt.⁽¹⁹⁶⁾

al-Ġāḥiẓ sagt weiter: Man bemerkt im Koran, dass Gott, der Erhabene, die Empfängerfähigkeiten der Angesprochenen berücksichtigt. Wenn er z. B. die Araber

(192) Mit anderen Worten: (An jede Situation ist die übereinstimmende Äußerung gebunden, s. F. 193↓). Vgl. Bišr, Kamal: *‘ilm al-luġah al-iġtimā‘i. madḥal* (مَدْخَلُ سِحْرِ الْعَرَبِيَّةِ), 3. Aufl., al-Qāhirah, dār Ġarīb, 1997, S. 97.

(193) (li-kull kalimah ma‘a ṣāḥibatihā maqām قَامٌ لِكُلِّ كَلِمَةٍ مَعَ صَاحِبَاتِهَا S. F. 192↓). Vgl. al-Ḥaṭīb al-Qazwīnī: *al-iḍāḥ fi ‘ulūm al-balāġah*, S. 20.

(194) Vgl. aṭ-Ṭalḥī: *dalālat as-siyāq*, S. 583.

(195) Vgl. al-Ġāḥiẓ, ‘Amr Ibn Baḥr Ibn Maḥbūb: *al-bayān wa-t-tabyīn* (الْبَيَانُ وَالتَّبْيِينُ), 4 Bde., 7. Aufl., al-Qāhirah, maktabat al-Ḥanḡī, Bd., 1, S. 144.

(196) Vgl. ebd., 138 f.

anspricht, füllt er seine Rede mit Hinweisen, Verweisen und Ellipse. Wenn es aber um die Kinder Israels (banū isrāʾil بنو إسرائيل) geht, wird die Rede ausführlicher.⁽¹⁹⁷⁾

(197) Vgl. al-Ġāhiz, ʿAmr Ibn Baḥr Ibn Maḥbūb: *al-ḥayawān* (الحيوان), 7 Bde., 2. Aufl., Bayrūt dār al-kutub al-ʿilmiyyah, 1424 H., Bd. 1, S. 64.

III. Der Kontext in der Methodenlehre der islamischen Rechtswissenschaft (‘ilm uṣūli l-fiqh)

In der islamischen Rechtsmethodologie⁽¹⁹⁸⁾ geben die Rechtsmethodiker dem Kontext eine bedeutende Stellung hinsichtlich der Auslegung gesetzgebender Texte, der Begründung ihrer Urteile und des Verständnisses ihrer Zwecke. So brachten sie die Konstellationen sowohl des Sprechers als auch des Angeredeten, die Textumgebung und die begleitenden Ereignisse und die Umstände ans Licht. Sie berücksichtigten dazu die Indizien, die Hinweise, die Situationen der Gesetzgebung und Offenbarungsgründe.⁽¹⁹⁹⁾

Die Rechtsmethodiker nutzten die beiden Hauptfaktoren des Kontextes, d.h. den Kontext der textuellen Ordnung und die Begleitverhältnisse, um den Text zu verstehen. aš-Šāṭibī (790 H.) sagt deshalb: Der Kontext unterscheidet sich je nach Situation, Zeit und Ereignis. Daher sollen sowohl der Hörer als auch derjenige, der sich zu verstehen bemüht, den Beginn und das Ende der Rede nach dem behandelten Thema und das, was die Sprechsituation einem Zusammenhang gemäß erfordert, beachten.⁽²⁰⁰⁾

a) Kontext der textuellen Ordnung (siyāqu n-naẓm „siyāqu l-maqāl“)

Die Rechtsmethodologen verwenden den Kontext der textuellen Ordnung als Synonym für den sprachlichen Kontext.⁽²⁰¹⁾ Sie beschäftigten sich mit den linguistischen Untersuchungen, um den koranischen Text besser analysieren zu kön-

(198) *usūlu l-fiqh* (Wurzeln des Verstehens) ist eine islamische Disziplin, die sich mit den Quellen und methodischen Grundlagen befasst, durch die die islamische Rechtsprechung (al-ḥukmu š-šar‘ī „الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ“, Pl. al-aḥkāmu š-šar‘iyyah „أَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةِ“) aus den Gesetzgebungsquellen (maṣādiru t-tašrī‘ „مَصَادِرُ التَّشْرِيعِ“, Sg. maṣādiru t-tšrī‘ „مَصْدَرُ التَّشْرِيعِ“) erschlossen wird. Vgl. Fahr ad-Dīn, Muḥammad Ibn ‘Umar Ibn al-Ḥasan ar-Rāzī (606 H.): *al-ma‘ālim fi ‘ilm uṣūl al-fiqh* (الْمَعْلَمَاتُ فِي عِلْمِ أُسُولِ الْفِقْهِ), al-Qāhirah, dār ‘ālam al-ma‘rifah, 1994, S. 9 (s. F. 2↓).

(199) Vgl. az-Zankī, Nağm ad-Dīn: *naẓariyyat as-siyāq - dirāsah uṣūliyyah* (النَّظَرِيَّةُ السِّيَاقِيَّةُ - دِرَاسَةٌ لِسِيَّاقِ النَّظَرِيَّةِ), 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 2006, S. 7 f.

(200) Vgl. aš-Šāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Mūsā: *al-muwāfaqāt* (المُؤَافَقَاتُ) (6 Bde., 1. Aufl., al-Mamlakah al-‘Arabiyyah as-Sa‘ūdiyyah, dār Ibn ‘Affān, 1997, Bd. 4, S. 266.

(201) Vgl. az-Zankī: *naẓariyyat as-siyāq*, S. 43 (s. F. 14↓).

nen. az-Zankī führt aus, dass die linguistischen Erörterungen in der Rechtsmethodologie eine große Rolle einnehmen, indem ihnen analysierende Untersuchungen und semantische Theorien zur Verfügung stehen, die die sprachlichen Faktoren untersuchen, die Textinterpretation behandeln und die Methoden der pragmatischen Untersuchungen von Texten reflektieren.⁽²⁰²⁾ aš-Šāfi‘ī (204 H.) sagt diesbezüglich: Die Rede der Araber ist derart, dass ihre ersten Ausdrücke ihre letzten erklären und umgekehrt ihre letzten Wörter ihren Anfang verdeutlichen.⁽²⁰³⁾

Unter Berücksichtigung der Aussage von aš-Šāfi‘ī kann demnach folgende Schlussfolgerung formuliert werden: Mithilfe von den sprachlichen Indizien, die am Anfang, in der Mitte oder am Ende einer Rede stehen, wird die abgezielte Bedeutung entnommen. Dies ist der sprachliche Kontext.⁽²⁰⁴⁾

al-Bazdawī (482 H.) Ansicht zufolge gehört der Kontext der textuellen Ordnung zu den Fällen, in denen der eigentliche Sinn zum übertragenen Sinn wird, wie der folgende Koranvers zeigt: „29. [...] Wer nun will, der soll glauben, und wer will, der soll ungläubig sein [...]“ (al-Kahf 18: 29). In diesem Vers ist sowohl die Wahl, d.h. Religionsfreiheit, als auch der damit verbundene Imperativ nicht real aufgrund des Ausgangs desselben Verses: „29. [...] Gewiß, Wir haben den Ungerechten ein Feuer bereitet [...]“ (al-Kahf 18: 29).⁽²⁰⁵⁾

In seinem Kommentar erklärte ‘Alā’ ad-Dīn al-Buḥārī, dass die Wirklichkeit des Imperativs in „der soll glauben“ durch das Indiz „wer nun will“ weggelassen

(202) Vgl. az-Zankī: *naẓariyyat as-siyāq*, S. 11.

(203) Vgl. aš-Šāfi‘ī, Muḥammad Ibn Idris: *ar-risālah* (الرسالة) (2. Aufl., al-Qāhirah, dār at-turāt, 1979, S. 52.

(204) Vgl. az-Zankī: *naẓariyyat as-siyāq*, S. 38.

(205) Vgl. al-Buḥārī, ‘Alā’ ad-Dīn ‘Abd al-‘Azīz (730 H.): *kašf al-asrār ‘an uṣūl faḥr al-islām al-Bazdawī* (كشَف أسرارِ عَن أصولِ فَحْرِ الإسلامِ للْبَزْدَوِيِّ), 4. Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1997, Bd. 2, S. 140, 149. Im Folgenden wird es als „al-Buḥārī: *kašf al-asrār*“ angegeben.

Mit den „Ungerechten“ ist hier „[...] der soll ungläubig sein [...]“ gemeint. Vgl. aṭ-Ṭabarī: *Ġāmi‘ al-bayān*, Bd. 15, S. 245; vgl. al-Qurṭubī: *al-ġāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, Bd. 13, S. 260.

sei. Die Wirklichkeit sowohl des Imperativs in „der soll ungläubig sein“ als auch der Wahl fällt durch das Indiz in „Gewiß, Wir haben den Ungerechten ein Feuer bereitet“ weg. Dementsprechend deutet der Imperativ in „der soll ungläubig sein“ auf Drohung und Vorwurf hin, genauso wie in der Bedeutung Seiner Aussage: „40. [...] Tut, was ihr wollt, denn was ihr tut, sieht Er wohl.“ (Fuṣṣilat 41: 40).⁽²⁰⁶⁾

az-Zankī erklärt, dass die Methodologen der islamischen Rechtswissenschaft die Sinninhalte der Ausdrücke in Texten und in Zusammenhängen pragmatisch auf der Grundlage zweier Hauptmerkmale untersuchen. Das erste sind die einzelnen Wörter, in denen das Allgemeine (al-‘āmm إلام s. III.a.3.1.), das Spezifische (al-ḥāṣṣ إلام خاص s. III.a.3.2.), das Uneingeschränkte (al-muṭlaq إلام مطلق s. III.a.3.2.1.), das Eingeschränkte (al-muqayyad الْمُقَيَّد, s. III.a.3.2.2.) und das nicht näher Spezifizierte (al-muḡmal إلام مضمحل s. III.a.2.3.) von den Rechtsmethodologen behandelt werden. Das andere ist die textuelle Ordnung, in der das äußerlich Klare (az-zāhir إلام ظاهر s. III.a.1.1.), das zu einem bestimmten Zweck Angeführte (an-naṣṣ إلام للنص s. III.a.1.2.), das Interpretierte (al-mufassar إلام مفسر s. III.a.1.3.), das Eindeutige (al-muḥkam إلام محكم s. III.a.1.4.), der Ausdruck des Textes (‘ibāratu n-naṣṣ عبارة للنص s. III.a.4.1.), der Hinweis des Textes (iṣāratu n-naṣṣ إشارة للنص s. III.a.4.2.), der Sinninhalt des Textes (dalālatu n-naṣṣ دلالة للنص s. III.a.4.3.) und das Erfordernis des Textes (iqtidā’u n-naṣṣ اقتضاء للنص s. III.a.4.4.) erörtert werden. Hieraus kann man schließen, dass die Methodologen, als sie den Kontextbereich in Bezug auf den Satzrahmen zeichneten, damit die einzelnen Wörter hinsichtlich der Allgemeinheit und Spezifizierung, der Einschränkung und Uneingeschränktheit, meinten. Im Hinblick auf die Ordnung des gesamten Textes sehen sie den Kontext als umfassender und erweiterter als den Satz an.⁽²⁰⁷⁾

Die muslimischen Theoretiker benutzten die pragmatische Methodologie, um Urteile aus den koranischen Texten und aus den Hadithen zu entnehmen. Faṭḥī

(206) Vgl. al-Buḥārī: *kašf al-asrār ‘an*, S. 150; vgl. as-Saraḥsī, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Suhayl (483 H.): *uṣūl as-Saraḥsī* (الوصول للشرح), 2 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1993, Bd. 1, S. 192 f.

(207) Vgl. az-Zankī: *naẓariyyat as-siyāq*, S. 268 f.

ad-Dirīnī erläutert, dass die Gelehrten der islamischen Rechtskenntnisquellen die Rechtsverordnungstexte aus pragmatischer methodologischer Perspektive untersuchten, da die islamischen Gesetze (الشريعة الإسلامية) nicht bloß auf sprachlichen Wörtern oder Ausdrücken beruhen. Die Gesetze entstehen aus den pragmatischen und semantischen Sinninhalten heraus, die auf den Willen des Gesetzgebers innerhalb der Texte hindeuten, die wiederum nicht auf einer Klarheitsstufe stehen. Dementsprechend sortierten die Methodologen die juristischen Verordnungsausdrücke gemäß ihrer Aussagekraft nach Klarheit und Unklarheit aus.⁽²⁰⁸⁾ So wird im Folgenden eines der sprachlichen Kontextelemente in der islamischen Rechtsmethodologie ausführlich behandelt: der Ausdruck hinsichtlich der Klarheits- und Unklarheitsstufen sowie der Ausdruck hinsichtlich der Allgemeinheit und Spezifizierung und im Hinblick auf den pragmatischen Sinninhalt.

1. Die Ausdrücke hinsichtlich der Klarheitsstufen (al-alfāzu l-wāḍiḥah o-der al-alfāzu bi-‘tibāri l-wuḍūḥ)

Sa‘d ad-Dīn at-Taftazānī (793 H.) erwähnt in Bezug auf die Ausdrücke hinsichtlich der Klarheitsstufen, dass die Bedeutungsdeutlichkeit in vier Stufen auftritt: *az-zāhir*, *an-naṣṣ*, *al-mufassar* und *al-muḥkam*.⁽²⁰⁹⁾

1.1. Das äußerlich Klare/Offenbare (*az-zāhir*)

Unter *az-zāhir* versteht man eine Aussage, die eine sprachlich klare und deutliche Bedeutung anzeigt, die gleichzeitig aber nicht ursprünglich für diese Bedeutung angeführt wurde. Sie folgte als nachfolgender Zweck des Hauptzwecks.

(208) Vgl. ad-Dirīnī, Fathī: *al-manāhiḡ al-uṣūliyyah fī al-iḡtīhād bi-r-ra‘y fī at-taṣrī‘ al-islāmī* (المنهاج أصولي في اجتهاد الرأي في التصريح الإسلامي), 3. Aufl., Bayrūt, mu‘assasat ar-risālah, 2013, S. 41 f. Im Folgenden wird es als „ad-Dirīnī: *al-manāhiḡ al-uṣūliyyah*“ angegeben.

(209) Vgl. at-Taftazānī, Sa‘d ad-Dīn Mas‘ūd Ibn ‘Umar: *ṣarḥ at-talwīḥ ‘ala at-tawḍīḥ li-matn at-tanqīḥ fī uṣūl al-fiqḥ* (شرح التلويح على توضيح المتن التوقيفي في أصول الفقه), 2 Bde., al-Qāhirah, maktabat Ṣubayḥ, o. J., Bd. 1, S. 238. Im Folgenden wird es als „at-Taftazānī: *ṣarḥ at-talwīḥ*“ angegeben.

az-ẓāhir kann aber dennoch deutbar, spezifizierbar und aufhebbar sein.⁽²¹⁰⁾ Weiter steht in Gottes Aussage:

275. Diejenigen, die Zins verschlingen, werden nicht anders aufstehen als jemand, den der Satan durch Wahnsinn hin und her schlägt. Dies (wird sein), weil sie sagten: ‚Verkaufen ist das gleiche wie Zinsnehmen.‘ Doch hat Allah das Verkaufen erlaubt und das Zinsnehmen verboten [...] (al-Baqarah 2: 275).

Das äußerlich Klare des Ausdrucks weist auf die „Erlaubnis des Verkaufens“ hin. Diese sprachlich deutliche Bedeutung ist aber nicht der Hauptzweck, für den der Vers offenbart wurde. An erster Stelle ist der Vers für den Hauptzusammenhang herabgesandt worden, der die Ähnlichkeit zwischen Verkaufen und Zinsnehmen verneint, wobei das Zinsnehmen eine Handlung ist, die auf einem rechnerisch bestimmten Gewinn basiert, ohne sich anzustrengen und noch weniger einen vermuteten Verlust zu erleiden. Die sprachlich klare Bedeutung in diesem Vers ist also: Die Erlaubnis des Verkaufens ist ein allgemeines Urteil, das durch das Verbot einiger Verkaufssorten⁽²¹¹⁾ spezifiziert worden ist.⁽²¹²⁾

1.2. Der zu einem bestimmten Zweck angeführte Ausdruck (*an-naṣṣ*)

an-naṣṣ meint die Äußerung, die hauptsächlich ihre gemeinte Bedeutung angibt, und die speziell in diesem Zusammenhang geführt wurde. Es besteht die Möglichkeit der Deutung (*at-taʿwīl* (لِكِأُولِ), der Spezifizierung (*at-taḥṣiṣ* (لِالتَّحْصِيصِ)) und der Abrogation bzw. Aufhebung (*an-nashḥ* (لِلنَّسْخِ)), wie der oben angeführte Koranvers bereits zeigt, wobei der Hauptzusammenhang, d.h. „Ver-

(210) Vgl. Abū Zahrah, Muḥammad: *uṣūl al-fiqh* (أُصُولُ الْفِقْهِ), al-Qāhirah, dār al-fikr al-ʿarabī, o. J., S. 119 f.

(211) Wie der Risikoverkauf. Abū Hurayrah berichtet: „Der Gesandte Gottes (S) verbot sowohl den aus einem kleinen Stein entstehenden Verkauf als auch den Risikoverkauf“. Muslim: *ṣaḥīḥ Muslim*, Bd. 3, S. 1153, HN. 4 (1513).

„Der aus einem kleinen Stein entstehende Verkauf“. deutet auf die Art und Weise hin, wie der Verkäufer den zu verkaufenden Teil seines Grundstücks bestimmt. Verkäufer und Käufer sind sich in diesem Fall darüber einig, dass der Verkäufer einen kleinen Stein wirft und das verkaufte Grundstück bis zu der Stelle reicht, an der der Stein zum Liegen kommt. Vgl. ebd.

(212) Vgl. ad-Dirīnī: *al-manāhiğ al-uṣūliyyah*, S. 45–50.

neinung der Ähnlichkeit zwischen Verkaufen und Zinsnehmen“, dem folgenden sprachlichen Kontext entnommen wurde: „275. [...] weil sie sagen: „Verkaufen ist das gleiche wie Zinsnehmen.“ [...]“ (al-Baqarah 2: 275). Der zweite Zweck, d. i. „Erlaubnis des Verkaufens“, wurde als Vorbereitung und Einleitung des Hauptzusammenhangs angeführt.⁽²¹³⁾

1.3. Das Interpretierte (al-mufassar)

al-mufassar bezieht sich auf die deutliche Äußerung, die hauptsächlich die direkt gemeinte Bedeutung angibt, und die speziell in diesem Zusammenhang angeführt wurde. Wegen ihrer Klarheit braucht sie nicht gedeutet zu werden. Zur Zeit der Botschaft wäre sie aber aufhebbar gewesen.⁽²¹⁴⁾

(213) Vgl. ad-Dirīnī: *al-manāhiğ al-uşūliyyah*, S. 51, 53.

(214) *al-mufassar* steht in zwei Arten:

[1] Das vom selben Text Interpretierte (mufassar bi-nafsihī فَسَّرَ بِنَفْسِهِ), wie in Gottes Aussage: „4. Diejenigen, die den ehrbaren Ehefrauen⁴ [⁴ Wörtlich: den unter Schutz gestellten Frauen] (Untreue) vorwerfen und hierauf nicht vier Zeugen beibringen, die geißelt mit achtzig Hieben [...]“ (an-Nūr 24: 4). Der Vers weist deutlich auf die Peitschenstrafe für den Verleumder hin, die von demselben Vers durch die undeutbare Strafstimmung (80 Peitschenhiebe) ausgelegt wird.

[2] Das von einem anderen Text Interpretierte (mufassar bi-ğayrihī فَسَّرَ بِغَيْرِهِ). Diese Art umfasst sowohl alle deutbaren Äußerungen, wie *az-ẓāhir* (s. III.a.1.1.) und *an-naṣṣ* (s. III.a.1.2.) als auch die unklaren Hindeutungen, wie das nicht aus dem Wort entstehende Unklare (al-ḥafi الْحَافِي s. III.a.2.1.), das ursprünglich aus dem Wort entstehende Unklare (al-muškil الْمُشْكِل s. III.a.2.2.), *al-muğmal* und die ursprünglich vom Wort ausgehende Unfassbarkeit/Mehrdeutigkeit (al-mutašābih الْمُتَشَابِه s. III.a.2.4.). Es ist dasjenige, das entweder durch einen oder mehrere koranische oder hadithische deutliche Texte oder Handlungen vom Propheten (S) interpretiert wurde, wie die Ausdrücke, die die sprachlichen Anwendungen in islamische Begriffe, wie z. B. das Gebet (aṣ-ṣalāh الصَّلَاة „pl. aṣ-ṣalawāt الصَّلَاوَات“), die Abgabe (az-zakāh الزَّكَاة „Pl. az-zakawāt الزَّكَاوَات“), das Fasten (aṣ-ṣiyām الصِّيَام) und die Pilgerfahrt (al-ḥağğ الْحَجَّ), umgesetzt wurde. Gott sagt: „43. Und verrichtet das Gebet, entrichtet die Abgabe [...]“ (al-Baqarah 2: 43). Diese islamischen Ausdrücke gelten als *muğmal*, d.h. die Zeiten, die Voraussetzungen, die Säulen sowie die Art und Weise sind in diesem Text nicht erläutert. Sie sind aber in anderen Texten oder durch die Prophetenhandlung klar gemacht worden, wie Mālik Ibn al-Ḥuwayriṭ berichtet: „[...] da sagte Gottes Gesandter: ‚Kommt zu euren Familien zurück, dann bringt sie bei und befiehlt ihnen und verrichtet das Gebet genauso, wie ihr mich saht, wie ich bete [...]‘“ Vgl. ad-Dirīnī: *al-manāhiğ al-uşūliyyah*, S. 55 ff.

1.4. Das Eindeutige (al-muḥkam)

al-muḥkam ist die deutliche Äußerung, die hauptsächlich eine direkt gemeinte Bedeutung angibt, und die speziell in einem bestimmten Zusammenhang angeführt wurde. So soll sie eine Aussage klar und eindeutig machen, damit sie in keinem Falle interpretierbedürftig ist, wie beispielsweise die Texte der Glaubensgrundlagen. Hier dient als Argument das koranische Wort:

285. Der Gesandte (Allahs) glaubt an das, was zu ihm von seinem Herrn (als Offenbarung) herabgesandt worden ist, und ebenso die Gläubigen; alle glauben an Allah, Seine Engel, Seine Bücher und Seine Gesandten - Wir machen keinen Unterschied bei jemandem von Seinen Gesandten [...] (al-Baqarah 2: 285).⁽²¹⁵⁾

2. Die Ausdrücke hinsichtlich der Unklarheitsstufen (al-alfāzu ḡayru l-wāḍiḥah oder al-alfāzu bi-‘tibār ‘adami l-wuḍūḥ)

In Bezug auf die Ausdrücke hinsichtlich der Unklarheitsstufen erwähnt ‘Abd al-Wahhāb Ḥallāf, dass die Rechtsmethodiker das Niveau der Bedeutungsundeutlichkeit in vier Stufen sortieren sollten, und zwar: *al-ḥafī*, *al-muškil*, *al-muḡmal* und *al-mutašābih*.⁽²¹⁶⁾

2.1. Das nicht aus dem Wort entstehende Unklare (al-ḥafī)

al-ḥafī bezeichnet den Ausdruck, dessen Sinninhalt in eigenen Verwendungen des Ausdrucks unklar ist. Diese Unklarheit entsteht ursprünglich aus der Anwendung des Sinninhalts an einem bestimmten Begriff für andere unter diesem Begriff stehende Bedeutungen und nicht ursprünglich aufgrund der Form.⁽²¹⁷⁾ Dies ist z. B. aus folgendem Koranvers zu entnehmen: „38. Der Dieb und die Diebin: Trennt ihnen ihre Hände ab als Lohn für das, was sie begangen haben, und als ein warnendes Beispiel von Allah [...]“ (al-Mā‘idah 5: 38). Der Begriff

Der Hadith ist zu finden in al-Buḥārī: *al-ḡāmi‘ aṣ-ṣaḥiḥ*, Bd. 4, S. 93, HN. 6008.

(215) Vgl. ad-Dirinī: *al-manāhiḡ al-uṣūliyyah*, S. 61 f.

(216) Vgl. Ḥallāf, ‘Abd al-Wahhāb (1956 H.): *‘ilm uṣūl al-fiqh* (علم أصول الفقه), al-Qāhirah, maktabat ad-da‘wa al-islāmiyyah, o. J., S. 170.

(217) Vgl. Abū Zahrah: *uṣūl al-fiqh*, S. 124.

„Dieb“ ist allgemein und dessen Hinweis auf seine geprägte Bedeutung ist klar. Aus diesem Umstand resultiert die Frage, ob dieser Sinninhalt auch anderen Formen des Diebs, der andere Namen angenommen hat, wie z. B. dem „Taschendieb“,⁽²¹⁸⁾ entspricht. Die Unklarheit entspringt in diesem Fall aus der Anwendung neuer oder anderer Bezeichnungen, die mit dem ersten Begriff nicht gleichzusetzen sind.⁽²¹⁹⁾

2.2. Das ursprünglich aus dem Wort selbst entstehende Unklare (al-muškil)

Unter *muškil* versteht man diejenige Äußerung, deren Bedeutung aufgrund des Begriffes selbst unklar ist. Das Gemeinte wird erst entweder durch den inneren Zusammenhang oder durch einen äußerlichen Beweis deutlich. Beispielsweise wird die Ambiguität im Wort *‘ayn*⁽²²⁰⁾ anhand des sprachlichen Zusammenhangs nur mit einer Bezeichnung, d.h. Auge, begrenzt, wie im folgenden Vers: „179. [...] sie haben Augen, mit denen sie nicht sehen [...]“ (al-A‘raf 7: 179). Mit „mit denen sie nicht sehen“ wird dieser Teil präzisiert, sodass deutlich auf das Sehorgan des Menschen mit *a‘yun* verwiesen wird. Anhand eines äußeren Indizes wurde die Zweideutigkeit von *qur*⁽²²¹⁾ im folgenden Vers nach ḥanafitischer Schule als Menstruation und nach šafi‘itischer Schule als Reinigung interpretiert: „228. Geschiedene Frauen sollen (mit sich) selbst drei Zeitabschnitte¹ [Das sind für menstruierende Frauen drei Perioden, für nicht menstruierende Frauen drei Monate (siehe auch Sure 65 aṭ-Ṭalāq 4)] abwarten [...]“ (al-Baqarah 2: 228). Das Wort „Zeitab-

(218) Ein „Taschendieb“ (naššāl نَشَّالٌ) ist derjenige, der fremden Besitz (Geld) in einer schnellen und geschickten Art und Weise aus der Tasche des Opfers klaut, während dieser wach ist. Vgl. ad-Dirīnī: *al-manāhiğ al-uṣūliyyah*, S. 77.

Ein „Dieb“ (sāriq سَارِقٌ) ist derjenige, der einen beschützten Besitz, der sicher aufbewahrt ist, in verborgener Art und Weise stiehlt. Vgl. ebd., S. 76.

In Arabisch sind die beiden Begriffe, sāriq und naššāl, etymologisch unterschiedlich.

(219) Vgl. ebd., S. 76 f.

(220) Pl. a‘yun oder ‘uyūn "أَعْيُنٌ، عَيْنٌ" mit den Bedeutungen „Auge, Quelle, Brunnen, Spion, Späher“

(221) Pl. qurū‘, aqrā‘ oder aqrū‘ "قُرُوءٌ، قُرَاءٌ، قُرُوءٌ" mit den gegensätzlichen Bedeutungen „Menstruation“ oder „Reinheit“ (s. S. 23).

schnitte“ wurde hier als Äquivalenz für das arabische Wort *qurʿ* übersetzt. Die Ḥanafiten führten zwei Beweise für die Präzisierung der Bedeutung von *qurʿ* mit „Menstruation“ an: [1] Der Prophet (S) sagt: „Die Dame, die mehr Blut vorfindet, als bei ihrer regulären Periode, verrichtet das Gebet nur an ihren üblichen bemessenen Menstruationstagen nicht“;⁽²²²⁾ [2] Im Koran steht: „4. Und diejenigen von euren Frauen, die keine Monatsblutung mehr erwarten, wenn ihr im Zweifel seid, so ist ihre Wartezeit drei Monate [...]“ (aṭ-Ṭalāq 65: 4). Hier wurde bemerkt, dass die Monate anstelle der Menstruation erwähnt wurden. So ist *al-qurʿ* ein Synonym für Menstruation.

Die Šāfiʿiten stützten sich auf einen anderen Beweis, der *qurʿ* als Reinheit definiert und aus folgender Aussage resultiert: „1. O Prophet, wenn ihr euch von Frauen scheidet, dann scheidet euch von ihnen auf ihre Wartezeit hin [...]“ (aṭ-Ṭalāq 65: 1). Die Wartezeit meint „am Anfang“ oder „während der Reinheit“. Im Islam ist die Scheidung während der Reinheit⁽²²³⁾ erlaubt.⁽²²⁴⁾

(222) Ibn Mağāh, Muḥammad Ibn Yazīd al-Qazwīnī (273 H.): *sunan Ibn Mağāh* (سُنَنُ بَنِي مَاجَةَ), 1. Aufl., ar-Riyāḍ, maktabat al-maʿārif, o. J., S. 121, HN. 625.

(223) ʿAbd Allāh Ibn ʿUmar, Allāhs Wohlgefallen auf beiden (A W b), berichtete, dass er zur Zeit des Gesandten Allāhs, Allāhs Segen und Friede auf ihm, die Scheidungserklärung von seiner Frau sprach, während sie ihre Monatsregel hatte. Da fragte (sein Vater) ʿUmar Ibn al-Ḥaṭṭāb den Gesandten Allāhs, Allāhs Segen und Friede auf ihm, und der Gesandte Allāhs sagte: „Befehl ihm, dass er sein eheliches Verhältnis mit seiner Frau wieder herstellt und mit ihr solange wie üblich lebt, bis sie von ihrer Regel frei ist. Dann soll er solange warten, bis sie ihre Regel wieder hat und dann davon wieder frei wird. Dann kann er die Entscheidung darüber treffen, ob er die Ehe mit ihr aufrecht erhält oder sich für die Scheidung entscheidet, bevor er sie berührt. Dies ist die Wartezeit für die Frau, welche Allāh für ihre Scheidung vorgeschrieben hat.“ al-Buḥārī: *al-ğāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ*, Bd. 3, S. 400, HN. 5251; Muslim *ṣaḥīḥ Muslim*, Bd. 2, S. 1093, HN. 1 (1471). Die Übersetzung: Ibn Rassoul, Abū-r-Riḍāʾ Muḥammad Ibn Aḥmad: Auszüge aus dem Ṣaḥīḥ Al-Buḥārīyy. Monolinguale Originalausgabe (Deutsch), 17. Aufl., Düsseldorf, IB Verlag Islamische Bibliothek, 2007, S. 380.

Khoury erwähnt diesbezüglich: Wenn man das Wort auf die Zeit der Menstruation bezieht, kann die Wartezeit länger bemessen werden: Wenn die Entlassung im Reinheitszustand der Frau ausgesprochen wurde, endet ihre Wartezeit mit der Reinigung von der dritten Menstruation; wenn die Entlassung während der Menstruation erfolgt, so endet die Wartezeit mit der Reinigung von der vierten Menstruation. Wenn man aber das Wort *qurʿ* auf den Reinheitszustand bezieht, so gilt bei einer Entlassung im Reinheitszustand der Rest des Reinheitszustands als ers-

2.3. Das nicht näher Spezifizierte (al-muğmal)

Mit *muğmal* ist derjenige Begriff gemeint, dessen Bedeutung wegen eines von demselben Begriff abhängigen Grundes unklar ist. Das Gemeinte daraus wird erst durch Erklärung vom Gesetzgeber selbst deutlich gemacht.⁽²²⁵⁾ Abū Zahrah betont, dass die meisten koranischen Begriffe, die von religiösen Verpflichtungshandlungen (af‘āl taklīfiyyah فَعَال تَكْلِفِيَّة, Sg. fi‘l taklīfī فِعْل تَكْلِفِي), wie *al-ḥağğ*, *aṣ-ṣalāh*, *aṣ-ṣiyām* und *az-zakāh* handeln, unter diese Kategorie fallen.⁽²²⁶⁾

2.4. Die ursprünglich vom Wort ausgehende Unfassbarkeit/Mehrdeutigkeit (al-mutašābih)

al-mutašābih ist dasjenige Wort, dessen Bedeutung wegen eines von demselben Begriff abhängigen Grundes so unklar ist, dass man das Gemeinte im Diesseits nicht erfassen kann.⁽²²⁷⁾ Es gibt nach diesem Verständnis weder im Koran noch in der Sunna Beweise, Indizien oder Zusammenhänge, die die Bedeutung eindeutig oder vermeintlich erläutern. Ibn Ḥazm (465 H.) weist darauf hin, dass die bis heute rätselhaften Buchstaben (al-ḥurūfu l-muqatta‘ah الحُرُوفُ الْمُقَطَّعَةُ), wie man sie am Anfang einiger Suren findet, zu *al-mutašābih*⁽²²⁸⁾ gezählt werden

te Periode, so dass das Einsetzen der dritten Menstruation als Ende der Wartezeit betrachtet wird. Vgl. Khoury: *Der Koran. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, Bd. 3, S. 82.

(224) Vgl. ad-Dirīnī: *al-manāhiğ al-uṣūliyyah*, S. 79–82; vgl. Abū Zahrah: *uṣūl al-fiqh*, S. 128 f.

(225) Vgl. ad-Dirīnī: *al-manāhiğ al-uṣūliyyah*, S. 93.

(226) Vgl. Abū Zahrah: *uṣūl al-fiqh*, S. 131.

(227) Vgl. ad-Dirīnī: *al-manāhiğ al-uṣūliyyah*, S. 123.

(228) Gott sagt: „7. Er ist es, Der das Buch (als Offenbarung) auf dich herabgesandt hat. Dazu gehören eindeutige Verse - sie sind der Kern des Buches - und andere, mehrdeutige [...]“ (Āl ‘Imrān 3: 7).

In Bezug auf die eindeutigen und mehrdeutigen Verse (al-muḥkamāt wa-l-mutašābihāt المَحْكَمَاتُ وَالْمُتَشَابِهَاتُ) erwähnt Khoury, dass die Koraninterpretatoren zahlreiche Abhandlungen zu diesen Kategorien von Koranversen verfassten und festzustellen versuchten, welche Verse zu welcher Kategorie gehören. Er versucht, die bedeutendsten Äußerungen zu diesem Thema wiederzugeben:

können.⁽²²⁹⁾

3. Die Ausdrücke hinsichtlich der Allgemeinheit und Spezifizierung (al-alfāzu bi-‘tibāri l-‘umūmi wa-l-ḥuṣūṣ)

In Bezug auf die Ausdrücke hinsichtlich der Allgemeinheit und Spezifizierung gibt es Verwechslungen zwischen *al-muğmal*, *al-muṭlaq* und *al-‘āmm*, obgleich sie alle sprachlich auf die Allgemeinheit hindeuten. Terminologisch bestehen jedoch präzise terminologische Unterschiede. Ibn Taymiyah (728 H.) räumt ein, dass *al-muğmal*, *al-muṭlaq* und *al-‘āmm* als Begriffe bei den früheren Gelehrten wie aš-Šāfi‘ī, Aḥmad Ibn Ḥanbal, Abū ‘Ubayd (224 H.), Iṣḥāq (238 H.) u. a. iden-

Die eindeutigen Verse sind die Verse, die die Grundlagen der Lehre und der sittlichen Normen betreffen, so z. B. die Verse 6: 151–153. Die mehrdeutigen Verse sind z. B. die geheimnisvollen Buchstaben (al-ḥurūfu l-muqatta‘ah الحروف المقطعة) am Anfang einiger Suren.

Im System der Abrogation sind die eindeutigen Verse die Aufhebenden bzw. Abrogierenden (an-nāsiḥ الناسخ) und die mehrdeutigen Verse die Aufgehobenen/Abrogierten (al-mansūḫ المنسوخ).

Die eindeutigen Verse sind klaren Inhalts, während man bei den mehrdeutigen Versen eine nähere Betrachtung und einen näheren Nachweis braucht, um zu ihrem wahren Inhalt vorzudringen, wie z. B. das Wissen um die Stunde des Gerichts und um das Maß der jenseitigen Vergeltung.

In den eindeutigen Versen findet man klare Bestimmungen über das Erlaubte und das Verbotene. Die mehrdeutigen Verse unterscheiden sich im Wortlaut, ähneln sich aber im Inhalt.

Die eindeutigen Verse können nur in einer Weise verstanden werden, während die mehrdeutigen Verse mehrere Deutungen zulassen.

Die eindeutigen Verse beziehen sich auf die ausführlichen, klaren Beschreibungen der Sendungen des jeweiligen Propheten und seines Wirkens inmitten eines Volkes. Die mehrdeutigen Verse haben einen ähnlichen Wortlaut und werden in Bezug auf den jeweiligen Propheten dann auch wiederholt.

Die mehrdeutigen Verse sind die Verse, die Aussagen über die Attribute Gottes enthalten. Vgl. Khoury: Der Koran. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, Bd. 4, S. 36 f. Mehr dazu s. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi‘ al-bayān*, Bd. 5, S. 192–201; al-Qurṭubī: *al-ḡāmi‘ li-ahkām al-Qur‘ān*, Bd. 5, S. 17–20; Riḍā, Muḥammad Rašid Ibn ‘Alī (1354 H.): *tafsīr al-Qur‘ān al-ḥakīm* (تفسير القرآن الحكيم) oder (*tafsīr al-manār* تفسير المنار) 12 Bde., al-Qāhirah, al-ḥay‘ah al-‘āmmah al-miṣriyyah li-l-kitāb, 1990, Bd. 3, S. 136 f; Ibn ‘Āšūr: *at-taḥrīr*, Bd. 3, S. 154 ff.

(229) Vgl. Abū Zahrah: *uṣūl al-fiqh*, S. 134.

tisch waren.⁽²³⁰⁾

3.1. Das Allgemeine (al-‘āmm)

al-‘āmm ist der Ausdruck, der sämtliche Elemente enthält, auf die die Bedeutung des Ausdrucks ohne Beschränkung zutrifft, egal, ob sich die Bedeutung aus philologischer Sicht oder durch ein Indiz erschließt, wie in der koranischen Aussage: „1. Den Gläubigen wird es ja wohl ergehen“ (al-Mu‘minūn 23: 1). Der Ausdruck „die Gläubigen“ ist hier also allgemein, weil er Plural (Gläubige) ist mit einem Bestimmten Artikel, d.h. „umfassendem al“ („al“ al-istiğrāqīyah "ال" (الاستغراقية), das sämtliche Elemente enthält, auf die die Bedeutung des Ausdrucks ohne Beschränkung oder Ausnahme zutreffen.⁽²³¹⁾

(230) Vgl. Ibn Taymiyah, Abū al-‘Abbās Aḥmad Ibn ‘Abd al-Ḥalīm: *mağmū‘ al-fatāwā* (مَجْمُوعَةُ فَتَاوَى) 35 Bde., al-Madinah al-Munawwarah, muğamma‘ al-malik Fahd li-ṭibā‘at al-muṣṣaḥaf aš-šarīf, 1995, Bd. 7, S. 391.

(231) Vgl. ad-Dirīnī: *al-manāhiğ al-uṣūliyyah*, S. 379 f.

Die Gelehrten bestimmten die Ausdrücke der Allgemeinheit folgendermaßen:

[1] Das durch „al“ Definierte, wie in Gottes Aussage: „38. *Der Dieb und die Diebin*: trennt ihnen ihre Hände ab [...]“ (al-Mā‘idah 5: 38).

[2] Das durch Genitivverbindung Definierte, wie in Gottes Aussage: „11. Allah empfiehlt euch hinsichtlich *eurer Kinder* [...]“ (an-Nisā’ 4: 11).

[3] Das Bedingungswort, wie in Gottes Aussage: „185. [...] *Wer* also von euch während dieses Monats anwesend ist, der soll ihn fasten [...]“ (al-Baqarah 2: 185).

[4] Das Relativpronomen, wie in Gottes Aussage: „234. Und *diejenigen* von euch, die abberufen werden und Gattinnen hinterlassen [...]“ (al-Baqarah 2: 234).

[5] Das indeterminierte Wort, das in einem Negationskontext angeführt wird, wie im Koranvers: „236. Es ist für euch *keine Sünde* darin [...]“ (al-Baqarah 2: 236). Das indeterminierte Wort, das in einem Verbotskontext vorkommt, wie in: „84. Und *bete niemals* über *jemandem* von ihnen, der gestorben ist [...]“ (at-Tawba 9: 84). Das indeterminierte Wort, das nach dem Bedingungswort erwähnt wird, wie in: „6. [...] *wenn ein Frevler* zu euch mit einer Kunde kommt [...]“ (al-Ḥuğurāt 49: 6).

[6] Das indeterminierte Nomen, das mit allgemeiner Beschreibung gezeichnet wird, wie in: „221. [...] Und *ein gläubiger Sklave* ist fürwahr besser als ein Götzendiener [...]“ (al-Baqarah 2: 221), mit der Bedeutung *irgendein gläubiger Sklave*; oder das indeterminierte Nomen, das durch den Kontext auf Allgemeinheit hindeutet, wie in: „14. wird *eine (jede) Seele* erfahren, was sie vorgebracht hat.“ (at-Takwīr 81: 14).

Die Rechtsmethodiker teilten das Allgemeine in drei Kategorien ein:

3.1.1. Das Allgemeine, durch das die Allgemeinheit gemeint wird (‘āmm urīd bihi l-‘umūm)

Das Allgemeine, durch das die Allgemeinheit gemeint wird,⁽²³²⁾ ist dasjenige, das von einem Indiz begleitet wird, das darauf hinweist, dass es unspezifizierbar ist, wie in der koranischen Aussage: „30. [...] Da haben Wir sie getrennt und aus dem Wasser *alles* Lebendige gemacht. [...]“ (al-Anbiyā’ 21: 30). Die intellektuell zu erschließende Referenz deutet darauf hin.⁽²³³⁾

3.1.2. Das Allgemeine, durch das die Spezifizierung gemeint ist (‘āmm urīd bihi l-ḥuṣūṣ)

Mit dem Allgemeinen, durch das die Spezifizierung gemeint ist,⁽²³⁴⁾ ist der sprachlich allgemeine Begriff gemeint, der nur für eine geringe Teilmenge und nicht für alles unter diesen Gattungsbegriff Fallende gilt,⁽²³⁵⁾ wie: „54. Oder beneiden sie *die Menschen* um das, was Allah ihnen von Seiner Huld gegeben hat? [...]“ (an-Nisā’ 4: 54). Der Begriff „die Menschen“ ist den Wortlaut betreffend ein Gattungsbegriff, der nicht aber alle Menschen meint. Er betrifft entweder nur einen Menschen, d.h. den Propheten Muḥammad (S), oder eine Teilmenge von Menschen, das sind die Gläubigen.⁽²³⁶⁾

[7] Das Wort „alle“, „jede(r)“, das dem indeterminierten Nomen hinzugefügt wird, wie in: „21. [...] *Jedermann* ist an das, was er erworben hat, gebunden.“ (aṭ-Ṭūr 52: 21). Vgl. ebd. S. 385–394; vgl. Abū Zahrah: *uṣūl al-fiqh*, S. 157; vgl. Ḥallāf: *‘ilm uṣūl al-fiqh*, S. 182 f.

(232) (عَامٌ أَيْ تَبِيَهُ الْعَمُومُ)

(233) Vgl. Ḥallāf: *‘ilm uṣūl al-fiqh*, S. 185; vgl. ad-Dirīnī: *al-manāhiḡ al-uṣūliyyah*, S. 395.

(234) (عَامٌ أَيْ تَبِيَهُ لِمَخْصُوصٍ)

(235) Vgl. az-Zarkašī, Badr ad-Dīn Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh: *al-baḥr al-muḥīṭ. fī uṣūl al-fiqh* (الْبَحْرُ الْمَوْجِيْطِيْ لِمَسْئَلَةِ اَلْحُكْمِ). 4 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 2000, Bd. 2, S. 400.

(236) Vgl. as-Suyūṭī: *al-itqān*, Bd. 3, S. 24 ff.

Es gibt zwei Meinungen bei den Koraninterpretatoren hinsichtlich des Gemeinten von „den Menschen“: Eine vertretene Meinung besagt, dass der Begriff „die Menschen“ in diesem Zusammenhang auf den Gesandten Muḥammad (s) alleine hinweist. Die andere Gruppe sieht es

3.1.3. Das spezifizierte Allgemeine (‘āmm maḥṣūṣ)

Mit dem spezifizierten Allgemeinen (عام مَحْصُوص) ist der sprachlich allgemeine Begriff gemeint, der direkt oder indirekt von einem Zusammenhang begleitet wird, welcher den allgemeinen Begriff spezifiziert, wie: „2. [...] *Wer* also von euch während dieses Monats anwesend ist, *der* soll ihn fasten, wer jedoch krank ist oder sich auf einer Reise befindet, eine (gleiche) Anzahl von anderen Tagen (fasten) [...]“ (al-Baqarah 2: 185). Gemäß dem Verswortlaut ist jeder, der vom Beginn des Monats Ramaḍan Bescheid weiß, verpflichtet, ihn einzuhalten. Es steht aber unmittelbar in demselben Vers ein Hinweis auf Spezifizierung dieses allgemeinen Urteils, dass das Fasten nämlich auf die Menschen beschränkt ist, die gesund sind und die sich nicht auf einer Reise befinden.⁽²³⁷⁾

so, dass die Gläubigen hier gemeint sind, weil sie durch den Propheten den Beistand und den Sieg erhalten haben. aṭ-Ṭabarī bevorzugt die zweite Ansicht. Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi‘ al-bayān*, Bd. 5, S. 154 f.; vgl. Faḥr ad-Dīn, Muḥammad Ibn ‘Umar Ibn al-Ḥasan ar-Rāzī: *tafsīr al-Faḥr ar-Rāzī* (الفسر الكبير أو فسر الفخر الرازي) oder (*at-tafsīr al-kabīr* oder: *mafātīḥ al-ḡayb* مفتاح الغيب), 32 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-fikr l-ṭ-ṭibā‘ah, 1981, Bd. 10, S. 136 f. Im Folgenden wird es als „al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ḡayb*“ angegeben.

(237) Vgl. ad-Dirīnī: *al-manāhiḡ al-uṣūliyyah*, S. 396.

Spezifizierung des Allgemeinen (taḥṣīṣu l-‘āmm بِتَخْرِيصِ الْعَامِ)

Es ist dasjenige, dessen Urteil ursprünglich durch einen rechtmäßigen Zusammenhang nur auf eine Teilmenge derer, auf die es zutrifft, beschränkt wird, wie in dem Vers: „23. [...] *und* (verboten ist es euch,) *daß* ihr zwei Schwestern zusammen (zur Frau) nehmt [...] 24. [...] *Erlaubt* ist euch, was darüber hinausgeht [...]“ (an-Nisā’ 4: 23, 24). Sowohl die Beschränkung im Ausdruck des Verses: „*und* (verboten ist es euch,) *daß* ihr zwei Schwestern zusammen (zur Frau) nehmt“, als auch die absolute Erlaubnis in „*Erlaubt* ist euch, was darüber hinausgeht“ verdeutlichen, dass man eine Frau und ihre Tante väterlicher- oder mütterlicherseits gleichzeitig heiraten darf, solange die beiden Ehefrauen nicht Schwestern sind. Diese Erlaubnis wurde aber ursprünglich durch einen rechtmäßigen Zusammenhang von dem folgenden authentischen Hadith terminiert: Abū Hurayra, Allāhs Wohlgefallen auf ihm, berichtete, dass der Gesandte Allāhs, Allāhs Segen und Friede auf ihm, sagte: „Ein Mann darf nicht gleichzeitig mit einer Frau und ihrer Tante mütterlicherseits oder väterlicherseits verheiratet sein.“ (al-Buḥārī: *al-ḡāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ*, Bd. 3, S. 365, HN. 5109; Muslim: *ṣaḥīḥ Muslim*, Bd. 2, S. 1028, HN. 33 (1408). Die Übersetzung: Ibn Rassoul: Auszüge aus dem Ṣaḥīḥ Al-Buḥāryy, S. 361.

Wenn aber das Urteil von Anfang an allen Angesprochenen ohne Ausnahme erlassen wurde und danach erfordert der allgemeine Nutzen (al-maṣlaḥatu l-‘āmma لِمَصْلَحَةِ الْعَامَّةِ), dass das Urteil

3.2. Das Spezifische (al-ḥāṣṣ)

al-ḥāṣṣ ist der Ausdruck, der ursprünglich auf einen Eigennamen wie „Muḥammad“ hinweist oder auf eine Gattung wie „ein Mann“ oder „eine Ägypterin“ oder auf eine eingeschränkte Zahl wie „drei“, „fünfzehn“ usw. gemäß der koranischen Aussage: „4. Diejenigen, die den ehrbaren Ehefrauen (Untreue) vorwerfen und hierauf nicht vier Zeugen beibringen, die geißelt mit achtzig Hieben und nehmt von ihnen niemals mehr eine Zeugenaussage an - das sind die (wahren) Frevler“ (an-Nūr 24: 4). Die Ausdrücke „vier Zeugen“, „die geißelt“, „achtzig Hieben“, „und nehmt von ihnen niemals mehr eine Zeugenaussage an“ sind spezifische Äußerungen, die nur auf ihren eigenen Sinninhalt deutlich beschränkt werden.⁽²³⁸⁾

Hinsichtlich des Zustandes und auch der Form kommt *al-ḥāṣṣ* in vier Formen vor: In der Form des *Uneingeschränkten* oder des *Eingeschränkten* sowie in der Befehls- oder Verbotsform (al-amr wa-n-nahy *أَمْرٌ وَالنَّهْيُ*).⁽²³⁹⁾

durch einen gültigen Beweis nur für eine Teilmenge derer, für die es gilt, eingeschränkt wird, wird es in diesem Fall als Teilabrogation (*nashḥ guzʿī جُزْأِيٌّ*) des allgemeinen Urteils benannt, wie in: „6. Für diejenigen, die ihren Gattinnen (Untreue) vorwerfen, aber keine Zeugen haben außer sich selbst, besteht die Zeugenaussage eines (solchen) von ihnen darin, daß er viermal bei Allah bezeugt, er gehöre wahrlich zu denen, die die Wahrheit sagen, 7. und zum fünften Mal (bezeugt), der Fluch Allahs komme auf ihn, wenn er zu den Lügneren gehören sollte“ (an-Nūr 24: 6, 7). Diese beiden Koranverse gelten als Teilabrogation des allgemeinen Urteils im folgenden Vers: „4. Diejenigen, die den ehrbaren Ehefrauen (Untreue) vorwerfen und hierauf nicht vier Zeugen beibringen, die geißelt mit achtzig Hieben und nehmt von ihnen niemals mehr eine Zeugenaussage an - das sind die (wahren) Frevler“ (an-Nūr 24: 4). Das Urteil wurde also anfangs durch den Vers (24: 4) allgemein erlassen, danach wurde er wegen des allgemeinen Nutzens durch die gültigen Beweise in den Versen (24: 6, 7) und in Offenbarungsgründe nur auf die Verleumder, die den ehrbaren Ehefrauen außer ihren Gattinnen Untreue vorwerfen, beschränkt. Vgl. ad-Dirīnī: *al-manāhiḡ al-uṣūliyyah*, S. 45, 396 ff.; vgl. Ḥallāf: *ilm uṣūl al-fiqh*, S. 186 f.; vgl. Abū Zahrah: *uṣūl al-fiqh*, S. 165.

(238) Vgl. Ḥallāf: *ilm uṣūl al-fiqh*, S. 191; vgl. ad-Dirīnī: *al-manāhiḡ al-uṣūliyyah*, S. 502–506.

(239) Vgl. Ṣāliḡ, Muḥammad Adīb: *tafsīr an-nuṣuṣ fī al-fiqh al-islāmī* *تفسير النصوص في الفقه الإسلامي* (سنلچي) 2 Bde., 4. Aufl., Bayrūt, al-maktab al-islāmī, 1993, Bd. 2, S. 181; vgl. Ḥallāf: *ilm uṣūl al-fiqh*, S. 191.

3.2.1. Das Uneingeschränkte (al-muṭlaq)

al-muṭlaq ist dasjenige, das von einem uneingeschränkten Begriff abhängt, der auf eine unbeschränkte Gattung hindeutet,⁽²⁴⁰⁾ unerheblich, ob der Form nach *al-muṭlaq* Singular wie „ein Mann“, „ein Buch“ und „Ägypter“ oder Dual wie „zwei Frauen“, „zwei Ägypterinnen“ oder Plural wie „Bücher“, „Schüler“ usw. vorkommt⁽²⁴¹⁾ gemäß der koranischen Aussage: „3. Verboten ist euch (der Genuß von) Verendetem, *Blut*, ...“ (al-Mā'idah 5: 3). „Blut“ ist in diesem Zusammenhang also ein uneingeschränkter Ausdruck, der durch keine Einschränkung determiniert wird, die sich beispielsweise auf Blut von einem verbotenen Tier zum Genuß seines Fleisches oder auf Blut eines erlaubten Tieres zum Genuß seines Fleisches, das nicht geschlachtet wurde, bezieht⁽²⁴²⁾ (s. nächsten Punkt↓).

3.2.2. Das Eingeschränkte (al-muqayyad)

al-muqayyad ist dasjenige, das mit einem beschränkten oder unbeschränkten Begriff, welcher mit eingeschränkter Beschreibung determiniert ist, verbunden wird,⁽²⁴³⁾ gemäß dem Koranvers: „145. Sag: Ich finde in dem, was mir (als Offenbarung) eingegeben wurde, nichts, das für den Essenden zu essen verboten wäre, außer es ist Verendetes oder *ausgeflossenes Blut* oder [...]“ (al-An'ām 6: 145). So ist *Blut* hier durch die Beschreibung *ausgeflossen* eingeschränkt. Daraufhin wird das *uneingeschränkte Blut* im Koranvers: „3. Verboten ist euch (der Genuß von) Verendetem, *Blut* [...]“ (al-Mā'idah 5: 3) durch das *eingeschränkte Blut* im 145. Vers der 6. Sure (s. vorherigen Punkt↑) determiniert, weil sich das Urteil, also das Verbot des Genusses von Blut, und der Grund, d.h. Blut, in den beiden Versen in Einklang befindet.⁽²⁴⁴⁾

(240) Vgl. Ibn Qudāmah al-Maqdisī, Muwaffaq ad-Dīn 'Abd Allāh Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad (620 H.): *rawḍat an-nāẓir wa-ḡannat al-manāẓir fī uṣūl al-fiqh* (رَوْضَةُ النَّازِرِ وَجَنَّةُ الظَّارِفِيِّ لِمَوْلَى رَوْضَةَ النَّازِرِ وَجَنَّةُ الظَّارِفِيِّ لِمَوْلَى) 2 Bde., 2. Aufl., Bayrūt, mu'assasat ar-Rayyān, 2002, Bd. 2, S. 101. Im Folgenden wird es als „Ibn Qudāmah: *rawḍat an-nāẓir*“ angegeben.

(241) Vgl. ad-Dirīnī: *al-manāhiḡ al-uṣūliyyah*, S. 508 f.

(242) Vgl. Ṣāliḥ: *tafsīr an-nuṣūṣ*, Bd. 2, S. 188; vgl. Ḥallāf: *'ilm uṣūl al-fiqh*, S. 193.

(243) Vgl. Ibn Qudāmah: *rawḍat an-nāẓir*, Bd. 2, S. 102.

(244) Vgl. Ḥallāf: *'ilm uṣūl al-fiqh*, S. 193.

Das Uneingeschränkte, das im Sinne des Eingeschränkten verwandt wird:

az-Zarkašī äußert: Gibt es einen gültigen Beweis für die Einschränkung des Uneingeschränkten, wird es im Sinne des Eingeschränkten verwandt, ansonsten bleibt jede Kategorie mit ihren Eigenschaften. Vgl. az-Zarkašī: *al-burhān*, Bd. 2, S. 18.

In zwei Fällen werden die uneingeschränkten Texte im Sinne des Eingeschränkten verwandt:

[1] Bei der Übereinstimmung sowohl des Urteils als auch des Grundes in zwei oder mehreren Texten, wie es der Fall ist bei der Einschränkung des absoluten Urteils im Vers durch das determinierte Urteil in Überlieferungstexten. Gott sagt: „6. [...] und dann kein Wasser findet, so wendet euch dem guten Erdboden zu und streicht euch damit über das Gesicht und *die Hände* [...]“ (al-Mā'idah 5: 6). Die Ḥanafiten und Šāfi'iten haben das Streichen über die absolute Hand im Vers *die Hände* durch folgenden Hadith bis zu den Ellbogen bestimmt: Ibn 'Umar und Ġābir berichten, der Prophet (S) sagt: „Der *tayammum* (s. F. 375↓) ist zwei Schläge [auf den Boden]: Ein Schlag für das Streichen über das Gesicht und ein Schlag für das Streichen über die Hände bis zu den Ellenbogen.“ al-Ḥākim, Muḥammad Ibn 'Abd Allāh (405 H.): *al-mustadrak 'ala aṣ-ṣaḥīḥayn* (المستدرک علی الصحیحین), 5 Bde., 2. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-'ilmiyyah, 2002, Bd. 1, S. 287 f., HN. 634, 636, S. 288, HN. 238; ad-Dār Quṭnī, 'Alī Ibn 'Umar (385 H.): *sunan ad-Dār Quṭnī* (سنن الدارقطني), 6 Bde., 1. Auflage, Bayrūt, mu'assasat ar-risālah, 2004, Bd. 1, S. 332 f., HN. 685, S. 335, HN. 691. Bei den Mālikiten und den Ḥanbaliten ist es nur das Streichen der beiden Handflächen. Sa'īd Ibn 'Abd ar-Raḥmān Ibn Abza berichtete von seinem Vater, dass ein Mann zu 'Umar Ibn Al-Ḥaṭṭāb kam und sagte: „Ich war *ḡunub* (im Zustand der Unreinheit) und fand kein Wasser!“. Darauf sagte 'Ammār Ibn Yāsir zu 'Umar Ibn Al-Ḥaṭṭāb: „Erinnerst du dich noch, wie ich und du eines Tages auf einer Reise waren, und du nicht gebetet hast, während ich mich auf dem Boden wälzte und anschließend betete, und als ich dann dies dem Propheten, Allāhs Segen und Friede auf ihm, berichtete, sagte der Prophet, Allāhs Segen und Friede auf ihm: ‚Es wäre für dich so genug gewesen!‘ Und der Prophet, Allāhs Segen und Friede auf ihm, schlug (demonstrativ) mit seinen beiden Handflächen auf den Erdboden, pustete sie aus und rieb damit sein Gesicht und seine beiden Hände.“ al-Buḥārī: *al-ḡāmi' aṣ-ṣaḥīḥ*, Bd. 1, S. 127, HN. 338; Muslim: *ṣaḥīḥ Muslim*, Bd. 1, S. 280, HN. 111 (368). Die Übersetzung: Ibn Rassoul: Auszüge aus dem Ṣaḥīḥ Al-Buḥārī, S. 67. Da sowohl das Urteil in dem Vers und in den prophetischen Überlieferungen, d.h. das Streichen über die Hände, als auch der Grund dafür, d.h. die rituelle Reinheit für das zu verrichtende Gebet, einheitlich sind, so ist das uneingeschränkte Urteil im Vers mit dem eingeschränkten Urteil in den Hadithen zu verbinden. Der Unterschied zwischen den islamischen Rechtsschulen kommt aber ursprünglich aus der prophetischen Überlieferung, auf die sich jede Schule verließ. Vgl. ad-Dirīnī: *al-manāhiḡ al-uṣūliyyah*, S. 518; vgl. Šāliḥ: *tafsīr an-nuṣūṣ*, Bd. 2, S. 210 ff. [2] Bei der Übereinstimmung des Urteils in zwei oder mehreren Texten, auch wenn der Grund für sie nicht einig ist. Die Mālikiten, Ḥanbaliten und Šāfi'iten vertreten die Meinung, dass der uneingeschränkte Text im Koranvers: „282. [...] Und bringt zwei Männer von euch als Zeugen [...]“ (al-Baqarah 2: 282) durch den eingeschränkten Text in der Koranstelle: „2. [...] Und nehmt zwei gerechte Personen von euch zu Zeugen [...]“ (aṭ-Ṭalāq 65: 2) determiniert werden soll, weil das Urteil in den beiden Texten hinsichtlich der

3.2.3. Der Befehl (al-amr)

as-Saraḥsī sagt: der Befehl (al-amr **أَمْرٌ**) und das Verbot (an-nahy **نَهْيٌ**) gehören zu den Wortarten, die eher vorrangig erklärt werden sollen, da die meisten religiösen Verpflichtungen durch sie erlassen werden. Wenn die beiden klar sind, werden die Urteile den Zurechnungsfähigen bekannt werden. Dadurch wird zwischen dem Erlaubten und dem Verbotenen determiniert.⁽²⁴⁵⁾

Der Befehl bedeutet für die Methodologen ein gegebener Ausdruck, der auf einen von hoher Stelle herausgegebenen Auftrag hinweist, der genau befolgt werden muss. Die Befehlsformen sind die folgenden:

[1] Der Imperativ, in wie Gottes Aussage: „13. [...] so *verrichtet* das Gebet und *entrichtet* die Abgabe, und *gehört* Allah und Seinem Gesandten [...]“ (al-Muğāḍalah 58: 13).

[2] Das Präsens, das mit dem Lām-Buchstaben verbunden ist, der auf den Imperativ hinweist (lāmu l-amr **أَمْرٌ لَامٌ**), wie in: „7. Der Wohlhabende *soll* entsprechend seinem Wohlstand (die Aufwendungen) *ausgeben* [...]“ (aṭ-Ṭalāq 65: 7).⁽²⁴⁶⁾

Zeugenaussage übereinstimmend ist, obwohl sich der Grund für beide unterscheidet. Der Grund in Vers 282 der al-Baqara-Sure ist die Schuld und in aṭ-Ṭalāq 65: 2 ist es die Rückkehr zu der widerrufenen Ehefrau. Die Malikiten, Šāfi‘iten und Ḥanbaliten gehen von dieser Ansicht aus, weil die Methodologie des islamischen Gesetzes eine vollständige Einheit ist. Abgesehen von dem Gesetzerlassungsdatum der Gesetzestexte koordiniert diese gesetzgebende Methodologie die eingeschränkten und uneingeschränkten Gesetzestexte. In diesem Fall wird das Urteil für eine Erklärung und nicht für eine Abrogation gehalten. Die Ḥanafiten vertreten jedoch die gegensätzliche Meinung, indem sie eine Bedingung für das Verbinden des Uneingeschränkten mit dem Eingeschränkten auferlegen, nämlich, dass sowohl die eingeschränkten als auch die uneingeschränkten Texte zu gleicher Zeit erlassen wurden, damit die eingeschränkten Texte als Erläuterung und Erklärung dienen und nicht zur Aufhebung der uneingeschränkten Texte genutzt werden. Vgl. ad-Dirīnī: *al-manāhiğ al-uşūliyyah*, S. 523 ff.; vgl. Abū Zahrah: *uşūl al-fiqh*, S. 172 ff.

(245) Vgl. as-Saraḥsī: *uşūl as-Saraḥsī*, Bd. 1, S. 11.

(246) Der Wortlaut des Verses lautet: „*li-yunfiq dū sa‘atin min sa‘atihī* [...]“ (aṭ-Ṭalāq 65: 7). Das Verb *yunfiq* wird hier mit dem *lām al-amr* am Anfang des Verbes verbunden. Auf diese Weise findet ein Wechsel von Präsensverb zu Imperativverb statt.

[3] Der Aussagesatz, der in der Bedeutung des Ausrufesatzes (ğumlah inšā'iyah جُمْلَةُ الْإِسْرَافِيَّةِ) angewandt wird, wie in: „228. Geschiedene Frauen *sollen* (mit sich) selbst drei Zeitabschnitte *abwarten* [...]“ (al-Baqarah 2: 228).⁽²⁴⁷⁾

[4] Die vom Befehlen abgeleiteten Wörter, wie: „58. Allah *befiehlt* euch, anvertraute Güter ihren Eigentümern (wieder) auszuhändigen [...]“ (an-Nisā' 4: 58).⁽²⁴⁸⁾

Die Befehlsformen beweisen die Verpflichtung, außer wenn es einen Zusammenhang gibt, der die Befehlsform zu einem anderen Sinninhalt lenkt, wie z. B. die Erlaubnis: „187. [...] und *eßt* und *trinkt*, bis sich für euch der weiße vom schwarzen Faden der Morgendämmerung klar unterscheidet! [...]“ (al-Baqarah 2: 187), die Empfehlung: „282. O die ihr glaubt, wenn ihr auf eine festgesetzte Frist, einer vom anderen, eine Geldschuld aufnehmt, dann *schreibt* es *auf* [...]“ (al-Baqarah 2: 282), die Drohung: „40. [...] *Tut*, was ihr wollt, denn was ihr tut, sieht Er wohl“ (Fuṣṣilat 41: 40) oder die nicht zu erfüllenden Herausforderung, wie die koranische Aussage: „23. Und wenn ihr im Zweifel über das seid, was Wir Unserem Diener offenbart haben, dann *bringt doch eine Sure gleicher Art bei* [...]“ (al-Baqarah 2: 23).⁽²⁴⁹⁾

3.2.4. Das Verbot (an-nahy)

an-nahy ist ein bezeichnender Ausdruck, der auf einen von hoher Stelle herausgegebenen Befehl hinweist, dass jemand was explizit unterlassen muss. Die Verbotsformen sind die folgenden:

(247) Vgl. Ḥaṣab Allāh, 'Alī: *uṣūl at-taṣrī' al-islāmī* (أصول التشريع الإسلامي), 5. Aufl., al-Qāhirah, dār al-ma'ārif, 1976, S. 252. Der Vers lautet: „wa-l-muṭallaqātu *yatarabbaṣna* bi-anfusihinna talāṭata qurū' [...]“ (al-Baqarah 2: 228). Das Verb *yatarabbaṣna* wird in diesem Vers dem Sprachgebrauch gemäß als Aussageverb (fi'l ḥabari ضَرْبُ الْخَبَرِ) verwendet. Der Sinn aber ist der eines Ausrufesatzes (fi'l inšā'ī ضَرْبُ الْإِسْرَافِيَّةِ) d.h. *amr*.

(248) Vgl. ad-Dirīnī: *al-manāhiğ al-uṣūliyyah*, S. 534. Der Vers lautet: „inna llāha *ya'murukum* an tu'addū l-amānāti ilā ahlihā[...]“ (an-Nisā' 4: 58). Das Verb *ya'mur* bedeutet *befehlen*, d.i. Imperativ.

(249) Vgl. Ḥallāf: *ilm uṣūl al-fiqh*, S. 195.

Mehr dazu vgl. as-Suyūṭī: *al-itqān*, Bd. 3, S. 347 ff.; vgl. Šāliḥ: *tafsīr an-nuṣūṣ*, Bd. 2, S. 236 ff.; vgl. ad-Dirīnī: *al-manāhiğ al-uṣūliyyah*, S. 536 f.

[1] Die Form „(etwas) nicht tun“, wie in dem Koranvers: „151. [...] und *tötet nicht* die Seele, die Allah verboten hat (zu töten), außer aus einem rechtmäßigen Grund! [...]“ (al-An‘ām 6: 151).

[2] Die Imperativform, die anzeigt, dass man mit etwas aufhören oder etwas unterlassen soll, wie in: „9. O die ihr glaubt, wenn zum Gebet gerufen wird am Freitag, dann eilt zu Allahs Gedenken und *laßt* das Kaufgeschäft [...]“ (al-Ġum‘a 62: 9), d.h. („[...] und ihr *dürft kein* Kaufgeschäft *abschließen* bzw. *ausüben*“).

[3] Die vom Verbieten abgeleiteten Wörter, wie: „90. [...] Er *verbietet* das Schändliche, das Verwerfliche und die Gewalttätigkeit [...]“ (an-Naḥl 16: 90).

[4] Der Aussagesatz, der in der Bedeutung des Verbotssatzes angewandt wird, wie in: „23. *Verboten* (zu heiraten) *sind euch* eure Mütter, eure Töchter, [...]“ (an-Nisā’ 4: 23), und: „229. [...] Und *es ist euch nicht erlaubt*, etwas von dem, was ihr ihnen gegeben habt, (wieder) zu nehmen [...]“ (al-Baqarah 2: 229).⁽²⁵⁰⁾

Die Verbotsformen indizieren das Verbieten, außer wenn es einen Zusammenhang gibt, der die Verbotsform zu einer anderen Bedeutung lenkt, wie z. B. die Verwerflichkeit: „101. O die ihr glaubt, *fragt nicht* nach Dingen, die, wenn sie euch offengelegt werden, euch leid tun, wenn ihr nach ihnen fragt zu der Zeit, da der Qur’an offenbart wird, sie euch (gewiß) offengelegt werden, wo Allah sie übergangen hat...“ (al-Mā‘idah 5: 101) und das Bittgebet: „8. Unser Herr, *lasse* unsere Herzen nicht *abschweifen*, nachdem Du uns rechtgeleitet hast [...]“ (Āl-‘Imrān 3: 8).⁽²⁵¹⁾

4. Die Ausdrücke hinsichtlich des Sinninhaltes (al-alfāzu bi-‘tibāri d-dalālah)

Im Hinblick auf die Ausdrücke hinsichtlich des Sinninhalts haben die Ḥanafiten

(250) Vgl. Ṣāliḥ: *tafsīr an-nuṣūṣ*, Bd. 2, S. 377 f.

(251) Vgl. Ḥallāf: *‘ilm uṣūl al-fiqh*, S. 196.

Mehr dazu vgl. as-Suyūṭī: *al-itqān*, Bd. 3, S. 349 ff; vgl. ad-Dirīnī: *al-manāhiğ al-uṣūliyyah*, S. 545 ff; vgl. Ṣāliḥ: *tafsīr an-nuṣūṣ*, Bd. 2, S. 378 f.

die Arten des Äußerungssinninhaltes in vier Kategorien unterteilt: Ausdruck des Textes (‘ibāratu n-naṣṣ⁽²⁵²⁾ (عِبَارَةُ النَّصِّ), Hinweis des Textes (iṣāratu n-naṣṣ⁽²⁵³⁾ (إِشَارَةُ النَّصِّ), Sinninhalt des Textes (dalālatu n-naṣṣ⁽²⁵⁴⁾ (دَلَالَةُ النَّصِّ) und Erfordernis des Textes (iqtidā’u n-naṣṣ⁽²⁵⁵⁾ (قِيْدَانُ النَّصِّ).⁽²⁵⁶⁾ at-Taftazānī sagt: Das von der textuellen Ordnung entnommene Urteil ist entweder durch den Text selbst nachgewiesen oder nicht. Das durch den Text selbst nachgewiesene Urteil hat zwei Kategorien:

1. Wenn die textuelle Ordnung für ein bestimmtes Ziel angeführt wurde, dann wird dies als Ausdrucksweise des Textes bezeichnet.
2. Wenn sie aber nicht dafür angeführt wurde, aber ein Urteil davon abgeleitet wird, das für ein begleitendes Urteil zu dem von der Ausdrucksweise des Textes verstandenen Urteil gehalten wird, dann ist das durch die Hinweisung des Textes benannt.

Das nicht durch den Text selbst nachgewiesene Urteil hat zudem zwei Kategorien:

1. Wenn das Urteil durch eine sprachliche Redeweise bewiesen wird, dann ist das als Sinninhalt des Textes bekannt.
2. Wenn das Urteil aber durch einen rechtlichen Ausdruck verstanden wird, wird es als Sinninhalt des Erfordernisses gehalten.⁽²⁵⁷⁾ Die Šāfi‘iten, Mālikiten und Ḥanbaliten fügten einen weiteren Sinninhalt des Gegensatzes hinzu.⁽²⁵⁸⁾

4.1. Ausdruck des Textes (‘ibāratu n-naṣṣ)

Ausdruck des Textes bzw. Sinninhalt des Ausdrucks (s. F. 252↓) ist die direkte

(252) Mit anderen Worten: Sinninhalt des Ausdrucks (dalālatu l-‘ibārah (دَلَالَةُ الْعِبَارَةِ).

(253) Mit anderen Worten: Sinninhalt des Hinweises (dalālatu l-iṣārah (دَلَالَةُ إِشَارَةِ).

(254) Mit anderen Worten: Vorrangssinninhalt (dalālatu l-awlā (دَلَالَةُ الْأَوْلَى).

(255) Mit anderen Worten: Sinninhalt des Erfordernisses (iqtidā’u n-naṣṣ (قِيْدَانُ النَّصِّ).

(256) Vgl. Abū Zahrah: *uṣūl al-fiqh*, S. 139–143; vgl. Ḥallāf: *‘ilm uṣūl al-fiqh*, S. 144–150.

(257) Vgl. at-Taftazānī: *ṣarḥ at-talwīḥ*, Bd. 1, S. 248.

(258) Vgl. Abū Zahrah: *uṣūl al-fiqh*, S. 139.

Bedeutung der Ausdrucksweise, egal, ob die Äußerung besonders für diese Bedeutung als Haupt- oder Mitzweck angegeben wurde.⁽²⁵⁹⁾ Sie wurde zudem als die „wortwörtliche Bedeutung“ eines Textes bezeichnet. Als Argument dient hier folgender Vers: „3. Und wenn ihr befürchtet, nicht gerecht hinsichtlich der Waisen zu handeln, dann heiratet, was euch an Frauen gut scheint, zwei, drei oder vier. Wenn ihr aber befürchtet, nicht gerecht zu handeln, dann (nur) eine [...]“ (an-Nisā’ 4: 3).

Der Ausdruck des Textes beweist in diesem Vers drei ausdrückliche Bedeutungen: Die erste ist, dass die Heirat erlaubt ist („dann heiratet, was euch an Frauen gut scheint“), die zweite ist, dass die Polygamie mit bis zu vier Frauen gleichzeitig erlaubt ist („zwei, drei oder vier“) und die dritte ist, dass sich die Anzahl nur auf eine Frau beschränken soll, wenn der Ehemann befürchtet, nicht gerecht allen Ehefrauen gegenüber handeln zu können („Wenn ihr aber befürchtet, nicht gerecht handeln zu können, dann (nur) eine“).

So sind alle drei Urteile klar im Vers erwähnt. Sowohl das zweite als auch das dritte Urteil sind die Hauptzwecke im Verszusammenhang. Das erste ist jedoch ein Mitzweck, denn der Offenbarungsanlass hat dies erläutert.⁽²⁶⁰⁾ as-Suddī (127 H.) berichtet: Die Männer befürchteten, die weiblichen Waisen zu heiraten und befürchteten nicht eine große Anzahl von anderen Frauen zu heiraten, sodass der Ehemann nicht gerecht seinen Ehefrauen gegenüber handeln konnte. So sagte Gott durch seine Offenbarung: Wenn ihr befürchtet, die weiblichen Waisen durch Heirat zwar gerecht zu behandeln, dadurch jedoch die anderen Frauen nicht gerecht zu behandeln, so dürft ihr nur eine bis vier Frauen gleichzeitig heiraten.⁽²⁶¹⁾

(259) Vgl. Ḥallāf: *‘ilm uṣūl al-fiqh*, S. 144; vgl. Ṣāliḥ: *tafsīr an-nuṣūṣ*, Bd. 1, S. 469; vgl. Abū Zahrah: *uṣūl al-fiqh*, S. 139.

(260) Vgl. Ṣāliḥ: *tafsīr an-nuṣūṣ*, Bd. 1, S. 471 ff.; vgl. Ḥallāf: *‘ilm uṣūl al-fiqh*, S. 144 f.

(261) Vgl. Ṣāliḥ: *tafsīr an-nuṣūṣ*, Bd. 1, S. 473; vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi‘ al-bayān*, Bd. 6, S. 363.

4.2. Hinweis des Textes (iṣārātu n-naṣṣ)

Hinweis des Textes bzw. Sinninhalt des Hinweises (s. F. 253↓) ist eine Bedeutung, die anfangs weder von der Äußerung verstanden noch im Zusammenhang angeführt wird. Sie ist aber ein begleitender Sinninhalt, der nötig ist für die Bedeutung bzw. für das Urteil, welche(s) der Redeweise von Anfang an entnommen wird⁽²⁶²⁾ gemäß der Koranstelle:

187. Erlaubt ist euch, in der Nacht des Fastens mit euren Frauen Beischlaf auszuüben; sie sind euch ein Kleid, und ihr seid ihnen ein Kleid. Allah weiß, daß ihr euch selbst (immer wieder) betrog, und da hat Er eure Reue angenommen und euch verziehen. Von jetzt an verkehrt mit ihnen und trachtet nach dem, was Allah für euch bestimmt hat, und eßt und trinkt, bis sich für euch der weiße vom schwarzen Faden der Morgendämmerung klar unterscheidet! Hierauf vollzieht das Fasten bis zur Nacht! [...] (al-Baqarah 2: 187).

Durch den Sinninhalt des Versausdrucks wird bewiesen, dass man nur während der Nachtzeit im Monat Ramaḍān essen und trinken sowie mit dem Ehegatten bis zur Morgendämmerung (al-fağr فاجر) verkehren darf. Diesem Hinweis soll entnommen werden, dass das Fasten der Ehepartner dann gültig ist, wenn sie sich nach dem Geschlechtsverkehr, der bis kurz vor der Morgendämmerung vollzogen wurde, von der entstandenen Unreinheit durch Duschen befreien, auch wenn dies erst nach der Zeit der Morgendämmerung geschieht. Dieses Urteil, das nicht ausdrücklich in dem Vers erwähnt wird, ist der Anspielung des Textes im Versteil „Hierauf vollzieht das Fasten bis zur Nacht!“ entnommen.⁽²⁶³⁾

4.3. Sinninhalt des Textes (dalālatu n-naṣṣ)

Sinninhalt des Textes oder Vorrangssinninhalt (s. F. 254↓) ist dasjenige, durch das bewiesen wird, dass sich das im Vers angeführte Urteil auf einen anderen Sachverhalt bezieht, der nicht im Vers geäußert wurde. Für die erwähnten und nicht erwähnten Fälle gilt dasselbe Urteil, da sie beide denselben Grund haben.

(262) Vgl. Ḥallāf: *‘ilm uṣūl al-fiqh*, S. 145; vgl. Ṣāliḥ: *tafsīr an-nuṣūṣ*, Bd. 1, S. 478; vgl. Abū Zahrah: *uṣūl al-fiqh*, S. 140.

(263) Vgl. Ṣāliḥ: *tafsīr an-nuṣūṣ*, Bd. 1, S. 481 f.

Von Leuten, die sich in der Sprache gut auskennen, ist dieser Grund leicht zu erkennen. Hierfür wird mit folgendem Koranvers argumentiert: „23. Und dein Herr hat bestimmt, daß ihr nur Ihm dienen und zu den Eltern gütig sein sollt. Wenn nun einer von ihnen oder beide bei dir ein hohes Alter erreichen, so sag nicht zu ihnen: ‚Pfui!‘ und fahre sie nicht an, sondern sag zu ihnen ehrerbietige Worte.“ (al-Isrā’ 17: 23). Durch die Ausdrucksweise des Verstextes kann festgestellt werden, dass es verboten ist, sowohl zu seinen Eltern „Pfui!“ zu sagen als auch sie anzufahren. So wird dieses durch den Sinninhalt der Ausdrucksweise entstandene Urteil auf die schlimmeren Sachen, die in der Ausdrucksweise des Verstextes nicht berücksichtigt sind, wie Beschimpfen oder Schlagen, bezogen. Es wird davon ausgegangen, dass die Untersagung des Schlimmen in sich bereits das Verbot des Schlimmeren trägt.⁽²⁶⁴⁾

4.4. Erfordernis des Textes (iqtidā’u n-naṣṣ)

Erfordernis des Textes bzw. Sinninhalt des Erfordernisses (s. F. 255↓) ist dasjenige, dessen Inhalt erst durch die gedachte Ergänzung eines fehlenden Satzteils vollständig wird, wie im folgenden Koranvers:

23. Verboten (zu heiraten) sind euch eure Mütter, eure Töchter, eure Schwestern, eure Tanten väterlicherseits, eure Tanten mütterlicherseits, die Nichten, eure Nāhmütter, die euch gestillt haben, eure Milchswestern, die Mütter eurer Frauen, eure Stieftöchter, die sich im Schoß eurer Familie befinden von euren Frauen, zu denen ihr eingegangen seid, - wenn ihr jedoch nicht zu ihnen eingegangen seid, so ist es keine Sünde für euch (, deren Töchter zu heiraten) - und (verboten zu heiraten sind euch) die Ehefrauen eurer Söhne, die aus euren Lenden (hervorgegangen) sind, und (verboten ist es euch,) daß ihr zwei Schwestern zusammen (zur Frau) nehmt, außer dem, was bereits geschehen ist [...] (an-Nisā’ 4: 23).

Als ein weiteres Beispiel wird folgende Koranstelle angeführt: „3. Verboten ist euch (der Genuß von) Verendetem, Blut, Schweinefleisch und dem, worüber ein anderer (Name) als Allah(s) angerufen worden ist [...]“ (al-Mā’idah 5: 3), d.h. davon zu essen.⁽²⁶⁵⁾ Was zwischen Klammern steht, hat der Übersetzer als ge-

(264) Vgl. Ṣāliḥ: *tafsīr an-nuṣūṣ*, Bd. 1, S. 518 f.

(265) Vgl. Ḥallāf: *‘ilm uṣūl al-fiqh*, S. 150; vgl. Abū Zahrah: *uṣūl al-fiqh*, S. 143 f.

dachte Ergänzung der fehlenden Satzteile hinzugefügt, um die Bedeutung zu klären und zu vervollständigen.

Ḥallāf bringt zum Ausdruck: Von dem 23. Vers der 4. Sure, der die nicht heiratbaren Frauen bestimmt, wurden rechtliche Urteile anhand von vier Sinngehalten abgeleitet.

Erstens: Der *Ausdruck des Verstextes* weist auf das Verbot der Heirat mit den in dem Koranvers genannten Klassen von Frauen hin.

Zweitens: Die *Anspielung des Verstextes* weist darauf hin, dass man seine Tante mütter- oder väterlicherseits seitens der Nährmutter nicht heiraten darf, ebenso wenig eine Tochter von seinem *Milch-Vater* (abun mina r-raḍā⁽²⁶⁶⁾ أَبٌ مِّنْ (إِلَارِضَاعِ) denn Gott benennt die Amme gemäß der Versausdrucksweise als Mutter (eure Nährmütter, die euch gestillt haben). Daher wird die Schwester von der Nährmutter als die *Milch-Tante* mütterlicherseits (ḥālah mina r-raḍā⁽²⁶⁶⁾ خَالَاتُ (مِّنْ لِارِضَاعِ), der Ehemann der Nährmutter für den *Milch-Vater* und die Schwester des *Milch-Vaters* für die *Milch-Tante* väterlicherseits (‘ammah mina r-raḍā⁽²⁶⁶⁾ عَمَةٌ (مِّنْ لِارِضَاعِ) angesehen.

Drittens: Durch den *Sinninhalt des Vorrangsinnehalts* wird angenommen, dass man seine Großmutter mütter- oder väterlicherseits nicht heiraten darf, weil sie einen höheren Verwandtschaftsgrad als die Tante mütter- oder väterlicherseits hat („eure Tanten väterlicherseits, eure Tanten mütterlicherseits“).

Viertens: Durch den *Sinninhalt des Erfordernisses* wird verstanden, dass der Versausdruck einer gedachten Ergänzung des fehlenden Satzteils bedarf, um die Bedeutung vollständig darzustellen, in diesem Fall mit „zu heiraten“.⁽²⁶⁷⁾

4.5. Sinninhalt des Gegenteils (dalālatu l-muḥālafah)

Mit dem Sinninhalt des Gegenteils (dalālatu l-muḥālafah ذَلَالَةُ الْمُخَالَفَةِ; s. auch S. 230) ist ein unerwähntes Urteil gemeint, das aus einem anderen, im Gegensatz

(266) Er gilt als Vater, weil seine Ehefrau vorher das Mädchen gestillt hat

(267) Vgl. Ḥallāf: *‘ilm uṣūl al-fiqh*, S. 150.

zu ihm stehenden Urteil erschlossen wird, welches für einen bestimmten Fall ausdrücklich festgestellt wurde. Dies verdeutlicht dieser Koranvers: „3. Verboten ist euch (der Genuß von) [...] und dem, worüber ein anderer (Name) als Allah(s) angerufen worden ist [...]“ (al-Mā'idah 5: 3). Der Vers erläutert, dass, wenn über einem Tier beim Schlachten ein anderes Wesen als Gott angerufen worden ist, der Verzehr des Tieres verboten ist. Durch den Sinninhalt des Gegenurteils wird angenommen, dass, wenn über dem Tier beim Schlachten der Name Gottes ausgesprochen wurde, es zum Genuss erlaubt sei. So beweist das angegebene Urteil im Vers, dass es nur auf einen bestimmten Fall begrenzt ist. Wenn es aber nicht mehr mit dieser Beschränkung verbunden ist, dann kann das Gegenurteil in diesem Fall anhand des Sinninhaltes des Gegenteils erschlossen werden.⁽²⁶⁸⁾ Um diese Sinninhaltsart als rechtlichen Beweis zu akzeptieren, muss es keinen anderen besonderen Beweis geben, der von dem Textteil, aus welchem das Gegenurteil geschlossen wird, abhängig ist. Dafür dient folgende Beweisführung, die durch den Sinninhalt des Gegenteils darauf hinweist, dass ein Mann für eine Frau nicht wiedervergolten wird: „178. O die ihr glaubt, vorgeschrieben ist euch Wiedervergeltung für die Getöteten: der Freie für den Freien, der Sklave für den Sklaven und *das Weib für das Weib*.“ (al-Baqarah 2: 178). In diesem Fall ist der Sinninhalt des Gegenteils ungültig. Jedoch gibt es einen anderen besonderen Beweis, der mit demselben Urteil verbunden ist, welcher betont, dass das Leben um das Leben wiedervergolten werden muss, egal, ob der Mörder ein männliches oder ein weibliches Wesen ist: „45. Und Wir haben ihnen darin vorgeschrieben: Leben um Leben, Auge um Auge [...]“ (al-Mā'idah 5: 45).⁽²⁶⁹⁾

b) Begleitverhältnisse (mulābasātu l-aḥwāl „siyāqu l-maqām“)

Als Synonym für den außersprachlichen Kontext geben die Rechtsmethodiker

(268) Vgl. Abū Zahrah: *uṣūl al-fiqh*, S. 148.

(269) Vgl. ebd, S. 152.

Die Arten des Sinninhaltes des Gegenteil vgl. Ḥallāf: *ʿilm uṣūl al-fiqh*, S. 154 f.; vgl. Abū Zahrah: *uṣūl al-fiqh*, S. 152 f.

den Begleitverhältnissen bzw. den Zusammenhängen der Umstände eine bedeutende Rolle im Hinblick auf die Schlussfolgerung der Sinnhalte und auf die Hinweise der Texte. Maḥmūd Tawfiq erklärt hierzu: Die Schlussfolgerung der Beweise aus den Texten durch situative Gelegenheiten, Zusammenhänge der Umstände, Konstellationen und Begleitverhältnisse hat für die Rechtsmethodiker eine wichtige Rolle.⁽²⁷⁰⁾ aš-Šāṭibī sagt: Die Erfordernisse der Situationen, das sind Sprech-, Sprecher- und Angesprochenensituation, weisen auf das hin, was mit der Rede gemeint ist, da dieselbe Rede, die in zwei verschiedenen Situationen oder zu zwei verschiedenen Angesprochenen gehalten wird, anders aufgefasst wird, wie beispielsweise die Frage, die im Sinne der ablehnenden Frage oder Rügefrage⁽²⁷¹⁾ gestellt wird. Gleiches gilt für den Befehl, der im Sinne der Erlaubnis, der Drohung und der nicht zu erfüllenden Herausforderung gemeint sein kann (s. die Befehlsformen S. 95 f.). Alle diese metaphorischen Formen werden erst erfasst, wenn ihre Situationen und Konstellationen klar gemacht wurden. Aber weder alle umgebenden Verhältnisse noch alle Indizien werden gesamtlich in demselben Text übermittelt. Wenn einige Situationen und hinweisende Indizien nicht bekannt sind, kann die Rede als Ganzes oder ein Teil davon nicht wahrgenommen werden. Die Erkenntnis über die Offenbarungsanlässe, d.h. über die Sprechsituationen, hilft in der Erklärung des Unklaren, weil sie als eines der unabdingbaren Elemente gilt, durch die der Koran verstanden

(270) Vgl. Sa‘d, Maḥmūd Tawfiq Muḥammad: *dalālat al-alfāz ‘inda al-uṣūliyyin. dirāsah bayāniyyah nāqidah* (دَلَالَةُ الْفِئَاظِ عِنْدَ الْأَصُولِيِّينَ. دِرَاسَةٌ بَيَانِيَّةٌ نَقِيدَةٌ), maṭba‘at al-Amānah, 1. Aufl., Miṣr, 1987, S. 146 f. (s. F. 13↓).

(271) Die ablehnende Frage (istifhāmu t-taqrīr (لَيْفُ هَامَ لِتَقْرِيرٍ) wie in: „172. Und als dein Herr aus den Kindern Ādams, aus ihren Rücken, ihre Nachkommenschaft nahm und sie gegen sich selbst zeugen ließ: ‚Bin Ich nicht euer Herr?‘ [...]“ (al- A‘rāf 7: 172). Sie erwidern: „172. [...] ‚Doch, wir bezeugen (es)!‘ [...]“ (al- A‘rāf 7: 172).

Die Rügefrage (istifhāmu t-tawbīḥ (لَيْفُ هَامَ لِتَوْبِيْحٍ) wie in: „97. Diejenigen, die die Engel abberufen, während sie sich selbst Unrecht tun, (zu jenen) sagen sie: ‚Worin habt ihr euch befunden?‘. Sie sagen: ‚Wir waren Unterdrückte im Lande.‘ Sie (die Engel) sagen: ‚War Allahs Erde nicht weit, so daß ihr darauf hättet auswandern können?‘ [...]“ (an-Nisā’ 4: 97).

Die Tadelfrage (istifhāmu l-‘itāb (لَيْفُ هَامَ لِإِتَابٍ) wie in: „16. Ist es denn nicht Zeit für diejenigen, die glauben, daß ihre Herzen demütig werden vor Allahs Ermahnung“ (al-Ḥadīd 57: 16). Mehr dazu vgl. as-Suyūṭī: *al-itqān*, Bd. 3, S. 334–344.

wird.⁽²⁷²⁾

Aus diesem Zitat kann man auf die Elemente des situativen Kontextes schließen, und zwar die Erfordernisse der Sprechsituationen, Ansprecherumstände, Angesprochenensituation und die Erkenntnis über die Offenbarungsgründe sowie die Offenbarungszeit. Bei den letzten beiden Elementen wird zwischen den aufhebenden und aufgehobenen Koranversen unterschieden.

az-Zankī ist der Ansicht, dass die umgebenden Verhältnisse der Koranstellen oder prophetischen Überlieferungen in zwei Arten vorkommen:

Erstens: Die umgebenden Verhältnisse begleiten denselben Text wie in der Überlieferung von Abū Bakrah, der folgendes von seinem Vater (A W b) berichtet:

Der Prophet (S) sagte: ‚Soll ich euch nicht die größten aller Sünden nennen?‘ (dreimal [wiederholt]). Wir sagten: ‚Doch, o Gesandter Gottes!‘ Er sagte: ‚Die Beigesellschaft Gottes und das Ungütigsein den Eltern gegenüber.‘ Er sagte dies, während er sich auf den Boden stützte. Da setzte er sich aufrecht und fuhr fort: ‚Wahrlich, die lügenhafte Aussage!‘ Er [der Berichtende] sagt: ‚Der Prophet wiederholte dies mehrmals, sodass wir wünschten, er möge aufhören‘.⁽²⁷³⁾

Der Überlieferer fügte die Situationen des Sprechers und der Angesprochenen ein. Die Situationen des Sprechers: [1] Er wiederholte seinen Ausdruck „Soll ich euch nicht die größten aller Sünden nennen?“ dreimal. [2] Er sagte seine erste Äußerung, während er sich auf den Boden stützte. [3] Er setzte sich aufrecht hin, als er zu sagen begann: „Wahrlich, die lügenhafte Aussage!“. [4] Er wiederholte diesen Ausdruck mehrmals. Die Situation der Angesprochenen: sie wünschten sich, dass er aufhöre.⁽²⁷⁴⁾

Aus dem Koran lässt sich diesbezüglich ein weiteres Beispiel anführen:

1. Gehört hat ja Allah die Aussage derjenigen, die mit dir über ihren Gatten streitet und sich bei Allah beklagt, während Allah euren Wortwechsel hört. Gewiß, Al-

(272) Vgl. aš-Šāṭibi: *al-muwāfaqāt*, Bd. 4, S. 146.

(273) al-Buḥārī: *al-ḡāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ*, Bd. 2, S. 251 f, HN. 2654; vgl. Muslim: *ṣaḥīḥ Muslim*, Bd. 1, S. 91, HN. 143 (87).

(274) Vgl. az-Zankī: *naẓariyyat as-siyāq*, S. 320 f.

lah ist Allhörend und Allsehend. 2. Diejenigen von euch, die sich von ihren Frauen durch den Rückenschwur trennen - sie sind doch nicht ihre Mütter. Ihre Mütter sind nur diejenigen, die sie geboren haben. Sie sagen da fürwahr etwas Verwerfliches an Worten und etwas Falsches. Und Allah ist wahrlich All verzeihend und [...] (al-Muğāḍalah 58: 1, 2).

Die Situationen, aufgrund derer die ersten vier Verse offenbart wurden, wurden im ersten Vers der 58. Sure erwähnt: [1] Eine der Aussprachen des Namens dieser Sure ist „al-Muğāḍilah“, das weibliche erste Partizip von „streiten“. [2] Ḥawlah bint Ta‘labah stritt mit dem Propheten (S) über ihren Gatten, Aws Ibn aṣ-Ṣāmit, der sich von ihr durch den Rückenschwur trennte. [3] Gott hörte den Wortwechsel zwischen ihr und dem Propheten (S), wobei der Prophet (S) ihr sagte: Ich halte das für eine gültige Scheidung, und sie entgegnete: Ich trage meine Klage vor Gott „und (sie hat) sich bei Allāh beklagt“. ⁽²⁷⁵⁾

Zweitens: Die Situationen wurden vom Text getrennt überliefert. Man findet sie in den Büchern von den Offenbarungsgründen bezüglich des Korans und in den Büchern der Gründe, durch die der Prophet (S) seine Hadithe geäußert hat. ⁽²⁷⁶⁾ Im Folgenden werden die Elemente des Verhältniskontextes behandelt.

1. Die Redesituation (ḥālu l-ḥiṭāb)

In Bezug auf die Redesituation gehört der Text selbst zu den Grundbestandteilen, die die Begleitverhältnisse eines Textes wahrzunehmen ermöglichen. Der Text trägt zuweilen in seinen Teilen die außersprachlichen Gegebenheiten mit, wie z. B. viele metaphorische Formen sowohl des Befehls als auch des Verbots, die im Sinne einer Beleidigung verwendet werden. ⁽²⁷⁷⁾ al-‘Izz Ibn ‘Abd as-Salām (660 H.) äußert: Die Lobbeschreibung, die mit einem Missbilligungszusammenhang verbunden ist, wird im Sinne einer Missbilligung verstanden. ⁽²⁷⁸⁾ az-Zarkaṣī betont: Der Kontext gehört zu den bedeutendsten Indizien, die die Re-

(275) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi‘ al-bayān*, Bd. 22, S. 446–448.

(276) Vgl. az-Zankī: *naẓariyyat as-siyāq*, S. 325.

(277) Vgl. ebd., S. 373; s. auch *die Befehlsformen* S. 97 f. und sowie *die Verbotsformen* S. 98 f.

(278) Vgl. az-Zarkaṣī: *al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd., 4, S. 357.

debedeutungen des Redners klar machen. Wenn wir z. B. die beabsichtigte Bedeutung der folgenden Koranverse gut berücksichtigen, dann wird durch den Zusammenhang klar, dass der *Niedrige und Verachtete* anstelle von *der Mächtige und Edle* gemeint ist: „47. ‚Nehmt ihn und schleppt ihn mitten in den Höllenbrand hinein. 48. Hierauf gießt über seinen Kopf von der Strafe des heißen Wassers. 49. Koste (doch); du bist ja *der Mächtige und Edle!*“ (al-Duḥān 44: 47–49).⁽²⁷⁹⁾

aš-Šāṭibī bringt zum Ausdruck: Ein rechtlicher Zweck wird von den Befehlen und Verboten gemäß der Induktion bzw. Erforschung und der begleitenden Verhältnisse sowie des textuellen Zusammenhangs verstanden, die auf das erwartete Wohl hinsichtlich der Befehle und auf das vermiedene Übelverweisen hinsichtlich der Verbote hindeuten, wie in: „2. [...] Habt ihr jedoch das Pilgergewand abgelegt, dann jagt [...]“ (al-Māʿidah 5: 2 [Max Henning]), ebenso wie in: „10. Wenn das Gebet beendet ist, dann breitet euch im Land aus [...]“ (al-Ġumʿa 62: 10). Aus dem Verskontext wurde erschlossen, dass der Sinn von diesen beiden Befehlen in den Versen nicht darauf abzielt, nach Beendigung des Wehezustands direkt zur Jagd gehen zu müssen, genauso wenig wie man sich direkt nach dem Feiertagsgebet im Land verstreuen muss. Gemeint ist, dass der Hindernisgrund der beiden Gebote schon gelöst wurde. So darf ausgeübt werden, was vorher verboten war.⁽²⁸⁰⁾

2. Die Sprechersituation (ḥālu l-muḥāṭib)

Im Hinblick auf die Sprechersituation sagt az-Zankī: Der Sprecher verfügt über mimische Zeichen, bestimmte Gewohnheiten und einen speziellen Stil, die helfen, sein Ziel wahrzunehmen und seine Rede klarzumachen.⁽²⁸¹⁾ Ibn al-Qayyim sagt: Wer den Zweck des Redners durch ein gültiges Indiz bzw. einen Zusammenhang weiß, muss diesen Zweck beachten. Die Wörter werden weder für

(279) Vgl. az-Zarkašī: *al-burhān*, Bd. 2, S. 218.

(280) Vgl. aš-Šāṭibī: *al-muwāfaqāt*, Bd. 3, S. 414f.

(281) Vgl. az-Zankī: *naẓariyyat as-siyāq*, S. 293.

sich selbst ausgesprochen noch auf sich selbst abgezielt. Sie gelten aber als Indizien und Hinweise für einen Vorsatz des Redners. Wenn dessen Zweck durch Anzeichen, Schreiben, Mimik, ein intellektuelles oder umständliches Indiz, übliche Gewohnheiten oder durch Erfordernis seiner Vollkommenheit erkannt wird, muss dieser Zweck befolgt werden.⁽²⁸²⁾ Die Prophetengefährten entnahmen durch die Zustände des Sprechers, d.h. Gottes im Koran und des Propheten in seinen Äußerungen bzw. Handlungen, ob etwas erlaubt ist, wenn Gott oder sein Gesandter eine Sache nicht als verboten erklärten. Als Beispiel kann hier die Überlieferung von Ğābir angeführt werden, in der *al-‘azl*⁽²⁸³⁾ als erlaubt verstanden wird, weil weder Gott noch der Gesandte etwas dagegen geäußert haben: Ğābir (A W i) berichtete: „Wir übten *‘azl* in der Zeit aus, in der die Offenbarung des Korans im Gange war.“ Isḥāq fügte hinzu: Sufyān sagte: „Wenn dies verboten wäre, hätte der Koran es uns verboten.“⁽²⁸⁴⁾ Ğābir berichtete auch: „Wir haben gewöhnlich von dem *‘azl* zur Zeit des Gesandten Gottes (S) Gebrauch gemacht. Dies erreichte Gottes Propheten. Er hat es uns nicht untersagt.“⁽²⁸⁵⁾

Der Sprecher benutzt die metonymischen Bedeutungen bei den Schamsituationen wie in der koranischen Aussage: „43. [...] oder [wenn] *ihr Frauen berührt habt*⁴ [⁴ D.H.: Mit ihnen geschlechtlich verkehrt habt] [...]“ (an-Nisā’ 4: 43; s. auch al-Mā’idah 5: 6), wie auch in: „189. [...] und Er hat aus ihm seine Gattin gemacht, damit er (der Mann) bei ihr Ruhe finde. *Und als er über sie kam*¹ [¹D.h.: begattete], trug sie an einer leichten Schwangerschaft [...]“ (al-A‘rāf 7: 189).

Er benutzt aber die klaren Äußerungen bezüglich der Anweisungen und Direktiven, wie im folgenden Vers:

(282) Vgl. Ibn Qayyim al-Ġawziyyah, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Abī Bakr Ibn Ayyūb (751 H.): *i‘lām al-muwaqqi‘in ‘an rabbi al-‘ālamīn* (إِعْلَامُ الْمُؤَقِّعِينَ عَنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ), 6 Bde., 2. Aufl., al-mamlakah al-‘arabiyyah as-Sa‘ūdiyyah, dār Ibn al-Ġawzī, 1433 H., Bd. 1, S. 385.

(283) Dies meint den Samenerguss außerhalb der Vulva während des ehelichen Geschlechtsverkehrs.

(284) Muslim: *ṣaḥīḥ Muslim*, Bd. 2, S. 1065, HN. 136 (1440).

(285) Ebd., HN. 138 (1440).

53. O die ihr glaubt, tretet nicht in die Häuser des Propheten ein - außer es wird euch erlaubt - zu(r Teilnahme an) einem Essen, ohne auf die rechte Zeit zu warten.³ [³D.h.: ohne so lange zu warten, bis es gar geworden ist] Sondern wenn ihr (herein)gerufen werdet, dann tretet ein, und wenn ihr gegessen habt, dann geht auseinander, und (tut dies,) ohne euch mit geselliger Unterhaltung aufzuhalten. Solches fügt dem Propheten Leid zu, aber er schämt sich vor euch. Allah aber schämt sich nicht vor der Wahrheit. Und wenn ihr sie⁴ [⁴D.h.: die Frauen des Propheten – Allah segne ihn und gebe ihm Heil] um einen Gegenstand bittet, so bittet sie hinter einem Vorhang. Das ist reiner für eure Herzen und ihre Herzen [...] (al-Aḥzāb 33: 53).

Die Direktiven und Anweisungen des Propheten Muḥammad kommen gemäß der Konstellation in drei verschiedenen Formen vor: Die erste ist gemäß seiner himmlischen Botschaft, wie der religiösen Gebote und ihrer Art und Weise; die zweite ist gemäß seiner menschlichen Rechtsprechung, wie der Zurückgabe der Schuld zu ihrem Besitzer oder der Nichtigerklärung der Verträge; und die dritte ist seiner menschlichen Führerstellung zufolge, wie seine Durchführung der Strafen oder Aussendung der Armee.⁽²⁸⁶⁾ So sind die Deutungen der Urteile laut der Verschiedenheit der Situation, in der der Gesandte etwas gesagt oder angewiesen oder sogar sich in einer bestimmten Art und Weise verhalten hat, unterschiedlich, d.h. die Direktiven des Gesandten hinsichtlich der Botschaft müssen seine Anhänger ohne Erlaubnis des Herrschers ausüben. Was aber zu seiner Rechtsprechung gehört, darf heutzutage nur durch das Rechtswesen realisiert werden. Bezüglich seiner Führerstellung muss der Herrscher oder müssen die zuständigen Stellen die Führung übernehmen.⁽²⁸⁷⁾ Infolgedessen haben die Rechtsgelehrten verschiedene Rechtsgutachten herausgegeben, weil sie verschiedene Ansichten des folgenden Hadith, der zu den oben genannten Kategorien gehört, hatten: Saʿīd Ibn Zayd berichtete, dass der Prophet (S) sagte:

(286) Vgl. al-Qarāfī, Šihāb ad-Dīn Aḥmad Ibn Idrīs (684 H.): *al-iḥkām. fī tamyīz al-fatāwā ʿan al-aḥkām wa-taṣarrufāt al-qādi wa-l-imām* (إِحْكَامٌ فِي تَمْيِيزِ الْفَتَاوَى عَنْ أَحْكَامِ وَتَصَرُّفَاتِ الْقَضِي وَرَأْيِ إِمَامٍ), 2. Aufl., Bayrūt, dār al-bašāʿir al-islāmiyyah, 1995, S. 109.

(287) Vgl. ebd., S. 108.

„Wer ein Land urbar macht, dem gehört es“.⁽²⁸⁸⁾ Abū Ḥanīfas Ansicht ist, dass dieser Hadith unter der Führerstellung des Propheten (S) steht. Als Folge davon darf man kein Land, außer durch die Erlaubnis des Herrschers, urbar machen. Bei aš-Šāfi‘i herrscht die Ansicht, dass der Hadith zu den Botschaftsniveaus gehört. Hierauf darf man ohne Erlaubnis des Herrschers oder der zuständigen Stellen land urbar machen. Mālik unterschied diesbezüglich zwischen dem, was an den Grenzen der Städte liegt und dem, was sich von den Städten entfernt. Im ersten Fall darf man nur mit der Erlaubnis der zuständigen Stelle Land urbar machen, weil es vielleicht jemandem gehört. Im zweiten Fall darf man gemäß der Gesetzgebung, die sich im Hadith befindet, ein Stück Land ohne Erlaubnis der zuständigen Stelle urbar machen.⁽²⁸⁹⁾

3. Die Angesprochenensituation (ḥālu l-muḥāṭab)

Die Botschaft des Korans beachtete während dessen Offenbarung die Angesprochenensituationen. Das auffallende Merkmal dafür ist der verschiedenartige Stil der Koranstellen, die sowohl in den mekkanischen als auch in den medinensichen Perioden herabgesandt wurden. al-Maydānī macht diesbezüglich auf die stilistische Vielseitigkeit der Empfänger aufmerksam: Die mekkanischen Koranverse, die zu vielen Verhältnissen offenbart wurden, wurden gemäß dem beredamen Stil der Araber herabgesandt, da diese den anspielenden, andeutenden und unausführlichen Sprechstil zu benutzen pflegten. Die Art und Weise der in Medina offenbarten Koranverse hat einen andersartigen Stil, weil sie andere Menschen mit einem anderen Glauben angesprochen haben. In ausführlicher Weise in langen koranischen Versen und Suren erklärten die medinensichen Koranstellen die Verse, die in der mekkanischen Periode als allgemeine göttliche Befehle oder Anweisungen angegeben wurden. Die zu Medina herabge-

(288) Vgl. as-Sāğistānī, Abū Dāwūd Sulaimān Ibn al-Aš‘aṭ (275 H.): *sunan Abi Dāwūd* (رَوَى دَاوُدَ), 2. Aufl., ar-Riyāḍ, maktabat al-ma‘ārif, o. J., S. 552, HN. 3073; vgl. at-Tirmidī, Muḥammad Ibn ‘Isā Ibn Sūra (279 H.): *sunan at-Tirmidī* (رَوَى التِّرْمِذِيُّ), 1. Aufl., ar-Riyāḍ, maktabat al-ma‘ārif, o. J., S. 326, HN. 1378.

(289) Vgl. al-Qarāfi: *al-iḥkām*, 109 ff.

sandten Koranverse sowie Suren berücksichtigten die andersartige Denkmethode der Menschen, die im medinensischen Milieu lebten, wobei neben den Arabern, unter denen Muslime und Heuchler waren, drei jüdische Stämme in Medina und in Umgebung wohnten. Die Juden hatten in ihrer Schrift ausführliche Details über die vorangegangenen Gemeinschaften. So finden sich im Koran ausführliche Berichte über das, was die Juden zuvor ihren Propheten angetan hatten.⁽²⁹⁰⁾

Während der Gesetzgebungszeit beachtete der Gesetzgeber die Empfängersituationen. Als Gott den berausenden Trank verbieten wollte, hat er ihn nicht auf einmal, aber allmählich in drei Schritten als verboten erklärt, weil die damaligen Araber dem berausenden Trunk heftig zugetan waren. Als erstes wurde der folgende Koranvers eingegeben: „219. Sie fragen dich nach berausendem Trunk und Glücksspiel. Sag: In ihnen (beiden) liegt große Sünde und Nutzen für die Menschen. Aber die Sünde in ihnen (beiden) ist größer als ihr Nutzen [...]“ (al-Baqarah 2: 219). Der Nutzen (Nutzen für die Menschen) ergab sich nur aus dem Handel. Als dieser Vers herabgesandt war, sagten einige Leute: Wir brauchen nichts, in dem große Sünde liegt. So trank diese Gruppe ihn nicht mehr. Andere tranken weiter mit der Überzeugung, dass sie Nutzen daraus zögen und eine Sünde vermieden. So wurde der kommende Vers als zweiter Schritt für das Verbot offenbart: „43. O die ihr glaubt, nähert euch nicht dem Gebet, während ihr trunken seid, bis ihr wißt, was ihr sagt [...]“ (an-Nisā’ 4: 43). Manche Leute ließen den berausenden Trunk ganz, indem sie sagten: Wir brauchen nicht das, was uns vom Gebet abhält. Trotzdem blieb der Rest beim Trinken, weil sie verstanden, dass sich das Verbot des Genusses von Wein nur auf die Gebetszeiten beschränke. Schließlich wurde der endgültige Koranvers herabgesandt, der den berausenden Trunk und weitere Sachen ausdrücklich für verboten erklärte: „90. O die ihr glaubt, berausender Trank, Glücksspiel,

(290) Vgl. al-Maydānī, ‘Abd ar-Rahmān Ḥasan Ḥabnakah (1425 H.): *qawā’id at-tadabbur al-amṭal li-kitābi Llāh ‘azza wağal* (نَمَلُ الْقِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ) 4. Aufl., Dimašq dār al-qalam, 2009, S. 55 f; s. auch IV.b.2.3.

Opfersteine und Lospfeile sind nur ein Greuel vom Werk des Satans. So meidet ihn, auf daß es euch wohl ergehen möge!“ (al-Mā'idah 5: 90).⁽²⁹¹⁾ So wurde der be- rauschende Trunk in drei aufeinanderfolgenden Schritten und nicht plötzlich aufgrund der Berücksichtigung der Empfängerhältnisse verboten.

Als Gesetzgeber beachtete der Gesandte (S) auch die Lage der Angesprochenen und den Notzustand der Menschen, als er den Leuten verbot, das Opferfleisch länger als drei Tage aufzubewahren. Im nächsten Jahr verfuhr er anders: Sala- mah Ibn al-Akwa' berichtete:

Der Prophet, Allās Segen und Friede auf ihm, sagte: „Wer von euch ein Schlacht- tier geopfert hat, der soll nichts davon in seiner Wohnung nach Ablauf von drei Nächten zurückbehalten.“ Ein Jahr später fragten ihn die Leute: „O Gesandter Allās, sollen wir diesmal wie im vergangenen Jahr verfahren?“ Der Prophet sagte: „Esst davon, speist (die anderen) und hebt noch etwas davon auf; denn im ver- gangenen Jahr befanden sich die Leute in einer Not und ich wollte, dass ihr dabei helft“.⁽²⁹²⁾

4. Offenbarungsgründe (asbābu n-nuzūl)

Hinsichtlich der Bedeutung der Erkenntnis über die Offenbarungsgründe, die in der Erläuterung der Andeutungen des Textes helfen, sagt aš-Šātibī: Die Er- kenntnis über die Offenbarungsgründe, d.h. die Sprechsituationen, hilft in der Erklärung der unklaren Stellen, weil sie als eines der unbedingten Elemente gelten, durch die der Koran verstanden werden kann.⁽²⁹³⁾

as-Suyūṭī erklärt: Die muslimischen Methodologen streiten sich hierüber. Soll die Regel: „für die Gültigkeit ist die Allgemeinheit der Äußerung maßgeblich“ (al-‘ibrah bi-‘umūmi l-lafz **العَرَقُ بِعَمُومِ الْكَلِمِ**) oder die Regel: „für die Gültigkeit ist der spezielle Herabsendungsgrund maßgeblich“ (al-‘ibrah bi-ḥuṣūṣi s-sabab

(291) Vgl. al-Qurṭubī: *al-ğāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, Bd. 8, S. 157.

(292) al-Buḥārī: *al-ğāmi' aṣ-ṣaḥiḥ*, Bd. 4, S. 9, HN. 5569; vgl. Muslim: *ṣaḥiḥ Muslim*, Bd. 3, S. 1563, HN. 34 (1974). Die Übersetzung: Ibn Rassoul: Auszüge aus dem Ṣaḥiḥ Al-Buḥāryy, S. 417.

(293) Vgl. aš-Šātibī: *al-muwāfaqāt*, Bd. 4, S. 146. (s. auch F. 428, 429↓)

العَزْرَةَ بِخِصِّ وَصْلِ السَّبَبِ) berücksichtigt werden? Er gibt der ersten Ansicht den Vorzug. Er begründet seine Meinung durch die aufgrund besonderer Anlässe eingegebenen Koranverse, die von Prophetengefährten und danach von den muslimischen Gelehrten auf ähnliche Fälle verallgemeinert wurden, wie es bei Ibn ‘Abbās der Fall war, als er nach Gottes Aussage: „38. Der Dieb und die Diebin: trennt ihnen ihre Hände ab“ (al-Mā'idah 5: 38) gefragt wurde, ob dieser Vers allgemein oder spezifisch zu verstehen sei. Er erwiderte: Er ist allgemein für alle.⁽²⁹⁴⁾ Ibn Taymiyah unterstützt diese Behauptung durch seine Anmerkung: Von solcher Art gibt es viele Äußerungen der Gelehrten, wie beispielsweise ihre Aussage: Dieser koranische Vers wurde wegen etwas oder jemandem offenbart. Ein genaues Beispiel dafür ist, dass die Verse des Rückenspruchs (s. F. 275↓) wegen der Ehefrau von Aws Ibn aṣ-Ṣāmit und die Verse des Verfluchungsschwurs wegen ‘Uwaymir al-‘Aḡlānī oder Hilāl Ibn Umayyah herabgesandt wurden. Diejenigen, die dies sagten, meinten nicht, dass sich das Urteil eines Verses nur auf diese Menschen beschränkt und es nicht für alle gültig ist.⁽²⁹⁵⁾

Die Erkenntnis über die Anlässe und periodische Zeit der Offenbarung führt zur Sortierung der zu Mekka oder zu Medina eingegebenen Koranverse, die durch die abrogierenden und abrogierten Koranverse unterschieden werden. aṣ-Ṣātibīs Ansicht zufolge ist es unvorstellbar, außer in seltenen Fällen, dass die Koranstellen, die in der mekkanischen Periode herabgesandt wurden, abrogiert würden, weil sie von den allgemeinen Urteilen und Glaubensregelungen abhängig sind. aṣ-Ṣātibī sagt: Es wurde festgestellt, dass die zu Mekka offenbarten Verse, die die rechtlichen Gesetzgebungen behandeln, zu den undetaillierten Urteilen und zu den Glaubensregelungen im Allgemeinen gehören. Dennoch sollte daraus geschlossen werden, dass es zwar theoretisch vorstellbar ist, dass mekkanische Koranverse abrogiert werden, dass dies allerdings in der Praxis nur in wenigen Fällen durchgeführt werden sollte. Da nur einige Details der

(294) Vgl. as-Suyūṭī: *al-itqān*, Bd. 1, S. 133 ff.

(295) Vgl. Ibn Taymiyah, Abū al-‘Abbās Aḥmad Ibn ‘Abd al-Ḥalīm: *muqaddimah fī uṣūl at-tafsīr* (قَدَمٌ فِي أُسُولِ التَّفْسِيرِ), Bayrūt, dār maktabat al-ḥayāh, 1980, S. 16.

allgemeinen Gesetzgebungen abrogiert wurden und da diese mekkanischen Details so selten waren, ist die Abrogation in mekkanischen Koranversen kaum vorzufinden. Wer sich mit der Fachliteratur zur koranischen Abrogation befasst, wird diese Vorgehensweise dort ebenso wieder finden.⁽²⁹⁶⁾ Durch aš-Šāṭibī's Aussage kann man zu dem Ergebnis kommen, dass die Abrogation nur in einigen Details und bei untergeordneten Gesetzgebungen, die zur medinensischen Periode als koranische Offenbarung eingegeben wurden, vorstellbar ist. Wenn die Zeit der Offenbarung einiger Koranverse, die Urteile und Gesetzgebungen enthalten, zudem nicht bekannt sind, würde einer der beiden Texte, der dieselbe Gesetzgebung mit zwei ungleichen Urteilen behandelt, den anderen Urteilstext spezifizieren oder sogar abrogieren, wie es der Fall bei dem Rechtsgutachten von ʿAlī Ibn Abī Ṭālib (40 H.) ist. Darin wählt er ein Urteil von den beiden folgenden Versen, wonach die schwangere Witwe die längste Wartezeit in Bezug auf die Wartezeit der schwangeren, geschiedenen Frau oder auf die Wartezeit der Witwe abwarten soll: „234. Und diejenigen von euch, die abberufen werden und Gattinnen hinterlassen - so sollen diese (mit sich) selbst vier Monate und zehn (Tage) abwarten [...]“ (al-Baqarah 2: 234), und: „4. [...] Diejenigen, die schwanger sind - ihre Frist ist (erreicht), wenn sie mit dem niederkommen, was sie (in ihren Leibern) tragen [...]“ (aṭ-Ṭalāq 65: 4). ʿAbd Allāh Ibn Masʿūd (32 H.) ist der Ansicht, dass der 4. Vers der 65. Sure den 234. Vers der 2. Sure spezifiziert, weil der 4. Vers zeitlich nach dem 234. Vers herabgesandt wurde. Demnach ist die Wartezeit der schwangeren Witwe nach der Geburt beendet, egal, ob diese Wartezeit nun lang oder kurz war.⁽²⁹⁷⁾

(296) Vgl. aš-Šāṭibī: *al-muwāfaqāt*, Bd. 3, S. 338 f. (s. auch F. 445↓)

(297) Vgl. ad-Dirīnī: *al-manāhiğ al-uṣūliyyah*, S. 414.

IV. Der Kontext in der Koraninterpretation (at-tafsīr/tafsīru l-Qurʿān)

a) Koraninterpretation

1. Definition der Koraninterpretation

1.1. Aus lexikographischer Sicht

at-tafsīr (Erläuterung, Interpretation, Exegese) beruft sich philologisch-etymologisch auf seinen dreiradikaligen Stamm: *fasara* (Impf.), *yafsīru/yafsuru* (Prä.) *fasr* (*fasran*) (Verbn.): *aufdecken*, *klarmachen* und auf die davon verdoppelte Form: *fassara* (Impf.), *yufassīru* (Prä.) *tafsīr* (*tafsīran*) (Verbn.): *erläutern*, *interpretieren*, und *exegieren einer unklaren Äußerung*.⁽²⁹⁸⁾

1.2. Aus fachterminologischer Sicht

at-tafsīr verdeutlicht die beabsichtigten Bedeutungen des Korans, egal, ob diese Bedeutungen zu den sprachlichen und rechtlichen Aspekten gehören, die anhand der geprägten Fachtermini (bi-l-waḍʿ بِلِوَضْعٍ oder durch die Zusammenhänge der Umstände und mithilfe der Situation aufgedeckt werden.⁽²⁹⁹⁾

(298) Vgl. Ibn Manẓūr: *lisān al-ʿarab*, Bd. 5, S. 55; vgl. az-Zabīdī: *tāğ al-ʿarūs*, Bd. 13, S. 323.

Nach ar-Rāğib al-Aṣfahānī (502 H.) sind *al-fasr* und *as-safr* in ihrer Bedeutung nahezu identisch, außerdem in ihrer Ausdrucksweise sehr ähnlich. Der Ausdruck *al-fasr* wird immer bezüglich der Aufklärung einer abstrakten Sachen verwendet, während *as-safr* nur für die Entschleierung der konkreten Gegenstände benutzt wird. So sagt man: (*safarati l-maʿatu ʿan wağhihā*, „die Dame hat den Schleier vom Gesicht entfernt“), *safara ṣ-ṣubḥu* (die Morgenröte leuchtet/bricht an). Vgl. ar-Rāğib al-Aṣfahānī, Abū al-Qāsim al-Ḥusayn Ibn Muḥammad: *muqaddimat ġāmiʿ at-tafsīr maʿa tafsīr al-fātiḥah wa-maṭālīʿ al-baqarah* (قَدَمَةٌ جَامِعٍ لِلتَّفْسِيرِ مَعَ تَفْسِيرِ لِسْتِخْرَةِ وَمَطَالَعِ الْقُرْآنِ), 1. Aufl., al-Kuwayt, dār ad-daʿwah, 1984, S. 47. Im Folgenden wird es als „ar-Rāğib al-Aṣfahānī: *al-muqaddimah*“ angegeben.

(299) Vgl. as-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥmān Ibn Abī Bakr: *at-taḥbīr fī ʿulūm at-tafsīr* (التَّحْرِيفُ فِي عُلُومِ التَّفْسِيرِ), ar-Riyāḍ, dār al-ʿulūm li-ṭ-ṭibaʿah wa-n-našr, 1982, S. 38.

Bei Abū Ḥayyān al-Andalusī ist die Definition der Koraninterpretation: „*at-tafsīr* ist eine Fachdisziplin, die sich mit der Art und Weise der Aussprache der koranischen Worte, mit ihren Sinninhalten, ihren alleinstehenden und zusammengestellten Hinweisen, den metaphorisch erschlossenen Bedeutungen und mit anderen ergänzenden Kenntnissen beschäftigt.“

So enthält diese Definition die Fachdisziplinen, die benötigt werden, um den Koran auszulegen. Es sind: die Lehre der koranischen Lesarten, die Lehre des Wortschatzes und der Lexikographien, die Flexion (at-taṣrīf التَّصْرِيفُ), die Deklination, die Lehre der Rhetorik, die Lehre der

Da *at-taʿwīl* von einigen Gelehrten synonym für *at-tafsīr* gebraucht wird, wie es in einigen Wörterbüchern und in den Büchern, die die Koranwissenschaften behandeln, zu finden ist (s. F. 301), wird hier eine Zusammenfassung der Definitionen der Korandeutung (تأويل القرآن taʿwīlu l-Qurʿān) angeführt:

2. Definition der Korandeutung (at-taʿwīl)

2.1. Aus lexikographischer Sicht

at-taʿwīl (Zurückführung, Ausgang, Resultat, Auslegung, Deutung) ist philologisch-etymologisch zurückzuführen auf den dreiradikaligen Stamm: „*āla/awala* (Impf.), *yaʿūlu* (Prä.): *awl/maʿāl* (*awlan/maʿālan*) (Verbn.), mit der Bedeutung: *zurückkehren, zu etw. führen, zu etw. geworden sein*“ und auf die zugehörige dreiradikalige Verdopplungsform: „*awwala* (Impf.), *yuʿawwīl* (Prä.), *taʿwīl* (*taʿwīlan*) (Verbn.), mit der Bedeutung: *zurückkehren, zurückführen, zurückgeführt werden, deuten*“. *āla* oder *awwala šayʿ* „man setzt eine geteilte Sache oder einen zerstreuten Gegenstand zusammen und befasst sich in guter Art und Weise damit“. *awwal al-kalām* „die Worte und Reden im Kopf abrufen, die zutreffenden Ausdrücke angemessen auswählen und in guter Art und Weise auslegen“. Was man unter dem Begriff *taʿwīl* versteht, ist also, dass die eingebetteten Bedeutungen der unklaren Ausdrücke durch einen klaren Sinn gedeutet werden.⁽³⁰⁰⁾

2.2. Aus fachspezifischer Sicht

Ibn al-Aṭīr (606 H.) bringt zum Ausdruck: *at-taʿwīl* bedeutet, dass ein Ausdruck wegen eines Indizes nicht in seinem sprachlich ursprünglichen Sinne benutzt wird. Wenn es hingegen kein Indiz gibt, muss der Ausdruck ausschließlich ge-

Abrogation und die Lehre der Offenbarungsgründe. Vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 1, S. 121.

Für die weitere Definitionen der *tafsīr* vgl. as-Suyūṭī: *al-itqān*, Bd. 4, S. 331–336; vgl. az-Zarkašī: *al-burhān*, Bd. 1, S. 33, Bd. 2, S. 162–169.

(300) Vgl. al-Azharī: *tahdīb al-luġah*, Bd. 15, S. 458 ff.; vgl. Ibn Manẓūr: *lisān al-ʿarab*, Bd. 11, S. 32–36.

mäß seinem sprachlich ursprünglichen Sinne verwendet werden.⁽³⁰¹⁾ Nach Gätje sind sowohl *at-tafsīr* als auch *at-taʿwīl* ursprünglich gleichbedeutend. Später beschränkte man den Terminus *tafsīr* dann auf die äußeren Bedeutungen und den Terminus *taʿwīl* auf die inneren oder allegorischen Deutungen.⁽³⁰²⁾

Nach dieser Anführung der Hauptdefinitionen der beiden Fachtermini *at-tafsīr*

(301) Vgl. Ibn al-ʿAṭir, Mağd ad-Dīn Abū as-Saʿādāt al-Mubārak Ibn Muḥammad al-Ġazārī: *an-nihāyah fī ġarīb al-ḥadīṭ wa-l-aṭar* (النهية في غريب الحديث والآثار), 5 Bde., Bayrūt, al-maktabah al-ʿilmiyyah, 1979, Bd. 1, S. 80.

Bei den Fachgelehrten der Koranauslegung und Koranwissenschaften hat *at-taʿwīl* verschiedenartige Fachbedeutungen:

[1] Die Ansicht der Mehrheit der Gelehrten ist, dass *at-tafsīr* und *at-taʿwīl* synonym sind, weil *at-taʿwīl* sich damit beschäftigt, dass die Rede erläutert und klar gemacht wird. Dementsprechend sind die beiden synonym. Vgl. Ibn al-Ġawzī, Ġamāl ad-Dīn Abū al-Faraġ ʿAbd ar-Raḥmān: *zād al-masīr fī ʿilm at-tafsīr* (زاد المسير في علم التفسير), Bayrūt, dār Ibn Ḥazm, 2002, S. 29. Dies mag genau das sein, was Ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī in seinem Koraninterpretationswerk mit seiner folgenden, vielfach wiederholten Aussage gemeint hat: „iḥṭalafa ahlu *t-taʿwīl* fī maʿnā [...]“: „Die Deutungsgelehrten stritten sich über die Bedeutung [...]“. Zudem nannte er sein Koraninterpretationswerk „ġāmiʿ al-bayān ʿan *taʿwīl* āy al-Qurʾān“ (Die umfassende Darstellung über die Deutung der Koranverse). Vgl. ad-Ḍahabī, Muḥammad Ḥusayn: *at-tafsīr wa-l-mufasssīrūn* (التفسير والمفسرون), 3. Bde., al-Qāhirah, dār al-kitāb al-ḥadīṭ, 1961, Bd. 1, S. 15; vgl. az-Zarqānī: *manāhil al-ʿirfān*, Bd. 2, S. 7.

[2] *at-tafsīr* unterscheidet sich von *at-taʿwīl* in Bezug auf das Haupt- und Unterfachgebiet. So ist *at-tafsīr* umfassender als *at-taʿwīl*. Am meisten werde *at-tafsīr* in der Erklärung der Ausdrücke, der Wörter, der göttlichen und menschlichen Rede verwendet. *at-taʿwīl* beziehe sich andererseits nur auf die Deutung der Bedeutungen, der Sätze und der göttlichen Offenbarungen. Vgl. ar-Rāġib al-Aṣḫānī: *al-muqaddimah*, S. 47; vgl. az-Zarqānī: *manāhil al-ʿirfān*, Bd. 2, S. 7.

[3] Abū Maṣṣūr al-Maturīdīs (333 H.) Ansicht ist die, dass *at-tafsīr* im Gegensatz zu *at-taʿwīl* stehe. *at-tafsīr* bedeute, dass die von Gott gewollten Bedeutungen in einer eindeutigen und endgültigen Weise wiedergegeben werden. Andererseits bedeute *at-taʿwīl*, dass die Präferenz einer der vermuteten Meinungen nicht in einer endgültigen Weise wiedergegeben wird. Vgl. as-Suyūṭī: *al-itqān*, Bd. 4, S. 332; vgl. az-Zarqānī: *manāhil al-ʿirfān*, Bd. 2, S. 7; vgl. al-Ḥālīdī, Ṣalāḥ ʿAbd al-Fattāḥ: *taʿrīf ad-dārisīn bi-manāhiġ al-mufasssīrīn* (تعريف الدارسين بآداب المفسرين) 1. Aufl., Dimašq, dār al-qalam, 2002, S. 23–34.

Zu den eigenen Merkmale sowohl von *at-tafsīr* als auch *at-taʿwīl* vgl. an-Nabhān, Muḥammad Fārūq: *al-madḥal ilā ʿulūm al-Qurʾān al-karīm* (المدخل إلى علوم القرآن الكريم), 1. Aufl., Ḥalab, dār ʿālam al-Qurʾān, 2005, S. 74–77.

(302) Vgl. Gätje: *Koran und Koranexegese*, S. 51.

und *at-ta`wīl*, die die Gelehrten vertreten haben, werden nun jeweils umfassende Definitionen vorgeschlagen.

at-tafsīr ist eine Wissenschaft, durch die man gemäß der menschlichen Fähigkeiten und Leistungen versucht, die im koranischen Text enthaltenen Bedeutungen zu erfassen und rechtliche Urteile, Glaubensregelungen und Ermahnungen abzuleiten. Dies ist erst möglich, wenn der Interpretierende sich mit den hierfür nötigen Wissenschaften und Fachbereichen auskennt. Hierzu zählen etymologische Wurzeln, lexikographische Bedeutungen der Lexeme, Grammatik, Morphologie, Rhetoriklehre, Glaubenslehre, islamische Rechtsmethodologie, die Lesarten des Korans, Offenbarungsgründe, die Angemessenheit, Abrogation, Hadithwissenschaften, die Überlieferungen des Propheten sowie sprachliche und außersprachliche kontextuelle Bedeutungen der Koranverse.

at-ta`wīl ist eine besondere Art, die unter das Hauptfachgebiet *at-tafsīr* fällt. Sie befasst sich mit der Deutung der scheinbar ambivalenten Passagen, indem entweder einem der vermuteten Hinweise Vorrang gegeben wird oder, ausgehend von dem Verstehtext, eine angenommene Bedeutung, die in Harmonie mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden steht, entnommen wird. Zudem kann aufgrund eines Indizes eine Auffassung, die nicht im Konflikt mit den allgemeinen Zielen der Offenbarung und der Sunna steht, erschlossen werden, auch wenn der ursprüngliche sprachliche Sinn nicht wiedergegeben wird. Ist jedoch kein solches Indiz vorhanden, muss der Ausdruck ausschließlich in seinem ursprünglichen sprachlichen Sinn verwendet werden.

b) Berücksichtigung des sprachlichen und außersprachlichen Kontextes in der Koraninterpretation

Die Koraninterpretatoren maßen dem Kontext in Hinsicht auf die sprachliche Verständniserhellung des Korantextes eine große Bedeutung bei. az-Zarkašī zufolge gibt es zwei Arten der Interpretation. **Die Erste Art** bezieht sich auf die Stellen, deren Auslegung durch anerkannte Autoritäten erfolgte und überliefert ist. Diese lassen sich in drei Unterkategorien einordnen: Die erste Kategorie

umfasst alle anerkannten *tafāsīr*, die auf den Propheten zurückgeführt werden. Der zweiten Kategorie werden die Auslegungen der Prophetengefährten zugeordnet, die auf ihrer eigenen Wahrnehmung von den Offenbarungsgründen und Offenbarungsumstände beruhen. Als dritte Kategorie werden die *tafāsīr* der großen Gelehrten der ersten Nachfolgenergeneration (at-tābi‘ūn (التابعون)) angesehen.

Die zweite Art bezieht sich auf die Stellen, für die keine Auslegung von Seiten der oben genannten Exegetengruppe überliefert ist. Diese Stellen sind nur von geringer Zahl und ihre Auslegung erfolgt durch die Betrachtung der arabischen Wörter, ihrer Bedeutungen und ihrer sprachlichen Verwendung unter Beachtung des Kontextes.⁽³⁰³⁾

1. Der sprachliche Kontext

Ibn Ġuzayy al-Kalbī (741 H.) zählt die Untersuchung des Kontextes zu den bedeutendsten Komponenten der Koraninterpretation. Er sagt, dass der Kontext die Echtheit der Rede bezeugt, der durch das, was vorher oder danach steht, festgestellt wird.⁽³⁰⁴⁾ al-Muṭannā ‘Abd al-Fattāḥ erwähnt bezüglich der Bedeutung des Kontextes bei aṭ-Ṭabarī, dass es erwiesen sei, dass das Koraninterpretationswerk von aṭ-Ṭabarī zu den ersten Koraninterpretationswerken gehöre, die sich mit dem Kontext in der Interpretationsmethode beschäftigen. Er steht diesbezüglich in der dritten von drei Ebenen: In der ersten Ebene stehen die sprachlichen Aspekte im Vordergrund, in der zweiten Ebene kommt die echten Überlieferungen, während in der dritten Ebene der Kontext ausschlaggebend ist.⁽³⁰⁵⁾ aṭ-Ṭalhī bringt zum Ausdruck, dass sich die Koraninterpretierer damit beschäftigten, den Koran durch die kontextuellen Elemente zu analysieren, da sie den Koran sprachlich, also phonetisch, morphologisch, grammatisch und

(303) Vgl. az-Zarkašī: *al-burhān*, Bd. 2, S. 188 f.

(304) Vgl. Ibn Ġuzayy al-Kalbī, Abū al-Qāsim Muḥammad Ibn Aḥmad: *at-taḥlīl li-‘ulūm at-tanzīl* (التحليل لعلوم التنزيل), 2 Bde., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1995, Bd. 1, S. 13.

(305) Vgl. al-Muṭana: *as-siyāq al-Qur’ānī*, S. 20 f.

semantisch, zu behandeln versuchten.⁽³⁰⁶⁾ Dementsprechend sind die o.g. sprachlichen Aspekte Teilgebiete des sprachlichen Kontextes in der Koraninterpretation und werden im Folgenden behandelt.

1.1. Phonetik (‘ilmu ṣ-ṣawtiyyāt)

Die Phonetik ist ein Teilgebiet der Koranwissenschaften, das sich mit der korrekten Aussprache des Korantextes beschäftigt. Im Besonderen widmet sie sich der Festlegung der Regeln für die Aussprache der verschiedenen Varianten (qirā’āt قِرَاءَات). Dieser Aspekt ist ein Teil der Definition des *tafsīrs* bei Abū Ḥayyān al-Andalusī, in der er sagt: „*at-tafsīr* ist eine Fachdisziplin, die sich mit der Art und Weise der Aussprache der koranischen Worte [...] beschäftigt“ (s. F. 299). Abū Ḥayyān betrachtet die Wissenschaft der Phonetik des Korans, die durch die genaue Erkenntnis über die Lesarten verwirklicht wird, als die erste Interpretationssäule. Fast alle Korankommentatoren gehen auf die verschiedenen Varianten in den Koranversen in ihren großen Koraninterpretationswerken ein.

Im Folgenden werden Beispiele für die unterschiedlichen Lesarten und ihre Konsequenzen erwähnt:

[1] Der folgende Koranvers wird aus Sicht der Koraninterpretatoren so verstanden, dass die Verschiedenheit einiger ausgesprochener Varianten zur Annäherung und Vervollkommnung der Bedeutung der beiden Varianten führt: „[...] wa-nzur ilā l-‘iẓāmi kayfa *nunšizuhā* tumma naksūhā lahma [...]“ mit der Bedeutung „259. [...] Und sieh die Knochen an, wie Wir sie sich *erheben lassen*, dann bekleiden Wir sie mit Fleisch. [...]“ (al-Baqarah 2: 259 [Denffer]). Die Koranzitatoren waren sich über den Begriff *nunšizuhā* nicht einig. *al-kūfiyyūn*⁽³⁰⁷⁾

(306) Vgl. aṭ-Ṭalḥī: *dalālat as-siyāq*, S. 110.

(307) *al-kūfiyyūn* ist ein örtliches Herkunftsattribut (nasab makānī نَسَبٌ مَكَانِي) für die Leute, die ursprünglich in Kufa *al-Kūfah* (einer Stadt im Irak) geboren wurden oder in ihr lebten. Im Fachgebiet der Koranvarianten wird es als bezeichnendes Attribut für die drei Fachüberlieferer verwendet. Diese sind: ‘Aṣim Ibn Abī an-Nuğūd (127 H.), Ḥamzah Ibn Ḥabīb az-Zayyāt (156

und Ibn ‘Āmir rezitierten *nunšizuhā*. Der Rest der sieben Rezitatoren – u.a. Nāfi‘, Ibn Kaṭīr und Abū ‘Amr – rezitierten *nunširuhā*.⁽³⁰⁸⁾

Mit der Bedeutung der Lesart *nunšizuhā* mit „zāy“ (z) liest sich die Stelle wie folgt: „Und schau an, wie Wir die zerstreuten Knochen vom Boden *erheben* und sie wieder an ihre Körperteile zurückversetzen und sie hierauf mit Fleisch bekleiden!“ Die Hauptbedeutung von *našaza* ist *erheben*. So wird der hochgelegene Boden durch *našz*, *našaz*, und *našāz* ausgedrückt.⁽³⁰⁹⁾ In demselben Sinne findet es sich im Koranvers: „[...] wa-idā qīla *nšuzū fa-nšuzū* [...]“ mit der Bedeutung: „11. [...] Und wenn gesagt wird: ‚*Erhebt euch!*‘, dann *erhebt euch* eben [...]“ (al-Muğādah 58: 11). Die Lesart mit „z“ bedeutet ebenfalls *Wiederbelebung*.⁽³¹⁰⁾ Die Knochen werden jedoch nicht isoliert lebendig gemacht. Sie wer-

H.) und ‘Alī Ibn Ḥamzah al-Kisā’ī (189 H.). Sie gehören zu den berühmtesten sieben Rezitatoren der kanonischen Koranlesarten, die in verschiedenen islamischen Städten lebten. In Medina war Nafi‘ (169 H.), in Mekka war Ibn Kaṭīr (120 H.), in Basra war Abū ‘Amr al-Baṣrī (154 H.) ansässig und in Damaskus war ‘Abd Allāh Ibn ‘Āmir (118 H.). Die Überlieferungskette der Überlieferungen von sechs Rezitatoren (Nafi‘, Ibn Kaṭīr, ‘Āṣim, Ḥamzah, Abū ‘Amr und al-Kisā’ī) gehen auf den Propheten durch den Prophetengefährten Ubayy Ibn Ka‘b zurück. Die Überlieferungskette der Überlieferung von Ibn ‘Āmir ist auf den Propheten durch den Prophetengefährten und den dritten Kalifen ‘Uṭmān Ibn ‘Affān (35 H.) zurückzuführen. Mehr dazu vgl. Bauer, Thomas: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, 2011, S. 61 ff.; Vgl. Ibn Muğāhid, Abū Bakr Aḥmad Ibn Mūsā Ibn al-‘Abbās (324 H.): *kitāb as-sab‘ah fī al-qirā’āt* (كتاب السبع في القراءات), 2. Aufl., al-Qāhirah, dār al-ma‘ārif, o. J., S. 53 ff.; vgl. ‘Umar, Aḥmad Muḥtār/Mukram, ‘Abd al-‘Āl Sālim: *mu‘ğam al-qirā’āt al-qur’āniyyah. ma‘a muqaddimah fī al-qirā’āt wa-ašhar al-qurrā’* (معجم القراءات القرآنية مع مقدمة في القراءات وأشهر القراءات), 8 Bde., Īrān, intišārāt Uswa, 1991–1992, Bd. 1, S. 21 f. (308) Vgl. ad-Dānī, Abū ‘Amr ‘Uṭmān Ibn Sa‘īd Ibn ‘Uṭmān Ibn ‘Umar (444 H.): *at-taysīr fī al-qirā’āt as-sab‘* (التيسير في القراءات السبع), Bayrūt, dār al-kitāb al-‘arabī, 1984, S. 82.

(309) Vgl. al-Qaysī, Abū Muḥammad Makkī Ibn Abī Ṭālib (437 H.): *al-kašf ‘an wuğūh al-qirā’āt as-sab‘ wa-‘ilalihā wa-ḥuğāghihā* (الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها), 2 Bde., 3. Aufl., Bayrūt, mu’assasat ar-risālah, 1984, Bd. 1, S. 310. Im Folgenden wird es als „al-Qaysī: *al-kašf ‘an wuğūh al-qirā’āt as-sab‘*“ angegeben. Vgl. al-Fārisī, Abū ‘Alī al-Ḥasan Ibn ‘Abd al-Ġaffār (377 H.): *al-ḥuğğah li-l-qurrā’ as-sab‘ah* (الحجج للقراءات السبع), 2 Bde, Dimašq, dār al-ma‘mūn li-t-turāt, 1984, Bd. 2, S. 381 f.

(310) So ist die Übersetzung bei Goldschmidt: „261. [...] und schau auf die Gebeine, wie wir sie *aufwecken* und dann mit Fleisch bekleiden. [...]“ (al-Baqarah 2: 259 [Goldschmidt]). Goldschmidt, Lazarus: *Der Koran*, Köln, Komet Verlag, o. J.

den erst wiederbelebt, wenn sie erhoben und zusammengesetzt wurden.⁽³¹¹⁾

Die Bedeutung der Variante *nunširuhā* mit „rā“ (r) ist *lebendig machen*. Also: „259 [...] Und betrachte die Gebeine, wie wir sie *aufstehen lassen* und sie dann mit Fleisch umhüllen! [...]“ (al-Baqarah 2: 259 [Bobzin]). Der folgende Koranvers unterstützt den Vorzug der Variante *nunširuhā*: „*tumma idā šā'a anšarahu*“ mit der Bedeutung: „22 Hierauf, wenn Er will, *läßt Er ihn aufstehen*.“ (‘Abasa 80: 22).⁽³¹²⁾

So sind die beiden Varianten zueinander „vervollkommnend“. aṭ-Ṭabarī sagt, dass die beiden Varianten sich vervollkommnend annähern, weil *al-inšāz* bedeutet, dass die Knochen erhoben, zusammengesetzt und vom Boden wieder an ihre Körperteile zurückgesetzt werden und *al-inšār*, dass sie wieder belebt und lebendig gemacht werden. Er sagt weiter, dass beide Lesarten kanonisch seien.⁽³¹³⁾

Aus den beiden Lesarten ergibt sich die Art und Weise der Wiederbelebung der Toten. Dies hat den Grund, dass die Knochen zuerst lebendig gemacht werden, wie sich aus der Lesart *nunširuhā* erschließen lässt. Gemäß der Variante *nunširuhā* ist die Art und Weise der Wiederbelebung der Knochen gemeint, da sie zuerst erhoben und zusammengesetzt werden. So enthält der Vers durch seine beiden Varianten die beiden vervollkommnenden Bedeutungen.⁽³¹⁴⁾

[2] Der folgende Koranvers wird aus Sicht der Koraninterpretatoren so verstanden, dass der Unterschied in Bezug auf die Lesart hier zur Verschiedenheit der Bedeutung führt. Das führt wiederum zur grammatischen Verschiedenheit dessen, worauf sich das Pronomen bezieht (taḥdīd ‘awdati ḍ-ḍamīr تَحْدِيدِ عَوْدَةِ

(311) Vgl. al-Qaysī: *al-kašf ‘an wuḡūh al-qirā’āt as-sab‘*, Bd. 1, S. 310; vgl. Ibn ‘Ādil: *al-lubāb*, Bd. 4, S. 361.

(312) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi‘ al-bayān*, Bd. 4, S. 617; vgl. Ibn ‘Atīyyah al-Andalusī: *al-muḥarrar al-waḡīz*, Bd. 1, S. 350; vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ḡayb*, Bd. 7, S. 39; vgl. al-Fārisī: *al-ḥuḡḡah li-l-qurrā’ as-sab‘ah*, Bd. 2, S. 379 f.

(313) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi‘ al-bayān*, Bd. 4, S. 618.

(314) <http://vb.tafsir.net/tafsir3276/> (30.12.2013).

(الضهير): „fa-qad kaddabūkum bi-mā **taqūlūna** fa-mā **tastaṭī‘ūna** ṣarfan wa-lā naṣran [...]“ mit der Bedeutung: „19. - Nun haben sie euch in dem, was **ihr sagt**, der Lüge bezichtigt. Da **könnt ihr** weder (etwas) abwenden noch Hilfe erfahren [...]“ (al-Furqān 25: 19).

Für den o. g. Vers gibt es drei Rezitationsüberlieferungen: *Erstens*: Die Überlieferung von Ḥafṣ (180 H.) nach ‘Āṣim ist die oben rezitierte. *Zweitens*: Die Überlieferung von Abū Bakr nach ‘Āṣim und die Lesart von den weiteren sechs Koranrezitatoren (Ibn ‘Āmir, Ibn Kaṭīr, Ḥamzah, Abū ‘Amr, Nāfi‘ und al-Kisā’ī) ist: „fa-qad kaddabūkum bi-mā **taqūlūna** fa-mā **yastaṭī‘ūna** [...]“ mit der Bedeutung: „Nun haben sie euch in dem, was *ihr sagt*, der Lüge bezichtigt. Da *können sie* weder (etwas) abwenden noch Hilfe erfahren“. *Drittens*: die Überlieferung von Qunbul (291 H.) nach Ibn Abī Bazzah (250 H.) nach Ibn Kaṭīr ist: „fa-qad kaddabūkum bi-mā **yaqūlūna** fa-mā **yastaṭī‘ūna** [...]“ mit der Bedeutung: „Nun haben sie euch in dem, was sie sagen, der Lüge bezichtigt. Da können sie weder (etwas) abwenden noch Hilfe erfahren“.⁽³¹⁵⁾

In jeder Variante bezieht sich das Pronomen auf ein unterschiedliches Satzelement. Gemäß der ersten Lesart ist die Bedeutung: „Nun haben eure Götter euch der Lüge bezichtigt in dem, was **ihr sagt**, dass sie Götter seien oder dass sie euch in Irre gehen gelassen hätten. Da **könnt ihr** von euch weder Strafe abwenden noch Hilfe erfahren“.

Gemäß der zweiten Lesart ist die Bedeutung wie folgt: „Nun haben eure Götter euch der Lüge bezichtigt in dem, was *ihr sagt*, dass sie Götter seien oder dass sie euch in Irre gehen gelassen hätten. Da *können die Götter* von euch weder Strafe abwenden noch Hilfe erfahren“.

Gemäß der dritten Lesart ist Folgendes gemeint: „Nun haben eure Götter euch durch ihre im vorherigen Vers erwähnte Aussage der Lüge bezichtigt. Da können die Götter von euch weder Strafe abwenden noch Hilfe erfahren“. Ihre

(315) Vgl. Ibn Muğāhid: *kitāb as-sab‘ah*, S. 463.

Aussage steht im vorherigen Vers: „18. Sie werden sagen: „Preis sei Dir! Es ziemte sich für uns nicht, uns anstatt Deiner (andere) Schutzherren zu nehmen [...]“ (al-Furqān 25: 18).⁽³¹⁶⁾

[3] Die Verschiedenheit des Ausgesprochenen in einer Lesart führt zur Verschiedenheit der grammatischen Deklination. Das führt wiederum zur Bestimmung der Stellen, an denen man bei der Rezitation am besten eine Pause machen kann oder nicht machen darf. Dies zeigen die folgenden Verse: „36 fi buyūtin ađina llāhu an turfa‘a wa-yuđkara fihā smuhu *yusabbihū* lahū fihā bi-l-guduwwi wa-l-āṣāli 37 riğālun lā tulhīhim tiğāratun wa-lā bay‘un ‘an đikri llāhi [...]“ mit der Bedeutung: „36. (Solche Lampen gibt es) in Häusern, für die Allah erlaubt hat, daß sie errichtet werden und daß darin Sein Name genannt wird. Ihn preisen darin, am Morgen und am Abend⁵ [⁵ D.h.: zu den vorgeschriebenen Gebetszeiten morgens und abends.], 37. Männer, die weder Handel noch Kaufgeschäft ablenken vom Gedenken Allāhs [...]“ (an-Nūr 24: 36, 37). Es gibt zwei Lesarten von *yusabbihū*. Gemäß Ibn Kaṭīr, Nāfi‘, Abū ‘Amr, Ḥamzah, al-Kisā‘ī und ‘Āṣim in der Überlieferung von Ḥafṣ ist die Lesart *yusabbih*, d.h. im Sinne eines aktiven Satzes (ğumlah mabniyyah li-l-ma‘lūm ج ل ه ا ة ب ن ي ة ل ل م ع ر و م). Die Lesart Ibn ‘Āmir und ‘Āṣim in der Überlieferung Abū Bakrs ist *yusabbahu*, d.i. im Sinne eines passiven Satzes (ğumlah mabniyyah li-l-mağhūl ج ل ه ا ة ب ن ي ة ل ل م ع ر و ل).⁽³¹⁷⁾

Nach der ersten Lesart ist *yusabbihū* (preisen) ein aktives Verb, das eines Aktivsubjektes bedarf, das in diesem Fall unbestritten *riğālun* (Männer) ist. So wurde die beste Stelle, an der pausiert werden kann, bestimmt. Hier darf erst

(316) Vgl. Ibn ‘Ādil: *al-lubāb*, Bd. 14, S. 500 f.; vgl. al-Alūsī, Šihāb ad-Dīn Maḥmūd Ibn ‘Abd Allāh al-Ḥusaynī (1270 H.): *rūḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qur‘ān al-‘aẓīm wa-s-sab‘ al-matānī* روح (الشمس اف عن ج ط ا ق) (المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني) 16 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1994, Bd. 18, S. 252 f. Im Folgenden wird es als „al-Alūsī: *rūḥ al-ma‘ānī*“ angegeben. Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ğāmi‘ al-bayān*, Bd. 17, S. 420; vgl. az-Zamaḥṣarī, Abū al-Qāsim Maḥmūd Ibn ‘Amr (538 H.): *al-kaššāf ‘an ḥaqā’iq ġawāmiđ at-tanzīl wa-uyūn al-aqāwīl fī wuğuh at-ta’wīl* (الكشاف عن حقائق الغوامض للنزول وعيون الأقوال في وجاهة التاويل) 4 Bde., 3. Aufl., Bayrūt, dār al-kitāb al-‘arabī, 1407 H., Bd. 3, S. 268. Im Folgenden wird es als „az-Zamaḥṣarī: *al-kaššāf*“ angegeben.

(317) Vgl. Ibn Muğāhid: *kitāb as-sab‘ah*, S. 456.

beim Subjekt (Männer) gehalten werden, weil der Satz dann erst vollständig ist.⁽³¹⁸⁾

Nach der zweiten Lesart ist *yusabbahu* (wird gepriesen) ein passives Verb. Die Grammatiker und die Koraninterpretatoren sind sich darüber einig, dass beim Lesen bei *al-āṣāl* (und am Abend) idealerweise eine Lesepause zu machen ist, weil dies als vollkommener Satz zu betrachten sei. Man setzt bei *riḡālun lā tulhihim tiḡāratun wa-lā bay'un 'an dikri llāhi* („Männer, die weder Handel noch Kaufgeschäft ablenken vom [...]“) wieder an. Sie vertreten aber verschiedene Meinungen darüber, was den Nominativ bei *riḡālun* verursache:

[1] *riḡālun* gilt als Subjekt für ein *elidiertes Verb*, als ob gesagt würde: „[...] *Ihm wird darin gepriesen*, am Morgen und am Abend, (*Ihn preisen*) 37. *Männer*, die weder Handel noch Kaufgeschäft ablenken vom Gedenken Allahs [...]“.⁽³¹⁹⁾

[2] *riḡālun* gilt als *Antwort* auf eine *elidierte Frage*, als ob gesagt würde: „[...] *Ihm wird darin gepriesen*, am Morgen und am Abend, (*wer preist Ihn darin? Antwort: Ihn preisen*) 37. *Männer*, die weder Handel noch Kaufgeschäft ablenken vom Gedenken Allahs [...]“.⁽³²⁰⁾

[3] *riḡālun* gilt als *Nominalprädikat*, dessen *Nominalsubjekt elidiert ist* und wird von dem erwähnten Verb *preisen* her erschlossen, d.i. *Preisende* (*musabbihūn*). Es ist so, als wäre gesagt worden: „[...] *Ihm wird darin gepriesen*, am Morgen und am Abend, (*die Preisenden sind*) 37. *Männer*, die weder Handel noch Kaufge-

(318) Vgl. al-Fārisi: *al-ḥuḡḡah li-l-qurrā' as-sab'ah*, Bd. 5, S. 326; vgl. al-Qaysi: *al-kašf 'an wuḡūh al-qirā'āt as-sab'*, Bd. 2, S. 139.

(319) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi' al-bayān*, Bd. 17, S. 319; vgl. Ibn 'Aṭīyah al-Andalusī: *al-muḥarrar al-waḡīz*, Bd. 4, S. 186; vgl. al-Qurṭubī: *al-ḡāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, Bd. 15, S. 286; vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 6, S. 421; vgl. al-Alūsī: *rūḥ al-ma'ānī*, Bd. 18, S. 177.

(320) Vgl. as-Samīn al-Ḥalabī, Šihāb ad-Dīn Aḥmad Ibn Yūsuf Ibn 'Abd ad-Dāyīm (756 H.): *ad-durr al-maṣūn fī 'ulūm al-kitāb al-maknūn* (لدر الـمصونـفي علوم الكتاب المكنون), 11 Bde., Dimašq, dār al-qalam, o. J., Bd. 8, S. 410. Im Folgenden wird es als „as-Samīn al-Ḥalabī: *ad-durr al-maṣūn*“ angegeben; vgl. Ibn 'Ādil: *al-lubāb*, Bd. 14, S. 393; vgl. Ibn 'Āsūr: *at-taḥrīr*, Bd. 18, S. 249; vgl. al-Alūsī: *rūḥ al-ma'ānī*, Bd. 18, S. 177.

schäft ablenken vom Gedenken Allahs [...]“.⁽³²¹⁾

[4] *riğālun* gilt als ein nachgestelltes Nominalsujet (mubtadaʾ muʾaḥḥar مَبْتَدَأٌ مَوْخَرٌ). „In Häusern“ ist das vorangestellte Nominalprädikat (ḥabar muqaddam ضَرْبٌ قَدَمٌ).⁽³²²⁾ Ibn ʿĀšūr's Ansicht nach könnte der Satz, der aus dem nachgestellten Subjekt und dem vorangestellten Prädikat besteht, als ein erklärender Neusatz gelten, der von der folgenden Aussage abhängig ist: „35. [...] Allah führt zu Seinem Licht, wen Er will [...]“ (an-Nūr 24: 35). Es sei so zu verstehen, als würde gefragt werden, wer diese Leute seien, die Gott zu seinem Licht führt. Daraufhin sei geantwortet worden: „37. *Männer*, die weder Handel noch Kaufgeschäft ablenken vom Gedenken Allahs [...] (sind) 36. *in Häusern*, für die Allah erlaubt hat, daß sie errichtet werden [...]“.⁽³²³⁾

aṭ-Ṭabarī gibt der ersten Lesart *yusabbihū* den Vorzug, weil das aktive Verb als eine aktive Ausführung der Handlung und gleichzeitig als Prädikat für das Subjekt angesehen wird. Dieses aktive Verb bedarf des Subjektes, das im kommenden Vers erwähnt wird, nämlich *riğālun*. Bei der zweiten Lesart (*yusabbahu*) – ein passives Verb – muss man ein anderes aktives Verb, das von dem passiven abzuleiten ist, als gedachte Ergänzung hinzugeben. In diesem Fall wird das passive Verb nicht zum Prädikat von *riğālun*.⁽³²⁴⁾

1.2. Morphologie (‘ilmu ṣ-ṣarf)

Diese Lehre gehört ebenfalls zu den Wissenschaften, in denen sich die Koran- ausleger auskennen müssen. Sie hoben stets hervor, dass sie in dieser Disziplin bewandert sein müssen. Somit befassten sie sich mit den etymologischen und morphologischen Wurzeln vieler Wörter und deren verschiedenen Bedeutungen hinsichtlich der unterschiedlichen Morpheme. Das Wort *aš-šayṭān* kann hier als

(321) Vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 6, S. 422; vgl. as-Samīn al-Ḥalabī: *ad-durr al-maṣūn*, Bd. 8, S. 410; vgl. Ibn ʿĀdil: *al-lubāb*, Bd. 14, S. 394.

(322) Vgl. al-Qurṭubī: *al-ğāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, Bd. 15, S. 286; vgl. al-Qaysī: *al-kašf ʿan wuğūh al-qirāʾāt as-sabʿ*, Bd. 2, S. 139; vgl. Ibn ʿĀšūr: *at-taḥrīr*, Bd. 18, S. 248.

(323) Vgl. Ibn ʿĀšūr: *at-taḥrīr*, Bd. 18, S. 248.

(324) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ğāmiʿ al-bayān*, Bd. 17, S. 319 f.

Beispiel herangezogen werden. Die Grammatiker stritten über die Wurzel von *šayṭān* in dem folgenden Vers: „14. Und wenn sie diejenigen treffen, die glauben, sagen sie: ‚Wir glauben.‘ Wenn sie jedoch mit ihren Teufeln allein sind, so sagen sie [...]“ (al-Baqarah 2: 14). Die grammatische Schule von Basra, „*al-bašriyyūn*“, vertrat die Ansicht, dass „Teufeln“ (*šayāṭīn*, Sg. *šayṭān*) eine Typform von *fayʿāl* sei. Die zugehörige Hauptwurzel ist in diesem Fall *šaṭana* mit der Bedeutung *weit, fern*. Bei der grammatischen Schule von Kufa, „*al-kūfiyyūn*“, wird das Wort *šayṭān* als Typform von *faʿlān* angesehen. So ist die Hauptwurzel *šāṭa* mit der Bedeutung „*zugrunde gehen*“. *aš-šayṭān* ist der Rebellische unter den Menschen und Dschinnen. Im Koran findet man diese Bedeutung in der Koranstelle: „112. Und so haben Wir jedem Propheten Feinde bestimmt: die Satane der Menschen und der Ginn, von denen die einen den anderen prunkende Worte eingeben in Trug [...]“ (al-Anʿām 6: 112).⁽³²⁵⁾

Ein weiteres Beispiel ist der Koranvers 256 der 2. Sure: „256. Es gibt keinen Zwang im Glauben. (Der Weg der) Besonnenheit ist nunmehr klar unterschieden von (dem der) Verirrung. Wer also falsche Götter verleugnet, jedoch an Allah glaubt, der hält sich an der festesten Handhabe [...]“ (al-Baqarah 2: 256). Die Koranexegeten erwähnten die Meinungsverschiedenheit der Grammatiker über den Hauptstamm des Wortes *aṭ-ṭāgūt* (falsche Götter).⁽³²⁶⁾ Die Einen neigen dazu, dass *aṭ-ṭāgūt* von der Wurzel *ṭagawa, ṭagā* (Inf.) – *yaṭgū, yaṭgā* (Impf.) vom

(325) Vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 1, S. 193; vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmiʿ al-bayān*, Bd. 1, 109 f.; vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ḡayb*, Bd. 1, S. 71 f.; vgl. al-Qurṭubī: *al-ḡāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, Bd. 1, S. 140.

(326) *aṭ-ṭāgūt* ist von *ṭagā* abgeleitet. Es meint „die Grenzen des Rechts überschreiten, ein Übermaß an Frevel zeigen“. Die Koranausleger verstehen *aṭ-ṭāgūt* als Synonym von „Satan und Teufel“ (ʿUmar (23 H.), Muḡāhid (104 H.) und Qatādah), „Wahrsager“ (Saʿīd Ibn Ġubayr (95 H.)), „Zauberer“ (Abū al-ʿĀliya (93 H.)), „Rebellen unter den Ginn und Menschen“ und „falschen Göttern und Götzen“. Vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ḡayb*, Bd. 7, S. 17; vgl. auch Khoury: *Der Koran. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, Bd. 3, S. 177.

aṭ-Ṭabarī bevorzugte die Meinung, dass alles gemeint sei, was anstelle Gottes angebetet wird, egal, ob durch Zwang oder Zufriedenheit und unerheblich, ob es sich um den Menschen, Satan, Götzen, Lügner o. Ä. handelt. Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmiʿ al-bayān*, Bd. 4, S. 558.

Typ *fa'ala* abgeleitet ist. Das Nomen davon ist *ṭagwūt* oder *ṭagyūt* vom Formtyp *fa'lūt*. Es gab Positionswechsel zwischen „w“ und „ğ“ in der Wortform *ṭagwūt* sowie zwischen „y“ und „ğ“ in der Wortform *ṭagyūt*. So entstand das Wort *ṭawğūt* oder *ṭayğūt*. Das „w“ in *ṭawğūt* und „y“ in *ṭayğūt* wurden zu „a“, weil das „ṭ“, das vor dem „w“ oder „y“ steht, mit *fathah* „َ“ versehen ist, d.h. *ṭaagūt*. In der Transkription sind zwei „a“ ein langer Vokal (ā). So entstand letztlich das Wort in der Form *tāğūt*. Andere, wie al-Mubarrid (286 H.), neigen zu der Ansicht, dass das Wort *aṭ-tāğūt* eine Pluralform ist und keinen Singular hat. Eine dritte These ist die Abū 'Alī al-Fārisīs. Er meint, dass *aṭ-tāğūt* als Wort ein Singularnomen sei, das sowohl die Einzahl als auch die Mehrzahl bezeichnet. In der folgenden Koranstelle erscheint *aṭ-tāğūt* in einer männlichen Singularform: „60. [...] Sie wollen (nun aber) eine rechtswirksame Entscheidung *beim Teufel* suchen, wo ihnen doch befohlen worden ist, nicht daran zu glauben [...]“⁽³²⁷⁾ (an-Nisā' 4: 60 [Ibn. Rassoul]). In der kommenden Koranstelle kommt es in einer Pluralform vor: „257. [...] Diejenigen aber, die ungläubig sind, deren Schutzherren sind die *falschen Götter* [...]“⁽³²⁸⁾ (al-Baqarah 2: 257). Es kommt auch in einer weiblichen Pluralform vor: „17. Diejenigen aber, die die *falschen Götter* meiden, um ihnen nicht zu dienen [...]“⁽³²⁹⁾ (az-Zumar 39: 17).⁽³³⁰⁾

(327) Die Transkription des Verses lautet: „60. [...] *yurīdūna an yataḥākamū ilā ṭ-tāğūti wa-qad umirū an yakfurū bihī* [...]“. Das Pronomen *hī*, das nur für den männlichen Singular benutzt wird, bezieht sich im Wort *bihī* auf *aṭ-tāğūt*. So erscheint *aṭ-tāğūt* in diesem Vers in der männlichen Singularform.

(328) Die Transkription des Verses lautet: „257. *wa-llaḍīna kafarū awliyā'uhumu ṭ-tāğūtu yuḥriğūnahum mina n-nūri ilā ṣ-ṣulumāt* [...]“. Das Pronomen *ūn*, das nur für den männlichen Plural benutzt wird, bezieht sich im Wort *yuḥriğūnahum* auf *aṭ-tāğūt*. So erscheint *aṭ-tāğūt* in diesem Vers in der männlichen Pluralform.

(329) Die Transkription des Verses lautet: „17. *wa-llaḍīna ḡtanabū ṭ-tāğūta an ya'budūhā* [...]“. Das Pronomen *hā*, das nur für den weiblichen Singular benutzt wird, bezieht sich im Wort *ya'budūhā* auf *aṭ-tāğūt*. So erscheint *aṭ-tāğūt* in diesem Vers in der weiblichen Singularform.

(330) Vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātiḥ al-ğayb*, Bd. 7, S. 16 f.; vgl. al-Qurṭubī: *al-ğāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, Bd. 4, S. 283 f.; vgl. aṭ-Ṭabarī: *ğāmi' al-bayān*, Bd. 4, S. 558 f.; vgl. Ibn 'Aṭīyyah al-Andalusī: *al-muḥarrar al-wağīz*, Bd. 1, S. 344.

1.3. Lexikographie (‘ilmu l-ma‘āğim)

Es wird als unumgänglich erachtet, dass der Koranexeget die Wörter mit ihren vielfachen Bedeutungen kennt. az-Zarkašī meint, dass die eigenen und gemeinsamen Bedeutungen der Ausdrücke von der Lexikographie abhängig seien.⁽³³¹⁾

Es ist für denjenigen, der sich mit der Koraninterpretation befassen will, erforderlich, in dem Fachgebiet der Lexikographie bewandert zu sein. Andernfalls darf er keine Interpretation ausüben.⁽³³²⁾ Unter die sprachlichen Fachgebiete fällt die Untersuchung der einzelnen Lexeme, deren koranische Verwendungsweise als eine der ersten Möglichkeiten zur Ergründung ihrer Bedeutung gilt.⁽³³³⁾

Aufgrund der Betonung az-Zarkašīs zeigt sich, dass die umfassende Kenntnis über die Lexeme, ihre Hinweise, ihre verschiedenen Bedeutungen, die die Homonyme und Synonyme und die schwerverständlichen und seltenen Ausdrücke im Koran den Koraninterpretatoren zur Verfügung stehen müssen. Demzufolge hatten die muslimischen Gelehrten sich in ihren Werken zum Beispiel die Homonyme und Synonyme (s. F. 491↓, 492↓) und die schwerverständlichen und seltenen Ausdrücke im Koran im Koran gewidmet. al-Ġaṭlāwī reduziert die Gründe, aus denen die seltenen Ausdrücke im Koran entstanden, auf zwei:

Erstens: Die arabische Sprache hat einen weitreichenden Wortschatz und viele Dialekte, in denen dieselben Wörter mit zahlreichen oder sogar unterschiedlichen Bedeutungen verwendet werden.

Zweitens: Der Koran verwendet einige den Arabern bekannte Wörter und Ausdrücke in Wortverbindungen oder Kontexten, die ihnen unbekannt sind. Dies führt zu einer Vielzahl der Bedeutungen.⁽³³⁴⁾

(331) Vgl. az-Zarkašī: *al-burhān*, Bd. 2, S. 190.

(332) Vgl. ebd., Bd. 1, S. 366 f.

(333) Vgl. ebd., Bd. 2, S. 190.

(334) Vgl. al-Ġaṭlāwī, al-Hādī: *qaḍāyā al-luġah fi kutub at-tafsīr* (مَضْرُوبًا الْعَرَبِيَّ لِقَبْلِ الْفَسْرِي), 1. Aufl., Safāqīs/Sūsah, dār Muḥammad ‘Alī al-Ḥāmī/kulliyat al-ādāb wa-l-‘ulūm al-insāniyyah, S. 255.

Die Beschäftigung der Koraninterpretatoren mit den lexikographischen Bedeutungen der Wörter wird durch folgendes offenbar:

[1] Sie führten immer die Wörter auf ihre semantisch-sprachlichen Ursprünge zurück. Sie versuchten, den Zusammenhang zwischen den neuen Verwendungen der Wörter und deren ursprünglich geprägten Bedeutungen zu finden. Als offenkundiges Beispiel hierfür gilt *aṣ-ṣalāh* (das Gebet). aṭ-Ṭabarī sagt, dass *aṣ-ṣalāh* ursprünglich bei den Arabern das Bittgebet (الدعاء ad-du‘ā) bedeute. Er führte Gedichtverse als Beweis für diese Annahme an. al-A‘šā (7 H.) sagt zum Beispiel:

لَهَا حَارِسٌ لَا يَبْرُحُ الدَّهْرَ بَيْنَهَا .: وَإِنْ دُبِحَتْ صَلَّى عَلَيْهَا وَرَمَزَمَا

„Der Wein hat einen Bewacher, der ihn niemals lange verlässt. Wenn der Krug nun durchlöchert oder zerbrochen wird, bleibt dem Bewacher nur, ein Bittgebet zu sprechen [, dass der Wein nicht vollständig herausfließt,] und unverständliche Worte zu reden.“

aṭ-Ṭabarī erklärt, warum die täglich fünfmalige Anbetung als *aṣ-ṣalāh* bezeichnet wurde. Seiner Ansicht nach wurde sowohl die obligatorische als auch die freiwillige Anbetung genannt, weil derjenige, der Gott jeden Tag fünfmal durch die bestimmten Rituale anbetet, Gott darum bittet, seine rituellen Tätigkeiten anzunehmen und eine Belohnung dafür zu erhalten. Genauso wie der Bittbeter, der Gott anruft, damit er sein Bittgebet erhört.⁽³³⁵⁾

al-Qurṭubī und Ibn ‘Ādil führen in ihren Koraninterpretationswerken Gedichtverse von al-A‘šā als Begründung für den semantisch-sprachlichen Ursprung des Ausdrucks „das Gebet“ an, das ursprünglich Bittgebet meint:

نَقُولُ بِنْتِي وَقَدْ قَرَّبْتُ مُرْتَجِلًا .: يَا رَبِّ جَنَّبْ أَبِي الْأَوْصَابَ وَالْوَجَعَا

(335) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi‘ al-bayān*, Bd. 1, S. 248 f.

...

عَلَيْكَ مِثْلُ الَّذِي صَلَّيْتُ ... ∴ ...

„Als sich die Zeit meiner Abreise näherte, sagte meine Tochter: O mein Gott, lass meinen Vater die Schmerzen und Mühsale vermeiden!

...

Für dich wie du für mich ein **Bittgebet angerufen** hast! [...]“⁽³³⁶⁾

al-Qurṭubī führt weitere Beweise durch einen Hadith und den Koran an: „Wenn einer von euch eingeladen wird, der soll Folge leisten. Wenn er aber fastet, der solle ein Bittgebet für den Gastgeber anrufen *fa l-yuṣalli*. Wenn er wiederum nicht fastet, der solle essen.“⁽³³⁷⁾ Im Koran steht *aṣ-ṣalāh* mit der Bittgebetbedeutung: „103. Nimm von ihrem Besitz ein Almosen, mit dem du sie rein machst und läuterst, und bete für sie“⁴ [4 D.h.: bitte um Segen für sie] [...]“ (at-Tawba 9: 103).⁽³³⁸⁾

aṣ-ṣalāh (Pl. *aṣ-ṣalawāt*) ist aus dem Verb *ṣallā* (Formtyp *fa‘la*) hergeleitet, ebenso wie *az-zakāh* (Pl. *az-zakawāt*) mit der Bedeutung „religiöse Abgabe“. Es ist aus dem Verb *zakkā* (Formtyp *fa‘la*) abgeleitet. Für die Verherrlichung wird gemäß der Ansicht von az-Zarkašī den beiden Ausdrücken (*ṣalāh* und *zakāh*) ein unausgesprochenes *wāw* (*ṣalawh*, *zakawh*) hinzugefügt.⁽³³⁹⁾ Der andere Ansicht zufolge ist der etymologische Ursprung von *ṣalāh* und *zakāh* mit *wāw* (*ṣalawah*, *zakawah*). Dieses *wāw* veränderte sich zum „a“, weil es vokalisiert und der Buchstabe, der vor ihm steht, mit *fathah* versehen ist, d.h. *ṣalaah*,

(336) Vgl. al-Qurṭubī: *al-ğāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān*, Bd. 1, S. 259; vgl. Ibn ‘Adil: *al-lubāb*, Bd. 1, S. 290.

(337) Muslim: *ṣaḥīḥ Muslim*, Bd. 2, S. 1054, HN. 106 (1431).

(338) Vgl. al-Qurṭubī: *al-ğāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān*, Bd. 1, S. 258 f.

(339) Vgl. az-Zamaḥṣarī: *al-kaššāf*, Bd. 1, S. 40; vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ğayb*, Bd. 2, S. 32.

zakaah. In der Transkription sind zwei „a“ ein langer Vokal (ā), d.h. Dehnungs-*alif*. So entstand letztlich das Wort in der Form *ṣalāh* und *zakāh*.⁽³⁴⁰⁾

Es wurde auch die Meinung vertreten, dass *aṣ-ṣalāh* ursprünglich von *aṣ-ṣalā* abgeleitet worden sei. *aṣ-ṣalā* ist eine Ader, die sich im Rücken befindet. In Pferderennen wird das zweite Pferd als *al-muṣallī* bezeichnet, weil dessen Kopf zumeist an der Stelle des *ṣalā* des ersten Pferdes ist. So wurde *aṣ-ṣalā* als Anbeugung von dem Namen dieser Ader hergeleitet, weil entweder *aṣ-ṣalāh* (Gebet) als die zweite Säule der fünf rituellen Islamsäulen gezählt wird oder der Verbeugende beim Verrichten des Gebetes seine Ader beugt.⁽³⁴¹⁾

Weiter wurde behauptet, dass es von der Bedeutung des Verbs „aussetzen“ hergeleitet sei. Als Argumentation dafür wurde der folgende Koranvers angegeben: „4. einem sehr heißen Feuer ausgesetzt [...]“ (al-Ġāṣiya 88: 4). Als weiterer Beweis wurde ein Gedichtvers von al-Ḥārīt Ibn ‘Abbād (50 V.H./ 570 n. Chr.) angeführt:

لَمْ أَكُنْ مِنْ جُنَاتِهَا عِلْمَ اللَّهِ .: هِ وَأَنِّي بِحَرِّهَا الْيَوْمَ صَلَا

„Gott weiß schon, dass ich nicht zu den Kriegshet-
zern gehöre. Trotzdem wurde ich mit seiner Hitze
gebrannt.“⁽³⁴²⁾

aṣ-ṣalāh ist also ein homonymer Ausdruck. Er bedeutet einmal „Bittgebet, Friede, Barmherzigkeit, Segen“, wie diese Aussage Muḥammads zeigt: „[...] *allāhumma ṣalli ‘alā Muḥammad ‘abdika wa-rasūlika kamā ṣallayta ‘alā āli Ibrāhīm* [...]“ mit der Bedeutung: „[...] O Gott, schenke Muḥammad, Deinem Diener und Gesandten, Friede, so wie Du auch der Familie Abrahams Friede

(340) Vgl. Ibn ‘Ādil: *al-lubāb*, Bd. 1, S. 289; vgl. az-Zabīdī: *tāğ al-‘arūs*, Bd. 38, S. 221, 441.

(341) Vgl. Ibn ‘Aṭīyah al-Andalusī: *al-muḥarrar al-wağīz*, Bd. 1, S. 85; vgl. al-Qurṭubī: *al-ğāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān*, Bd. 1, S. 259; vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 1, S. 162; vgl. Ibn ‘Ādil: *al-lubāb*, Bd. 1, S. 289.

(342) Vgl. al-Qurṭubī: *al-ğāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān*, Bd. 1, S. 260; vgl. Ibn ‘Ādil: *al-lubāb*, Bd. 1, S. 290. Der Gedichtvers ist zu finden in al-Maydānī, Aḥmad Ibn Muḥammad (518 H.): *mağma‘ al-amṭāl* (الْمَعَالِ), 2. Bde., al-Qāhirah, maktabat as-sunnah al-Muḥammadiyyah, 1955, Bd. 1, S. 376.

geschenkt hast. [...]“.⁽³⁴³⁾ *aṣ-ṣalāh* kann zudem die Bedeutung von „Anbetung“ haben, wie koranischen Vers: „wa-mā kāna ṣalātuhum ‘inda l-bayti illā mukā’an wa-taṣḍiyatan [...]“ mit der Bedeutung: „35. Und ihr Gebet beim Haus² [2 D.h.: bei der Ka‘ba (Kaaba) in Mekka] ist nur Pfeifen und Klatschen [...]“ (al-Anfāl 8: 35), d.h. ihre Anbetung, und darunter fällt das Gebet. Hinzu kommt die Bedeutung „den Koran im Gebet rezitieren“, wie im Koranvers „[...] wa-lā taḡhar bi-ṣalātika wa-lā tuḡāfit bihā [...]“ mit der Bedeutung: „110. [...] Und sprich dein Gebet nicht zu laut, und flüstere es auch nicht zu leise [...]“ (al-Isrā’ 17: 110 [Ibn. Rassoul]), d.h. sei nicht laut bezüglich des Lesens beim Gebet.⁽³⁴⁴⁾

[2] Die Koraninterpretatoren pflegten die unklaren oder schwierigen Ausdrücke durch Gedichte sprachlich zu erklären.⁽³⁴⁵⁾ aš-Šihri beweist in seiner Studie, dass sie an vielen Stellen Gedichtverse als Belegstellen verwenden. Beispielsweise nutzt Abū Ḥayyān 723 Gedichtverse als Beweise, az-Zamaḡṣari verweist auf 901 Gedichtverse. Ibn ‘Aṭiyyah gab 1981 Gedichtverse an, aṭ-Ṭabarī beweist viele sprachlichen Erklärungen durch 2260. Bei as-Samīn al-Ḥalabī sind 4686 Belegstellen zu finden und bei al-Qurṭubī die höchste Anzahl von 4807 Gedichtversen.⁽³⁴⁶⁾

Es gibt einige Ausdrücke, die zunächst nur im Koran zu finden waren. Die Lexikographen haben die Bedeutungen dieser Ausdrücke von den Koraninterpretatoren übernommen. Beispielsweise findet sich der Ausdruck *at-tafaṭ* im folgenden Koranvers: „ṭumma l-yaqḍū tafatahum [...]“ mit der Bedeutung: „29. Hierauf sollen sie ihre *Ungepflegtheit* beenden³ [3Nämlich durch das Schneiden der Haare und der Nägel; d.i. ein indirekter Ausdruck für die Beendigung der Riten der Pilgerfahrt.] [...]“ (al-Ḥaḡḡ 22: 29). Es gibt keine dichterische Belegstelle für diesen Aus-

(343) al-Buḡārī: *al-ḡāmi‘ aṣ-ṣaḡiḡ*, Bd. 3, S. 280 f., HN. 4798. Die Übersetzung: Ibn Rassoul: Auszüge aus dem Ṣaḡiḡ Al-Buḡāryy, S. 341.

(344) Vgl. al-Qurṭubī: *al-ḡāmi‘ li-aḡkām al-Qur’ān*, Bd. 1, S. 260 f.

(345) Vgl. aš-Šihri, ‘Abd ar-Raḡmān Ibn Ma‘āḍa: *aš-šāhid aš-širi fi tafsir al-Qur’ān al-karim* (الشاهد الشري في تفسير القرآن الكريم), 1. Aufl., ar-Riyāḍ, maktabat dār al-minḡāḡ, 1431 H., S. 386.

(346) Vgl. ebd., S. 398.

druck.⁽³⁴⁷⁾ Ibn Durayd übermitteln in seinem Wörterbuch „*ğamharat al-luğah*“ die Erklärung von Abū ‘Ubaydah über die Bedeutung des *at-tafaṭ*. Er sagt, dass *at-tafaṭ* das Verbot des Schneidens oder Rasierens der Haare oder des Schneidens der Nägel sowie auch dem Beiwohnen der Ehegattinnen während der Pilgerfahrt bedeute.⁽³⁴⁸⁾ az-Zağğāğ sagt, dass die Lexikographen die Bedeutung des Ausdrucks *at-tafaṭ* nur dem *tafsīr* entnommen hätten.⁽³⁴⁹⁾

1.4. Grammatik (‘ilmu n-naḥw)

Die Grammatik gehört zu den Wissenschaften, in denen jeder Koraninterpretator bewandert sein muss. Sie gehört auch zu den Disziplinen, die am meisten mit dem Koran in Verbindung gebracht werden, sodass einige Interpretationswerke existieren, die sich nur mit den sprachlichen und grammatischen Erklärungen (s. F. 349-351) des gesamten Korans befassen. Darüber hinaus gibt es fast kein Koraninterpretationswerk, in dem nicht auf grammatische Fragen eingegangen wird.

Im Folgenden werden Beispiele für die Verschiedenheit der Deklination angeführt. Dies kann aufgrund folgender Umstände auftreten: Entweder wegen der Bestimmung der Valenz, wegen der Verschiedenheit bezüglich der Lesarten, wegen der Vermutung des Elidierten oder schließlich wegen der Bestimmung dessen, worauf sich das Pronomen bezieht.

[1] Die Verschiedenheit der Deklination wegen der Bestimmung der Valenz im Satz

Im folgenden Vers gibt es Unstimmigkeiten unter den Grammatikern über den

(347) Vgl. aš-Šihri: *aš-šāhid aš-ši‘ri*, S. 386.

(348) Vgl. Ibn Durayd, Abū Bakr Muḥammad Ibn al-Ḥasan (321 H.): *ğamharat al-luğah* (جَمْعُ هَرَّةٍ) (الْعَرَبِيَّةُ) 3 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-‘ilm li-l-malāyīn, 1987, Bd. 1, S. 384; vgl. at-Tamīmī, Abū ‘Ubaydah Mu‘ammar Ibn al-Muṭannā: *mağāz al-Qur‘ān* (مَجَازُ الْقُرْآنِ) 2 Bde., al-Qāhirah, maktabat al-Ḥanğī, 1988, Bd. 2, S. 50.

(349) Vgl. az-Zağğāğ, Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn as-Sariyy: *ma‘āni al-Qur‘ān wa-i‘rabuhū* (مَعْنَى الْقُرْآنِ وَإِعْرَابِهِ) 5 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, ‘ālam al-kutub, 1988, Bd. 1, S. 423.

Grund, warum der Ausdruck „[...] und diejenigen, die das Gebet verrichten [...]“ (*wa-l-muqīmīna ṣ-ṣalāh*) in die Akkusativform anstelle des erwarteten Nominativs (*al-muqīmūna ṣ-ṣalāh*) gesetzt wurde:

162. Aber diejenigen unter ihnen, die im Wissen fest gegründet sind, und die Gläubigen glauben an das, was zu dir (an Offenbarung) herabgesandt worden ist, und was vor dir herabgesandt wurde, und diejenigen, die das Gebet verrichten und die Abgabe entrichten und an Allah und den Jüngsten Tag glauben. Ihnen werden Wir großartigen Lohn geben.⁽³⁵⁰⁾ (an-Nisā' 4: 162).

Diese fünf Ausdrücke „ar-rāsiḥūna“, „al-mu'minūna“, „al-muqīmīna“, „al-mu'tūna“ und „al-mu'minūna“ sind in einem Vers durch ein Konjunktionsteilchen, d.h. „wa-“, verbunden. Die grammatische Wirkung, d.h. Nominativ, soll auf sie alle bezogen werden, sie bezieht sich aber nur auf vier von ihnen. „al-muqīmīna“ erscheint in einer unerwarteten Akkusativform.

In der deutschen Grammatik gibt es keinen grammatikalischen Unterschied zwischen den sprachlichen Zeichen des Nominativs und des Akkusativs für den Plural oder die Pronomen, die sich auf sie beziehen. Dies ist in der oben übersetzten Passage „[...] und diejenigen, die das Gebet verrichten [...]“ zu erkennen.

Die grammatische Begründung der Sprachwissenschaftler lautet folgendermaßen:

Erstens: Nach Sībawayh ist der Gebrauch des Akkusativs in dem Ausdruck *al-muqīmīna ṣ-ṣalāh* („diejenigen, die das Gebet verrichten“) ein legitimes grammatisches Mittel zur Hervorhebung und Betonung der besonders lobenswerten Eigenschaften des Gebetes und derer, die sich ihm widmen. Somit ist der Vers

(350) Die Transkription des Verses lautet: „lākini r-rāsiḥūna fī l-‘ilmi minhum wa-l-mu'minūna yu'minūna bi-mā unzila ilayka wa-mā unzila min qabluka *wa-l-muqīmīna ṣ-ṣalāta wa-l-mu'tūna z-zakāta wa-l-mu'minūna bi-llāhi wa-l-yawmi l-āḥiri ulā'ika sa-nu'tihim aḡran 'aẓīma“* (an-Nisā' 4: 162).

al-mūqīmīn ist die Lesart nach Ubayy Ibn Ka'b (19 oder 32 H.). al-muqīmūn ist die Lesart nach Ibn Mas'ūd (32 H.). Vgl. al-Farrā', Abū Zakariyyā Yaḥyā Ibn Ziyād Ibn 'Abd Allāh: *ma'āni al-Qur'ān* (مَعْنَى الْقُرْآنِ), 3 Bde., 3. Aufl., Bayrūt, 'ālam al-kutub, 1983, Bd. 1, S. 106. Die Lesart des Nominativs ist unkanonisch. Vgl. al-Karmānī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Abī Naṣr (535 H.): *šawāḍiḡ al-qirā'āt* (شَوَادِيقُ الْقِرَاءَاتِ), 1. Aufl., Bayrūt, mu'assasat al-balāḡ, 2001, S. 147.

so zu verstehen:

(„Aber diejenigen unter ihnen, die im Wissen fest gegründet sind, und die Gläubigen glauben an das, was zu dir (an Offenbarung) herabgesandt worden ist, und was vor dir herabgesandt wurde, und [*ich rühme und bestimme speziell ganz besonders*] diejenigen, die das Gebet verrichten [...]“)

Dieser Begründung zufolge wird *ar-rāsihūna fī l-‘ilm* („diejenigen, die im Wissen fest gegründet sind“) als das Nominalsujet und der Verbalsatz *yu‘minūna bimā unzila ilayka* („glauben an das, was zu dir (an Offenbarung) herabgesandt worden ist, [...]“) als das Nominalprädikat betrachtet. Man darf den Nominalsatz, der am Ende desselben Verses erwähnt ist, *ulā‘ika sa-nu‘tīhim aḡran ‘aẓīma* („Ihnen werden Wir großartigen Lohn geben“) nicht für das Nominalprädikat halten, weil die Trennung für das Lob erst nach der Vervollständigung des Satzes, die durch das Nominalprädikat verwirklicht wurde, passiert.⁽³⁵¹⁾

Zweitens: al-Kisā‘ī (189 H.) ist der Meinung, dass der Ausdruck *al-muqīmīn* im Dativ (ḡarr جَرَّ) steht, weil er an *mā* („das, was“) im Satz *mā unzila min qablīka* („und was vor dir herabgesandt wurde“) angelehnt sei.⁽³⁵²⁾ an-Naḥḥās akzeptiert diesen Ausweg nicht, denn dann wäre die Bedeutung folgende: („Und die Gläubigen glauben an *das, was* zu dir herabgesandt worden ist, *und was* vor dir herabgesandt wurde *und an diejenigen, die das Gebet verrichten*“).⁽³⁵³⁾ Nach der Begründung von al-Kisā‘ī sind mit den *muqīmīna ṣ-ṣalāh* in diesem Vers die Engel gemeint, weil sie immer beständig beten, preisen und um Vergebung bitten. In

(351) Vgl. al-Qurṭubī: *al-ḡāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, Bd. 7, S. 218; vgl. az-Zamaḥṣarī: *al-kaššāf*, Bd. 2, S. 178; vgl. al-Qaysī, Abū Muḥammad Makkī Ibn Abī Ṭālib: *i‘rāb al-Qur‘ān. muškūlu i‘rāb al-Qur‘ān* (شُرُكُلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ), 1. Aufl., Dimašq, 2 Bde. dār al-bašā‘ir, 2003, Bd. 1, S. 251; vgl. as-Samīn: *ad-durr al-maṣūn*, Bd. 4, S. 153; vgl. az-Zaḡḡāḡ: *ma‘ānī al-Qur‘ān wa-i‘rabuhū*, Bd. 2, S. 131; vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ḡayb*, Bd. 11, S. 108; vgl. al-Alūsī: *rūḥ al-ma‘ānī*, Bd. 6, S. 14; vgl. an-Naḥḥās, Abū Ḡa‘far Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Miṣrī (338 H.): *i‘rāb al-Qur‘ān* (إِعْرَابِ الْقُرْآنِ), 5 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 2001, Bd. 1, S. 250.

(352) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi‘ al-bayān*, Bd. 7, S. 683; vgl. al-Qurṭubī: *al-ḡāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, Bd. 7, S. 218; vgl. Ibn ‘Aṭīyyah al-Andalusī: *al-muḥarrar al-waḡīz*, Bd. 2, S. 136; vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 3, S. 412; vgl. Ibn ‘Ādil: *al-lubāb*, Bd. 7, S. 123.

(353) Vgl. an-Naḥḥās: *i‘rāb al-Qur‘ān*, Bd. 1, S. 250; vgl. al-Qurṭubī: *al-ḡāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, Bd. 7, S. 218 f.

diesem Sinne ist die Bedeutung: („Aber diejenigen unter ihnen, die im Wissen fest gegründet sind, und die Gläubigen glauben an das, was zu dir herabgesandt worden ist, und was vor dir herabgesandt wurde, und *an die Engel*, die das Gebet verrichten“). Dieser Meinung gibt aṭ-Ṭabarī den Vorzug.⁽³⁵⁴⁾ Dieser Begründung zufolge wird der Nominalsatz *ulāʾika sa-nuʾtīhim aḡran ʿaẓīmā* („Ihnen werden Wir großartigen Lohn geben“) als Nominalprädikat für das Nominalsujet *lākini r-rāsīhūna fī l-ʿilmi minhum* („diejenigen, die im Wissen fest gegründet sind“) gehalten. Daraufhin gibt es in diesem Vers keine Trennung für das Lob.⁽³⁵⁵⁾ Es kann auch sein, dass die Propheten, die vor Muḥammad gesandt wurden, mit den *muqīmīna ṣ-ṣalāh* gemeint sind. Dementsprechend wäre die Bedeutung: („Und die Gläubigen glauben an das, was zu dir herabgesandt worden ist, und *an die Propheten*, die vor dir gesandt wurden, die das Gebet verrichten“).⁽³⁵⁶⁾

Es gibt weitere vier Begründungen für den grammatisch unerwarteten Akkusativ, die jedoch keine Gültigkeit wie die beiden oben erwähnten Begründungen haben.⁽³⁵⁷⁾

Die gültige Begründung ist die von Sibawayh.⁽³⁵⁸⁾ Auch an-Naḥḥās vertritt die Meinung, dass diese Begründung die richtige Meinung sei.⁽³⁵⁹⁾ Ibn Ḥayyān unterstützt die Begründung von Sibawayh ebenfalls. Er sagt, dass die einzige richtige Begründung sei, den Ausdruck *ar-rāsīhūna fī l-ʿilm* („diejenigen, die im Wissen fest gegründet sind“) als das Nominalsujet und der Verbalsatz *yuʾminūna bi-mā unẓila ilayka* („glauben an das, was zu dir herabgesandt worden ist [...]“)

(354) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmiʿ al-bayān*, Bd. 7, S. 683.

(355) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmiʿ al-bayān*, Bd. 7, S. 683.

(356) Vgl. al-Alūsī: *rūḥ al-maʿānī*, Bd. 6, S. 14 f.; vgl. az-Zaḡḡāḡ: *maʿānī al-Qurʾān wa-iʿrabuhū*, Bd. 2, S. 130; vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ḡayb*, Bd. 11, S. 108.

(357) Für die weiteren Begründungen vgl. dieselben Quellen, die in F. 350–356 angegebenen wurden.

(358) Vgl. Ibn ʿĀdil: *al-lubāb*, Bd. 7, S. 122; vgl. al-Alūsī: *rūḥ al-maʿānī*, Bd. 6, S. 14.

(359) Vgl. an-Naḥḥās: *iʿrāb al-Qurʾān*, Bd. 1, S. 250; vgl. al-Qurṭubī: *al-ḡāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, Bd. 7, S. 220.

als das Nominalprädikat für den Nominalsatz zu betrachten. Er fügt hinzu, wer den Satz *ulā'ika sa-nu'tihim aḡran 'azīma* („Ihnen werden Wir großartigen Lohn geben“) als das Nominalprädikat betrachte, könne dafür nur eine schwache Begründung haben.⁽³⁶⁰⁾

Die Koraninterpretatoren übermittelten auch den Streit der Grammatiker über die Bestimmung der Valenz für den Nominativ in *al-mu'tūna z-zakāh* („diejenigen, die [...] die Abgabe entrichten“). Es gibt dafür acht Begründungen. In diesem Zusammenhang werden hier nur die anerkanntesten zwei Meinungen erwähnt.

Die Erste: Die Ansicht von Sībawayh. Er betrachtet das „wa“ nicht als Verbindung (عطف *ʿaṭf*), sondern als Zeichen für den Neubeginn (isti'nāf *اِسْتِنَاف*). *al-mu'tūna z-zakāh* („diejenigen, die [...] die Abgabe entrichten“) gilt als das Nominalsujet und der komplette Satz *ulā'ika sa-nu'tihim aḡran 'azīma* („Ihnen werden Wir großartigen Lohn geben.“) gilt als das Nominalprädikat.⁽³⁶¹⁾ So bezieht sich der Satz („Ihnen werden Wir großartigen Lohn geben.“), der als das Nominalprädikat gilt, nur auf dieses Nominalsujet („diejenigen, die [...] die Abgabe entrichten [...]“).

Die Zweite: *al-mu'tūna z-zakāh* („diejenigen, die [...] die Abgabe entrichten“) gilt als Nominalprädikat für ein elidiertes Nominalsujet („Es sind [...]“).⁽³⁶²⁾ Es gibt im Vers die zweite Trennung durch den Nominativ (*al-mu'tūna*), die direkt nach der ersten Trennung durch den Akkusativ (*al-muttaqīn*) folgt. Abū Ḥayyān sieht es so, dass die erste Trennung (Akk.) für das Lob derjenigen, die das Gebet verrichten, sei und die zweite Trennung (Nom.) für das Lob derjenigen, die die Abgabe entrichten. Ibn 'Ādil und as-Samīn bevorzugten die Mei-

(360) Vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 3, S. 411.

(361) Vgl. Ibn 'Ādil: *al-lubāb*, Bd. 7, S. 129; vgl. an-Naḥḥās: *i'rāb al-Qur'ān*, Bd. 1, S. 250; vgl. al-Qaysī: *muškil i'rāb al-Qur'ān*, Bd. 1, S. 213; vgl. as-Samīn: *ad-durr al-maṣūn*, Bd. 4, S. 156.

(362) Vgl. al-Qaysī: *muškil i'rāb al-Qur'ān*, Bd. 1, S. 213; vgl. an-Naḥḥās: *i'rāb al-Qur'ān*, Bd. 2, S. 132; vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 3, S. 411 f.; vgl. Ibn 'Ādil: *al-lubāb*, Bd. 7, S. 129; vgl. as-Samīn: *ad-durr al-maṣūn*, Bd. 4, S. 155.

nung von Abū Ḥayyān.⁽³⁶³⁾ So ist die Bedeutung:

(„162. Aber diejenigen unter ihnen, die im Wissen fest gegründet sind, und die Gläubigen glauben an das, was zu dir herabgesandt worden ist, und was vor dir herabgesandt wurde, und [ich rühme und bestimme ganz besonders] diejenigen, die das Gebet verrichten. Und [es sind] diejenigen, die die Abgabe entrichten. Ihnen werden Wir großartigen Lohn geben“).

[2] Die Verschiedenheit der Deklination wegen der Lesarten

Die unterschiedlichen Lesarten des folgenden Koranverses führen nach Ansicht der Koranexegeten zur Verschiedenheit der grammatischen Deklination: „6. O die ihr glaubt, wenn ihr euch zum Gebet aufstellt, dann wascht euch das Gesicht und die Hände bis zu den Ellbogen und streicht euch über den Kopf und (wascht euch) die Füße bis zu den Knöcheln [...]“⁽³⁶⁴⁾ (al-Mā'idah 5: 6). Nāfi^c, Ibn 'Āmir, al-Kisā'i und Ḥafṣ nach 'Āṣim lesen wa-arḡulakum (Akk.). Ibn Kaṭīr, Ḥamzah, Abū 'Amr und Abū Bakr nach 'Āṣim lesen wa-arḡulikum (Dat.).⁽³⁶⁵⁾ Für jede Lesart gibt es grammatische Erklärungen, aus denen rechtliche Urteile ab-

(363) Vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 3, S. 411; vgl. Ibn 'Ādil: *al-lubāb*, Bd. 7, S. 129; vgl. as-Samīn: *ad-durr al-maṣūn*, Bd. 4, S. 155.

(364) Die Transkription des Verses lautet: „yā-ayyuhā llaḍīna āmanū idā qumtum ilā ṣ-ṣalāti fa-ḡsilū wuḡūhakum wa-aydiyakum ilā l-marāfiqi wa-msaḡū bi-ru'ūsikum wa-arḡulakum ilā l-ka'bayni [...]“ (al-Mā'idah 5: 6).

Das Verb *imsaḡū* (streicht euch), das im Vers benutzt wird, ist immer mit der Präposition *bi-*, die den Dativ wirkt, verbunden. Im Vers steht: „wa-msaḡū bi-ru'ūsikum“. Das Wirkungszeichen ist „i“ in ru'ūsikum. Das deutsche Äquivalent ist das Verb streichen, das immer mit der Präposition *über*, die hier Akkusativ wirkt, verbunden ist.

(365) Vgl. Ibn Muḡāhid: *kitāb as-sab'ah*, S. 242 f.

al-Ḥasan (110 H.) las wa-arḡulukum (Nom.). Es ist eine unkanonische Lesart. Arḡulukum gilt als Subjekt. Das Prädikat ist elidiert. Die vermutliche Bedeutung ist „und eure Füße sind bis zu den Knöcheln zu streichen“. Vgl. Ibn Ḥālawayh, al-Ḥusayn Ibn Aḡmad Ibn Ḥimḍān (370 H.): *muḡtaṣar fī ṣawāḍ al-Qur'ān. min kitāb al-baḍī'* (مُصْطَفَى فِي شَوَادِقِ الْقُرْآنِ مِنْ كِتَابِ الْبَدِيعِ), al-Qāhirah maktabat al-Mutanabbī, o. J., S. 37 f.

Ibn Ḡinnī vermutete eine andere Bedeutung des elidierten Prädikats: „und eure Füße sind bis zu den Knöcheln zu waschen“. Vgl. Ibn Ḡinnī, Abū al-Faṭḥ 'Uṭmān: *al-muḡtasab. fī tabyīn wuḡūh ṣawāḍ al-qirā'āt wa-l-īdāh 'anhā* (المُتَّصِفُ بِفِي تَبْيِينِ وَجْهِ شَوَادِقِ الْقِرَاءَاتِ وَأَيْضًا أَحْوَاشِهَا), 2 Bde., al-Qāhirah, al-maḡlis al-a'lā li-š-šu'ūn al-islāmiyyah – wizārat al-awqāf, 1999, Bd. 1, S. 208.

geleitet wurden:

Erstens: die Lesart *wa-arḡulakum* (Akk.). Hierfür gibt es zwei grammatische Argumente:

(1) „arḡulakum“ verbindet sich grammatisch nicht mit dem unmittelbar vorausgehenden *wa-mṣaḥū bi-ruʿūsikum* („und streicht euch über den Kopf“), sondern lässt sich nur an das weiter vorausgehende *fa-ḡsilū wuḡūhakum wa-aydiyakum* („dann wascht euch das Gesicht und die Hände“) anschließen. Nach dieser Lesart wird also verlangt, dass die Füße genauso wie das Gesicht und die Hände als erforderliche Vorbereitung auf das Gebet in bestimmten Zuständen gewaschen werden müssen, als würde gesagt: („Und streicht euch über den Kopf und [wascht euch] die Füße bis zu den Knöcheln“).⁽³⁶⁶⁾

Abū al-Baqāʾ al-ʿUkbarī stimmte dieser syntaktischen Begründung zu und hielt sie unstrittig für gültig.⁽³⁶⁷⁾ Ibn ʿUṣfūr (669 H.) verweigerte diese Lösung komplett. Er hielt die Trennung zwischen den beiden Elementen, die sich durch Sätze daran anschließen (al-maʿṭūfayn *الْمَعْطُوفَيْنِ*) für ungeeignet.⁽³⁶⁸⁾

(2) arḡulakum lässt sich an die Stelle des vorangestellten Dativs anschließen,⁽³⁶⁹⁾ als ob die Präposition *bi* (über) keine grammatische Funktion hätte oder als ob sie nicht erwähnt worden wäre („und streicht euch über den Kopf und die Füße bis zu den Knöcheln“). Die Füße stehen also im Akkusativ. al-ʿUkbarī gab dem ersten Argument den Vorzug, da er die Verbindung mit dem Wortlaut für stärker als den Anschluss an die Stelle des Wortlautes hielt.⁽³⁷⁰⁾

(366) Vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 3, S. 452; vgl. as-Samīn: *ad-durr al-maṣūn*, Bd. 4, S. 210; vgl. Ibn ʿĀdil: *al-lubāb*, Bd. 7, S. 223.

(367) Vgl. al-ʿUkbarī, ʿAbd Allāh Ibn al-Ḥusayn Ibn Abī al-Baqāʾ (616 H.): *at-tibyān fī iʿrāb al-Qurʾān* (الكتاب في إعراب القرآن), 2 Bde., al-Qāhirah, maktabat ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1976, Bd. 1, S. 422.

(368) Vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 3, S. 452.

(369) Vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ḡayb*, Bd. 11, S. 165; vgl. Ibn ʿĀdil: *al-lubāb*, Bd. 7, S. 223; vgl. as-Samīn: *ad-durr al-maṣūn*, Bd. 4, S. 210.

(370) Vgl. al-ʿUkbarī: *at-tibyān*, Bd. 1, S. 422.

Zweitens: die Lesart arğulikūm (Dat.). Es gibt auch dafür grammatische Lösungen:

(1) arğulikūm ist im Akkusativ nach dem Gedachten, weil es dem Sinn nach in Verbindung mit „wascht euch das Gesicht und die Hände [...]“ gesetzt wurde. Dem Ausdruck nach ist es im Dativ, weil es sich zwanglos mit dem unmittelbar vorausgehenden Nachbar *wa-mṣahū bi-ruʿūsikum* („und streicht euch über den Kopf“) verbindet.⁽³⁷¹⁾ al-Qaysī hat diese Begründung abgelehnt,⁽³⁷²⁾ weil der Dativ wegen der Nachbarschaft nur mit dem unmittelbar vorausgehenden Adjektiv, das sich im Dativ befindet, gültig ist. Mit der Verbindung ist es ungültig.⁽³⁷³⁾

(2) arğulikūm lässt sich sowohl dem Wortlaut als auch dem Sinn nach an *bi-ruʿūsikum* („über den Kopf“; Dat.) anschließen. So wurde das rituale Streichen (al-maṣḥ لَمْح) zur gültigen Pflicht, die danach durch das rituale Waschen (al-ğasl لَغَسْل) abrogiert wurde.⁽³⁷⁴⁾

Aus diesen beiden Lesarten resultieren verschiedene rechtliche Meinungen (āraʾ fiqhiyyah رَأْيُ فِقْهِمي „Sg. raʾy fiqhī آرَائِقِي“):

at-Ṭabarīs rechtliche Meinung

Nach at-Ṭabarīs Meinung befiehlt Gott, die ganzen Füße durch das Überstreichen bis zu den Knöcheln mit Wasser zu reinigen, genauso wie er bei der symbolischen Reinigung (tayammum تَيَمُّم⁽³⁷⁵⁾) befiehlt, über das ganze Gesicht mit

(371) Vgl. Abū ʿUbaydah: *mağāz al-Qurʾān*, Bd. 1, S. 155; vgl. al-Aḥfaš, Abū al-Ḥasan Saʿīd Ibn Masʿadah: *maʿānī al-Qurʾān* (مَعَانِي الْقُرْآن), 2 Bde., 1. Aufl., al-Qāhirah, maktabat al-Ḥānğī, 1990, Bd. 1, S. 277; vgl. al-ʿUkbarī: *at-tibyān*, Bd. 1, S. 422; vgl. as-Samīn: *ad-durr al-maṣūn*, Bd. 4, S. 210; vgl. Ibn ʿĀdil: *al-lubāb*, Bd. 7, S. 224.

(372) Vgl. al-Qaysī: *muškil iʿrāb al-Qurʾān*, Bd. 1, S. 220

(373) Vgl. as-Samīn: *ad-durr al-maṣūn*, Bd. 4, S. 211 f.; vgl. Ibn ʿĀdil: *al-lubāb*, Bd. 7, S. 225; vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ğayb*, Bd. 11, S. 165.

(374) Vgl. al-Qaysī: *muškil iʿrāb al-Qurʾān*, Bd. 1, S. 220; vgl. as-Samīn: *ad-durr al-maṣūn*, Bd. 4, S. 215; vgl. Ibn ʿĀdil: *al-lubāb*, Bd. 7, S. 227.

(375) D.h. Reinigung mit Sand. Die Art und Weise ist wie folgt: Man schlägt leicht mit den Handflächen auf Sand oder Staub, dann streicht man mit ihnen leicht über Gesicht und Hände.

den Handflächen, die auf Sand geschlagen wurden, zu streichen. Der Sinn liegt darin, dass das Waschen bedeute, dass man Wasser auf die Füße gieße. Das Überstreichen bedeute, dass man mit seiner nassen Handfläche über die ganzen Füße streiche.

aṭ-Ṭabarī hält die beiden Lesarten für gültig. Er gibt aber der Lesung auf Grundlage des Dativs (wa-arḡulikum) den Vorzug, weil das Überstreichen mit nasser Handfläche den umfassenden Sinn sowohl für das Waschen als auch das Überstreichen enthalte und weil nach dieser Lesart der Anschluss (عَطْفُ) zwischen *wa-msaḥū bi-ruʿūsikum* („und streicht euch über den Kopf“) und *arḡulikum* („und [über] die Füße“) grammatisch zusammengehöre.⁽³⁷⁶⁾

al-Qurṭubī's rechtliche Meinung

al-Qurṭubī teilt mit, dass Ibn ʿAṭīyyah gesagt habe, dass nach Ansicht einiger Gelehrten, die die Lesart des Dativs (bi-ruʿūsikum) rezitieren, das Überstreichen über Füße das Waschen meine.⁽³⁷⁷⁾ al-Qurṭubī unterstützt diese Meinung, denn das rituale Streichen sei ein homonymer Ausdruck, der sowohl das Überstreichen als auch die rituale Teilwaschung (wudūʾ وضوء) bedeute.⁽³⁷⁸⁾ Wenn also philologisch feststeht, dass das rituale Streichen eine der Bedeutungen des rituellen Waschens sei, so wäre der Ansicht der Gelehrten, die behaupten, dass die Lesart des Dativs das Waschen bedeute, der Vorzug zu geben. Diese Richtung

Man soll dieses Reinigungsritual als Vorschriftsvorbereitung zum Gebet vornehmen, wenn man krank ist, sich auf einer Reise befindet oder vom Abort kommt (kleine Verunreinigung, al-ḥadaṭ al-aṣḡar اَلْحَدَثُ الصَّغِيرُ) oder seine Frau sexuell berührt (große Verunreinigung al-ḥadaṭ al-akbar اَلْحَدَثُ الْكَبِيرُ) und kein Wasser hat. Vgl. al-Ġazaʾirī, ʿAbd ar-Raḥmān Ibn Muḥammad ʿAwaḍ (1360 H.): *al-fiqh ʿalā al-madāhib al-arbaʿah* (فِقْهُ عَالَمَدَائِبِ اَلْأَرْبَعَةِ), 5 Bde., 2. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-ʿilmiyyah, 2003, Bd. 1, S. 136.

(376) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmiʿ al-bayān*, Bd. 8, S. 198–200.

(377) Vgl. al-Qurṭubī: *al-ḡāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, Bd. 7, S. 344; vgl. ʿAṭīyya al-Andalusī: *al-muḥarrar al-waḡīz*, Bd. 2, S. 163.

(378) Wenn jemand die rituale Teilwaschung vorgenommen hat, wurde ihm gesagt, dass er über sich gestrichen hat (*tamassaḥa*). Das rituale Streichen wird durch das Überstreichen oder das Waschen vorgenommen oder realisiert. Vgl. Ibn al-Aṭīr: *an-nihāyah fī ḡarīb al-ḥadīṭ wa-l-aṭar*, Bd. 4, S. 327.

wird auch durch die Lesung des Akkusativs bestärkt. Schließlich wurde das Streichen über den Kopf zwischen den zu waschenden Organen hinzugefügt, damit die Muslime die Reihenfolge bei der ritualen Teilwaschung angemessen beachten.⁽³⁷⁹⁾

Die Meinung von an-Naḥḥās

an-Naḥḥās bevorzugt jene Ansicht, die zum Ausdruck bringt, dass sowohl das Überstreichen als auch das Waschen verpflichtend sei, indem das Überstreichen als Pflicht nach der kanonischen Variante des Dativs und das Waschen als Pflicht gemäß der ebenfalls kanonischen Lesart des Akkusativs betrachtet werden. Die beiden richtigen Lesarten gelten als zwei Verse.⁽³⁸⁰⁾

[3] Spekulative Ergänzungen zum Text

Hier dient als Argument die folgende Koranstelle:

10 Und ohne die Huld Allahs gegen euch und Seine Barmherzigkeit, und daß Allah Reue-Annehmend und Allweise wäre, ...⁷ [Zu ergänzen: ... wäret ihr in Bedrängnis geraten ... Der Hauptsatz des Bedingungssatzes ist hier zur Hervorhebung der Schrecklichkeit der Aussage weggelassen.] (an-Nūr 24: 10).

Der Nachsatz des Bedingungssatzes (جَوَابُ الشَّرْطِ) ist hier absichtlich weggelassen (s. V.C.2). aṭ-Ṭabarī sagt, dass Gott den Nachsatz des Bedingungssatzes weglasses, weil der Sinn klar sei.⁽³⁸¹⁾ Die Koraninterpretatoren haben verschiedenartige, spekulative Ergänzungen hinzugedacht. Darunter:

(10. Und ohne die Huld Allahs gegen euch und Seine Barmherzigkeit, und daß Allah Reue-Annehmend und Allweise wäre, [wäre Er euch mit der Strafe wegen eurer Widersetzlichkeiten zuvorgekommen,⁽³⁸²⁾ oder: wäret ihr vernichtet gewesen, oder: hätte Er eure Sünde enthüllt, oder: hätte sich dir derjenige klar gezeigt, der wahrhaftig ist, und wer

(379) Vgl. al-Qurṭubī: *al-ğāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān*, Bd. 7, S. 344.

(380) Vgl. an-Naḥḥās: *i‘rāb al-Qur’ān*, Bd. 1, S. 259.

(381) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ğāmi‘ al-bayān*, Bd. 17, S. 189.

(382) Vgl. ebd.; vgl. al-Bağawī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn Ibn Mas‘ūd (516 H.): *tafsīr al-Bağawī* (تفسير البغوي) oder (مَعْلَمُ التَّنْزِيلِ لِلْمَعْلَمِ), 8 Bde., 1. Aufl., ar-Riyād, dār ṭibah, 1989, Bd. 6, S. 17. Im Folgenden wird es als „al-Bağawī: *ma‘ālim at-tanzīl*“ angegeben. Vgl. Ibn ‘Ādil: *al-lubāb*, Bd. 14, S. 311.

Lügner ist⁽³⁸³⁾]).

al-Alūsī sagt, dass der Nachsatz des Bedingungssatzes zur Akzentuierung der Schrecklichkeit der Aussage elidiert wurde, sodass es keinen Ausdruck gibt, der das Ergebnis klar macht.⁽³⁸⁴⁾

az-Zağğāğs Ansicht ist, dass die Ergänzung sei: („[...] hätte den Lügner von euch gewaltige Strafe getroffen“). Das ist aus dem folgenden Vers erschlossen: „14. Und ohne Allāhs Huld gegen euch und Seine Barmherzigkeit im Diesseits und Jenseits würde euch für das, worin ihr euch (ausgiebig) ausgelassen habt, gewaltige Strafe widerfahren“ (an-Nūr 24: 14).⁽³⁸⁵⁾

Die Meinung von an-Naḥḥās ist, dass der Nachsatz des Bedingungssatzes weggelassen sei, weil ein gleicher Nebensatz des Bedingungssatzes im 14. Vers derselben Sure bereits erwähnt wurde.⁽³⁸⁶⁾

[4] Bestimmung dessen, worauf sich das Pronomen bezieht

Ein Beispiel dafür ist:

31. Als ihm am Abend die edlen¹ [¹ Wörtlich: auf drei Füßen stehenden, d.h.: dressierten.], schnellen Pferde vorgeführt wurden, 32. da sagte er: „Ich habe mich der Liebe der (irdischen) Güter hingegeben und es darüber unterlassen, meines Herrn zu gedenken, bis sie² [² D.h.: die Sonne.] sich hinter dem Vorhang verbargen. 33. Bringt sie mir wieder her.“ Da begann er, ihnen die Beine und den Hals zu zerhauen³ [³ Wörtlich: ihnen über Unterschenkel und Hals zu streichen]. (Ṣād 38: 31–33).

Die Koraninterpretatoren haben verschiedene Meinungen darüber, worauf sich das Pronomen in der Aussage „bis sie sich hinter dem Vorhang verbarg“ beziehen kann: Entweder auf *aṣ-ṣāfinātu l-ğiyād* („die edlen, schnellen Pferde“), die

(383) Vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīt*, Bd. 6, S. 400.

(384) Vgl. al-Alūsī: *rūḥ al-ma‘ānī*, Bd. 18, S. 111.

(385) Vgl. az-Zağğāğ: *ma‘ānī al-Qur‘ān wa-i‘rabuhū*, Bd. 4, S. 33.

(386) Vgl. an-Naḥḥās: *i‘rāb al-Qur‘ān*, Bd. 3, S. 90.

Die Übersetzung des Koranverses: „(14) Und ohne Allahs Huld gegen euch und Seine Barmherzigkeit im Diesseits und Jenseits würde euch für das, worin ihr euch (ausgiebig) ausgelassen habt, gewaltige Strafe widerfahren,“ (an-Nūr 24: 14).

ausdrücklich im Koranvers erwähnt werden, oder auf „die Sonne“, die nicht im koranischen Text erwähnt ist.

Erstens: Das Pronomen geht auf „die Sonne“ zurück, weil es ein Indiz auf sie im Koranvers *bi-l-‘ašīyy* („am Abend“) gibt.⁽³⁸⁷⁾ Man sagt auch, dass der Beweis dafür sei, dass der Sonnenaufgang⁽³⁸⁸⁾ in einem Teil der Geschichte des Propheten Davids (Dāwūd) erwähnt ist.⁽³⁸⁹⁾ Ibn ‘Ādil und as-Samīn haben diese Begründung ausgeschlossen.⁽³⁹⁰⁾

Zweitens: Das Pronomen geht auf „die edlen, schnellen Pferde“ zurück.⁽³⁹¹⁾

Die Koraninterpretatoren sind sich einig darüber, dass sich das Pronomen in „Bringt *sie* mir wieder her“ auf die Pferde bezieht.⁽³⁹²⁾

ar-Rāzī erwähnt vier Annahmen bezüglich dessen, worauf die beiden Pronomen in „bis *sie* sich hinter dem Vorhang verbarg“ und in „Bringt *sie* mir wieder her“ zurückgehen:

1- Es kann vermutet werden, dass das Pronomen in den beiden Ausdrücken auf die *Sonne* zurückgeht.

(387) Vgl. az-Zağğāğ: *ma‘ānī al-Qur‘ān wa-i‘rabuhū*, Bd. 2, S. 331; vgl. az-Zamaḥṣarī: *al-kaššāf*, Bd. 5, S. 267; vgl. al-‘Ukbarī: *at-tibyān*, Bd. 2, S. 1100; vgl. al-Qurṭubī: *al-ġāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, Bd. 18, S. 193; vgl. al-Bayḍāwī, Nāṣir ad-Dīn ‘Abd Allāh Ibn ‘Umar aš-Širāzī (691 H.): *anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta‘wīl* (نُورُ التَّنْزِيلِ وَأَسْرَارُ التَّأْوِيلِ) oder (tafsīr al-Bayḍāwī تفسير البيضاوي 5 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār ihyā’ at-turāt al-‘arabī, 1418 H., Bd. 4, S. 29. Im Folgenden wird es als „al-Bayḍāwī: *tafsīr al-Bayḍāwī*“ angegeben. Vgl. al-Alūsī: *rūḥ al-ma‘ānī*, Bd. 23, S. 192.

(388) „18. Wir machten ja die Berge dienstbar, daß sie mit ihm zusammen abends und bei Sonnenaufgang (Allah) preisen,“ (Ṣād 38: 18).

(389) Vgl. al-‘Ukbarī: *at-tibyān*, Bd. 2, S. 1100; vgl. Ibn ‘Ādil: *al-lubāb*, Bd. 16, S. 416; vgl. as-Samīn: *ad-durr al-maṣūn*, Bd. 9, S. 376.

(390) Vgl. Ibn ‘Ādil: *al-lubāb*, Bd. 16, S. 416; vgl. as-Samīn: *ad-durr al-maṣūn*, Bd. 9, S. 376.

(391) Vgl. an-Naḥḥās: *i‘rāb al-Qur‘ān*, Bd. 3, S. 311; vgl. az-Zamaḥṣarī: *al-kaššāf*, Bd. 5, S. 267; vgl. Ibn ‘Aṭīyah al-Andalusī: *al-muḥarrar al-waġīz*, Bd. 4, S. 504; vgl. al-Qurṭubī: *al-ġāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, Bd. 18, S. 194; vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 7, S. 380; vgl. Ibn ‘Ādil: *al-lubāb*, Bd. 16, S. 415; vgl. as-Samīn: *ad-durr al-maṣūn*, Bd. 9, S. 376.

(392) Vgl. dieselben Quellen, die in F. 387 -391 angegeben wurden.

2- Es ist wahrscheinlich, dass sich das Pronomen in den beiden Aussagen auf „die edlen, schnellen Pferde“ bezieht.

3- Es ist möglich, dass das Pronomen in „bis sie sich hinter dem Vorhang verbarg“ von der Sonne abhängig ist und das Pronomen in „Bringt sie mir wieder her“ sich auf „die edlen, schnellen Pferde“ bezieht.

4- Das Pronomen in „bis sie sich hinter dem Vorhang verbarg“ geht auf „die edlen, schnellen Pferde“ und in „Bringt sie mir wieder her“ auf die Sonne zurück.⁽³⁹³⁾ ar-Rāzī lehnt die letzte Annahme ab. Ibn ‘Ādil, as-Samīn und al-Alūsī folgen ihm dabei.⁽³⁹⁴⁾

ar-Rāzī gibt der zweiten Meinung den Vorzug.⁽³⁹⁵⁾

2. Der außersprachliche Kontext

Nach Ibn Kaṭīr ist die treffendste Methode der Koraninterpretation, den Koran durch ihn selbst auszulegen, denn was an einer Stelle verallgemeinert wiedergegeben werde, sei in der Regel an einer anderen spezifiziert. Wenn man aber diese Spezifizierung im Koran nicht finde, solle man sich der Sunna zuwenden, weil sie einige Koranstellen erkläre und darstelle. Darüber hinaus sollte man sich an den Aussprüchen der Prophetengenossen diesbezüglich orientieren, wenn man weder Erklärungen noch Hinweise im Koran oder in der Sunna finde. Sie besäßen die bessere Kenntnis, weil sie die Konstellation und Begleitverhältnisse der Koranherabsendung erlebt hätten. Ibn Kaṭīr führt eine Überlieferung von aṭ-Ṭabarī nach Ibn Mas‘ūd an: „Ich schwöre bei dem, außer dem kein anderer Gott da ist, dass es keinen Vers von Allāhs Buch gibt, der herabgesandt wurde, ohne dass ich weiß, für wen er herabgesandt und wo er offenbart wur-

(393) Vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ġayb*, Bd. 26, S. 204.

(394) Vgl. ebd.; vgl. Ibn ‘Ādil: *al-lubāb*, Bd. 16, S. 416; vgl. as-Samīn: *ad-durr al-maṣūn*, Bd. 9, S. 377; vgl. al-Alūsī: *rūḥ al-ma‘ānī*, Bd. 23, S. 192.

(395) Vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ġayb*, Bd. 26, S. 205.

de [...]“.⁽³⁹⁶⁾

Aus Ibn Kaṭīrs Äußerung kann man also schließen, dass sowohl die Kenntnis des sprachlichen Kontextes (Erläuterung der Koranstellen durch andere Koranstellen oder durch die Sunna) als auch des außersprachlichen Kontextes (die Erklärungen der Prophengenossen, weil sie Begleitverhältnisse der Koranherabsendung erlebten) eine zentrale Rolle in der Koranauslegung spielen.

aṭ-Ṭalḥī sagt, dass sich der Situationskontext in den Aussprüchen der Genossen in Bezug auf ihre Koranerläuterungen widerspiegelt, weil sie die umgebenden Gelegenheiten, die Begleitverhältnisse und die Offenbarungsanlässe erlebten, wobei viele Koranverse mit verschiedenen Situationen verbunden waren, die veranlassten, dass die Koranverse herabgesandt wurden.⁽³⁹⁷⁾

Der Koran berücksichtige den Empfänger, wie al-Ġāḥiẓ behauptet. Wenn Gott, der Erhabene, die Araber anredet, fülle Er die Rede mit Hinweisen, Verweisen und Ellipse. Wenn es aber um Kinder Israels geht, werde die Rede ausführlicher.⁽³⁹⁸⁾ Der Situationskontext wurde durch die Beschäftigung der Koraninterpreten mit den mekkanischen und medinensischen Koranstellen deutlich.⁽³⁹⁹⁾ Da der mekkanische Empfänger ein Ungläubiger war, der die Einheit Gottes und das Prophetentum Muḥammads verleugnete, enthielten somit die mekkanischen Koranstellen die Geschichte der vorherigen Propheten mit ihren verleugnenden Völkern, die Disputation der Ungläubigen über die Einheit Gottes, über die Auferweckung, das Paradies usw. Die medinensischen Koranverse thematisieren ausführlich die Anbetungen und Gesetzgebungen wie auch die Identifizierung der Heuchler und der feindlich gesinnten Juden in der Gemein-

(396) Vgl. Ibn Kaṭīr, ‘Imād ad-Dīn Abū al-Fidā’ Ismā‘īl: *tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm* تفسير القرآن العظيم, 15 Bde., 1. Aufl., Ġizah, mu’assasat Qurṭubah, 2000, Bd. 1, S. 6 ff.

Bei aṭ-Ṭabarī heißt es anstelle von „für wen wurde er herabgesandt“ „zu welchem Anlass wurde er herabgesandt“. Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ġāmi‘ al-bayān*, Bd. 1, S. 75.

(397) Vgl. aṭ-Ṭalḥī: *dalālat as-siyāq*, S. 106 f.

(398) Vgl. al-Ġāḥiẓ: *al-ḥayawān*, Bd. 1, S. 64.

(399) Vgl. aṭ-Ṭalḥī: *dalālat as-siyāq*, S. 113.

de.⁽⁴⁰⁰⁾

Die Koraninterpretatoren beschäftigten sich damit, einige der situativen Kontextelemente in ihre Koraninterpretationen als Begründung für die Gültigkeit ihrer Erklärungen anzugeben. Zu den situativen Kontextelementen gehören die Rede, die Offenbarungsgründe und die Offenbarungsorte. Dies wird im Folgenden behandelt.

2.1. Die Rede (al-ḥiṭāb)

2.1.1. Die Redekategorien

Der Meinung Ibn al-Ğawzīs zufolge kann die Rede im Koran in 15 Kategorien eingeteilt werden:⁽⁴⁰¹⁾

- 1- Die allgemeine Rede („Der euch erschaffen hat“)⁽⁴⁰²⁾
- 2- Die begrenzte Anrede („Seid ihr ungläubig geworden“) (Āl ‘Imrān 3: 106)
- 3- Die Gattungsanrede („O ihr Menschen“)⁽⁴⁰³⁾
- 4- Die Menschengeschlechtsanrede („O Kinder Adams“)⁽⁴⁰⁴⁾
- 5- Die Personenanrede („O Adam“)⁽⁴⁰⁵⁾
- 6- Die Lobanrede („O die ihr glaubt“)⁽⁴⁰⁶⁾

(400) Vgl. al-Qaṭṭān, Mannā‘ Ibn Ḥalīl: *mabāḥiṭ fi ‘ulūm al-Qur‘ān* (مباحث في علوم القرآن), 3. Aufl., ar-Riyāḍ, maktabat al-ma‘ārif li-n-našr wa-t-tawzī‘, 2000, S. 49 f.

(401) az-Zarkaši zählt 33 Arten. Vgl. az-Zarkaši: *al-burhān*, Bd. 2, S. 237–269. Nach as-Suyūṭī gibt es 34 Kategorien. Vgl. as-Suyūṭī: *al-itqān*, Bd. 3, S. 110–120.

(402) Es steht im Koran: „2. Er ist es, Der euch aus Lehm erschaffen [...] hat“ (al-An‘ām 6: 2). „Der euch erschaffen hat“ wird im Koran 19-mal genannt.

(403) Im Koran heißt es: „13. O ihr Menschen, Wir haben euch ja von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen, und Wir haben euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennenlernt [...]“ (al-Ḥuğurāt 49: 13). „O ihr Menschen“ wird im Koran 20-mal genannt.

(404) Wie im Koran: „27. O Kinder Adams, der Satan soll euch ja nicht der Versuchung aussetzen, wie er eure (Stamm)eltern aus dem (Paradies)garten vertrieben hat,[...]“ (al-A‘rāf 7: 27). „O Kinder Adams“ kommt im Koran 5-mal vor.

(405) Im Koran heißt es: „19. - Und (du,) o Adam, bewohne du und deine Gattin den (Paradies)garten[...]“ (al-A‘rāf 7: 19). „O Adam“ ist im Koran 5-mal genannt.

- 7- Die Missbilligungsanrede („O die ihr ungläubig seid“)⁽⁴⁰⁷⁾
- 8- Die Ehrenanrede („O Prophet“)⁽⁴⁰⁸⁾
- 9- Die Ansprache, die Mitleid hervorruft („Er sagte: ‚O Sohn meiner Mutter‘“)
(al-A‘rāf 7: 15)
- 10- Die Anrede für den Plural mit dem Ausdruck für den Singular („O Mensch“)⁽⁴⁰⁹⁾
- 11- Die Anrede für den Singular mit dem Ausdruck für Plural („Und wenn ihr bestraft“)
(an-Naḥl 16: 126)
- 12- Die Anrede für den Singular mit dem Ausdruck für Dual („Werft, ihr beide,
in die Hölle“)
(Qāf 50: 24)
- 13- Die Anrede für den Dual mit dem Ausdruck für den Singular („Wer ist denn
euer beider Herr, o Mūsā?“)
(Ṭāhā 2: 49)
- 14- Die Anrede, die auf eine bestimmte Person gerichtet ist, der Gemeinde ist
aber ein anderer („Wenn du über das, was Wir zu dir (als Offenbarung) hinab-
gesandt haben, im Zweifel bist“)
(Yūnus 10: 94)
- 15- Die Anrede mit dem Wechsel der Sprechenebenen (al-iltifāt الْإِئْتِافَات) („Wenn
ihr dann auf den Schiffen seid und diese mit *ihnen* bei einem guten Wind dahin-
fahren“)
(Yūnus 10: 22), („Und zu trinken wird *ihr* Herr *ihnen* ein reines⁴ [⁴ Auch:
reinigendes] Getränk geben. 22. „Dies ist ja der Lohn für *euch*, und *euer* Bemühen
wird gedankt sein.“)
(al-Insān 76: 21, 22).⁽⁴¹⁰⁾

(406) „O die ihr glaubt“ wiederholt sich im Koran 89-mal.

(407) Im Koran steht: „7. O die ihr ungläubig seid, entschuldigt euch heute nicht. Euch wird nur das vergolten, was ihr zu tun pflegtet.“ (at-Taḥrīm 66: 6). „O die ihr ungläubig seid“ wird nur einmal im Koran erwähnt.

(408) Im Koran heißt es: „45. O Prophet, Wir haben dich gesandt als Zeugen, als Verkünder froher Botschaft und als Warner“ (al-Aḥzāb 33: 45). Im Koran wird „O Prophet“ 13-mal genannt.

(409) Im Koran lautet es: „6. O Mensch, was hat dich hinsichtlich deines edelmütigen Herrn getäuscht“ (al-Infīṭār 28: 6). „O Mensch“ wiederholt sich im Koran zweimal.

(410) Vgl. Ibn al-Ġawzī, Ġamāl ad-Dīn Abū al-Faraġ ‘Abd ar-Raḥmān: *al-mudhiš* (المدّوش), 2. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1985, S. 15.

2.1.2. Die Rede im Koran gemäß der Allgemeinheit und der Spezifizierung

Wenn der ganze Koran als Ansprache betrachtet wird, dann werden viele Kategorien wie die Menschheit, der Prophet Muḥammad bzw. die vorherigen Propheten, die Gläubigen, die Leute der Schrift (ahlu l-kitāb أَهْلُ الْكِتَابِ), die Ungläubigen und die Heuchler angesprochen. Nach der Allgemeinheit und Spezifizierung teilen sich die oben genannten Kategorien in drei Hauptkategorien ein:

1- Allgemeine Anrede wie „2. Er ist es, Der euch aus Lehm erschaffen[...]“ (al-Anʿām 6: 2), „O ihr Menschen“, „O Mensch“ und „O Kinder Adams“

2- Spezifizierte Anrede wie „O Prophet“, „O du Gesandter“⁽⁴¹¹⁾ oder „O Abraham (Ibrahim/Ibrāhīm)“⁽⁴¹²⁾

3- Die Anrede für eine bestimmte Gruppe wie „O die ihr glaubt“, „O Frauen des Propheten“,⁽⁴¹³⁾ „O Leute der Schrift“,⁽⁴¹⁴⁾ „O Kinder Israels“,⁽⁴¹⁵⁾ „O die ihr ungläubig seid“ oder „O ihr Ungläubigen“.⁽⁴¹⁶⁾

2.1.3. Die Rede zum Propheten Muḥammad als Beispiel

Die Koraninterpretatoren interessierten sich dafür, das Gemeinte mit der Anrede in den Vordergrund zu stellen. Hier wird die Anrede Muḥammads in einigen Punkten als Beispiel angegeben:

(411) Im Koran heißt es: „67. O du Gesandter, übermittele, was zu dir (als Offenbarung) von deinem Herrn herabgesandt worden ist!“ (al-Māʾidah 5: 67). Im Koran wiederholt sich „O du Gesandter“ zweimal.

(412) Wie im Koranvers: „104. riefen Wir ihm zu: ‚O Ibrāhīm‘“ (aṣ-Ṣāfāt 37: 104). „O Ibrāhīm“ wiederholt sich im Koran viermal.

(413) Wie in der Koranstelle: „30. O Frauen des Propheten, wer von euch etwas klar Abscheuliches begeht, derjenigen wird die Strafe verzweifacht [...]“ (al-Aḥzāb 33: 30). „O Frauen des Propheten“ wird zweimal im Koran erwähnt.

(414) Im Koran heißt es: „64. Sag: O Leute der Schrift, kommt her zu einem zwischen uns und euch gleichen Wort [...]“ (Āl ʿImrān 3: 64). „O Leute der Schrift“ kommt im Koran 12-mal vor.

(415) Wie im Vers: „40. O Kinder Isra'ils, gedenkt Meiner Gunst, die Ich euch erwiesen habe! Und haltet euren Bund Mir gegenüber, so will Ich Meinen Bund euch gegenüber halten! [...]“ (al-Baqarah 2: 40). „O Kinder Isra'ils“ wird im Koran sechsmal genannt.

(416) Im Koran heißt es: „1 Sag: O ihr Ungläubigen“ (al-Kāfirūn 109: 1). „O ihr Ungläubigen“ wird nur einmal erwähnt.

(1) Muḥammad wird im Koran mit „sag“⁽⁴¹⁷⁾ zur Betonung seiner Übermittlungsaufgabe angeredet, wie in der Koranaussage: „189. Sie fragen dich nach den Jungmonden. Sag: Sie sind festgesetzte Zeiten für die Menschen und für die Pilgerfahrt [...]“ (al-Baqarah 2: 189).

(2) Er wird mit seiner Eigenschaft als Gesandter und Prophet („O du Gesandter“, „O Prophet“) angesprochen. Er wird niemals mit seinem eigenen Namen („Muḥammad“) wie die anderen Propheten mit ihren Namen („O Musā“⁽⁴¹⁸⁾ oder „O ‘Īsā“⁽⁴¹⁹⁾) angeredet. Die Anrede mit seiner Eigenschaft gilt als Verherrlichung und Ehrung für ihn und als Belehrung für seine Anhänger, ihn mit seiner Eigenschaft anzureden.⁽⁴²⁰⁾

ar-Rāzī's Aussage zufolge spricht Gott Muḥammad in vielen Stellen entweder mit „O Prophet“ oder „O du Gesandter“ an. Es besteht kein Zweifel, dass diese Anrede die Verehrung und Verherrlichung mit sich trägt.⁽⁴²¹⁾

(3) Gott tröstet und beruhigt Muḥammad, weil viele von seinem Volk den Is-

(417) *qul* („sag“) wird im Koran 293-mal erwähnt, jedes Mal auf den Propheten Muḥammad bezogen.

wa-qul („und/ sondern sag“) wiederholt sich 21-mal und bezieht sich nicht immer auf den Propheten, wie dieser Koranvers zeigt: „23. Und dein Herr hat bestimmt, daß ihr nur Ihm dienen und zu den Eltern gütig sein sollt. Wenn nun einer von ihnen oder beide bei dir ein hohes Alter erreichen, so sag nicht zu ihnen: „Pfui!“ und fahre sie nicht an, sondern sag zu ihnen ehrerbietige Worte“ (al-Isrā’ 17: 23).

fa-qul „dann sag“ kommt 18-mal vor und ist nicht ausschließlich an den Propheten gerichtet, wie in der Koranstelle: „28. Und wenn du dich nun auf dem Schiff eingerichtet hast, du und diejenigen, die mit dir sind, dann sag: (Alles) Lob gehört Allah, Der uns von dem ungerechten Volk errettet hat!“ (al-Mu’minūn 23: 28). Gemeint ist hier Noah (Nūḥ).

(418) Im Koran steht: „144. Er sagte: ‚O Mūsā, Ich habe dich durch Meine Botschaften und Mein Gespräch (mit dir) vor den Menschen auserwählt! [...]‘“ (al-A’rāf 7: 144). „O Mūsā“ kommt 24-mal im Koran vor, darunter zehnmal als Rede von Gott.

(419) Wie in der Koranaussage: „55. Als Allah sagte: ‚O ‘Īsā, Ich werde dich (nunmehr) abberufen und dich zu mir emporheben und dich von denen, die ungläubig sind, reinigen[...]‘“ (Āl ‘Imrān 3: 55). „O ‘Īsā“ wird im Koran viermal genannt, dreimal als Rede von Gott.

(420) Vgl. az-Zamaḥṣarī: *al-kaššāf*, Bd. 3, S. 518; vgl. al-Alūsī: *rūḥ al-ma‘ānī*, Bd. 21, S. 142 f.

(421) Vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ġayb*, Bd. 11, S. 238.

lam nicht annehmen. Diese Tröstung erfolgt durch zwei Methoden:

1- Gott stellt die Geschichte der vorherigen Propheten mit ihren Völkern in vielen Koranstellen dar und wie diese Völker ihre Propheten verleugneten, sie der Lüge bezichtigten und ihnen Leid zufügten:

34. Ja, bereits vor dir wurden Gesandte der Lüge bezichtigt. Und da ertrugen sie standhaft, daß sie der Lüge bezichtigt wurden und daß ihnen Leid zugefügt wurde, bis Unsere Hilfe zu ihnen kam. Es gibt nichts, was Allahs Worte abändern könnte. Dir ist ja bereits Kunde von den Gesandten zugekommen. (al-An‘ām 6: 34).

aṭ-Ṭabarī zufolge wird Muḥammad durch diese Koranstelle getröstet, bekräftigt und zur Geduld und Ausdauer ermahnt. Wenn du, o Muḥammad, betrübt bist, weil die Götzendiener dich der Lüge bezichtigten und Gottes Zeichen verleugneten, so sollst du dich an die vor dir Gesandten erinnern, wie sie als Lügner gescholten wurden und wie sie geduldig blieben, bis unsere Unterstützungen und Hilfe zu ihnen kamen.⁽⁴²²⁾

2- Gott erleichtert Muḥammad von seiner Trauer wegen der Irrwege seines Volkes: „119. Gewiß, Wir haben dich mit der Wahrheit gesandt als Frohboten und als Warner. Und du wirst nicht nach den (Taten der) Insassen des Höllenbrandes gefragt werden.“ (al-Baqarah 2: 119). az-Zamaḥṣarī sagt, dass dieser Vers darauf hinweise, dass der Prophet Muḥammad nur als Frohbote und als Warner gesandt worden wäre. Dieser Vers gilt als Tröstung, weil er traurig über den

(422) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi‘ al-bayān*, Bd. 9, S. 223 f. Eine ähnliche Koranstelle ist: „4. Wenn sie dich der Lüge bezichtigen, so wurden bereits vor dir Gesandte der Lüge bezichtigt. Und zu Allah werden (all) die Angelegenheiten zurückgebracht.“ (Fāṭir 35: 4). Ibn ‘Aṭīyahs Erläuterung nach gilt dieser Vers als Tröstung. Gott erinnert seinen Propheten Muḥammad an das, wie die Propheten das Leid von ihren Völkern ertrugen. Ibn ‘Aṭīyah al-Andalusī: *al-muḥarrar al-waḡīz*, Bd. 4, S. 429.

Es gibt andere Koranstellen, die die gleiche Bedeutung haben, wie: „10. Man machte sich ja schon vor dir über Gesandte lustig. Da umschloß diejenigen, die über sie spotteten, das, worüber sie sich lustig zu machen pflegten.“ (al-An‘ām 6: 10) und „11. Und kein Gesandter kam zu ihnen, ohne daß sie sich über ihn lustig gemacht hätten.“ (al-Ḥiğr 15: 11). Mehr dazu vgl. az-Zamaḥṣarī: *al-kaššāf*, Bd. 2, S. 326 f.; al-Baḡawī: *ma‘ālim at-tanzīl*, Bd. 4, S. 370.

Unglauben seiner Leute war.⁽⁴²³⁾

(4) Gott redet Muḥammad durch eine dritte Person an, damit der Tadel gegen Muḥammad nicht bemerkt wird: „1. Er blickte düster und kehrte sich ab“ (‘Abasa 80: 1, 2). al-Qurṭubī’s Erläuterung zufolge hat Gott sich in einer Tadelsform gegen seinen Propheten durch den Gebrauch der Form der dritten Person (‘abasa wa-tawalla) in den Versen 1 und 2 und nicht durch die zweite Person für die Verherrlichung von Muḥammads Persönlichkeit eingesetzt. Im 3. Vers wurde Muḥammad wieder mit der zweiten Person angesprochen, um ihn aufzumuntern „3. Was läßt dich wissen, vielleicht läutert er sich“ (‘Abasa 80: 3). Der Offenbarungsanlass ist, dass der Blinde (‘Abd Allāh Ibn Umm Maktūm) den Propheten Muḥammad aufsuchte, um sich von ihm belehren zu lassen, während der Prophet sich mit Stammesoberhäuptern der Götzendiener beschäftigte, und zwar in der Hoffnung, sie für den Islam zu gewinnen. Während dieser wichtigen Besprechung kam der Blinde Ibn Umm Maktūm hinzu, ohne zu wissen, dass der Prophet sich mit anderen beschäftigte. Er rief den Propheten mehrmals und unterbrach damit dessen Gespräch mit den Stammesoberhäuptern. Dieses Verhalten erboste den Propheten, so runzelte er die Stirn und wandte sich ab. Daraufhin wurden diese Verse sofort offenbart.⁽⁴²⁴⁾

(423) Vgl. az-Zamaḥṣārī: *al-kaššāf*, Bd. 1, S. 316.

Eine ähnliche Koranstelle ist: „6. Vielleicht magst du (aus Gram) noch dich selbst umbringen, wenn sie an diese Botschaft nicht glauben, nachdem sie sich abgewandt haben.“ (al-Kahf 18: 6). Ibn Kaṭīr sagt, dass Gott seinen Gesandten ermahne, dass er sich nicht aus Kummer über die Götzendiener seines Volks, die den Islam nicht übernommen haben, zu Tode grämen solle. Ibn Kaṭīr erwähnt bei der Erläuterung dieses Verses die gleichen Verse. Es sind: „8. [...] Darum soll deine Seele nicht über sie in Bedauern zergehen [...]“ (Fāṭir 35: 8), „26. [...] Sei nicht traurig über sie [...]“ (an-Naḥl 16: 127) und „3. Vielleicht magst du dich noch selbst umbringen aus Gram (darüber), daß sie nicht gläubig sind.“ (aš-Šu‘arā’ 26: 3). Vgl. Ibn Kaṭīr: *tafsīr al-Qur’ān al-‘azīm*, Bd. 9, S. 104. Mehr dazu vgl. ebd., Bd. 10, S. 337; vgl. Ibn ‘Aṭīyah al-Andalusī: *al-muḥarrar al-waḡīz*, Bd. 3, S. 496, Bd. 4, S. 224; vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ḡayb*, Bd. 21, S. 79 f., Bd. 26, S. 6; vgl. Ibn ‘Ādil: *al-lubāb*, Bd. 12, S. 424, Bd. 16, S. 106.

(424) Vgl. al-Qurṭubī: *al-ḡāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān*, Bd. 22, S. 71 f. Mehr dazu vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 8, S. 418 f.; vgl. Ibn ‘Ādil: *al-lubāb*, Bd. 20, S. 152 ff.; vgl. Ibn ‘Āšūr: *at-taḥrīr*, Bd. 30, S. 103, 105.

(5) Er wird getadelt angesprochen, da er etwas zweitrangig und nicht bevorzugt behandelt: „37. [...] und in deinem Inneren verborgen hieltest, was Allah doch offenlegen wird, und die Menschen fürchtetest, während Allah ein größeres Anrecht darauf hat, daß du Ihn fürchtest [...]“ (al-Aḥzāb 33: 37). ‘Ali Ibn al-Ḥusayn Ibn ‘Alī (95 H.) berichtet, dass dem Propheten eingegeben worden wäre, dass Zayd Ibn Ḥārīṭah (8 H.), Muḥammads freigelassener Adoptivsohn, sich von Zaynab Bint Ḡaḥṣ (20 H.), Muḥammads Cousine, scheiden lasse und dass Muḥammad Zaynab danach gemäß Gottes Befehl heirate. Zayd beklagte sich beim Propheten, dass sie mit ihm ungehorsam umgehe, ihm wegen ihres vornehmen Ranges zu hoch stehe und dass er sich von ihr trennen wolle. Der Gesandte empfahl ihm, geduldig auszuharren und sich nicht zu trennen: „37. Und als du zu demjenigen sagtest, dem Allah Gunst erwiesen hatte und dem auch du Gunst erwiesen hattest¹ [¹ D.i. Zaid, den Muḥammad – Allah segne ihn und gebe ihm Heil – freigelassen hatte und weiterhin wie einen Sohn behandelte.]: ‚Behalte deine Gattin für dich und fürchte Allah [...]‘“ (al-Aḥzāb 33: 37), obwohl der Prophet bereits wusste, dass Zayd sich von Zaynab trennen und er selbst sie kurz darauf heiraten würde. Dies war es, was er in seiner Seele verborgen hatte: „37. [...] und in deinem Inneren verborgen hieltest, was Allah doch offenlegen wird [...] Als dann Zaid keinen Wunsch mehr an ihr hatte² [² D.i. eine Andeutung für die Scheidung], gaben Wir sie dir zur Gattin [...]“ (al-Aḥzāb 33: 37). Weil Muḥammad fürchtete, dass die Menschen sagen könnten, er heirate die Geschiedene seines Adoptivsohnes, befahl er ihm, sich von Zaynab nicht scheiden zu lassen. Gott tadelte seinen Propheten, denn er fürchtete die Rede der Menschen in Bezug auf eine Sache, die Gott ihm erlaubt hatte, während Gott eher darauf Anspruch hatte, dass Muḥammad ihn fürchten solle: „37. [...] und die Menschen fürchtetest, während Allah ein größeres Anrecht darauf hat, daß du Ihn fürchtest [...]“ (al-Aḥzāb 33: 37).⁽⁴²⁵⁾ al-Qurṭubī kommentiert, dass diese begründete Erläuterung von den großen Gelehrten – wie az-Zuharī (124 H.), al-Quṣayrī (344 H.) und Abū Bakr Ibn al-‘Arabī – für die beste Erklärung unter den weiten Interpretationen

(425) Vgl. Ibn ‘Aṭīyyah al-Andalusī: *al-muḥarrar al-waḡīz*, Bd. 4, S. 386; vgl. al-Qurṭubī: *al-ḡāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, Bd. 17, S. 157; vgl. al-Alūsī: *rūḥ al-ma‘ānī*, Bd. 22, S. 24.

gehalten wird.⁽⁴²⁶⁾

(6) Der Angesprochene ist Muḥammad, gemeint sind jedoch alle Muslime: „147. (Es ist) die Wahrheit von deinem Herrn, gehöre daher nicht zu den Zweiflern!“ (al-Baqarah 2: 147). Gemäß der Interpretation von aṭ-Ṭabarī ist Muḥammad der Adressat, aber seine Gemeinde ist gemeint. Also: „Ihr alle Mitglieder der islamischen Gemeinschaft sollt nicht daran zweifeln, dass die Gebetsrichtung (qiblah **قِبْلَةٌ**, in deren Richtung ich dich wenden ließ, dieselbe Gebetsrichtung, die Abraham (Ibrāhīm) und seine nachfolgenden Propheten einhielten, ist.“⁽⁴²⁷⁾

(426) Vgl. al-Qurṭubī: *al-ğāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān*, Bd. 17, S. 157.

Ibn al-‘Arabī sagt, dass alle anderen diesbezüglich vermittelten Überlieferungen nicht als vertrauenswürdig gelten, weil sie unzuverlässig und schwach seien. Nur eine Überlieferung von ‘Ā’iṣah könne als richtig und gesund betrachtet werden. Sie berichtet: „Hätte der Prophet dazu geneigt, etwas von dem zu unterdrücken, was ihm offenbart worden war, er hätte sicherlich diesen Vers unterdrückt: „37. Und als du zu demjenigen sagtest, dem Allah Gunst erwiesen hatte und dem auch du Gunst erwiesen hattest: [...]“ (al-Aḥzāb 33: 37). Vgl. Ibn al-‘Arabī, Abū Bakr Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh al-Ma‘āfirī (543 H.): *aḥkām al-Qur’ān* (أحكام القرآن), 4 Bde., 3. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 2003, Bd. 3, S. 577.

Der Hadith ist zu finden bei at-Tirmidī: *sunan at-Tirmidī*, S. 725, HN. 3208.

al-Qurṭubī erwähnt, dass gemäß der Ansicht von Qatādah, Ibn Zayd (182 H.) und anderen Koranauslegern, darunter auch aṭ-Ṭabarī, der Prophet Zaynab zugeneigt gewesen sei, während sie noch die Ehefrau von Zayd war. Muḥammad habe den starken Wunsch verspürt, dass Zayd sie entlässt und dass er sie nach der Wartezeit (‘iddah **عِدَّة**) heiraten könne. Als Zayd Muḥammad benachrichtigte, dass er sich von Zaynab trennen wolle, weil sie wegen ihres vornehmen Ranges über ihm stehe und sich ihm gegenüber ungehorsam zeige, sagte Muḥammad ihm: „Behalte deine Gattin für dich und fürchte Gott“, d.h. in Bezug darauf, was du, Zayd, über Zaynab sprichst, dass sie wegen ihres vornehmen Ranges über dir steht und sich dir gegenüber ungehorsam zeigt, obwohl Muḥammad gerne wollte, dass Zayd sich von Zaynab trenne. Dies sei, was Muḥammad in seiner Seele verborgen habe. Vgl. al-Qurṭubī: *al-ğāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān*, Bd. 17, S. 155.

Mehr dazu vgl. aṭ-Ṭabarī: *ğāmi‘ al-bayān*, Bd.19, S. 114 f.; vgl. az-Zamaḥṣarī: *al-kaššāf*, Bd. 5, S. 71; vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ğayb*, Bd. 25, S. 213.

(427) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ğāmi‘ al-bayān*, Bd. 2, S. 673 f.; vgl. Ibn ‘Aṭīyah al-Andalusī: *al-muḥarrar al-wağīz*, Bd. 1, S. 224; vgl. al-Qurṭubī: *al-ğāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān*, Bd. 2, S. 448; vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 1, S. 176.

az-Zamaḥṣarīs Ansicht weist darauf hin, dass Muḥammad der Adressat sei und dass die Leute der Schrift, d.h. Juden und Christen, gemeint seien. Die Bedeutung: Du (Muḥammad) sollst nicht daran zweifeln, dass die Juden und Christen sehr wohl mithilfe ihrer gegebenen Schrift wis-

2.2. Offenbarungsanlässe (asbābu n-nuzūl)

al-Wāḥidī (468 H.) bringt hinsichtlich der Bedeutung der Kenntnis über die Offenbarungsgründe in Bezug auf die Interpretationshandlung zum Ausdruck, dass die Erklärung der Koranstelle und die Erschließung ihrer Bedeutung ausschließlich mithilfe der Kenntnis über ihre Geschichte und ihre Offenbarungsanlässe zugänglich sei.⁽⁴²⁸⁾

az-Zarqānīs Ansicht zufolge gibt es hinsichtlich der Abhängigkeit des Koranverses bzw. der Koranverse zwei Arten der Offenbarungsanlässe: Die eine ist diejenige, die ursprünglich ohne Grund für den Umgang mit einer bestimmten Situation herabgesandt wurde. Zu dieser Art gehört der Großteil des Korans. Die andere Art ist diejenige, die mit einem verbundenen Anlass, d.h. nach einem Vor-

sen, dass dieser *Qurʾān* die Wahrheit von ihrem Herrn ist. Die Leute der Schrift unterdrücken dennoch diese Wahrheit. Vgl. az-Zamaḥṣarī: *al-kaššāf*, Bd. 1, S. 205, Bd. 2, S. 60; vgl. al-Qurṭubī: *al-ġāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, Bd. 9, S. 5; vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīt*, Bd. 4, S. 212.

Ein ähnliches Beispiel ist die folgende Koranstelle: „196. Lasse dich ja nicht durch den Wandel³ [3 D.h.: durch ihre Wechselfälle im Glück, durch ihren Gewinn im Handel oder durch ihr ungehindertes Umherreisen und Umherziehen.] derer in den Landstrichen täuschen, die ungläubig sind.“ (Āl ʿImrān 3: 196). aṭ-Ṭabarī sagt diesbezüglich, dass derjenige, an den sich die Anrede richtet, der Prophet sei, obwohl seine Anhänger und Genossen gemeint seien. Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ġāmiʿ al-bayān*, Bd. 4, S. 324 f.

Mehr dazu vgl. Ibn ʿAṭīyah al-Andalusī: *al-muḥarrar al-waḡīz*, Bd. 1, S. 558; vgl. al-Qurṭubī: *al-ġāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, Bd. 5, S. 480; vgl. Ibn ʿĀšūr: *at-taḥrīr*, Bd. 4, S. 205.

(428) Vgl. al-Wāḥidī, Abū al-Ḥasan ʿAlī Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ʿAlī: *asbāb nuzūl al-Qurʾān* (لَبَّابِ بْنِ زَوْلِ الْقُرْآنِ), 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-ʿilmiyyah, 1991, S. 10.

Ibn Taymiyah betont diese Wichtigkeit, wenn er sagt, dass die Kenntnis des Offenbarungsanlasses helfe, die Bedeutung eines Verses zu erschließen, weil die umfassende Kenntnis über den Grund einer Sache zur Kenntnis über den Sinn dieser Sache führe. Vgl. Ibn Taymiyah: *muqaddimah fi uṣūl at-tafsīr*, S. 16.

Ibn Daqīq al-ʿĪd (703 H.) sagt diesbezüglich auch, dass die Erläuterung des Offenbarungsgrundes ein richtiger Weg in Bezug auf das Verstehen der Bedeutungen des Korans sei. Vgl. Ibn Daqīq al-ʿĪd, Muḥammad Ibn ʿAlī Ibn Wahb Ibn Muṭīʿ al-Quṣayrī: *iḥkām al-aḥkām. šarḥ ʿumdat al-aḥkām* (إِحْكَامُ أَحْكَامِ شَرْحِ عُمْدَةِ أَحْكَامِ), 2 Bde., Bayrūt, dār al-fikr, 2000, Bd. 2, S. 576. (s. auch F. 293↓)

fall oder nach einer Frage, offenbart wurde.⁽⁴²⁹⁾

Die Koraninterpretatoren befassten sich in vielen Stellen innerhalb ihrer Koraninterpretationswerke damit, die Offenbarungsgründe in den Stellen der Auslegung der Koranverse, die von den Offenbarungsgründen abhängig sind, zu erwähnen. Dies gilt für sie als Mittel zur Erleichterung der Erläuterung und als Bekräftigung für ihre Interpretation.

Im Folgenden werden einige der unterschiedlichen Ergebnisse, die die Koraninterpretatoren in ihren Werken von den Offenbarungsgründen erschlossen haben, erwähnt:

(1) Die Koranexegeten streiten darüber, Bezieht sich die Berücksichtigung auf die methodologische Regel: „für die Gültigkeit ist die Allgemeinheit der Äußerung maßgeblich“ oder auf die Regel: „für die Gültigkeit ist der spezielle Herabsendungsgrund maßgeblich“ (s. S. 113)? In Bezug auf die folgende Überlieferung, in der der Offenbarungsgrund des kommenden Koranverses genannt wurde, geben die Korankommentatoren verschiedene Auslegungen an: Ibn Mas‘ūd berichtet, dass ein Mann eine Frau widerrechtlich küsste, alsdann zum Propheten kam und ihm davon berichtete. Darauf offenbarte Gott: „114. Und verrichte das Gebet an beiden Enden des Tages und in Stunden der Nacht. Die guten Taten lassen die bösen Taten vergehen [...]“ (Hūd 11: 114). Da sagte der Mann: „O Gesandter Allāhs, gilt dies nur für mich?“ Der Prophet antwortete: „Für meine Gemeinde allesamt.“⁽⁴³⁰⁾

(429) Vgl. az-Zarqānī: *manāhil al-‘irfān*, Bd. 1, S. 107.

Definition der Offenbarungsgründe:

az-Zarqānī: Es ist ein Anlass in der Zeit der Koranherabsendung, für den ein oder mehrere Koranverse offenbart wurden, die über einen Vorfall sprechen oder über ihn ein Urteil geben. Vgl. az-Zarqānī: *manāhil al-‘irfān*, Bd. 1, S. 108.

Mehr dazu vgl. al-Qaṭṭān: *mabāhiṭ fi ‘ulūm al-Qur‘ān*, S. 78; vgl. Zayd, ‘Abd Allāh Ṭāhir Maḥmūd Ismā‘īl: *ma‘rifat asbābu n-nuzūl wa-aṭaruhā fi iḥtilāf al-mufasssirin wa-l-fuqahā*, Nablus, Diss. ḡāmi‘at an-Naḡāḥ al-Waṭaniyyah 2003, S. 12.

(430) Vgl. as-Suyūṭī, Ḡalāl ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Abī Bakr: *asbāb an-nuzūl al-musammā lubāb an-nuqūl fi asbāb an-nuzūl* (لُبَّابُ النَّزُولِ لِأَبِي النَّزُولِ وَفِي لُبَّابِ النَّزُولِ), 1. Aufl., Bayrūt,

Die Koranexegeten sind sich uneinig darüber, was mit „den guten Taten bzw. den Guten“ (ḥasanāt حَسَنَات „Sg. ḥasanah حَسَنَة“) gemeint ist:

1- Die Mehrheit der Gelehrten, der Prophetengefährten und ihrer Nachfolger vertritt die Ansicht, dass mit *al-ḥasanāt* die fünfmaligen Pflichtgebete gemeint sind.⁽⁴³¹⁾

2- Der Meinung von Muğāhid (104 H.) zufolge ist hier gefordert, dass man ausspreche: „Gepriesen sei Allāh! Lob gehört Allāh! Es gibt keinen Gott außer Allāh! Allāh ist der Allgrößte!“⁽⁴³²⁾

3- Nach Ibn ‘Aṭīyyahs und aš-Šawkānīs Ansicht ist *al-ḥasanāt* ein allgemeiner Ausdruck, der alle guten Taten einschließlich des Gebets umfasse. Diese guten Taten tilgen die bösen.⁽⁴³³⁾

Andererseits verbinden sowohl aṭ-Ṭabarī als auch al-Qurṭubī die erschlossene Bedeutung mit dem spezifischen Ausdruck, der in demselben Vers genannt wird („Und verrichte *das Gebet*“). Sie beide bevorzugen die Meinung der Mehrheit der Gelehrten, weil *al-ḥasanāt* im Kontext des Befehls, dass man das Gebet verrichten muss, angeführt wird und weil der Offenbarungsanlass diese Richtung bekräftigt.⁽⁴³⁴⁾

mu’assasat al-kutub aṭ-ṭaqāfiyyah, 2002, S. 148 f. Im Folgenden wird es als „as-Suyūṭī: *lubāb an-nuqūl*“ angegeben; vgl. al-Wāhidī: *asbāb nuzūl al-Qur’ān*, S. 272.

Der Hadith ist zu finden bei al-Buḥārī: *al-ḡāmi’ aṣ-ṣaḥīḥ*, Bd. 1, S. 184, HN. 526; vgl. Muslim: *ṣaḥīḥ Muslim*, Bd. 4, S. 2115 f., HN. 39 (2763).

(431) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi’ al-bayān*, Bd. 12, S. 216; vgl. al-Baḡawī: *ma’ālim at-tanzīl*, Bd. 4, S. 204; vgl. al-Bayḍāwī: *tafsīr al-Bayḍāwī*, Bd. 3, S. 151; vgl. Ibn ‘Ādil: *al-lubāb*, Bd. 10, S. 594.

(432) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi’ al-bayān*, Bd. 12, S. 616; vgl. Ibn ‘Aṭīyyah al-Andalusī: *al-muḥarrar al-waḡīz*, Bd. 3, S. 213; vgl. al-Qurṭubī: *al-ḡāmi’ li-aḥkām al-Qur’ān*, Bd. 11, S. 230; vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 5, S. 270.

(433) Vgl. Ibn ‘Aṭīyyah al-Andalusī: *al-muḥarrar al-waḡīz*, Bd. 3, S. 213; vgl. aš-Šawkānī, Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn (1250 H.): *fath al-qadīr al-ḡāmi’ bayna fannayy ar-riwāyah wa-d-dirāyah min ‘ilm at-tafsīr* (فَتْحُ الْقَادِرِ الْجَامِعِيِّ نَفْسِي لِلرُّوَيْطَةِ وَالِدِرِّيَّةِ مِنْ عِلْمِ التَّفْسِيرِ) 4. Aufl., Bayrūt, dār al-ma‘rifah, 2007, S. 678. Im Folgenden wird es als „aš-Šawkānī: *fath al-qadīr*“ angegeben.

(434) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi’ al-bayān*, Bd. 12, S. 617; vgl. al-Qurṭubī: *al-ḡāmi’ li-aḥkām al-Qur’ān*, Bd. 11, S. 230.

(2) Die Koraninterpretatoren bestimmen verschiedene Personen, auf die einige Koranverse anspielen, unter Berufung auf die Überlieferungen der diesbezüglichen Offenbarungsgründe. Hier dient der folgende Koranvers als Bekräftigung: „3. Gewiß, derjenige, der dich haßt, - er ist vom Guten abgetrennt.“ (al-Kawṭar 108: 3). Es werden wie folgt vier Männer unter den Angesehenen in Qurayš erwähnt, die sich mit Muḥammad verfeindeten:

1- al-ʿĀṣ Ibn Wāʿil Ibn Hišām as-Sahmī al-Qurayšī (1 H.). Qatādah berichtet: „al-ʿĀṣ Ibn Wāʿil sagte: ‚Ich hasse Muḥammad. Er ist (von Söhnen) abgetrennt. Er hat keine männliche Nachkommenschaft.‘ So sagte Gott: ‚Gewiß, derjenige, der dich haßt, - er ist (vom Guten) abgetrennt.‘“ (al-Kawṭar 108: 3).⁽⁴³⁵⁾

2- ʿUqbah Ibn Abī Muʿayṭ Ibn Abī ʿAmr Ibn Umayyah al-Qurayšī (2 H.), Šamar Ibn ʿAṭīyyah berichtet: „Uqbah Ibn Abī Muʿayṭ pflegte immer zu sagen: ‚Es bleibt dem Propheten kein Sohn. Er ist abgetrennt.‘ So sandte Gott ihm diese Verse: ‚Gewiß, derjenige, der dich haßt, - er ist (vom Guten) abgetrennt‘ herab.“⁽⁴³⁶⁾

3- Abū Ğahl (ʿAmr Ibn Hišām Ibn al-Muġīrah al-Maḥzūmī al-Qurayšī; 2 H.). Ibn ʿAbbās berichtet: „Die Leute der ġāhiliyyah-Zeit (ġāhiliyyah⁽⁴³⁷⁾ جَاهِلِيَّة) pflegten über jemanden, dessen Sohn gestorben ist, zu sagen: ‚Jemand ist (von seinen Söhnen) abgetrennt.‘ Als Ibrāhīm, der Sohn des Propheten ist, verstarb, ging Abū Ğahl zu seinen Genossen und sagte: ‚Muḥammad ist abgetrennt.‘ So sandte Gott: ‚3. Gewiß, derjenige, der dich haßt, - er ist (vom Guten) abgetrennt.‘ herab“ (al-Kawṭar 108: 3).⁽⁴³⁸⁾

4- Abū Lahab (ʿAbd al-ʿUzzā Ibn ʿAbd al-Muṭṭalib, Onkel väterlicherseits

(435) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ġāmiʿ al-bayān*, Bd. 24, S. 698; vgl. al-Wāhidī: *asbāb nuzūl al-Qurʾān*, S. 494 f.

(436) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ġāmiʿ al-bayān*, Bd. 24, S. 699; vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ġayb*, Bd. 32, S. 133; vgl. Ibn ʿĀdil: *al-lubāb*, Bd. 20, S. 524.

(437) Es ist ein arabischer Begriff, der im allgemeinen Sprachgebrauch die Zeit des altarabischen Heidentums vor dem Islam bezeichnet.

(438) Vgl. al-Qurṭubī: *al-ġāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, Bd. 22, S. 529; vgl. Ibn ʿĀdil: *al-lubāb*, Bd. 20, S. 524.

Muḥammads; 2 H.), ‘Aṭā’ berichtet: „Der Vers wurde wegen Abū Lahab herabgesandt, denn als der Sohn des Gesandten Gottes verstarb, ging Abū Lahab zu den Heidnischen und sagte: ‚Heute ist Muḥammad abgetrennt.‘ Daraufhin sandte Allāh: ‚3. Gewiß, derjenige, der dich haßt, - er ist (vom Guten) abgetrennt.‘ herab.“ (al-Kawṭar 108: 3).⁽⁴³⁹⁾

5- Ka‘b Ibn al-Ašraf (ein jüdischer Dichter, der sich dem Verfassen von Spottgedichten über Muḥammad, seine Ehegattinnen und die muslimischen Frauen widmete; 3 H.) traf eine Gruppe von angesehenen Herrschern des *qurayš*-Stammes. Ibn ‘Abbās berichtet: „Als Ka‘b Ibn al-Ašraf nach Mekka kam, kamen zu ihm angesehene Mekkaner und sagten zu ihm: ‚Wir tragen die Verantwortung sowohl für die Tränkung der Pilger als auch für den Pförtner der Kaaba. Du bist der Herrscher in Medina. Sind wir oder ist dieser von seinen Leuten Abgeschnittene religiös wahrhaftiger? Er behauptet, dass er religiös wahrhaftiger als wir sei.‘ Er [Ibn al-Ašraf] antwortete: ‚Nein, ihr seid wahrhaftiger als er.‘ So wurde ‚Gewiß, derjenige, der dich haßt, - er ist (vom Guten) abgetrennt.‘ [al-Kawṭar 108: 3] herabgesandt.“ Er [Ibn ‘Abbās] sagt: „Es wurde ‚51. Siehst du nicht jene, denen ein Teil der Schrift gegeben wurde? Sie glauben an Zauberei und falsche Götter und sagen von denen, die ungläubig sind: ‚Diese da sind eher auf dem rechten Weg geleitet als die Gläubigen.‘ 52. Das sind diejenigen, die Allah verflucht hat; und wen Allah verflucht, für den wirst du keinen Helfer finden.‘ [an-Nisā’ 4: 51, 52] herabgesandt“.⁽⁴⁴⁰⁾

aṭ-Ṭabarī hält sich an die methodologische Regel „für die Gültigkeit ist die Allgemeinheit der Äußerung und nicht der spezielle Herabsendungsgrund maßgeblich“ *al-‘ibrah bi-‘umūmi l-lafẓ lā bi-ḥuṣūṣi s-sabab* (s. S. 113). Dieser Regel zufolge gibt aṭ-Ṭabarī den Vorrang, dass Gott durch die Offenbarung kund tut, dass jener, der Muḥammad hasst, der Niedrigste und der von Gutem Abgeschnittene sei, obwohl der Vers wegen einer bestimmten Person offenbart wur-

(439) Vgl. Ibn Kaṭīr: *tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm*, Bd. 14, S. 483.

(440) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi‘ al-bayān*, Bd. 24, S. 700; vgl. Ibn Kaṭīr: *tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm*, Bd. 14, S. 483; vgl. aš-Šawkānī: *fath al-qadīr*, S. 1660 f.

de.⁽⁴⁴¹⁾ Nach aš-Šawkānīs Ansicht weist der Vers auf die Allgemeinheit für alle, die Muḥammad hassen, hin. Diese Allgemeinheit steht in keinem Widerspruch mit dem Offenbarungsgrund, wonach der Vers wegen al-‘Āṣ Ibn Wā’il herabgesandt wurde, denn die Gültigkeit hängt maßgeblich von der Allgemeinheit der Formulierung und nicht vom speziellen Herabsendungsgrund ab.⁽⁴⁴²⁾

(3) Die Koranexegeten übermittelten die unterschiedlichen Auseinandersetzungen der Rechtsgelehrten nach dem Offenbarungsgrund. Der folgende Koranvers dient als Argument dafür: „115. Allah gehört der Osten und der Westen; wohin ihr euch auch immer wendet, dort ist Allahs Angesicht. Allah ist Allumfassend und Allwissend.“ (al-Baqarah 2: 115). Die Rechtsgelehrten haben in Bezug auf die Gültigkeit des Urteils zwischen dem obligatorischen und freiwilligen Gebet gemäß des Offenbarungsanlasses unterschieden. Für das obligatorische Gebet (aṣ-ṣalātu l-mafrūḍah *الصلاة للفرضة*) haben die Rechtsgelehrten zwei verschiedene Meinungen angebracht, in deren Fall jemand ein oder mehrere Gebete bei der Finsternis in der falschen Gebetsrichtung verrichtet habe und ihm demnach die Fehlerhaftigkeit der Tat klar wurde.

Für die erste Meinung gilt dieses Gebet Abū Ḥanīfahs, Māliks, Sufyāns (161 H.), Ibn al-Mubāraks (181 H.), Ishāqs (237 H.) und Aḥmad Ibn Ḥanbals Ansicht nach als richtig und benötigt keine Wiederholung. Die genannten Gelehrten führen den folgenden Hadith als Beweis für die Richtigkeit ihrer Meinung an: ‘Abd Allāh Ibn ‘Āmir Ibn Rabī‘ah berichtet nach seinem Vater, der sagt: „Wir waren mit dem Propheten (S) auf einer Reise während einer stockfinsternen Nacht. Wir wussten nicht, wo sich die genaue Gebetsrichtung befand, so verrichtete jeder von uns sein Gebet in seiner Richtung. Am Morgen berichteten wir dies dem Propheten (S). Daraufhin wurde der folgende Koranvers offenbart: „115. Allah gehört der Osten und der Westen; wohin ihr euch auch immer wendet, dort ist Allahs Angesicht. Allah ist Allumfassend und Allwissend.“ (al-Baqarah 2: 115)“.

(441) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi‘ al-bayān*, Bd. 24, S. 700 f.

(442) Vgl. aš-Šawkānī: *fath al-qadīr*, S. 1660 f.

Außerdem fügt Mālik hinzu, dass es für den Gebetverrichtenden empfehlenswert sei, dass er das Gebet wiederholt, wenn er die richtige Gebetsrichtung weiß und es noch genügende Zeit für das Verrichten dieses Gebetes gibt. Er ist aber nicht verpflichtet, es wiederzuholen, weil er es schon verrichtet hat.

Der zweiten Meinung nach, welche von al-Muğīrah (136 H.) und aš-Šāfi‘ī vertreten wird, gilt dieses Gebet dem Gebetsverrichtenden als ungültig, weil es eine der Bedingungen der Richtigkeit des Gebets ist, dass man sich nach der richtigen Gebetsrichtung wendet.⁽⁴⁴³⁾

In Bezug auf die freiwilligen Gebete (aṣ-ṣalātu l-masnūnah oder aṣ-ṣalātu n-nāfilah (الصلاة للمؤمنين والبقية)) existieren Übereinstimmungen bei den Rechtsgelehrten, welche *an-nāfilah* betreffen, die während einer Reise innerhalb von Verkehrsmitteln in beliebiger Richtung verrichtet werden darf. Der Beleg hierfür ist die Überlieferung nach Ibn ‘Umar. Er berichtet: „Der Gesandte (S) pflegte während seiner Reise von Mekka nach Medina auf seinem Reittier zu beten, wo sich seine Richtung befand. Er [Ibn ‘Umar] sagt weiter: ‚Für ihn wurde der Koranvers: ‚115. Allah gehört der Osten und der Westen; wohin ihr euch auch immer wendet, dort ist Allahs Angesicht. Allah ist Allumfassend und Allwissend.‘ [al-Baqarah 2: 115] offenbart.‘“⁽⁴⁴⁴⁾

2.3. Mekkanische und medinensische Koranstellen (al-makkī wa-l-madani)

Der Ansicht von Mannā‘ al-Qaṭṭān zufolge ist das Erkennen der mekkanischen und medinensischen Stellen im Koran von großer Bedeutung für die Koranin-

(443) Vgl. al-Qurṭubī: *al-ğāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān*, Bd. 2, S. 325; vgl. Ibn al-‘Arabī: *aḥkām al-Qur’ān*, Bd. 1, S. 53.

Der Hadith ist zu finden bei at-Tirmiḏī: *sunan at-Tirmiḏī*, S. 95, HN. 345.

(444) Vgl. al-Qurṭubī: *al-ğāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān*, Bd. 2, S. 326; vgl. Ibn al-‘Arabī: *aḥkām al-Qur’ān*, Bd. 1, S. 53; vgl. aṭ-Ṭabarī: *ğāmi‘ al-bayān*, Bd. 2, S. 452; vgl. Ibn Kaṭīr: *tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm*, Bd. 2, S. 30.

Der Hadith ist zu finden bei Muslim: *ṣaḥīḥ Muslim*, Bd. 1, S. 486, HN. 31 (700).

terpretatoren, denn dadurch erkennt der Koraninterpretator den zeitlichen und örtlichen Kontext der Koranstelle. Darüber hinaus kann die Abrogation im Koran besser ausgemacht werden, wenn zwei Koranverse scheinbar im Widerspruch zueinander stehen und die Aufhebung der älteren Koranstelle durch die jüngere eintritt. al-Qaṭṭān fügt hinzu, dass durch das Erkennen bzw. die Bestimmung der mekkanischen und medinensischen Stellen im Koran sowohl die prophetische Biographie (as-sīratu n-nabawiyyah السيرة النبوية) als auch die Geschichte des Islam in Mekka und Medina besser nachvollzogen werden kann, da die Koranstellen oft Bezug auf historische Ereignisse in Mekka und Medina nehmen.⁽⁴⁴⁵⁾

(445) Vgl. al-Qaṭṭān: *mabāḥiṭ fi ‘ulūm al-Qur’ān*, S. 58 f.; vgl. Haggag: Die deutschen Koranübersetzungen, S. 40.

Es gibt in der islamischen Tradition drei bekannte Meinungen über die Art und Weise der Bestimmung der mekkanischen und medinensischen Koranstellen:

[1] Die erste Meinung richtet sich nach dem Prinzip der Auswanderung des Propheten Muḥammad von Mekka nach Medina (hiğrah هجرة), wonach alle Koranstellen vor der Auswanderung nach Medina als mekkanisch und alle Koranstellen nach dieser als medinensisch gekennzeichnet sind. Diese Meinung betrachtet die Zeit der Offenbarung als entscheidendes Kriterium für die Bestimmung.

[2] Die zweite Meinung besagt, dass Koranstellen, die in Mekka und Umgebung offenbart wurden, als mekkanisch bezeichnet werden, auch wenn sie nach der Auswanderung nach Medina datiert sind. Koranstellen, die in Medina oder Umgebung herabgesandt wurden, werden medinensisch genannt, auch wenn dies vor der Auswanderung nach Medina geschah. Diese Meinung berücksichtigt in erster Linie den Ort der Herabsendung.

[3] Der dritten Meinung zufolge sind diejenigen Koranstellen als mekkanisch zu bestimmen, die inhaltlich die Mekkaner betreffen, auch wenn diese Stellen in Medina offenbart wurden. Medinensisch sind hingegen die Koranstellen, die an die Leute in Medina appellieren, auch wenn diese Stellen in Mekka offenbart wurden. Diese Meinung richtet sich nach den angesprochenen Personen. In der muslimischen Tradition wird allerdings weitgehend die erste Meinung bevorzugt.

Die Bestimmung der mekkanischen und medinensischen Koranstellen erfolgt nur durch die Überlieferungen von Prophetengefährten. Es gibt keine Überlieferung des Propheten Muḥammad, in denen er auf die Bestimmung der mekkanischen und medinensischen Koranstellen hinweist. In der islamischen Tradition wird zwischen mekkanischen und medinensischen Koranstellen je nach der sprachlichen Gestaltung, Länge der Sure, dem Inhalt und der Anredeformel unterschieden.

Die mekkanischen Merkmale:

[1] Alle Koransuren, die „nein“ (kallā كَلَّا) enthalten. *kallā* wird 33-mal genannt.

[2] Jede Sure, die Niederwerfung (sağdah سَجْدَةٌ) enthält. Es sind: 7: 206; 13: 15; 16: 49 f.; 17: 107 ff.; 22: 18, 77; 25: 60; 27: 25 f.; 32: 15; 38: 24; 41: 37 f.; 53: 62; 84: 21 und 96: 19.

[3] Jede Sure, die mit getrennten Buchstaben, außer der 2. und 3. Sure, beginnt. Es sind: 7; 10; 11; 12; 14; 15; 19; 20; 26; 27; 28; 29; 30; 31; 32; 36; 38; 40; 41; 42; 43; 44; 45; 46; 50 und 68. Es gibt eine Auseinandersetzung unter den Gelehrten, ob die 13. Sure „Donner“ (*ar-raʿd*) zu den mekkanischen Suren gehört oder nicht.

[4] Die Suren, außer der 2. Sure, die die Geschichten der Propheten und der vorausgehenden Völker sowie Geschichte von Ādam und Iblis enthalten.

5. Jede Sure, die „O ihr Menschen“ und gleichzeitig nicht „O die ihr glaubt“ enthält, außer der 22. Sure.

Die medinensischen Merkmale:

[1] Die Suren, die die gesetzgebenden Texte und religiösen Pflichten enthalten.

[2] Die Suren, die die Erlaubnis für den Kampf auf Allāhs Weg und dessen Gründe, Urteile und Konsequenzen enthalten.

[3] Die Suren, die über Heuchler oder die Juden sprechen, außer der 29. Sure. Die ersten 11 Koranverse von dieser Sure, die über Heuchler sprechen, wurden zu Medina herabgesandt.

Die ägyptische Standardausgabe des Korans von 1923 benennt die mekkanischen und medinensischen Suren. Es wird auch auf die Chronologie der Suren sowie auf die mekkanischen Verse in medinensischen Suren und umgekehrt hingewiesen:

Chronologisch- mekkanische Periode: 96; 68 (außer Verse 17–33, 48–50, zu Medina offenbart; im Folgenden wird es wie nächstes genannt); 73 (med., „d.h. medinensisch“, 10, 11, 20); 74; 1; 111; 81; 87; 92; 89; 93; 94; 103; 100; 108; 102; 107; 109; 105; 113; 114; 112; 53; 80; 97; 91; 85; 95; 106; 101; 75; 104; 77 (med. 48); 50 (med. 38); 90; 86; 54 (med. 44–46); 38; 7 (med. 143–170); 72; 36 (med. 45); 25 (med. 68–70); 35; 19 (med. 58, 71); 20 (med. 130, 131); 56 (med. 81, 82); 26 (med. 197, 224–227); 27; 28 (med. 52, 55, „85“ in al-Ğuĥfa während der Auswanderung nach Medina); 17 (med. 26, 32, 33, 57, 73–80); 10 (med. 40, 94–96); 11 (med. 12, 17, 114); 12 (med. 13, 7); 15; 6 (med. 20, 23, 91, 93, 114, 141, 151–153); 37; 31 (med. 27–29), 34 (med. 6); 39 (med. 52–54); 40 (med. 56, 57); 41; 42 (med. 23–25, 27); 43 (med. 54); 44, 45 (med. 14); 46 (med. 10, 15, 35); 51; 88; 18 (med. 38, 83–101); 16 (med. 126–128); 71; 14 (med. 28, 29); 21; 23; 32 (med. 16–20); 52; 67; 69; 70; 78; 79; 82; 84; 30 (med. 17); 29 (med. 1–11); 83.

Chronologisch- medinensische Periode: 2 (außer 281, zu Mekka in Medina während der Abschiedspilgerfahrt offenbart; im Folgenden wird es wie nächstes genannt); 8 (mekk., „d.h. mekkanisch“, 30–36); 3; 33; 60; 4; 99; 57; 47 (13 während der Auswanderung nach Medina); 13; 55; 76; 65; 98; 59; 24; 22; 63; 58; 49; 66; 64; 61; 62; 48; 5; 9 (mekk. 128, 129); 110. Mehr dazu vgl. Khoury: Der Koran. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, Bd. 1, S. 91, 105–114.

Nach Haggag wird die mekkanische Periode bei Nöldeke und Schwelly in drei Etappen eingeteilt: *Die erste mekkanische Periode* beginnt von der Offenbarung bis zur ersten Auswanderung

al-Faḥr ar-Razīs Ansicht nach ist, solange keine Aussagen über die religiösen Bestimmungen in der Sure stehen, das Erkennen der mekkanischen und medinensischen Stellen im Koran von keiner großen Bedeutung. Wenn es aber von der Abrogation abhängt, hilft das Erkennen der zu Mekka und zu Medina herabgesandten Koranstellen in der Bestimmung der abrogierenden und abrogierten Koranverse.⁽⁴⁴⁶⁾

Für die Bedeutung des Erkennens der mekkanischen und medinensischen Koranstellen bei den Koraninterpretatoren erwähnen viele von ihnen am Anfang jeder Sure, ob sie zu Mekka oder zu Medina herabgesandt wurde oder ob es in einer mekkanischen Sure medinensische Verse gibt oder umgekehrt. Als Beispiel dafür kann genannt werden, was die Koranexegeten am Anfang der 10. Sure (*Yūnus*) diesbezüglich angeführt haben: Eine Gruppe erwähnt, dass unge-

einiger Muslime nach Abessinien. Die Sprache des Korans zeugt hier von poetischem Stil mit geheimnisvollen Schwüren. Es handelt sich vor allem um kurze Suren, wie z. B. die Suren 96, 74 und 111.

Die zweite mekkanische Periode erstreckt sich über Zeitraum von der Auswanderung nach Abessinien bis zur Rückkehr des Propheten Muḥammad aus der Stadt at-Tāʾif. Die Suren dieser Periode sind umfangreicher und weisen eine poetische Tendenz auf. Inhaltlich gesehen ist die Rede von Zeichen Gottes in der Schöpfung, der Vergeltung im Jenseits sowie von Details über das Paradies und die Hölle, wie in den Suren 37, 71 und 76.

Die dritte mekkanische Periode beginnt mit der Rückkehr des Propheten aus der Stadt at-Tāʾif und endet mit der großen Auswanderung nach Medina. Die Suren dieser Periode sind noch kürzer und der Stil ist noch prosaischer. Der Inhalt besteht aus Predigten und ausführlichen Berichten über Strafllegenden, wie in den Suren 32, 41 und 45.

Die medinensische Periode umfasst den Zeitraum von der großen Auswanderung nach Medina bis zum Tod des Propheten Muḥammad (632 n. Chr.). Bei den Suren dieser Periode handelt es sich um gesetzgebende Texte zu politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und militärischen Tätigkeiten, über die Konsolidierung der muslimischen Gemeinde und die Auseinandersetzung mit den Juden und Christen, wie z. B. in den Suren 2, 3, und 4. Vgl. Haggag: Die deutschen Koranübersetzungen, S. 41 f. Mehr dazu vgl. ebd., S. 39–42; vgl. Nöldeke, Theodor: Geschichte des Qorāns, bearbeitet von Friedrich Schwally, 5. Nachdruck der 2. Auflage, Leipzig, 1909–38, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2005, Bd. 1, S. 66–234; vgl. az-Zarkaši: *al-burhān*, Bd. 1, S. 239–262; vgl. as-Suyūṭī: *al-itqān*, Bd. 1, S. 29–76; vgl. az-Zarqānī: *manāhil al-ʿirfān*, Bd. 195–207; vgl. al-Qaṭṭān: *mabāḥiṭ fi ʿulūm al-Qurʿān*, S. 49–64. (s. auch F. 296↓)

(446) Vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātiḥ al-ġayb*, Bd. 19, S. 73.

fähr 40 Verse vom Anfang dieser Sure in Mekka und der Rest in Medina offenbart worden seien.⁽⁴⁴⁷⁾ Nach der Aussage von ʿIkrimah, ʿAṭāʾ (115 H.) und Ğābir (93 H.) ist die gesamte Sure mekkanisch.⁽⁴⁴⁸⁾ Ibn ʿAbbās zufolge ist sie mekkanisch mit der Ausnahme von drei Versen.⁽⁴⁴⁹⁾ Bei Muqātil (150 H.) sind nur zwei Verse mekkanisch, beginnend ab dem 94. Vers.⁽⁴⁵⁰⁾ Nach al-Kalbīs (146 H.) Meinung gehört die zehnte Sure zu den mekkanischen Suren, der 40. Vers jedoch zu den medinensischen Koranstellen, weil dieser Vers für die die Juden hinabgesandt wurde.⁽⁴⁵¹⁾

Bei der Bestimmung von *al-muğmal* kommt dem Erkennen von mekkanischen und medinensischen Koranstellen eine besondere Bedeutung zu. Nach der Aussage von ar-Rāzī stimmt die Mehrheit der Koraninterpretatoren darin überein, dass die Allgemeinheit im Vers 119 der 6. Sure: „119. [...] wo Er euch doch ausführlich dargelegt hat, was Er euch verboten hat, [...]“ durch den 3. Vers in der 5. Sure: „3. Verboten ist euch (der Genuß von) Verendetem, Blut, Schweinefleisch und dem, [...]“ spezifiziert wurde.⁽⁴⁵²⁾ ar-Rāzī hält dies für eine falsche Darlegung, weil die 6. Sure *al-Anʿām* (das Vieh) den mekkanischen Suren angehört⁽⁴⁵³⁾ und die 5. Sure *al-Māʾidah* (der Tisch) zu den medinensischen Suren ge-

(447) Vgl. Ibn ʿĀdil: *al-lubāb*, Bd. 10, S. 251; vgl. al-Qurṭubī: *al-ğāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, Bd. 10, S. 445; vgl. Ibn ʿAṭīyah al-Andalusī: *al-muḥarrar al-wağiz*, Bd. 3, S. 102.

(448) Vgl. al-Qurṭubī: *al-ğāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, Bd. 10, S. 445; vgl. Ibn ʿĀdil: *al-lubāb*, Bd. 10, S. 251.

(449) Vgl. al-Qurṭubī: *al-ğāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, Bd. 10, S. 445; vgl. al-Bağawī: *maʿālim at-tanzil*, Bd. 4, S. 119.

(450) Vgl. Ibn ʿĀdil: *al-lubāb*, Bd. 10, S. 251; vgl. Ibn ʿAṭīyah al-Andalusī: *al-muḥarrar al-wağiz*, Bd. 3, S. 102; vgl. al-Qurṭubī: *al-ğāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, Bd. 10, S. 445.

(451) Vgl. Ibn ʿAṭīyah al-Andalusī: *al-muḥarrar al-wağiz*, Bd. 3, S. 102

Bei al-Faḥr ar-Rāzī wird diese Aussage auf Ibn ʿAbbās zurückgeführt. Vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātih al-ğayb*, Bd. 17, S. 3.

(452) Vgl. beispielsweise al-Bağawī: *maʿālim at-tanzil*, Bd. 3, S. 182; vgl. az-Zamaḥšarī: *al-kaššāf*, Bd. 2, S. 390 f.; vgl. al-Bayḍāwī: *tafsir al-Bayḍāwī*, Bd. 2, S. 180.

(453) Ibn ʿAbbās zufolge gehört die Sure *al-anʿām* den mekkanischen Koranstellen an mit Ausnahme von sechs Versen, die zu Medina offenbart wurden. Es sind die Verse 91 bis 93 und 151 bis 153. Vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātih al-ğayb*, Bd. 12, S. 149; vgl. auch al-Bağawī: *maʿālim at-*

zählt wird. Dabei ist bekannt, dass die medinensischen Koranstellen nach den mekkanischen Suren offenbart wurden, und die Sure al-Mā'idah zudem als letzte Sure zu Medina offenbart wurde. Es sei zu bevorzugen, dass sich die Angaben über die verbotenen Aspekte im 119. Vers der Sure *al-An'ām* auf den Vers 145⁽⁴⁵⁴⁾ derselben Sure:

145. Sag: Ich finde in dem, was mir (als Offenbarung) eingegeben wurde, nichts, das für den Essenden zu essen verboten wäre, außer es ist Verendetes oder ausgeflossenes Blut oder Schweinefleisch - denn das ist ein Greuel - oder ein Frevel, worüber ein anderer (Name) als Allah(s) angerufen worden ist [...] (al-An'ām 6: 145)

beziehen.⁽⁴⁵⁵⁾ Abū Ḥayyān und aš-Ša'rāwī (1418 H.) vertreten die Meinung, dass der Verweis auf die verbotenen Aspekte im 119. Vers der 6. Sure nur den Vers 145 derselben Sure und nicht den Vers 3 der 5. Sure noch den 173. Vers der 2. Sure⁽⁴⁵⁶⁾ *al-Baqarah* (Kuh) betrifft, weil *al-An'ām* eine mekkanische Sure ist und *al-Baqarah* sowie *al-Ma'idah* in Medina hinabgesandt wurden.⁽⁴⁵⁷⁾

Bei der Bestimmung der Abrogation kommt dem Erkennen von mekkanischen und medinensischen Koranstellen ebenfalls eine besondere Bedeutung zu. Der folgende Koranvers unterstützt diese Ansicht: „93. Und wer einen Gläubigen vorsätzlich tötet, dessen Lohn ist die Hölle, ewig darin zu bleiben [...]“ (an-Nisā'

tanzil, Bd. 3, S. 125; vgl. al-Qurṭubī: *al-ğāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, Bd. 8, S. 310; vgl. Ibn 'Ādil: *al-lubāb*, Bd. 8, S. 3.

(454) Es gibt einen Unterschied zwischen der Anordnung der Koranverse bzw. Koranabschnitte während der Herabsendung nach den Umständen, Situationen und Fragen zum Propheten Muḥammad (S) über einen Zeitraum von ca. 23 Jahren und ihrer Anordnung, nachdem sie in einem Exemplar gesammelt und niedergeschrieben wurden. Die Koranverse wurden gemäß der Rezitation des Propheten Muḥammad (S) an seine Genossen kurz vor seinem Tod angeordnet. Mehr dazu vgl. az-Zarkašī: *al-burhān*, Bd. 1, S. 320–324; vgl. as-Suyūṭī: *al-itqān*, Bd. 1, S. 284–291; vgl. az-Zarqānī: *manāhil al-'irfān*, Bd. 346–350; vgl. al-Qaṭṭān: *mabāhiṭ fi 'ulūm al-Qur'ān*, S. 140 f.

(455) Vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātiḥ al-ğayb*, Bd. 13, S. 175; vgl. Ibn 'Ādil: *al-lubāb*, Bd. 8, S. 410.

(456) „173. Verboten hat Er euch nur (den Genuß von) Verendetem, Blut, Schweinefleisch und dem, worüber ein anderer (Name) als Allah(s) angerufen worden ist. [...]“ (al-Baqarah 2: 173).

(457) Vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥiṭ*, Bd. 4, S. 213; vgl. aš-Ša'rāwī, Muḥammad Mitwalli: *tafsīr aš-Ša'rāwī* (تفسير الشَّارَوِي) 12 Bde., al-Qāhirah, mu'assasat aḥbār al-yawm, o. J., Bd. 7, S. 3905.

4: 93). Nach Ibn ʿAbbās gehört dieser Koranvers den medinensischen Koranversen an, der von keinem Koranvers aufgehoben wurde. Die Verse 68 bis 70 der 25. Sure⁽⁴⁵⁸⁾ *al-furqān* (Unterscheidung) sind zu Mekka offenbart worden.⁽⁴⁵⁹⁾

al-Qurṭubī übermittelt eine Überlieferung, die dies unterstützt: Saʿīd Ibn Ğubayr berichtet, dass die Bewohner der Stadt Kufa über die Erläuterung des folgenden Koranverses uneinig gewesen waren. Er berichtete weiter, dass er zu Ibn ʿAbbas gereist sei und ihn über diesen Koranvers gefragt habe. Ibn ʿAbbās sagte: „Dieser folgende Vers wurde hinabgesandt: ,93. Und wer einen Gläubigen vorsätzlich tötet, dessen Lohn ist die Hölle, ewig darin zu bleiben [...]‘ (an-Nisāʾ 4: 93). Er ist einer der letzten offenbarten Verse, der von keinem anderen Vers abrogiert wurde.“⁽⁴⁶⁰⁾

(458) „68. Und diejenigen, die neben Allah keinen anderen Gott anrufen und nicht die Seele töten, die Allah (zu töten) verboten hat, außer aus einem rechtmäßigen Grund, und die keine Unzucht begehen. - Wer das tut, hat die Folge der Sünde zu erleiden; 69. die Strafe wird ihm am Tag der Auferstehung vervielfacht, und ewig wird er darin in Schmach bleiben, 70. außer demjenigen, der bereut, glaubt und rechtschaffene Werke tut; jenen wird Allah ihre bösen Taten gegen gute eintauschen; und Allah ist stets Allvergebend und Barmherzig“ (al-Furqān 25: 68–70).

(459) Vgl. al-Bağawī: *maʿālim at-tanzīl*, Bd. 2, S. 267.

(460) Vgl. al-Qurṭubī: *al-ğāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, Bd. 7, S. 39 f.

Die Überlieferung ist zu finden bei al-Buḥārī: *al-ğāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ*, Bd. 3, S. 219, HN. 4590; vgl. Muslim: *ṣaḥīḥ Muslim*, Bd. 4, S. 2317, HN. 16 (3023).

V. Analyse der Kontextualisierung und Entkontextualisierung der deutschen Koranübersetzungen

a) Die Übersetzung

Unter dem Begriff „Übersetzung“ versteht man das Mittel, durch das man die Sprachbarriere in verschiedenen Bereichen, beispielsweise politisch, wirtschaftlich, literarisch, sprachlich, religiös usw., überwinden kann.⁽⁴⁶¹⁾ Die Übersetzung als Wissenschaft beschäftigt sich mit der Frage, wie ein Text aus einer Ausgangssprache möglichst genau in einer Zielsprache wiedergegeben werden kann, wobei es sich bei Ausgangs- und Zielsprache um genetisch verwandte oder auch nicht verwandte Sprachen handeln kann. Objekt der übersetzungswissenschaftlichen Forschungen sind ganze Texte oder einzelne sprachliche Einheiten, deren Funktionsweise im Rahmen eines Kontextes betrachtet wird. Sie reicht von Eigenschaften einzelner sprachlichen Einheiten in einem Kontext über Probleme, die das Textganze betreffen bis hin zu Fragen, die nicht so sehr mit dem Text, sondern vielmehr mit dem Übersetzungsprozess im Zusammenhang stehen, wie z. B. Zweck und Wirkung einer Übersetzung.⁽⁴⁶²⁾ Um dieses Ziel zu erreichen, sollten beim Übersetzungsakt die drei semiotischen Dimen

(461) Vgl. Stolze, Radegundis: *Übersetzungstheorien. Eine Einführung*, 5. überar. und erw. Aufl., Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2008, S. 13.

Wilss' Definition: „Übersetzen ist ein Textverarbeitungs- und Textreverbalsierungsprozess, der von einem ausgangssprachlichen Text zu einem möglichst äquivalenten zielsprachlichen Text hinüberführt und das inhaltliche und stilistische Verständnis der Textvorlage voraussetzt. Übersetzen ist demnach ein in sich gegliederter Vorgang, der zwei Hauptphasen umfasst, eine Verstehensphase, in der der Übersetzer den ausgangssprachlichen Text auf seine Sinn- und Stilintention hin analysiert, und eine sprachliche Rekonstruktionsphase, in der der Übersetzer den inhaltlich und stilistisch analysierten ausgangssprachlichen Text unter optimaler Berücksichtigung kommunikativer Äquivalenzgesichtspunkte reproduziert.“ Wilss, Wolfram: *Übersetzungswissenschaft. Probleme und Methoden*, 1. Aufl., Stuttgart, Klett Verlag, 1977, S. 72.

Mehr dazu vgl. Koller, Werner: *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*, 8., Neubearb. Aufl., Tübingen, A. Francke Verlag, 2011, S. 86 ff.

(462) Vgl. Schindler, Christina: *Untersuchungen zur Äquivalenz von Idiomen in Sprachsystem und Kontext. Am Beispiel des Russischen und des Deutschen*, Münster, Lit Verlag 2005 (= Veröffentlichungen des Slavisch-Baltischen Seminars der Universität Münster. Sprache – Literatur – Kulturgeschichte, Bd. 9), S. 29.

sionen, d.h. die syntaktische, die semantische und die pragmatische, berücksichtigt werden. Sie werden nicht nur auf der Ebene des Wortes und des Satzes, sondern auch auf der ganzen Textebene beachtet, denn man spricht hier von Textsyntax, Textsemantik und Textpragmatik. Zu dem letzten Aspekt wird auch die außersprachliche Situation gezählt.⁽⁴⁶³⁾ Im Folgenden werden also die pragmatischen Aspekte und der Zweck in der Übersetzung behandelt.

1. Pragmatische Aspekte der Übersetzung

Die Pragmatik beschäftigt sich mit dem Ursprung, den Verwendungen und den Wirkungen der Zeichen im jeweiligen Verhalten.⁽⁴⁶⁴⁾ Neubert betont dies: „Die Pragmatik ergibt sich aus dem ‚Hintergrund‘ gesellschaftlicher und individueller Bedürfnisse, Intentionen und Zwecke, auf dem Sprecher und Hörer Sprache verwenden.“⁽⁴⁶⁵⁾

Die Berücksichtigung der pragmatischen Inhaltskomponente hat einen bestimmten Einfluss auf die Übertragung aller anderen Komponenten. So erreicht die Übersetzung als zweisprachiger Kommunikationsakt ihr Ziel nicht, wenn die Empfänger des zielsprachlichen Textes den Inhalt anders als die Empfänger des Quellsprachetextes aufnehmen.⁽⁴⁶⁶⁾ Stolze zitiert nach Lasswell die Grundformel, die in den Kommunikationsprozessen erfüllt werden: „*Wer sagt was mit welchem Mitteln zu wem mit welcher Wirkungsabsicht?*“⁽⁴⁶⁷⁾ So sind die Grundkomponenten des Kommunikationsmodells: (a) Sender und Empfänger (Spre-

(463) Vgl. Haggag: Die deutschen Koranübersetzungen, S. 88.

(464) Vgl. Morris, Charles W.: Zeichen, Sprache und Verhalten. Übersetzung aus dem Englischen von Achim Eschbach und Günter Kopsch, 1. Aufl., Düsseldorf, Schwann-Verlag, 1973, S. 326.

(465) Neubert, Albrecht: „Pragmatische Aspekte der Übersetzung“. In: Wilss, Wolfram (Hrsg.): Übersetzungswissenschaft, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981 (= Wege der Forschung, Bd. 535), S. 60–75, S. 62.

(466) Vgl. Švejc, Aleksander D.: Übersetzung und Linguistik. Übersetzung aus dem Russischen von Claus Cartellieri, Manfred Heine, Berlin, Akademie-Verlag, 1986 (= Sammlung Akademie-Verlag 47 Sprache), S. 202.

(467) Stolze: Übersetzungstheorien, S. 51.

cher/Hörer); (b) Kanal bzw. Medium; (c) Kode (Zeichenvorrat und Verknüpfungsregeln); (d) Nachricht (Mitteilungsinhalt); (e) Störungen (Rauschen); (f) pragmatische Bedeutung (Intention, Wirkung); (g) Rückkopplung (Empfängerreaktion).⁽⁴⁶⁸⁾ In der sprachlichen Kommunikation in der Muttersprache dient der Kode⁽⁴⁶⁹⁾ dazu, die Nachricht zu Übermittlungszwecken zu enkodieren (verschlüsseln) und bei Empfang wieder zu dekodieren (entschlüsseln), d.h. dass die Nachricht von einem Sender zu einem Empfänger transportiert wird.⁽⁴⁷⁰⁾

Die Textpragmatik behandelt vor allem die textuellen Beziehungen im Dreieck: [1] Sprecher/Schreiber (Sender), [2] Hörer/Leser (Empfänger) und [3] Rede-/Schreib-/Hör-/Lese-Situation (Mittel). In Bezug auf den ersten Aspekt (Sender) muss der Sprachmittler bzw. der Übersetzer unbedingt die durch den ganzen Text ausgedrückte kommunikative Intention des Autors des Originaltextes bewahren.⁽⁴⁷¹⁾ Kade betont dies:

Alle Texte einer Sprache L_x (Quellensprache) können unter Wahrung des rationalen Informationsgehalts im Zuge der Translation durch Texte der Sprache L_n (Zielsprache) substituiert werden, ohne daß prinzipiell der Erfolg der Kommunikation beeinträchtigt oder gar in Frage gestellt wird.⁽⁴⁷²⁾

Nach Stolze ist der Übersetzer beim Übersetzungsakt bezüglich des Kodes nicht nur „Kodeumschalter“. Er ist darüber hinaus und zugleich Empfänger des quell-

(468) Vgl. Stolze: *Übersetzungstheorien*, S. 51; vgl. Lewandowski, Theodor: *Linguistisches Wörterbuch*, 3 Bde., 3. verb. u. erw. Aufl., Heidelberg, Quelle & Meyer, 1979, Bd. 1, S. 330.

(469) Der Kode bedeutet in der Sprachwissenschaft, dass die Lexik einer Sprache mit dem Zeichenrepertoire und die Syntax mit der Zeichenverknüpfung gleichgesetzt wird. Vgl. Stolze: *Übersetzungstheorien*, S. 51.

(470) Vgl. ebd.

(471) Vgl. Dressler, Wolfgang: „Der Beitrag der Textlinguistik zur Übersetzungswissenschaft“. In: Kapp, Volker (Hrsg.): *Übersetzer und Dolmetscher. Theoretische Grundlagen, Ausbildung, Berufspraxis*, 3. Aufl., Tübingen, Francke Verlag, 1991 (= UTB für Wissenschaft. Uni-Taschenbücher, Bd. 325), S. 64.

(472) Kade, Otto: „Das Problem der Übersetzbarkeit aus der Sicht der marxistisch-leninistischen Erkenntnistheorie“. In: *Linguistische Arbeitsberichte* 4 (1971), Leipzig, Inst. für Linguistik, 1971, 13–28, S. 26.

sprachlichen Textes und Sender des gleichen zielsprachlichen Textes, der wiederum vom zielsprachigen Empfänger im Verstehen wieder dekodiert wird.⁽⁴⁷³⁾ In Bezug auf den zweiten Aspekt (Empfänger) muss der Übersetzer daher die Intention des Autors und damit die illokutionäre Kraft des Textes erkennen und in die Zielsprache transkodieren. Da sowohl der Original-Autor als auch der Empfänger der Übersetzung nicht über dieselben Vorinformationen (Textpräsupposition) und textspezifischen Voraussetzungen verfügen, muss der Übersetzer nachliefern und Textstücke transponieren, wie z. B. bei Sprichwörtern, oder durch Verbalisierung unausgesprochener Präsuppositionen erweitern, wie z. B. bei Anmerkungen. Bezüglich des letzten Aspekts (Mittel) muss der Übersetzer die perlokutionäre Kraft des Textes besonders in Texten mit imperativischen Funktionen, wie z. B. Verboten, Geboten, Warnungen und Hinweisen, bewahren.⁽⁴⁷⁴⁾

Dies führt zur Beziehung zwischen den Teilhandlungen des Sprechakts: des lokutionären Äußerungsakts (sprachlichen Ereignisses), des propositionalen Akts (Aussage und Bezeichnung), des illokutionären Akts (Modalität der Intention, Behaupten oder Vermuten) und schließlich des perlokutionären Akts (der erzielten Wirkung). Als Beispiel dient hier der Fragesatz, der sowohl als tatsächlich gemeinte Frage, aber auch als rhetorische Frage verwendet werden kann.⁽⁴⁷⁵⁾

Neubert klassifiziert die Typen der quellsprachlichen Texte, bei deren Übersetzung die pragmatischen Dimensionen bewahrt oder überbrückt werden sollten:

(1) Texte, die an den Träger der Quellsprache gerichtet sind, wie z. B. Gesetzestexte, große Teile der gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Lokalpresse und die auf den Binnenmarkt ausgerichtete Werbung. Diese Art von

(473) Vgl. Stolze: Übersetzungstheorien, S. 51.

(474) Vgl. Dressler: Der Beitrag der Textlinguistik zur Übersetzungswissenschaft, S. 65.

(475) Vgl. Stolze: Übersetzungstheorien, S. 127.

Texten richtet sich an denjenigen, der die Quellsprache nicht nur beherrscht, sondern sozusagen *in ihr denkt und fühlt*. So muss der Übersetzer die pragmatischen Faktoren genau berücksichtigen.

(2) Texte, die an einen zielsprachigen Empfänger gerichtet sind, wie z. B. Texte aus dem Bereich der Information und Propaganda. Der Übersetzer braucht sich in diesem Fall nicht um die Wahrung der pragmatischen Inhaltskomponenten zu kümmern, da der Autor des Textes diese Aufgabe selbst übernommen hat. Der Übersetzer muss dennoch zusätzliche Verbesserungen hinsichtlich der pragmatischen Aspekte des Textes vornehmen.

(3) Texte, die eine Zwischenstellung zwischen Punkt 1 und 2 einnehmen, wie z. B. Werke der schöngeistigen Literatur. In diesem Fall besteht eine der wichtigsten Aufgaben des Übersetzers darin, hinsichtlich der pragmatischen Unterschiede der Quellen- und Zielsprache Veränderungen vorzunehmen. Dies ist aber nicht in demselben Maße wie bei den Texten der ersten Gruppe erforderlich.

(4) Texte, die an die sowohl quellsprachigen als auch zielsprachigen Sprecher gerichtet sind, wie z. B. an Wissenschaftler verschiedener Länder, die gleiche Maßstäbe haben. Hier treten die pragmatischen Aspekte der Übersetzung ebenso wie bei der Übersetzung von Texten der zweiten Gruppe in den Hintergrund.⁽⁴⁷⁶⁾

Die pragmatischen Dimensionen sollen auch bei der Übersetzung von Metaphern beachtet werden. Baranov sagt:

Die Übersetzung von Metaphern stellt in der Übersetzungswissenschaft ein schwieriges Problem dar. Dabei ist dieses Problem im Grunde genommen nicht nur im linguistischen Bereich, sondern auch im Bereich der Kultur und Tradition zu finden. Deshalb ist es notwendig, bei der Übersetzung von Metaphern pragmatisches Wissen anzuwenden.⁽⁴⁷⁷⁾

(476) Vgl. Švejcer: Übersetzung und Linguistik, S. 202 ff.

(477) Baranov, Anatolij N.: Semantische und pragmatische Probleme bei der Übersetzung von Metaphern, Hamburg, Kovač-Verlag, 2002 (= Studien zur Slavistik, Bd. 1), S. 9.

2. Die Skopostheorie (Zweck)

Bei der Übersetzung oder Translation als Handlung bzw. einer speziellen Handlung unterscheiden Reiß/Vermeer zwischen der allgemeinen Handlungstheorie und der speziellen Handlungstheorie. Sie sagen:

Eine Handlung bezweckt die Erreichung eines Zieles und damit die Änderung eines bestehenden Zustandes [...]. Die Handlungstheorie geht von einer gegebenen Situation aus; diese wird von einem Menschen in bestimmter Weise eingeschätzt; daraufhin handelt der Mensch so, daß seine Handlung mit seiner Einschätzung begründet werden kann [...]. Eine Translationstheorie als spezielle Handlungstheorie geht von einer Situation aus, in der bereits immer schon ein Ausgangstext als ‚Primärhandlung‘ vorhanden ist; die Frage ist also nicht: ob und wie gehandelt, sondern ob, was und wie weitergehandelt (übersetzt/gedolmetscht) werden soll. Unter diesem Gesichtspunkt ist eine Translationstheorie also eine komplexe Handlungstheorie.⁽⁴⁷⁸⁾

Die Termini „Zweck“, „Ziel“, „Funktion“ und „Skopos“ werden in dieser Theorie synonym verwendet.⁽⁴⁷⁹⁾ „In diesem Sinn heißt die funktionale Translationstheorie auch ‚Skopostheorie‘“.⁽⁴⁸⁰⁾ Die Handlung hat erst eine effektive Rolle, wenn sie der Situation adäquat ist. Reiß/Vermeer vertreten die Ansicht:

Eine Handlung ist dann ‚geglückt‘, wenn sie als situationsadäquat (sinnvoll) erklärt werden kann [...], (wenn von) keiner der beiden Parteien her ein ‚Protest‘ erfolgt [...] (und) wenn die Theorien des Handelns seitens des Produzenten und der Interpretation seitens des Rezipienten nicht signifikant voneinander abweichen.⁽⁴⁸¹⁾

Zu den wichtigsten Elementen der Skopostheorie gehören „Adäquatheit“ und „Äquivalenz“. Adäquatheit bezeichnet die Relation zwischen Ziel- und Ausgangstext bei konsequenter Beachtung eines Zwecks (Skopos), den man mit dem Translationsprozess verfolgt.⁽⁴⁸²⁾ Äquivalenz bezeichnet eine Relation zwischen einem Ziel- und einem Ausgangstext, die in der jeweiligen Kultur auf ranggleicher Ebene die gleiche kommunikative Funktion erfüllen kann. Demzu-

(478) Reiß, Katharina/Vermeer, Hans J.: Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1984 (= Linguistische Arbeiten, Bd. 147), S. 95.

(479) Vgl. ebd., S. 96.

(480) Stolze: Übersetzungstheorien, S. 172.

(481) Reiß/Vermeer: Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie, S. 99 f.

(482) Vgl. ebd., S. 139.

folge ist Äquivalenz eine Sondersorte von Adäquatheit, nämlich Adäquatheit bei Funktionskonstanz zwischen Ausgangs- und Zieltext.⁽⁴⁸³⁾

Die Adäquatheit dient der Sprachzeichenauswahl für den Aufbau des Zieltextes zur Herstellung von Äquivalenz auf der Textebene. Deshalb betrifft die adäquate Wortwahl auch immer den sprachlichen Makrokontext, den inneren und äußeren Situationskontext und die soziokulturelle Einbettung des jeweiligen Textes, sowie die Funktion des Gesamttextes im Kommunikationsgeschehen,⁽⁴⁸⁴⁾ weil die Übersetzung nicht nur einen sprachlichen, sondern einen kulturellen Transfer umfasst.⁽⁴⁸⁵⁾ Reiß und Vermeer sagen diesbezüglich,

daß jedes Translat (Übersetzung und Verdolmetschung) unabhängig von seiner Funktion [...] und Textsorte als Informationsangebot in einer Zielsprache und deren –kultur (IA_Z) über ein Informationsangebot aus einer Ausgangssprache und deren –kultur (IA_A) gefasst wird: Trl. = IA_Z(IA_A)⁽⁴⁸⁶⁾

Stolzes Darstellung der pragmatischen Dimensionen und der funktionalen Translations- oder Skopostheorie besagt,

dass die möglichst genaue, vollständige und gleichförmige Übersetzung aller Strukturen des Ausgangstextes im Sinne einer Transkodierung nicht immer sinnvoll oder überhaupt möglich ist, und zwar aufgrund der außersprachlichen, kulturellen Unterschiede, die der Translator natürlich kennen muss.⁽⁴⁸⁷⁾

Haggag betont diesen Aspekt besonders hinsichtlich der Koranübersetzung. Er bringt zum Ausdruck:

In der Praxis ist diese Forderung schwer zu realisieren, denn vor allem die muslimischen Koranübersetzer ziehen es vor, so eng wie möglich am arabischen Original zu bleiben und keine funktionale Übersetzung anzuwenden. Die pragmatische Kulturspezifik der Sprache des Korans wird von den Koranübersetzern meistens folgendermaßen überbrückt:

(483) Vgl. Reiß/Vermeer: Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie, S. 139 f.

(484) Vgl. Snell- Hornby, Mary u. Kadric, Mira (Hrsg.): Grundfragen der Übersetzungswissenschaft. Wiener Vorlesungen von Katharina Reiß, Wien, WUN-Universitätverlag, 1995 (= WUV Studienbücher Geisteswissenschaften, Bd. 1), S. 107.

(485) Vgl. Reiß/ Vermeer: Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie, S. 13.

(486) Ebd., S. 76.

(487) Stolze: Übersetzungstheorien, S. 186.

durch Worterklärungen als Einschübe, vgl. z. B. die Koranübersetzung von Rudi Paret (1966).

durch Hinzufügung von Fußnoten, vgl. z. B. die Koranübersetzung von Ahmad von Denffer (1996).

durch Glossare im Anhang, vgl. z. B. die Koranübersetzung von Amir Zaidan (2000).

durch eine gelgentliche funktionale Übersetzung des Textes, vgl. z. B. Al-Muntakhab (1999).⁽⁴⁸⁸⁾

b) Zur Methode der Analyse der Kontextualisierung und Entkontextualisierung der Koranübersetzung

Der Kontext besteht aus sprachlichen und außersprachlichen Elementen. Wenn diese sprachlichen und nichtsprachlichen Aspekte beim Übersetzen eines Ausgangstextes berücksichtigt werden, wird er größtenteils im Zieltext kontextualisiert. Hier ist der Ausgangs- und Zieltext zu analysieren. Hierbei spielt die linguistische Textanalyse des Ausgangstextes und die übersetzungsrelevante Textanalyse des Zieltextes eine wichtige Rolle. Die textlinguistische Analyse untersucht dementsprechend die generellen Bedingungen der Textualität wie die syntaktische, die semantische und die pragmatische Textdimension, die Textextension und die Textdelimitation, d.h. die Phänomene der Textualität, die die Text- bzw. Satzgrenze in einem konkreten Text überschreiten. Diese Phänomene sind daraufhin makrokontextuell. Die übersetzungsrelevante Textanalyse ermöglicht demgegenüber dem Übersetzer, die methodischen Grundsätze zu erfassen, die den Charakter des Ausgangstextes gestaltet haben, denn ihr Arbeitsfeld befindet sich oberhalb und unterhalb der Satzgrenze, also makro- und mikrokontextuell. Sie zielt auf die speziellen lexikalischen, syntagmatischen und syntaktischen Markierungen eines konkreten Textes ab. Ausgehend von dieser Zielsetzung gewinnt die übersetzungsrelevante Analyse ihre Analysekatgorien nicht ausschließlich aus den textlinguistischen Dimensionen, d.h. Textsemantik, Textsyntax und Textpragmatik, sondern auch aus traditionellen

(488) Haggag: Die deutschen Koranübersetzungen, S. 100.

Aspekten, also Grammatik, Rhetorik und funktionaler Stilistik.⁽⁴⁸⁹⁾ Hier ist zu erwähnen, dass Reiß auf die beiden Arten des sprachlichen Kontextes hinweist, den Mikro- und Makrokontext. Sie sagt:

Der Mikrokontext (dürfte) im allgemeinen nur die in unmittelbarer Nachbarschaft stehenden Wörter umfassen und nur selten über die Satzeinheit hinausgehen, während der Makrokontext vom Abschnitt bis zum Textganzen reichen kann. Beide sind ausschlaggebend für die Bestimmung optimaler Äquivalente auf der inner-sprachlichen Ebene.⁽⁴⁹⁰⁾

Um die pragmatisch-kontextualisierten Bedeutungen der ausgewählten Beispiele in dieser Arbeit zu verdeutlichen, werden die Hauptdisziplinen, die das Verstehen des Korans und das Erfassen seiner pragmatisch-kontextualisierten Bedeutungen vereinfachen, eingehender untersucht. Bei der Analyse der Berücksichtigung des Kontextes in den Übersetzungen der ausgewählten Beispiele wird dies folgendermaßen bewiesen: Als Erstes wird der Ausgangstext transkribiert und dessen Übersetzungen mit den Kommentaren von den ausgewählten Koranübersetzungen erwähnt. Zweitens wird der Ausgangstext bezüglich der textlinguistischen Hauptmerkmale, d.h. der lexikalischen, makro- und mikrokontextuellen und interpretatorischen Determinanten, behandelt. Danach wird der übersetzte Zieltext dahingehend analysiert, ob er gemäß der Berücksichtigung des Übersetzers hinsichtlich der sprachlichen und nichtsprachlichen Elemente kontextualisiert oder entkontextualisiert wird.

(489) Vgl. Thiel, Gisela: „Überlegungen zur übersetzungsrelevanten Textanalyse“. In: Wilss, Wolfram (Hrsg.): *Übersetzungswissenschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981 (= *Wege der Forschung*, Bd. 535), S. 367 f.

(490) Reiß, Katharina: *Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik. Kategorien und Kriterien für eine sachgerechte Beurteilung von Übersetzungen*, 1. Aufl., München, Max Hueber Verlag, 1971 (= *hueberhochschulreihe*, 12), S. 58.

c) Die Kontextualisierung und Entkontextualisierung einiger ausgewählter Koranstellen

1. Lexikographische Dimensionen der koranischen Ausdrücke (am Beispiel von Homonymen und Synonymen *al-wuğūh wa-n-naḏā'ir*)

Wenn die Übersetzung als Interpretation in eine andere Sprache erfolgen soll, sollte sich der Übersetzer hierzu an den arabischen Lexikographien orientieren, um die vielfachen Bedeutungen der Wörter herauszufinden und die zutreffende Bedeutung gemäß des Kontextes (s. II.b.1.1., 2.1.) auszuwählen. Den gleichen Herausforderungen muss sich auch der Koraninterpretator (s. IV.b.1.3.) stellen. Als Beispiel für die Ergründung der lexikographischen Bedeutungen des koranischen Lexems mit Hilfe des situativen und sprachlichen Kontexts werden hier die Homonyme und Synonyme behandelt.

az-Zarkašī und as-Suyūṭī definieren *al-wuğūh* als den homonymen Ausdruck, der in vielen Stellen des Korans mit verschiedenen Bedeutungen benutzt wird. *an-naḏā'ir* bezeichnen eine der vielen Bedeutungen dieses homonymen Ausdrucks, die sich an verschiedenen Stellen mit derselben Bedeutung wiederholen.⁽⁴⁹¹⁾ Bei Ibn al-Ġawzī ist es umgekehrt, d.h. *al-wuğūh* beziehen sich auf Bedeutungen und *an-naḏā'ir* widmen sich den Ausdrücken.⁽⁴⁹²⁾ Als Beispiel soll hier der Ausdruck *ummī*⁽⁴⁹³⁾ mit der Bedeutung „Lese- und Schriftkundige“ behandelt werden. ad-Dāmaġānī (478 H.) erwähnt, dass *ummī* im Koran mit drei Bedeutungen vorkomme. Die erste Bedeutung bezieht sich auf die Araber, weil fast alle Araber zurzeit des *ġāhiliyyah* und auch noch in der Anfangszeit der Ausbreitung des Islams schriftkundig waren, wie folgender Vers zeigt: „2. Er

(491) Vgl. az-Zarkašī: *al-burhān*, Bd. 1, S. 134; vgl. as-Suyūṭī: *al-itqān*, Bd. 2, S. 187.

Andere Gelehrte verwenden den Ausdruck *al-ašbāh wa-n-naḏā'ir* im Sinne von „Gleichartigkeiten und Synonyme“, wie beispielsweise Muqātil Ibn Sulaymān al-Balḥī (150 H.) in seinem Buch *al-ašbāh wa-n-naḏā'ir fī al-Qur'ān al-karīm* oder mit der Bedeutung „verschiedenartige Darlegungen“ (*at-tašārīf*), wie Yaḥyā Ibn Sallām (200 H.) in seinem Buch *tašārīf al-Qur'ān mim mā - štabahat asmā'uḥu wa-tašarrāfat ma'ānih*.

(492) Vgl. Ibn al-Ġawzī, Ġamāl ad-Dīn Abū al-Faraġ 'Abd ar-Raḥmān: *nuzhat al-a'yun an-nawāzīr fī al-wuğūh wa-n-naḏā'ir* (نزهة العين والنواظر في الوجوه والنظائر), dār al-kutub al-'ilmiyyah, 1. Aufl., Bayrūt, 2000, S. 12.

(493) (*ummī* Pl. *ummiyyūn* Nom.; *ummiyyīn* Akk., Dat. und Gen. أمي ج. أيونف.؛ أيونص.، ج.

ist es, Der unter den Schriftkundigen einen Gesandten von ihnen hat er-
 lassen, [...]“ (al-Ğum‘a 62: 2). Gemeint sind hier die Araber. Die zweite Be-
 deutung weist auf die jüdischen Unbelesenen hin, wie in Gottes Aussage:
 „78. Unter ihnen gibt es auch Schriftkundige, die die Schrift nicht kennen,
 [...]“ (al-Baqarah 2: 78). Diese Stelle nimmt Bezug auf die Juden. Die letzte Be-
 deutung verweist auf jemanden, der des Lesens und Schreibens unkundig ist,
 wie es der Fall bei folgendem Koranvers ist: „157. die dem Gesandten, dem
 schriftkundigen Propheten, folgen, [...]“ (al-A‘raf 7: 157).⁽⁴⁹⁴⁾

1.1. Transkription des Ausgangstextes

[1] „wa minhum *ummiyyūn* lā ya‘lamūna l-kitāba illā *amāniyya* wa-inhum illā
 yazunnūn“ (al-Baqarah 2: 78).

[2] „[...] wa-qul li-llaḍīna ūtu l-kitāba *wa-l-ummiyyīna* a-aslamtum fa-in aslamū
 fa-qadi htadaw wa-in tawallaw fa-innamā ‘alayka l-balāġu wa-llāhu baṣīrun bi-
 l-‘ibād“ (Āl ‘Imrān 3: 20).

[3] „[...] ḍālika bi-annahum qālū laysa ‘alaynā fi *l-ummiyyīna* sabīlun wa-
 yaqūlūna ‘alā l-Lāhi l-kaḍība wa-hum ya‘lamūn“ (Āl ‘Imrān 3: 75).

[4] „al-laḍīn yattabi‘ūna r-rasūla *n-nabiyya l-ummiyya* l-laḍī yaġidūnahu mak-
 tuban ‘indahum fī t-tawrāti wa-l-inġīli y’amuruhum bi-l-ma‘rūfi wa-yanhāhum
 ‘ani l-munkari [...]“ (al-A‘raf 7: 157).

[5] „[...] fa-āminū bi-l-Lāhi wa-rasūlihi *n-nabiyyi l-ummiyyi* l-laḍī yu‘minu bi-l-
 Lāhi wa-kalimātihi wa-t-tabi‘ūhu la‘allakum tahtadūn“ (al-A‘raf 7: 158).

[6] „huwa l-laḍī ba‘aṭa fī *l-ummiyyīna* rasūlan minhum yatlū ‘alayhim āyātihi
 wa-yuzakkīhim wa-yu‘allimuhumu l-kitāba wa-l-ḥikmah wa-inkānū min qablu
 lafī ḍalālin mubīn“ (al-Ğum‘a 62: 2).

(494) Vgl. ad-Dāmaġānī, Abū ‘Abd Allāh al-Ḥusayn Ibn Muḥammad: *qāmūs al-Qur‘ān aw iṣlāḥ
 al-wuġūh wa-n-naḍā‘ir fī al-Qur‘ān al-karīm* (قاموس القرآن أو حسن لوجوه والنظائر في القرآن الكريم)
 4. Aufl., Bayrūt, dār al-‘ilm li-l-malāyīn, 1983, S. 45 f.

1.2. Übersetzungen des Koranverses

1.2.1. Paret

[1] „78 (73): Unter ihnen⁵⁵ [⁵⁵d.h. den Juden] gibt es *Heiden* (*ummiyūn*), die die Schrift nicht kennen, (ihren Ansichten und Behauptungen) vielmehr (eigene) Wünsche (zugrunde legen) und nur Mutmaßungen anstellen.“ (al-Baqarah 2: 78 [Paret]).

Paret begründet in diesem Zusammenhang seine ausgewählte Äquivalenz *Heiden* mit dem arabischen Wort *ummiyyūn* folgendermaßen: (1) *ummi* bedeutet nur „heidnisch“. Er sagt: „Danach hat *ummi* die Bedeutung ‚heidnisch‘ (vermutlich entwickelt im Anschluß an die hebräische Bezeichnung *ummōt hā-‘ōlām* ‚die Völker der Welt‘ im Gegensatz zum Volk Israel)“.⁽⁴⁹⁵⁾ (2) Muḥammad verwechselte den Wortstamm des arabischen Wortes *ummi*, das etymologisch von *ummah* mit der Bedeutung „Nation“ hergeleitet wird, mit dem hebräischen Wort *ummōt hā-‘ōlām*. Paret schreibt: „Man könnte annehmen, daß *ummi* letzten Endes auf das hebräische *ummōt hā-‘ōlām* zurückgeht, daß aber Muhammed nachträglich an die Etymologie *ummi* < *umma* gedacht hat“.⁽⁴⁹⁶⁾ (3) Die These, dass *ummi* als „Illiterat“ oder „Laie“ verstanden wird, habe keine Bedeutung: „Die früheren Erklärungen des Wortes *ummi* als ‚Illiterat‘ oder ‚Laie‘ lassen sich nicht aufrecht erhalten“.⁽⁴⁹⁷⁾ (4) Wenn angenommen würde, dass mit „Heiden“ hier „Juden“ gemeint seien, dann bezöge sich dies auf die arabischen Juden, die früher Heiden waren. Er sagt:

Falls die vorliegende Stelle 2, 78 wirklich in den Zusammenhang gehört, in dem sie jetzt steht, und demnach auf Juden bezogen werden muß, ist bei dem Ausdruck *ummiyūn* vielleicht an solche Juden gedacht, die vom arabischen Heidentum zur jüdischen Religion übergetreten sind.⁽⁴⁹⁸⁾

(5) Oder Muḥammad verwechselte die Wurzel des hebräischen Wortes, das „Heiden“ bedeutet, mit der Wurzel des hebräischen Wortes, das „ungelehrter

(495) Paret, Rudi: Der Koran. Kommentar und Konkordanz, S. 21.

(496) Ebd., S. 22.

(497) Ebd., S. 21.

(498) Paret, Rudi: Der Koran. Kommentar und Konkordanz, S. 22.

Jude“ bedeutet. Paret schreibt in Anlehnung an Horovitz: „Oder aber man nimmt mit Horovitz an [...], daß Mohammed hier einer Verwechslung von Heiden (entsprechend hebr. *ummōt hā-‘ōlām*) mit Laien, ungelehrte Juden (hebr. *‘ammē hā-āreṣ*) zum Opfer gefallen ist.“⁽⁴⁹⁹⁾

[2] „20 [...] (19): Und sag zu denen, die Schrift erhalten haben, und zu den Heiden¹⁵ [¹⁵d.h. zu den heidnischen Arabern]: Wollt ihr (jetzt) den Islam annehmen? Wenn sie ihn dann annehmen, sind sie rechtgeleitet. Wenn sie sich aber abwenden, so hast du nur die Botschaft auszurichten (und bist für ihren Unglauben nicht verantwortlich). Gott durchschaut die Menschen¹⁶ [¹⁶w.: die (d.h. seine) Diener] wohl.“ (Āl ‘Imrān 3: 20 [Paret]).

[3] „75 [...] (76): Das (kommt daher) daß sie sagen: ‚Bei *Heiden (ummiyūn)* machen wir uns (mit einem solchen Verhalten) nicht schuldig⁶⁶ [⁶⁶w.: kann man nicht gegen uns vorgehen]. Damit sagen sie gegen Gott wissentlich eine Lüge aus.“ (Āl ‘Imrān 3: 75 [Paret]).

[4] „157 (156): (denen) die dem Gesandten, dem *heidnischen* Propheten [an-nabiyyu l-ummī], folgen, den sie bei sich in der Thora und im Evangelium verzeichnet finden, und der ihnen gebietet, was recht ist, verbietet, was verwerflich ist, [...]“ (al-A‘rāf 7: 157 [Paret]).

[5] „158 (158) [...]. Darum glaubt an Gott und seinen Gesandten, den *heidnischen* Propheten [an-nabiyyu l-ummī], der (seinerseits) an Gott und seine Worte glaubt, und folgt ihm! Vielleicht werdet ihr euch (dann) rechtleiten lassen“ (al-A‘rāf 7: 158 [Paret]).

[6] „2: Er ist es, der unter *den Heiden* [fi l-ummiyīna] einen Gesandten aus ihren eigenen Reihen¹ [¹w.: aus ihnen] hat auftreten lassen, der ihnen seine² [²d.h. Gottes] Verse³ [³w.: Zeichen] verliest, sie (von der Unreinheit des Heidentums) läutert und sie die Schrift und die Weisheit lehrt. – Früher befanden sie sich offensichtlich im Irrtum.“ (al-Ġum‘a 62: 2 [Paret]).

(499) Ebd.

In seinem Buch „Der Koran. Kommentar und Konkordanz“ verweist Paret zur Erklärung der Verse 3: 20, 57; 7: 157, 158; 62, 2 auf die Anmerkung zu 2: 78.⁽⁵⁰⁰⁾

1.2.2. Khoury

[1] „78 (73) Unter ihnen gibt es *Ungelehrte*, die das Buch nicht kennen, sondern nur Wunschvorstellung heranziehen. Sie stellen ja nur Mutmaßungen an.“ (al-Baqarah 2: 78 [Khoury]).

In seinem Kommentar erwähnt Khoury die Auseinandersetzungen zwischen den muslimischen Gelehrten und den Islamwissenschaftlern bezüglich der Bedeutung des Wortes *ummiyyūn*. Die erste Gruppe der muslimischen Gelehrten ist der Meinung, dass dieses Wort als Bezeichnung derer gemeint sei, die keine heilige Schrift und keinen Propheten anerkennen, d.h. Heiden. Deswegen werden sie als Unkundige in religiösen Fragen betrachtet.⁽⁵⁰¹⁾ Im Sinne dieser Deutung können drei Stellen interpretiert werden, in denen das Wort vorkommt: „3,20: ‚Und sprich zu denen, denen das Buch zugekommen ist, und zu den Ungelehrten (*ummiyyūn*): Werdet ihr nun Muslime werden? ...‘ – 3,75: ‚... sie (einige unter den Leuten des Buches) sagen: ‚Man kann uns in Bezug auf die Ungelehrten nicht belangen‘...‘ – 62,2: ‚Er ist es, der unter den Ungelehrten einen Gesandten aus ihrer Mitte hat erstehen lassen...‘.“⁽⁵⁰²⁾ In allen drei Stellen sind die *Ungelehrten* eine andere Gruppe als die Leute des Buches bzw. die Juden.

Die andere Gruppe der muslimischen Gelehrten ist jedoch der Auffassung, dass *ummiyyūn* entsprechend der lexikalischen Bedeutung „analphabetisch“ heiße. Diese Deutung herrscht in der islamischen Tradition vor, so dass in Vers 2: 78 nicht eine Gruppe von Heiden neben den Juden beschrieben wird oder eine Gruppe von Juden, die vom Heidentum zum Judentum übergetreten sind, sondern eine Gruppe von Juden, die unkundig und daher auf die Belehrung durch

(500) Vgl. Paret: Der Koran. Kommentar und Konkordanz, S. 63, 72, 176, 477.

(501) Vgl. Khoury: Der Koran. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, Bd. 2, S. 29.

(502) Khoury: Der Koran. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, Bd. 2, S. 29 f.

andere angewiesen ist.⁽⁵⁰³⁾

Unter den westlichen Islamwissenschaftlern sind drei Ansichten vorrangig: (1) Amari, Kasimirski, Montet u.a. übersetzen *ummī* mit „ungelehrt“. (2) Wensinck, Horovitz, Paret und andere übersetzen *ummī* mit Heiden, weil es ihrer Ansicht nach vom hebräischen Wort *ummōt hā-‘ōlām* entnommen wurde oder gemäß Horovitzs Vermutung, dass Muḥammad den ursprünglichen Sinn des Wortes „Heide“ in der Bedeutung „ungelehrt“ aufgrund einer Verwechslung verwandt hat. (3) Nallion leitet *ummī* von *ummah* „Gemeinschaft“ ab. Angesprochen seien also möglicherweise arabische Juden, die früher Heiden waren.⁽⁵⁰⁴⁾

[2] „20 (19) [...] Und sprich zu denen, denen das Buch zugekommen ist, und zu den *Ungelehrten*: Werdet ihr nun Muslime werden? Wenn sie Muslime werden, folgen sie der Rechtleitung. Wenn sie sich aber abkehren, so obliegt dir nur die Ausrichtung (der Botschaft). Und Gott sieht wohl die Diener.“ (Āl ‘Imrān 3: 20 [Khoury]).

In seinem Kommentar verweist Khoury auch auf *al-ummiyyīn* in Vers 2: 78. Er sagt weiter: „Das sind die arabischen Polytheisten, die sich nicht auf eine Offenbarungsschrift berufen können.“⁽⁵⁰⁵⁾

[3] „75 (68) [...] Das rührt daher, daß sie sagen: ‚Man kann uns in bezug auf die *Ungelehrten* nicht belangen.‘ Damit sagen sie über Gott eine Lüge, und sie wissen es.“ (Āl ‘Imrān 3: 75).

Er bestimmt die Ungelehrten hier als „Heiden“ mit Verweis auf 2: 78. Er sagt: „Die Ungelehrten, das sind die Heiden, die aus den Reihen der Nationen, die nicht zum biblischen Volk gehören: → 2,78.“⁽⁵⁰⁶⁾

[4] „, 157 (156) die dem Gesandten, dem *ungelehrten* Propheten, folgen, den sie

(503) Vgl. Khoury: Der Koran. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, Bd. 2, S. 30.

(504) Vgl. ebd., S. 30 f.

(505) Khoury: Der Koran. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, Bd. 4, S. 60.

(506) Khoury: Der Koran. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, Bd. 4, S. 161.

bei sich in der Tora und im Evangelium verzeichnet finden. Er befiehlt ihnen das Rechte und verbietet ihnen das Verwerfliche [...]“ (al-A‘rāf 7: 157 [Khoury]).

In seinem Kommentar verweist er auf 2: 87.⁽⁵⁰⁷⁾

[5] „158 (157) [...] So glaubt an Gott und seinen Gesandten, den *ungelehrten* Propheten, der an Gott und seine Worte glaubt, und folgt ihm, auf daß ihr die Rechtleitung findet.“ (al-A‘rāf 7: 158 [Khoury]). Khoury verwies auf den vorherigen Vers.⁽⁵⁰⁸⁾

[6] „2 Er ist es, der unter den *Ungelehrten* einen Gesandten aus ihrer Mitte hat erstehen lassen.“ (al-Ġum‘a 62: 2 [Khoury]).

Die Ungelehrten sind hier die Araber, ob sie nun lesen und schreiben konnten oder nicht, da sie alle keine heiligen Bücher kannten und besaßen (so Ibn ‘Abbās). Eine andere Meinung denkt hier nun an die, die des Lesens und Schreibens unkundig waren, wie die Qurayshiten. Zum Begriff *ummi* siehe 2,78. – Der Gesandte ist Muhammad.⁽⁵⁰⁹⁾

Khoury setzt diesen Vers mit den zwei Versen 7: 157, 158 in Verbindung und kommt zu der Schlussfolgerung, dass „ungelehrt“ in Zusammenhang mit den Heidenvölkern stehe. Er sagt:

An zwei weiteren Stellen bezeichnet der Koran Muḥammad als ‚den ungelehrten Propheten‘ (7,157. 158). Wenn man diese Stellen mit 62,2 vergleicht, kommt man zu der Schlußfolgerung, daß ungelehrt in Zusammenhang mit den Heidenvölkern steht.⁽⁵¹⁰⁾

1.2.3. v. Denffer

[1] „Und unter ihnen sind *Unbelesene*, sie kennen die Schrift nicht, nur Wunschvorstellungen, und sie, sie meinen nur“ (al-Baqarah 2: 78 [Denffer]).

In der Fußnote kommentiert v. Denffer:

unter ihnen – den Juden (Dschal.); *Unbelesene* – arab. ‚ummijun‘, Ez. ‚ummij‘

(507) Vgl. Khoury: Der Koran. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, Bd. 4, S. 161.

(508) Vgl. ebd., Bd. 7, S. 152.

(509) Khoury: Der Koran. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, Bd. 12, S. 107.

(510) Ebd, Bd. 2, S. 29.

(AvD), d.h. sie kennen die Schrift nicht, nur daß ihre Anführer ihnen etwas davon erläutern, und sie halten es für die Wahrheit, während es Lüge ist (I.Q.). Die anzutreffende Wiedergabe des Wortes mit ‚Heiden‘ ist offensichtlich unpassend und missverständlich (AvD).⁽⁵¹¹⁾

[2] „20. [...] Und sag denjenigen, die Schrift gegeben wurde und den *Unbelesenen*: Ergibt ihr euch friedenschend? Und wenn sie sich friedenschend ergeben, so sind sie schon rechtgeleitet, und wenn sie sich abkehren, so obliegt dir ja das Bekanntmachen, und Allah hat Seine Knechte im Blick.“ (Āl ‘Imrān 3: 20 [Denffer]).

v. Denffer kommentiert zu dem vorherigen Koranvers, dass „Islam“ wörtlich „die friedenschende Ergebung“ ist.⁽⁵¹²⁾

[3] „75. [...] Dies, weil sie sagen: ‚Nichts steht uns hinsichtlich der *Unbelesenen* im Weg‘, und sie sagen eine Lüge über Allah, und sie wissen es.“ (Āl ‘Imrān 3: 75 [Denffer]).

v. Denffer verweist bezüglich der Bedeutung *Unbelesenen* auf 2: 78. Hier sind mit *Unbelesenen* die Araber gemeint.⁽⁵¹³⁾

[4] „157. Diejenigen, die dem Gesandten folgen, dem *unbelesenen* Propheten, den sie beschrieben finden, bei sich, in der Taura und im Indschil, - er trägt ihnen das Recht auf und untersagt ihnen das Verwerfliche[...]“ (al-A‘rāf 7: 157 [Denffer]).

Es ist mit dem *unbelesenen* Propheten Muḥammad gemeint.⁽⁵¹⁴⁾

[5] „158. [...] also glaubt an Allah und Seinen Gesandten, den *unbelesenen* Propheten, der an Allah glaubt und an Seine Worte, und folgt ihm, damit ihr vielleicht rechgeleitet werdet.“ (al-A‘rāf 7: 158 [Denffer]). Für die Bedeutung des *unbelesenen* Propheten verweist er auf den Kommentar zu 7: 175 und 2:78.⁽⁵¹⁵⁾

(511) Denffer: Der Koran. Deutsche Übertragung, S. 9.

(512) Vgl. Denffer: Der Koran. Deutsche Übertragung, S. 37.

(513) Vgl. ebd., S. 42.

(514) Vgl. ebd., S. 119.

(515) Vgl. Denffer: Der Koran. Deutsche Übertragung. 120.

[6] „Er ist es, der unter die *Unbelesenen* einen Gesandten von ihnen geschickt hat, er verliest ihnen Seine Zeichen, und er läutert sie, und er lehrt sie die Schrift und die Weisheit, und wenn sie vorher bestimmt in klarem Fehlgehen waren.“ (al-Ġum‘a 62: 2 [Denffer]).

In seinem Kommentar definiert er: Die „*Unbelesenen* – die nicht schreiben und keine Schrift lesen“. Er verweist darüber hinaus auf 2: 78.⁽⁵¹⁶⁾

1.2.4. Ibn Rassoul

[1] „Es gibt *Ungelehrte* unter ihnen, die das Buch nicht kennen, sondern nur Wunschvorstellungen; und sie stellen nichts anders als Vermutungen an. (2:78)“ (al-Baqarah 2: 78 [Ibn Rassoul]). In seiner Erläuterung dieses Verses erwähnt Ibn Rassoul: „2:78 – Die Laien unter den Juden wurden von ihren Gelehrten falsch informiert. [...]“⁽⁵¹⁷⁾

[2] „[...] Und sprich zu jenen, denen die Schrift gegeben wurde, und zu den *Unbelehrten*: ‚Werdet ihr Muslime?‘ Und wenn sie Muslime werden, sind sie rechtgeleitet; kehren sich jedoch ab, so obliegt dir nur die Verkündigung. Und Allāh kennt (Seine) Diener wohl (3:20)“ (Āl ‘Imrān 3: 20 [Ibn Rassoul]).

[3] „[...] Dies geschieht deshalb, weil sie sagen: ‚Uns obliegt gegen die *Unbelehrten* keine Pflicht.‘ und sie sprechen eine Lüge gegen Allāh und wissen es. (3:75)“ (Āl ‘Imrān 3: 75 [Ibn Rassoul]). Seine Erläuterung lautet:

Zur Zeit des Propheten Muḥammad (a.s.s) wurden die Araber von den Juden auf Grund ihres Analphabetums als ‚die Unbelehrbaren‘ bezeichnet. Die Juden meinten mit dieser Bezeichnung alles, was nicht-jüdisch war und behaupten, es sei keine Sünde für einen Juden, diese ‚Unbelehrbaren‘ zu betrügen.⁽⁵¹⁸⁾

[4] „Dies sind jene, die dem Gesandten, dem Propheten folgen, der des *Lesens und Schreibens unkundig* ist; dort in der Thora und im Evangelium werden sie über ihn (geschrieben) finden: er gebietet ihnen das Gute und verbietet ihnen

(516) Vgl. ebd., S. 435.

(517) Ibn Rassoul: Tafsīr Al-Qur‘an Al-Karīm, S. 83.

(518) Ibn Rassoul: Tafsīr Al-Qur‘an Al-Karīm, S. 212.

das Böse [...] (7:175)“ (al-A‘rāf 7: 157 [Ibn Rassoul]).

[5] „[...] Darum glaubt an Allāh und an Seinen Gesandten, den Propheten, der *des Lesens und Schreibens unkundig* ist, der an Allāh und an Seine Worte glaubt; und folgt ihm, auf dass ihr rechtgeleitet werden mögt.“ (7:158)“ (al-A‘rāf 7: 158 [Ibn Rassoul]).

[6] „Er ist es, Der unter den *Analphabeten* einen Gesandten aus ihrer Mitte erweckt hat, um ihnen Seine Verse zu verlesen und sie zu reinigen und sie die Schrift und die Weisheit zu lehren, obwohl sie sich zuvor in einem offenkundigen Irrtum befanden (62:2)“ (al-Ġum‘a 62: 2 [Ibn Rassoul]).

Im Kommentar erwähnt Ibn Rassoul: „Allāh (t) weist darauf hin, dass der Prophet Muḥammad, Allāhs Segen und Friede auf ihm, der des Lesens und Schreibens unmächtig war, aus den Reihen der Araber kommt, die ebenfalls dies Bezeichnung hatten. (vgl. dazu 7:157-158)“⁽⁵¹⁹⁾

1.2.5. Bobzin

[1] „78 Unter ihnen sind *Unkundige*, die vom Buch keine Kenntnis haben, sondern nur Wunschvorstellungen. Sie gehen nur ihren Mutmaßungen nach.“ (al-Baqarah 2: 78 [Bobzin]).

In seiner Erläuterung betont Bobzin, dass mit „unter ihnen“ die unkundigen Juden gemeint seien. Er sagt: „unter ihnen‘ *minhum*, d.h. Juden. – ‚Unkundige‘ *ummīyūna*, wörtlich: ‚dem Volke Zugehörige‘; zu deuten als Eigenschaftswort zu *umma* ‚Volk‘“.⁽⁵²⁰⁾ Er weist auf die wichtige Rolle des Kontextes im Hinblick auf das Entnehmen der Bedeutung hin:

Den Sinn des Wortes muss man vom folgenden Satz her zu verstehen versuchen: ‚die vom Buch keine Kenntnis haben‘ *lā ya‘lamūna l-kitāba*, wörtlich: ‚(die) das Buch nicht kennen‘, [...] In der Auslegungstradition wird das Wort bis heute als ‚Analphabet(en)‘ gedeutet.⁽⁵²¹⁾

(519) Ebd., S. 1389 f.

(520) Bobzin: Der Koran. Neu übertragen, S. 617.

(521) Ebd., S. 617 f.

[2] „20 [...] Und sprich zu denen, denen das Buch gegeben ward, und zu den *Unkundigen*: ‚Wollt ihr euch denn nicht ergeben?‘ Wenn sie sich ergeben, dann sind sie rechtgeleitet. Doch wenden sie sich ab, dann bleibt dir die Botschaft aufgetragen. Gott schaut auf seine Knechte.“ (Āl ‘Imrān 3: 20 [Bobzin]).

In seinem Kommentar verweist Bobzin bezüglich der Meinung „und zu den Unkundigen“ auf Anmerkung 2:78.⁽⁵²²⁾

[3] „75 [...] Dies, weil sie sagen: ‚Gegen uns gibt es unter den *Unkundigen* keine Vorgehensweise.‘ Sie sprechen Lüge über Gott, und zwar wissentlich.“ (Āl ‘Imrān 3: 75 [Bobzin]).

„unter den *Unkundigen*‘ *fi l-ummīyīna*, d.h. den Schriftunkundigen (vgl. Anmerkung zu 2:78 und Vers 20), hier im Gegensatz zu den Buchbesitzer“.⁽⁵²³⁾

[4] „157 Die dem Gesandten folgen, dem *schriftunkundigen* Propheten, von dem sie bei sich geschrieben finden in der Tora und im Evangelium, der ihnen das Gute gebietet und das Böse verbietet, [...]“ (al-A‘rāf 7: 175 [Bobzin]).

[5] „158 [...] so glaubt an Gott und seinen Gesandten, den *schriftunkundigen* Propheten, der an Gott und seine Worte glaubt, und folgt ihm nach. Vielleicht seid ihr dann rechtgeleitet.“ (al-A‘rāf 7: 158 [Bobzin]).

Hier betont Bobzin, dass Muḥammad analphabetisch und schriftunkundig war. Er schreibt: „dem schriftunkundigen Propheten‘ *an-nabīya l-ummīya*, d.h. dem Propheten, der ‚die Schrift‘ – im Sinne des heiligen Buches – nicht kennt; vgl. Anmerkung zu 2:78“.⁽⁵²⁴⁾

[6] „6 Er ist es, welcher unter den dem Volk Zugehörigen erstehen ließ einen Gesandten aus ihrer Mitte, dass er ihnen seine Zeichen verlese, dass er sie läutere und lehre die Weisheit und das Buch: Sie waren ja zuvor in klaren Irrtum!“ (al-Ġum‘a 62: 2 [Bobzin]). Für die Bedeutung von „unter den dem Volk Zugehöri-

(522) Vgl. Bobzin: Der Koran. Neu übertragen, S. 630.

(523) Bobzin: Der Koran. Neu übertragen, S. 632.

(524) Bobzin: Der Koran. Neu übertragen, S. 659.

gen“ verweist Bobzin auch auf 2:78.⁽⁵²⁵⁾

1.3. Analyse des Ausgangstextes

Es wird hier hauptsächlich der Koranvers, in dem *ummiyyūn* zum ersten Mal gemäß der Korananordnung erwähnt wird, analysiert. Behandelt man diesen Vers zunächst ausführlich aus lexikographischer, kontextueller und interpretatorischer Sicht, können daraufhin weitere Koranverse zu der bereits bestehenden Analyse in Bezug gesetzt werden. Darüber hinaus wird dieser Methode auch in den ausgewählten Koranübersetzungswerken gefolgt. Sollte diese Vorgehensweise es erfordern, werde ich zudem weitere Koranverse analysieren.

1.3.1. Lexikalische Bedeutungen

1.3.1.1. „*wa minhum ummiyyūn lā ya‘lamūna l-kitāba illā amāniyya wa-inhum illā yazunnūn*“ (al-Baqarah 2: 78).

Ummī

Die lexikalischen Bedeutungen des Wortes *ummī* sind:

[1] Jener, der des Schreibens unkundig ist.⁽⁵²⁶⁾

[2] Jener, der weder schreiben noch Schrift lesen kann.⁽⁵²⁷⁾

[3] Jener, der unachtsamer und unwissender Laie ist, wie es im Koranvers steht: „78. Unter ihnen gibt es auch Schriftunkundige, die die Schrift nicht kennen, sondern nur Wunschvorstellung hegen [...]“ (al-Baqarah 2: 78).⁽⁵²⁸⁾

(525) Vgl. Bobzin: Der Koran. Neu übertragen, S. 759.

(526) Vgl. Ibn Qutaybah, ‘Abd Allāh Ibn Muslim (276 H.): *ġarīb al-ḥadīṯ* (غريب الحديث), 3 Bde., 1. Aufl., Baġdād, maṭba‘at al-‘Ānī, 1997, Bd. 1, S. 384; vgl. Ibn Fāris: *maqāyīs al-luġah*, Bd. 1, S. 384; vgl. Ibn al-Aṭīr: *an-nihāyah fī ġarīb al-ḥadīṯ wa-l-aṭar*, Bd. 1, S. 68; vgl. Ibn Manzūr: *lisān al-‘arab*, Bd. 12, S. 34; vgl. az-Zabīdī: *tāġ al-‘arūs*, Bd. 31, S. 237.

(527) Vgl. ar-Rāġib al-Aṣḫānī, Abū al-Qāsim al-Ḥusayn Ibn Muḥammad: *al-mufradāt fī ġarīb al-Qur‘ān* (المفردات في غريب القرآن), 4. Aufl., Dimašq, dār al-qalam 2009, S. 87; vgl. Ibn Manzūr: *lisān al-‘arab*, Bd. 12, S. 34; vgl. az-Zabīdī: *tāġ al-‘arūs*, Bd. 31, S. 237.

(528) Vgl. ar-Rāġib al-Aṣḫānī: *al-mufradāt fī ġarīb al-Qur‘ān*, S. 87.

[4] *Ummī* ist ein familiäres Herkunftsattribut (nasab **عَلِيّ**), das von *umm* mit der Bedeutung „Mutter“ hergeleitet wird, denn derjenige, der weder über Schreiben noch Schrift lesen belehrt wurde, behält seine mütterliche Geburtsnatur diesbezüglich bei. Die Anzahl der Araber, die vor dem Islam schreiben und lesen konnten, war so gering, dass die Gesamtheit der Araber als *ummiyyūn* beschrieben wurde. Der Prophet Muḥammad wurde ebenfalls als *ummī* beschrieben, denn Gott hatte „unter den Schriftkundigen einen Gesandten von ihnen“ (aṣ-Ṣaff 62: 2) erstehen lassen. In einem Hadith wird ein Ausspruch des Propheten überliefert: „Wir sind eine ungelehrte Gemeinschaft (*ummah ummiyyah* أمة أئمة). Wir schreiben nicht und wir rechnen nicht [...]“. Im Koran findet sich auch: „48. Und du hast vor dem kein Buch verlesen und es auch nicht mit deiner rechten Hand niedergeschrieben. Sonst würden wahrlich diejenigen zweifeln, die (es) für falsch erklären.“ (al-ʿAnkabūt 29: 48).⁽⁵²⁹⁾

Amānī

Amānī (Sg. *umniyah*) hat drei lexikographische Bedeutungen:

[1] „Vorlesen und Vortragen“, wie das Trauergedicht des Kalifen ʿUṭmān Ibn ʿAffān belegt:

تَمَنَّى كِتَابَ اللَّهِ آخِرَ لَيْلِهِ .: تَمَنَّى دَاوُدَ الزُّبُورَ عَلَى رِسْلِ

Er pflegte Gottes Schrift kurz vor der Morgendämmerung vorzutragen; wie (der Prophet) David (*Dāwūd*) den Psalter in ruhiger Art und Weise vorzutragen pflegte.

(529) Vgl. Ibn Manẓūr: *lisān al-ʿarab*, Bd. 12, S. 34; vgl. az-Zabīdī: *tāğ al-ʿarūs*, Bd. 31, S. 237 f. Der Hadith ist zu finden in al-Buḥārī: *al-ğāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ*, Bd. 2, S. 33, HN. 1913; vgl. Muslim: *ṣaḥīḥ Muslim*, Bd. 2, S. 761, HN. 15 (1080).

Die Transkription des Verses: „wa-mā kunta tatlū min qabliḥi min kitābin wa-lā taḥuṭṭuhū bi-yamīnika iḍan la-rtāba l-mubṭilūn“ (al-ʿAnkabūt 29: 48).

[2] „Wunsch und Hoffnung“ wie in der Koranstelle: „123. Es geht weder nach euren Wünschen noch nach den Wünschen der Leute der Schrift [...]“ (an-Nisā’ 4: 123).

[3] „Lügen, Entstellung und Verfälschung“, wie diese Aussage von ‘Uṭmān zeigt: „mā tağannaytu wa-lā tamannaytu wa-lā šaribtu ḥamaran fī ḡāhiliyyah wa-lā islām“. D.i.: „Ich habe weder in der ḡāhiliyyah-Zeit [s. F. 437↓] noch im Islam besungen, *gelogen* und Wein getrunken“.⁽⁵³⁰⁾

1.3.1.2. „[...] wa-qul li-lladīna ūtu l-kitāba wa-l-ummiyyīna a-aslamtum fa-in aslamū fa-qadi htadaw wa-in tawallaw fa-innamā ‘alayka l-balāḡu wa-llāhu baṣīrun bi-l-‘ibād“ (Āl ‘Imrān 3: 20).

aslamtum (2. Person Pl.), *aslama* (1. Person Sg.) ist ein transitives Verb, das vom intransitiven Infinitiv *salima* (Impf.), *yaslamu* (Prä.), *salām* (*salāman*) und *salāmah* (*salāmatan*) (Verbn.) hergeleitet ist. *salima* hat viele Bedeutungen, darunter: „(jd./etw.) unversehrt, unbeschädigt, einwandfrei, gesichert sein; (jd.) einer Gefahr entrinnen“.

aslama (Impf.), *yuslimu* (Prä.), *islām* (*islāman*) (Verbn.) hat ebenfalls viele Bedeutungen. *aslama š-šay’a ilayhi*: „(jdm. etw.) aushändigen, abgeben, überlassen; „preisgeben, verraten“; „sich in den Willen Gottes ergeben“; „den Islam annehmen“. Von dem Verb *aslama* ist das Nomen *islām* mit der Bedeutung „das Sich-Ergeben“ abgeleitet. Diese Bedeutung steht in vielen Koranversen, wie es auch im Folgenden der Fall ist: „125. Wer hätte eine bessere Religion, als wer sein Gesicht Allah hingibt und dabei Gutes tut und dem Glaubensbekenntnis *Ibrāhīms* folgt, (als) Anhänger des rechten Glaubens? [...]“ (an-Nisā’ 4: 125).⁽⁵³¹⁾

1.3.2. Makrokontext

(530) Vgl. Ibn Manẓūr: *lisān al-‘arab*, Bd. 15, S. 294 f.

(531) Vgl. Ibn Manẓūr: *lisān al-‘arab*, Bd. 12, S. 291 ff.; vgl. Umar: *muḡam al-luḡah al-‘arabiyyah al-mu‘āṣirah*, Bd. 2, S. 1099.

1.3.2.1. „*wa minhum ummiyyūn lā ya‘lamūna l-kitāba illā amāniyya wa-inhum illā yazunnūn*“ (al-Baqarah 2: 78).

Um zu wissen, über wen der Koranvers spricht (in Bezug auf die Aussage „Unter **ihnen** gibt es *ummiyyūn*“), müssen die vorherigen und nachstehenden Koranverse *sprachlich kontextuell* berücksichtigt werden.

Der Makrokontext beläuft sich auf etwas mehr als 80 Verse in der ersten Hälfte der Kuhsure, d.h. die Verse 40–123. Sie sprechen größtenteils über die Kinder Israels, d.h. die Juden, oder sprechen sie an. Gemäß Muṣṭafā Muslim lassen sich die in der zweiten Sure behandelten Themen in zwei Hauptteile gliedern:

Der Beobachter dieser edlen Sure bemerkt, dass ihre Ansprachen und Themen sich in zwei Hauptteile einteilen. Der erste Hauptteil geht auf die Anrede zu den Kindern Israels oder über sie ein. Dies bildet ungefähr die erste Hälfte der Sure. Im zweiten Hauptteil zeigt sich, dass sich die Rede den Muslimen zuwendet. Sie werden durch diese Rede mit rituellen Tätigkeiten, familiärem Verhalten, internationalen und ökonomischen Behandlungen beauftragt [...].⁽⁵³²⁾

Nach Muslims Ansicht enthält der erste Hauptteil viele Unterteile. Darunter fällt der erste Unterteil, den er als „Gedenken und Tadeln“ betitelt. Dieser Unterteil enthält neun Verse (v. 40–48). Der zweite Unterteil beschäftigt sich mit dem Verhalten der Kinder Israels und mit dem Propheten Mūsā (v. 49–74). Der dritte Unterteil geht auf das Benehmen der Juden in Bezug auf den Propheten Muḥammad ein (75–123).⁽⁵³³⁾

1.3.2.2. „[...] *wa-qul li-lladīna ūtu l-kitāba wa-l-ummiyyīna a-aslamtum fa-in aslamū fa-qadi htadaw wa-in tawallaw fa-innamā ‘alayka l-balāgu wa-llāhu baṣīrun bi-l-‘ibād*“ (Āl ‘Imrān 3: 20).

Die dritte Koransure ist die drittlängste Sure, die aus 200 Koranversen besteht. Gemäß Muṣṭafā Muslim umfasst sie acht Hauptteile und eine Einleitung, die

(532) Muslim, Muṣṭafā (Hrsg.): *at-tafsīr al-mawḍū‘ī li-siwar al-Qur’ān al-karīm* (التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم) 10 Bde., 1. Aufl., aš-Šāriqah, ḡami‘at aš-Šāriqah, 2010, Bd. 1, S. 28. Im Folgenden wird es als „Muṣṭafā (Hrsg.): *at-tafsīr al-mawḍū‘ī*“ angegeben.

(533) Vgl. Muṣṭafā (Hrsg.): *at-tafsīr al-mawḍū‘ī*, Bd. 1, S. 30.

sich auf die ersten 32 Koranverse beläuft und drei Hinweise einschließt. Der dritte Hinweis findet sich unter dem Titel „Die Benachrichtigung, dass die göttliche Botschaft, d.h. Islām (s. V.c.1.3.1.2.), zu der muslimischen Gemeinschaft übermittelt wurde“ (V. 19–32).⁽⁵³⁴⁾ Dieser Hinweis wurde ausführlich in den Hauptteilen, wie dem vierten Hauptteil „Der Islām ist die wahrliche Religion, auf die sich die Botschaften aller Gesandten beziehen“, behandelt.⁽⁵³⁵⁾

1.3.2.3. „[...] *ḍālika bi-annahum qālū laysa ‘alaynā fi l-ummiyyīna sabilun wa-yaqūlūna ‘ala l-Lāhi l-kaḍība wa-hum ya‘lamūn*“ (Āl ‘Imrān 3: 75).

Der Makrokontext dieses Koranverses beträgt 36 Koranverse (V. 64–99). Dieser Teil enthält vier Unterteile, die sich im Allgemeinen damit beschäftigen, die Gottesbotschaften, den Islām, zu beweisen. Der erste Unterteil zeigt, dass sich der Prophet Ibrāhīm nur Gott ergeben hat (V. 64–68). Der zweite Unterteil wird als Anrede zu den Leuten der Schrift und Erklärung ihrer Wahrheit betitelt (69–80). Der dritte Unterteil spricht über die gemeinsamen Grundlagen der göttlichen Botschaften durch viele Gesandte (81–92). Der vierte Unterteil geht auf die Verbindung der muslimischen Gemeinschaft mit dem Propheten Ibrāhīm ein (93–99).⁽⁵³⁶⁾

1.3.2.4/5. „*al-laḍīna yattabi‘ūna r-rasūla n-nabiyya l-ummiyya l-laḍī yaḡidūnahu maktuban ‘indahum fi t-tawrāti wa-l-inḡili [...] fa-āminū bi-l-Lāhi wa-rasūlihi n-nabiyyi l-ummiyyi [...]*“ (al-A‘rāf 7: 157, 158).

In der siebten Sure, die die zweitlängste Sure ist, wird die Geschichte von Mūsā (S) und seinem Volk Kinder Israels ausführlich behandelt. In dem Buch *at-tafsīr al-mawḍū‘ī li-siwar al-Qur‘ān al-karīm* wird diese Geschichte in sieben Themen eingeteilt:

[1] Das Benehmen des Pharaos und seiner führenden Schar gegenüber der Bot-

(534) Vgl. ebd., S. 439.

(535) Mehr dazu vgl. ebd., S. 471–491.

(536) Vgl. ebd., Bd, S. 472 ff.

schaft Gottes, die Mūsā übermittelt hatte (V. 103–126).

[2] Die vertrauten Unheilstifter (al-bitāntu l-fāsidah **الْبِطَانَةُ لِلْأَسَادَةِ**) und ihre Wirkung auf den Pharao (V. 127–129).

[3] Bestrafung der Ungläubigen durch die Dürrejahre und den Mangel an Früchten. Die Belohnung der Gläubigen, die das Land übernommen hatten, in dem sie vorher unterdrückt wurden, (V. 130–137).

[4] Kinder Israels und die Anbetung der Götzen (V. 138–141).

[5] Als Mūsā zur festgesetzten Zeit seines Herrn (*mīqātu rabbih*) kam (V. 142–147).

[6] Kinder Israels und ihre Anbetung eines aus Gold hergestellten Kalbs (V. 148–159) und

[7] Das Abweichen der Kinder Israels vom geraden Weg (V. 160–171).⁽⁵³⁷⁾

1.3.3. Mikrokontext

1.3.3.1. „wa minhum *ummiyyūn* lā ya‘lamūna l-kitāba illā amāniyya wa-inhum illā yazunnūn“ (al-Baqarah 2: 78).

Gemäß des sprachlichen Mikrokontexts des 78. Verses⁽⁵³⁸⁾ werden die Juden in vier Gruppen sortiert. Die erste Gruppe besteht aus denjenigen, die sich selbst verirrt und andere irreführten. Sie sind die, die Gottes Worte entstellten, d.h. die jüdischen Rabbiner und Gelehrten sagten: „[...] wo doch eine Gruppe von ihnen³ [³d.h. die jüdischen Rabbiner und Gelehrten] das Wort Allahs gehört und es dann, nachdem er es begriffen hatte, wissentlich verfälscht hat“ (al-Baqarah 2:

(537) Vgl. Muṣṭafā (Hrsg.): *at-tafsīr al-mawḍū‘ī*, Bd. 3, S. 68–106.

(538) Die Koranverse dafür: „75. Begehrt ihr (Muslime) denn, daß sie (die Juden) euch glauben, wo doch eine Gruppe von ihnen³ [³d.h. die jüdischen Rabbiner und Gelehrten] das Wort Allahs gehört und es dann, nachdem er es begriffen hatte, wissentlich verfälscht hat? 76. Und wenn sie diejenigen treffen, die glauben, sagen sie: ‚Wir glauben.‘ Wenn sie aber untereinander allein sind, sagen sie: ‚Wollt ihr ihnen erzählen, was Allah euch (Juden) enthüllt hat, damit sie es vor eurem Herrn als Beweis vorlegen? Begreift ihr denn nicht?‘ 77. Wissen sie denn nicht, daß Allah weiß, was sie geheimhalten und was sie offen legen? 78. Unter ihnen gibt es auch Schriftkundige, die die Schrift nicht kennen, sondern nur Wunschvorstellungen hegen, und die doch nur Mutmaßungen anstellen.“ (al-Baqarah 2: 75–78).

75). Die zweite Gruppe sind die Heuchler: „76. Und wenn sie diejenigen treffen, die glauben, sagen sie: ‚Wir glauben.‘ [...]“ (al-Baqarah 2: 76). Die dritte Gruppe sind diejenigen, die mit den Heuchlern streiten: „76. [...] Wenn sie aber untereinander allein sind, sagen sie: ‚Wollt ihr ihnen erzählen, was Allah euch (Juden) enthüllt hat, damit sie es vor eurem Herrn als Beweis vorlegen? Begreift ihr denn nicht?“ (al-Baqarah 2: 76 [Denffer]). Gemäß ar-Rāzī's Ansicht ist mit „sie“ die streitende Gruppe gemeint. Die letzte Gruppe, die im 78. Vers erwähnt wird, sind die Ungebildeten, die des Lesens und Schreibens unkundig sind. Sie glauben und nehmen indiskutabel alles an, was ihnen ihre Führer bzw. Gelehrten sagen, weil sie weder lesen noch schreiben können.⁽⁵³⁹⁾

Im nachgestellten sprachlichen Mikrokontext wird betont, dass mit *ummiyyūn* nur die jüdischen Analphabeten gemeint sind. Der Vers besagt: „[...], sondern nur Wunschvorstellungen [*amānī*] hegen, und die doch nur Mutmaßungen anstellen.“ (al-Baqarah 2: 78).

1.3.3.2. „[...] wa-qul li-lladīna ūtu l-kitāba wa-l-ummiyyīna a-aslamtum fa-in aslamū fa-qadi htadaw wa-in tawallaw fa-innamā ‘alayka l-balāgu wa-llāhu baṣīrun bi-l-‘ibād“ (Āl ‘Imrān 3: 20).

Im vorangestellten sprachlichen Mikrokontext des 20. Verses⁽⁵⁴⁰⁾ deutet das Wort *islām* die sprachliche Bedeutung an, die danach als Fachbegriff für die Religion bekannt wurde, die Muḥammad offenbart wurde. D.i. das Sich-Ergeben

(539) Vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ġayb*, Bd. 3, S. 148; vgl. Ibn ‘Ādil: *al-lubāb fī ‘ulūm al-kitāb*, Bd. 2, S. 202.

(540) Die Koranverse dafür: „19. Gewiß, die Religion ist bei Allah der Islām¹ [¹D.h.: die Ergebung in Allahs Willen und Leitung]. Doch diejenigen, denen die Schrift gegeben wurde, wurden erst uneinig, nachdem das Wissen zu ihnen gekommen war - aus Mißgunst untereinander, Doch wer Allahs Zeichen verleugnet -, so ist Allah schnell im Abrechnen. 20. Und wenn sie mit dir streiten (wollen), dann sag: ‚Ich habe mein Gesicht² [²D.h.: mich selbst ganz und gar] Allah ergeben, und (ebenso,) wer mir folgt!‘ Und sag zu jenen, denen die Schrift gegeben wurde, und den Schriftunkundigen: ‚Seid ihr (Allah) ergeben³ [³D.h.: Seid ihr bereit, den Islam - anzunehmen]?’ Wenn sie (Ihm) ergeben sind, dann sind sie rechtgeleitet. Kehren sie sich aber ab, so obliegt dir nur die Übermittlung (der Botschaft). Allah sieht die Menschen⁴ [⁴Wörtlich: die (d.h. Seiner) Diener] wohl.“ (Āl ‘Imrān 3: 19, 20).

Gottes und die Anerkennung seiner Gebote und Verbote. Im 19. Koranvers steht: „19. Gewiß, die Religion ist bei Allah der Islam¹ [¹D.h.: die Ergebung in Allahs Willen und Leitung][...]“ (Āl ‘Imrān 3: 19). Die Bedeutung dieses Verses lässt sich aufgrund der Analyse anderer Koranverse erschließen und bekräftigen.⁽⁵⁴¹⁾ „19. [...] Doch diejenigen, denen die Schrift gegeben wurde, wurden erst uneinig, nachdem das Wissen zu ihnen gekommen war - aus Mißgunst untereinander, [...]“ (Āl ‘Imrān 3: 19). Die Besitzer der Schrift wurden sich in der Bezeichnung dieser Religion, d.h. der Ergebung in Gottes Willen und seine Leitung, als *islām* uneinig. Sie bezeichneten sie als „Judentum“ und „Christentum“.⁽⁵⁴²⁾ Die Koranverse widerlegen aber diese Behauptungen.⁽⁵⁴³⁾ at-Ta‘labī (427H.) überliefert: „Dieser Vers wurde wegen der Juden und Christen, wo sie sich als Juden und Christen bezeichneten und auf die Islambenennung verzichteten, herabge-

(541) Im Koran heißt es: „128. Unser Herr, mache uns *Dir ergeben* [w. *muslimayn*; Dual der Singularform „Muslim“ im Akk. mit der Bedeutung „zwei Ergebene“] und von unserer Nachkommenschaft eine *Dir ergebene* [w. *muslimatan*] Gemeinschaft [...] 131. (Damals,) als sein Herr zu ihm sagte: ‚Werde Muslim⁴ [⁴w. Ergib dich]!‘ Ich habe mich dem Herrn der Weltenbewohner ergeben.“ 132. Und Ibrāhīmbefahl es seinen Söhnen an - (er) und Ya‘ūb: „O meine Kinder, Allah hat euch die Religion auserwählt; so sterbt denn nicht, außer (Ihm) *ergeben*⁶ [⁶ D.h.: Muslime] zu sein!“ 133. Oder wart ihr etwa Zeugen, als Ya‘qūb der Tod nahte? Als er zu seinen Söhnen sagte: „Wem werdet ihr nach mir dienen?“ Sie sagten: „Wir werden deinem Gott und dem Gott deiner Vorfäter Ibrāhīm, Ismā‘īl und Ishaq dienen, als dem Einen Gott, und Ihm sind wir *ergeben*. (al-Baqarah 2: 128–133). Die Kinder Israels stammen ursprünglich von Ya‘qūb ab, die bekannten, dass sie sich Gott ergeben.

Im Koran steht auch: „13. Er hat euch von der Religion festgelegt, was Er Nūḥ anbefahl und was Wir dir (als Offenbarung) eingegeben haben und was Wir Ibrāhīm, Mūsā und ‘Īsā anbefahlen: Haltet die (Vorschriften der) Religion ein und spaltet euch nicht darin (in Gruppen) [...]“ (aš-Šūrā 42: 13).

(542) Im Koran steht: „135. Sie sagen: ‚Werdet Juden oder Christen, so seid ihr rechtgeleitet.‘ [...]“ (al-Baqarah 2: 135), und „140. Oder wollt ihr etwa sagen, Ibrāhīm, Ismā‘īl, Ishaq, Ya‘qūb und die Stämme seien Juden oder Christen gewesen? [...]“ (al-Baqarah 2: 140).

(543) Im Koran heißt es: „65. O Leute der Schrift, warum streitet ihr über Ibrāhīm, wo die Thora und das Evangelium erst nach ihm (als Offenbarung) herabgesandt worden sind? Begreift ihr denn nicht? [...] 67. Ibrāhīm war weder ein Jude noch ein Christ, sondern er war Anhänger des rechten Glaubens, einer, der sich Allah ergeben hat, und er gehörte nicht zu den Götzendienern.“ (Āl ‘Imrān 3: 65, 67).

sandt“.⁽⁵⁴⁴⁾

So wird dem angeführten Mikrokontext entnommen, dass die sprachliche Bedeutung des Wortes *islām* d.h. das Sich-Ergeben der göttlichen Botschaft, die von allen Propheten übermittelt wurde, lautet.

1.3.3.3. „[...] *dālika bi-annahum qālū laysa ‘alaynā fi l-ummiyyīna sabilun wa-yaqūlūna ‘alā l-Lāhi l-kaḍība wa-hum ya‘lamūn*“ (Āl ‘Imrān 3: 75).

Die Koranexegeten erwähnen, dass *al-ummiyyīn* in diesem Vers die Araber, die Muslime oder alle, die Nichtjuden sind, (s. oben 1.3.4.3) bezeichnet. Aufgrund des vorangestellten sprachlichen Mikrokontextes dieses Verses⁽⁵⁴⁵⁾ und besonders ab dem 69. Vers und mit Hilfe des Situationskontextes wird festgestellt, dass die Ansprache sich nur auf Juden und Muslime beschränkt, obwohl sich die Erzählung bzw. Anrede hier auf die Leute der Schrift bezieht. Der 69. Vers lautet: „69. Gern möchte euch ein Teil von den Leuten der Schrift in die Irre führen. Aber

(544) Vgl. al-‘Asqalānī, Aḥmad Ibn ‘Alī Ibn Ḥaḡar (852 H.): *al-‘uḡāb fi bayān al-asbāb* (الْعَجَاب فِي بَيَانِ الْأَسْبَابِ) 2 Bde., 1. Aufl., ar-Riyāḍ, dār Ibn al-Ġawzī, 1997, Bd., 2, S. 669.

(545) Die Koranverse dafür: „69. Gern möchte euch ein Teil von den Leuten der Schrift in die Irre führen. Aber sie führen nur sich selbst in die Irre, ohne (es) zu merken. 70. O Leute der Schrift! Warum verleugnet ihr Allahs Zeichen, wo ihr doch (selbst) Zeugen seid? 71. O Leute der Schrift, warum verdeckt ihr das Wahre durch das Falsche und verbergt wissentlich die Wahrheit? 72. Und ein Teil von den Leuten der Schrift sagt: Glaub an das, was auf diejenigen, die glauben, (als Offenbarung) herabgesandt worden ist, am Anfang des Tages und verleugnet es (wieder) an seinem Ende, auf daß sie umkehren mögen! 73. Und glaubt nur jemandem, der eurer Religion folgt. Sag: Gewiß, die (wahre) Rechtleitung ist Allahs Rechtleitung. (Und glaubt nicht,) daß (auch) jemandem (anderen) das gleiche gegeben werde, was euch gegeben wurde, oder daß man mit euch (zu Recht) vor eurem Herrn streite. Sag: Gewiß, die Huld liegt in Allahs Hand. Er gewährt sie, wem Er will. Und Allah ist Allumfassend und Allwissend. 74. Er zeichnet mit Seinem Erbarmen aus, wen Er will, und Allah besitzt große Huld. 75. Unter den Leuten der Schrift gibt es manche, die, wenn du ihnen einen Qintār¹ [1 d.i. ein großes Gewichtsmaß, entspricht 1000 Dināren] anvertraust, ihn dir (wieder) aushändigen. Es gibt unter ihnen aber auch manche, die, wenn du ihnen (nur) einen Dīnār² [2d.i. eine Goldmünze] anvertraust, ihn dir nicht (wieder) aushändigen, es sei denn, du bist ständig hinter ihnen her. Dies, weil sie sagen: ‚Gegen uns kann man der Schriftunkundigen wegen nicht vorgehen³ [3D.h.: In unserer Religion gilt es nicht als Vergehen, wenn wir die Schriftunkundigen betrügen.].‘ Und sie sprechen (damit) wissentlich eine Lüge gegen Allah aus.“ (Āl ‘Imrān 3: 69–75).

sie führen nur sich selbst in die Irre, ohne (es) zu merken.“ (Āl ‘Imrān 3: 69). Manche Koraninterpretatoren vertreten die Meinung, dass *ein Teil von* den Leuten der Schrift sich nur auf die Juden beziehe. Der außersprachliche Kontext, d.h. Offenbarungsgründe, bekräftigt diese Interpretation. al-Wāḥidī überliefert: „(Dieser Vers) wurde wegen Mu‘ād Ibn Ğabal, Ḥuḍyifah und ‘Ammār Ibn Yāsir offenbart, als die Juden sie zum Judentum gerufen haben“.⁽⁵⁴⁶⁾ Diese Deutung vertreten einige Interpretatoren wie az-Zamaḥṣarī, al-Baḡawī und Ibn ‘Āšūr.⁽⁵⁴⁷⁾ Ibn ‘Āšūr sagt: „*Leute der Schrift* meint hier speziell die Juden. So bezeichnet er (Gott) sie als einen Teil der Leute der Schrift, damit nicht vermutet wird, dass alle Leute der Schrift gemeint sind, mit denen der Streit in den vorherigen Ver-

(546) al-Wāḥidī: *asbāb nuzūl al-Qur’ān*, S. 111.

Er verweist darauf, dass die Urgeschichte in der zweiten Sure schon erwähnt ist. Für den 109. Vers der zweiten Sure überliefert al-Wāḥidī: „Ibn ‘Abbās sagt: ‚Dieser Vers wurde wegen einer kleinen Schar von Juden herabgesandt, wobei sie zu den Muslimen nach der Uḥud-Schlacht gesagt haben: ‚Habt ihr nicht bemerkt, was euch getroffen hat? Wäre eure Religion die Wahrheit gewesen, wärt ihr nicht besiegt worden. Konvertiert zu unserer Religion. Sie ist besser für euch‘.“. Ebd., S. 38.

(547) Vgl. az-Zamaḥṣarī: *al-kaššāf*, Bd. 1, S. 571; vgl. al-Baḡawī: *ma‘ālim at-tanzīl*, Bd. 2, S. 56; vgl. Ibn ‘Āšūr: *at-taḥrīr*, Bd. 3, S. 278.

Andere Koraninterpretatoren vertreten aber auch die Ansicht, dass *ein Teil* in „*ein Teil von* den Leuten der Schrift“ eine Gruppe der Leute der Schrift insgesamt, d.h. Juden und Christen, meine, weil die Präposition *von* in „*ein Teil von* den Leuten der Schrift“ auf die Bedeutung der Aufteilung (tab‘īd تَبْعِيضٌ) verweist. Diese Auffassung ist die einzige Deutung bei aṭ-Ṭabarī. Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi‘ al-bayān*, Bd. 5, S. 489. Bei Ibn ‘Aṭīyyah beispielsweise bezieht sich die Präposition *von* entweder auf die Bedeutung der *Aufteilung* oder auf die Bedeutung der Bestimmung der Bezeichnung. Gemäß der Erklärung durch *Aufteilung* spezifiziert Ibn ‘Aṭīyya jedoch, dass mit *ein Teil von* die gesamten Leute der Schrift, ihre Gelehrten und Mönche gemeint sind. Der Bestimmung der Bezeichnung zufolge ist die Bedeutung bei Ibn ‘Aṭīyyah: („69. Gern möchte euch eine Gruppe, nämlich die Leute der Schrift, in die Irre führen [...]“). al-Qurṭubī folgt Ibn ‘Aṭīyyah in dieser Erklärung. Vgl. Ibn ‘Aṭīyyah al-Andalusī: *al-muḥarrar al-waḡīz*, Bd. 1, S. 452; vgl. al-Qurṭubī: *al-ḡāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān*, Bd. 5, S. 167.

Abū Ḥayyān lehnt die zweite Erklärung von Ibn ‘Aṭīyyah ab, weil sich dies nicht in Einklang mit dem Sinninhalt des Versausdrucks befindet. Vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 2, S. 513.

sen⁽⁵⁴⁸⁾ vorkam.“⁽⁵⁴⁹⁾ Obgleich sich die Anrede in den direkt darauf folgenden Versen⁽⁵⁵⁰⁾ allgemein an alle Leute der Schrift richtet, folgt unmittelbar eine Erzählung über die gleiche Gruppe von Leuten der Schrift, d.h. den Juden, die im 69. Vers erwähnt ist. Die religiösen Führer der Juden sagten zu ihren Laien, dass eine Gruppe von ihnen bei Tagesanbruch ihren jüdischen Glauben an den Islam verkünde und ihn dann an demselben Tag gegen Tagesende widerrufe, um damit die Muslime in Bezug auf die Gültigkeit und Richtigkeit ihrer Religion zu verwirren und bei den heidnischen Arabern ihren Eindruck zu bekräftigen, dass irgendwas an dem Islam als Religion nicht stimmen könne. Diese Bedeutung ist im 72. Vers zu finden: „72. Und ein Teil von den Leuten der Schrift sagt: ‚Glaubt an das, was auf diejenigen, die glauben, (als Offenbarung) herabgesandt worden ist, am Anfang des Tages und verleugnet es (wieder) an seinem Ende, auf daß sie umkehren mögen!‘“ (Āl ‘Imrān 3: 72). Diese Gruppe von Juden verlangte von ihren Anhängern, dass sie niemandem vertrauen sollten, der nicht ihrem eigenen Glauben folgt, d.h. auch keinem Muslim. Ebenso sollten sie nicht davon ausgehen, dass einer anderen Religion die gleiche Ehre zuteil werden würde, einen Offenbarungstext zu erhalten und sogar, dass sie nicht glauben, dass die Muslime mit ihnen vor dem Herrn im Jenseits nicht streiten würden. Der 73. Vers weist auf dieses Verständnis hin:

73. Und glaubt nur jemandem, der eurer Religion folgt. *Sag: Gewiß, die (wahre) Rechtleitung ist Allahs Rechtleitung.* (Und glaubt nicht,) daß (auch) jemandem (anderen) das gleiche gegeben werde, was euch gegeben wurde, oder daß man mit euch (zu Recht) vor eurem Herrn streite. *Sag: Gewiß, die Huld liegt in Gottes Hand. Er gewährt sie, wem Er will. Und Gott ist Allumfassend und Allwissend.* (Āl ‘Imrān 3: 73).

(548) D.i.: „65. O Leute der Schrift, warum streitet ihr über Ibrāhīm, wo die Tora und das Evangelium erst nach ihm (als Offenbarung) herabgesandt worden sind? Begreift ihr denn nicht? 66. Ihr da seid es doch, die ihr über etwas gestritten habt, wovon ihr Wissen habt; warum streitet ihr nun aber über etwas, wovon ihr kein Wissen habt? Allah weiß, ihr aber wißt nicht.“ (Āl ‘Imrān 3: 65, 66).

(549) Ibn ‘Āšūr: *at-tahrīr*, Bd. 3, S. 278.

(550) D.i.: „70. O Leute der Schrift! Warum verleugnet ihr Allahs Zeichen, wo ihr doch (selbst) Zeugen seid? 71. O Leute der Schrift, warum verdeckt ihr das Wahre durch das Falsche und verbergt wissentlich die Wahrheit?“ (Āl ‘Imrān 3: 70, 71).

So gilt der folgende Satz in diesem Vers als Einschub: „Sag: Gewiß, die (wahre) Rechtleitung ist Allahs Rechtleitung.“. Der 75. Vers spricht über zwei gegenteilige Gruppen unter den Juden, die mit ihnen anvertrauten Gütern entweder verantwortungsvoll oder nicht verantwortungsvoll umgehen. Der Vers besagt:

75. Unter den Leuten der Schrift gibt es manche, die, wenn du ihnen einen Qintār¹ anvertraust, ihn dir (wieder) aushändigen. Es gibt unter ihnen aber auch manche, die, wenn du ihnen (nur) einen Dinār² [2 D.i. eine Goldmünze] anvertraust, ihn dir nicht (wieder) aushändigen, es sei denn, du bist ständig hinter ihnen her. Dies, weil sie sagen: ‚Gegen uns kann man der Schriftunkundigen wegen nicht vorgehen‘[...]“ (Āl ‘Imrān 3: 75).

In diesem Vers steht ein allgemeiner Ausdruck *Leute der Schrift*, mit dem jedoch die Spezifizierung gemeint ist (s. III.a.3.1.2.), nämlich „die Juden“. Ebenso bezieht sich hier die Anrede „du“ für Muḥammad eigentlich auf alle Muslime (s. F. 427↓). Dies kann durch sprachliche sowie situativ kontextuelle und grammatische Aspekte festgestellt werden. In Bezug auf den sprachlich kontextuellen Aspekt erwähnt Abū Ḥayyān, dass der Ausdruck *Leute der Schrift* in diesem Koranvers nur die Juden meine, weil dies mithilfe des sprachlichen Kontextes, d.h. dem in demselben Koranvers vorgetragenen Ausdruck „Gegen uns kann man der Schriftunkundigen wegen nicht vorgehen“, erschlossen werden kann. Diese Aussage kann sich nur auf die Juden beziehen und auch nur sie haben daran geglaubt. Er sagt weiter: Der angesprochene „du“ ist hier Muḥammad, gemeint sind alle Muslime. Der nachgestellte sprachliche Mikrokontext „Gegen uns kann man der Schriftunkundigen wegen nicht vorgehen“ bekräftigt diese Deutung.⁽⁵⁵¹⁾ Ibn ‘Āšūr bekräftigt diese Interpretation durch einen grammatischen Aspekt, d.h. die Verbindung *‘atf*. Er sagt: Dieser Vers ist mit Gottes Ausdruck „72. Und ein Teil von den Leuten der Schrift sagt [...]“ (Āl ‘Imrān 3: 72) und mit „69. Gern möchte euch ein Teil von den Leuten der Schrift in die Irre führen [...]“ (Āl ‘Imrān 3: 69) verbunden. Dies ist eine Verbindung zwischen Ereignissen, die erklären, inwieweit die Juden die Muslime hassen und beneiden, weil die Muslime an der Religionsgemeinschaft von Ibrāhīm festhalten, obwohl

(551) Vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīt*, Bd. 2, S. 523.

die Juden sie verschmähen.⁽⁵⁵²⁾

So wird durch den sprachlichen Kontext gezeigt, dass „ein Teil von den Leuten der Schrift“ im 75. Vers nur auf „Juden“ und „Schriftunkundige“ nur auf „Muslime“ hinweisen.

1.3.3.4/5. „al-laḍīna yattabi‘ūna r-rasūla n-nabiyya l-ummiyya l-laḍī yağidūnahu maktuban ‘indahum fī t-tawrāti wa-l-inğīli [...] fa-āminū bi-l-Lāhi wa-rasūlihi n-nabiyyi l-ummiyyi [...]“ (al-A‘rāf 7: 157, 158).

In dem Buch *at-tafsīr al-mawḍū‘ī li-siwar al-Qur’ān al-karīm*, in dem die Geschichte von Mūsā (S) und seinem Volk *Kinder Israels* ausführlich behandelt wird, wird diese Geschichte in sieben Themen eingeteilt (s. V.c.1.3.2.4./5.). Die Kategorie sechs beinhaltet Verse⁽⁵⁵³⁾ darüber, was die Kinder Israels zwischen

(552) Vgl. Ibn ‘Āšūr: *at-taḥrīr*, Bd. 3, S. 285.

Der situativ kontextuelle Aspekt wird in 1.3.4.3 behandelt.

(553) Die Koranverse dafür lauten: „148. Und das Volk Mūsās nahm sich, nachdem er (weggegangen) war, aus ihren Schmucksachen (verfertigt) ein Kalb als Leib, der blökte. Sahen sie denn nicht, daß es nicht zu ihnen spricht und sie nicht den rechten Weg leitet? Sie nahmen es sich (als Götzen) und waren ungerecht. 149. Und als sich bei ihnen die Reue einstellte¹ [¹ Wörtlich: und als es in ihre Hände fallen gelassen wurde.] und sie sahen, daß sie bereits irregegangen waren, sagten sie: ‚Wenn sich unser Herr nicht unser erbarmt und uns vergibt, werden wir ganz gewiß zu den Verlierern gehören!‘ 150. Als Mūsā zu seinem Volk zornig und bekümmert zurückkam, sagte er: ‚Wie schlimm ist das, was ihr nach mir an meiner Stelle begangen habt! Wollt ihr den Befehl eures Herrn beschleunigen?‘ Er warf die Tafeln hin und ergriff seinen Bruder beim Kopf, indem er ihn an sich zog. (Dieser) sagte: ‚Sohn meiner Mutter, das Volk unterdrückte mich und hätte mich beinahe getötet! So lasse nicht die Feinde über mich Schadenfreude empfinden und stelle mich nicht zum ungerechten Volk!‘ 151. Er (Mūsā) sagte: ‚Mein Herr, vergib mir und meinem Bruder, und lasse uns in Deine Barmherzigkeit eingehen. Du bist ja der Barmherzigste der Barmherzigen.‘ 152. Gewiß, diejenigen, die sich das Kalb nahmen, wird Zorn von ihrem Herrn und Erniedrigung im diesseitigen Leben ereilen. So vergelten Wir denen, die Lügen ersinnen. 153. Aber diejenigen, die böse Taten begehen und danach bereuen und glauben-, gewiß, dein Herr ist danach wahrlich Allvergebend und Barmherzig. 154. Und als sich in Mūsā der Zorn beruhigt hatte, nahm er die Tafeln. In ihrer Schrift¹ [¹w. in ihrer Niederschrift] ist Rechtleitung und Barmherzigkeit für die, die vor ihrem Herrn Ehrfurcht haben. 155. Und Mūsā wählte aus seinem Volk siebzig Männer zu Unserer festgesetzten Zeit. Als sie nun das Zittern ergriff, sagte er: ‚Mein Herr, wenn Du gewollt hättest, hättest Du sie schon zuvor vernichtet, und auch mich. Willst Du uns vernichten für das, was die Toren von uns getan

der Abwesenheit Mūsās zu den festgesetzten Zeiten seines Herrn *mīqāt rabbihi* machten, als sie ein Kalb anbeteten. Sie erwähnen die Reaktion Mūsās, als er zurückkam. Die Verse erklären, dass Mūsā aus seinem Volk siebenzig Männer zur *mīqāt* wählte. Er bat Gott, ihnen zu vergeben und sich ihrer zu erbarmen.⁽⁵⁵⁴⁾

Gott teilte ihm mit:

156. [...] Mit Meiner Strafe treffe Ich, wen Ich will, aber Meine Barmherzigkeit umfaßt alles. Ich werde sie für die bestimmen, die gottesfürchtig sind und die Abgabe entrichten und die an Unsere Zeichen glauben, 157. die dem Gesandten, dem schriftunkundigen Propheten, folgen, den sie bei sich in der Tora und im Evangelium aufgeschrieben finden[...] (al-A‘rāf 7: 156, 157).

Der Vers weist darauf hin, dass nach der Thora das Evangelium kommt und nach dem Evangelium ein analphabetischer Gesandter kommen wird, dessen Eigenschaften in diesen beiden Schriften aufgeschrieben sind. Diese Beschreibung deutet an, dass dieser schriftunkundige Prophet nicht zu den Kindern Israels gehört. Er soll Analphabet sein, d.h. er soll des Lesens und Schreibens nicht kundig und/oder sein Volk schriftlich und hinsichtlich der himmlisch-religiösen Botschaft unkundig sein.

haben? Es ist doch nur Deine Versuchung, mit der Du in die Irre gehen läßt, wen Du willst, und rechtleitest, wen Du willst. Du bist unser Schutzherr, so vergib uns und erbarme Dich unser! Du bist der Beste derer, die vergeben. 156. Und bestimme für uns in diesem Diesseits Gutes und auch im Jenseits! Gewiß, wir haben zu Dir zurückgefunden.‘ Er sagte: ‚Mit Meiner Strafe treffe Ich, wen Ich will, aber Meine Barmherzigkeit umfaßt alles. Ich werde sie für die bestimmen, die gottesfürchtig sind und die Abgabe¹ [‘Arabisch: *zakāt*] entrichten und die an Unsere Zeichen glauben, 157. die dem Gesandten, dem schriftunkundigen Propheten, folgen, den sie bei sich in der Tora und im Evangelium aufgeschrieben² [‘D.h.: in seinen Eigenschaften beschrieben] finden. Er gebietet ihnen das Rechte und verbietet ihnen das Verwerfliche, er erlaubt ihnen die guten Dinge und verbietet ihnen die schlechten, und er nimmt ihnen ihre Bürde und die Fesseln ab, die auf ihnen lagen. Diejenigen nun, die an ihn glauben, ihm beistehen, ihm helfen und dem Licht, das mit ihm herabgesandt worden ist, folgen, das sind diejenigen, denen es wohl ergeht.‘ 158. Sag: O ihr Menschen, ich bin der Gesandte Allahs an euch alle, Dem die Herrschaft der Himmel und der Erde gehört. Es gibt keinen Gott außer Ihm. Er macht lebendig und läßt sterben. So glaubt an Allah und Seinen Gesandten, den schriftunkundigen Propheten, der an Allah und Seine Worte glaubt, und folgt ihm, auf daß ihr rechtgeleitet sein möget!“ (al-A‘rāf 7: 148–158).

(554) Vgl. Muṣṭafā (Hrsg.): *at-tafsīr al-mawḍū‘ī*, Bd. 3, S. 95.

1.3.4. Interpretatorische Ansichten

1.3.4.1. „wa minhum *ummiyyūn* lā ya‘lamūna l-kitāba illā amāniyya wa-inhum illā yazunnūn“ (al-Baqarah 2: 78).

ummiyyūn

Die Gelehrten haben verschiedene Ansichten darüber, was mit *ummiyyūn* im Vers: „Unter ihnen gibt es *ummiyyūn*[...]“ gemeint ist: (1) ‘Ikrimah und aḏ-Ḍaḥḥāk (102 H.) sind der Meinung, dass die arabischen Christen gemeint seien. (2) Es wird die Meinung vertreten, dass die Gemeinten eine Gruppe von Leuten der Schrift abgesehen von Juden und Christen seien, deren Buch wegen ihrer vielen Sünden abgeschafft wurde. (3) ‘Alī Ibn Abī Ṭālib vertritt die Ansicht, dass hier Magier gemeint seien.⁽⁵⁵⁵⁾ (4) aṭ-Ṭabarī überliefert nach aḏ-Ḍaḥḥāk eine Deutung, die Ibn ‘Abbās zugeschrieben wird, und zwar, dass dies als Bezeichnung derer, die keine himmlische Schrift und keinen Propheten anerkennen, betrachtet werden sollte. Sie verfassten ein Buch und sagten zu den Laien ihres Volkes: „Dies ist von Gott offenbart.“⁽⁵⁵⁶⁾ (5) *ummiyyūn* bedeutet „Alphabeten“.⁽⁵⁵⁷⁾

aṭ-Ṭabarī bevorzugt die These, dass mit den *ummiyyūn* nur diejenigen, die des Lesens und Schreibens unkundig sind, gemeint seien, denn diese Bedeutung sei die lexikalische Hauptbedeutung und wird weiterhin durch die prophetische Überlieferung: „Wir sind eine *ummah ummiyyah*. Wir schreiben nicht und wir rechnen nicht [...]“ (s. F. 529↓), sowie Gottes Aussage: „2. Er ist es, Der unter den Schriftunkundigen einen Gesandten von ihnen hat erstehen lassen, [...]“ (al-Ġum‘a 62: 2), bekräftigt.⁽⁵⁵⁸⁾ Ibn Kaṭīr erwähnt in seinem Koraninterpretations-

(555) Vgl. al-Qurṭubī: *al-ġāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, Bd. 2, S. 217; vgl. Ibn ‘Ādil: *al-lubāb fī ‘ulūm al-kitāb*, Bd. 2, S. 202; vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 1, S. 442.

(556) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ġāmi‘ al-bayān*, Bd. 2, S. 153 f.

(557) Vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ġayb*, Bd. 3, S. 148 f.; al-Qurṭubī: *al-ġāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, Bd. 2, S. 216; vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 1, S. 442; vgl. Ibn Kaṭīr: *tafsīr al-Qur‘ān al-‘aẓīm.*, Bd. 1, S. 464 f.

(558) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ġāmi‘ al-bayān*, Bd. 2, S. 154.

werk die bevorzugte Meinung aṭ-Ṭabarīs und sagt hierzu: „Die Gültigkeit dieser (Interpretation) nach Ibn ‘Abbās durch jene Überlieferungskette bedarf Überlegung“.⁽⁵⁵⁹⁾ ar-Rāzī zufolge stimmt der Ausdruck, der in der Mitte des Verses erwähnt ist, d.h.: „[...], die die Schrift nicht kennen[...]“ (al-Baqarah 2: 78), mit seinem Anfang: „78. Unter ihnen gibt es auch *Schriftkundige*[...]“ (al-Baqarah 2: 78) überein.⁽⁵⁶⁰⁾

amānī

Die Koraninterpretatoren bestätigen darüber hinaus durch die Interpretation des Ausdrucks *amānī*, dass sich *ummiyyūn* (Die lexikalischen Bedeutungen s. V.b.1.1.3.3.) nur auf die Schriftkundigen bezieht. Nach Ibn ‘Abbās’ und Muğāhid’s Erklärung meint *amānī* erfundene Aussagen und erlogene Erzählungen. Qatādah’s Ansicht ist, dass ihre Wünsche *amānī* aus „Mutmaßungen“ entstanden.⁽⁵⁶¹⁾ Die dritte Deutung weist auf das Vorlesen und Vortragen hin.⁽⁵⁶²⁾ aṭ-Ṭabarī gibt der Ansicht von Ibn ‘Abbās und Muğāhid den Vorrang. Er sagt: Was den ersten Rang unter den von uns überlieferten Deutungen Allahs Aussage „*illā amānī*“ hat, ist die Meinung von Ibn ‘Abbās, überliefert von aḍ-Ḍaḥḥāk, und die Meinung von Muğāhid, die besagt, dass die Schriftkundigen, die Allah im Vers beschreibt, nichts von dem Buch, das Allah auf Mūsā herabgesandt hat, erfassten. Sie erfanden aber die an die Wünsche anlehenden Aussagen. So bedeutet der Ausdruck „Wunsch“ *at-tamannī* in diesem Vers „Erfindung von Wünschen“. Der Beweis für die Überlegenheit dieser Ansicht ist Gottes Aussage: „[...], sondern nur Wunschvorstellungen [...]“ (al-Baqarah 2: 78) und seine Aussage: „[...] und die doch nur Mutmaßungen anstellen“ (al-Baqarah 2: 78). Infolgedessen berichtet Gott, dass sich ihre Wünsche nur auf die Mutmaßungen und

(559) Ibn Kaṭīr: *tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm*, Bd. 1, S. 465.

(560) Vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ğayb*, Bd. 3, S. 149.

(561) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ğāmi‘ al-bayān*, Bd. 2, S. 156 f.; vgl. Ibn ‘Ādil: *al-lubāb fī ‘ulūm al-kitāb*, Bd. 2, S. 203 f.; vgl. al-Qurṭubī: *al-ğāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān*, Bd. 2, S. 218; vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ğayb*, Bd. 3, S. 149.

(562) Vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ğayb*, Bd. 3, S. 149; vgl. Ibn ‘Ādil: *al-lubāb fī ‘ulūm al-kitāb*, Bd. 2, S. 204 f.

nicht auf das Lesen der Tora verließen, denn hätten sie die Tora richtig gelesen, wären ihre Wünsche durch keine Mutmaßung angestellt.⁽⁵⁶³⁾ ar-Rāzī tendiert zu der Ansicht, dass *amānī* „das Vorlesen“ meine. So würde der Vers dann bedeuten, dass sie, d.h. diese Gruppe von jüdischen Analphabeten, in ihrer Kenntnis des Buches nur auf die Lesung angewiesen seien, das ihnen von ihren Gelehrten vorgetragen wurde. So hatten sie diese Lesung angenommen, ohne dass sie es weiter begreifen noch überdenken könnten.⁽⁵⁶⁴⁾

In Anlehnung an die direkt nachfolgenden Verse könnte man weiterhin sagen, dass die drei Bedeutungen des Wortes *amānī* in diesem Zusammenhang gemeint sind. Da diese Gruppe nicht lesen oder schreiben konnte, waren ihre religiösen Kenntnisse und ihre Wunschvorstellungen nur Mutmaßungen, denn sie hatten keine Möglichkeit, sich durch das Lesen der Tora sicher zu sein. Zu ihren Wunschvorstellungen gehört u.a., dass das Höllenfeuer sie nur für gezählte Tage berühren werde. Die Gelehrten trugen ihnen ihre erfundenen Lügen vor, als seien sie die religiösen Anweisungen von Gott:

78. Unter ihnen gibt es auch Schriftunkundige, die die Schrift nicht kennen, sondern nur Wunschvorstellungen hegen, und die doch nur Mutmaßungen anstellen. 79. Doch wehe denjenigen, die die Schrift mit ihren (eigenen) Händen schreiben und hierauf sagen: „Das ist von Allah“, um sie für einen geringen Preis zu verkaufen! Wehe ihnen wegen dessen, was ihre Hände geschrieben haben, und wehe ihnen wegen dessen, was sie verdienen. 80. Und sie sagen: „Das (Höllen)feuer wird uns nur für gezählte Tage berühren.“ Sag: Habt ihr mit Allah einen Bund geschlossen? Dann wird Allah Seinen Bund nicht brechen. Oder wollt ihr von Allah etwas sagen, was ihr nicht wißt? (al-Baqarah 2: 78–80).

So wird durch den sprachlichen Makro- und Mikrokontext, die lexikalische und interpretatorische Bedeutung bewiesen, dass mit *ummiyyūn* in dem Vers 2: 78 (Unter *ihnen* gibt es *ummiyyūn*) nur die analphabetischen Juden gemeint sein können.

(563) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi‘ al-bayān*, Bd. 2, S. 157 f.

(564) Vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ḡayb*, Bd. 3, S. 149; vgl. Ibn ‘Ādil: *al-lubāb fī ‘ulūm al-kitāb*, Bd. 2, S. 206.

1.3.4.2. „[...] wa-qul li-lladīna ūtu l-kitāba wa-l-ummiyyīna a-aslamtum fa-in as-lamū fa-qadi htadaw wa-in tawallaw fa-innamā ‘alayka l-balāgu wa-llāhu baṣīrun bi-l-‘ibād“ (Āl ‘Imrān 3: 20).

In diesem Vers weisen *al-ummiyyīn* besonders auf die arabischen Polytheisten hin. ar-Rāzī erwähnt, dass die arabischen Polytheisten in dem Vers als schriftunkundig und nicht als polytheistisch beschrieben werden, weil sie vor Muḥammad zu keinem göttlichen Buch gerufen wurden. Aus diesem Grund wurden sie als schriftunkundig beschrieben oder möglicherweise auch, weil die Mehrheit der Araber zu der Zeit nicht schreiben oder lesen konnte.⁽⁵⁶⁵⁾

Es stellt sich nun die Frage, warum *al-laḏīna ūtu l-kitāba* und *al-ummiyyīna* in diesem Vers bezüglich des Sich-Ergebens *islām* (s. unten 1.3.1.2, 1.3.3.2) verbunden werden. Es gibt dafür zwei Erklärungen:

Die erste ist, dass es hier also eine sprachliche Antithese zwischen den beiden Ausdrücken besteht, d.h. *allaḏīna ūtu l-kitāba* vs. *al-ummiyyīn*. Durch den Ausdruck *allaḏīna ūtu l-kitāba* wird auf die Juden und die Christen angespielt, weil sie zuvor göttliche Schriften erhalten hatten. Diese himmlischen Schriften müssen bestimmten Leuten zugetragen werden, die sie lesen und ihre Gebote und Verbote den angehörigen Laien übermitteln können, z. B. Rabbiner, Gelehrte oder Mönche. Das Wort *al-ummiyyīn* deutet im Gegensatz dazu auf die arabischen Polytheisten hin, da ihnen vor der Zeit Muḥammads keine göttliche Schrift herabgesandt wurde. Dementsprechend bestand für die arabische Nation keine Notwendigkeit, zu lesen oder zu schreiben. Als sie die himmlische Schrift durch Muḥammad empfangen, begannen Angehörige dieser Schrift, nicht nur lesen und schreiben zu lernen, sondern auch sprachliche, rhetorische und weitere islamische Wissenschaften zu begründen.

Die zweite ist, dass sie allesamt, d.h. Juden, Christen und arabische Götzendie-ner, gesagt hatten: „Gott hat sich Kinder genommen“. Die Juden und Christen sagen gemäß dieser Koranstelle:

(565) Vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ḡayb*, Bd. 7, S. 230; vgl. Ibn ‘Ādil: *al-lubāb fi ‘ulūm al-kitāb*, Bd. 5, S. 112.

30. Die Juden sagen: ‚Uzair⁴ [⁴Hier kann sowohl der biblische Prophet Esra, als auch der altägyptische Gott Osiris gemeint sein] ist Allahs Sohn‘, und die Christen sagen: ‚Al-Masih⁵ [⁵D.i. Christus: der Messias (hebr.: *m^ešīyā*, aram.: *m^ešihā*, Ehrenname Jesus [[<]griechisch: *Christós* ‚der Gesalbte‘])] ist Allahs Sohn.‘ Das sind ihre Worte aus ihren (eigenen) Mündern. Sie führen ähnliche Worte wie diejenigen, die zuvor ungläubig waren [...]“ (at-Tawba 9: 30).

Die arabischen Götzendiener sagten:

19. Was meint ihr wohl zu al-Lāt und al-‘Uzzā 20. und auch zu Manāt⁷ [⁷ Letztere waren die drei Göttinnen, die die Götzendiener in der Ka‘ba verehrten, und zwar neben Allah, den sie als höchsten Gott betrachteten], dieser anderen, der dritten? 21. Ist denn für euch das, was männlich ist, und für Ihn das, was weiblich ist (bestimmt)? 22. Das wäre dann eine ungerechte Verteilung. 23. Das sind nur Namen, die ihr genannt habt, ihr und eure Väter, für die Allah (aber) keine Ermächtigung herabgesandt hat [...] (an-Nağm 53: 19–23).

1.3.4.3. „[...] *dālika bi-annahum qālū laysa ‘alaynā fi l-ummiyyīna sabilun wa-yaqūlūna ‘alā l-Lāhi l-kaḍība wa-hum ya‘lamūn*“ (Āl ‘Imrān 3: 75).

aṭ-Ṭabarī sagt: Dies ist von Gott als Bericht gemeint, dass es unter den Leuten der Schrift, mit denen die Juden gemeint sind, manche gibt, die gegen die vertrauten Sachen treu und gegen die Vertrauten untreu sind. Gott, der Erhabene, will gemäß dessen, was er in diesen Versen erklärt, die Gläubigen warnen, dass sie den Juden ihr Vermögen nicht anvertrauen.⁽⁵⁶⁶⁾

al-ummiyyīn bezieht sich in diesem Vers auf die Araber, die Muslime oder Nichtjuden sind. aṭ-Ṭabarī überliefert nach Qatādah: „Die Juden sagten: ‚Gegen uns kann man aufgrund dessen, was wir an Vermögen von den Arabern bekommen können, nicht vorgehen‘.“⁽⁵⁶⁷⁾ Ibn ‘Ādil erwähnt: al-Ḥasan, Ibn Ğurayğ und Qatādah sind der Meinung, dass nur die Muslime hier gemeint seien. Es wurde überliefert, dass Juden von einigen Arabern, bevor sie den Islam angenommen haben, Ware gekauft hätten, deren Preis in bestimmter Frist gezahlt werden musste. Als diese Araber zum Islam konvertierten und danach ihr Geld von den Juden beanspruchten, sagten die Juden: Ihr habt kein Geld bei uns,

(566) aṭ-Ṭabarī: *ğāmi‘ al-bayān*, a. a. O., Bd. 5, S. 508.

(567) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ğāmi‘ al-bayān*, Bd. 5, S. 510 f.

weil ihr von eurer Religion abgesehen habt. Die Juden behaupten, dass sie eine Anlehnung dafür in ihrem heiligen Buch hätten. So offenbart Gott: „[...] Und sie sprechen (damit) wissentlich eine Lüge gegen Allah aus.“ (Āl ‘Imrān 3: 75).⁽⁵⁶⁸⁾ Ibn ‘Āšūr fügt eine weitere Interpretation hinzu, und zwar, dass auf alle Leute, die der Religion Mūsas nicht angehören, angespielt wird.⁽⁵⁶⁹⁾

Durch die Kombination des sprachlichen Kontextes mit dem situativ kontextuellen Aspekt (s. unten 1.3.2.3., 1.3.3.3.) wird bewiesen, dass „ein Teil von den Leuten der Schrift“ im 75. Vers nur auf „Juden“ und der Ausdruck „Schriftunkundige“ in demselben Koranvers nur auf „Muslime“ hinweist.

1.3.4.4/5. „*al-laḍīna yattabi‘ūna r-rasūla n-nabiyya l-ummiyya l-laḍī yağidūnahu maktuban ‘indahum fī t-tawrāti wa-l-inğili [...] fa-āminū bi-l-Lāhi wa-rasūlihi n-nabiyyi l-ummiyyi [...]*“ (al-A‘rāf 7: 157, 158).

Die Koranexegeten erwähnten zudem sprachlich-etymologische Interpretationen des Ausdrucks *ummī*: (1) *ummi* ist ein örtliches Herkunftsattribut zu *umm al-qurā* „Mutter der Städte“ d.h. Mekka. (2) Es ist ein familiäres Herkunftsattribut, das von *umm* „Mutter“ hergeleitet wird, denn derjenige, der Analphabet ist, behält seine mütterliche Geburtsnatur bezüglich der Unwissenheit über Schreiben und Lesen bei. (3) Es ist ein nationales Herkunftsattribut (nasab qawmī/ *ahlī* أَهْلِي / لَهْنَبَقْ وَوَمِي) zu dem arabischen Volk oder zu der arabischen Nation, weil die Mehrheit der Araber damals Unbelesene waren.⁽⁵⁷⁰⁾

aṭ-Ṭabarī bevorzugt die Ansicht, dass *ummī*, im Sinne von „Analphabet“, als Herkunftsattribut auf *umm* „Mutter“ zurückzuführen ist, weil sich damals die Anzahl derjenigen, die lesen und schreiben konnten, nur auf Männer beschränkte. So wurde dieses Attribut, d.h. *ummī*, nur der Mutter zugeschrieben,

(568) Vgl. Ibn ‘Ādil: *al-lubāb fī ‘ulūm al-kitāb*, Bd. 5, S. 336; vgl. aṭ-Ṭabarī: *ğāmi‘ al-bayān*, Bd. 5, S. 512.

(569) Vgl. Ibn ‘Āšūr: *at-taḥrīr*, Bd. 3, S. 288.

(570) Vgl. Ibn ‘Aṭiyyah al-Andalusī: *al-muḥarrar al-wağīz*, Bd. 2, S. 462; vgl. al-Qurṭubī: *al-ğāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, Bd. 9, S. 353 f.; vgl. Ibn ‘Āšūr: *at-taḥrīr*, Bd. 9, S. 133.

weil alle Mütter damals weder schreiben noch lesen konnten.⁽⁵⁷¹⁾

Diese sprachlich-etymologischen Auslegungen bekräftigen die lexikalische Bedeutung, weil fast alle Araber damals Analphabeten waren (s. Bevorzugung der Koraninterpretatoren der Bedeutung von *ummī* s. F. 558–560↓).

Dirāz sagt zudem: Der Koran gibt den Beweis dafür, dass Muḥammad *ummī*⁽⁵⁷²⁾ ist und dass er einem Volk, das *ummī*⁽⁵⁷³⁾ ist, angehört. Dieses Volk wurde nicht als *ummī* beschrieben, weil es vorher keine göttliche Schrift hatte. *ummī* bedeutet aber in diesem Zusammenhang, dass Muḥammad und seine Nation Analphabeten waren. Der Gesandte bestätigt, dass er, ebenso wie sein Volk, „[...] eine ungelehrte Gemeinschaft *ummah ummiyyah* [...]“ ist. Er interpretiert diesen Ausdruck in Zusammenhang mit dem Hadith: „[...] Wir *schreiben nicht* und wir *rechnen nicht* [...]“. (s. F. 529↓) Der Koran betont: „48. Und du hast vor dem *kein Buch verlesen* und es auch *nicht mit deiner rechten Hand niedergeschrieben*. Sonst würden wahrlich diejenigen zweifeln, die (es) für falsch erklären.“ (al-ʿAnkabūt 29: 48). Damals, als die Gegner Muḥammads dem Koran Geschichten der Früheren hinzuschreiben wollten, konnten sie sagen: *katabahā* mit der Bedeutung: „er hatte sie selber (ab-) oder aufgeschrieben“. Sie sagten aber: *iktatabahā* mit der Bedeutung: „Er ließ sie aufschreiben“. Im Koranvers heißt es: „Und sie sagen: ‚(Das sind) Fabeln der Früheren: er hat sie aufschreiben lassen, und sie werden ihm am Morgen und am Abend diktiert.‘ (25:5)“ (al-Furqān 25: 5 [Ibn Rassoul]).

Wenn die These, dass Muḥammad schreiben konnte, akzeptiert wird, unterstützt diese Tatsache die These nicht, weil damals keine arabische Übersetzung der Bibel existierte. Die erste arabische Übersetzung der Bibel erschien erst im

(571) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ǧāmiʿ al-bayān*, Bd. 2, S. 154.

(572) Im Koran heißt es: „158. [...] So glaubt an Allah und Seinen Gesandten, den schriftkundigen Propheten, [...]“ (al-Aʿrāf 7: 158).

(573) Im Koran steht: „2. Er ist es, Der unter den Schriftkundigen einen Gesandten von ihnen hat erstehen lassen [...]“ (al-ǧumʿa 62: 2).

11. Jahrhundert.⁽⁵⁷⁴⁾

(574) Vgl. Dirāz, Muḥammad ‘Abd Allāh (1958): *madḥal ilā al-Qur’ān al-karim. ‘ard tāriḥi wa-tahlīli muqāran* (مَدْحَلُ الْإِلَى الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ. عَرْضَاتُ آيَاتِهِ وَتَحْلِيلُ قَارَانِ), al-Kuwayt, dār al-qalam, 1984, S. 139 ff.

Es gibt eine Ansicht unter manchen muslimischen Gelehrten, dass der Prophet Muḥammad, nachdem ihm das Prophetentum eingegeben wurde, wundersamerweise lesen konnte. Als Beweis hierfür wird eine Überlieferung in *ṣaḥīḥ al-Buḥārī* herangezogen, die darauf hinweisen soll, dass Muḥammad im Friedensvertrag von al-Ḥudaybiyah (13 km von Mekka entfernt) selbst etwas geschrieben hätte. al-Barā’ berichtet: „Als der Prophet (S) eine Besuchsfahrt [‘umarah عَمْرَة] in dū l-qa‘dah [11. islamischer Monat] ausführen wollte, verweigerten die Mekkaner ihm den Eintritt nach Mekka. Er einigte sich mit ihnen darauf, dass er für drei Tage in Mekka bleiben dürfe. Als sie dies aufzeichnen wollten, schrieben sie auf: ‚Dies ist, was Muḥammad, *der Gesandte Gottes*, mit uns vereinbart hat‘. Sie (die Mekkaner) sagten: ‚Wir erkennen *dies* nicht an, wenn wir gewusst hätten, dass du der *Gesandte Gottes* bist, hätten wir dich von nichts abgehalten. Du bist aber Muḥammad, der Sohn von ‘Abd Allāh.‘ Er sagte: ‚Ja, ich bin *der Gesandte Gottes*. Ich bin Muḥammad, der Sohn ‘Abd Allāhs.‘ Dann sagte er zu ‘Alī Ibn Abī Ṭālib: ‚Lösche *Gesandten Gottes*.‘ ‘Alī erwiderte: ‚Nein, bei Gott, *dich* lösche ich niemals‘. Der Gesandte Gottes (S) nahm das Blatt –er kann nicht schreiben– und schrieb: Das ist, worauf sich Muḥammad, der Sohn ‘Abd Allāhs, festlegt [...]“. al-Buḥārī: *al-ḡāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ*, Bd. 3. HN. 4251.

Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī sagt: Dies war die Geschichte von al-Ḥudaybiyah und derjenige, der die Abkommensbedingungen notierte, war ‘Alī Ibn Abī Ṭālib. Die Passage „Er kann nicht lesen“ ist durch die folgende Passage in einer anderen Überlieferung bestätigt: „Zeige [‘Alī] mir, wo er [der Ausdruck ‚Gesandter Gottes‘] steht. Ich zeigte ihn ihm. Daraufhin löschte er ihn“. Das Pronomen *er* in der Aussage: „Er schrieb[...]“ bezieht sich nicht auf den Gesandten sondern auf ‘Alī. Die spekulative Vermutung ist: („Der Gesandte Gottes nahm das Blatt –er kann nicht schreiben– und fragte ‘Alī: ‚Wo steht das Wort ‚Gesandter Gottes‘?‘. Der Gesandte *entfernte es und gab das Blatt an ‘Alī zurück*. Er schrieb [...]“). Vgl. al-‘Asqalānī, Aḥmad Ibn ‘Alī Ibn Ḥaḡar: *fath al-Bārī bi-ṣarḥ ṣaḥīḥ al-Buḥārī* (فَتْحُ الْبَارِيِّ بِصَرْحِ صَاحِبِ الْبُخَارِيِّ) 13 Bde., Bayrūt, dār al-ma‘rifah, 1379 H., Bd. 7, S. 504. Die bestätigende Passage ist zu finden in an-Nasā‘ī, ‘Abd ar-Raḥman Aḥmad Ibn Šu‘ayb (303 H.): *sunan an-Nasā‘ī al-kubrā* (سُنَنِ النَّسَائِيِّ الْكُبْرَى), 12 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, mu‘assasat ar-risālah, 2001, Bd. 7, HN. 8523.

Zudem steht dieselbe Überlieferung mit derselben Überliefererkette in *ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān* (354 H.) mit der Erklärung, dass der Prophet es schreiben ließ: „[...] Der Gesandte Gottes (S) nahm das Blatt, obwohl er nicht schreiben kann. So befahl er zu schreiben. Daraufhin schrieb [‘Alī] Muḥammad anstelle des [des entfernten Wortes, d.h.] Gesandten Gottes. Das ist, worauf sich Muḥammad, der Sohn ‘Abd Allāhs, festlegt [...]“. Ibn Ḥibbān, Muḥammad Ibn Ḥibbān Ibn Aḥmad Ibn Mu‘ād: *ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi-tartīb Ibn Balbān* (صَاحِبِ بْنِ حَبَّانٍ بِتَرْتِيبِ ابْنِ بَلْبَانَ), 18 Bde., 2. Aufl., Bayrūt, mu‘assasat ar-risālah, 1993, Bd. 11, HN. 4873.

Mehr dazu vgl. al-Bāḡī, Abū al-Walīd Sulaymān Ibn Ḥalaf (474 H.): *taḥqīq al-madḥab* (تَحْقِيقُ الْمَذْهَبِ), 1. Aufl., ar-Riyād, ‘ālam al-kutub, 1983.

In Anlehnung an den Situationskontext ist die Bedeutung von *ummi* in den Versen 157 und 158 „derjenige, der lese- und schriftkundig ist“, weil die 7. Sure zu Mekka, mit Ausnahme der Verse 163 bis 170, herabgesandt wurde. Gemäß der Überlieferung von Ibn Hišām (213 H.) erwähnt Wolfensohn, dass die Mekkaner eine Delegation nach Medina geschickt hatten, um die Gelehrten der Juden nach dem Prophetentum von Muḥammad zu befragen, da sie ein himmlisches Buch haben. So kommentiert er: „Diese Geschichte zeigt, dass in Mekka keine Juden waren, denn wenn wenige von ihnen in Mekka gewesen wären, hätten die Mekkaner ihre Delegation nicht nach Medina entsandt, um die Gelehrten der Juden nach der Angelegenheit von dem Propheten zu befragen.“⁽⁵⁷⁵⁾ So gab es keine Möglichkeit, dass Muḥammad manche Wörter der Thora hätte entnehmen können.

1.3.4.6. „*huwa l-ladī ba‘aṭa fī l-ummiyyīna rasūlan minhum yatlū ‘alayhim āyātihi wa-yuzakkīhim wa-yu‘allimuhumu l-kitāba wa-l-ḥikmah wa-inkānū min qablu lafī ḍalālin mubīn*“ (al-Ġum‘a 62: 2).

al-ummiyyūn sind hier die Araber, unabhängig davon, ob sie lesen und schreiben konnten oder nicht, da sie alle gemäß Ibn ‘Abbās’ Meinung keine himmlischen Schriften besaßen⁽⁵⁷⁶⁾ (s. Bevorzugung der Koraninterpretatoren der Bedeutung von *ummi* s. F. 559–561↓). Andere Meinungen schließen die Araber hier mit ein, weil sie damals des Lesens und Schreibens unkundig waren.⁽⁵⁷⁷⁾ az-Zamaḥšarī sagt in seinem Werk diesbezüglich: „Er [Allah] hat einen schriftkundigen Mann unter den Schriftunkundigen erstehen lassen.“⁽⁵⁷⁸⁾

(575) Wolfensohn, Israel: *al-Jahūd fī bilād al-‘Arab fī al-ġāhiliyyah wa-sadr al-Islām* (الأيام الوصفية لآل (العرب في الجاهلية وصدر الإسلام), al-Qāhirah, maṭba‘at al-i‘timād, 1927, S. 98; vgl. Ibn Hišām, Abū Muḥammad Ġamāl ad-Dīn ‘Abd al-Malik: *as-sīrah an-nabawīyyah* (السيرة النبوية), 2 Bde., al-Qāhirah, maktabat Muṣṭafā al-Ḥalabī, 1955, Bd. 1, S. 300 f.

(576) Vgl. al-Qurtubī: *al-ġāmi‘ li-ahkām al-Qur‘ān*, Bd. 20, S. 452; vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ġayb*, Bd. 30, S. 3.

(577) Vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ġayb*, Bd. 30, S. 3.

(578) az-Zamaḥšarī: *al-kaššāf*, Bd. 6, S. 110.

1.4. Entkontextualisierung des Zieltextes

1.4.1. Paret

Durch die Nichtberücksichtigung der pragmatischen Inhaltskomponenten des Ausgangstextes (s. F. 466↓) berücksichtigt Paret auch den Kontext bei der Übersetzung nicht. Er lässt seine Begründungen auf keine arabische Quelle zurückgehen (s. V.c.1.2.1.), obwohl der Koran arabisch ist. Gemäß den arabischen Lexika wie *lisān al-‘arab*, *tāğ al-‘arūs* u.a. hat *ummī* eine lexikalische Hauptbedeutung, und zwar *analphabetisch*. Die weiteren lexikalischen Bedeutungen wie *Nation*, *Illiterat* oder *Laie* gelten als weitere Erklärung und Begründung, warum sich die Bedeutung des Lexems *ummī* auf *analphabetisch* beschränkt.

Wäre *ummī* von *ummah* „Nation“ hergeleitet, würde dies die Vorstellung verstärken, dass die analphabetischen Araber gemeint werden, da fast die gesamte arabische Nation zu dieser Zeit analphabetisch war.

In Bezug auf die Hypothese, dass das *ummī* „auf das hebräische *ummōt hā-‘ōlām* zurückgeht, daß aber Muhammed nachträglich an die Etymologie *ummī* < *umma* gedacht hat“⁽⁵⁷⁹⁾ und Horovitzs Behauptung, „daß Mohammed hier einer Verwechslung von Heiden (entsprechend hebr. *ummōt hā-‘ōlām*) mit Laien, ungelehrte Juden (hebr. *‘ammē hā-‘āreṣ*) zum Opfer gefallen ist“⁽⁵⁸⁰⁾ gehen diese beiden Annahmen davon aus, dass Muḥammad ein hebräisch-arabisch komparativer Philologe war. Dies steht aber im Gegensatz dazu, woran die Muslime gemäß folgender Koranverse glauben: „48. Und du hast vordem kein Buch verlesen und es auch nicht mit deiner rechten Hand³ [³D.h.: mit eigener Hand] niedergeschrieben. Sonst würden wahrlich diejenigen zweifeln, die (es) für falsch erklären.“ (al-‘Ankabūt 29: 48) und: „157. die dem Gesandten, dem schriftunkundigen Propheten, folgen [...]“ (al-A‘raf 7: 157). Paret und Horovitz berücksichtigen nicht, dass die 7. Sure, mit Ausnahme der Verse 163 bis 170, zu Mekka herabgesandt wurde. Das bedeutet, dass es damals keinen Kontakt zwischen Muḥammad und den Juden gab (s. F. 575↓), der ermöglicht hätte, das Wort *ummī* mit der

(579) Paret: Der Koran. Kommentar und Konkordanz, S. 22.

(580) Ebd.

Bedeutung *Heide* (hebr. *ummōt hā-‘ōlām*) der Thora zu entnehmen und es nachträglich mit „Laien, ungelehrte Juden“ (hebr. *‘ammē hā-āreṣ*) zu verwechseln. In seiner vierten Anmerkung zur 3. Sure erwähnt Goldschmidt zudem etwas anderes, und zwar: „Die die Schrift nicht kennen: *أُمِّي* etymologisch *Laie*, Gegensatz von *Gelehrter*. Im Spätthebräischen bezeichnet *אומלל* speziell die weltlichen Völker als Gegensatz zu *Juden*, daher nach GELGER Hebraismus in der Bedeutung *Heiden*.“⁽⁵⁸¹⁾ In der 14. Anmerkung zur 7. Sure bestätigt er, dass der Ausdruck *ummī* „ungelehrt“ bedeutet und Muḥammad ein Ungelehrter war. Goldschmidt sagt weiter: „Im Text adjektivisch: Laienhaft, ungelehrt [...] Mohammed war des Lesens und Schreibens unkundig.“⁽⁵⁸²⁾

Im Hinblick auf die These, dass

die vorliegende Stelle 2, 78 wirklich in den Zusammenhang gehört, in dem sie jetzt steht, und demnach auf Juden bezogen werden muß, ist bei dem Ausdruck *ummiyūn* vielleicht an solche Juden gedacht, die vom arabischen Heidentum zur jüdischen Religion übergetreten sind,⁽⁵⁸³⁾

sollten jene Leute analphabetische Juden sein. Sie waren keine Heiden mehr.

Paret übersetzt den Ausdruck *ummī*, der sich im Koran sechsmal wiederholt, mit „heidnisch“ (s. V.c.1.2.1.), obwohl die Koranausleger, besonders aṭ-Ṭabarī, az-Zamaḥṣarī und al-Bayḍāwī, auf deren Korankommentare er sich zur Erschließung der schwer verständlichen Koranstellen stützt,⁽⁵⁸⁴⁾ diese sechs Stellen als „analphabetisch“ und „schriftunkundig“ erläutern.⁽⁵⁸⁵⁾

(581) Goldschmit: Der Koran, S. 603.

(582) Ebd., S. 607.

(583) Paret: Der Koran. Kommentar und Konkordanz, S. 22.

(584) „An kommentaren wurden diejenigen von Ṭabarī (30 Teile in 10 Bänden, Kairo 1321/1903) und von Zamaḥṣarī (4 Bände, Kairo 1373/1953) systematisch beigezogen, gelegentlich auch der von Baiḍāwī“. Paret: Der Koran. Übersetzung, S. 4.

(585) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi‘ al-bayān*, Bd. 2, S. 154, Bd. 5, S. 71, 513; vgl. az-Zamaḥṣarī: *al-kaššāf*, Bd. 1, S. 288, 539, 571, Bd. 7, S. 110; vgl. al-Bayḍāwī: *tafsīr al-Bayḍāwī*, Bd. 1, S. 89, Bd. 2, S. 10, 24, Bd. 3, S. 37, Bd. 5, S. 211. Mehr dazu vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ḡayb*, Bd. 3, S. 148 f., Bd. 7, S. 230, Bd. 8, S. 113, Bd. 15, S. 25, 32, Bd. 30, S. 3; vgl. Ibn ‘Aṭīyyah al-Andalusī: *al-muḥarrar al-waḡīz*, Bd. 1, S. 169, 414, 459, Bd. 2, S. 462, Bd. 4, S. 306.

1.4.2. Khoury

In seiner Verbindung zwischen den Versen 62: 2 und 7: 157, 158 berücksichtigt Khoury in seinem Kommentar und seiner Schlussfolgerung den Kontext nicht. Vielmehr schlussfolgert er, dass die Beschreibung „ungelehrt“ mit „heidnisch“ zu übersetzen sei. So würde sich „heidnisch“ auf Muḥammad beziehen, denn er sagt:

An zwei weiteren Stellen bezeichnet der Koran Muḥammad als ‚den ungelehrten Propheten‘ (7,157.158). Wenn man diese Stellen mit 62,2 vergleicht, kommt man zu der Schlussfolgerung, daß ungelehrt in Zusammenhang mit den Heidenvölkern steht.⁽⁵⁸⁶⁾

Diese Schlussfolgerung führt zu dem Ergebnis, dass sich die Bezeichnung „ungelehrt“ mit der Bedeutung „Heiden“ sowohl auf Muḥammad als auch die Leute, zu denen er gesandt wurde, bezieht. Dies steht aber im Gegensatz zu der lexikalischen Bedeutung und zu der exegetischen Bevorzugung (s. V.c.1.3.1., 1.3.4.4/5. und 1.3.4.6.).

1.4.3. Bobzin

Durch seinen Kommentar zu Vers 2: 78, dass *ummiyūna*, wörtlich: „dem Volke Zugehörige“⁽⁵⁸⁷⁾ sei und durch seine Übersetzung des Verses 62: 2 „6 Er ist es, welcher unter *den dem Volk Zugehörigen* erstehen ließ [...]“⁽⁵⁸⁸⁾ (al-Ġum‘a 62: 2 [Bobzin]) hat Bobzin diese beiden Punkte kontextuell nicht berücksichtigt, weil *ummiyūn* gemäß der lexikalischen Bedeutung des Wortes *ummi(yūn)* wörtlich „keine dem Volke Zugehörige“ (s. V.c.1.3.1.1.) bedeutet. Es ist eine interpretatorische Bedeutung (s. V.c.1.3.4.4/5. und 1.3.4.6.).

1.5. Kontextualisierung des Zieltextes

1.5.1. Khoury

In allen Versen übersetzt Khoury *ummi* mit „ungelehrt“. Er berücksichtigt hier

(586) Khoury: Der Koran. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, Bd. 2, S. 30.

(587) Bobzin: Der Koran. Neu übertragen, S. 617.

(588) Ebd., S. 759.

den sprachlichen Kontext der Bedeutung des arabischen Wortes *ummī* bei seiner Übertragung in die deutsche Sprache. Er erwähnt hierzu viele Interpretationen dieses Ausdrucks von muslimischen Gelehrten und westlichen Islamwissenschaftlern (s. S. 183–185).

In seinem Kommentar zu Vers 2: 78 und durch seine Verbindung der Verse 7: 175, 158 mit dem Vers 62: 2 und seiner Schlussfolgerung hierzu beachtet er den Kontext nicht, obwohl er den sprachlichen Kontext des Wortes *ummī* mit der Bedeutung „ungelehrt“ in seiner Übersetzung zunächst angemessen berücksichtigt hat (V.c.1.4.2.).

1.5.2. v. Denffer

In allen Versen wählt v. Denffer das Wort „unbelesen“ als Äquivalenz für *ummī* aus. Er berücksichtigt den Kontext durch diese Auswahl und durch seine Kommentare in den Fußnoten der Verse. Er betont auch, dass die Wiedergabe des Wortes *ummī* mit „Heiden“ offensichtlich unpassend und missverständlich sei (s. V.c.1.2.3.).

1.5.3. Ibn Rassoul

Ibn Rassoul zieht den Kontext in Betracht, indem er vielfältige Formulierungen benutzt um auszudrücken, dass jemand analphabetisch, also *ummī* sei. In seinen Kommentaren zu den behandelten Versen spiegelt er die Kontextualisierung des Textes und die interpretatorischen Bedeutungen wider (V c 1. 2. 4.).

1.5.4. Bobzin

Durch seine Auswahl von „unkundig“ zur Übersetzung der Verse 2: 78 und 3: 20, 75 sowie „schriftkundig“ in den beiden Versen 7: 157, 158 und in seinem Kommentar zu Vers 78 der 2. Sure, beachtet Bobzin den sprachlichen Kontext. Er weist in diesem Kommentar zu 2: 78 auf den im Vers erwähnten folgenden Satz des Ausdrucks *ummiyyūn*, d.h. die sprachlichen Hinweise, als Mittel, um die Bedeutung von *ummiyyūn* zu entnehmen, hin (V c 1.2.5.).

1.6. Das Ergebnis

Rudi Paret berücksichtigt bei der Übersetzung von den Homonymen und Synonymen in den oben genannten Koranversen weder den sprachlichen noch den situativen Kontext.

Khoury beachtet den sprachlichen Kontext bei der Übersetzung der Verse durch die Übersetzung *ungelehrt*. Durch die Verbindung zwischen den Versen 62: 2 und 7: 157, 158 berücksichtigt er in dem Kommentar den Kontext nicht. Die Schlussfolgerung dieser Verbindung beschränkt die Beschreibung „ungelehrt“ auf „heidnisch“. Dementsprechend bezieht sich diese Beschreibung „heidnisch“ auf Muḥammad.

Bobzin beachtet weder den sprachlichen noch den nichtsprachlichen Kontext durch seinen Kommentar zu Vers 2: 78. Er übersetzt *ummiyūna* mit „dem Volke Zugehörige“. Mit derselben Äquivalenz hat er den Ausdruck *ummiyīna* in Vers 62: 2 übersetzt.

v. Denffer und Ibn Rassoul berücksichtigen in ihren Übersetzungen nur den sprachlichen Kontext. Dies gilt ebenso für Khoury sowie für Bobzin, außer in den oben angesprochenen Punkten.

2. Grammatische Dimensionen (am Beispiel von der Vermutung des Elidierten *taqdīru l-maḥdūf*)

Die Grammatiker, die Rhetoriker und die Koraninterpretatoren beschäftigten sich mit der Ellipse. Durch die Vermutung des Elidierten versuchten sie, die grammatisch richtige Interpretation des Satzaufbaus zu finden, die semantischen und ästhetischen Dimensionen des Satzaufbaus widerzuspiegeln und so eine interpretatorische Erleichterung des koranischen Textes herbeizuführen. Die Kategorien der Ellipse sind:

(1) die Weglassung eines *ḥarf*⁽⁵⁸⁹⁾ wie im Koranvers: „[...] wa-lam *aku* baḡiyyā“. Die Übersetzung lautet: „20. [...] und ich keine Hure bin.“ (Mariam 19: 20). Das Wort *aku* war ursprünglich *akun*. Der Buchstabe „ن“ *nūn* wurde zur Erleichterung der Aussprache ausgelassen.⁽⁵⁹⁰⁾ Manche Partikel, wie *lā an-nāfiyah*, mit der Bedeutung „nicht/kein“ gehören grammatisch ebenfalls zur Weglassung eines Partikels, wie es in diesem Koranvers der Fall ist: „qālū tal-Lāhi *tafta’u taḡkuru* Yūsufa [...]“, mit der Bedeutung: „85. Sie sagten: „Bei Allah, du hörst nicht auf, Yusufs zu gedenken, [...]““ (Yūsuf 12: 85). Der Partikel *lā* ist vor *tafta’u* schriftlich elidiert, man erfasst ihn aber durch Kontext.⁽⁵⁹¹⁾

(2) die Weglassung eines Wortes,⁽⁵⁹²⁾ wie im Koranvers: „fa-qāl lahum rasūlu l-Lāhi *nāqata* l-Lāhi wa-suqyāha“. *nāqata* steht hier im Akkusativ, der durch ein ausgelassenes Verb für Achtsamkeit und Warnung verursacht wird. Dieses elidierte Verb wird in der Übersetzung wiedergegeben: „13. Allahs Gesandter sagte zu ihnen: ‚(Achtet auf) Allahs Kamelstute und ihre Trinkzeit.‘“ (aš-Šams 91: 13),⁽⁵⁹³⁾ mit der Bedeutung: „Haltet euch von der Kamelstute Allāhs und von ihrer Tränke und Trinkzeit fern“. Im Koran steht: „was’ali l-qaryat allatī kunnā fiḥā wa-l-‘īr allatī aqbalnā fiḥā[...]“. Die Übersetzung lautet: „82. Frag die Stadt, in der wir waren, und die Karawane, mit der wir angekommen sind. [...]“ (Yūsuf 12: 82). In dem Satz „was’ali l-qaryata“ gibt es zwei ausgelassene Wörter. Das erste ist das Subjekt⁽⁵⁹⁴⁾ des Imperativs, d.h. „Frag du“. Das zweite ist das An-

(589) *ḥarf* hat im Arabischen viele Bedeutungen und Funktionen. Es ist ein Buchstabe, wie „أ، ...، ت، ب،“ *alif, bā’, tā’...*, eine Präposition, wie „...إلى في“ *min* „von/aus“, *ilā* „nach/zu“, *fi* „in“, ein Partikel, wie der Verbindungspartikel (*ḥarf* ‘atf عطف (... etc.

(590) Vgl. aš-Šāfi, Maḥmūd Ibn ‘Abd ar-Raḥmān: *al-ḡadwal fī i’rāb al-Qur’ān wa-ṣarfih wa-bayānuḥ* (إعراب القرآن وصورته وبيانه), 31 Bde., 3. Aufl., Dimašq, dār ar-rašīd, 1995, Bd. 16, S. 284; vgl. ad-Darwīš, Muḥyī ad-Dīn: *i’rāb al-Qur’ān wa-bayāNūḥ* (إعراب القرآن وبيانه), 8 Bde., 7. Aufl., Dimašq, Bayrūt, dār al-yamāmah und Ibn Kaṭīr, 1999, Bd. 4, S. 584.

(591) Vgl. al-‘Ukbarī: *at-tibyān*, Bd. 2, S. 743.

(592) Das Wort gemäß der arabischen Grammatik enthält das Nomen, das Verb und die Präposition. Vgl. Ibn ‘Aqīl: *ṣarḥ Ibn ‘Aqīl*, Bd. 1, S. 15.

(593) Vgl. al-‘Ukbarī: *at-tibyān*, Bd. 2, S. 1290.

(594) Gemäß der grammatischen Regel muss hinter dem Imperativ ein verborgenes Subjekt, das vermutlich *anta* „du“ ist, sein.

nektierte (al-muḍāf *الْمُضَافُ*), d.h. „die Bewohner“. So lautet der vollständige Satz wie folgt: „Frag (*du die Bewohner* [der]) die Stadt“. Im folgenden Satz wurde auch noch das Annektierte elidiert: „wa-l-‘īr allatī aqbalnā“. Die Vermutung des Elidierten ist wie folgt: „Frage (*du die Leute* [in der]) die Karawane“.⁽⁵⁹⁵⁾

(3) die Auslassung eines Satzes, wie im Koranvers: „afaman šaraḥa llāhu šadrahu li-l-islāmi fa-huwa ‘alā nūrīn min rabbihi fawaylun li-l-qāsiyati qulūbuhum min ḍikri llāh[...]“. Das Prädikat, das im Ausgangstext elidiert ist, ist in der Übersetzung wiedergegeben: „22. Ist denn jemand, dessen Brust Allah für den Islam auftut, so daß er sich nach einem Licht von seinem Herrn richtet, (*einem beharrlich Ungläubigen gleich*)? So wehe denjenigen, deren Herzen gegen Allahs Ermahnung verhärtet sind! [...]“ (az-Zumar 39: 22). Das Prädikat, *ka-man ašarra ‘alā l-kufr* („einem beharrlich Ungläubigen gleich“), ist aufgrund der Ästhetik im Ausgangstext ausgelassen, weil es in diesem Satz einen Hinweis auf dieses elidierte Prädikat gibt. Er ist: „So wehe denjenigen, deren Herzen gegen Allahs Ermahnung verhärtet sind!“.⁽⁵⁹⁶⁾ Im Folgenden wird die Auslassung im 16. Vers der 17. Sure behandelt.

2.1. Transkription des Ausgangstextes

„wa-īdā aradnā an-nuhlika qaryatan amarnā mutrafihā fa-fasaqū fihā fa-ḥaqqā ‘alayhā l-qawlu fa-dammarnāhā tadmīra“ (al-Isrā’ 17: 16).

2.2. Übersetzungen des Koranverses

2.2.1. Paret

(595) Vgl. al-Aṣbahānī, Abū al-Qāsim Ismā‘īl Ibn Muḥammad Ibn al-Faḍl (535 H.): *i‘rāb al-Qur‘ān* (إِعْرَابُ الْقُرْآنِ), ar-Riyāḍ, maktabat al-mālik Fahd al-waṭaniyyah, 1995, S. 172.

(596) Vgl. al-Ḥarrāṭ, Aḥmad Ibn Muḥammad: *al-muḡtabā min muškil i‘rāb al-Qur‘ān* (الْمُغْتَابَةُ مِنْ مُشْكِلِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ), al-Madīnah al-Munawwarah, muḡamma‘ al-mālik Fahd li-ṭibā‘at al-muṣṣaḥaf aš-šarīf, 1426 H., S. 1078; vgl. al-Maṭ‘anī, ‘Abd al-‘Azīm Ibrāhīm Muḥammad: *ḥaṣā’iṣ at-ta‘bīr al-Qur‘ānī wa-simātuḥu al-balāḡiyyah* (حَصْرُ عَلَى صِغَرِ التَّبْيِيرِ الْقُرْآنِيِّ وَسِمَاتُهَا الْبَلَاغِيَّةُ), 2 Bde., 1.Aufl., al-Qāhīrah, maktabat Wahbah, 1992, Bd. 2, S. 63.

16 (17): Und wenn wir eine Stadt zugrunde gehen lassen wollen, befehlen wir denen aus ihr, die ein Wohlleben führen, in ihr zu freveln. Dann geht das Wort (der Vorherbestimmung) an ihnen in Erfüllung¹⁷ [¹⁷W.: Dann wird das Wort an ihnen wahr], und wir zerstören sie von Grund auf. (al-Isrāʾ 17: 16 [Paret]).

Paret begründet seine ausgewählte Äquivalenz „befehlen wir denen [...] zu freveln“ dadurch, dass diese Form traditionell in der arabischen Sprechweise verwendet werde und nach dem Befehl unmittelbar seine Ausführung folge. Er führt durch ein direktes Zitat von Reckendorf einen Beleg dafür an, und zwar: „Das, woran der Befehl auszuführen ist, wird zum Verbum des Befehls gezogen“⁽⁵⁹⁷⁾. Da Paret diese These übernimmt, schlussfolgert er: „Die Kommentatoren bieten verschiedene, mehr oder weniger gekünstelte Umdeutungen, offensichtlich in der Absicht, dem Wortlaut den schroff deterministischen Charakter zu nehmen.“⁽⁵⁹⁸⁾

2.2.2. Khoury

„16 (17) Und wenn Wir eine Stadt verderben wollen, befehlen Wir denen, die in ihr üppig leben, (zu freveln), und sie freveln in ihr. Somit wird der Spruch zu Recht gegen sie fällig, und Wir zerstören sie vollständig.“ (al-Isrāʾ 17: 16 [Khoury]). Khoury verlässt sich als Begründung für seine Versübersetzung ausschließlich auf die Erläuterung von az-Zamahšarī. Er schreibt:

Der Wortlaut soll nach Zamakhsharī im übertragenen Sinn verstanden werden: Gott hat ihnen viele Gnaden erwiesen, aber sie nahmen sie immer wieder zum Anlaß, ein ausschweifendes Leben zu führen. Damit ist gesagt, daß er ihnen zu verstehen gegeben hat, sie sollen gehorsam sein, aber sie zogen den Frevel vor.⁽⁵⁹⁹⁾

Er weist in der Fußnote auf aṭ-Ṭabāṭabāʾīs Bevorzugung von az-Zamahšarī's Erläuterung hin, indem er sagt: „Ṭabāṭabāʾī findet die Erläuterung schön und passend“.⁽⁶⁰⁰⁾

(597) Was in „Arabische Syntax“ von Reckendorf wortwörtlich steht, ist folgendes: „Das, woran)ـ(der Befehl auszuführen ist, wird also zum Verbum des Befehls gezogen“. Reckendorf, Hermann: Arabische Syntax, Heidelberg, Winter Verlag, 1921, S. 317.

(598) Paret: Der Koran. Kommentar und Konkordanz, S. 299.

(599) Khoury: Der Koran. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, Bd. 9, S. 134.

(600) Ebd.

2.2.3. v. Denffer

„16. Und wenn Wir gewollt haben, daß Wir eine Ansiedlung vernichten, haben Wir ihre üppig Ausgestatteten angewiesen, und sie haben dort gefrevelt, und das Wort ihr gegenüber wurde wahr, und Wir haben sie gänzlich vernichtend zerstört.“ (al-Isrāʾ 17: 16 [Denffer]).

In der Fußnote erklärt v. Denffer den Sinn zweier Wörter: „üppig Ausgestatteten – mit Wohlergehen; das Wort – der Strafe“.⁽⁶⁰¹⁾

2.2.4. Ibn Rassoul

„Und wenn Wir eine Stadt zu zerstören beabsichtigen, lassen Wir Unseren Befehl an ihre Wohlhabenden ergehen; wenn sie in ihr freveln, so wird der Richterspruch gegen sie fällig, und Wir zerstören sie bis auf den Grund. (17:16)“ (al-Isrāʾ 17: 16 [Ibn Rassoul]).

In seinem Kommentar betont Ibn Rassoul:

Im Vers ist zu verstehen, dass die Wohlhabenden zunächst aufgefordert werden, nicht mit ihrem Reichtum zu freveln und die Gebote Allāhs einzuhalten. Wenn sie dennoch weiterhin Frevelhaftigkeiten begehen, dann haben sie den göttlichen Richterspruch herausfordert.⁽⁶⁰²⁾

2.2.5. Bobzin

„16 Und wenn wir eine Stadt zugrunde richten wollen, erteilen wir denen, die in ihr im Überfluss leben, einen Befehl, dann sündigen sie in ihr, und dann trifft das Wort ein über sie, und wir werden sie ganz und gar zerstören.“ (al-Isrāʾ 17: 16 [Bobzin]).

2.3. Analyse des Ausgangstextes

Der 16. Vers der 17. Sure wird hier zunächst recht ausführlich aus lexikographischer, kontextueller und interpretatorischer Sicht behandelt, um dem Leser das

(601) Denffer: Der Koran. Deutsche Übertragung, S. 202.

(602) Ibn Rassoul: Tafsīr Al-Qurʾan Al-Karīm, S. 718.

Erkennen der eigentlichen Bedeutung zu erleichtern.

2.3.1. Lexikalische Bedeutungen

amara

amara (Impf.), *ya'muru* (Prä.), *amr* (*amran*) und *imār* (*imāran*) (Verbn.) ist ein *transitives* und *intransitives* Verb. Das Transitive bedeutet: (1) „befehlen“. Man sagt: (*amartuka al-fi'la* „ich befahl *dir*, die Handlung auszuführen“), (*amartuka an taf'al* „ich befahl *dir*, dass du etw. machst“), (*amartuka bi-an taf'ala*⁽⁶⁰³⁾ „ich befahl *dir*, dass du etw. machst“). Man sagt auch: *amara l-maliku an-nāsa al-ḥudūra* oder *bi-l-ḥudūri*⁽⁶⁰⁴⁾ („Der König befahl den Leuten die persönliche Anwesenheit auszuführen“ mit der Bedeutung, dass sie persönlich anwesend sind); wie im Koranvers: „58. Allah befiehlt euch, anvertraute Güter ihren Eigentümern (wieder) auszuhändigen [...]“ (an-Nisā' 4: 58)⁽⁶⁰⁵⁾. (2) *metaph.* „vermehrten“. Die Araber sagen: *amara l-lāhu l-qawma* („Gott vermehrt die Nachkommenschaft einer Sippe“).

Das Intransitive hat drei Erscheinungsformen: *amara*, *amura* und *amira* (Impf.), *ya'muru* (Prä.), *amr* (*amran*), *imrah* (*imratan*) und *imārah* (*imāratan*) (Verbn.). Es wird immer mit der Präposition *alā* verbunden, z. B. *amara alā n-nāsi* („Er wurde Emir“). *amira* ohne Präposition hat die Bedeutung „sich vermehren“.

āmara tr. (Impf.), *yu'āmiru* (Prä.), *mu'āmarah* (*mu'āmaratan*) (Verbn.) hat zwei Hauptbedeutungen: zum einen *āmar fulānan fi šay'in* („jd. fragt/bittet jdn. um Rat“); zum anderen *āmara fulānan/šay'an* („jd. vermehrt (die Zahl) der Leute/der Sachen“).

ammara tr. (Impf.), *yu'mmiru* (Prä.), *ta'mīr* (*ta'mīran*) (Verbn.) bedeutet „jdn. zum

(603) Dieses *bi* „mit“ ist eine Präposition, die mit dem Verb *amara* verbunden ist, die man hier nicht wortwörtlich ins Deutsche übersetzen kann.

(604) S. die vorherige Fußnote.

(605) Eine andere Übersetzung lautet: „58. Allah trägt euch ja auf, daß ihr die anvertrauten Dinge an ihre Eigentümer zurückgebt [...]“ (an-Nisā' 4: 58 [Denffer]).

Emir (über die Leute) machen“.⁽⁶⁰⁶⁾

fasaqa

fasaqa intr. (Impf.), *yafsiqu* und *yafsuqu* (Prä.), *fisq* (*fisqan*) und *fusūq* (*fusūqan*) (Verbn.): „vom rechten Weg abirren, abweichen; sündhaft handeln; freveln; Unzucht treiben oder ungehorsam sein“. *fasaqa* hat im folgenden Koranvers die Bedeutung *ungehorsam*: „Und da sprachen Wir zu den Engeln: ‚Werft euch vor Adam nieder!‘ - und sie warfen sich nieder, außer Iblīs. Er war einer der Ğinn, so war er *ungehorsam gegen den Befehl seines Herrn* [...] (18:50)“ (al-Kahf 18: 50 [Ibn Rassoul]).⁽⁶⁰⁷⁾ Im folgenden Koranvers hat *fasaqa* die Bedeutung *sündhaft handeln, freveln*: „20. [...] Heute wird euch mit der schmählichen Strafe vergolten, daß ihr euch auf der Erde ohne Recht hochmütig zu verhalten und daß ihr zu *freveln* pflegtet.“ (al-Aḥqāf 46: 20).⁽⁶⁰⁸⁾

2.3.2. Makrokontext

Der Makrokontext des 16. Verses der 17. Sure ist mit koranischen Hauptgrundlagen verbunden, der im voran- und nachgestellten Mikrokontext wie folgt erwähnt wird:

1- Die persönliche Verantwortlichkeit jedes Menschen. Wer die Rechtleitung

(606) Vgl. Ibn Manẓūr: *lisān al-‘arab*, Bd. 4, S. 26 ff.; vgl. az-Zabīdī: *tāğ al-‘arūs*, Bd. 10, S. 68 ff.; Umar: *mu‘ğam al-luğah al-‘arabiyyah al-mu‘āširah*, Bd. 1, S. 116 f.

(607) Die Transkription des Verses: „wa-iḍ qulnā li-l-malā’ikati sğudū li-ādama fa-sağadū illā iblīsa kāna mina l-ğinni *fa-fasaqa ‘an amri rabbihī* [...]“

Eine andere Übersetzung lautet: „50 Damals, als wir zu den Engeln sprachen: ‚Fallt vor Adam nieder!‘ Da fielen alle nieder, außer Iblīs, der zu den Dschinnen zählte und *sich dem Geheiß seines Herrn verweigerte*. [...]“ (al-Kahf 18: 50 [Bobzin]).

(608) Vgl. Ibn Manẓūr: *lisān al-‘arab*, Bd. 10, S. 308; vgl. Umar: *mu‘ğam al-luğah al-‘arabiyyah al-mu‘āširah*, Bd. 2, S. 1708.

Eine andere Übersetzung lautet: „20 [...] Doch heute wird euch mit erniedrigender Strafe dafür vergolten, dass ihr auf der Erde – ohne Grund – hochmütig wart, und dafür, dass ihr *sündhaft* wart.“ (al-Aḥqāf 46: 20 [Bobzin]).

Die Transkription des Verses: „[...] fa-l-yawma tuğzawna ‘adāba l-hūni bi-mā kuntum tastakbirūna fi l-arḍi bi-ğayri l-ḥaqqi wa-bi-mā kuntum tafsuqūn.“

befolgt, der ist nur zu seinem eigenen Heil rechtgeleitet. Wer irregeht, der lässt sich nur zu seinem eigenen Schaden irreführen: „[16] Wer recht geleitet ist, der ist es zum Besten der eigenen Seele, wer aber irrt, der isst zu ihrem Nachteil, [...]“ (al-Isrāʾ 17: 15 [Orbis⁽⁶⁰⁹⁾]).⁽⁶¹⁰⁾

2- Keine Seele soll die Last einer anderen tragen: „[16] [...] und keine schon ohnedies beladene Seele wird auch noch die Last einer anderen zu tragen brauchen. [...]“ (al-Isrāʾ 17: 15 [Orbis]).⁽⁶¹¹⁾ In Ibn Kaṭīrs Werk steht dieser Koranvers in diesem Zusammenhang in keiner Gegensätzlichkeit zu den beiden folgenden Versen: „25. Deshalb sollen sie am Tag der Auferstehung ihre Lasten vollständig tragen, und (auch etwas) von den Lasten derjenigen, die sie ohne (richtiges) Wissen in die Irre führten. Wie böse ist das, was sie an Last auf sich nehmen!“ (an-Nahl 16: 25). Der andere Vers: „13. Ganz gewiß werden sie ihre (eigenen) Lasten tragen, und auch (weitere) Lasten zu ihren (eigenen) Lasten hinzu. Und sie werden am Tag der Auferstehung ganz gewiß befragt werden nach dem, was

(609) Orbis Verlag (Hrsg.): Der Koran. Das heilige Buch des Islam, München, Orbis Verlag, 1999.

In dieser Übersetzung ist al-Basmala, Abkürzung von „Bi-smi l-Lāhi r-Raḥmāni r-Raḥīm“ mit der Bedeutung „Im Namen Allahs, des Gnädigen, des Allbarmherzigen“ als erster Vers in jeder Sure außer der Neunten gezählt.

(610) Andere Koranverse erwähnen dieselbe Grundlage. Der 108. Vers der 10. Sure besagt: „108. Sag: O ihr Menschen! Zu euch ist nunmehr die Wahrheit von eurem Herrn gekommen. Wer sich rechtleiten läßt, der ist nur zu seinem eigenen Vorteil rechtgeleitet. Und wer irregeht, der geht nur zu seinem Nachteil irre. Und ich bin nicht euer Sachwalter.“ (Yūnus 10: 108). In der 27. Sure bringt der 92. Koranvers zum Ausdruck: „92. [...] Wer sich nun rechtleiten läßt, der ist nur zu seinem eigenen Vorteil rechtgeleitet. Und wenn einer irregeht, dann sag: Ich gehöre ja nur zu den Überbringern von Warnungen.“ (al-Naml 27: 92).

(611) In anderen Koranstellen wird dieser Ausdruck betont. In der 6. Sure besagt der Koranvers: „164. [...] Jede Seele erwirbt nur gegen sich selbst. Und keine lasttragende (Seele) nimmt die Last einer anderen auf sich.[...]“ (al-Anʿām 6: 164). In der 35. Sure: „18. Keine lasttragende (Seele) nimmt die Last einer anderen auf sich. Und wenn eine Schwerbeladene (zum Mittragen) ihrer Last aufruft, wird nichts davon (für sie) getragen, und handelte es sich dabei um einen Verwandten [...]“ (Fāṭir 35: 18). In der 39. Sure: „7. Wenn ihr ungläubig seid, so ist Allah eurer unbedürftig, obgleich Er mit dem Unglauben für Seine Diener nicht zufrieden ist. Wenn ihr aber dankbar seid, ist Er damit zufrieden für euch. Und keine lasttragende (Seele) nimmt die Last einer anderen auf sich.[...]“ (az-Zumar 39: 7).

sie zu ersinnen pflegten.“ (al-‘Ankabūt 29: 13). Diejenige, die das Irrgehen ausüben und die anderen zu ihm aufrufen und führen, d.h. die größten Übeltäter (akābiru l-muğrimīn الْكَبِيرِ الْمُجْرِمِينَ) oder (al-muḍillīn الْمُضِلِّينَ), tragen ihre eigenen Lasten und etwas von den Lasten der Irreführten (al-muḍallīn الْمُضِلَّلِينَ), ohne deren Sünden im Geringsten zu verringern.⁽⁶¹²⁾ Es wurde überliefert, dass al-Walīd Ibn al-Muğīrah al-Maḥzūmī (2 H.) zu den Mekkanern gesagt habe: „Glaubt nicht an Muḥammad. Ich trage eure Sünden.“ So wurde dieser Koranvers herabgesandt.⁽⁶¹³⁾

3- Es gibt keine Strafe, bevor nicht ein Gesandter von Gott für die Vermittlung seiner Botschaft geschickt wurde: „[16] [...] Wir haben noch kein Volk bestraft, bevor wir ihm nicht einen Gesandten geschickt hatten. [...]“ (al-Isrā’ 17: 15 [Orbis])⁽⁶¹⁴⁾.

(612) Vgl. Ibn Kaṭīr: *tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm*, Bd. 8, S. 445, Bd. 10, S. 497; vgl. Ibn ‘Āṣūr: *at-taḥrīr*, Bd. 14, S. 132, Bd. 20, S. 221.

Gemäß des Koransausdrucks werden sich die größten Übeltäter und die Irreführten im Jenseits wechselseitig die Schuld zuweisen. Die Verantwortung aber ist für die beiden erwartet: „31. Und diejenigen, die ungläubig sind, sagen: ‚Wir werden nicht an diesen Qur’an glauben und auch nicht an das, was (an Offenbarungen) vor ihm da war.‘ Könntest du nur sehen, wenn die Ungerechten vor ihren Herrn gestellt werden und untereinander die Worte wechseln! Diejenigen, die unterdrückt wurden, sagen zu denjenigen, die sich hochmütig verhielten: ‚Wenn ihr nicht gewesen wäret, so wären wir wahrlich gläubig gewesen.‘ 32. Diejenigen, die sich hochmütig verhielten, sagen zu denjenigen, die unterdrückt wurden: ‚Sind wir es gewesen, die euch von der Rechtleitung abgehalten haben, nachdem sie zu euch gekommen war? Nein! Vielmehr wart ihr Übeltäter.‘ 33. Und diejenigen, die unterdrückt wurden, sagen zu denjenigen, die sich hochmütig verhielten: ‚Nein! Vielmehr waren es (eure) Ränke bei Nacht und bei Tag, da ihr uns befohlen hattet, Allah zu verleugnen und Ihm andere als Seinesgleichen zur Seite zu stellen.‘ Und sie werden insgeheim Reue hegen, wenn sie die Strafe sehen. Und Wir werden die Fesseln um die Häse derjenigen legen, die ungläubig waren. Wird ihnen (denn) etwas anderes vergolten als das, was sie zu tun pflegten?“ (Saba’ 34: 31–33), (s. auch F. 675 [3]↓).

(613) Vgl. Ibn ‘Aṭīyyah al-Andalusī: *al-muḥarrar al-wağīz*, Bd. 3, S. 443; vgl. al-Qurṭubī: *al-ğāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān*, Bd. 13, S. 42, (s. auch F. 675 [3]↓).

(614) In zahlreichen Koranversen wird diese Grundlage durch verschiedene Methoden bekräftigt, wie im Vers: „59. Und dein Herr hätte nimmer die Städte vernichtet, bevor Er nicht in ihrem Mittelpunkt einen Gesandten hätte erstehen lassen, der ihnen Unsere Zeichen verliest.“ (al-

4- Nach dem Freveln und Fernhalten von dem richtigen Weg trotz der Warnung durch den Gesandten kommt die Strafe der Vernichtung:

[17] Wollten wir eine Stadt zerstören, so befahlen wir zuvor den Bewohnern, unseren Gesandten zu folgen; aber sie handelten nur frevelhaft, und so mußte sich unser gegebenes Wort an ihr bewahrheiten, indem wir sie von Grund aus zerstörten. [18] Wie manches Geschlecht haben wir seit Noah dem Untergange geweiht? Denn dein Herr kennt und sieht hinlänglich die Sünden seiner Diener. (al-Isrā' 17: 16–17 [Orbis]).⁽⁶¹⁵⁾

2.3.3. Mikrokontext

Der voran- und nachgestellte Mikrokontext des behandelten Verses⁽⁶¹⁶⁾ besteht

Qaṣaṣ 28: 59). In der 20. Sure besagt der Vers: „134. Hätten Wir sie vor ihm¹ [¹ D.h.: vor Muḥammad] durch eine Strafe vernichtet, hätten sie fürwahr gesagt: ‚Unser Herr, hättest Du doch einen Gesandten zu uns gesandt, so daß wir Deinen Zeichen hätten folgen können, bevor wir erniedrigt und in Schande gestürzt würden!‘“ (Tāha 20: 134). Ein anderer Vers besagt: „165. Gesandte als Verkünder froher Botschaft und als Überbringer von Warnungen, damit die Menschen nach den Gesandten kein Beweismittel gegen Allah haben [...]“ (an-Nisā' 4: 165).

(615) Wie im Koranvers: „13. Wir haben bereits die Geschlechter vor euch vernichtet, als sie Unrecht taten, als ihre Gesandten mit den klaren Beweisen zu ihnen kamen, und sie nicht glauben mochten. So vergelten Wir dem übeltätigen Volk.“ (Yūnus 10: 13). Es gibt einen anderen Koranvers, der diese Bedeutung dem Sinninhalt des Gegenteils gemäß (s. III.a.4.5.) betont: „117. Und dein Herr hätte die Städte nimmer zu Unrecht vernichtet, während ihre Bewohner Heilstifter waren.“ (Hūd 11: 117).

(616) Die Koranverse dafür: „[14] Einem jeden Menschen haben wir sein Geschick bestimmt⁸ [⁸w.: Einem jeden Menschen haben wir seinen Vogl an den Hals gebunden. Das Bild entstand, weil bei den Alten der Vogelflug als bedeutungsvoll für das menschliche Geschick betrachtet wurde [aṭ-tā'ir s. F. 160↓, as-sāniḥ und al-bāriḥ s. F. 182↓]], und am Tage der Auferstehung werden wir ihm das Buch seiner Handlungen geöffnet vorlegen und zu ihm sagen: [15] ‚Lies selbst in deinem Buch⁹ [⁹ Das Musaf-Gebet der Juden am Neujahrsfest sagt dasselbe], deine eigene Seele soll dich an jenem Tage zur Rechenschaft ziehen‘ [16] Wer recht geleitet ist, der ist es zum Besten der eigenen Seele, wer aber irrt, der isst zu ihrem Nachteil, und keine schon ohnedies beladene Seele wird auch noch die Last einer anderen zu tragen brauchen. Wir haben noch kein Volk bestraft, bevor wir ihm nicht einen Gesandten geschickt hatten. [17] Wollten wir eine Stadt zerstören, so befahlen wir zuvor den Bewohnern, unseren Gesandten zu folgen; aber sie handelten nur frevelhaft, und so mußte sich unser gegebenes Wort an ihr bewahrheiten, indem wir sie von Grund aus zerstörten. [18] Wie manches Geschlecht haben wir seit Noah dem Untergange geweiht? Denn dein Herr kennt und sieht hinlänglich die Sünden seiner Diener.“ (al-Isrā' 17: 13–17 [Orbis]).

aus der Lehre der persönlichen Verantwortlichkeit. Das wirkliche Schicksal hängt von keinen Vögeln noch Omen⁽⁶¹⁷⁾ ab. Es bezieht sich nur auf die guten oder bösen Handlungen. Die guten oder schlechten Taten jedes Menschen sind in einem Buch aufgezeichnet, das ihm am Tag der Auferstehung vorgelegt wird. Er findet und liest die Ergebnisse seiner eigenen Verantwortlichkeit und Arbeit, ohne die Verantwortlichkeit oder Sünden der anderen zu tragen. Da die persönliche Verantwortlichkeit religiös begründet ist, wird niemand bestraft, ohne dass zuvor ein Gesandter geschickt wurde, dessen Aufgabe es ist, den Leuten die Botschaft Gottes, d.h. seine Gebote und Verbote, offenkundig zu machen. Wenn sie sich von den Geboten Gottes ferngehalten haben und den einflussreichen Führern, die auf die Verbreitung der Korruption plädieren, gefolgt sind, dann verdient das ganze Volk Gottes Zorn. Dies ist eine Warnung und als Bestätigung dieser Verantwortlichkeit dient ein Beispiel, das im folgenden Vers erwähnt wird: „[18] Wie manches Geschlecht haben wir seit Noah dem Untergange geweiht? [...]“ (al-Isrā’ 17: 17), weil sie die Aufforderungen von Gott nicht einhielten.

2.3.4. Interpretatorische Ansichten

Die Koranausleger haben zahlreiche Interpretationen gemäß den Lesarten des Ausdrucks *amarnā* (s. V.c.2.3.1.) vorgelegt. Es gibt dafür drei Lesarten: Die erste Lesart ist *amarnā*, die von der Mehrheit der Rezitatoren überliefert wird. Die zweite Lesart, die von Abū ‘Amr al-Baṣrī überliefert wird, ist *ammarnā*. Die dritte Lesart ist *āmarnā*. Sie wird von Ḥārīḡah Ibn Muṣ‘ab (168 H.) nach Nāfi‘ und Ḥammād Ibn Salamah (167 H.) nach Ibn Kaṭīr überliefert.⁽⁶¹⁸⁾

Für die erste Lesart *amarnā* gibt es dem koranischen und lexikalischen Kontext entsprechend drei interpretatorische Bedeutungen:

(617) *aṭ-ṭā’ir* s. F. 160↓, *as-sāniḥ* und *al-bārīḥ* s. F. 182↓.

(618) Vgl. Ibn Muḡāhid: *kitāb as-sab‘ah fī al-qirā’āt*, S. 379; vgl. al-Fārisī: *al-ḥuḡḡah li-l-qurrā’ as-sab‘ah*, Bd. 5, S. 91; vgl. Ibn Ḥālawayh, al-Ḥusayn Ibn Aḥmad Ibn Ḥimdān: *al-ḥuḡḡah fī al-qirā’āt as-sab‘* (لحج في قرآءات السبع), 3. Aufl., al-Qāhirah, dār aš-šurūq, 1979, S. 214 f.

(1) Gott erteilt denjenigen, die in Wohlstand leben, einen Befehl. Das Akkusativobjekt zu diesem Befehl ist in diesem Koranvers zu elidieren, das durch die Verbindung des voran- und nachgestellten Mikrokontextes des Verses und durch das sprachlich erfasste Gegenteil zwischen *befehlen* und *abweichen* wie folgt zu vermuten ist: („Und wenn wir eine Stadt zugrunde richten wollen, *erteilen wir denen*, die in ihr im Überfluss leben, *einen Befehl*, [der Botschaft Gottes zu folgen], *dann weichen sie* [von ihm] in ihr ab [...]“).⁽⁶¹⁹⁾

az-Zamahšarī vertritt eine andere Interpretation des Verbes *amara*. Es ist nicht vorstellbar, dass Gott den Menschen bzw. den in Überfluss Lebenden einen Befehl erteilt, dass sie sündigen oder freveln müssen. So solle das Verb *amara* nicht wirklich verwendet aber im übertragenen Sinne verstanden werden. D.h. Gott befahl ihnen durch viele von ihm erwiesene Gnaden und die Überbringung seiner Botschaft, für die sie Gott hätten danken sollen, zu sündigen. Die Menschen haben die ihnen erwiesenen Gnaden, anstatt sie für gute Taten zu nutzen, immer wieder zum Grund genommen, ein ausschweifendes Leben zu führen und sich von Gottes Anforderungen abzuwenden. Man kann hier annehmen, dass das Akkusativobjekt zum Verb *amarnā* bzw. Ausführung des Befehls (muta‘alliqu l-amr تَمُرُّق ا مَر an-*yafsuqū* ist, weil das danach erwähnte Verb *fasaqū* als Beweis für das dazwischen ausgelassene Objekt *an-yafsuqū* gilt; d.i. „[...] *amarnā mutrafihā* [*an-yafsuqū*] *fa-fasaqū* fihā [...]“ mit der Übersetzung: („[...] (Wir) erteilen denen, die in ihr [Stadt] im Überfluss leben, einen Befehl, [zu *freveln*] *dann freveln sie* in ihr [...]“). Dies entspricht beispielsweise der Aussage „*amartuhu fa-qara’a*“ mit der Bedeutung: „Ich hatte ihm befohlen, dann las er“. Dementsprechend sollte die einzige Ausführung des Befehles wie folgt zu verstehen sein: („Ich hatte ihm befohlen, *zu lesen*, dann las er“). Er sagt weiter, dass die elidierte Ausführung des Befehles nicht von einem anderem Verb abgeleitet werden solle, das nicht im Verslaut wie folgt erwähnt wird: „[...]

(619) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi‘ al-bayān*, Bd. 14, S. 527 f.; vgl. al-Bayḍāwī: *tafsīr al-Bayḍāwī*, Bd. 3, S. 250 f.; vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ḡayb*, Bd. 20, S. 175 f.; vgl. al-Qurṭubī: *al-ḡāmi‘ li-ahkām al-Qur’ān*, Bd. 13, S. 46 f.; vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 6, S. 15; vgl. Ibn ‘Ādil: *al-lubāb fī ‘ulūm al-kitāb*, Bd. 12, S. 235.

amarnā mutrafihā [an yuṭī‘ū], fa-fasaqū fiha [...]“ mit der Übersetzung: („[...] (Wir) erteilen denen, die in ihr [der Stadt] im Überfluss leben, einen Befehl, [gehorsam zu sein], dann freveln sie in ihr [...]“), weil das sprachliche Indiz für das ausgelassene Akkusativobjekt erwähnt ist, d.h. dann freveln sie fa-fasaqū.⁽⁶²⁰⁾

aṭ-Ṭabāṭabā’ī (1402 H.) hält die Art und Weise der Begründung von az-Zamaḥṣarī, dass die Ausführung des Befehls nicht elidiert, sondern im Vers erwähnt ist, d.h. „zu freveln“ für gut. Er sagt weiter, dass diese Erläuterung sprachlich gemeint sei, genauso wie die andere sprachliche Erläuterung, d.h. die Ausführung des Befehls, ausgelassen ist. Die Behauptung von az-Zamaḥṣarī, dass seine Erklärung die einzig zutreffende Interpretation sei, ist jedoch nicht richtig.⁽⁶²¹⁾ aṭ-Ṭabāṭabā’ī befolgt die Exegese der Mehrheit der Koraninterpreten bezüglich der Vermutung eines elidierten Akkusativobjekts des Befehls. Er verlässt sich auf den Sinninhalt des Gegenteils zwischen *Abweichen vom Befehl* („Dann weichen sie ab, fa-fasaqū“) und *Gehorsam zum Befehl*. Er hält ihn für einen sprachlichen Zusammenhang dafür, dass der Gehorsam zum Befehl gemeint sei. So ist die zu verstehende Bedeutung wie folgt: („[...] (Wir) erteilen denen, die in ihr [Stadt] im Überfluss leben, einen Befehl, [gehorsam zu sein,] dann weichen sie [von ihm] in ihr [Stadt] ab [...]“).⁽⁶²²⁾ Er erwähnt auch eine Interpretation, die schon bei al-Bayḍāwī angegeben wird, und zwar: Das Verb *amara* wird in diesem Vers als intransitives Verb verwendet. So ist die entnommene Bedeutung: („Und wenn wir eine Stadt zugrunde richten wollen, lassen wir einen Befehl denen, die in ihr im Überfluss leben, erteilen. Dann handeln sie zuwider [...]“). Dieser Befehl Gottes ist als Botschaft anzusehen, die durch einen Gesandten Gottes vermittelt wurde und der er folgen sollte. Dies wird durch den voran- und nachgestellten Mikrokontext erschlossen (s. F. 616).

Abū Ḥayyān al-Andalusī hält die metaphorische Umdeutung des Verbes *amara*

(620) Vgl. az-Zamaḥṣarī: *al-kaššāf*, Bd. 3, S. 500 f.

(621) Vgl. aṭ-Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn (1402 H.): *al-mizān fī tafsīr al-Qur’ān* (الميزان في تفسير القرآن) 20 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, mu’assasat al-‘alamī li-l-maṭbū‘āt, 1997, Bd. 13, S. 61.

(622) Vgl. ebd.; vgl. al-Bayḍāwī: *tafsīr al-Bayḍāwī*, Bd. 3, S. 251.

von az-Zamahšarī für eine willkürliche Vorstellung. Das Verb wird seiner Meinung nach in diesem Vers wortwörtlich und nicht metaphorisch verwendet. Im Arabischen kann das Akkusativobjekt in zwei Fällen ausgelassen werden. Der erste Fall betrifft den übereinstimmenden Sinninhalt (dalālatu t-tawāfuq دَلَّةٌ لِتَوَافُقِ), wie z. B. *amartuhu fa-qara'* mit der Bedeutung: „Ich hatte ihm befohlen, dann las er“. Man kann hier auf das Objekt durch den übereinstimmenden Sinninhalt schließen, d.h. „Ich hatte ihm befohlen, zu lesen, dann las er“. Der zweite Fall tritt bei gegensätzlichem Sinninhalt (dalālatu ṭ-ṭaḍāḍ دَلَّةٌ لِتَضَادِّ; s. S. 103) ein, wie es im Koran erwähnt ist: „80. [...] Und Er hat euch Kleider gemacht, die euch vor der Hitze schützen [...]“ (an-Nahl 16: 80). Das elidierte Objekt ist hier durch den gegensätzlichen Sinn zu vermuten, d.i. „Und Er hat euch Kleider gemacht, die euch vor der Hitze [und der Kälte] schützen“. Abū Ḥayyān führt noch ein weiteres Beispiel für den gegensätzlichen Sinninhalt an, und zwar: „Ich habe ihm befohlen, dann handelte er schlecht“. Die Annahme, dass hiermit gemeint sei: „Ich habe ihm befohlen, [schlecht zu handeln], dann handelt er schlecht“, scheint hier abwegig. Die sinnvolle Übersetzung lässt sich vom gegensätzlichen Sinninhalt ableiten: „Ich habe ihm befohlen, [gut zu handeln], dann handelte er schlecht“. Zu dieser Art gehört die Vermutung des ausgelassenen Akkusativobjektes des Verbs *amara* in diesem Vers, weil sie zu den allgemeinen kontextuellen Regeln im Koran passt. Im Koran steht: „28. Und wenn sie eine Abscheulichkeit begehen, sagen sie: ‚Wir haben unsere Väter darin vorgefunden, und Allah hat es uns geboten.‘ Sag: Allah gebietet nicht Schändliches [...]“ (al-Aʿrāf 7: 28).⁽⁶²³⁾ ar-Rāzī sagt diesbezüglich: Da der Ungehorsam sowohl sprachlich als auch kontextuell in der Unvereinbarkeit mit dem Befehl steht, soll die elidierte Ausführung des Befehles der Gehorsam (الطاعة اِطَاعَةٌ) sein. Das sprachliche Indiz, auf das sich az-Zamahšarī stützt, d. h. *fasaqū*, ist derselbe sprachliche Zusammenhang, der durch den gegensätzlichen Sinninhalt die

(623) Vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 6, S. 16 f.; vgl. az-Zaḡḡāḡ: *maʿānī al-Qurʾān wa-iʿrabuhū*, Bd. 3, S. 231 f.; vgl. an-Naḥḥās, Abū Ġaʿfar Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ismāʿīl al-Miṣrī: *maʿānī al-Qurʾān* (مَعْنَى الْقُرْآنِ), 6 Bde., 1. Aufl., Makkah, ḡāmiʿat Umm al-Qurā, 1988–1998, Bd. 4, S. 133 ff.

sprachliche Erläuterung klar macht. So ist die Interpretation folgendermaßen zu verstehen: („[...] (Wir) erteilen denen, die in ihr [der Stadt] im Überfluss leben, einen Befehl, [gehorsam zu sein], dann weichen sie [von ihm] in ihr ab [...]“.⁽⁶²⁴⁾ Ibn ʿĀšūr erwähnt in seinem Kommentar, dass der 16. Koranvers als erweiterte Erklärung des vorherigen Vers gilt, durch die betont wird, dass die Einflussreichen ihre Sünden und die Folgen der Sünden der Leute, die sie irreführt haben, verantworten müssen (s. V.c.2.3.2., 2.3.3.). Der Vers verdeutlicht den Grund, durch den die Menschen, nachdem sie eine Botschaft von Gott durch einen Gesandten erhalten haben, bestraft werden. Diese Erläuterung wird durch das Beispiel, das im 17. Vers angeführt ist, bekräftigt. So gelten diese Verse als Drohung für die Einflussreichen und die Irreführten in Mekka, dass sie dieselbe Strafe erhalten werden, die auch die anderen Generationen nach dem Propheten Noah erhielten, wenn sie der Botschaft Gottes nicht folgen werden.⁽⁶²⁵⁾

(2) Gott verleiht den im Überfluss Lebenden, die immerzu den wahren Glauben hartnäckig ablehnen, Einfluss, Macht und einen vornehmen Lebensstil, sodass die Laien ihnen nachfolgen und sich den Anforderungen Gottes widersetzen.⁽⁶²⁶⁾

(3) Gott vermehrt die Anzahl der einflussreichen Leute. Sie plädieren für die Unsittlichkeit, die Untergrabung, die Korrumpierung und die Abkehr von Gottes Geboten.⁽⁶²⁷⁾

Die zweite Lesart *ammarnā* bedeutet, dass Gott ihnen die Souveränität über die

(624) Vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ġayb*, Bd. 20, S. 175 f; vgl. aṭ-Ṭabāṭabāʿī: *al-mizān fī tafsīr al-Qurʿān*, Bd. 13, S. 61.

(625) Vgl. Ibn ʿĀšūr: *at-taḥrīr*, Bd. 15, S. 53 f.

(626) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ġāmiʿ al-bayān*, Bd. 14, S. 528; vgl. al-Qurṭubī: *al-ġāmiʿ li-aḥkām al-Qurʿān*, Bd. 13, S. 47.

(627) Vgl. al-Qurṭubī: *al-ġāmiʿ li-aḥkām al-Qurʿān*, Bd. 13, S. 47; vgl. al-Wāḥidī, Abū al-Ḥasan ʿAlī Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ʿAlī: *al-wasiṭ fī tafsīr al-Qurʿān al-maġīd* (الوسيط في تفسير القرآن العظيم) 4. Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-ʿilmiyyah, , 1994, Bd. 3, S. 101; vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ġayb*, Bd. 20, S. 176; vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 6, S. 17; vgl. Ibn ʿĀdil: *al-lubāb fī ʿulūm al-kitāb*, Bd. 12, S. 237.

Laien verleiht oder sie zu Emiren macht, sodass sie die Massen zu den Schlechtigkeiten und dem Einwand gegen Gottes Botschaft führen.⁽⁶²⁸⁾

Für die dritte Lesart *āmarna* gibt es nur eine Interpretation, die *vermehrten* bedeutet.⁽⁶²⁹⁾

aṭ-Ṭabarī bevorzugt die erste Lesart *amarnā*, denn die Mehrheit von den Koranrezitatoren stimmt darin überein, dass diese Lesart präferiert werden sollte. Er begründet seinen Vorzug durch die Anlehnung an eine der interpretatorischen Regeln, und zwar, dass die koranischen Ausdrücke gemäß der sprachlich offensichtlichen Bedeutung interpretiert werden sollen. Infolgedessen solle der Koranvers aufgrund der kanonischen Rezitation und durch die sprachlich offensichtliche Bedeutung des Ausdrucks *amara*, der „befehlen“ bedeutet, interpretiert werden, d.h. „Wir befehlen den Wohlhabenden der Stadt, *gehorsam zu sein. Sie widersetzen sich und handeln in ihr sündhaft. So bewahrheitet sich das Wort gegen sie*“.⁽⁶³⁰⁾

Aus der lexikalischen, sinninhaltlichen, interpretatorischen, makro- und mikrokontextuellen Erläuterung der beiden Ausdrücke *amara* und *fasaqa* im Vers erschließt die Mehrheit der Koraninterpretatoren also die grammatische Vermutung des elidierten Ausdrucks. Diese Vermutung ist dem voran- und nachgestellten Mikrokontext des behandelten Verses und dem Makrokontext der Botschaft des Korans entsprechend.

2.4. Entkontextualisierung des Zieltextes

2.4.1. Paret

In seiner Übersetzung und in seinem Kommentar des behandelten Verses be-

(628) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmiʿ al-bayān*, Bd. 528 f.; vgl. al-Qurṭubī: *al-ḡāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, Bd. 13, S. 45; vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 6, S. 17.

(629) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmiʿ al-bayān*, Bd. 14, S. 530 ff.; vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātiḥ al-ḡayb*, Bd. 20, S. 178; vgl. al-Qurṭubī: *al-ḡāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, Bd. 13, S. 45; vgl. Abū Ḥayyān al-Andalusī: *al-baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 6, S. 17; vgl. Ibn ʿĀdil: *al-lubāb fi ʿulūm al-kitāb*, Bd. 12, S. 237.

(630) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmiʿ al-bayān*, Bd. 14, S. 532.

rücksichtigt Paret den Kontext nicht. Er vermutet ein falsch ausgelassenes Element im Vers. Dass Paret sich auf das Zitat von Reckendorf stützt, kann als subjektive Anlehnung betrachtet werden. Es ist dem Kontext gemäß grammatikalisch richtig, dass sich sowohl die Ausführung des Befehls auf dessen Verb bezieht als auch, dass sie elidiert ist. In diesem Vers wird die Ausführung des Verbes *befehlen* ausgelassen, die der lexikalischen, sinninhaltlichen, interpretatorischen, makro- und mikrokontextuellen Erläuterung gemäß vermutet wird (s. V.c.2.3.1.–2.3.4.).

Es kann gesagt werden, dass sich Paret in seiner Übersetzung auf die Interpretation von az-Zamaḥṣarī stützt und daher kein elidiertes Akkusativobjekt des Befehls vermutet. Hier sollte erwähnt werden, dass az-Zamaḥṣarī darauf hinweist, dass das Verb *amara* nicht im wörtlichen, aber im übertragenen Sinne verwendet wird (s. F. 620↓). Paret verweist aber nicht auf die Verwendung des übertragenen Sinns des Verbs *amara*. Er übersetzt dieses Verb wörtlich (s. V.c.2.2.1.). Überdies wird Zamaḥṣarīs Ansicht auch durch andere interpretatorischen Ansichten sowie aus sinninhaltlichen, makro- und mikrokontextuellen Komponenten widerlegt (s. V.c.2.3.2–2.3.4.).

2.4.2. Khoury

Durch Vermutung des elidierten Akkusativobjektes von *fasaqū* beachtet Khoury den Kontext nicht. Die Begründung von az-Zamaḥṣarī, auf die er sich bezieht, wird durch andere Korankommentatoren entkräftet (s. V.c.2.3.4.). aṭ-Ṭabāṭabāʿī hält die Erläuterung von az-Zamaḥṣarī für unpassend, nicht wie Khoury erwähnt. Er befindet nur die Art und Weise der Begründung der sprachlichen Erläuterung az-Zamaḥṣarīs als gut. In einer Erklärung des Verses folgt aṭ-Ṭabāṭabāʿī der Interpretation der anderen Koranexegeten (s. F. 621↓, 622↓).

2.4.3. v. Denffer

In seiner Übersetzung berücksichtigt v. Denffer nur den wortwörtlichen Text des Verses, als ob *amara* im Vers als intransitives Verb benutzt würde, sodass

kein Objekt benötigt wird. Wenn er sich auf eine zweite grammatische Funktion des Verbes *amara*, d.h. intransitiv, stützt, sollte er in der Fußnote auf einen allgemeinen koranischen Kontext, durch den das intr. *amara* verstanden werden sollte, hinweisen. (s. F. 622↓).

2.4.4. Bobzin

Bobzin versteht *amara* in diesem Vers gemäß des wörtlichen Ausdrucks des Verses (s. V.c.2.4.3.). So wird sein Verständnis in der Übersetzung reflektiert und der Kontext in der Zielsprache nicht berücksichtigt.

2.5. Kontextualisierung des Zieltextes

Ibn Rassoul

In seiner Übersetzung berücksichtigt Ibn Rassoul sowohl den wörtlichen Text als auch den enthaltenen Kontext des Verses. Er erwähnt kein ausgelassenes Akkusativobjekt des Befehls und hält das Verb *amara* für ein intransitives Verb. Er vermutet ein Bedingungswort: „*wenn* sie in ihr freveln[...]“ und durch seine Erklärung im Kommentar gibt er dem Befehl, dessen Ausführung nicht erwähnt ist, eine einzuhaltende Botschaft. Wenn sie von ihr abweichen, so wird der göttliche Richtspruch gegen sie fällig (s. V.c.2.2.4).

2.6. Das Ergebnis

Durch die falsche Vermutung der elidierten Ausführung vom *amara* in der Übersetzung von Paret und Khoury trotz ihrer verschiedenen Begründungen berücksichtigen sie weder den Mikro- noch den Makrokontext des behandelten Koranverses.

Durch die Auslassung der Vermutung der elidierten Ausführung des Befehls beachten sowohl v. Denffer als auch Bobzin den Kontext bei der Versübersetzung nicht, obwohl sie beide die wörtliche Übersetzung der Ausgangssprache angeben.

Dadurch, dass Ibn Rassoul ein Bedingungswort vermutet, nachdem er das Verb *amara* als intransitiv betrachtet, nimmt er den Kontext in Berücksichtigung.

3. Rhetorische Dimensionen (am Beispiel der Übertragung „Tropus“ *al-mağāz*)

Abū al-Faḥ Ibn Ğinnī definiert die Wahrheit (al-ḥaqīqah الحَقِيقَةُ) und die Übertragung, indem er erwähnt: die Wahrheit ist jedes Wort, das gemäß seiner lexikalischen Bedeutungen klar verwendet wird. Die Übertragung ist das Gegenteil von der Wahrheit.⁽⁶³¹⁾ as-Sakkākī definiert die Übertragung in *miftāḥ al-‘ulūm* als ein Wort, das nicht seiner lexikalischen Bedeutung entsprechend verwendet wird. Ein Indiz⁽⁶³²⁾ weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die lexikali-

(631) Vgl. Ibn Ğinnī: *al-ḥaṣā’iṣ*, Bd. 2, S. 444.

al-Qazwīnī erwähnt, dass die Wahrheit in vier Arten vorkomme, und zwar als sprachlicher, rechtlicher und speziell oder allgemein fachlicher Ausgangspunkt. Beispielsweise ist der Löwe (asad الأسد) als sprachliche Wahrheit zu betrachten, wenn das Wort ein großes, katzenartiges Raubtier beschreibt. Das Gebet *aṣ-ṣalāh* ist im islamischen Recht eine rechtliche Wahrheit, weil es phologisch Bittgebet *du‘ā’* bedeutet. Da das Tun *al-fi‘l* in der Grammatik als Verb und nicht als Handlung betrachtet wird, ist es eine speziell fachliche Wahrheit. Ein Lebewesen, das auf den Boden tritt oder sich bewegt (dābbah دَابَّة), das im allgemeinen Gebrauch nur für die Lebewesen, die auf allen Vieren gehen, verwendet wird, ist eine allgemein fachliche Wahrheit.

Die einfache Übertragung kommt ebenfalls in vier Arten vor. Wenn das Wort, beispielsweise *asad*, im allgemeinen Sprachgebrauch als *tapferer Mensch* gebraucht wird, dann ist *asad* hier als sprachliche Übertragung zu betrachten. *aṣ-ṣalāh* wird im rechtlich übertragenen Sinn gesehen, wenn es im Gebrauch des islamischen Rechts als *du‘ā’* benutzt wird. Wenn *fi‘l* im grammatischen Gebrauch *die Handlung* und nicht *Verb* bedeutet, dann wird es für eine speziell fachliche Übertragung gehalten. Als Letztes gilt *dābbah* als eine allgemein fachliche Übertragung, wenn es im allgemeinen Gebrauch für *den Menschen* verwendet wird. Vgl. al-Ḥaṭīb al-Qazwīnī: *al-idāḥ fī ‘ulūm al-balāghah*, S. 204.

(632) Das Indiz kann sprachlich und nichtsprachlich sein. [1] Das sprachliche bzw. lexikalische Indiz (qarīnah luġawiyyah/qarīnatu l-maqāl قَرَانَةُ لُغَوِيَّةَ الْقَوْلِ F. 14↓) findet sich z. B. in der Koranaussage: „16 Die da den *Irrweg* kauften statt der *Leitung*, so dass ihr Handel kein Gewinn war“ (al-Baqarah 2: 16 [Bobzin]). Es gibt zwischen *Irrweg*, *kaufen* und *Leitung* keinen sprachlich kontextuellen Einklang. Der *Irrweg* ist kein Handelsgut und die *Leitung* ist keine Währung, die man mit *kaufen* verbinden würde. So wurde das Wort *kaufen* in diesem Zusammenhang wegen des fehlenden sprachlichen Einklangs im übertragenen Sinne, d.h. als *eintauschen* oder *erkaufen* verwendet. Vgl. Ḥassān: *al-uṣūl*, S. 375.

[2] Das nichtsprachliche Indiz (qarīnah ġayr luġawiyyah = qarīnatu l-maqām/ qarīnatu l-ḥāl قَرَانَةُ الْمَقَامِ/ قَرَانَةُ الْحَالِ F. 13, 184↓) zeigt sich beispielsweise im folgenden Koranvers: „(5) Und wenn zu ihnen gesagt wird: ‚Kommt her, damit Allahs Gesandter für euch um Vergebung bittet‘, *drehen sie ihre Köpfe zur Seite*,[...]“ (al-munāfiqūn 63: 5). Der Ausdruck

sche Bedeutung nicht verwirklicht werden kann.⁽⁶³³⁾

Die Übertragung hat zwei Arten:

(1) Die gedankliche Übertragung (mağāz ‘aqlī مَجَازٌ عَقْلِيٌّ). Diese Art der Übertragung kommt in verschiedenen Zusammenhängen oder Beziehungen vor, so z. B.: „4. Gewiß, Fir‘awn zeigte sich überheblich im Land und machte seine Bewohner zu Lagern, von denen er einen Teil unterdrückte, indem er *ihre Söhne abschlachtete* und (nur) ihre Frauen am Leben ließ [...]“ (al-Qaṣaṣ 28: 4). Der Pharao *fir‘awn* war selbst nicht für die Ermordung der Kinder zuständig, vielmehr gab er den Befehl, sie umzubringen. Dies ist eine Art von der gedanklichen Übertreibung, die auf einer logisch-kausalen Beziehung beruht.⁽⁶³⁴⁾

(2) Begriffliche Übertragung (mağāz luğawī مَجَازٌ لُغَوِيٌّ), die sich in zwei Themen einteilt: der nicht an einen Vergleich gebundene Tropus „Synekdoche“⁽⁶³⁵⁾ und Entleihung/Leihe „Metapher“. as-Sakkākī erwähnt, dass die Übertragung mit einem Motiv, das auf keine Ähnlichkeit⁽⁶³⁶⁾ hindeutet, als Synekdoche be-

„drehen sie ihre Köpfe zur Seite“ spielt darauf an, dass sie dies nicht akzeptierten. Der Rest des Koranverses bestätigt dieses Verständnis: „5. [...] und du siehst sie sich hochmütig abwenden.“ (al-munāfiqūn 63: 5). Vgl. Ḥassān, Tammām: *al-bayān fī rawā’i‘ al-Qur’ān* (الْبَيَانُ فِي رَوَاطِعِ الْقُرْآنِ), 1. Aufl., al-Qāhirah, ‘ālam al-kitāb, 1993, S. 393.

(633) as-Sakkākī: *miftāḥ al-‘ulūm*, S. 359.

(634) Mehr dazu vgl. al-Ḥaṭīb al-Qazwīnī: *al-īdāḥ fī ‘ulūm al-balāğah*, S. 32 ff.; vgl. as-Suyūṭī: *al-itqān*, Bd. 3, S. 126 f.

(635) Es hat viele Beziehungen, wie z. B. : „2 Stehe auf zur Nacht, nur eine kleine Weil“ (al-Muzzammil 73: 2 [Bobzin]). Da das Aufstehen ein Hauptteil des Gebets ist, wird hier der übertragene Sinn für die ganze Anbetung verwendet. Mehr dazu vgl. al-Ḥaṭīb al-Qazwīnī: *al-īdāḥ fī ‘ulūm al-balāğah*, S. 205 ff.; vgl. as-Suyūṭī: *al-itqān*, Bd. 3, S. 127 f.

(636) Es gibt zwei Arten von Ähnlichkeit: Die einfache Ähnlichkeit (at-tašbihu l-mufrad التَّشْبِيهُ الْعَادِي) und die komplexe Ähnlichkeit (at-tašbihu l-murakkab التَّشْبِيهُ الْمُرَكَّب) oder das komplexe Gleichnis (at-tašbih at-tamṭīlī التَّشْبِيهُ التَّمْتِيلِي). Gemäß Stock setzt die einfache Ähnlichkeit „zwei Erscheinungen [(ṭarafayyi t-tašbih التَّشْبِيهُ طَرَفِيٌّ, d.h. al-mušabbah↓ und al-mušabbah bihi↓↓)] gleich, die eigentlich nichts miteinander zu tun haben. Dabei werden immer Bildempfänger ([al-mušabbah↑] الْمُشَبَّه) und Bildspender ([al-mušabbah bihi↑↑] الْمُشَبَّهُ بِهِ), manchmal ein Vergleichswort ([adāt at-tašbih] أَدَاةُ التَّشْبِيهِ), gelegentlich auch das Vergleichsmoment bzw. Tertium comparationis ([wağhu š-šabah] وَجْهُ الشَّبَاهِ) genannt. Die Verbindung beider erfolgt.“. Stock: Arabische Stilistik, S. 26.

zeichnet werde. Wenn das Motiv aber auf eine Ähnlichkeit hindeutet, werde die Übertragung als Metapher benannt.⁽⁶³⁷⁾ Die Metapher, hat in Bezug auf die zwei Erscheinungen zwei Arten, und zwar: Anspielungsmetapher (isti‘ārah makniyyah⁽⁶³⁸⁾ (لِلْبَيْعِ أَرَاةً لَمْ تُبَيَّنْ)) und ausgedrückte Metapher (isti‘ārah tašrihiyyah⁽⁶³⁹⁾ (لِلْبَيْعِ أَرَاةً قَتَصْرِيحِيَّةً)). Hier wird sich mit der ausgedrückten Metapher

Ein Beispiel dafür ist: *Zaydun ka l-asadi* mit der Bedeutung: („Zaydun ist wie ein Löwe.“) *Zayd* ist Bildempfänger, *asad* „Löwe“ ist Bildspender, *ka* „wie“ ist Vergleichswort. Wenn *Zayd* tapfer und stark ist, ist dies Tertium comparationis zwischen den zwei Erscheinungen. Eine wortgewandete Ähnlichkeit (at-tašbiḥu l-baliġ (التشبيهُه للبيغ)) erfolgt erst, wenn auf das Vergleichswort verzichtet wird, d.h. der Bildspender wird als Nominalprädikat im Nominalsatz betrachtet. z. B. *Zaydun asadun* mit der Bedeutung: („Zaydun ist ein Löwe.“). Mehr dazu vgl. as-Sakkāki: *miftāḥ al-‘ulūm*, S. 332 ff.; vgl. al-Ḥaṭīb al-Qazwīnī: *al-idāḥ fī ‘ulūm al-balāġah*, S. 164 ff.

Bei dem komplexen Gleichnis ist das Vergleichsmoment nicht sofort erkennbar, weil ein ganzer Satz im übertragenen Sinne formuliert wird anstelle einzelner Wörter, wie im Koranvers: „(261) Das Gleichnis derjenigen, die ihren Besitz auf Allahs Weg ausgeben, ist das eines Saatkorns, das sieben Ähren wachsen lässt, (und) in jeder Ähre hundert Körner. Allah vervielfacht, wem Er will. Und Allah ist Allumfassend und Allwissend.“ (al-Baqarah 2: 261). Die erste Erscheinung ist Folgendes: „Diejenigen, die einen geringen Teil von ihrem Besitz um Allahs Willen ausgeben und die von Gott dafür vielfach belohnt werden“. Die zweite Erscheinung ist Folgendes: „ein Saatkorn, das sieben Ähren wachsen lässt, (und) in jeder Ähre hundert Körner“. Das Vergleichsmoment ist die Ausgabe des Geringen um Allahs Willen, die dem Ausgebenden vielfache Belohnungen einbringt. Mehr dazu vgl. as-Sakkāki: *miftāḥ al-‘ulūm*, S. 346 ff.; vgl. al-Ḥaṭīb al-Qazwīnī: *al-idāḥ fī ‘ulūm al-balāġah*, S. 190 ff.

(637) Vgl. as-Sakkāki: *miftāḥ al-‘ulūm*, S. 414.

(638) Die Anspielungsmetapher bedeutet, dass Bildspender bzw. *al-musta‘ār minhu* weggelassen und auf eine der feststehenden Eigenschaften des Weggelassenen anspielt, wie im Koranvers: „4. [...] und in Altersgrauheit entfacht ist der Kopf [...]“ (Mariam 19: 4). D.h. die Graueit verbreitete sich so schnell in den Haaren (Bildempfänger) wie das Feuer, das rasch entfacht wird und sich schnell ausbreitet (Bildspender). Die zweite Erscheinung wird hier mit einem Indiz, d.h. „entfachen“, elidiert, das auf das weggelassene Feuer anspielt. Mehr dazu vgl. al-Ḥaṭīb al-Qazwīnī: *al-idāḥ fī ‘ulūm al-balāġah*, S. 234 ff.

(639) Die ausgedrückte Metapher bedeutet, dass der Bildspender bzw. *al-musta‘ār minhu* benannt wird. Wenn der Bildspender einfach ist, wird es einfache Metapher (isti‘ārah mufradah (لِلْبَيْعِ أَرَاةً مُفْرَدَةً) genannt, wie im Koranvers: „1. [...] Dies ist ein Buch, das Wir zu dir hinabgesandt haben, damit du die Menschen mit der Erlaubnis ihres Herrn aus den Finsternissen hinaus ins Licht bringst [...]“ (Ibrāhīm 14: 1). In diesem Vers wird der Bildempfänger, d.h. Unglauben und Glauben, nicht erwähnt. Man versteht den Vers folgendermaßen: „[...], damit du die Menschen mit der Erlaubnis ihres Herrn aus dem Unglauben, der wie die Finsternis ist, hinaus in den Glauben, der wie das Licht ist, bringst“. Wenn der Bildspender komplex ist, wird es komplexe Meta-

bzw. der komplexen Metapher durch den 122. Vers der 6. Sure als behandeltes Beispiel begnügt.

3.1. Transkription des Ausgangstextes

„a-wa-man kāna maytan fa-aḥyaynāhu wa-ḡa‘alnā lahu nūran yamšī bihī fī n-nāsi ka-man maṭaluhu fī z-ẓulumāti laysa bi-ḥariḡin minhā ka-ḍālika zuyyina li-l-kāfirīna mā kānū ya‘malūn.“ (al-An‘ām 6: 122).

3.2. Übersetzungen des Koranverses

3.2.1. Paret

122 (122): Ist denn einer, der tot war, und den wir dann zu Leben erweckt, und dem wir Licht gegeben¹³⁴ [¹³⁴w.: gemacht] haben, in dem er unter den Menschen umhergeht, (gleich) wie einer, der in der Finsternis ist und nicht aus ihr herauskommen kann? So zeigt sich (von jeher) den Ungläubigen im schönsten Licht¹³⁵ [¹³⁵w.: ist geschmückt worden], was sie (in ihrem Erdenleben an Bösem) getan haben. (al-An‘ām 6: 122 [Paret]).

In seinem Kommentar verweist Paret auf den 257. Vers der 2. Sure⁽⁶⁴⁰⁾ und auf den 28. Vers der 57. Sure.⁽⁶⁴¹⁾ In dem Kommentar zu diesen beiden Versen verweist er weiter auf andere Verse, die wiederum auf den 257. Vers der 2. Sure

pher (isti‘ārah murakkabah مَرَكَبَة المُرَكَّبَة oder isti‘ārah tamṭīliyyah التَمْتِيلِيَّة oder isti‘ārah ‘alā sabīl at-tamṭīl التَمْتِيلِ عَلَى سَبِيل التَمْتِيلِ) gennant, wie in folgender Koranstelle: „29. Und lasse deine Hand nicht an deinem Hals gefesselt sein, [...]“ (al-Isrā‘ 17: 29). Im Vers wird die Lage, in der der Geizige keine Hand für eine Ausgabe ausstreckt, mit einer Lage, in der sich eine Person befindet, deren Hand am Hals gefesselt ist, gleichgesetzt. Mehr dazu vgl. aṣ-Ṣa‘īdī, ‘Abd al-Muta‘āl: *buḡyat al-iḍāḥ li-talḥiṣ al-miftāḥ fī ‘ulūm al-balāḡah* بُوغْيَاتُ أَحْيَانًا لِيُحْيِيَ الصِّبْغَاتِ فِي عُلُومِ الْبَلَاغَةِ (الْبَلَاغَةُ) 4 Bde., 17. Aufl., al-Qāhirah, maktabat al-ādāb, 2005, Bd. 3, S. 475 f.; vgl. al-‘Askarī, al-Ḥasan Ibn ‘Abd Allāh Ibn Sahl Abū Hilāl: *kitāb aṣ-ṣinā‘atayn. al-kitābah wa-š-šī‘r* (كِتَابُ (الصِّنَاعَتَيْنِ: الصَّنَاعَةِ وَالشِّعْرِ), 1. Aufl., al-Qāhirah, dār iḥyā‘ al-kutub al-‘arabiyyah - ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī, 1952, S. 353 ff.

(640) „257. Allah ist der Schutzherr derjenigen, die glauben. Er bringt sie aus den Finsternissen heraus ins Licht. Diejenigen aber, die ungläubig sind, deren Schutzherrn sind die falschen Götter. Sie bringen sie aus dem Licht hinaus in die Finsternisse. [...]“ (al-Baqarah 2: 257).

(641) „28. [...] und macht euch ein Licht, in dem ihr gehen könnt, und vergibt euch. [...]“ (al-Ḥadīd 57: 28).

verweisen.⁽⁶⁴²⁾ Er geht in diesem Zusammenhang nicht näher darauf ein, was mit der Finsternis und mit dem Licht gemeint ist.⁽⁶⁴³⁾

3.2.2. Khoury

122 (122) Ist denn der, der tot war, den Wir aber dann wieder lebendig gemacht und dem Wir ein Licht gegeben haben, daß er darin unter den Menschen umhergehen kann, mit dem zu vergleichen, der in den Finsternissen ist und nicht aus ihnen herauskommen kann? So ist den Ungläubigen verlockend gemacht worden, was sie zu tun pflegten. (al-An‘ām 6: 122 [Khoury]).

Khoury weist auf die verborgene Bedeutung zu „Licht“ und „Finsternisse“ in seinem Kommentar zu dieser Koranstelle hin. Er sagt: „Hier geht es um den Fall des Übertritts von Unglauben zum Glauben durch die Einwirkung Gottes [...] (und) um den Gegensatz zwischen dem Licht Gottes und des Glaubens und den Finsternissen des Unglaubens.“⁽⁶⁴⁴⁾

3.2.3. v. Denffer

122. Und ist einer, der gestorben ist, und Wir haben ihn wieder lebendig gemacht, und Wir haben ihm ein Licht gemacht, mit dem er unter die Menschen schreitet, gleich einem in tiefer Finsternis, aus der es kein Herauskommen gibt? Derart ha-

(642) „15 (18): [...] Ein Licht und eine offenkundige Schrift sind von Gott zu euch gekommen. 16: Gott leitet damit diejenigen, die nach seinem Wohlgefallen streben²⁰ [²⁰ w.: seinem Wohlgefallen folgen], die Wege des Friedens²¹ [²¹ oder: des Heils (?)] und bringt sie – mit seiner Erlaubnis – aus der Finsternis heraus ins Licht und führt sie auf einen geraden Weg.“ (al-Mā‘idah 5: 15, 16 [Paret]);

„1 (1) ‘lr. (Dies ist) eine Schrift, die wir (als Offenbarung) zu dir hinabgesandt haben, damit du die Menschen mit der Erlaubnis Ihres Herrn aus der Finsternis ins Licht herausbringen, auf den Weg dessen, der mächtig und des Lobes würdig ist [...] 5 (5): Und wir haben doch (seinerzeit) den Mose mit unseren Zeichen gesandt (mit dem Auftrag): Bring dein Volk aus der Finsternis heraus ins Licht, [...]“ (Ibrāhīm 14: 1, 5 [Paret]);

„43 (42): Er ist es, der – mit seinen Engeln – den Segen über euch spricht (*yusalli ‘alaykum*), um euch aus der Finsternis heraus ins Licht zu bringen [...]“ (al-Aḥzāb 33: 43 [Paret]);

„9 (9): Er ist es, der (im Koran) klare Zeichen auf seinen Diener⁵ [⁵ d.h. Mohammed] herabgesandt, um euch aus der Finsternis heraus ins Licht zu bringen [...]“ (al-Ḥadid 57: 9 [Paret]).

(643) Paret: Der Koran. Kommentar und Konkordanz, S. 151, 55.

(644) Khoury: Der Koran. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, Bd. 6, S. 326 f.

ben Wir den Glaubensverweigerern schön gemacht, was sie getan haben. (al-An‘ām 6: 122 [Denffer]).

v. Denffer weist in den Fußnoten zu diesem Vers auf die Bedeutung zu *maytan* und *nūran* hin. Er sagt: „122. Gestorben ist - in der Glaubensverweigerung; ein Licht - der Glaube (Dschal.)“.⁽⁶⁴⁵⁾

3.2.4. Ibn Rassoul

Kann wohl einer, der tot war und dem Wir Leben gaben und für den Wir ein Licht machten, um damit unter den Menschen zu wandeln, dem gleich sein, der in Finsternissen ist und nicht daraus hervorzugehen vermag? Und so wurde den Ungläubigen schön gemacht, was sie zu tun pflegten. (6:122) (al-An‘ām 6: 122 [Ibn Rassoul]).

Ibn Rassoul bestätigt, dass es hier um die Ergebnisse gehe, die entstehen, wenn man den göttlichen Geboten folgt oder nicht folgt. Er schreibt: „6:122 - Hier ist die Rede von den Folgen, die auf Grund der Befolgung und Nicht-Befolgung der Gebote [...] entstehen können. Glaube erzeugt Licht und Unglaube Finsternisse, d.h. Phasen des Lebens und des Todes.“⁽⁶⁴⁶⁾

3.2.5. Bobzin

122 Ist denn jemand, der tot war und den wir wieder lebendig machten und dem wir ein Licht machten, mit dem er unter Menschen wandelt, ist der wie jemand, der in Finsternissen ist, aus denen er nicht herauskommt? So erscheint den Ungläubigen in bestem Licht, was sie je taten. (al-An‘ām 6: 122 [Bobzin]).

In seinem Kommentar bezieht er seine Erläuterung nur auf die Erklärung des Wortes *zuyyina*. Er sagt: „erscheint ... in bestem Licht‘ *zuyyina* wörtlich: ‚wurde ... schöngemacht““.⁽⁶⁴⁷⁾

3.3. Analyse des Ausgangstextes

(645) Denffer: Der Koran. Deutsche Übertragung, S. 101.

(646) Ibn Rassoul: Tafsir Al-Qur’an Al-Karim, S. 387.

(647) Bobzin: Der Koran. Neu übertragen, S. 652.

Der 122. Vers der 6. Sure wird hier zunächst ausführlich aus lexikographischer, kontextueller und interpretatorischer bzw. rhetorischer Sicht behandelt, um dem Leser das Erkennen der eigentlichen Bedeutung zu erleichtern.

3.3.1. Lexikalische Bedeutungen

maytan

maytan, ein dem aktiven Partizip ähnelndes Attribut,⁽⁶⁴⁸⁾ ist vom transitiven Verb *māta* (*mawata*) (Impf.), *yamūtu* (Prä.), *mut* (Impt.) und *mawt* (*mawtan*) (Verbn.) abgeleitet. Es bedeutet:

(1) „sterben“, wie in der Koranaussage: „34 [...] und niemand weiß, in welchem Land er sterben wird. [...]“ (Luqmān 31: 34); „umkommen“, wie im Koranvers: „176. [...] Wenn ein Mann umkommt, der keine Kinder hat, [...]“ (an-Nisā’ 4: 176);

(2) *metaph.* „erlöschen“ (*mātati n-nāru*, das Feuer ist erloschen); „sich legen“ (*mātat al-‘āṣifatu*, d. i.: „Der Sturm hat sich gelegt“); „nicht mehr benutzt“ (*mātat haḍihī l-kalimah*, mit der Bedeutung: „Dieses Wort wird nicht mehr benutzt“); „ausgedörrt“ (*mātat al-arḍu*, d.h. „Der Boden ist ausgedörrt“); „in Irrtum bleiben oder leben“, wie im Koranvers: „(22. Ist denn der, der tot war, und den Wir dann lebendig gemacht [...]“ (al-An‘ām 6: 122), d.h. „Ist denn der, der sich im Irrtum befand, der in diesem Fall wie ein Toter war...“.⁽⁶⁴⁹⁾

aḥyā

aḥyā (Impf.), *yuḥyi* (Prä.), *iḥy* (Impt.), *iḥyā’* (*iḥyā’an*) (Verbn.) ist ein transitives Verb. Es bedeutet:

(1) „lebendig machen“, wie im Koranvers: „,und dass Er es ist, Der sterben lässt und lebendig macht (53:44)“ (an-Nağm 53: 44 [Ibn Rassoul]);

(2) „(wieder)beleben“, wie in der Koranstelle:

9 (10) [...] Wir treiben es⁹ [°d.h. das Gewölk] dann einem ausgedörrten¹⁰ [°w.:

(648) (ṣifāh muṣabbahah bi-smi l-fā‘il لِيَاْعِلْ فِيْ اَعْلٍ) *صِفَاةٌ شَبَّهَتْ قَبْلُهَا فِيْ اَعْلٍ*

(649) Vgl. Mağma‘ al-luğah al-‘arabiyyah (Hrsg.): *al-mu‘ğam al-wasīṭ*, Bd. 2, S. 891; vgl. Ibn Manzūr: *lisān al-‘arab*, Bd. 2, S. 90 ff.; vgl. az-Zabīdī: *tāğ al-‘arūs*, Bd. 5, S. 99 ff.

abgestorbenen] Land zu und belebten dadurch die Erde (wieder), nachdem sie tot war. So vollzieht sich (dereinst auch) die Auferweckung (von den Toten) (Fāṭir 35: 9 [Paret]);

(3) *metaph.* „rechtleiten“, wie im Koranvers: „122. Ist denn der, der tot war, und den Wir dann lebendig gemacht [...]“ (al-An‘ām 6: 122). Der Rechtgeleitete wird als lebendig benannt. Als er im Irrtum war, wurde er als tot bezeichnet.⁽⁶⁵⁰⁾

nūr

nūr (Pl. *anwār*); (1) Es ist der Gegensatz zur Finsternis.

(2) Es ist das Licht, durch das das Wesen gesehen wird;

(3) *an-nūr* ist eines der Attribute Gottes. Im Koran heißt es: „35. Allah ist das Licht der Himmel und der Erde. [...]“ (an-Nūr 24: 35);

(4) *metaph.* „Wahrheit und die Rechtleitung“, wie im Koranvers: „157. [...] Diejenigen nun, die an ihn glauben, ihm beistehen, ihm helfen und dem Licht, das mit ihm herabgesandt worden ist, folgen, das sind diejenigen, denen es wohl ergeht.“ (al-A‘rāf 7: 157).⁽⁶⁵¹⁾

ẓulumāt

ẓulumāt, *ẓulamāt*, *ẓulmāt* und *ẓulam* (Sg. *ẓulmah*); (1) Es ist der Gegensatz zum Licht;

(2) „die Finsternis und Dunkelheit“, wie im Koranvers: „1. (Alles) Lob gehört Allah, Der die Himmel und die Erde erschaffen und die Finsternisse und das Licht gemacht hat; [...]“ (Al-An‘ām 6: 1);

(2) *metaph.* „das Irrgehen/der Irrtum“, wie im Koranvers: „257. Allah ist der Schutzherr derjenigen, die glauben. Er bringt sie aus den Finsternissen heraus

(650) Vgl. Ibn Manẓūr: *lisān al-‘arab*, Bd. 14, S. 211 f.; vgl. Umar: *mu‘ğam al-luġah al-‘arabiyyah al-mu‘āširah*, Bd. 1, S. 597; vgl. Maġma‘ al-luġah al-‘arabiyyah (Hrsg.): *al-mu‘ğam al-wasīf*, Bd. 1, S. 213.

(651) Vgl. Ibn Manẓūr: *lisān al-‘arab*, Bd. 5, S. 240 ff.; vgl. az-Zabīdī: *tāğ al-‘arūs*, Bd. 14, S. 301.

ins Licht. [...]“ (al-Baqarah 2: 257).⁽⁶⁵²⁾

3.3.2. Makrokontext

Die sechste Sure wurde in ihrer Gesamtheit und ohne zeitliche Unterbrechung⁽⁶⁵³⁾ auf einmal zu Mekka herabgesandt. Sie beschäftigt sich, wie alle mekkanischen Suren, mit der Verwurzelung und Festigung der richtigen Glaubensgrundlagen. Die Hauptidee, auf die die Sure eingeht, ist, die Unwahrheit des Polytheismus festzustellen und die islamisch-richtigen Glaubenssäulen durch klare Beweise und verschiedenartige Argumente zu bestätigen.⁽⁶⁵⁴⁾ Ḥawwī sagt in diesem Zusammenhang: „Die Sure gilt als ein vollständiges Gespräch mit den Ungläubigen in allen Hauptideen des Unglaubens, egal, ob sie theoretisch oder praktisch sind [...]“.⁽⁶⁵⁵⁾ Unter dieser Hauptidee behandelt die Sure gemäß Daqnah fünf Hauptthemen. Das erste Thema steht unter dem Titel: „Die Beweise des Deismus und der Göttlichkeit, die Reaktion darauf und das Zeugnis dafür“ (V. 1–24). Das zweite Thema ist betitelt als: „Das Reagieren der Polytheisten auf Gottes Zeichen und Botschaften“ (V. 25–94). Das dritte Thema ist benannt als: „Zeichen der göttlichen Macht, Feststellung des göttlichen Monotheismus, Fernhalten von Gottes Befehlen und Ergebnisse dafür“ (V. 95–135). Der vierte Titel lautet: „Gottes Gunst gegenüber den Polytheisten und ihre Reaktion darauf“ (V. 136–150). Der fünfte Titel ist: „Gottes Testamente und die da-

(652) Vgl. Ibn Manzūr: *lisān al-‘arab*, Bd. 12, S. 377 f.; vgl. az-Zabīdī: *tāğ al-‘arūs*, Bd. 33, S. 37 f.

(653) In *mafātīḥ al-ğayb* wurde die ganze Sure zu Mekka außer den Versen 20, 23, 91, 93, 114, 141, 151 herabgesandt. Vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ğayb*, Bd. 12, S. 149.

Ibn ‘Ašur äußert aber, dass die ganze Sure gemäß den richtigen Überlieferungen auf einmal offenbart werden sollte. Wenn es aber die Offenbarungsgründe für manche Verse gibt, gilt das nicht als Grund dafür, dass diese Verse alleine danach oder vorher offenbart wurden, weil es passieren kann, dass viele Offenbarungsgründe kurz vor der Surenherabsendung erfolgen. Es ist nicht zwingend notwendig, dass ein Vers oder manche Verse direkt nach einem Ereignis oder nach einer rechtlichen Frage herabgesandt werden. Ibn ‘Ašūr: *at-taḥrīr*, Bd. 7, S. 123.

(654) Vgl. Muṣṭafā (Hrsg.): *at-tafsīr al-mawḍū‘ī*, Bd. 2, S. 396.

(655) Ḥawwī, Sa‘īd (1409 H.): *al-asās fī at-tafsīr* (أساس في التفسير), 11 Bde., 1. Aufl., al-Qāhira, dār as-salām li-ṭ-ṭibā‘ah wa-n-našr, 1985, Bd. 3, S. 1661.

ran anknüpfenden Ergebnisse“ (V. 151–165).⁽⁶⁵⁶⁾ Entsprechend dieser Gliederung beläuft sich das dritte Hauptthema auf 41 Verse.

Die methaphorischen Bedeutungen der Ausdrücke *mayt(an)*, *aḥyā*, *nūr(an)* und *ẓulumāt* stimmen mit dem allgemeinen Kontext im Koran in diesem Zusammenhang überein. In weiteren Koranversen stehen diese vier Ausdrücke mit den oben genannten bildlichen Bedeutungen, wie z. B.: „19. Und der Blinde und der Sehende sind nicht gleich, 20. Und nicht die Finsternistiefen [*aḥ-ẓulumāt*] und das Licht [*an-nūr*], 21. Und nicht der Schatten und die Hitze, 22. Und es sind nicht die Lebenden [*aḥyā*] „Partizip Präsens pl.“] gleich und nicht die Verstorbenen [*amwāt* pl.], [...]“ (Fāṭir 35: 19–22 [Denffer]).⁽⁶⁵⁷⁾ Ein weiteres Beispiel mit zwei Ausdrücken stellen *aḥ-ẓulumāt* und *an-nūr* dar:

Allāh ist der Beschützer derjenigen, die glauben. Er führt sie aus den Finsternissen ins Licht. Diejenigen aber - die ungläubig sind, deren Freude sind die Götzen. Sie führen sie aus dem Licht in die Finsternisse [...] (al-Baqarah 2: 257 [Ibn Rassoul]).⁽⁶⁵⁸⁾

(656) Vgl. Daqnaḥ, A‘yād Maṣṣūr Ġamīl: *at-tanāsuq al-mawḍū‘ī fī šurat al-An‘ām* (التنسيق الموضوعي في سورتي الأنعام) Makkah, Diss. ḡāmi‘at Umm al-Qurā, 1436 H./2015, S. 18 ff.

(657) Erläuterung von v. Denffer in den Fußnoten: „19. der Blinde - der Glaubensverweigerer; der Sehende - eigentlich ‚der Erblickende‘, auch ‚der Einblickende‘ (AvD), der Gläubige (Dschal.). 20. Finsternistiefen - Glaubensverweigerung; Licht - Glaube (Dschal.). 21. Schatten - Paradiesgarten; Hitze - Höllenfeuer (Dschal.). 22. Lebenden - Gläubigen; Verstorbenen - Glaubensverweigerer; [...]“ Denffer: *Der Koran. Deutsche Übertragung*, S. 326.

Fast alle Koranexegeten interpretieren diese Ausdrücke im Hinblick auf ihre metaphorischen Bedeutungen. Mehr dazu vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi‘ al-bayān*, Bd. 19, S. 356 f.; vgl. al-Baḡawī: *ma‘ālim at-tanzīl*, Bd. 6, S. 418; vgl. az-Zamaḥšarī: *al-kaššāf*, Bd. 5, S. 150 f.; vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ḡayb*, Bd. 26, S. 16 ff.; vgl. al-Bayḏāwī: *tafsīr al-Bayḏāwī*, Bd. 4, S. 255; vgl. Ibn Kaṭīr: *tafsīr al-Qur‘ān al-‘aẓīm*, Bd. 11, 317 f.; vgl. Ibn ‘Āšūr: *at-taḥrīr*, Bd. 22, S. 292.

(658) In seinem Kommentar reflektiert Ibn Rassoul die rethorisch-interpretatorische Bedeutung. Er schreibt: „2:257 - Die Finsternis steht hier als Sammelbegriff für alle Arten von Unheil, das einen Ungläubigen in all seinen Lebensbereichen, sowohl im Diesseits als auch im Jenseits [meinst]. In der Finsternis irrt man sich ab und ohne Licht kann man den richtigen Weg nicht finden. Ferner ist die Finsternis identisch mit der Falschheit, während Licht mit der Wahrheit identisch ist.“ Ibn Rassoul: *Tafsīr Al-Qur‘an Al-Karīm*, S. 174. Mehr dazu vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi‘ al-bayān*, Bd. 4, S. 563 ff.; vgl. az-Zamaḥšarī: *al-kaššāf*, Bd. 1, S. 427 f.; vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ḡayb*, Bd. 7, S. 20; vgl. al-Bayḏāwī: *tafsīr al-Bayḏāwī*, Bd. 1, S. 155; vgl. Ibn ‘Āšūr: *at-taḥrīr*, Bd. 3, S. 30.

Im 36. Vers der 6. Sure wird der Gehörsinn als Zeichen für die Lebenden im Gegensatz zu den Toten *al-mawtā* (Sg. *mayt*) mit der bildlichen Bedeutung für die beiden Wörter erwähnt: „36. Nur diejenigen können Folge leisten, die (zu)hören. Die Toten aber wird Allah auferwecken. Hierauf werden sie zu Ihm zurückgebracht.“ (al-An‘ām 6: 36). Mit „(diejenigen), die (zu)hören“ sind die Gläubigen gemeint, die sowohl empfindlich als auch empfänglich für die Ermahnung und Rechtleitung sind und ihr folgen. *al-mawtā* sind in diesem Zusammenhang die Götzenanbeter. Sie nahmen die Offenbarung nicht an, obwohl sie die Ermahnung gehört hatten. Deswegen wurden sie als Tote beschrieben.⁽⁶⁵⁹⁾ Ibn ‘Āšūr deutet auf die komplexe Metapher im Wort *al-mawtā* hin. D.h. die Lage, in der sich diejenigen befinden, die die Ermahnung nicht wahrnehmen und der göttlichen Eingebung nicht folgen, befinden sich in der gleichen Lage, in der sich die Toten befinden, die nichts hören oder wahrnehmen können.⁽⁶⁶⁰⁾ Er meint weiter, dass das Wort „auferwecken“ wirklich oder bildlich verwendet werden könnte. Wenn es als wirklich verstanden wird, dann gilt dies als Warnung der Ungläubigen, weil sie im Jenseits dafür vergolten werden. Wenn es aber bildlich verstanden wird, dann gilt es als frohe Botschaft für den Propheten Muḥammad, dass Gott einige Irrgehende vom Unglauben, der als Tod betrachtet wird, zum Glauben, der als das Leben angesehen wird, rechtleiten (auferwecken) wird.⁽⁶⁶¹⁾ Die Gründe für *aḏ-ḏulumāt* werden im 39. Vers derselben Sure angegeben, und zwar: „39. Und diejenigen, die Unsere Zeichen für Lüge erklären, sind taub und stumm in Finsternissen [...]“ (al-An‘ām 6: 39).

(659) Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi‘ al-bayān*, Bd. 9, S. 229; vgl. al-Baḡawī: *ma‘ālim at-tanzīl*, Bd. 3, S. 141; vgl. az-Zamaḡṣārī: *al-kaššāf*, Bd. 2, S. 342; vgl. al-Qurṭubī: *al-ḡāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, Bd. 8, S. 367 f.

(660) Vgl. Ibn ‘Āšūr: *at-taḥrīr*, Bd. 7, S. 207 f.

So ist die Vermutung des Verses folgendermaßen zu verstehen: („Nur diejenigen können Folge leisten, die (zu)hören. [Die Lage, in der sich diejenigen befinden, die die Ermahnung nicht wahrnehmen und der göttlichen Eingebung nicht folgen, ist genauso wie die Lage, in der sich] die Toten [befinden, wobei sie nichts hören oder wahrnehmen können] aber Allah wird sie auferwecken. Hierauf werden sie zu Ihm zurückgebracht.“)

(661) Vgl. ebd.; vgl. az-Zamaḡṣārī: *al-kaššāf*, Bd. 2, S. 342; vgl. al-Qurṭubī: *al-ḡāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, Bd. 8, S. 368.

3.3.3. Mikrokontext

Im voran- und nachgestellten Mikrokontext des behandelten Verses geht es um die Befolgung der göttlichen Vorschriften, das Fernhalten und die Abhaltung der anderen von ihnen sowie Beispiele, die hierfür angebracht werden.⁽⁶⁶²⁾ Gott

(662) Die Koranverse hierfür sind die folgenden: „106. Folge dem, was dir von deinem Herrn (als Offenbarung) eingegeben worden ist! Es gibt keinen Gott außer Ihm. Und wende dich von den Götzendienern ab! 107. Wenn Allah gewollt hätte, hätten sie (Ihm) nicht(s) beigesellt. Und Wir haben dich nicht zum Hüter über sie gemacht, noch bist du (als) Sachwalter über sie (eingesetzt). 108. Und schmäht nicht diejenigen, die sie außer Allah anrufen, damit sie nicht in Übertretung ohne Wissen Allah schmähen! So haben Wir jeder Gemeinschaft ihr Tun ausgeschmückt erscheinen lassen. Hierauf wird ihre Rückkehr zu ihrem Herrn sein, und Er wird ihnen kundtun, was sie zu tun pflegten. 109. Und sie haben bei Allah ihren kräftigsten Eid geschworen, sie würden, wenn nur ein Zeichen zu ihnen käme, ganz gewiß daran glauben. Sag: Nur bei Allah sind die Zeichen. Was sollte euch auch merken lassen, daß, wenn es tatsächlich käme, sie doch nicht glauben? 110. Und Wir kehren ihre Herzen und ihr Augenlicht um, so wie sie das erste Mal nicht daran geglaubt haben. Und Wir lassen sie in ihrer Auflehnung umherirren. 111. Wenn Wir auch zu ihnen die Engel hinabsendeten, die Toten zu ihnen sprächen und Wir alle Dinge vor ihren Augen versammelten, sie würden unmöglich glauben, es sei denn, Allah wollte es. Aber die meisten von ihnen wissen nicht. 112. Und so haben Wir jedem Propheten Feinde bestimmt: die Satane der Menschen und der Ginn, von denen die einen den anderen prunkende Worte eingeben in Trug und wenn dein Herr gewollt hätte, hätten sie es nicht getan; so lasse sie (stehen) mit dem, was sie an Lügen ersinnen -, 113. und damit die Herzen derjenigen, die an das Jenseits nicht glauben, dem zuneigen¹ [¹D.h.: dem Trug oder den prunkenden Worten], und damit sie damit zufrieden sind und begehen, was sie begehen. 114. Soll ich denn einen anderen Schiedsrichter als Allah begehren, wo Er es doch ist, der das Buch, ausführlich dargelegt, zu euch herabgesandt hat? Diejenigen, denen Wir die Schrift gaben, wissen, daß es von deinem Herrn mit der Wahrheit herabgesandt wurde. So gehöre ja nicht zu den Zweiflern. 115. Vollkommen ist das Wort deines Herrn² [²oder: Erfüllt hat sich...] in Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit. Es gibt niemanden, der Seine Worte abändern könnte. Und Er ist der Allhörende und Allwissende. 116. Wenn du den meisten von denen, die auf der Erde sind, gehorchst, werden sie dich von Allahs Weg ab in die Irre führen. Sie folgen nur Mutmaßungen, und sie stellen nur Schätzungen an. 117. Gewiß, dein Herr kennt sehr wohl, wer von Seinem Weg abirrt, und Er kennt sehr wohl die Rechtgeleiteten. 118. Eßt von dem, worüber Allahs Name ausgesprochen worden ist, wenn ihr an Seine Zeichen glaubt. 119. Was ist mit euch, daß ihr nicht von dem eßt, worüber Allahs Name ausgesprochen worden ist, wo Er euch doch ausführlich dargelegt hat, was Er euch verboten hat, außer dem, wozu ihr gezwungen werdet? Viele führen wahrlich (andere) durch ihre Neigungen ohne Wissen in die Irre. Aber dein Herr weiß sehr wohl über die Übertreter Bescheid. 120. Unterläßt das Offenkundige an Sünde und das Verbor-

befahl Muḥammad, dass er und seine Gemeinde der Offenbarung Gottes folgen müssen. Die Muslime sollen sich zudem von den Götzendienern abwenden und auch ihre Abgötter schmähen, damit sie nicht unwissentlich Gottes Vorgaben missachten. Gott warnt seinen Propheten weiter, dass er den anderen nicht gehorchen solle, da sie ihn andernfalls in die Irre führen und von Gottes Weg abbringen würden. Die Götzendiener folgen nur Mutmaßungen und keiner göttlichen Offenbarung. Als Beweis für den richtigen Glauben der Muslime befahl Gott ihnen gemäß der folgenden Offenbarungsgründe, dass sie nur von dem essen, worüber sein Name ausgesprochen worden ist und nicht von den verbotenen Speisen, die ihnen ausführlich dargelegt wurden. Das verendete Vieh gehört zu diesen verbotenen Speisen, durch die die Schützlinge Satans mit eindrucksvollen Worten nur zum Trug mit den Muslimen streiten, um sie in die Irre zu führen. Wer diesen Schützlingen Satans gehorcht, gehört zu ihnen. ‘Abd Allāh Ibn ‘Abbās (A W b) berichtet:

Einige Leute kamen zum Propheten (S). Sie fragten ihn (w.: sagten: ‚O Gesandter Gottes): ‚Dürfen wir das von uns (w.: getötete) geschlachtete Vieh essen? Und dürfen wir das (w.: von Gott getötete Vieh) Verendete nicht essen?‘. So offenbarte Gott: ‚118. Eßt von dem, worüber Allahs Name ausgesprochen worden ist, wenn ihr an Seine Zeichen glaubt.‘ (al-An‘ām 6: 118) bis: ‚121. [...] Wenn ihr ihnen gehorcht, seid ihr fürwahr Götzendiener.‘ (al-An‘ām 6: 121).⁽⁶⁶³⁾

gene! Gewiß, denen, die Sünde erwerben, wird das vergolten, was sie zu begehen pflegten. 121. Und eßt nicht von dem, worüber der Name Allahs nicht ausgesprochen worden ist. Das ist wahrlich Frevel. Die Satane geben ihren Schützlingen in der Tat ein, mit euch zu streiten. Wenn ihr ihnen gehorcht, seid ihr fürwahr Götzendiener. 122. Ist denn der, der tot war, und den Wir dann lebendig gemacht und dem Wir ein Licht gegeben haben, worin er unter den Menschen geht, wie einer, dessen Gleichnis das jemandes ist, der sich in Finsternissen befindet, aus denen er nicht herauskommen kann? So ist den Ungläubigen ausgeschmückt, was sie zu tun pflegten. 123. Und so haben Wir in jeder Stadt ihre größten Übeltäter bestimmt, damit sie darin Ränke schmieden. Sie schmieden aber Ränke nur gegen sich selbst, ohne zu merken. 124. Und wenn ein Zeichen zu ihnen kommt, sagen sie: ‚Wir werden nicht glauben, bevor uns nicht gegeben wird, was den Gesandten Allahs gegeben wurde.‘ Allah weiß sehr wohl, wo Er Seine Botschaft anbringt. Diejenigen, die Übeltaten begehen, werden bei Allah Erniedrigung und strenge Strafe treffen dafür, daß sie Ränke zu schmieden pflegten.“ (al-An‘ām 6: 106–124).
 (663) al-Muzaynī, Ḥālid Ibn Sulaymān: *al-muḥarrar fī asbāb nuzūl al-Qur‘ān. min ḥilāl al-kutub at-tis‘ah* – dirāsāt al-asbāb riwāyah wa-dirāyah عَمَّ حَرْفِي لَيْبَابِ نَزُولِ الْقُرْآنِ مِنْ خَلْلِ اللَّغْتِ لِلتَّسْعَةِ

al-Wāḥidī berichtet in Bezug auf den Koranvers: „121. Und eßt nicht von dem, worüber der Name Allahs nicht ausgesprochen worden ist [...]“ (al-An‘ām 6: 121), dass die Götzendiener zu Muḥammad sagten: Teile uns mit, wenn ein Schaf verendet, wer hat es krepieren gelassen? Er antwortete: Gott ließ es verenden. Sie fragten wieder: Behauptest du, dass das, was deine Gefährten schlachten und was ein abgerichteter Hund oder Raubvogel für euch jagt, zu essen erlaubt ist? Des Weiteren haltet ihr, was Gott an Vieh verenden lässt, als etwas zu essen Verbotenes? So offenbarte Gott den oben erwähnten Vers.⁽⁶⁶⁴⁾ Es werden zudem weitere Beispiele in Frageform angebracht, einerseits hinsichtlich der Personen, die die Befehle Allahs beachten und sie befolgen, andererseits hinsichtlich der Personen, die seine Befehle missachten. Hierzu werden die bildlichen Ausdrücke *mayt(an)*, *ahyā*, *nūr(an)* und *ẓulumāt* (s. V.c.3.3.1.) angeführt: Ist jemand, der tot war, weil er von der Rechtleitung abgekommen war und der danach dadurch, dass er der göttlichen Offenbarung folgte, wieder zum Leben erweckt wurde, gleichwertig mit einem anderen, der sich immer in Finsternissen befindet und aus ihnen nicht herauskommen kann? Die Schützlinge Satans, denen der Satan einflüstert, mit den Muslimen über das, was Gott als erlaubt oder als verboten erklärt, zu disputieren, sind in jeder Stadt die größten Übeltäter. Sie schmieden in ihren Städten Intrigen. Sie schmieden aber Ränke gegen sich selbst, ohne es zu merken, denn wenn sie andere zu Übeltaten verleiten und sie vom richtigen Weg abhalten, dann tragen sie ihre eigenen Sünden und etwas von den Lasten der Irrgeführten, ohne deren Sünden im Geringsten zu verringern. Wenn zu den größten Übeltäter ein Zeichen herabgesandt wird, sagen sie hochmütig: Wir werden nicht glauben, bevor uns nicht gegeben wird, was den Gesandten Allahs gegeben wurde:

al-Walīd Ibn al-Muġīrah war einer der Vornehmen seines Volkes; er sagte zum

(سَبَابِ رُوَيْبَةَ وَدِرْبَةَ) — دَرَبَلَةَ السَّبَابِ رُوَيْبَةَ وَدِرْبَةَ —, 2 Bde., 1. Aufl., al-mamlakah al-‘arabiyyah as-Sa‘ūdiyyah, dār Ibn al-Ġawzī, 1427 H., Bd. 1, S. 531 ff.

Der Hadith ist zu finden in at-Tirmidī: *sunan at-Tirmidī*, S. 687, HN. 3069.

Mehr dazu vgl. as-Suyūṭī: *lubāb an-nuqūl*, S. 117.

(664) Vgl. al-Wāḥidī: *asbāb nuzūl al-Qur‘ān*, S. 226; mehr dazu vgl. as-Suyūṭī: *lubāb an-nuqūl*, S. 118.

Propheten Muḥammad (a.s.s.): ‚Wenn das Prophetentum wahr wäre, dann stände es mir eher zu als dir; denn ich bin älter und wohlhabender als du.‘ Genauso war es mit Abū Ġahl, einer der großen Persönlichkeiten seines Volkes in Makka, indem er sagte: ‚Bei Gott, wir werden ihn (Muḥammad) nicht akzeptieren und ihm nicht folgen, bis wir eine ebensolche Offenbarung erhalten wie er.‘ Wer von den Großen des Volkes aus Neid nach Ruhm und Glanz und nach Würde des Prophetentums strebt, der erhält von Gott Erniedrigung und strenge Strafe.⁽⁶⁶⁵⁾

3.3.4. Interpretatorische Ansichten

Ab dem 111. Vers wird daüber geredet, dass die Ungläubigen gegenüber der göttlichen Botschaft starrsinnig und dem Propheten Muḥammad und den Propheten vor ihm feindlich gesinnt sind, dass sie dem Satan und seinen Gefolgsleuten nahestehen und dass Muḥammad und seine Angehörigen davor gewarnt werden, den anderen zu gehorchen, weil sie nur ihrem eigenen Gutdünken folgen und nichts als Vermutungen sprechen.⁽⁶⁶⁶⁾ Ab dem 118. Vers wird begonnen, eine wichtige Seite der göttlichen Vorschriften, die sich mit dem Essen des erlaubten Fleisches beschäftigt, deutlich zu machen und zudem auf die Falschheit der Bestimmungen der Ungläubigen hinzuweisen. Gott befiehlt den Muslimen, von dem geschlachteten Vieh, worüber Allahs Name ausgesprochen worden ist, zu essen. Die Befolgung dieses Befehls gilt als Beweis für ihren Glauben.⁽⁶⁶⁷⁾ Als manche Muslime auch von dem, worüber der Name Allahs ausgesprochen wurde, nicht aßen, nachdem die Ungläubigen zu ihnen gesagt hatten: „Dürfen wir das von uns (w.: getötete) geschlachtete Vieh essen? Und dürfen wir das (w.: von Allāh getötete Vieh) Verendte nicht essen?“ (s. F. 663↓), sandte Gott den folgenden Vers herab: „119. Was ist mit euch, daß ihr nicht von dem eßt, worüber

(665) Ibn Rassoul: Tafsīr Al-Qurʾan Al-Karīm, S. 387.

(666) Vgl. Ibn ʿĀšūr: *at-taḥrīr*, Bd. 8, S. 22 f.

(667) Vgl. ebd., S. 30.

Hier kann hinzugefügt werden, dass nach dem Koranverslaut: „118. Eßt von dem, worüber Allahs Name ausgesprochen worden ist, wenn ihr an Seine Zeichen glaubt.“ (al-Anʿām 6: 118) und gemäß des gegenteiligen Sinninhalts zu entnehmen ist, dass die Muslime nicht von dem, worüber beim Schlachten ein anderes Wesen als Gott angerufen worden ist, essen dürfen (s. III.a.4.5.).

Allahs Name ausgesprochen worden ist, wo Er euch doch ausführlich dargelegt hat, was Er euch verboten⁽⁶⁶⁸⁾ hat, [...]“ (al-An‘ām 6: 119). Durch diesen Vers wurde den Muslimen deutlich erklärt, dass der Analogieschluss von Ungläubigen, das verendete Vieh vorrangig zu essen, ein Fehlschluss sei, weil das Verendete im Gegensatz zu dem geschlachteten Vieh steht, worüber der Name Allahs nicht ausgesprochen wurde.⁽⁶⁶⁹⁾ Die verbotenen Fleischsorten müssen von Muslimen im Normalfall beachtet werden. Es gibt aber eine beschränkte Erlaubnis dafür, von den verbotenen Fleischsorten zu essen, wenn man sich in einer Zwangslage befindet. Dennoch folgt auf diese Ausnahmeregelung eine unmittelbare Warnung, damit die Muslime sich nicht an heidnischen Bräuchen orientieren, ihren persönlichen Gelüsten folgen und möglicherweise unwissentlich von der Rechtleitung Gottes abweichen.⁽⁶⁷⁰⁾ Dementsprechend schreibt Gott

(668) Einige der Koraninterpretatoren erwähnen zur ausführlichen Beschreibung des verbotenen Essens, d.h. *mufassar bi-ġayrihi* (s. F. 214 [2]↓), zwei Verse, nämlich den 3. Vers der 5. Sure, die zu Medina offenbart wurde, und den 145. Vers der 6. Sure, die in Mekka herabgesandt wurde.

al-Biqā‘ī sagt diesbezüglich: Das Gemeinte in diesem Vers unterscheidet sich hinsichtlich der angesprochenen Personen: Der Vers, der im Vers 145 dieser Sure steht, richtet sich an diejenigen, die den Vers zur Zeit seiner Herabsendung hören. Für diejenigen, die den Vers nach der Niederschreibung des Korans erhalten, gelten die Bestimmungen zu Erlaubtem und Verbotenem gemäß der Suren al-Baqarah (2: 173) und al-Ma‘idah (5: 3) und anderer Suren (an-Nahl 16: 115) [...]. Vgl. al-Biqā‘ī, Burhān ad-Dīn al-Ḥasan Ibn Ibrāhīm Ibn ‘Umar (885 H.): *naẓm ad-durar fī tanāsib al-āyāt wa-s-suwar* (إِنظْمُ الدَّرَجَاتِ وَالسُّورِ), 22 Bde., al-Qāhirah, dār al-kitāb al-islāmī, 1984, Bd. 7, S. 243. Im Folgenden wird es als „al-Biqā‘ī: *naẓm ad-durar*“ angegeben.

(669) Vgl. Ibn ‘Ašūr: *at-tahrīr*, Bd. 8, S. 34.

(670) Manche Koranexegeten vertreten die Ansicht, dass dieser Teil des Verses „119. [...] Viele führen wahrlich (andere) durch ihre Neigungen ohne Wissen in die Irre. [...]“ (al-An‘ām 6: 119) auf ‘Amr Ibn Luḥay hinweist, der die Götzen nach Mekka brachte, sie um Gottes Haus herum aufstellte und der den altarabischen Heiden verschiedene Arten von Kamelen bzw. Vieh verbot. Vgl. al-Baġawī: *ma‘ālim at-tanzīl*, Bd. 3, S. 182; vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātīḥ al-ġayb*, Bd. 13, S. 175; vgl. Ibn ‘Ādil: *al-lubāb fī ‘ulūm al-kitāb*, Bd. 8, S. 402; vgl. Abū as-Su‘ūd, Muḥammad Ibn Muṣṭafā al-‘Imādi (982): *tafsīr Abī as-Su‘ūd* (تَفْسِيرُ أَبِي السُّعُودِ) oder (*iršād al-‘aql as-salīm ilā mazāyā al-kitāb al-karīm* (إِرْشَادُ الْعُقُولِ السَّلِيمَةِ إِلَى مَزَايَا كِتَابِ الْكَرِيمِ), 5 Bde., ar-Riyād, maktabat ar-Riyād al-ḥadīthah, o. J., S. Bd. 2, S. 276.

‘Amr Ibn Luḥay hielt folgende Arten von Kamelen für geweihtes und verbotenes Vieh:

den Muslimen vor, dass sie nicht von dem essen dürfen, worüber der Name Allahs nicht ausgesprochen worden ist. Er warnt sie wieder davor, dass sie Satans Schützlingen durch die Disputation in Bezug auf Gottes Vorschriften gehorchen, denn wenn Muslime Götzendienern gehorchen, bringen sie sich selbst wieder zu den Finsternissen des Irrtums und des Götzendiensts zurück, nachdem ihnen das Licht der göttlichen Rechtleitung bereits verliehen wurde.⁽⁶⁷¹⁾ Der 122. Vers wurde als praktisches Beispiel angeführt, in dem zwischen den zwei verschiedenen Gleichnissen, die sich auf Gläubige und Ungläubige beziehen, durch eine bildliche Ausdrucksweise unterschieden wird. Das erste Gleichnis beschreibt die nicht im Vers erwähnte bildliche Lage desjenigen, der ungläubig war und zum Islam konvertierte. Dieses Bild ist wie die im Vers erwähnte bildliche Lage desjenigen, *der wie ein Toter war und sich in Finsternissen befand, aber zum Leben und ins Licht gebracht wurde*. In dieser bildlichen Lage wird nur *al-mušabahh bihi* erwähnt. Der Vers besagt: „122. Ist denn der, der tot war, und den Wir dann lebendig gemacht und dem Wir ein Licht gegeben haben, [...]“ (al-An‘ām 6: 122). Diese bildliche Ausdrucksweise wird als *isti‘ārah*

al-bahīrah ist die dreizehnte Tochter von *as-sā‘ibah*↓. Ihr Ohr wird geschlitzt und sie wird anschließend losgelassen, um frei mit ihrer Mutter zu weiden.

as-sa‘ibah ist eine Kamelstute, die für die Götter freigelassen und nicht mehr zum Lasttragen benutzt und deren Milch nur von Gästen getrunken wird, wenn sie zwölf Weibliche hintereinander gezeugt hat.

al-waṣīlah ist ein Schaf, das zehn weibliche Lämmer in fünf Würfen zur Welt gebracht hat, ohne dass ein männliches Junges diese Reihe unterbrochen hat. Es wird danach für die Götzen freigelassen. Das Fleisch aller weiteren Würfe dürfen nur Männer essen.

al-ḥam ist ein Kamelhengst, der nicht mehr zum Lasttragen benutzt, sondern den Göttern überlassen wird, nachdem er zehn weibliche Jungtiere gezeugt hat. Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi‘ al-bayān*, Bd. 9, S. 31 f.

Andere Koranausleger sind jedoch der Meinung, dass der oben erwähnte Teil des Verses sich allgemein auf die Ungläubigen, die mit Muslimen über die Sorten der von Gott verbotenen Fleischsorten stritten, beziehe. Vgl. aṭ-Ṭabarī: *ḡāmi‘ al-bayān*, Bd. 9, S. 515; vgl. Ibn ‘Aṭīyah al-Andalusī: *al-muḥarrar al-waḡīz*, Bd. 2, S. 339; vgl. az-Zaḡḡāḡ: *ma‘ānī al-Qur‘ān wa-i‘rabuhū*, Bd. 2, S. 287; vgl. al-Faḥr ar-Rāzī: *mafātiḥ al-ḡayb*, Bd. 13, S. 176; vgl. al-Bayḍāwī: *tafsīr al-Bayḍāwī*, Bd. 2, S. 180.

(671) Vgl. al-Biqā‘ī: *naẓm ad-durar*, Bd. 7, S. 252.

tamṭiliyyah benannt, weil sie die komplexe Form von der ausgedrückten Metapher (s. F. 639†) darstellt. Das zweite Gleichnis setzt die nicht im Vers erwähnte bildliche Lage des Ungläubigen, der sich im Irrtum befindet und ihn nicht verlässt, mit der im Vers erwähnten bildlichen Lage desjenigen, *der sich in Finsternissen befindet, aus denen er nicht herauskommen kann*, gleich. Im Vers steht: „122. [...] wie einer, dessen Gleichnis das jemandes ist, der sich in Finsternissen befindet, aus denen er nicht herauskommen kann [...]“ (al-An‘ām 6: 122). Diese bildliche Ausdrucksweise ist ebenfalls der Kategorie *isti‘ārah tamṭiliyyah* zuzuordnen. Die letzte Passage dieses Verses nennt den Grund, durch den die Ungläubigen den Irrtum und ihre religiösen Finsternisse bevorzugen. Im Vers steht: „122. [...] So ist den Ungläubigen ausgeschmückt, was sie zu tun pflegten.“⁽⁶⁷²⁾ Einige Koranexegeten vertreten die Ansicht, dass die Ungläubigen durch die aufwändigen, prunkvollen Worte, die der Satan seinen Schützlingen eingibt, und durch die größten Übeltäter in jeder Stadt, die auf ihre Untergeordneten einwirken, verblendet werden.⁽⁶⁷³⁾ Im 123. Vers wird dem Propheten Muḥammad Tröstung zuteil. Wenn du Widerstand von den Vornehmen deines Volkes vorfindest, dann stießen auch die dir vorausgegangenen Propheten auf denselben Widerstand von ihren Völkern. Durch ihre ausgeschmückten Formulierungen täuschen sie viele ihrer Mitmenschen [in den Städten], um sie in ihrem Sinne zu beeinflussen. Wenn diese größten Übeltäter darin Intrigen schmieden, schmieden sie Intrigen gegen sich selber,⁽⁶⁷⁴⁾ weil sie deshalb am Tag der Auferstehung die Last ihrer Verfehlungen vollständig tragen und dazu noch etwas von den Verfehlungen derer, die sie im Diesseits irreführen.⁽⁶⁷⁵⁾

(672) Vgl. Ibn ‘Āšūr: *at-taḥrīr*, Bd. 8, S. 43 ff.

al-Biqā‘ī erwähnt, dass der Inhalt des Verses 122 dem Inhalt der beiden Verse 36 und 39 in derselben Sure ähnelt. Vgl. al-Biqā‘ī: *naẓm ad-durar*, Bd. 7, S. 253.

(673) Vgl. Ibn ‘Āšūr: *at-taḥrīr*, Bd. 8, S. 46 f.

(674) Diese Passage entspricht dem folgenden Vers: „43. indem sie sich auf der Erde hochmütig verhielten und Ränke böser Taten schmiedeten. Aber die bösen Ränke umschließen nur ihre Urheber. [...]“ (Fāṭir 35: 43).

(675) Vgl. Ibn ‘Āšūr: *at-taḥrīr*, Bd. 6, S. 160 f.

3.4. Entkontextualisierung des Zieltextes

3.4.1. Paret

In seiner Übersetzung und in dem Kommentar des behandelten Verses beachtet Paret den Kontext des Zieltextes nicht. Er reflektiert den übertragenen Sinn der Ausdrücke *maytan*, *aḥyaynāhu*, *nuran* und *aḏ-ḏulumāt* weder in der Übersetzung noch im Kommentar. Es wird lexikalisch, metaphorisch, interpretatorisch, makro- und mikrokontextuell (s. V.c.3.3.1., 3.3.2., 3.3.3. und 3.3.4.) festgestellt, dass mit diesen vier oben erwähnten Ausdrücken die bildliche Übertragung, d.i. *isti‘ārah tamṭīlyyah*, gemeint wird.

3.4.2. Bobzin

Ebenso wie Paret hinsichtlich Übersetzung und Kommentar des besprochenen Verses berücksichtigt auch Bobzin den Kontext in Bezug auf den Zieltext nicht.

Die Ergebnisse dieses Teils sind in den folgenden drei Versen zu finden, die *isti‘ārah tamṭīlyyah* enthalten:

[1] „31. Verloren sind diejenigen, die die Begegnung mit Allah für Lüge erklären, so daß, wenn die Stunde plötzlich über sie kommt, sie sagen: ‚O welch gramvolle Reue für uns, wegen dessen, was wir hinsichtlich ihrer vernachlässigt haben!‘ Sie tragen ihre Lasten auf ihren Rücken. Wie übel ist das, was sie an Last auf sich nehmen!“ (al-An‘ām 6: 31). Dies ist ein Vergleich ihrer Bedrängnisse aufgrund der Vergeltung für ihre Übeltaten mit dem Zustand einer Person, die eine schwere Last auf ihrem Rücken trägt. Diese bildliche Übertreibung „auf ihren Rücken“ wird hier hinzugefügt, um dem Leser ihre Bedrängnis und ihr Leid näherzubringen. Vgl. Ibn ‘Āšūr: *at-tahrīr*, Bd. 7, S. 191 f.

[2] „25. Deshalb sollen sie am Tag der Auferstehung ihre Lasten vollständig tragen, und (auch etwas) von den Lasten derjenigen, die sie ohne (richtiges) Wissen in die Irre führten. Wie böse ist das, was sie an Last auf sich nehmen!“ (an-Naḥl 16: 25). In diesem Vers wird die nicht erwähnte bildliche Lage, in der sich die Missetäter aufgrund ihrer Übeltaten befinden, mit der im Vers erwähnten bildlichen Lage einer Person gleichgesetzt, die schwere Lasten trägt, von deren Fesseln sie sich nicht lösen kann. Vgl. ebd., Bd. 14, S. 132.

[3] „13. Ganz gewiß werden sie ihre (eigenen) Lasten tragen, und auch (weitere) Lasten zu ihren (eigenen) Lasten hinzu. Und sie werden am Tag der Auferstehung ganz gewiß befragt werden nach dem, was sie zu ersinnen pflegten.“ (al-‘Ankabūt 29: 13). In diesem Vers wird der Zustand des Leids und der Sorge der durch ihre Sünden Irrgeleiteten mit demjenigen verglichen, der seine eigenen Sachen und auch die Sachen von anderen trägt. Vgl. ebd., Bd. 20, S. 221, auch (s. F. 612↓, 613↓).

3.5. Kontextualisierung des Zieltextes

3.5.1. Khoury

In seinem Kommentar zu dem besprochenen Vers deutet Khoury auf die eingeschlossene bildliche Bedeutung der beiden Ausdrücke Licht und Finsternisse hin.

3.5.2. v. Denffer

Auf die rhetorische Bildlichkeit des „Gestorbenen“ und des „Lichts“ wird in der Übersetzung als „Glaubensverweigerung“ und „Glaube“ im Kommentar hingewiesen. Dadurch wird der rhetorische Kontext in dem behandelten Vers beachtet.

3.5.3. Ibn Rassoul

In seinem Kommentar zeigt Ibn Rassoul die Bildlichkeit des Verses. Er bestätigt, dass es im behandelten Vers um die Ergebnisse gehen soll, die der Befolgung oder Missachtung der göttlichen Gebote folgen.

3.6. Das Ergebnis

Durch die lexikalische, metaphorische, interpretatorische, makro- und mikrokontextuelle Erläuterung wird gezeigt, dass die vier Ausdrücke *maytan*, *aḥyaynāhu*, *nūran* und *aḏ-ḏulumāt* im behandelten Vers nur den rhetorischen Bedeutungen gemäß verwendet werden. Paret und Bobzin berücksichtigen diese bildliche Verwendung im Zieltext nicht. Khoury, v. Denffer und Ibn Rassoul weisen wiederum auf die rhetorische Bildlichkeit der Wörter hin.

VI. Schlusswort

Die vorliegende Arbeit beschäftigte sich mit dem Koran als das Buch des Islams und als Hauptquelle der arabischen Sprache sowie um die Wichtigkeit des sprachlich- und außersprachlichen Kontextes in Bezug auf das Verstehen des Korans durch die Hauptwissenschaften. Die Hauptdisziplinen, durch die der Sinn bzw. die lexikalischen, grammatischen, rhetorischen, gesetzlichen und weiteren Assoziationen des koranischen Textes erschlossen werden, sind vor allem die Lexikographie, Grammatik, Rhetorik, Methodenlehre der islamischen Rechtswissenschaft und die koranische Interpretationswissenschaft. Ein weiterer Schwerpunkt dieser Arbeit liegt in der Frage, inwieweit der Kontext in verschiedenen Koranübersetzungen berücksichtigt wird.

In der Einführung wurde ein allgemeiner Überblick über die Bedeutung und Beschäftigung der muslimischen Gelehrten mit dem Koran und die Auswirkung dieser Beschäftigung auf ihre Forschungsergebnisse vorgestellt. Sie begründeten die o.g. Wissenschaften, die das Verstehen des koranischen Textes unterstützen und somit später den Koranübersetzungen von Personen wie Ibn Rassoul oder von islamischen Institutionen, wie al-Azhar in Ägypten und dem König-Fahd-Komplex zum Druck vom Qur'ān in Saudi-Arabien, Unterstützung boten. Die Beschäftigung der nichtmuslimischen Wissenschaftler mit dem Koran zeigt sich durch zahlreiche Koranübersetzungen in verschiedenen Sprachen.

Die Struktur, die gewählten Koranübersetzungswerke, die behandelten Beispiele für diese Arbeit und die Gründe für diese Auswahl sowie die befolgte Methode der Untersuchung wurden erwähnt.

Im ersten Kapitel wurde sich mit dem Koran und seiner Übersetzung beschäftigt. Der Koran wurde sowohl philologisch als auch fachspezifisch ausführlich definiert. Im Hinblick auf die fachspezifischen Korandefinitionen wurden die scholastischen, islamrechtlichen und sprachwissenschaftlichen Ansichten wiedergegeben. In Bezug auf die Lesarten der Aussprache des Korans wurden die

zwei Lesarten, d.i. *Qurān* ohne *hamzah* und *Qur'ān* mit *hamzah*, erwähnt. Gemäß dieser Lesarten wurden die unterschiedlichen Meinungen von Sprachwissenschaftlern, Grammatikern und Rechtsgelehrten hinsichtlich der Frage, ob der Koran abgeleitet, nicht abgeleitet oder ein Eigenname ist und seine entsprechenden erschlossenen Bedeutungen dargestellt. Die Benennungen des Korans, wie z. B. „die Unterscheidung“, „das Buch“, „die Ermahnung“, „die Herabsendung“ u.a. wurden erörtert. Die verschiedenen Ansichten zwischen nichtmuslimischen Wissenschaftlern und muslimischen Gelehrten bzgl. der Sprache und des Stils des Korans wurden in diesem Kapitel eingehend vorgestellt. Innerhalb der nichtmuslimischen Forschung werden zwei Meinungen vertreten. Einer Meinung zufolge ist die Sprache und demzufolge auch der Inhalt des Korans schwer zugänglich, zu bemängeln, unverständlich oder sogar eintönig ist. Die Anhänger der zweiten Ansicht nehmen die ästhetischen Aspekte des Koranstils wahr, sodass sie sie bei manchen Koranübersetzungen zu beachten versuchen, wie es der Fall bei den Übersetzungen von Rückert und Hammer-Purgstall ist. Goethe hält beispielsweise den Koransstil für „streng, groß, fruchtbar, stellenweise wahrhaft“ (s. F. 64↓). Als Vertreter der islamischen Tendenz betrachtet der nichtarabische Islamwissenschaftler Kermani die strukturelle Komplexität der Koransprache als den erhabenen Koranstil. az-Zarqānī gibt für die Zugänglichkeit des koranischen Stils und Inhaltes sieben Merkmale ausführlich wieder.

Den Hauptteil dieses Kapitels stellt ein allgemeiner Überblick über die Schwierigkeiten der Koranübersetzung dar. Es wird festgestellt, dass die Schwierigkeiten der Koranübersetzung ins Deutsche von außersprachlichen Aspekten, d.i. der sprachgeschichtlichen und soziokulturellen Verschiedenheit und Entfernung, herrührt, weil die Ausgangs- und Zielsprachen zu unterschiedlichen Sprachfamilien und Kulturen gehören. Aus diesen außersprachlichen Aspekten resultiert eine Reihe von sprachlichen Schwierigkeiten in Bezug auf den Übersetzungsprozess des Ausgangstextes in den Zieltext.

Die Geschichte der Koranübersetzung wurde hier sowohl in der islamischen als

auch in der nichtislamischen Tradition erläutert.

Im zweiten Kapitel wurden zunächst die Definitionen des Kontextes aus lexikalischer und fachspezifischer Sicht behandelt. Auf diese Erläuterung folgte eine in dieser Arbeit verfasste Definition, die nahezu alle Hauptfaktoren des Kontextes berücksichtigt. Da der Kontext eine bedeutende Rolle bei jeder der oben erwähnten Wissenschaften in Bezug auf das Verstehen spielt, wurde seine Bedeutung in diesen Disziplinen untersucht. Aus dieser Untersuchung resultiert das Ergebnis, dass sich die arabischen Lexikographen verschiedene Methoden zu eigen gemacht haben, mit Hilfe derer sich der sprachliche und der außersprachliche Kontext angemessen berücksichtigen lässt. Sie interpretieren beispielsweise die Lexeme sprachlich durch ihre Synonyme oder Antonyme sowie durch Reflexion ihrer metaphorischen Aspekte. Zudem führen sie Beispiele an, durch die die Bedeutungen geklärt und entnommen werden können. Zum Verständnis dieser Thematik trägt, neben weiteren Erläuterungen innerhalb dieser Arbeit, das Beispiel der lexikographischen Erklärung des Kontextes im zweiten Kapitel bei. Die Lexikographen interpretieren die Lexeme oder Sprichwörter außersprachlich durch die Erwähnung der soziologischen Hintergründe, wie z. B.: „Wer könnte mich *as-sāniḥ* zurückbringen, nachdem *al-bāriḥ* an mir vorbeigeflogen ist?“. Hinsichtlich des sprachlichen Zusammenhangs sind zur Bestimmung des Subjektes und des Objektes in einem Satz grammatikalisch gesehen die Haupt- und Nebendeklinationszeichen von großer Bedeutung. Der außersprachliche Kontext spielt auch eine wichtige Rolle bzgl. der Übereinstimmung zwischen der linguistischen Konstruktion und der äußeren Tatsache gemäß Sibāwayhs Klassifizierung der Rede, die in fünf Ebenen hinsichtlich der Kongruenz und Absurdität gegliedert wird. Der Kontext hat auch in der dritten sprachlichen Disziplin, der Rhetorik, eine vorrangige Rolle.

Die textuelle Ordnung wurde in der Rhetoriklehre als „sprachlicher Kontext“ bezeichnet. „Die Übereinstimmung mit den Erfordernissen der Sprechsituation“ gilt hier als außersprachlicher Kontext. Damit ein Text oder eine Rede gemäß der rhetorischen Regeln beredsam ist, müssen die sprachlichen und außer-

sprachlichen Kontextelemente, die den Sprecher, den Hörer, die Äußerung und die Situationen umschließen, vorhanden sein, d.h. die syntaktischen, phonologischen, morphologischen und grammatischen Regeln müssen eingehalten werden. Gleichzeitig bedarf der Text bzw. die Rede einer Übereinstimmung mit den Erfordernissen der Sprechsituation, die die äußerlichen soziologischen und kulturellen Hintergründe beachtet. Die von arabischen Rhetorikern geprägte folgende Aussage: „Für jede Situation besteht eine übereinstimmende Äußerung“ beweist, wie wichtig die Situation und die aus ihr resultierende verfasste Äußerung ist.

Das dritte Kapitel beweist, dass sich die islamische Methodenlehre mit dem sprachlichen und nichtsprachlichen Kontext als einem Hauptelement für die Interpretation gesetzgebender Texte, der Gewinnung und Begründung ihrer Urteile und dem Verständnis ihrer Zwecke befasst. So brachten die Gelehrten die Situationen sowohl des Sprechers als auch des Angesprochenen, die Textumgebung sowie die begleitenden Ereignisse und Umstände ans Licht. Sie berücksichtigten dazu die Indizien, Hinweise, die Situationen der Gesetzgebung und Offenbarungsgründe. In diesem Kapitel wird festgestellt, dass in der Methodenlehre der Kontext der textuellen Ordnung als sprachlicher Kontext und die Begleitverhältnisse als situativer Kontext benutzt werden. Im Kontext der textuellen Ordnung werden die Ausdrücke gemäß ihrer Klarheitsstufen, ihrer Unklarheitsstufen, ihrer Allgemeinheit sowie Spezifizierung und ihres Sinninhalts eingestuft.

In den Klarheitsstufen wurden die Ausdrücke gemäß ihrer Klarheitsebene wie folgt klassifiziert: „das äußerlich Klare“, „der zu einem bestimmten Zweck angeführte Ausdruck“, „das Interpretierte“ und „das Eindeutige“. Auf der anderen Seite klassifizierten die muslimischen Methodologen die Unklarheitsstufen als „das nicht aus dem Wort entstehende Unklare“, „das ursprünglich aus dem Wort selbst entstehende Unklare“, „das nicht näher Spezifizierte“ und „die ursprünglich vom Wort ausgehende Mehrdeutigkeit“. Hinsichtlich der Allgemeinheit und der Spezifizierung wurde die Allgemeinheit in „das Allgemeine“, „das

Allgemeine, durch das die Allgemeinheit gemeint wird“, „das Allgemeine, durch das die Spezifizierung gemeint ist“ und „das spezifizierte Allgemeine“ eingeteilt. Die Spezifizierung wurde wiederum in vier Kategorien aufgliedert. Es sind: „das Uneingeschränkte“, „das Eingeschränkte“, „der Befehl“ und „das Verbot“. Für den Sinninhalt der Ausdrücke gaben die muslimischen Gelehrten fünf verschiedenen Sinninhalte an: „Sinninhalt des Ausdrucks bzw. Ausdruck des Textes“, „Sinninhalt des Hinweises bzw. Anspielung des Textes“, „Sinninhalt des Textes bzw. Sinninhalt gemäß des Vorrangssinninhaltes“, „Sinninhalt des Erfordernisses bzw. Erfordernis des Textes“ und „Sinninhalt des Gegenteils“.

Im Hinblick auf die Schlussfolgerung der Sinninhalte und Hinweise der gesetzgebenden Texte wurde bewiesen, dass die muslimischen Methodologen die Begleitverhältnisse als situativen Kontext in der Redesituation, der Sprechersituation, der Angesprochenensituation und der Offenbarungsgründe untersuchten. Daraus entnahmen sie die islamischen Rechtsurteile und bestimmten die abrogierenden und abrogierten Verse.

Im vierten Kapitel wurden zunächst die Definitionen sowohl von der Koraninterpretation als auch der Korandeutung ebenso wie der feine Unterschied zwischen ihnen lexikographisch und fachterminologisch erfasst. Folglich wurde eine in dieser Arbeit verfasste Definition, die nahezu alle Hauptfaktoren sowohl der Koraninterpretation als auch der Korandeutung umfasst, herausgearbeitet. Durch die Abhandlung in diesem Kapitel wurde bewiesen, dass die Elemente des sprachlichen und situativen Kontextes in der Koraninterpretation eine bedeutende Rolle haben. Aus den Komponenten des sprachlichen Kontextes wurden in dieser Arbeit die Bereiche Phonetik, Morphologie, Lexikographie und Grammatik behandelt.

In der Phonetik wurden drei Beispiele für die unterschiedlichen Lesarten und ihre Konsequenzen angeführt: Das erste Beispiel beweist, dass die Verschiedenheit einiger ausgesprochenen Varianten zur Annäherung und Vervollkommnung der Bedeutung der beiden Varianten führt. Beispiel Nummer zwei weist

darauf hin, dass der Unterschied in Bezug auf die Lesart zur Verschiedenheit der Bedeutung führt. Das führt wiederum zur Verschiedenheit dessen, worauf sich das Pronomen bezieht. Das dritte Beispiel beschäftigt sich mit der Verschiedenheit des Ausgesprochenen in einer Lesart, die zur Verschiedenheit der grammatischen Deklination führt. Daraus folgt wiederum die Bestimmung der Stellen, an denen man bei der Rezitation am besten eine Pause machen kann oder keine machen darf.

In Bezug auf das Gebiet der Morphologie wurde durch die Beispiele *šaytān* und *tāgūt* erwiesen, wie sehr Korankommentatoren in dieser Disziplin bewandert waren. Sie erwähnten die Meinungsverschiedenheiten der Morphologen über die etymologischen und morphologischen Wurzeln der beiden Beispiele und deren verschiedene Bedeutungen nach ihren unterschiedlichen Morphemen. Am Ende bevorzugten die Koraninterpretatoren eine dieser verschiedenen Meinungen gemäß des Mikro- und Makrokontextes.

Auf dem Fachgebiet der Lexikographie wurden Beweise für die tiefen Fachkenntnisse auf der Seite der Koraninterpretatoren angeführt. Als Beleg dafür haben sie eine Art der Koraninterpretation, die sich beispielsweise nur mit Homonymen und Synonymen oder mit schwerverständlichen und seltenen Ausdrücken im Koran befasst, geboten. Die erste Methode seitens der Koranausleger für die Erklärung der schwerverständlichen Ausdrücke war, den Zusammenhang zwischen den neuen Verwendungen der Wörter und deren ursprünglich geprägten Bedeutungen zu finden. Als Beispiel dafür wurde *aṣ-ṣalāh* angebracht. Bei der zweiten Methode wurden arabische Gedichte zurate gezogen, um die unklaren Ausdrücke durch die Erwähnung entsprechender Gedichtverse deutlich zu machen. al-Qurtubis Koraninterpretation enthält beispielsweise 4807 Gedichtverse.

Im Hinblick auf die Grammatik zeigen die in dieser Arbeit vorgelegten Beweise, dass sich Koraninterpretatoren mit der Grammatik beschäftigten, sodass es einige Koraninterpretationswerke gibt, die sich nur auf die grammatischen Erklärungen des gesamten Korans fokussieren. Für dieses Fachgebiet wurden in die-

ser Arbeit Beispiele für die Verschiedenheit der Deklination aufgrund der Bestimmung der Valenz oder aufgrund der Verschiedenheit bezüglich der Lesarten, aufgrund der Vermutung des Elidierten oder auch aufgrund der Bestimmung dessen, worauf sich das Pronomen bezieht, angeführt.

Bezüglich des situativen Kontextes wurde der hohe Stellenwert dieser Thematik bei den Korankommentatoren verdeutlicht. Die Elemente des außersprachlichen Kontextes, die in dieser Arbeit behandelt wurden, sind „die Rede“, „die Offenbarungsgründe“ und „die mekkanischen und medinensischen Koranstellen“. Im Bereich der Rede wurde festgestellt, dass manche Aussagen mithilfe des situativen Kontextes im Gegensatz zu ihrem Ausdruck im Koran allgemein oder spezifisch zu interpretieren sind, wie es der Fall bei einigen Ansprachen an den Propheten Muḥammad ist. Bezüglich der Herabsendungsgründe befassten sich Koranausleger an vielen Stellen innerhalb ihrer Werke damit, die jeweiligen Herabsendungsgründe in den interpretierten Koranversen explizit zu erwähnen. Dies gilt für sie als Mittel zur Erleichterung der Erläuterung und als Bekräftigung für ihre Interpretation. Für die Bedeutung des Erkennens der mekkanischen und medinensischen Koranstellen erwähnen viele der Koraninterpretatoren am Anfang jeder Sure, ob sie zu Mekka oder zu Medina herabgesandt wurde. Durch ihre gute Kenntnis auf diesem Fachgebiet war es ihnen möglich, beispielsweise das Allgemeine von dem Spezifizierten und das Abrogierte von dem Abrogierten zu unterscheiden.

Im fünften Kapitel wurde die Übersetzung definiert sowie die pragmatischen Aspekte und der Zweck (Skopos) in Übersetzung behandelt. Anschließend wurde auf die Methode hingewiesen, welcher in der pragma-kontextuellen Analyse der gewählten Beispiele in dieser Arbeit gefolgt wurde. Bei der Analyse der Berücksichtigung des Kontextes in den Übersetzungen wurde zuerst der Ausgangstext bezüglich der textlinguistischen Hauptmerkmale, d.h. des sprachlichen Kontextes sowie der außersprachlichen Determinanten, also des situativen Kontextes, behandelt. Danach wurde der übersetzte Zieltext hinsichtlich der Frage analysiert, ob er gemäß der Berücksichtigung des Übersetzers zu den sprachli-

chen und nichtsprachlichen Elementen kontextualisiert oder entkontextualisiert wurde.

Als Beispiel für die lexikalischen Dimensionen der koranischen Ausdrücke wurden die Homonyme und Synonyme genauer untersucht. Der zu diesem Zweck gewählte Ausdruck ist „schriftunkundig“, der sich sechsmal im Koran wiederholt, und zwar an den Stellen al-Baqarah 2: 78, Āl-‘Imrān 3: 20, 75, al-A‘rāf 7: 157, 158 und al-Ġum‘ah 62: 2. Gemäß der Analyse des Zieltextes und der lexikographischen, makro- sowie mikrokontextuellen und interpretatorischen Abhandlung des Ausgangstextes ergibt sich folgendes: [1] Rudi Paret berücksichtigt bei der Übersetzung von den Homonymen und Synonymen in den oben genannten Koranversen weder den sprachlichen noch den situativen Kontext. [2] Khoury berücksichtigt keinen Kontext durch die Verbindung zwischen den Versen 62: 2 und 7: 157, 158. Aus dieser Verbindung folgt, dass die Beschreibung „ungelehrt“ auf „heidnisch“ beschränkt wird. Dementsprechend bezieht sich die Beschreibung „heidnisch“ auf Muḥammad. [3] Bobzin beachtet ebenfalls keinen Kontext durch seinen Kommentar zu Vers 2: 78. Er lässt *ummiyūna*, wörtlich „dem Volke Zugehörige“ bedeuten. Mit derselben Äquivalenz hat er den Ausdruck *ummiyūna* auch in Vers 62: 2 übersetzt. [4] v. Denffer und Ibn Rassoul berücksichtigen in ihren Übersetzungen den Kontext. Dies gilt auch für Khoury sowie für Bobzin, außer in den oben angesprochenen Punkten.

Die spekulative Vermutung der Auslassung in al-Isrā’ 17: 16 wurde als Beispiel für die grammatischen Dimensionen erwähnt. Aus der Untersuchung des Zieltextes und der lexikographischen, makro- sowie mikrokontextuellen und interpretatorischen Behandlung des Ausgangstextes resultiert folgendes: [1] Durch die falsche Vermutung der elidierten Ausführung von *amara* in der Übersetzung von Paret und Khoury trotz ihrer verschiedenen Begründungen berücksichtigen sie weder den Mikro- noch Makrokontext des behandelten Koranverses. [2] Durch die Auslassung der Vermutung der elidierten Ausführung des Befehls beachten sowohl v. Denffer als auch Bobzin den Kontext bei der Versübersetzung nicht, obwohl sie beide die wörtliche Übersetzung der Ausgangssprache ange-

ben. [3] Dadurch, dass Ibn Rassoul ein Bedingungswort vermutet, nachdem er das Verb *amara* als intransitiv betrachtet, berücksichtigt er den Kontext.

Das bildliche Beispiel, das in al-An‘ām 6: 122 erwähnt wird, wurde hier als Beispiel für die Metapher in der Rhetoriklehre gewählt. Der wissenschaftlichen Erforschung des Zieltextes und der lexikographischen, makro- sowie mikrokontextuellen und interpretatorischen Behandlung des Ausgangstextes zufolge zeigt sich, dass die vier Ausdrücke „der tot war“, „den wir wieder lebendig machten“, „ein Licht“ und „Finsternisse“ im behandelten Vers nur den rhetorischen Bedeutungen gemäß verwendet werden. Paret und Bobzin berücksichtigen diese bildliche Verwendung im Zieltext nicht. Khoury, v. Denffer und Ibn Rassoul weisen wiederum auf die rhetorische Bildlichkeit der Wörter hin.

VII. Literaturverzeichnis

a) Koran, Koranübersetzungen, Koraninterpretationen

Koran

- Der ehrwürdige Koran (al-Qurʿān al-karīm القرآن الكريم). Gemäß der Nummerierung der Koranverse von der ägyptischen Standardausgabe der al-Azhar aus dem Jahr 1923.

Koranübersetzungen

- Bobzin, Hartmut: Der Koran. Aus dem Arabischen Neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin, München, Verlag C.H. Beck, 2010. (F. 18↓)
- von Denffer, Ahmad: Der Koran. Die heilige Schrift des Islam in deutscher Übertragung. Mit Erläuterungen nach den Kommentaren von Dschalalain, Tabari und anderen hervorragenden klassischen Koranauslegern, 5. verb. Aufl., München, islamisches Zentrum, 1998 (F. 16↓)
- Goldschmidt, Lazarus: Der Koran. Köln, Komet Verlag, o. J. (F. 312)
- Ibn Rassoul, Abū-r-Riḍāʿ Muḥammad Ibn Aḥmad: Tafsīr Al-Qurʿan Al-Karīm. Erläuterung des Al-Qurʿan Al-Karīm in deutscher Sprache, 30., verb. Aufl., Bonn, World Islamic Call Society, 2008. (F. 17↓)
- Khoury, Adel Theodor: Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, 12. Bde., Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1990–2001. (F. 15↓)
- Orbis Verlag (Hrsg.): Der Koran. Das heilige Buch des Islam, München, Orbis Verlag, 1999. (F. 609↓)
- Paret, Rudi: Der Koran. Kommentar und Konkordanz, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1971. (S. 17)
- Paret, Rudi: Der Koran. Übersetzung, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1966. (S. 17)

- aṣ-Ṣāmit, ‘Abdullāh (Bubenheim, Frank) u. Elyas, Nadeem: Der edle Qur’ān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache, al-Madīna al-Munauwara, König-Fahd-Komplex zum Druck des Qur’ān, o.J. (S. 6)

Koraninterpretationen

- ‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu’ād: al-mu‘ğam al-mufahras li-alfāz al-Qur’ān al-karīm (المعجم المفهرس لفظ القرآن الكريم), al-Qāhirah, dār al-ḥadīṭ, 2001
- Abū as-Su‘ūd, Muḥammad Ibn Muṣṭafā al-‘Imādī (982 H.): *tafsīr Abī as-Su‘ūd* (إرشاد) (تفسير بلوى السعود) oder (*iršād al-‘aql as-salīm ilā mazāyā al-kitāb al-karīm* (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم) 5 Bde, ar-Riyād, maktabat ar-Riyād al-ḥadīṭah, o. J. (F. 670)
- Abū Ḥayyān al-Andalusī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Yūsuf (745 H.): *tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ* (تفسير البحر المحیط) 9 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1993. (F. 44)
- al-Aḥfaš, Abū al-Ḥasan Sa‘īd Ibn Mas‘adah (215 H.): *ma‘ānī al-Qur’ān* (معاني القرآن) 2 Bde., 1. Aufl., al-Qāhirah, maktabat al-Ḥānğī, 1990. (F. 371)
- al-Alūsī, Šihāb ad-Dīn Maḥmūd Ibn ‘Abd Allāh al-Ḥusaynī (1270 H.): *rūḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm wa-s-sab‘ al-matānī* (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني) 16 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1994. (F. 316)
- al-Aṣbahānī, Abū al-Qāsim Ismā‘īl Ibn Muḥammad Ibn al-Faḍl (535 H.): *i‘rāb al-Qur’ān* (إعراب القرآن) (ar-Riyād, maktabat al-malik Fahd al-waṭaniyyah, 1995. (F. 596)
- al-Bağawī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn Ibn Mas‘ūd (516 H.): *tafsīr al-Bağawī* (تفسير البغوي) oder (*ma‘ālim at-tanzīl* (معلم التنزيل) 8 Bde., 1. Aufl., ar-Riyād, dār Ṭibah, 1989. (F. 382)
- al-Bayḍāwī, Nāṣir ad-Dīn ‘Abd Allāh Ibn ‘Umar aš-Šīrāzī (691 H.): *anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta‘wīl* (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) (tafsīr al-Bayḍāwī) (تفسير البيضاوي) 5 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār ihyā’ at-turāt al-‘arabī, 1418 H. (F. 387)

- al-Biqā'ī, Burhān ad-Dīn al-Ḥasan Ibn Ibrāhīm Ibn 'Umar (885 H.): *naẓm ad-durar fī tanāsub al-āyāt wa-s-suwar* (نظم الدرر في تناسبات الآيات والصور), 22 Bde., al-Qāhirah, dār al-kitāb al-islāmī, 1984. (F. 668)
- ad-Darwīš, Muḥyī ad-Dīn: *i'rāb al-Qur'ān wa-bayānuh* (إعراب القرآن وبيانه), 8 Bde., 7. Aufl., Dimašq/Bayrūt, dār al-yamāmah/Ibn Kaṭīr, 1999. (F. 590)
- Faḥr ad-Dīn, Muḥammad Ibn 'Umar Ibn al-Ḥasan ar-Rāzī (606 H.): *tafsīr al-Faḥr ar-Rāzī* (تفسير الفخر الرازي) oder (at-tafsīr al-kabīr oder: mafātīḥ al-ḡayb (الفيدير أو مفاتيح الغيب), 32 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-fikr li-ṭ-ṭibā'ah, 1981. (F. 236)
- al-Farrā', Abū Zakariyyā Yaḥyā Ibn Ziyād Ibn 'Abd Allāh (207 H.): *ma'ānī al-Qur'ān* (معاني القرآن), 3 Bde., 3. Aufl., Bayrūt, 'ālam al-kutub, 1983. (F. 350)
- al-Ḥarrāṭ, Aḥmad Ibn Muḥammad: *al-muḡtabā min muškīl i'rāb al-Qur'ān* (المعجم من مشكل إعراب القرآن), al-Madīnah al-Munawwarah, muḡamma' al-malik Fahd li-ṭ-ṭibā'at al-muḡḡhaf aš-šarīf, 1426 H. (F. 596)
- Ḥawwī, Sa'īd (1409 H.): *al-asās fī at-tafsīr* (أساس أسفوي التفسير), 11 Bde., 1. Aufl., al-Qāhirah, dār as-salām li-ṭ-ṭibā'ah wa-n-našr, 1985. (F. 655)
- Ibn 'Ādil, Abū Ḥafṣ 'Umar Ibn 'Alī (880 H.): *al-lubāb fī 'ulūm al-kitāb* (اللبواب في علوم الكتاب), 20 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-'ilmiyyah, 1988. (F. 52)
- Ibn al-'Arabī, Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Abd Allāh al-Ma'āfirī (543 H.): *aḥkām al-Qur'ān* (أحكام القرآن), 4 Bde., 3. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-'ilmiyyah, 2003. (F. 426)
- Ibn 'Āšūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir (1393 H.): *at-taḥrīr wa-t-tanwīr* (التحرير والتنوير), 30 Bde., Tūnis, ad-dār at-tūnisiyyah li-n-našr, 1984. (F. 52)
- Ibn 'Aṭīyyah al-Andalusī, Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaq Ibn Ḡālib (542 H.): *al-muḡarrar al-waḡīz. fī tafsīr al-Qur'ān al-'azīz* (المغرر الوجيز في تفسير القرآن العزيز), 6 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-'ilmiyyah, 2001. (F. 44)

- Ibn Ġuzayy al-Kalbī, Abū al-Qāsim Muḥammad Ibn Aḥmad (741 H.): *at-taṣḥīḥ li-‘ulūm at-tanzīl* (التفسير يزيل غروب التنزيل), 2 Bde., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1995. (F. 304)
- Ibn Kaṭīr, ‘Imād ad-Dīn Abū al-Fidā’ Ismā‘īl (774 H.): *tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm* (تفسير القرآن العظيم), 15 Bde., 1. Aufl., Ġīzah, mu’assasat Qurṭubah, 2000. (F. 396)
- Muslim, Muṣṭafā (Hrsg.): *at-tafsīr al-mawḍū‘ī li-siwar al-Qur’ān al-karīm* (التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم), 10 Bde., 1. Aufl., aš-Šāriqah, ġāmi‘at aš-Šāriqah 2010. (F. 532)
- an-Naḥḥās, Abū Ġa‘far Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Miṣrī (338 H.): *i‘rāb al-Qur’ān* (إعراب القرآن), 5 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 2001. (F. 351)
- an-Naḥḥās, Abū Ġa‘far Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Miṣrī: *ma‘ānī al-Qur’ān* (معاني القرآن), 6 Bde., 1. Aufl., Makkah, ġāmi‘at Umm al-Qurā, 1988–1998. (F. 623)
- al-Qaysī, Abū Muḥammad Makkī Ibn Abī Ṭālib (437 H.): *i‘rāb al-Qur’ān. muškilū i‘rāb al-Qur’ān* (مشكل إعراب القرآن), 2 Bde., 1. Aufl., Dimašq, dār al-bašāyir, 2003. (F. 351)
- al-Qurṭubī, Muḥammad Ibn ‘Aḥmad Ibn Bakr (671 H.): *al-ġāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān. Wa-l-mubayyin limā taḍammanahu min as-sunnah wa-āy al-furqān* (الجامع الأحكام القرآن. والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان), 24 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, mu’assasat ar-risālah, 2006. (F. 52)
- ar-Rāġib Ašfahānī, Abū al-Qāsim al-Ḥusayn Ibn Muḥammad (502 H.): *muqaddimat ġāmi‘ at-tafsīr. ma‘a tafsīr al-fātiḥah wa-maṭāli‘ al-baqarah* (مقدمة جامع التفسير مع تفسير الفاتحة وما تلاها من بقية السورة), 1. Aufl., al-Kuwayt, dār ad-da‘wah, 1984. (F. 298)
- Riḍā, Muḥammad Rašīd Ibn ‘Alī (1354 H.): *tafsīr al-Qur’ān al-ḥakīm. tafsīr al-manār* (تفسير القرآن الحكيم. تفسير المنار), 12 Bde., al-Qāhirah, al-hay’ah al-‘āmmah al-miṣriyyah li-l-kitāb, 1990. (F. 228)

- aš-Şāfi, Maḥmūd Ibn ‘Abd ar-Raḥmān: *al-ğadwal fī i‘rāb al-Qur’ān wa-şarfiḥ wa-bayānih* (الجدول في إعراب القرآن و صرفه و إعرابه), 31 Bde., 3. Aufl., Dimaşq, dār ar-raşīd, 1995. (F. 590)
- as-Samīn Ḥalabī, as-Şihāb ad-Dīn Aḥmad Ibn Yūsuf Ibn ‘Abd ad-Dāyim (756 H.): *ad-durr al-maşūn fī ‘ulūm al-kitāb al-maknūn* (الدر الحسون ونوحي في علوم الكتاب المكنون), 11 Bde., Dimaşq, dār al-qalam, o. J. (F. 320)
- aš-Şa‘rāwī, Muḥammed Mitwallī (1418 H.): *tafsīr aš-Şa‘rāwī* (تفسير الشراوي), 12 Bde., al-Qāhirah, mu’assasat aḥbār al-yawm, o. J. (F. 456)
- aš-Şawkānī, Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn (1250 H.): *fath al-qadīr al-ğāmi‘ bayna fannay ar-riwāyah wa-d-dirāyah min ‘ilm at-tafsīr* (فتح القدير لجام عيّن في بيان الرواية والدرية من علم التفسير), 4. Aufl., Bayrūt, dār al-ma‘rifah, 2007. (F. 433)
- aṭ-Ṭabarī, Abū Ğa‘far Muḥammad Ibn Ğarīr (310 H.): *ğāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān* (جامع البيان عن تأويل آي القرآن), 26 Bde., 1. Aufl., ar-Riyāḍ, dār ‘ālam al-kitāb, 2003. (F. 30)
- aṭ-Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad Ḥusayn (1402 H.): *al-mizān fī tafsīr al-Qur’ān* (الميزان في تفسير القرآن), 20 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, mu’assasat al-‘lamī li-l-maṭbū‘āt, 1997. (F. 621)
- al-‘Ukbarī, ‘Abd Allāh Ibn al-Ḥusayn Ibn Abī l-Baqā’ (616 H.): *at-tibyān fī i‘rāb al-Qur’ān* (التبيين في إعراب القرآن), 2 Bde., al-Qāhirah, maktabat ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī, 1976. (F. 367)
- al-Wāḥidī, Abū al-Ḥasan ‘Alī Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ‘Alī (468 H.): *al-wasīt fī tafsīr al-Qur’ān al-mağīd* (الوسيط في تفسير القرآن المجدد), 4 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, , 1994. (F. 627)
- az-Zağğāğ, Abū Ishāq Ibrāhim Ibn as-Sariyy (311 H.): *ma‘ānī al-Qur’ān wa-i‘rabuhū* (معاني القرآن وإعرابه), 5 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, ‘ālam al-kutub, 1988. (F. 349)
- az-Zamaḥşarī, Abū al-Qāsim Maḥmūd Ibn ‘Amr (538H.): *al-kaşşāf ‘an ḥaqā’iq ḡawāmiḍ at-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl fī wuğūh at-ta’wīl* (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و أعيان الأقوال في ووجه التاويل), 1. Aufl., Bayrūt, dār al-‘ālam al-kutub, 1988. (F. 349)

وَعَرَّوْنَ اِقْاِوِلْفُوِي وَجْوَهِتْ اِهْوِل) 4 Bde., 3. Aufl., Bayrūt, dār al-kitāb al-‘arabī, 1407 H. (F. 316)

b) Andere Quellen

- ‘Abd az-Zāhir, Ḥasan ‘Īsā: *al-qadyāniyyah naṣ’atuha wa-tatawwuruhā* (لقأوي لوة) (شككها وتطورها), al-Qāhirah, maḡma‘ al-buhūt al-islāmiyyah, 1992. (F. 86)
- Abū al-Faraġ, Muḥammad Aḥmad: *al-ma‘āġim al-luġawiyyah fī daw’ dirāsāt ‘ilm al-luġah al-ḥadīthah* (لامعاجم اللغوي في ضوء درسات في علم اللغة الحديثية), al-Qāhirah, dār an-nahḍah al-‘arabiyyah, 1966. (F. 158)
- Abū Zahrah, Muḥammad: *uṣūl al-fiqh* (أصول الفقه), al-Qāhirah, dār al-fikr al-‘arabī, o. J. (F. 210)
- al-‘Askarī, al-Ḥasan Ibn ‘Abd Allāh Ibn Sahl Abū Hilāl: *kitāb aṣ-ṣinā‘atayn. al-kitābah wa-š-šī‘r* (كتاب الصناعتين: للتسلية والشعر), 1. Aufl., al-Qāhirah, dār ihyā’ al-kutub al-‘arabiyyah - ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1952. (F. 639)
- al-‘Asqalānī, Aḥmad Ibn ‘Alī Ibn Ḥaġar (852 H.): *fath al-Bārī bi-šarḥ ṣaḥīḥ al-Buḥārī* (فتح الباري بشرح صحيح البخاري) 13 Bde., Bayrūt, dār al-ma‘rifah, 1379 H. (F. 574)
- al-‘Asqalānī, Aḥmad Ibn ‘Alī Ibn Ḥaġar: *al-‘uġāb fī bayān al-asbāb* (العجائب في بيان الأسباب) 2 Bde., 1. Aufl., ar-Riyāḍ, dār Ibn al-Ġawzī, 1997. (F. 544)
- al-Astarābādī, Raḍiyy ad-Dīn Muḥammad Ibn al-Ḥasan (688 H.): *šarḥ ar-Raḍiyy ‘alā al-kāfiyah li-Ibn al-Ḥāġib* (شرح الرضي عن تفسير الكافي لابن الحافظ), 4 Bde., 2. Aufl., Bingzāzī, ḡāmi‘at Qār Yūnus, 1996. (F. 166)
- al-Azharī, Abū Mansūr Muḥammad Ibn Aḥmad (370 H.): *tahḍīb al-luġah* (تأريب اللغة), 15 Bde., al-Qāhirah, ad-dār al-miṣriyyah li-t-ta’lif wa-t-tarġamah/al-kitāb al-‘arabī, 1964–1967. (F. 155)
- al-Azraqī, Abū al-Walīd Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh (250 H.): *Aḥbār Makkah wa-mā ḡā’a fī-hā min al-ātār* (أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار), 2 Bde., 3. Aufl, Bayrūt, dār al-Andalus li an-našr, 1983. (F. 54)

- al-Bāḡī, Abū al-Walīd Sulaymān Ibn Ḥalaf (474 H.): *taḥqīq al-madḥab* (تَحْقِيقُ الْمَذْهَبِ), 1. Aufl., ar-Riyād, ʿālam al-kutub, 1983. (F. 574)
- al-Baʿlabakkī, Ramzī: *muʿǧam al-muṣṭalaḥāt al-luḡawiyyah* (مُعْجَمُ الْمَصْرُفَاتِ اللُّغَوِيَّةِ), Bayrūt, dār al-ʿilm li-l-malāyīn, 1990. (F. 121)
- al-Azraqī, Abū al-Walīd Muḥammad Ibn ʿAbd Allāh (250 H.): *Aḥbār Makkah wa-mā ḡāʿa fī-hā min al-ātār* (أَخْبَارُ مَكَّةَ وَهِيَ أَحْيَا عِيَّوَا هُنَّ انْتَوْر), 2 Bde., 3. Aufl, Bayrūt, dār al-Andalus li an-našr, 1983. (F. 54)
- Baranov, Anatolij N.: Semantische und pragmatische Probleme bei der Übersetzung von Metaphern, Hamburg, Kovač-Verlag, 2002 (= Studien zur Slavistik). (F. 477)
- Bauer, Thomas: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, 2011. (F. 307)
- Bauer, Thomas: „Literale Kulturen: Arabische Kultur“. In: Gert Ueding: Rhetorik: Begriff – Geschichte – Internationalität, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2005, S. 283–300. (F. 77)
- Bišr, Kamal: *ʿilm al-luḡah al-iḡtimāʿī. madḥal* (عِلْمُ اللُّغَةِ الْإِجْتِمَاعِيَّةِ وَدَخَلُهَا), 3. Aufl., al-Qāhirah, dār Ġarīb, 1997. (F. 192)
- Bobzin, Hartmut u. Kleine, Peter M. (Hrsg.): Glaubensbuch und Weltliteratur. Koranübersetzung in Deutschland von der Reformationszeit bis heute (Katalog zur Ausstellung: Koranübersetzungen – Brücke zwischen Kulturen. Gedruckte Werke aus dem Zentralinstitut Islam-Archiv Deutschland Amina Abdullah-Stiftung), Arnsberg, , 2007. (F. 89)
- Bobzin, Hartmut: „Allah‘ oder ‚Gott‘? Über einige terminologische Probleme im Spiegel rezenter islamischer Koranübersetzungen ins Deutsche“. In: Münchner Theologische Zeitschrift 52,1 (2001), S. 16–25. (F. 85)
- Bobzin, Hartmut: Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa, Stuttgart, Steiner Verlag 1995. (= Beirut Texts and Studies, Bd. 42). (F. 96)

- Bobzin, Hartmut (Hrsg.): Der Koran in der Übersetzung von Friedrich Rückert, 4. Aufl., Würzburg, Ergon, 2001. (F. 105)
- Bobzin, Hartmut: Der Koran. Eine Einführung, 4. Aufl., München, C.H. Beck Verlag, 2001. (F. 31)
- Bobzin, Hartmut: „Was heißt es, den Koran zu übersetzen? Anmerkungen anlässlich einer neuen Koranübersetzung“. In: Kablitz, Andreas u. Marksches, Christoph (Hrsg): Heilige Texte. Religion und Rationalität, Berlin/Boston, De Gruyter, 2013, S. 121–139. (F. 99)
- Būdir, ‘Abd ar-Raḥmān: *manḥağ as-siyāq fī fahm an-naṣṣ* (من هج السرياق في فهم الناصص) 1. Aufl., ad-Dawḥah, wizārat al-awqāf al-qatariyyah, 2006. (F. 128)
- al-Buḥārī, ‘Alā’ ad-Dīn ‘Abd al-‘Azīz (730 H.): *kaṣf al-asrār ‘an uṣūl faḥr al-Islām al-Bazdawī* (كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي), 4 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1997. (F. 205)
- al-Buḥārī, Muḥammad Ibn Ismā‘īl (256 H.): *al-ğāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ. al-musnad min ḥadīṭ rasūl Allāh (ṣalla Allāh ‘alayhi wa sallam) wa-sunanīhi wa-ayyāmih* (الجامع الصحيح الحديث من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وأيامه) 4 Bde., al-Qāhirah, al-maktabah as-salafiyyah, 1400 H. (F. 112)
- ad-Dahabī, Muḥammad Ḥusayn: *at-tafsīr wa-l-mufasssīrūn* (التفسير والمفسرون), 3 Bde., al-Qāhirah, dār al-kitāb al-ḥadīṭ, 1961. (F. 301)
- ad-Dāmağānī, Abū ‘Abd Allāh al-Ḥusayn Ibn Muḥammad (478 H.): *qāmūs al-Qur’ān. aw iṣlāḥ al-wuğūḥ wa-n-naḍā’ir fī al-Qur’ān al-karīm* (قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم) 4. Aufl., Bayrūt, dār al-‘ilm li-l-malāyīn, 1983. (F. 494)
- ad-Dānī, Abū ‘Amr ‘Uṭmān Ibn Sa‘īd Ibn ‘Uṭmān Ibn ‘Umar (444 H.): *at-taysīr fī al-qirā’āt as-sab‘* (التيسير في القراءات السبع), Bayrūt, dār al-kitāb al-‘arabī, 1984. (F. 308)

- Daqnah, A‘yād Maṣṣūr Ğamīl: *at-tanāsūq al-mawḍū‘ī fī šurat al-An‘ām* (التنسيق للقرآن الكريم), Makkah, Diss. ġāmi‘at Umm al-Qurā, 1436 H./2015. (F. 656)
- ad-Dār Quṭnī, ‘Alī Ibn ‘Umar (385 H.): *sunan ad-Dār Quṭnī* (سنة دار قطنى), 6 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, mu‘assasat ar-risālah, 2004. (F. 244)
- Dirāz, Muḥammad ‘Abd Allāh (1958): *madḥal ilā al-Qur‘ān al-karīm. ‘ard tāriḥi wa-tahlīli muqāran* (مدخل إلى القرآن الكريم. عرض تاريخي وتحليلي مقارن), al-Kuwayt, dār al-qalam, 1984. (F. 574)
- ad-Dirīnī, Fathī: *al-manāhiğ al-uşūliyyah fī al-iğtihād bi-r-ra‘y fī at-tašrī‘ al-islāmī* (المنهاج الأصولي في الإفتاء بالرأي في التشريع الإسلامي), 3. Aufl., Bayrūt mu‘assasat ar-risālah, 2013. (F. 207)
- Dressler, Wolfgang: „Der Beitrag der Textlinguistik zur Übersetzungswissenschaft“. In: Kapp, Volker (Hrsg.): *Übersetzer und Dolmetscher. Theoretische Grundlagen, Ausbildung, Berufspraxis*, 3. Aufl., Tübingen, Francke Verlag, 1991 (UTB für Wissenschaft. Uni-Taschenbücher 325), S. 61–71. (F. 471)
- Faḥr ad-Dīn, Muḥammad Ibn ‘Umar Ibn al-Ḥasan ar-Rāzī (606 H.): *al-ma‘ālim fī ‘ilm uşūl al-fiqh* (المعالم في علوم أصول الفقه), al-Qāhirah, dār ‘alam al-ma‘rifah, 1994. (F. 198)
- al-Fārisī, Abū ‘Alī al-Ḥasan Ibn ‘Abd al-Ġaffār (377 H.): *al-ḥuğğah li-l-qurrā’ as-sab‘ah* (الحوج للقرآن السبع), 2 Bde., Dimašq, dār al-ma‘mūn li-t-turāt, 1984. (F. 309)
- al-Ġāḥiż, ‘Amr Ibn Baḥr Ibn Maḥbūb (255 H.): *al-bayān wa-t-tabyīn* (البيان والتبيين), 4 Bde., 7. Aufl., al-Qāhirah, maktabat al-Ḥānğī, 1998. (F. 195)
- al-Ġāḥiż, ‘Amr Ibn Baḥr Ibn Maḥbūb: *al-ḥayawān* (الحيوان), 7 Bde., 2. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1424 H. (F. 197)
- Gätje, Helmut: *Koran und Koranexegese*, Zürich/Stuttgart, Artmis Verlag, 1971. (F. 45)

- al-Ğaṭlāwī, al-Hādī: *qaḍāyā al-luġah fī kutub at-tafsīr* (مُضَنِّي اللُّغَةِ قَوِي لِكُتُوبِ التَّفْسِيرِ), 1. Aufl., Safāqis/Sūsah, dār Muḥammad ‘Alī al-Ḥāmī/kulliyat al-ādāb wa-l-‘ulūm al-insāniyyah, 1998. (F. 334)
- al-Ğawharī, Ismā‘īl Ibn Ḥammād (393 H.): *aṣ-ṣiḥāḥ. tāġ al-luġah wa-ṣiḥāḥ al-‘arabiyyah* (الصَّحَاحُ بِتَأْجِ اللُّغَةِ وَصَحَاحُ اللُّغَةِ), 6 Bde., 4. Aufl., Bayrūt, dār al-‘ilm l-l-malāyīn, 1990. (F. 156)
- al-Ğazayrī, ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Muḥammad ‘Awaḍ (1360 H.): *al-fiqh ‘alā al-maḍāhib al-arba‘ah* (الْفِقْهُ عَلَى المَذَاهِبِ الأَرْبَعَةِ), 5 Bde., 2. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 2003. (F. 375)
- al-Ğubā‘ī, Ğad al-Karīm: „*al-uṣūliyyah* (الأصولية)“. In: *al-mawsū‘ah al-‘arabiyyah: al-mawsū‘ah al-‘arabiyyah*, Bd. 2, 1. Aufl., Dimašq, hay‘at al-mawsū‘ah al-‘arabiyyah, 2000, S. 655–660. (F. 5)
- Guellouz, Azzedine: *Der Koran. Ausführung zum besseren Verständnis. Anregungen zum Nachdenken*, aus dem Französischen von Heike Buerschaper, Bergisch Gladbach, BLT, 1998. (= Collection Dominos, Bd. 3). (F. 27)
- al-Ğurġānī, ‘Abd al-Qāhir Ibn ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Muḥammad (471 H.): *asrār al-balāġah* (السَّرَائِرُ لِلْبَلَاغَةِ), al-Qāhirah, maṭba‘at al-madanī, o. J. (F. 172)
- al-Ğurġānī, ‘Abd al-Qāhir Ibn ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Muḥammad: *dalā‘il al-i‘ġāz fī ‘ilm al-ma‘ānī* (دَلَائِلُ الإِعْجَازِ فِي عِلْمِ المَعَانِي), al-Qāhirah, maktabat al-Ḥānġī, o. J. (F. 173)
- al-Ğurġānī, aš-Šarīf ‘Alī Ibn Muḥammad (816 H.): *at-ta‘rīfāt* (التَّعْرِيفَاتُ), Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1995. (F. 118)
- Haggag, Mahmoud: *Die deutschen Koranübersetzungen und ihr Beitrag zur Entstehung eines Islambildes beim deutschen Leser*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 2011. (= Angewandte Sprachwissenschaft, Bd. 22). (F. 11)
- al-Ḥākim, Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh: *al-mustadrak ‘alā aṣ-ṣaḥīḥayn* (المُرْتَدَّرُكَ عَلَى الصَّحِيحَيْنِ), 5 Bde., 2. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 2002. (F. 244)

- al-Hālidī, Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ: *ta‘rīf ad-dārisīn bi-manāhiğ al-mufasssīrīn* (تَعْرِيفُ الدَّارِسِيِّينَ بِمَنْاهِجِ الْمُفَسِّسِينَ) 1. Aufl., Dimašq, dār al-qalam, 2002. (F. 301)
- Ḥalīl, Ḥilmī: *al-kalimah. dirāsah luğawiyyah mu‘ğamiyyah* (الكَلِمَةُ. دِرَاسَةٌ لُغَوِيَّةٌ مُعْجَمِيَّةٌ), al-Iskandariyyah, dār al-ma‘rifah al-ğāmi‘iyyah, 1998. (F. 151)
- Ḥallāf, ‘Abd al-Wahhāb (1956 H.): *‘ilm uşūl al-fiqh* (عِلْمُ أُسُولِ الْفِقْهِ), al-Qāhirah, maktabat ad-da‘wa al-islāmiyyah, o. J. (F. 216)
- von Hammer-Purgstall, Joseph: *Fundgruben des Orients*, 6 Bde., Wien, Schmid, 1811–1818. (F. 65)
- Ḥammūdah, Ṭāhir Sulaymān: *dirāsah al-ma‘nā ‘inda al-usūliyyīn* (دِرَاسَةُ الْمَعْنَى عِنْدَ الْأُسُولِيِّينَ), al-Iskandariyyah, ad-dār al-ğāmi‘iyyah, 1983. (F. 9)
- al-Ḥārītī, ‘Abd al-Wahhāb: *dalālat as-siyāq. manhağ ma‘mūn li-tafsīr al-Qur‘ān al-karīm* (دَلَالَةُ السِّيَاقِ. مِنْ هَجِّهِ وَأَمُونِ لِفَسْرِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ), 1. Aufl., ‘Ammān, dār ‘ammār, 1989. (F. 126)
- Ḥaṣab Allāh, ‘Alī: *uşūl at-tašrī‘ al-islāmī* (أُسُولُ التَّشْرِيعِ الْإِسْلَامِيِّ), 5. Aufl., al-Qāhirah, dār al-ma‘ārif, 1976. (F. 247)
- Ḥassān, Tammām: *al-bayān fī rawā‘i‘ al-Qur‘ān* (الْبَيَانُ فِي رَوَاطِعِ الْقُرْآنِ), 1. Aufl., al-Qāhirah, ‘ālam al-kitāb, 1993. (F. 632)
- Ḥassān, Tammām: *al-luğah al-‘arabiyyah. ma‘nāhā wa-mabnāhā* (اللُّغَةُ الْعَرَبِيَّةُ مَعْنَاهَا وَمَبْنَاهَا), al-Qāhirah, ‘ālam al-kitāb, 2004. (F. 137)
- Ḥassān, Tammām: *al-uşūl. dirāsah ibistīmūlūğīyyah li-l-fikr al-luğawī ‘inda al-‘arab* (أُسُولٌ. دِرَاسَةٌ لِابْتِسَامِ لُغَوِيٍّ قَدِيمٍ لِلْفِكْرِ الْوَحْيِيِّ عِنْدَ الْعَرَبِ), al-Qāhirah, ‘ālam al-kitāb, 2004. (F. 138)
- Ḥassān, Tammām: *qarīnat as-siyāq* (قَرِينَةُ السِّيَاقِ), al-Qāhirah, maṭba‘at ‘abir al-kitāb, 1993. (F. 127)
- al-Ḥaṭīb al-Qazwīnī, Muḥammad Ibn ‘Abd ar-Raḥmān (739 H.): *al-īdāḥ fī ‘ulūm al-balāğah. al-ma‘ānī wa-l-bayān wa-l-badī‘* (الْإِدَاةُ فِي عِلْمِ الْبَلَاغَةِ - الْمَعْنَى وَالْبَيَانِ وَالْبَدِيعِ), 3. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 2003. (F. 191)

- al-Ḥaṭṭābī, Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm (388 H.): „bayān i‘ğāz al-Qur’ān (بَيَانُ إِعْجَازِ الْقُرْآنِ لِلتَّوْرِيِّمِ). In: Ḥalaf Allāh, Muḥammad/Zağlūl, Muḥammad (Hrsg.): *talāt rasā’il fī i‘ğāz al-Qur’ān. li-r-Rummānī, wa-l-Ḥaṭṭābī, wa-‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī* (ثَلَاثُ رَسَائِلَ لِفُتُوْحِ إِعْجَازِ الْقُرْآنِ لِلتَّوْرِيِّمِ لِلرُّمْمَانِيِّ وَوَلَدِ خَطِّبِي وَعَبْدِ الْقَاهِرِ) 3. Aufl., al-Qāhirah, dār al-ma‘ārif, 1976. (F. 169)
- Ibn Hišām, Abū Muḥammad Ġamāl ad-Dīn ‘Abd al-Malik (312 H.): as-sīrah an-nabawīyyah (السِّيَرَةُ النَّبَوِيَّةُ), 2 Bde., al-Qāhirah, maktabat Muṣṭafā al-Ḥalabī, 1955. (F. 575)
- al-Ḥūlī, Muḥammad ‘Alī: *mu‘ğam ‘ilm al-luġah an-naẓarī* (مُعْجَمُ لُغَةِ النَّظَرِيِّ), Bayrūt, maktabat Lubnān, 1982. (F. 124)
- Ibn al-Anbārī, Muḥammad Ibn al-Qāsim (328 H.): *al-aḏḏād* (الْأَضْدَادُ), Bayrūt, al-maktabah al-‘ašriyyah, 1987. (F. 164)
- Ibn ‘Aqīl, ‘Abd Allāh Ibn ‘Abd ar-Raḥmān al-‘Uqaylī (769 H.): *šarḥ Ibn ‘Aqīl ‘alā alfiyyat Ibn Mālīk* (شَرْحُ بَنِي عَقِيلِ عَنِ فَيْفِيَّةِ بَنِي مَالِكِ), 4 Bde., 20. Aufl., al-Qāhirah, dār at-turāt wa-dār Mišr li-ṭ-ṭibā‘ah, 1980. (F. 167)
- Ibn al-Aṭīr, Maġd ad-Dīn Abū as-Sa‘ādāt al-Mubārak Ibn Muḥammad al-Ġazarī (606 H.): *an-nihāyah fī ġarīb al-ḥadīṭ wa-l-aṭar* (الْأَنْهَاءُ فِي غَرِيبِ الْحَدِيثِ وَالْأَثَرِ), 5 Bde., Bayrūt, al-maktabah al-‘ilmiyyah, 1979. (F. 301)
- Ibn Daqīq al-‘Īd, Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Wahb Ibn Muṭī‘ al-Qušayrī (703 H.): *iḥkām al-aḥkām. šarḥ ‘umdat al-aḥkām* (إِعْجَامُ أَعْيَانِ شَرْحِ عُمْدَةِ أَعْيَانِ), 2 Bde., Bayrūt, dār al-fikr, 2000. (F. 428)
- Ibn Durayd, Abū Bakr Muḥammad Ibn al-Ḥasan (321 H.): *ġamharat al-luġah* (جَمْعُ مَرَّةِ اللَّغَةِ), 3 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-‘ilm li-l-malāyīn, 1987. (F. 348)
- Ibn Fāris, Aḥmad ar-Rāzī al-Qazwīnī (395 H.): *aš-šāhibī fī fiqh al-luġah al-‘arabiyyah wa-masā’ilihā wa-sunan al-‘arab fī kalāmihim* (الصَّاحِبِيُّ فِي فِقْهِ اللَّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَمَسَائِلِهَا وَسُنَنِ الْعَرَبِ فِي كَلِمَاتِهِمْ), 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1997. (F. 20)

- Ibn Fāris, Aḥmad ar-Rāzī al-Qazwīnī: *maqāyīs al-luġah* (مقييس اللغة), 6 Bde., Bayrūt, dār al-fikr, 1979. (F. 110)
- Ibn Fāris, Aḥmad ar-Rāzī al-Qazwīnī: *muġmal al-luġah* (مجموع اللغة), 2 Bde., 2. Aufl., Bayrūt, ar-risālah, 1986. (F. 156)
- Ibn al-Ġawzī, Ġamāl ad-Dīn Abū al-Faraġ ‘Abd ar-Raḥmān (597 H.): *zād al-masīr fī ‘ilm at-tafsīr* (زاد المريرفي علم التفسير), Bayrūt, dār Ibn Ḥazm, 2002. (F. 301)
- Ibn al-Ġawzī, Ġamāl ad-Dīn Abū al-Faraġ ‘Abd ar-Raḥmān: *al-mudhiš* (المؤدش), 2. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1985. (F. 410)
- Ibn al-Ġawzī, Ġamāl ad-Dīn Abū al-Faraġ ‘Abd ar-Raḥmān: *nuzhat al-a‘yun annawāzīr fī al-wuġūh wa-n-nazā‘ir* (نزهة العين للواظرفوي للوجه والناظير), 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 2000. (F. 492)
- Ibn Ġinnī, Abū al-Faṭḥ ‘Uṭmān (293 H.): *al-ḥašā‘iṣ* (الخصائص), 3 Bde., 3. Aufl., al-Qāhirah, al-hay‘ah al-miṣriyyah al-‘āmah li-l-kitāb, o. J. (F. 146)
- Ibn Ġinnī, Abū al-Faṭḥ ‘Uṭmān: *al-muḥtasab. fī tabyīn wuġūh šawād al-qirā‘āt wal-īdāh* (المختص بفضوي بتويين وجه ومشر واذ القرآيات وايضواح عوا), 2 Bde., al-Qāhirah, al-maġlis al-a‘lā li-š-šu‘ūn al-islāmiyyah/wizārat al-awqāf, 1999. (F. 365)
- Ibn Ḥālawayh, al-Ḥusayn Ibn Aḥmad Ibn Ḥimdān (370 H.): *al-ḥuġġah fī al-qirā‘āt as-sab‘* (الحوج قروي القرآيات السبع), 3. Aufl., al-Qāhirah, dār aš-šurūq, 1979. (F. 618)
- Ibn Ḥālawayh, al-Ḥusayn Ibn Aḥmad Ibn Ḥimdān: *muḥtašar fī šawād al-Qur‘ān min kitāb al-badī‘* (مختص رفي ش واذ القرآن من كتاب البديع), al-Qāhirah, maktabat al-Mutanabbī, o. J. (F. 365)
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad Ibn Muḥammad (241 H.): *musnad al-imām Aḥmad Ibn Ḥanbal* (مسند الإمام أحمد بن حنبل), 50 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, mu‘assasat ar-risālah, 1995. (F. 160)

- Ibn Ḥibbān, Muḥammad Ibn Ḥibbān Ibn Aḥmad Ibn Mu‘ād (354 H.): *ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi-tartīb Ibn Balbān* (صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان), 18 Bde., 2. Aufl., Bayrūt, mu‘assasat ar-risālah, 1993. (F. 574)
- Ibn Mağah, Muḥammad Ibn Yazīd al-Qazwīnī (273 H.): *sunan Ibn Mağah* (سنن ابن ماجه), 1. Aufl., ar-Riyāḍ, maktabat al-ma‘ārif, o. J. (F. 222)
- Ibn Manzūr, Ġamāl ad-Dīn (711 H.): *lisān al-‘arab* (لسان العرب), 15 Bde., 3. Aufl., Bayrūt, dār ṣādir, 1414 H. (F. 113)
- Ibn Muğāhid, Abū Bakr Aḥmad Ibn Mūsā Ibn al-‘Abbās (324 H.): *kitāb as-sab‘ah fī al-qirā‘āt* (كتاب السبع في القراءات), 2. Aufl., al-Qāhirah, dār al-ma‘ārif, o. J. (F. 307)
- Ibn Qayyim al-Ġawziyyah, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Abī Bakr Ibn Ayyūb (751 H.): *i‘lām al-muwaqqi‘in ‘an rabbi al-‘ālamīn* (إعلام الموقعين عن رب العالمين), 6 Bde., 2. Aufl., al-mamlakah al-‘arabiyyah as-Sa‘ūdiyyah, dār Ibn al-Ġawzī, 1433 H. (F. 282)
- Ibn Qudāmah al-Maqdisī, Muwaffaq ad-Dīn ‘Abd Allāh Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad (620 H.): *rawḍat an-nāzir wa-ḡannat al-manāzir fī uṣūl al-fiqh* (روضه الناظر وجنة الناظر في أصول الفقه), 2 Bde., 2. Aufl., Bayrūt, mu‘assasat ar-Rayyān, 2002. (F. 240)
- Ibn Qutaybah, ‘Abd Allāh Ibn Muslim (276 H.): *ḡarīb al-ḥadīth* (غريب الحديث), 3 Bde., 1. Aufl., Baġdād, maṭba‘at al-‘Ānī, 1997. (F. 526)
- Ibn Rassoul, Abū-r-Riḍā’ Muḥammad Ibn Aḥmad: Auszüge aus dem Ṣaḥīḥ Al-Buḥāryy. Monolinguale Originalausgabe (Deutsch), 17. Aufl., Düsseldorf, IB Verlag Islamische Bibliothek, 2007. (F. 223)
- Ibn Sīdā, ‘Alī Ibn Ismā‘īl (458 H.): *al-muḥkam wa-l-muḥiṭ al-a‘zam* (المعجم والمحيط العظيم), 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 2000. (F. 160)
- Ibn Taymiyah, Abū al-‘Abbās Aḥmad Ibn ‘Abd al-Ḥalīm (728 H.): *mağmū‘ al-fatāwā* (مجموع الفتاوى), 35 Bde., al-Madīnah al-Munawwarah, muğamma‘ al-malik Fahd li-ṭibā‘at al-muṣṣhaf aš-šarīf, 1995. (F. 230)

- Ibn Taymiyah, Abū al-‘Abbās Aḥmad Ibn ‘Abd al-Ḥalīm: *muqaddimah fi uṣūl at-tafsīr* (قَدَمٌ فِي أُسُولِ التَّفْسِيرِ), Bayrūt, dār maktabat al-ḥayāh, 1980. (F. 295)
- Jeffery, Arthur: *The foreign vocabulary of the Qur’ān*, Baroda, Oriental Institute, 1938. (F. 33)
- Kade, Otto: „Das Problem der Übersetzbarkeit aus der Sicht der marxistisch-leninistischen Erkenntnistheorie“. In: *Linguistische Arbeitsberichte* 4 (1971), Leipzig, Inst. für Linguistik, S. 13–28. (F. 472)
- al-Kafawī, Ayyūb Ibn Mūsā al-Ḥusaynī (1094 H.): *al-kulliyāt. mu‘ğam fī l-muṣṭalahāt wa-l-furūq al-luġawiyah* (اللطائف. معجم في الاصطلاحات وفروق اللغوية), 2. Aufl., Bayrūt, mu’assasat ar-risālah, 1998. (F. 120)
- al-Karmānī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Abī Naṣr (535 H.): *šawāḍ al-qirā’āt* (شواذ القراءات), 1. Aufl., Bayrūt, mu’assasat al-balāġ, 2001. (F. 350)
- Kermani, Navid: *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München, C.H. Beck Verlag, 1999. (F. 66)
- Koller, Werner: *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*, 8., Neubearb. Aufl., Tübingen, A. Francke Verlag, 2011. (F. 461)
- Lane, E. W.: *An Arabic-English Lexicon*, 2. Bde., Cambridge, The Islamic texts society, 2003. (F. 41)
- Lewandowski, Theodor: *Linguistisches Wörterbuch*, 3 Bde., 3. verb. u. erw. Aufl., Heidelberg, Quelle & Meyer, 1979. (F. 468)
- Maġma‘ al-luġah al-‘arabiyyah (Hrsg.): *al-mu‘ğam al-wasīṭ* (المدغج الوسيط), 4. Aufl., al-Qāhirah, maktabat aš-šurūq ad-dawliyyah, 2004. (F. 116)
- Maḥmūd, al-Muṭanā ‘Abd al-Fattāḥ: *as-siyāq al-qur’ānī wa-ataruhu fī at-tarġīḥ ad-dalālī* (السباق القرآني وتأريفي لتوزيع الدلالي), al-Urdunn, Diss. ġāmi‘at Yarmūq, 2005. (F. 131)
- Mansour, Mohammed: „Zur Problematik der Übersetzung des Korans. Ansätze zur Bewertung einiger Übersetzungen ins Deutsche“. In: *Kairoer germanistische Studien*, 10 (1997), Kairo, S. 447-476. (F. 81)

- Mas'ūd, Ġubrān: *ar-rā'id. mu'ğam luğawī 'aṣrī ruttibat mufradātuh wifqan li-ħurūfihā al-ūlā* (الرئاد. معجم لغوي عصري بتواتر فمركبته وفق الحروف والواو), 7. Aufl., Bayrūt, dār al-'ilm li-l-malāyīn, 1992. (F. 116)
- al-Maṭ'anī, 'Abd al-'Azīm Ibrāhim Muḥammad: *ħaṣā'iṣ at-ta'bīr al-Qur'ānī wa-simātuhu al-balāġiyyah* (خصائص التفسير القرآني وسماته البلاغية), 2 Bde., 1. Aufl., al-Qāhirah, maktabat Wahbah, 1992. (F. 596)
- al-Maydānī, 'Abd ar-Raḥmān Ḥasan Ḥabnakah (1425 H.): *qawā'id at-tadabbur al-amṭal li-kitābi Llāh 'azza wağal* (قواعد التدبر النعمال للكتاب العزيز ووجل), 4. Aufl., Dimašq dār al-qalam, 2009. (F. 290)
- al-Maydānī, Aḥmad Ibn Muḥammad (518 H.): *mağma' al-amṭāl* (مجموع النعمال), 2 Bde., al-Qāhirah, maktabat as-sunnah al-Muḥammadiyyah, 1955. (F. 342)
- Morris, Charles W.: Zeichen, Sprache und Verhalten. Übersetzung aus dem Englischen von Achim Eschbach und Günter Kopsch, 1. Aufl., Düsseldorf, Schwann-Verlag, 1973. (F. 464)
- al-Munğid, Muḥammad Nūr ad-Dīn: *al-ištirāk al-lafzī fi al-Qur'ān - bayna an-naẓariyyah wa-t-taṭbīq* (اشتراك اللفظي في القرآن بين النظرية والتطبيق), 1. Aufl., Dimašq, dār al-fikr al-mu'ašir, 1999. (F. 159)
- al-Mūsā, Nihād: *naẓariyyat an-naḥw al-'arabī fi daw' manāhiğ an-naẓar al-luğawī al-ħadīt* (نظريات النحوي العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث), Bayrūt, al-mu'assasah al-'arabiyyah li-d-dirāsāt wa-n-našr, 1980. (F. 161)
- al-Muṭirī, Aḥmad Lāfi: *dalālat as-siyāq al-qur'ānī fi tafsīr aḍwā' al-bayān li-l-'allāmah aš-Šanqīti - dirāsah mawḍū'iyyah taḥlīliyyah* (دلالة السياق القرآني وتفسيره في تفسير الأضواء البين لعلامة الشنقيطي - دراسة موضوعية تحليلية), Amman, Diss. ġāmi'at al-Urdūniyyah, 2007. (F. 133)
- al-Muzaynī, Ḥālid Ibn Sulaymān: *al-muḥarrar fi asbāb nizūl al-Qur'ān min ḥilāl al-kutub at-tis'ah - dirāsāt al-asbāb riwāyah wa-dirāyah* (المحرر في أسباب نزول القرآن من حلال الكتب التسعة - دراسة الأسباب رويها ودراسها), 2 Bde., 1. Aufl., al-mamlakah al-'arabiyyah as-Sa'ūdiyyah, dār Ibn al-Ġawzī, 1427 H. (F. 663)

- an-Nabhān, Muḥammad Fārūq: *al-madḥal ilā ‘ulūm al-Qur’ān al-karīm* (المَدْخَلُ إِلَى علوم القرآن الكريم), 1. Aufl., Ḥalab, dār ‘ālam al-Qur’ān, 2005. (F. 301)
- Na‘ḡah, Suhā: „*manḥaḡiyyat binā’ al-mu‘ḡam al-‘arabī bayna at-taṣawwur wa-t-tamattul*“ (مَنْهَجُ التَّبَيُّنِ أَيْ التَّمَيُّنِ أَيْ التَّصَوُّرِ وَالتَّمَتُّوْلِ). In: markaz al-luḡāt bi-l-ḡāmi‘ah al-urdunniyyah (Hrsg.): *al-maḡallah al-urdunniyyah fī al-luḡah al-‘arabiyyah wa-ādābihā*, al-Karak - al-Urdunn, 3 (Jul 2011), Bd. 7, S. 167-198, (F. 179)
- Nagel, Tilman: *Der Koran. Einführung - Texte - Erläuterungen*, München, Verlag C.H. Beck, 1983. (F. 21)
- Nahr, Hādī: *‘ilm ad-dalālah at-taḡbiqī fī at-turāt al-‘arabī* (علم الدلالة التطبيقية في التوراة العربية) (علم التراتل العرَبِيّ), 1. Aufl., al-Urdunn, dār al-amal, 2007. (F. 147)
- an-Nasā’ī, ‘Abd ar-Raḥman Aḥmad Ibn Šu‘ayb (303 H.): *sunan an-Nasā’ī al-kubrā* (سنة النسائي الكبرى), 12 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, mu’assasat ar-risālah, 2001. (F. 574)
- an-Naysabūrī, Muslim Ibn al-Ḥaḡḡāḡ (261 H.): *ṣaḥīḥ Muslim* (صحيح مسلم), 5 Bde., Bayrūt, dār iḡyā’ at-turāt al-‘arabī, o. J. (F. 111)
- Neubert, Albrecht: „Pragmatische Aspekte der Übersetzung“. In: Wilss, Wolfram (Hrsg.): *Übersetzungswissenschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981. (= Wege der Forschung, Bd. 535, S. 60–75). (F. 465)
- Nöldeke, Theodor: *Geschichte des Qorāns*, bearbeitet von Friedrich Schwally, 5. Nachdrucksder 2. Auflage, Leipzig 1909-38, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2005. (F. 445)
- Nöldeke, Theodor: „Stilistische und syntaktische Eigentümlichkeiten der Sprache des Korāns“. In: Nöldeke, Theodor/Hurgronje, C. Snouk: *Beiträge und neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Amsterdam, APA – Philo Press, 1982, S. 5–23. (F. 59)
- Nöldeke, Theodor: „Willkürlich und mißverständlich gebrauchte Fremdwörter im Korān“. In: Nöldeke, Theodor/Hurgronje, C. Snouk: *Beiträge und neue Bei-*

träge zur semitischen Sprachwissenschaft“, Amsterdam, APA – Philo Press, 1982, S. 23–30. (F. 52)

- Paret, Rudi: Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten, 10. Aufl., Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 2008. (F. 61)
- al-Qarāfi, Šihāb ad-Dīn Aḥmad Ibn Idrīs (684 H.): *al-iḥkām. fī tamyīz al-fatāwā* (إحكام فوييت في تمييز الفتاوى عن الأحكام) *an al-aḥkām wa-taṣarrufāt al-qādī wa-l-imām* (إحكام فوييت في تمييز الفتاوى عن الأحكام), 2. Aufl., Bayrūt, dār al-bašā'ir al-islāmiyyah, 1995. (F. 286)
- al-Qāsim, ‘Abd al-Ḥakīm: *dalālat as-siyāq al-qur’ānī wa-aṭaruhā fī at-tafsīr - dirāsah naẓariyyah taṭbīqiyyah min ḥilāl tafsīr Ibn Ġarīr* (دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير - دراسة نظرية تطبيقية من حلال تفسير ابن جرير) *ar-Riyād, Diss. ġāmi‘at Imām Muḥammad Ibn Sa‘ūd, 1420 H.* (F. 129)
- al-Qaṭṭān, Mannā‘ Ibn Ḥalīl: *mabāḥiṭ fī ‘ulūm al-Qur’ān* (محاضرات في علوم القرآن), 3. Aufl., ar-Riyād, maktabat al-ma‘ārif li-n-našr wa-t-tawzī‘, 2000. (F. 400)
- al-Qayrawānī, al-Ḥasan Ibn Rašīq: *al-‘umda fī maḥāsin aš-ši‘r wa-ādābih* (العمدة في محاسن الشعر وآدابه), 2 Bde., 5. Aufl., Bayrūt, dār al-ġil, 1981. (F. 174)
- al-Qaysī, Abū Muḥammad Makkī Ibn Abī Ṭālib (437 H.): *al-kašf ‘an wuġūh al-qirā’at as-sab‘ wa-‘ilalihā wa-ḥuġaġihā* (الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها), 2 Bde., 3. Aufl., Bayrūt, mu’assasat ar-risālah, 1984. (F. 309)
- ar-Rabī‘ah, Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh: *aṭar as-siyāq al-qur’ānī fī at-tafsīr - dirāsah naẓariyyah taṭbīqiyyah li-sūratay al-Fātiḥah wa-l-Baqarah* (أثر السياق القرآني في التفسير - دراسة نظرية تطبيقية لسورتتي الفاتحة والبقرة) *ar-Riyād, Diss. ġāmi‘at Imām Muḥammad Ibn Sa‘ūd, 1427 H.* (F. 130)
- ar-Rāġḥī, ‘Abduh: *an-naḥw al-‘arabī wa-d-dars al-ḥadīṭ* (النحو والعربی والدروس الحديثية), Bayrūt, dār an-naḥdah al-‘arabiyyah, 1979. (F. 6)

- ar-Rāḡib al-Aṣṫahānī, Abū al-Qāsim al-Ḥusayn Ibn Muḥammad (502 H.): *al-mufradāt fī ḡarīb al-Qurʾān* (المفردات لغوي غريب القرآن), 4. Aufl., Dimašq, dār al-qalam, 2009. (F. 527)
- ar-Rāzī, Muḥammad Ibn Abī Bakr: *muḥṫār aṣ-ṣiḫāḥ* (مختار الصحاح), Bayrūt, maktabat Lubnān, 1989. (F. 154)
- Reckendorf, Hermann: Arabische Syntax, Heidelberg, Winter Verlag, 1921. (F. 597)
- Reiß, Katharina/Vermeer, Hans J.: Grundlegung einer allgemeinen Translati-onstheorie, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1984 (= Linguistische Arbeiten, 147). (F. 478)
- Reiß, Katharina: Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik. Ka-tegorien und Kriterien für eine sachgerechte Beurteilung von Übersetzungen, 1. Aufl., München, Max Hueber Verlag, 1971 (= heuberhochschulreihe, 12). (F. 490)
- Saʿd, Maḥmūd Tawfiq Muḥammad: *dalālat al-alfāz ʿinda al-uṣūliyyīn. dirāsah bayāniyyah nāqidah* (دلالة الفواظ عند الأصوليين. درلان قبايى عن لودة), 1. Aufl., Miṣr, maṭbaʿat al-amānah, 1987. (F. 270)
- aš-Šāfiʿī, Muḥammad Ibn Idrīs (150 H.): *ar-risālah* (الرسالة), 2. Aufl., al-Qāhirah, dār at-turāt, 1979. (F. 202)
- as-Sāḡistānī, Abū Dāwūd Sulaymān Ibn al-Ašʿaṭ (275 H.): *sunan Abī Dāwūd* (سنن ابى داود), 2. Aufl., ar-Riyād, maktabat al-maʿārif, o. J. (F. 288)
- aš-Šāḡib, Ismaʿīl Ibn ʿAbbād (385 H.): *al-muḫīṭ fī al-luḡah* (المحيط لغوي للغة), 11 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, ʿālam al-kutub, 1994. (F. 180)
- aš-Šaʿīdī, ʿAbd al-Mutaʿāl: *buḡyat al-īdāḥ li-talḫiṣ al-miftāḥ fī ʿulūm al-balāḡah* (بغية ايضاح لطخ نص المفتاح لغوي علوم اللالغة), 4 Bde., 17. Aufl., al-Qāhirah, makta-bat al-ādāb, 2005. (F. 639)
- as-Sakkākī, Yūsuf Ibn Abī Bakr Ibn Muḥammad (626 H.): *miftāḥ al-ʿulūm* (مفتاح العلوم), 2. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-ʿilmiyyah, 1987. (F. 190)

- Sālih, Muḥammad Adīb: *tafsīr an-nuṣūṣ fī al-fiqh al-islāmī* تفسير النص و صرفه في الفقه الإسلامي (2 Bde., 4. Aufl., Bayrūt, al-maktab al-islāmī, 1993. (F. 239)
- as-Saraḥsī, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Suhayl (483 H.): *al-mabsūt* (المبسوط), 30 Bde., Bayrūt, dār al-maʿrifah, 1993. (F. 82)
- as-Saraḥsī, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Suhayl: *uṣūl as-Saraḥsī* (أصول السرخسي), 2 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-ʿilmiyyah, 1993. (F. 206)
- aš-Šātibī, Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Mūsā (790 H.): *al-muwāfaqāt* (الموافقَات), 6 Bde., 1. Aufl., al-mamlakah al-ʿarabiyyah as-Saʿūdiyyah, dār Ibn ʿAffān, 1997. (F. 200)
- Schimmel, Annemarie: Friedrich Rückert. Lebensbild und Einführung in sein Werk, Göttingen, Wallstein Verlag, 2015. (F. 106)
- Schindler, Christina: Untersuchungen zur Äquivalenz von Idiomen in Sprachsystem und Kontext. Am Beispiel des Russischen und des Deutschen, Münster, Lit Verlag, 2005 (= Veröffentlichungen des Slavisch-Baltischen Seminars der Universität Münster. Sprache – Literatur – Kulturgeschichte). (F. 462)
- Shehata, Usama Ahmed Mohamed Ibrahim: Einige Glaubensfragen bei der Ahmadiyya-Bewegung anhand ihrer Übersetzung des Korans - Eine analytische kritische Studie (بعض قضايا التوحيد عند أحمدية من خلال ترجمته من القرآن الكريم - دراسة) (al-Qāhirah, Diss. ḡamiʿat al-Azhar, 1429 H./2008. (F. 1)
- Sibawayh, ʿAmr Ibn ʿUṯmān (180 H.): *al-kitāb* (الكتاب), 5 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, muʿassasat ar-risālah, 2004. (F. 150)
- aš-Šihri, ʿAbd ar-Raḥmān Ibn Maʿāḍa: *aš-šāhid aš-šiʿrī fī tafsīr al-Qurʾān al-karīm* (الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم), 1. Aufl., ar-Riyād, maktabat dār al-minhāḡ, 1431 H. (F. 345)
- aš-Šitwī, Fahd Ibn Šitwī: *dalālat as-siyāq wa-aṭaruhā fī tawḡih al-mutašābih al-lafzī fī qiṣṣat Mūsā ʿalayhi as-salām - dirāsah naẓariyyah taḡbiyyah* (دلالة السياق واتارها في توضيح المتشابه اللفظي في قصة موسى عليه السلام - دراسة نظرية تطبيقية) (al-

- mamlakah al-‘arabiyyah as-Sa‘ūdiyyah, Diss. ġāmi‘at Umm al-Qurā, 2005. (F. 134)
- Snell- Hornby, Mary/Kadric, Mira (Hrsg.): Grundfragen der Übersetzungswissenschaft. Wiener Vorlesungen von Katharina Reiß, Wien, WUN-Universitätverlag, 1995 (= WUV Studienbücher Geisteswissenschaften, Bd. 1). (F. 484)
 - Stock, Kristina: Die arabische Stilistik. Wiesbaden, Reichert Verlag, 2004. (F. 54)
 - Stolze, Radegundis: Übersetzungstheorien. Eine Einführung, 5. überarb. und erw. Aufl., Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2008. (F. 461)
 - as-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Abī Bakr (911 H.): *asbāb an-nuzūl al-musammā lubāb an-nuqūl fī asbāb an-nuzūl* (لُبَّابُ النَّزُولِ لِأَسْبَابِ النَّزُولِ وَتَفْسِيرُهُ), 1. Aufl., Bayrūt, mu‘assasat al-kutub at-ṭaqāfiyyah, 2002. (F. 430)
 - as-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Abī Bakr: *al-itqān fī ‘ulūm al-Qur‘ān* (الِتْقَانُ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ), 5 Bde., 1. Aufl., Abū Zaby, mu‘assasat an-nadā, 2003. (S. 7; F. 23)
 - as-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Abī Bakr: *al-muḥaḍḍab fī mā waqa‘a fī al-Qur‘ān min al-mu‘arrab* (المَوْذِبْفِي مَا وَقَعَ فِي الْقُرْآنِ مِنَ الْمُعْرَبِ), al-Maġrib, maṭba‘at Faḍālah, o. J. (F. 24)
 - as-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Abī Bakr: *at-taḥbīr fī ‘ulūm at-tafsīr* (التَّحْبِيرُ فِي عُلُومِ التَّفْسِيرِ), ar-Riyād, dār al-‘ulūm li-ṭ-ṭiba‘ah wa-n-našr, 1982. (F. 299)
 - Švejcer, Aleksander D.: Übersetzung und Linguistik. Übersetzung aus dem Russischen von Claus Cartellieri, Manfred Heine, Berlin, Akademie-Verlag, 1986 (= Sammlung Akademie-Verlag, Bd. 47, Sprache). (F. 466)
 - aṭ-Ṭabarī, Abū Ġa‘far Muḥammad Ibn Ġarīr (310 H.): *tārīḥ aṭ-Ṭabarī. tārīḥ ar-rusul wa-l-mulūk* (تَارِيحُ الطَّبْرِيِّ بِتَارِيحِ الرُّسُلِ وَالْمُلُوكِ), 11 Bde., 2. Aufl., al-Qāhirah, dār al-ma‘ārif, 1967. (F. 111)

- Ṭabl, Ḥasan: *‘ilm al-ma‘ānī fī al-mawrūt al-balāġi. ta’šīl wa-taqyīm* (علم المَعْرِضَاتِ فِي مَوْرُوثِ اللَّغَةِ غِيَّتْ لِصُرُوحِ وَتَقْوِيمِ) 3. Aufl., al-Mansūrah, maktabat al-īmān, 2004. (F. 189)
- at-Taftazānī, Sa‘d ad-Dīn Mas‘ūd Ibn ‘Umar (793 H.): *šarḥ at-talwīḥ ‘alā at-tawdīḥ li-matn at-tanqīḥ fī uṣūl al-fiqh* (بَرْحُ اللَّوْحِ لِلتَّوْدِيْحِ غِيَّتْ لِتَوْضِيْحِ لِمَتْنِ التَّنْقِيْحِ فِي أُسُولِ الْفِقْهِ) 2 Bde., al-Qāhirah, maktabat Šubayḥ, o. J. (F. 209)
- aṭ-Ṭalḥī, Raddat Allāh: *dalālat as-siyāq* (دَلَالَةُ السِّيَاقِ), 1. Aufl., Diss. Univ. Umm al-Qurā, al-mamlakah al-‘arabiyyah as-Sa‘ūdiyyah, 1424 H. (F. 115)
- at-Tamīmī, Abū ‘Ubaydah Mu‘ammar Ibn al-Muṭannā (209 H): *maġāz al-Qur‘ān* (مَجَاز الْقُرْآنِ) 2 Bde., al-Qāhirah, maktabat al-Ḥanġī, 1988. (F. 348)
- Thiel, Gisela: „Überlegungen zur übersetzungsrelevanten Textanalyse“. In: Wilss, Wolfram (Hrsg.): *Übersetzungswissenschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981 (= Weg der Forschung, Bd. 535, S. 367). (F. 489)
- at-Tirmidī, Muḥammad Ibn ‘Īsā Ibn Sūra (279 H.): *sunan at-Tirmidī* (سُنَنِ التِّرْمِذِيِّ), 1. Aufl., ar-Riyād, maktabat al-ma‘ārif, o. J. (F. 288)
- Ṭulaymāt, Ġāzī Muḥtār: *fī ‘ilm al-luġah* (فِي عِلْمِ اللَّغَةِ) 2. Aufl., Dimašq, dār Ṭilās, 2000. (F. 153)
- Ullman, Stephen: *Grundzüge der Semantik. Die Bedeutung in sprachwissenschaftlicher Sicht*, Berlin, Walter de Gruyter, 1967. (F. 139)
- ‘Umar, Aḥmad Muḥtār: *mu‘ġam al-luġah ‘al-‘arabiyyah al-mu‘āširah* (مُعْجَمُ اللَّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْمُعْاصِرَةِ) 4 Bde., 1. Aufl., al-Qāhirah, ‘ālam al-kutub, 2008. (F. 117)
- ‘Umar, Aḥmad Muḥtār/Mukram, ‘Abd al-‘Āl Sālim: *mu‘ġam al-qirā‘āt al-qur‘āniyyah. ma‘a muqaddimah fī al-qirā‘āt wa-ašhar al-qurrā* (مُعْجَمُ الْقِرَاءَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ مَعَ قَدَمٍ فِي الْقِرَاءَاتِ وَأَشْهُرِ الْقُرْرَاءِ) 8 Bde., Īrān, intišārāt uswa, 1991–1992. (F. 307)
- Wāfi, ‘Alī ‘Abd al-Wāḥid: *fiqh al-luġah* (فِقْهُ اللَّغَةِ) 3. Aufl., al-Qāhirah, nahdat Mišr, 2004. (F. 20)

- al-Wāhidī, Abū al-Ḥasan ‘Alī Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ‘Alī (468 H.): *asbāb nuzūl al-Qur’ān* (أسباب نزول القرآن), 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1991. (F. 428)
- Wills, Wolfram: Übersetzungswissenschaft. Probleme und Methoden, 1. Aufl., Stuttgart, Klett-Verlag, 1977. (F. 461)
- Wolfensohn, Israel: *al-Jahūd fī bilād al-‘Arab fī al-ġāhiliyyah wa-sadr al-Islām* (اليهود وهويبولد في الجاهلية وصدر الإسلام), al-Qāhirah, maṭba‘at al-i‘timād, 1927 (F. 575)
- az-Zabīdī, as-Sayyid Muḥammad Murtaḍā: *tāġ al-‘arūs min ġawāhir al-qāmūs* (تاج العروس من جواهر القاموس) 40 Bde., al-Kuwayt, maṭba‘at ḥukūmat, 1965–2001. (F. 113)
- az-Zamaḥṣarī, Abū al-Qāsim Maḥmūd Ibn ‘Amr (538 H.): *asās al-balāġah* (أساس البلاغية) 2 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1998. (F. 114)
- az-Zankī, Naġm ad-Dīn: *naẓariyyat as-siyāq - dirāsah uṣūliyyah* - نظرية السياق - دراسة أصولية (دراسة أصولية للسياق), 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 2006. (F. 199)
- az-Zarkašī, Badr ad-Dīn Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh (794 H.): *al-baḥr al-muḥīt. fī uṣūl al-fiqh* (البحر المحيط في أصول الفقه), 4 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 2000. (F. 235)
- az-Zarkašī, Badr ad-Dīn Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh: *al-burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān* (البرهان في علوم القرآن), 4 Bde., 1. Aufl., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1988. (F. 22)
- az-Zarqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm (1367 H.): *manāhil al-‘irfān fī ‘ulūm al-Qur’ān* (مناهل العرفان في علوم القرآن), 2 Bde., Bayrūt, dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1996. (F. 27)
- Zirker, Hans: Der Koran. Zugänge und Lesarten, 2. Aufl., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012. (F. 33)

c) Internet-Webseiten

<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/contexte/18593?q=contexte#1>

8491 (27.02.2015).

<http://www.oxforddictionaries.com/definition/learner/context> (27.02.2015).

<http://www.duden.de/rechtschreibung/Morphem> (27.02.2015).

<http://www.duden.de/rechtschreibung/Phonem> (27.02.2015).

http://www.azhar.edu.eg/pages/fac_boys.htm (23.12.2015).

http://www.azhar.edu.eg/pages/fac_girls.htm (23.12.2015).

<http://qurancomplex.gov.sa/> (24.12.2015).

<http://www.qurancomplex.org/> (24.12.2015).

VIII. Glossar

abun mina r-raḍāʿ	Milch-Vater	أَب مِنْ الرضَاع	F. 266↓
adāt/ ḥarf istifhām (pl. adawāt/ ḥurūf istifhām)	Fragepartikel	أداة / حَرْفٌ اسْتِفْهَامٌ بِلِقَابِ هَامٍ رَجْرَجٌ رَرَرٌ - أدوات / حروف بِلِقَابِ هَامٍ أداة / حَرْفٌ نَفْيٍ	F. 165
adāt/ ḥarf nafy	Negationspartikel	أداة / حَرْفٌ نَفْيٍ	F. 165
adāt/ ḥarf nidāʿ	Anredepartikel	أداة / حَرْفٌ نِدَاءٍ	F. 165
adāt/ ḥarf taḥdīd	Anreizungspartikel	أداة / حَرْفٌ تَحْدِيدٍ	F. 165
adāt/ ḥarf tanbih	Aufmerksamkeitserregungspar- tikel	أداة / حَرْفٌ تَنْبِيْهِ	F. 165
adāt/ ḥarf tašbih	Vergleichswort	أداة / حَرْفٌ تَشْبِيْهِ	F. 165
afʿāl taklīfiyyah (Sg. fiʿl taklīfī)	Religiöse Verpflichtungshand- lungen	فِعَالٌ تَكْلِيْفِيَّةٌ (مَفْعَلٌ تَكْلِيْفِيٌّ)	S. 88
aḥādīt naba- wiyyah (Sg. ḥadīt nabawī)	prophetische Überlieferungen	أَحَادِيثُ نَبَوِيَّةٌ (م. - حَيَاثُ نَبَوِيٍّ)	F. 37
aḥādīt qudsiyyah (Sg. ḥadīt qudsī)	göttliche Überlieferungen	أَحَادِيثُ قُدْسِيَّةٌ (م. - حَيَاثُ قُدْسِيٍّ)	F. 37
aḥbāru al-ʿarab	altarabische Erzählungen	أَحْبَارُ الْعَرَبِ	S. 34
ahlu l-kitāb	Leute der Schrift	أَهْلُ الْكِتَابِ	S. 151
akābiru l- muḡrimīn	die größten Übeltäter	أَكْبَرُ الْمُجْرِمِينَ	S. 224
ʿalāmah iʿrābiyyah (pl. ʿalāmāt)	Deklinationszeichen	عَلَامَةٌ إِعْرَابِيَّةٌ (ج. - عَلَامَاتٌ)	S. 67
„al“-al- qamariyyah	Mond-„al“	„ال“, الْقَمَرِيَّةُ	S. 6*
ʿalāqah ʿurfiyyah	herkömmliche Beziehung	عَلَاقَةٌ عَوْفِيَّةٌ	S. 62
al-alfāzu l- wāḍiḥah (pl. al- lfzu l-wāḍiḥ)/ al-alfāzu bi-ʿtibāri	die Ausdrücke hinsichtlich der Klarheitsstufen	الْفِإِظَالُ الْوَضِيْحَةُ (م. - الْفِإِظَالُ الْوَضِيْحَةُ) لِلْوَضِيْحِ (لِ) الْفِإِظَالُ الْعَبْرَارِ لِلْوَضُوْحِ	S. 19

l-wuḍūḥ			
al-alfāzu bi-‘tibāri	die Ausdrücke hinsichtlich des	الفِئْرَاطِبِ الْعِبْرَارِ	S. 19
d-dalālah	Sinninhaltes	لِدَلَالَةٍ	
al-alfāzu bi-‘tibāri	die Ausdrücke hinsichtlich der	الفِئْرَاطِبِ الْعِبْرَارِ	S. 19
l-ḥuṣūṣ	Spezifizierung	بِالْعِبْرَارِ الْخِصُوصِ	
al-alfāzu bi-‘tibāri	die Ausdrücke hinsichtlich der	الفِئْرَاطِبِ الْعِبْرَارِ	S. 19
l-‘umūm	Allgemeinheit	لِلْعَمُومِ	
al-alfāzu ḡayru l-	die Ausdrücke hinsichtlich der	الفِئْرَاطِبِ الْعِبْرَارِ	F. 19↑
wāḍiḥah oder	Unklarheitsstufen	الْوَضِيحَةِ	
al-alfāzu bi-‘tibār		أَوْ الْفِئْرَاطِبِ الْعِبْرَارِ	S. 7**, F.
‘adami l-wuḍūḥ		عَدَمِ الْوَضُوحِ	19↑
al-‘āmm	das Allgemeine	لِلْعَامِ	S. 81,
			III.a.3.1.
„al“-aš-šamsiyyah	Sonnen-„al“	„ال“ لِّلشَّمْسِيَّةِ	S. 6*
‘ammah mina r-	<i>Milch</i> -Tante väterlicherseits	عَمَةٌ مِّنْ لِّرِضَاعِ	S. 103
raḍā‘			
‘ammun urīd bihi	Allgemeines, durch das die	عَمٌّ أَمُّ أُبْرُسٍ فَسَبْرُهُ	F. 234
l-ḥuṣūṣ	Spezifizierung gemeint wird	لِلْخِصُوصِ	
‘āmmun urīd bihi	Allgemeines, durch das die	عَمٌّ أَمُّ أُبْرُسٍ فَسَبْرُهُ	F. 232
l-‘umūm	Allgemeinheit gemeint wird	لِلْعَمُومِ	
āra’ fiqhiyyah (Sg.	rechtliche Meinungen	أَرَاقِيئِيَّةِ	S. 142
ra’y fiqhī)		(م. - رَأْيُ فِقْهِ هِيَ)	
asbābu n-nuzūl	Offenbarungsanlässe/ -gründe	لُنُوبِ الْنَزُولِ	S. 19
(Sg. sababu n-		(سَبَبُ الْنَزُولِ - سَبَبُ الْنَزُولِ)	
nuzūl)			
‘aṭf	Verbindung/ Anschluss	عَطْفٌ	S. 139,
			143
‘ayn (Pl. a‘yun o-	Auge, Quelle, Brunnen, Spion,	عَيْنٌ (عَيْنٌ) - أَعْيُنٌ	F. 220
der ‘uyūn)	Späher	(عَيْون)	
B			
balāḡah	Beredsamkeit	بَلَاغَةٌ	S. 14
Balāḡiyyūn	Rhetoriker	بَلَاغِيُونَ	F. 4↑
(Sg. balāḡiyyun)		مَبْلَاغِيٌّ	

s. 'ulamā'u l-balāḡah

banū isrā'īl	Kinder Israels	بَنُو إِسْرَائِيلَ	S. 78
al-bāriḥ (Pl. al-bawāriḥ)	der sich von der linken Seite zukehrende Vogel, d.h. unheilbringend	لِلْبَارِحِ (ج- لِلْبَوَارِحِ)	S. 65
al-biṭāntu l-fāsidah	vertraute Unheilstifter	لِلْبِطْنَةِ الْفَاسِدَةِ	S. 195
D			
dalālatu n-naṣṣ/ dalālatu l-awlā	Sinninhalt des Textes/ Vorrangssinninhalt	دَلَالَةُ النَّصِّ/ دَلَالَةُ الْوَلِيِّ	S. 81, F. 254↓, III.a.4.3
dalālatu l-muḥālafah oder ↓	Sinninhalt des Gegenteils	دَلَالَةُ الْمَخْلَافَةِ أَوْ ↓	III.a.4.5
dalālatu t-ṭaḍāḍ oder ↑	gegensätzlicher Sinninhalt	دَلَالَةُ التَّضَادِّ أَوْ ↑	S. 230
dalālatu t-tawāfuq	übereinstimmender Sinninhalt	دَلَالَةُ التَّوَلُّقِ	S. 229
aḍ-ḍikr	die Ermahnung	الذِّكْرُ	F. 46
ad-du'ā'	Bittgebet	الدُّعَاءُ	S. 131,
F			
fā'īl (musnad ilayh) s. mubtada'	Verbalsubjekt /Aktivsubjekt	فَاعِلٌ (مَنْ دَلَّ إِلَيْهِ)	F. 142↓
al-fā'iliyyah	Subjektsein	فَاعِلِيَّةٌ	S. 57
faqīh (Pl. fuqahā')/ 'ālimu l-fiqh (Pl. 'ulamā'u l-fiqh)	Rechtsgelehrte	فَقِيهٌ (ج- فُقَهَاءُ) عَلَمُ الْفِقْهِ (ج- عُلمَاءُ الْفِقْهِ)	S. 27
faṣāḥah	Redegewandtheit	فَصَاحَةٌ	S. 14
fatwā (pl. fatāwā)	Rechtsgutachten	فَتْوَى (ج- فُتُوحٌ) فَتْوَى	S. 40

fi'1 (musnad) s. ḥabar	Verbum/ Verb	نِعْمَل (مَرْنَد)	F. 140↓
fi'1 ḥabarī	Aussageverb	نِعْمَلْ خَبْرِي	F. 247
fi'1 inšā'ī	Ausrufeverb	نِعْمَلْ لَشْرَطِي	F. 247
al-furqān	die Entscheidung	فَرْقَان	F. 46
G			
al-ḡāhiliyyah	die Zeit des altarabischen Heidentums vor dem Islam	لَا حَ الْهِيَةَ	F. 437↓
ḡam ^c (Pl. ḡumū ^c)	Plural	جَمْع (ج.- جموع)	S. 57
ḡam ^c mu'annaṭ sālīm	regulärer Femininum-Plural	جَمْع مَوْنَسْ لَام	S. 57
ḡam ^c muḍakkar sālīm	regulärer Maskulinum-Plural	جَمْع مَكْرَسْ لَام	S. 58
ḡam ^c taksīr li-l- mu'annaṭ	nichtregulärer Femininum- Plural	جَمْع مَوْنَسْ لَام لَا مَوْنَسْ	S. 58
ḡam ^c taksīr li-l- muḍakkar	nichtregulärer Maskulinum- Plural	جَمْع مَكْرَسْ لَام لَا مَكْرَسْ	S. 57
al-ḡaraḍ (Pl. al- aḡrād)	Zweck	الْعَرَضِ (ج.- أَعْرَاضِ)	S. 56
ḡarību l-Qur'ān	schwerverständliche und sel- tene Ausdrücke im Koran	غَرِيبِ الْقُرْآنِ	S. 39
al-ḡarr	Dativ/ Genitiv	الْحَرِّ	S. 137
al-ḡasl	rituales Waschen	الْعَمَلِ	S. 142
ḡawāb aš-šarṭ	Nachsatz des Bedingungssatzes	جَوَابِ الشَّرْطِ	S. 144
al-ḡinās	Paronomasie	الْحِنَاسِ	F. 79
ḡumlah fi'liyyah	Verbalsatz	جَمْعُ فِعْلِيَّةِ	F. 149
ḡumlah ḥaba- riyyah	Aussagesatz	جَمْعُ لَهْ فِعْلِيَّةِ	F. 149
ḡumlah inšā'iyyah	Ausrufesatz	جَمْعُ لَهْ لَشْرَطِيَّةِ	S. 96

ğumlah ismiyyah	Nominalsatz	جُمْلَةٌ بِلِسْمِيَّةٍ	F. 149
ğumlah mab- niyyah li-l-ma‘lūm	aktiver Satz	جُمْلَةٌ بِلِسْمِيَّةٍ لِلْمَعْنُومِ	S. 125
ğumlah mab- niyyah li-l- mamağhūl	passiver Satz	جُمْلَةٌ بِلِسْمِيَّةٍ لِلْمَجْهُولِ	S. 125
H			
ḥabar (musnad) s. fi‘l	Prädikat eines Nominalsatzes, d.h. „Nominalprädikat“	صَحْرٌ (مَرْنَدٌ)	F. 144↓
al-ḥabar wa-l-inšā‘	verifizierte Aussage und Sprechakt	الصَّحْرُ وَالْإِنشَاءُ	F. 78
al-ḥadaṭ al-akbar	große Verunreinigung/ Un- reinheit	الْحَدَثُ الْكَبِيرُ	F. 375
al-ḥadaṭ al-aṣḡar	kleine Verunreinigung/ Un- reinheit	الْحَدَثُ الصَّغِيرُ	F. 375
aḥādīṭ (Sg. ḥadīt)	Hadithe	أَحَادِيثُ (م - حَيْثُ)	S. 6
al-ḥaḍf	Weglassung oder Ellipse	الْحَذْفُ	F. 78, S. 66
al-ḥafi	das nicht aus dem Wort ent- stehende Unklare	الْحَفِي	F. 214 [2], III.a.2.1
al-ḥağğ	Pilgerfahrt	الْحَجُّ	F. 214 [2]
ḥāl (Pl. aḥwāl)	Umstand	حَالٌ (ج. - أَحْوَالٌ)	F. 135↓
ḥālah mina r-raḍā‘	<i>Milch</i> -Tante mütterlicherseits	حَالَةٌ مِنَ الرِّضَاعِ	S. 103
ḥālu l-ḥiṭāb	Redesituation	حَالُ الْخِطَابِ	S. 19
ḥālu l-muḥāṭab	Angesprochenensituation	حَالُ الْمَخْاطَبِ	S. 19
ḥālu l-muḥāṭib	Sprechersituation	حَالُ الْمُخَاطَبِ	S. 19
al-ḥaqīqah	Wahrheit	الْحَقِيقَةُ	S. 235
ḥasanāt (Sg. ḥasanah)	gute Taten bzw. „die Guten“	حَسَنَاتٌ (م - حَسَنَةٌ)	S. 159

al-ḥāṣṣ	das Spezifische	الخاص	S. 81, III.a.3.2.
hidāyah	Rechtleitung	هَدْيَةٌ	S. 38
hiğrah	Auswanderung des Propheten Muḥammad von Mekka nach Medina	هِجْرَةٌ	F. 445
al-ḥikmah	Weisheit	الْحِكْمَةُ	F. 46
al-ḥukmu š-šarʿī (Pl. al-aḥkāmu š- šarʿiyyah)	islamische Rechtsprechung	الْحُكْمُ الشَّرْعِي (الْحُكْمُ الشَّرْعِيّ - الْحُكْمُ الشَّرْعِيّ)	F. 198
al-ḥurūfu l- muqattaʿah	geheimnisvolle Buchstaben/ rätselhafte Buchstaben	أحرف المقطوعة	F. 228 S. 89
ḥurūf manzūmah	nebeneinander aufgereihte Buchstaben	حُرُوفٌ مَنزُومَةٌ	S. 69
I			
ʿibāratu n-naṣṣ/ dalālatu l-ʿibārah	Ausdrucksweise des Textes/ Sinninhalt desr Ausdruckswei- se	عِبَارَةُ النَّصِّ / دَلَالَةُ الْعِبَارَةِ	S. 81, F. 252↓, III.a.4.1.
al-ʿibrah bi-ḥuṣūṣi s-sabab↓	für die Gültigkeit ist der spezi- elle Herabsendungsgrund maßgeblich	الْعِبْرَةُ بِحُصُوصِ السَّبَبِ ↓	S. 113
al-ʿibrah bi- ʿumūmi l-lafz ↑	für die Gültigkeit ist die All- gemeinheit der Äußerung maßgeblich	الْعِبْرَةُ بِرُفُوعِ الْفِطْرِ ↑	S. 113
ʿiddah	Wartezeit	عِدَّة	F. 426
iğāzu l-Qurʾān	Unnachahmlichkeit des Ko- rans/ sprachlicher Wunder- charakter des Korans	إِعْجَازُ الْقُرْآنِ	S. 28, 38
ʿilmu l-badīʿ	Lehre der Verschönerung/ Lehre von Metaphern bzw. Redefiguren	عِلْمُ الْبَدِيعِ	F. 79↓
ʿilmu l-bayān	Lehre der Bildsprache/ Lehre der Darstellung	عِلْمُ الْبَيَانِ	F. 77↓,

‘ilmu l-ma‘āğimi l-‘arabiyyah	arabische Lexikographien	مُعْتَمَدَاتُ الْمَعْرِفَةِ الْعَرَبِيَّةِ	S. 16
‘ilmu l-ma‘ānī	Lehre der Bedeutungen	عِلْمُ الْمَعْنَى	F. 78↓
‘ilmu l-qirā’āt	Lehre der Lesarten	عِلْمُ الْقِرَاءَاتِ	S. 13
‘ilmu n-naḥw	die arabische Grammatik	عِلْمُ النَّحْوِ	S. 13
‘ilmu ṣ-ṣarf	Formenlehre / Morphologie	عِلْمُ الصَّرْفِ	S. 19
‘ilmu ṣ-ṣawtiyyāt	Phonetik	عِلْمُ الصَّوْتِيَّاتِ	S. 19
‘ilm uṣūli l-fiqh↓	islamische Rechtsmethodologie	عِلْمُ أُسُولِ الْفِقْهِ ↓	F. 2↓
oder↓	Grundlagen der islamischen Rechtswissenschaft	أَوْ ↓	F. 2↓
oder↓	Methodenlehre der islamischen Rechtswissenschaft	أَوْ ↓	F. 2↓
oder↓	Quellen des islamischen Rechts	أَوْ ↓	F. 2↓
oder↓	Quellenlehre des islamischen Rechts	أَوْ ↓	F. 2↓
oder↑	Rechtskenntnisquellen der islamischen Rechtswissenschaft	أَوْ ↑	F. 2↓
al-iltifāt	Wechsel der Sprechenebenen	الْإِلتِفَاتُ	S. 150
iqtidā’u n-naṣṣ/ dalālatu l-iqtidā’	Erfordernis des Textes/ Sinninhalt des Erfordernisses	قِيَضَاءُ النَّصِّ / دَلَالَةُ الْقِيَضَاءِ	S. 81, F. 255↓, III.a.4.4.
i‘rāb	Deklination	إِعْرَابُ	S. 61
iṣārātu n-naṣṣ/ dalālatu l-iṣārah	Hinweis des Textes/ Sinninhalt des Hinweises	إِشَارَةُ النَّصِّ / دَلَالَةُ إِشَارَةِ	S. 81, F. 253↓, III.a.4.2.
ism fā‘il	Partizip Präsens	لِصِّفَةِ الْعَمَلِ	S. 31
ism maf‘ūl	Partizip Perfekt	لِصِّفَةِ الْمَعْمُولِ	S. 7, 23
isti‘ārah	Entleihung/leihe, „Metapher“	لِلْمِشْبَعَةِ	F. 77
isti‘ārah makniyyah	Anspielungsmetapher	لِلْمِشْبَعَةِ الْمَكْنِيَّةِ	F. 638↓

isti‘ārah mufradah	einfache Metapher	لِبُيُوعِ ارَّةِ فَمَرْدَةٍ	F. 639
isti‘ārah ‘alā sabīl at-tamṭīl oder ↓	komplexe Metapher	لِبُيُوعِ ارَّةِ لِمُحْسِرِي سَبِيلِ لَتَسْجِيلِ أَوْ ↓	F. 639
isti‘ārah murakka- bah oder ↓	komplexe Metapher	لِبُيُوعِ ارَّةِ مَرَلِجَوَّةِ أَوْ ↓	F. 639
isti‘ārah tamṭīliyyah oder ↑	komplexe Metapher	لِبُيُوعِ ارَّةِ تَسْجِيلِيَّةِ أَوْ ↑	F. 639
isti‘ārah taṣrīhiyyah	ausgedrückte Metapher/ Metapher, in der der Bildspen- der erwähnt wird	لِبُيُوعِ ارَّةِ تَسْجِيلِيَّةِ	F. 639↓
istifhāmu l-‘itāb	Tadelfrage	لِبُيُوعِ هَامِ لَعِبَابِ	F. 271
istifhāmu t-taqrīr	ablehnende Frage	لِبُيُوعِ هَامِ لَتَقْوِيرِ	F. 271
istifhāmu t-tawbīḥ	Rügefrage	لِبُيُوعِ هَامِ لَتَوْبِيخِ	F. 271
istiḥnāf	Neubeginn	لِبُيُوعِ نَافِ	S. 139
al-iṭnāb wa-l-iḡāz	ausführliche und knappe Dar- stellung	اِطْنَابٍ وَآيِجَازِ	F. 78
K			
kalām/ kalim manzūm	angeordnete Aussagen	لِكَلَمٍ/ لِقَلَمٍ فَيُظَوِّمُ	S. 69, 70
al-karīm	das Ehrwürdige	لِلْكَرِيمِ	F. 46
al-kināyah	Metonymie	اللُّغْزِيَّةِ	F. 77
li-kull kalimah ma‘a ṣāḥibatīha maqām ↓ s. li-kull maqām maqāl	jede Aussage mit dem Begleit- wort hat eine eigene Situation	لِلْجَمْعِ لِكُلِّ وَجْهٍ مَرْدِعِ صَاحِبَتِهَا قِيَامِ ↓	F. 193↓
li-kull maqām maqāl s. li-kull kalimah ma‘a	für jede Situation besteht eine geprägte übereinstimmende Äußerung/ an jede Situation ist die über-	لِكُلِّ قِيَامِ قِيَالِ ↑	F. 192↓

ṣāhibatiha maqām↓		einzustimmende Äußerung gebunden		
L				
al-lahğatu	l-	hedschasischer Dialekt	لَا تُجْعَلُ حَجَّ ابْنِي	F. 20↑
ḥiğāziyyah				
lāmu l-amr		Verbindungs-Lām, das auf den Imperativ hinweist	مَ ا مِرْ	S. 96
Luğawiyyūn		Sprachwissenschaftler	لُغَوِيُونَ	F. 7↑
(Sg. luğawī)			(م-ل-غَوِي)	
s. ‘ulamā’u l-luğah				
M				
al-mabānī (Sg. al- mabnā)		die geschriebenen oder ge- sprochenen Formulierungen	لِالْمَبْنِيِّ (م-لِالْمَبْنِيِّ)	S. 57
maf‘ūl bih		Objekt	فَمَحْذُولٍ بِهِ	S. 59
al-mağāz		Übertragung/ Tropus	لِالْمَجَّازِ	S. 20
mağāz mursal		der nicht an einen Vergleich gebundene Tropus „Synekdo- che“	مَجَّازٌ مُرْسَلٌ	F. 77
mağāz ‘aqlī		gedankliche Übertragung	مَجَّازٌ عَقْلِيٌّ	S. 236
mağāz luğawī		begriffliche Übertragung	مَجَّازٌ لُغَوِيٌّ	S. 236
al-makkī wa-l- madanī		mekkanische und medinensi- sche Koranverse	لِالْمَكِّيِّ وَالْمَدَنِيِّ	S. 19
al-ma‘nā l-ḥāṣil bi- l-maṣḍar		der aus dem Sprechvorgang resultierende Sinn	لِالْمَعْنَى الَّتِي لَهَا حَاصِلٌ بِمَصْدَرٍ	S. 25
al-maṣḍar oder↓		Verbalnomen	الْمَصْدَرُ أَوْ↓	S. 25
al-ma‘nā l-maṣḍarī ↑		Sinn des Verbalnomens	لِالْمَعْنَى الَّتِي لَهَا مَصْدَرِيٌّ ↑	S. 25
al-ma‘ṭufayn		beide Elementen, die sich durch Wörter/Sätze daran an- schließen	لِالْمَعْطُوفَيْنِ	S. 141

maqām (Pl. maqāmāt)	Situation	قَام ج- قَامَات	F. 135↓
maqāmātu l-kalām	Redekonstellationen	قَامَات الْكَلِم	S. 71
maṣādiru t-tašrīʿ (Pl. maṣādiru t-tšrīʿ)	Gesetzgebungsquellen	مَنَادِرِ التَّشْرِيعِ (مَنَادِرِ - مَنَادِرِ لِتَشْرِيعِ)	F. 198
al-maṣḥ	rituales Streichen	لِالْمَصْحِ	S. 142
al-maṣlaḥatu l-ʿāmmah	allgemeiner Nutzen	لِالْمَصْلَحَةِ الْعَامَّةِ	F. 237
Mawqif (Pl. mawāqif)	Konstellation	مَوْقِف ج- مَوْقِفَات	F. 135↓
al-mawʿiẓah	die Ermahnung	الْمَوْعِظَةُ	F. 46
miṭāl mukarrar	Reduplikation, zweiradikaliges Verbalsubstantiv	مِثَالٌ مُكْرَرٌ	S. 60
al-muʿallaqāt as-sabʿ	die sieben schönsten Gedichte, die mit goldener Handschrift geschrieben und an der Kaaba aufgehängt wurden	الْمَوْقِفَاتُ السَّبْعُ	S. 33
al-mubālagah	Hyperbel	الْمُبَالَاغَةُ	F. 79
al-mubārak	das Gesegnete	الْمُبَارَكُ	F. 46
al-mubīn	das Deutliche	الْمُبِينُ	F. 46
mubtadaʿ (musnad ilaih) s. fāʿil	Nominalsubjekt/ Subjekt des Nominalsatzes	مُبْتَدَأٌ (مَرْبُوعٌ لِلَّيْهِ)	F. 143
al-muḍāf	annektiertes oder erstes Nomen im Status constructus (der Genitivverbindung)	الْمُضَنَّفُ	S. 218
al-muḍāf ilayh	zweites Nomen im Status constructus (der Genitivverbindung)	الْمُضَنَّفُ إِلَيْهِ	
al-muḍallīn	Irreführte	الْمُضْلِيْنَ	S. 224

al-muḍillin		Irreführende	الْمُضِلِّينَ	S. 224
al-mufassar		Interpretierte	الْمُفَسِّرِ	S. 81, III.a.1.3.
mufassar	bi-	das von einem anderen Text	فَمَسَّرَ رَبِّ عَجْرِهِ	F. 214 [2]
gayrihī		Interpretierte		
mufassar	bi-	das vom selben Text Interpretierte	فَمَسَّرَ رَبِّ قَيْسِهِ	F. 214 [1]
nafsihī				
Mufassirūn		Koraninterpretatoren/ Koran-	فَمَسَّرُونَ	F. 8↓
(Sg. mufassir)		kommentatoren/ Koranexege-	(م- فَمَسَّرِ)	
s. ‘ulamā’u t-tafsīr		ten/ Koranausleger		
mufrad		Singular	فَمَسَّرَد	S. 57
mu‘ğamiyyah		lexikalisch	مَعْجَمِيَّة	S. 20
al-muğmal		das nicht näher Spezifizierte	الْمُجْمَل	S. 81, III.a.2.3
al-muḥkam		das Eindeutige	الْمُحْكَم	S. 81, III.a.1.4.
al-muḥkamāt	wa-	Ein- und Mehrdeutigkeiten	الْمُحْكَمَاتُ وَالْمُتَشَابِهَاتُ	F. 228
l-mutašābihāt				S.39
mulābasātu	l-	Begleitverhältnisse	مُلَابَسَاتُ الْخَوَالِ	F. 13↓
aḥwāl				
al-muqayyad		das Eingeschränkte	الْمُقَيَّد	S. 81, III.a.3.2.2.
muqri’		Koranrezitator	قَارِئ	S. 28
(Pl. muqri’ūn)			(ج- قَارِئُونَ)	
muqtaḍā l-ḥāl		Erfordernis der Sprechsituation	مُقْتَضَى الْحَالِ	F. 13↓
al-mušabbah		Bildempfänger	الْمُشَبَّه	F. 636
S. ṭarafayyi t-tšbiih↓				
al-mušabbah bihi		Bildspender	الْمُشَبِّه	F. 636
s. ṭarafayyi t-tšbiih↓				
al-muškil		das ursprünglich aus dem Wort entstehende Unklare	الْمُشْكِل	F. 214 [2], III.a.2.2
muškil	wa-	schwierige und anscheinend	مُشْكِلٌ وَهُوَ	F. 76↓
mūhimu	l-iḥtilāf	kontradiktorische Verse	مُشْكِلٌ وَهُوَ	
wa-t-tanāquḍ			وَالْمُتَنَاقِضِ	

muta‘alliqu l-amr	Ausführung des Befehles	تَمَثَّلِق مِر	S. 228
muṭābaqat muqtaḍā l-ḥāl	Übereinstimmung mit den Erfordernissen der Sprechsituation	مَطَابِقَة قِتَضَرَرِي لَا حَال	S. 76
al-mutakallimūn (Sg. mutakallim)	Scholastiker	لَا تَمَثَّلِق مَوْن (م- تَمَثَّلِق م)	S. 26
muṭannā	Dual	تَمَثَّلِقِي	S. 58
muṭannā mu’annaṭ	Femininum-Dual	تَمَثَّلِقِي مَوْنِث	S. 58
muṭannā muḍakkar	Maskulinum-Dual	تَمَثَّلِقِي مَكْكَر	S. 58
al-muṭlaq	das Uneingeschränkte	لَا مَطَّق	S. 81, III.a.3.2.1.
al-mutašābih	die ursprünglich vom Wort ausgehende Unfassbarkeit/Mehrdeutigkeit	لَا تَمَثَّلِبِه	F. 214 [2], III.a.2.4
N			
an-naba’u l-‘azīm	die gewaltige Kunde	النَّبَأُ الْعَظِيم	F. 46
an-naḥwī (Pl. an-naḥwiyyūn)	Grammatiker	النَّحْوِي (ج- النَّحْوِيُون)	S. 29
naḥwiyyah	grammatisch	نَحْوِيَّة	S. 20
nā’ib fā’il	Passivsubjekt	نَظَائِفَاعِل	S. 59
nasab ‘ā’ilī	familiäres Herkunftsattribut	نَسَب عَائِلِي	S. 191
nasab makānī	örtliches Herkunftsattribut	نَسَب مَكَلِي	F. 307
nasab qawmī/ ahlī	nationales Herkunftsattribut	نَسَب قَوْمِي/ أَهْلِي	S. 209
an-nash	Abrogation bzw. Aufhebung	لِلنَّشْخ	S. 84
nash ḡuz’ī	Teilabrogation	نَشْخ جُزْئِي	F. 237
an-nāsiḥ wa-l-mansūḥ	abrogierende und abrogierte bzw. aufhebende und aufge-	النَّاسِخ وَالْمَنْسُوخ	F. 228

	hobene Koranverse		
an-naṣṣ rechtsmethodologisch	der zum bestimmten Zweck angeführte Ausdruck	النص (في أصله والفقهاء)	S. 81, III.a.1.2.
naššāl	Taschendieb	نَشَّال	F. 218
an-naẓm	textuelle Ordnung	النَّظْم	F. 14↓
an-naẓmu l- qurʿānī	die göttliche Ordnung der Sprache des Korans	النَّظْمُ الْقُرْآنِي	S. 38
naẓmun mubaʿtar	ungeordnete und zerstreute Ordnung	نَظْمٌ مَبْعُتَرٌ	S. 70
an-nūru l-mubīn	das deutliche Licht	النُّورُ الْمُبِينُ	F. 46
Q			
qarʿ (Pl. qurūʿu u. aqrāʿ) s. qurʿ↓	Zusammenbringen, Zusam- menstellen	قَرَعَ (قَرَعَ - قَرَعَ رَوْءٌ، وَقَرَأَ)	S. 23
qarāʿin (Sg. qarīnah)	Indizien	قَرَائِنٌ (م-قَرِينَةٌ)	S. 23
qarāʿin lafẓiyyah wa-ḥāliyyah	wörtliche und umstehende In- dizien	قَرَائِنٌ لَفْظِيَّةٌ وَحَالِيَّةٌ	S. 55
qarāʿinu l-aḥwāl	Zusammenhänge der Umstän- de	قَرَائِنُ الْاَحْوَالِ	F. 13↓
qarāʿinu n-naṣṣ	Textindizien	قَرَائِنُ النَّصِّ	S. 66
qarīnah ʿaqliyyah	Intellektsindiz	قَرِينَةٌ عَقْلِيَّةٌ	S. 67
qarīnah ġayr luġawiyyah	außer- oder nichtsprachlicher Kontext	قَرِينَةٌ غَيْرُ لُغَوِيَّةٌ	F. 184↓
qirāʿāt mutawātirah (Sg. qirāʿah)	die in unterbrochener Folge überlieferten Lesarten	قِرَاءَاتٌ مُتَوَاتِرَةٌ (م-قِرَاءَةٌ)	F. 37
qiblah	Gebetsrichtung	قِبْلَةٌ	S. 156
qirāʿah (Pl. qirāʿāt)	Lesung/ Variante	قِرَاءَةٌ (ج-قِرَاءَاتٌ)	S. 25, 121

qirāʾah mansūḥah		Abrogierte Rezitation	قِرَاءَةٌ مَسْهُوَةٌ	F. 37
qurʾ		Menstruation oder Reinheit.	قُرْءٌ	F. 221
(Pl. qurūʾ, aqrāʾ oder aqruʾ) s. qarʾ↑			(ج) قُرْءٌ - قُرْءٌ رَوْءٌ، قُرْءٌ، قُرْءٌ	
R				
ar-raḥmah		die Barmherzigkeit	الرَّحْمَةُ	F. 46
riwāyah (Pl. riwāyāt) mutawātirah		die in ununterbrochener Folge überlieferte Überlieferung	رَوِيَّةٌ نَحْوُ رَوِيَّةٍ (ج) - رَوِيَّاتٌ	F. 37
S				
sabku n-naṣṣ		Textabfassung	سَبْكُ النَّصِّ	S. 53
as-sağʿ		Reimprosa	السَّجْعُ	F. 79
sağdah		Niederwerfung	سَجْدَةٌ	F. 446
aṣ-ṣalāh (pl. aṣ-ṣalawāt)		Gebet	الصَّلَاةُ (ج) - الصَّلَوَاتُ	F. 214 [2], 339↓, 340↓
aṣ-ṣalātu 1- mafrūḍah		obligatorisches Gebet	الصَّلَاةُ الْمَفْرُوضَةُ	S. 162
aṣ-ṣalātu 1- masnūnah oder aṣ- ṣalātu n-nāfilah		freiwilliges Gebet	الصَّلَاةُ الْمَسْنُونَةُ أَوْ النَّفِلَةُ	S. 163
as-sāniḥ (Pl. as-sawāniḥ)		der sich von der rechten Seite zuwendende Vogel, d.h. glückverheißend	السَّوْحُ (ج) - السَّوْحُ	S. 65
ṣarfiyyah		morphologisch	صَوْفِيَّةٌ	S. 20
aṣ-ṣarīʿatu 1- islāmiyyah		islamische Rechtsnorm/ Ge- setze	الصَّرِيحَةُ السَّارِقَةُ	S. 16, 82
sāriq		Dieb	سَارِقٌ	F. 218
ṣawtiyyah		phonetisch	صَوْفِيَّةٌ	S. 20

as-sibāq wa-l-liḥāq	voran- und nachgestellter sprachlicher Mikrokontext oder vorherige und nachfolgend aufgestellte Worte bzw. Sätze	السِّبَاقُ وَاللِّحَاقُ	F. 120
aš-šifāʾ	die Heilung	الشِّفَاءُ	F. 46
ṣifāh	Adjektiv	صِفَاءٌ	S. 59
ṣifāh mušabbahah bi-smi l-fāʿil	ein dem aktiven Partizip ähnelndes Attribut	صِفَاءٌ مُشَبَّهَةٌ بِسْمِ الْمَعْلُومِ	F. 649
as-sīratu n-nabawiyh	prophetische Biographie	السِّيَرَةُ النَّبَوِيَّةُ	S. 164
aṣ-ṣiyām	das Fasten	الصِّيَامُ	F. 214 [2]
siyāqu l-ḥāl s. siyāqu l-maqām und siyāq ḡayr luḡawī	außersprachlicher/ nicht-sprachlicher Kontext	سِيَّاقُ الْحَالِ	F. 13↓
siyāqu l-maqāl s. siyāq luḡawī	sprachlicher Kontext	سِيَّاقُ الْقَوْلِ	F. 14↓
siyāqu l-maqām s. siyāqu l-ḥāl und siyāq ḡayr luḡawī	außersprachlicher/ nicht-sprachlicher Kontext oder Situationskontext	سِيَّاقُ الْمَقَامِ	F. 13↓ S. 53
siyāqu n-naṣṣ	textueller Kontext	سِيَّاقُ النَّصِّ	S. 53
siyāqu n-naẓm	Kontext der textuellen Ordnung	سِيَّاقُ النَّظْمِ	F. 14↓
siyāq ḡayr luḡawī s. siyāqu l-ḥāl und siyāqu l-maqām	Außersprachlicher/ nicht-sprachlicher Kontext	سِيَّاقُ مَجْرَلِ عَوِي	F. 13↓
siyāq luḡawī s. siyāqu l-maqāl	sprachlicher Kontext	سِيَّاقُ لُغَوِي	F. 14↓
T			
aṭ-ṭāʿah	Gehorsam	الطَّاعَةُ	S. 230

at-tab'īd	Aufteilung	تَبَعِيض	F. 547
at-tābi'ūn	erste Nachfolgenergeneration	التَّبَاعُونَ	S. 121
at-taḍkirah	die Erinnerung	التَّذْكَرَة	F. 46
tafsīru l-Qur'ān/ at-tafsīr	Koraninterpretation/ Koran- kommentar/ Koranexegeese/ Koranauslegung	تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ / التَّفْسِير	S. 13
tafsīr qā'im 'alā siyāqu l-maqām aw 'alā siyāqu l- maqāl	außersprachlich kontextuelle Interpretation	تَفْسِيرٌ قَرِيبٌ مَعْنَى سِرِّيٍّ أَوْ لِقَائِيٍّ أَوْ لِقَائِيٍّ أَوْ لِقَائِيٍّ	F. 157
taḥdīdu l-'āmil	Bestimmung der Valenz	تَحْدِيدُ الْعَامِلِ	S. 39
taḥdīd 'awdati ḍ- ḍamīr	Bestimmung dessen, worauf sich das Pronomen bezieht	تَحْدِيدُ عَوْدَةِ الضَّمِيرِ	S. 123
taḥṣīṣu l-'ām	Spezifizierung des Allgemei- nen	تَحْصِيسُ الْعَامِّ	F. 237
at-taḥṣīṣ	Spezifizierung	التَّحْصِيسُ	S. 83, 84
tayammum	symbolische Reinigung	تَيَمُّمٌ	F. 375↓
at-tanzīl	die Herabsendung	التَّنْزِيلُ	F. 46
at-taqdīm wa-t- taḥīr	Voran- und Nachstellung der Satzglieder/ Verschieben von Satzele- menten nach vorne oder nach hinten	التَّقْدِيمُ وَالتَّأْخِيرُ	S. 39, S. 66
taqdīru l-maḥḍūf	Vermutung des Elidierten	تَقْدِيرُ الْمَحْذُوفِ	S. 20
ṭarafayyi t-tšbiih d.h. al-mušabbah und al-mušabbah bihi↑	zwei Erscheinungen, d.h. Bild- empfänger und Bildspender	طَوَيْ التَّشْبِيهِ	F. 636
tarkību l-alfāz	Wortbildung	تَرْكِيبُ الْفِئَاظِ	S. 53
at-tašbīhu l-baliğ	wortgewandete Ähnlichkeit	التَّشْبِيهُ الْعَبِيحُ	F. 636
at-tašbīhu l- mufrad	einfache Ähnlichkeit	التَّشْبِيهُ الْعَادِي	F. 636

at-tašbīhu	1-	komplexe Ähnlichkeit	التشبيها لمركب	F. 636
murakkab				
at-tašbīh at-tamtīlī		komplexes Gleichnis	التشبيها للتشبيلي	F. 636
at-tašrīf		Flexion	التصريف	F. 299
at-ta'wīl		Deutung	التأويل	S. 83, 118
at-tawriyah		Verheimlichung	التورية	F. 79
aṭ-ṭibāq		Antithese	الطباق	F. 79
at-tašbīh/ al-mušābahah		Vergleich/ Ähnlichkeit	التشبيها / المشابهة	F. 77
U				
‘ulamā’u		Rhetoriker	علماء اللغة (علماء اللغة - علم)	F. 4↓
(Sg. ‘ālim)	1-			
balāḡah	s.			
balāḡiyyūn				
‘ulamā’u l-luḡah		Sprachwissenschaftler	علماء اللغة	F. 7↓
s. luḡawiyyūn				
‘ulamā’ uṣūli	1-	Methodologe/ Rechtsmethodi-	علماء أصول	F. 5↓
fiqh/ ‘ulamā’u l-uṣūl		ker der islamischen Rechtswis-	العلماء / علماء اصول	
s. uṣūliyyūn		senschaft		
‘ulamā’u t-tafsīr		Koraninterpretatoren/ Koran-	علماء التفسير	F. 8↓
s. mufassirūn		kommentatoren/ Koranexege-		
		ten/ Koranausleger		
‘ulūmu		arabische Sprachwis-	علوم اللغة	F. 3↓
(Sg. ‘ilm) l-luḡah		senschaften	(م. - علم) أو ↓	
oder ↓				
al-‘ulūmu	1-	sprachliche Disziplinen	العلوم اللغوية أو ↓	S. 18
luḡawiyyah oder ↓				
‘ulūmu	1-	arabische Sprachwissenschaf-	علوم العربية أو ↑	F. 3↓
‘arabiyyah oder ↑		ten		

‘ulūmu l-Qur’ān	Koranwissenschaften	علوم القرآن	S. 13
‘umarah	Besuchsfahrt	عُمْرَة	F. 574
ummah um- miyyah	ungelehrte Gemeinschaft	أمة أهية	S. 192
Ummiyyūn (Sg. ummī)	Lese- und Schriftkundige	أُمِّيُونَ (م. أمي)	F. 493↓
uṣūliyyah	rechtsmethodologisch	صُورِيَّة	S. 20
uṣūliyyūn (Sg. uṣūlī)	Theoretiker der islamischen Rechtswissenschaft	صُورِيُونَ (م. صُورِي)	F. 5↓
s. ‘ulamā’ uṣūli l-fiqh und ‘ulamā’u l-uṣūl			
W			
wad‘ (Pl. awḍā‘)	Lage	وَضْع (ج. أَوْضَاع)	F. 135↓
wad‘ (iṣṭilāḥ)	Geprägte Fachtermini	وَضْع (لِصْطَلَح)	S. 117
waḡhu š-šabah	Vergleichsmoment bzw. Terti- um comparations	وَجْه التَّشْبِهُ	F. 636
al-waḡy	die Eingebung	الْوَحْي	F. 46
wazn (‘ala wazn)	Formtypen (unter Angleichung an Typus/ in Form von)	وَزْن (عَنْهُ وَزْن)	S. 60
wuḍū’	rituale Teilwaschung	وُضوء	F. 378↓
al-wuḡūh wa-n- nazā’ir (Sg. waḡh/ nazīr)	Homonyme und Synonyme	لَوْح ووه وَالنَّظَائِر (م. وَجْه/نَظِير)	S. 19, 20
Z			
aḡ-ḡāhir	das äußerlich Klare/ Offenbare	لِظَاهِر	S. 81, III.a.1.1.
az-zakāh (pl. az-zakawāt)	Abgabe	الزَّكَاة (ج. الزَّكَاةَات)	F. 214 [2], 339↓,

zarf	Adverb	ظَرْفٌ بِأَخْوٍ)	340↓ S. 59
zarf (ḥāl) (Pl. zurūf)	Gelegenheit	ظَرْفٌ (حَالٍ) (ج. ظروف)	F. 135↓

L e b e n s l a u f