

„Wer nicht nach dem richtet, was Allah herabgesandt hat ...“

*Die Überlieferung von Ibnu ‘Abbās „kufr, abseits von kufr“
aus Sicht der frühislamischen ḥadīṭ- und tafsīr-Wissenschaften*

*mit einem umfassenden Vorwort
zur zunehmenden Kriminalisierung islamischer Theologie*



Abu Hamzah ibnu Musafir

Titel: „Wer nicht nach dem richtet, was Allah herabgesandt hat ...“

Die Überlieferung von Ibnu ‘Abbās „kufr, abseits von kufr“
aus Sicht der frühislamischen ḥadīṭ- und tafsīr-Wissenschaften

mit einem umfassenden Vorwort zur zunehmenden Kriminalisierung islamischer Theologie

Autor: Abu Hamzah ibnu Musafir

Ausgabe: E-Book in Farbe

Erscheinungsdatum: 08/2022

Zuletzt geringfügig geändert: 05/2026

©2022 im Eigenverlag

Format: 6“ x 9“ / 116 Seiten

Website: www.ibnu-musafir.com

E-mail: info@ibnu-musafir.com

Zu diesem Buch

Die Wissenschaft des *tafsīr*, also der Qur'ān-Exegese, gehört zu den grundlegendsten Gebieten der islamischen Wissenschaften. Wer dieses Wissensgebiet unter Einbeziehung der frühislamischen Literatur studiert, wird bald erkennen, dass es dabei große Unterschiede zwischen der damaligen und der heutigen Herangehensweise gibt.

Diese Unterschiede in der Methodik sollen im vorliegenden Buch anhand einer beispielhaften Stelle des Qur'ān veranschaulicht werden, die seit langem zu vielen Diskussionen führt. Es handelt sich dabei um die qur'ānische Aussage *„Wer nicht nach dem richtet, was Allah herabgesandt hat, so sind jene die kāfirūn“*.

Im Speziellen geht es in diesem Buch jedoch um die zu diesem Vers überlieferte Aussage des Prophetengefährten Ibnu 'Abbās رضي الله عنه, in der darauf hingewiesen wird, dass mit dem obengenannten Vers nicht der große *kufr*/Unglaube gemeint ist, welcher einen Muslim aus der Religion befördert.

Durch die Analyse der Überlieferungsketten und Hinweise auf die Grundlagen der *tafsīr*-Wissenschaft soll dieses Buch einen Beitrag leisten, die erwähnten Fragestellungen zu verdeutlichen.

Über den Autor

Abu Hamzah ibnu Musafir studiert die islamischen Wissenschaften seit Mitte der neunziger Jahre und verbrachte zu diesem Zweck mehrere Jahre in der arabischen Welt. Er studierte an verschiedenen Fakultäten sowohl in Kairo als auch in Damaskus.

Im Rahmen seiner Studien lernte er den Koran und andere arabische Quelltexte sowie arabische Gedichte auswendig. Er publizierte zahlreiche Schriften in deutscher und arabischer Sprache in verschiedenen Bereichen der islamischen Wissenschaften.

Seine Studienschwerpunkte sind vor allem die Glaubensgrundlagen des Islam, Analyse und Vergleich verschiedener religiöser Strömungen, theoretische und angewandte *ḥadīth*-Wissenschaften, Grundlagen der Überlieferung, Grundlagen des Tafsir sowie religionsvergleichende Studien.

Inhalt

Umschrift-Tabelle

6

<i>Vorwort zur zunehmenden Kriminalisierung theologischer Abhandlungen und Inhalte</i>	8
<i>Einige Behauptungen von Prof. Tilman Nagel als Beispiel in diesem Bezug</i>	9
<i>Ein völlig anderer Zugang - Prof. Matthias Rohe, Prof. Rüdiger Lohlker</i>	29
<i>Zielsetzung und was mit diesem Buch nicht bezweckt wird</i>	33
 <i>Inhaltliches Vorwort zum Buch</i>	 34
<i>Allgemeine Hinweise zum Buch</i>	36
 <i>Wichtige Anmerkungen zu Beginn</i>	 38
<i>Anmerkung zur Problematik der weit verbreiteten Irrlehre des irğā'</i>	38
<i>Anmerkung zur Anwendbarkeit der Aussage von Ibnu 'Abbās auf die heutige Zeit</i>	40
<i>Anmerkung zu Handlungen, die im Allgemeinen nicht als kufr betrachtet werden</i>	44
 <i>Die Vorgehensweise der frühen Gelehrten bei der Überlieferung des tafsīr</i>	 45
 <i>Wie die salaf die Überlieferung von Ibnu 'Abbās einschätzten</i>	 47
 <i>Die einzelnen Überlieferungswege</i>	 52
<i>Überlieferungsweg von Sufyān ibnu 'Uyaynah von Hišām ibnu Ḥuğair von Ṭāwūs von Ibnu 'Abbās</i>	52
<i>Überlieferungsweg von Sufyān at-Ṭaurī von Ma'mar von Ibnu Ṭāwūs von seinem Vater, Ṭāwūs, von Ibnu 'Abbās</i>	52
<i>Der Überlieferungsweg von Aliyy ibnu Abī Ṭalḥah von Ibnu 'Abbās</i>	53
 <i>Erwähnung des Offenbarungsgrundes (sababu n-nuzūl) für die hier besprochene āyah von Sure al-Mā'idah</i>	 60

<i>Hinweis auf weitere Aussagen</i>	64
Die Aussage von 'Aṭā', überliefert von Ibnu Ğuraiġ, und weitere Aussagen	64
<i>Einwände</i>	67
Die Schwäche einzelner Überlieferer, wie z. B. und vor allem: Hišām ibnu Ḥuġair	67
Der Einwand, es wäre die gegenteilige Aussage authentisch von Ibnu 'Abbās überliefert worden	70
Von 'Abduļlāh ibnu Mas'ūd ﷺ wird überliefert, dass es sich um kufr handelt	74
Anmerkung zur Möglichkeit von Meinungsunterschieden zwischen den ṣaḥābah - Hinweis auf grundsätzliche Fehler beim Umgang mit den Aussagen der salaf	78
Der Kontext der Aussage von Ibnu 'Abbās	82
Die Meinung, das sprachlich bestimmte Wort „al-kufr“ zeige immer den großen kufr an	85
Diskussion einiger Bedenken hierzu und die Gefahr der Formulierung von allgemeingültigen Regeln	87
Im Wortlaut der āyah ist lediglich die „Unterlassung des Richtens mit dem, was Allah herabgesandt hat“ erwähnt, nicht die Anwendung eines anderen Gesetzes	95
Hinweis zur Auslegung des Qur'ān durch die bloße Anwendung der arabischen Sprache	97
<i>Der Abstand von der Methode der salaf und die Gefährlichkeit allgemeiner Formulierungen</i>	99
<i>Abschluss</i>	103
Hinweise zur Umschrift	105
Anmerkungen zur Formatierung sowie Groß- und Kleinschreibung der Wörter, die in DMG-Umschrift wiedergegeben werden	107
Chronologisches Verzeichnis der frühislamischen Autoren und ḥadīth-Gelehrten	108
Quellenverzeichnis	110

Umschrift-Tabelle

DMG-Umschrift	Arabischer Buchstabe	Name	Aussprachehilfe
ā	ا	<i>alif</i>	langes a wie in <u>S</u> aat
b	ب	<i>bā'</i>	Wie deutsches b
d	د	<i>dāl</i>	Wie deutsches d
ḍ	ض	<i>ḍād</i>	dunkel-dumpfes d
ḏ	ذ	<i>ḏāl</i>	Stimmhaftes engl. th, etwa wie im britisch ausgesprochenen „mother“
f	ف	<i>fā'</i>	wie deutsches f
ğ	ج	<i>ğim</i>	Wie deutsches dsch in „ <u>D</u> schungel“
ġ	غ	<i>ġain</i>	ähnlich deutschem Gaumenzäpfchen-r in „ <u>R</u> asen“, aber weicher
h	ه	<i>hā'</i>	wie deutsches h, aber immer konsonantisch und behaucht
ḥ	ح	<i>ḥā'</i>	Stark behauchtes h, wie im arab. „Aḥmad“
ḫ	خ	<i>ḫā'</i>	Wie raues deutsches ch in „ <u>B</u> ach“
k	ك	<i>kāf</i>	wie deutsches k
l	ل	<i>lām</i>	wie deutsches l
!	ل	<i>lām mufaḥḥamah</i>	dunkles l wie im englischen „we <u>ll</u> “
m	م	<i>mīm</i>	wie deutsches m
n	ن	<i>nūn</i>	wie deutsches n

DMG- Um- schrift	Arabischer Buchstabe	Name	Aussprachehilfe
q	ق	<i>qāf</i>	Tiefes, hinten am Gaumensegel gesprochenes k
r	ر	<i>rā'</i>	Gerolltes Zungenspitzen-r
s	س	<i>sīn</i>	Stimmloses s wie in „Haus“ oder „Maß“
š	ش	<i>šīn</i>	wie deutsches sch
ṣ	ص	<i>ṣād</i>	dunkel-dumpfes stimmloses s
t	ت	<i>tā'</i>	Wie deutsches behauchtes t
ṭ	ط	<i>ṭā'</i>	dunkel-dumpfes unbehauchtes t
ṯ	ث	<i>ṯā'</i>	Stimmloses engl. th wie in „thank you“
w / ū	و	<i>wāw</i>	rundes Lippen-w wie in engl. „what“ / langes ū wie in „Buch“
y / ī	ي	<i>yā'</i>	wie deutsches j in „jagen“ / langes ī wie in „Tiger“
z	ز	<i>zāy</i>	Stimmhaftes s wie in „Sand“
ẓ	ظ	<i>ẓā'</i>	dunkel-dumpfes stimmhaftes engl. th
ʾ	ء	<i>hamzah</i>	Knacklaut wie in „’Apfel“ oder „be’achten“
ʿ	ع	<i>ʿain</i>	Im Rachen gebildeter Reibelaut wie in arab. „Ka’bah“

- Kurze Vokale: a, i, u; lange Vokale: ā, ī, ū.

Weitere Hinweise finden sich am Ende dieser Schrift.

Vorwort zur zunehmenden Kriminalisierung theologischer Abhandlungen und Inhalte

Seit einiger Zeit gibt es – vor allem auch in der westlichen Welt – eine zunehmende Politisierung der Diskussion über islamische Inhalte. In dieser Atmosphäre von Skepsis und aufgeheizten Debatten kommt es verständlicherweise häufig zu Missverständnissen. Solche Umstände erschweren die ruhige Behandlung islamischer Themen, egal ob es sich um innerislamische, interreligiöse oder sonstige Diskussionen handelt.

Missinterpretationen sind unter solchen Bedingungen im Grunde nicht zu vermeiden, viel eher sind sie an der Tagesordnung, zumal sie nicht selten auch ganz bewusst vorgenommen und instrumentalisiert werden. Deshalb soll hier schon zu Beginn auf einige Punkte in diesem Zusammenhang eingegangen werden.¹

Das vorliegende Buch ist eine Abhandlung zum Thema Qurʾān-Exegese (*tafsīr*), veranschaulicht am Beispiel eines innerhalb der islamischen Gemeinschaft vieldiskutierten Qurʾān-Verses. In diesem Zuge sollen die Unterschiede zwischen der Herangehensweise früher *mufasssīrīn* (Qurʾān-Exegeten) und der heutigen bzw. späteren Vorgehensweise im *tafsīr* herausgearbeitet werden.

Der Vers, der dabei untersucht wird, behandelt unter anderem die Themen Gehorsam, Gesetzgebung, Regentschaft und Gerichtsbarkeit aus islamrechtlicher und islamisch-theologischer Sicht. Da diese Themen im Zusammenhang mit dem Islam heute viel diskutiert werden,

¹ An dieser Stelle sei auch auf das umfassende Vorwort zu dieser Problematik im früher schon erschienenen Buch „*Die Lehre des Monotheismus - Eine theologische und geschichtswissenschaftliche Erarbeitung der ursprünglichen Lehre des Monotheismus aus den frühesten Quellen des Islam*“ verwiesen.

scheint es umso sinnvoller, an dieser Stelle auf einige wichtige Punkte hinzuweisen.

Abgesehen davon muss auch erwähnt werden, dass es bei Muslimen selbst falsche Verständnisse gibt, die aus Unwissenheit über die islamischen Quellen resultieren und nicht selten zur Übertreibung in religiösen Angelegenheiten führen. Dieses Buch soll dazu beitragen, auf mögliche Fehlverständnisse hinzuweisen, indem diese Angelegenheiten auf die eigentlichen islamischen Quelltexte und das Verständnis der ersten Generationen der islamischen Geschichte zurückgeführt werden.

Einige Behauptungen von Prof. Tilman Nagel als Beispiel in diesem Bezug

Wie bereits erwähnt, kommt es unter den heutigen Umständen allzu leicht zu Missinterpretationen von Aussagen über islamische Inhalte. Teilweise wird versucht, schon aus der bloßen Besprechung mancher theologischer Fragen den Vorwurf der Kriminalität und Gewaltaffinität zu stricken. Solche Versuche kommen nicht selten von Politikern, Juristen und angeblichen Islamkennern mit einer klaren politischen Agenda.

Immer wieder erkennt man in diesem Zuge Versuche, Inhalte der islamischen Theologie unter dem Deckmantel der Angst vor dem Islam und der Islamisierung zu kriminalisieren.

Die eben beschriebene Problematik soll verdeutlicht werden anhand einiger Aussagen des Universitätsprofessors Tilman Nagel. Nagel ist ein bekannter Arabist und Islamwissenschaftler, der aus seiner ablehnenden Haltung gegenüber dem Islam kein Geheimnis macht.

So schreibt z. B. Dr. Ayşe Başol:

Tilman Nagel, geboren im April 1942 in Cottbus im Osten Deutschlands, ist ein bekannter Orientalist und Islamwissenschaftler. Er ist Verfasser von zahlreichen Werken v. a. zur

islamischen Geschichte. Einige von diesen werden in den Islamwissenschaften und benachbarten Disziplinen als Standardwerke empfohlen und als Einführungsliteratur gelesen [...]

Nagel ist ein Wissenschaftler, der für seine kritische Haltung gegenüber dem Islam bekannt ist. Er ist der Ansicht, dass im Kern des Islam Radikalität und Gewalt vorhanden sind. In seinen Arbeiten konzentriert er sich darauf, dies nachzuweisen.²

² In ihrem Artikel zu der von Nagel verfassten Biografie: *Das Bild des Propheten Muhammad in Tilman Nagels Werk „Muhammad. Leben und Legende“*

Ayşe Başol erwähnt an jener Stelle, dass Nagel von 2004 bis 2007 ihre akademische Arbeit betreute.

Vor allem für seine Prophetenbiografie von großem Umfang wird Tilman Nagel in den höchsten Tönen gelobt. Es ist von einem Jahrhundertwerk die Rede – jedoch in erster Linie von Korrespondenten diverser Zeitungen, die zweifelsohne keine fachkundige Einschätzung zu derartiger Materie abgeben können.

Tatsächlich wurde das betreffende Werk von Nagel auch in seinem eigenen Kollegium grundlegend dafür kritisiert, dass der Verfasser bei der Quellenerhebung nicht zu den chronologisch gesehen primären Quellen vordrang, sondern sich mit späteren Quellen begnügte, die seine Thesen stützten – sicherlich ein fundamentaler Qualitätsmangel wissenschaftlicher Arbeit.

Başol bemerkt hierzu: *„Auf einem Symposium an der Universität Frankfurt im Jahre 2009 hat der deutsche Orientalist Gregor Schoeler einen Versuch hierzu unternommen. Sein Ergebnis war, dass Nagel sich nicht bis zu den frühesten Quellen durchgearbeitet hatte und nur jenen Versionen der Überlieferungen Bedeutung beimaß, die seine Thesen zu unterstützen schienen, ohne dabei auf die Thematik zu achten.“*

Wie bei westlichen Islamwissenschaftlern nicht unüblich, werden auch bei Nagel in erster Linie jene Überlieferungen herangezogen, die ihm für seine persönlichen Thesen nützlich scheinen. Alle anderen Überlieferungen, die solchen Thesen widersprechen, werden einfach diskreditiert, selbst wenn sie bei weitem authentischer sind.

...--

Daraus erklärt sich, wie Nagel zu zahlreichen skurrilen, neuartigen Thesen gelangte, die weit von den anerkannten Meinungen abweichen. Bei Leuten ohne Hintergrundwissen, mit einem Hang zum Populärwissenschaftlichen mag Nagel mit solchen Thesen etwas Sensationelles hervorgebracht haben. Wer diese Wissenschaften jedoch studiert, kann den Behauptungen Nagels häufig nur mit müdem Kopfschütteln begegnen.

Die Selbstsicherheit vieler Orientalisten bezüglich ihrer völlig neuartigen, mehr als ein Jahrtausend später konstruierten Hypothesen erreicht teilweise ein absurdes Ausmaß. Başol schreibt hierzu:

„Es entgeht nicht der Aufmerksamkeit, dass die Leistungen Muḥammads (صلعم) permanent negiert werden. [...] Stellenweise begibt er [Anm.: also der Verfasser, Tilman Nagel] sich sogar in die Gedanken des Propheten und weiß, was der Prophet zu einem bestimmten Zeitpunkt geradezu gedacht hatte. Der Autor, der einen ausgesprochen rigiden Sprachstil verwendet, weiß mit nahezu absoluter Gewissheit, was in Wirklichkeit wie geschehen war.“

Im arabischen Raum würden solche Werke, wie die Propheten-Biografie von Tilman Nagel, zweifelsohne überhaupt nicht ernst genommen und sich einer vernichtenden *ḥadīṭ*-wissenschaftlichen Kritik gegenübersehen. Es kommt deshalb nicht von Ungefähr, dass Orientalisten ihre „Meisterwerke“ nicht ins Arabische übersetzen. Vielmehr war der Orientalismus von Anbeginn eine eingeschworene und abgegrenzte Gemeinschaft, wenn man so will: Eine völlige Parallelgesellschaft zu den eigentlichen islamischen Wissenschaften.

Da sich nun aber mehr und mehr auch z. B. deutsch- oder englischsprachige Muslime in ihrer Muttersprache mit solchen Werken auseinandersetzen können, halte ich es für wahrscheinlich, dass die Kritik an orientalistischen Werken in deren Originalsprache stark zunehmen wird.

In seinem Buch *„Die Geschichte der islamischen Theologie“* (erschienen 1994 bei C.H.Beck, Seite 84) versucht sich Nagel auf absurde Weise ein bisschen als *ḥadīṭ*-Wissenschaftler und meint bezüglich eines der bedeutendsten Überlieferer der gesamten islamischen Überlieferungsgeschichte, Sufyān ibnu ‘Uyaynah (107-198 n. H.): Bei der erwähnten Überlieferung *„... wird uns [...] der fromme Betrug fast schon zur Gewissheit.“*

Die ahnungslose deutsche Leserschaft versteht dabei nicht, dass Nagel im Grunde überhaupt keine Ahnung von *ḥadīṭ*-Wissenschaften und der Analyse ...--

Tilman Nagel geht nach dem am Anfang dieses Vorworts beschriebenen Muster so weit, dass er nicht nur eine ganz pauschale Gewaltaffinität bei der salafitischen³ Strömung im Allgemeinen erkennt.

Eine zwingende gewaltsame Bekämpfung jeder nicht-islamischen Einrichtung macht er vielmehr sogar zum Prinzip dieser Strömung und zielt dadurch ganz klar darauf ab, Justiz und Politik in westlichen Ländern zur Kriminalisierung solcher Gesinnungen zu drängen.

In einem mir vorliegenden Gutachten Nagels aus dem Jahr 2012⁴ analysiert er Bücher, die teilweise über die hier erwähnten Prinzipien sprechen.

von Überlieferungsketten hat. Dass so jemand sich ein solches Urteil über einen tausendfach untersuchten und bestätigten Überlieferer anmaßt, spricht Bände über Nagel und seinesgleichen. Es verwundert geradezu, dass jemandem, der so selbstsicher hantiert wie Nagel, ein solch „frommer Betrug“ nur „fast“ zur Gewissheit wurde.

Auch wenn dies nicht der Ort ist, die ganze Thematik im Detail auszuführen, sollte der Hinweis auf derartig gravierende Unwissenschaftlichkeiten nicht fehlen. Hinweise auf Vorgehensweisen dieser Art helfen, die vermeintliche „Wissenschaftlichkeit und Korrektheit“ in den folgenden Ausführungen Nagels besser zu verstehen.

Trotz dieser deutlich islamkritischen Haltung Nagels merkt Başol – durchaus erwähnenswert – an: *„An dieser Stelle ist es wichtig, zu wissen, dass Nagel zu jenen Forschern gehört, die die Authentizität des Korans nicht infrage stellen.“*

³ Das Wort „salafitisch“ bedeutet etwa: sich auf die *salaf* (Vorfahren/Altvordenen) zurückbesinnend. Hier bewusst ohne s geschrieben, da das Wort „salafist~~i~~sch“ durchweg negativ konnotiert ist.

⁴ Aufgrund der schlechten Qualität des Dokuments ist die Jahreszahl nicht mit Sicherheit zu erkennen, jedoch muss das Gutachten etwa in diesem Zeitraum angefertigt worden sein.

Dabei befindet er anfänglich wie folgt⁵:

Im zweiten Teil habe ich den Salafismus als eine Krisenerscheinung des Sunnitentums analysiert, die seit dem frühen 14. Jahrhundert⁶ mehrfach zu einer endogenen Radikalisierung eines

⁵ Bei allen Zitaten in diesem Buch wird der Text immer in seiner ursprünglichen Schreibweise wiedergegeben.

⁶ Die Vorstellung des sogenannten Salafismus als historisch gesehen erste Rückbesinnung auf die eigentlichen Quellen des Islam, ist eine weit verbreitete Idee unter sogenannten Islam-Experten, die sich mit der Geschichte der islamischen Theologie überhaupt nicht vereinen lässt.

Auch von Strömungen der islamischen Welt, die sich in Opposition zu den salafitischen Ausrichtungen sehen, ist diese Behauptung immer wieder hörbar. Sufistische und philosophische Ausrichtungen bedienen sich häufig dieser Argumentation.

Das Ziel dahinter ist, diverse theologische Inhalte, die solche Gruppen nicht für sich annehmen können, als unerlaubte Neuerungen zu brandmarken, die erstmalig von Leuten wie Ibnu Taimiyyah im 8ten Jahrhundert erfunden worden wären und deshalb in der islamischen Lehre eigentlich überhaupt keine Berechtigung hätten.

Ohne Zweifel gab es seit der Frühzeit des Islam jedoch eine breite und nahtlose Linie von Vertretern einer solchen Rückbesinnung auf die islamischen Quellen. Wie auch nicht? Aus Sicht der bloßen historischen Entwicklung wäre es unvernünftig, etwas anderes anzunehmen.

Schließlich ist es einigermaßen absurd, zu glauben, dass unter der enormen Vielzahl an muslimischen Theologen über Jahrhunderte hinweg niemals einige davon eine solche Rückbesinnung forderten und umsetzten, bis schließlich ein Gelehrter im 7ten oder 8ten Jahrhundert islamischer Zeitrechnung auftauchte, um diese Idee erstmals zu entwickeln.

Präziser wäre es, zu sagen, dass durch die genannten Gelehrten eine solche Forderung intensiviert wurde, wobei auch dies nicht ganz den Tatsachen entspricht. Tatsächlich wurde diese Rückbesinnung zu jedem Zeitpunkt vehement eingefordert.

...--

Teils der Sunniten geführt hat und führt. Sie äußert sich in einer unversöhnlichen Ablehnung einer jeglichen nicht unmittelbar der Scharia verpflichteten Daseinsform.

Diese Ablehnung wird zur ersten und wichtigsten Konsequenz des ersten Teils des muslimischen Glaubensbekenntnisses „Es gibt keinen Gott außer Allah“ erklärt und zugleich als eine Aufforderung zu entsprechendem Handeln ausgegeben.

Tilman Nagel beginnt an dieser Stelle schon, darauf hinzuweisen, dass Salafiten aus dem Glaubensbekenntnis eine Ablehnung anderer, ihm widersprechender Ideologien, ableiten. Diese Ablehnung enthält zugleich auch „eine Aufforderung zu entsprechendem Handeln“, womit Nagel auf Gewalt anspielt. Deshalb sagt er unmittelbar danach:

„Diese Aufforderung schließt den Dschihad gegen die Träger der nicht der Scharia verpflichteten Institutionen ein.“

So einfach ist der geistige Sprung also, wenn man die Richtlinien wissenschaftlicher Arbeit beiseitelässt, um zu einem vorgefassten Ziel zu gelangen – auch wenn es sich um Universitätsprofessoren handelt. Im Folgenden wird dies umso deutlicher.

Es sei hier voreilend darauf hingewiesen, dass diese Schlussfolgerung Nagels, die er im weiteren Verlauf auch deutlich formuliert, falsch ist und zahlreiche Richtlinien der islamischen Theologie verkennt. Tatsächlich kennt die *šarīʿah* viele Zustände, die eine friedliche Koexistenz mit Nicht-Muslimen nicht nur ermöglichen, sondern diese auch zur Verpflichtung machen.

Das islamische Recht formuliert dabei deutliche Richtlinien, welche die Unantastbarkeit von Leben, Besitz und Ehre von Nicht-Muslimen

Am ehesten kann deshalb vielleicht gesagt werden: Zur Zeit der genannten Gelehrten im 7ten und 8ten Jahrhundert fand der Appell mehr Gehör, der Unterschied zu vorherrschenden Lehren wurde deutlicher und es kam zu einer stärkeren Diskussion dieser Themen in der Gesellschaft.

sowie die Einhaltung von Verträgen zur Pflicht machen und reicht bis zum obligatorischen Schutz von Nicht-Muslimen in einer islamischen Gesellschaft⁷.

Überaus merkwürdig ist die Schlussfolgerung Nagels auch in folgender Hinsicht. Nagel scheint Dinge zu ignorieren, die an sich für jeden völlig selbstverständlich sind, wie den sogenannten „Absolutheitsanspruch“ der Weltreligionen.

Wer unter diesem Wort bloß in der Online-Enzyklopädie Wikipedia nachsieht, der findet dort folgenden Text:

Die Universal- oder Weltreligionen vertreten exklusive Absolutheitsansprüche. Sie beanspruchen für sich oder ihre Lehre, die allein wahre und gültige zu sein.

Zu einem religiösen Glauben gehört die Überzeugung letztgültige Aussagen über die Wahrheit zu machen. Der Anspruch letztgültige Aussagen über die Wahrheit zu machen, wird Absolutheitsanspruch genannt. Daraus folgt, dass jeder religiöse Glaube einen Absolutheitsanspruch besitzt.

Bei C. H. Ratschow, *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, heißt es hierzu:

Zum rel. Glauben gehört in allen Religionen – auch im Buddhismus – die Überzeugung, mit dem eigenen Glauben der letztgültigen Wahrheit teilhaftig zu sein. Wer diese Überzeugung nicht aufbringt, hat an keiner Religion teil. So gewiß die Religionen alle die letztgültige Wahrheit über Gott, Welt und Mensch zu bringen überzeugt sind, sind sie Religionen.

Die Christen haben in diesem Sinne stets ihren Glauben als letztgültige Wahrheit vertreten. [...]

⁷ Siehe dazu: „*Die Lehre des Monotheismus*“, vom Verfasser des vorliegenden Buches. Wie bereits erwähnt, wird diese Thematik im umfassenden Vorwort des Buches eingehender behandelt.

Der Muslim vertritt diese Überzeugung auch, und zwar in dem hist. Sinne, daß der Koran zeitlich das letzte der heiligen Bücher und damit die abschließende Offenbarung sei.

Solche Konstruktionen sind Ausdruck der Überzeugung, der letztgültigen Wahrheit im eigenen Glauben teilhaftig zu sein. Kein rel. Glaube kann ohne diese Grundüberzeugung leben.⁸

Dies ist insofern leicht verständlich, da es einigermaßen unsinnig wäre, einer Lehre zu folgen, sie aber gleichzeitig nicht als die eigentliche Wahrheit zu erachten. In dem Fall könnte man genauso gut jeder anderen beliebigen Lehre folgen und müsste sich nicht auf eine spezielle Religion beschränken. Dies einzufordern, im Sinne eines neuartigen Toleranz-Verständnisses, ist entsprechend absurd.

Umso merkwürdiger, dass Nagel beim sog. Salafismus von diesem Wahrheitsanspruch auch gleich den Sprung zur Gewaltbereitschaft macht. Demgemäß könnte man dies bei so ziemlich jeder Religion schlussfolgern. Mit welchen wissenschaftlichen Maßstäben lässt sich eine solche Vorgehensweise vereinen?

Nagel fährt fort:

*Angeichts des Siegeszuges der westlichen materiellen und – in geringerem Maße – politischen Zivilisation ist der „Unglaube“, dem ein Sunnit im Alltag begegnet, wesentlich vielfältiger und zudringlicher als im 14. Jahrhundert. Die endogene Radikalisierung mancher Sunniten kann daher wesentlich krasser ausfallen und richtet sich gegen eine Fülle von Gegebenheiten, die dem in einer säkularen Kultur und Gesellschaft aufgewachsenen Europäer selbstverständlich sind. Der Salafist faßt sie unter dem Begriff des *ṭ/Ṭāgūt* zusammen, [...]*

⁸ C. H. Ratschow: *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*. Band 1. SCM R. Brockhaus, 1992, Absolutheit des Christentums, S. 13.

Die zuvor erwähnte „Aufforderung zu entsprechendem Handeln“, mit der Nagel den *ġihād* meint, zwingt dem Salafisten heute also – gemäß der Sichtweise Nagels – umso mehr die Ausübung von Gewalt auf, da er dem „Unglauben“ in dieser Zeit häufiger begegnet.

Die Aussage Nagels, Salafisten oder sonstige Muslime würden alle erdenklichen Formen bzw. Äußerungsformen des „Unglaubens“ als *ṭāġūt* bezeichnen, ist theologisch gesehen schlicht falsch. Dies, weil der Begriff *ṭāġūt* ein äußerstes Maß an „Unglauben“ oder eher an Zuwiderhandlung zur Wahrheit nach dem islamischen Verständnis anzeigt. Es gibt also sehr viele Dinge, die als *kufr*⁹ gelten, deshalb aber nicht ohne weiteres als *ṭāġūt* bezeichnet werden.

Abgesehen davon sei hier darauf hingewiesen, dass Dinge bzw. Personen, die als *ṭāġūt* klassifiziert werden – ebenso wie bei Nicht-Muslimen oder Dingen bzw. Inhalten, die dem Islam widersprechen – gemäß *šarīʿah* nicht automatisch bekämpft und vernichtet werden. Dies gilt ungeachtet dessen, ob es sich bei diesem *ṭāġūt* nun um eine Äußerungsform des *kufr*, wie einen Götzen, handelt, oder um eine Person des *kufr*, wie z. B. den Pharao zur Zeit Moses, welcher Moses – auch nach jüdischer und christlicher Auffassung – offen anfeindete und bekämpfte.

⁹ Das arabische Wort *kufr* wird im Deutschen gemeinhin als „Unglaube“ übersetzt. Dabei ist jedoch Folgendes zu bedenken:

Ebenso wie der Gegensatz des *kufr*, der *īmān*, nicht auf das bloße „Glauben“ beschränkt werden kann, kann auch der *kufr* nicht auf das bloße „Nicht-Glauben“ bzw. auf die bloße Unkenntnis der Wahrheit reduziert werden.

Ein Mensch kann für sich selbst die Richtigkeit des Islam voll und ganz erkannt haben, gleichzeitig aber den Islam als Ganzes oder Teile davon ablehnen.

Siehe zu den beiden Begriffen *īmān* und *kufr*: „Die Lehre des Monotheismus“ (2021), sowie vor allem: „Das islamische Glaubensbekenntnis“ (2019, beide vom Verfasser des vorliegenden Buches), in dem diese Thematik in mehrerlei Hinsicht verdeutlicht wird.

Hier sei daran erinnert, dass der Prophet ﷺ selbst 13 Jahre lang in Mekka verweilte, in dem es von Götzen und Götzendienern – also von *ṭāġūt* bzw. *ṭawāġīt* – nur so wimmelte. Während die Muslime in dieser Zeit rituell die *ka'bah* umkreisten, war diese innen und außen gespickt von Götzenbildern.

Die Muslime unterließen die Bekämpfung dieser Dinge, Einrichtungen und Personen nicht nur, die Bekämpfung war ihnen sogar ausdrücklich untersagt – und dies trotz Unterdrückung, Boykott und Folter!

Wo ist hier also die These Nagels geblieben, das Glaubensbekenntnis würde immer und automatisch zur Vernichtung aller nicht-islamischen Institutionen zwingen? Gab es im damaligen Mekka irgendwelche anderen Institutionen als ebenjene nicht-islamischen?

Tatsächlich ist das Leben der frühen Muslime in Mekka ein zwingendes Argument, welches Tilman Nagel und seinesgleichen das Eingeständnis der Falschheit ihrer These abverlangt – da die theoretische und praktische Möglichkeit für Gewaltanwendungen sicher vorhanden war.

Nagel führt seine These wie folgt fort:

Die Konsequenz, die ein salafistisch gesinnter Sunnit daraus unter Befolgung des Vorbildes Mohammeds zu ziehen hat, ist der takfir, der wiederum zu einer Lossagung vom bestehenden širk und zu einer Hedschra zu führen hat.

Ist dies geschehen, so ist die schariatisch legitime Grundlage für den Dschihad geschaffen, der, wie gezeigt wurde, in einem Kampf gegen den ṭ/Ṭāġūt besteht, der auf vielfältige Weise, u.a. auch mit Waffen, zu führen ist.

Zunächst ist hierzu festzustellen: Der Muslim hat seine Sicht anderer Menschen und damit den sogenannten *takfīr*¹⁰ nicht als eine Reaktion auf irgendwelche gesellschaftlichen oder historischen Gegebenheiten zu formulieren. Wen oder was ein Muslim als Monotheisten, Polytheisten, islamisch oder unislamisch zu sehen hat, wird ihm von den islamischen Quellen vorgegeben. Sicher handelt es sich dabei nicht um eine Konsequenz des „Siegeszuges der westlichen materiellen Zivilisation“, wie Nagel hier glaubt.

Wichtiger ist jedoch, wie Nagel seine These mit einer weiteren Falschbehauptung ausbaut und schließlich deutlich suggeriert, der Sinn der Auswanderung sei stets die Schaffung der Voraussetzungen für den *ġihād*.

Dabei fragt man sich: Der Sunnit, der auf die Rückbesinnung zu den eigentlichen islamischen Quellen bedacht ist, muss also zu dieser Schlussfolgerung kommen?

Die Schlussfolgerung ist insofern merkwürdig, da die erste und zweifelsohne als Vorbild fungierende Auswanderung des Propheten ﷺ von Mekka nach Medina doch ein eindeutiger Akt der Flucht und Verteidigung war.

War es denn so, dass die Muslime in Mekka unbehelligt und friedlich leben konnten in jenem Jahrzehnt, aber die ganze Zeit über Pläne schmiedeten, wie sie die Voraussetzungen schaffen könnten, um endlich jene Nicht-Muslime zu töten, die ihnen so friedlich gesinnt waren? Jeder allgemeingebildete Mensch weiß, dass diese Vorstellung absurd ist. Ebenso zeigt sich dies auch an der Auswanderung einer Anzahl von Muslimen nach Abessinien, die schon vor der *hiġrah* nach Medina stattfand.

¹⁰ Siehe auch zum Thema *takfīr* und der von Guido Steinberg und anderen konstruierten „Gruppe“ des angeblichen „Takfirismus“ das bereits erwähnte Vorwort des Buches *„Die Lehre des Monotheismus“*.

Wie zuvor schon angesprochen, verkennt so eine These viele Grundsätze der islamischen Theologie.

Nagel meint schließlich weiter:

Über die heute gegenüber Nichtmuslimen gängige Aussage, der Dschihad meine den Kampf gegen die eigene Triebseele und deren unschariatistische Neigungen, ist oben ausführlich gesprochen worden. Diese Aussage stimmt mit dem Befund der Quellen nicht überein und ist daher irreführend.

Im salafistischen Zusammenhang ist sie überdies unhaltbar, denn den Salafisten, die den Sufismus strikt ablehnen, ist keineswegs an der Lenkung des Glaubenseifers nach innen, sondern im Gegenteil nach außen gelegen; sie predigen Feindseligkeit selbst gegen die eigene Mutter, sofern sich diese in ihren Augen den geringsten širk zuschulden kommen läßt.

Das Wort *ğihād* hat gemäß allen Theologen, Exegeten und Rechtsgelahrten der islamischen Geschichte mehrere Bedeutungen, wovon eine der bewaffnete Kampf zur Beseitigung des Unrechts ist. Dies hat – nebenbei gesagt – ganz und gar nichts mit einer „massenhaften Ermordung unschuldiger Menschen“ zu tun, eine zutiefst irrsinnige Auslegung, wie sie z. B. von einer staatlichen Institution in Graz, Österreich vorgenommen wurde.

Ohne Zweifel ist eine der ganz grundsätzlichen Bedeutungen des Wortes *ğihād* der unermüdliche Kampf gegen die schlechten Triebe und Neigungen der eigenen Seele, was im Allgemeinen kein gebildeter Salafit vom Grundsatz her anzweifeln wird. Nagel leidet auch hierbei ganz offensichtlich an einem Wissensmangel über Realität und Geschichte der islamischen Welt und der islamischen Literatur.

Dass salafitische Muslime die Befassung mit der Läuterung der eigenen Seele ablehnen würden, weil sie den Sufismus strikt ablehnen, ist eine banale und falsche Schlussfolgerung. In Wirklichkeit waren es gerade Leute wie Ibnu Taimiyyah (661-728 n. H.) und sein Schüler Ibnu l-

Qayyim (691-751 n. H.), welche dafür bekannt wurden, über die Krankheiten, Heilung und Läuterung von Herz und Seele mehr zu sprechen, als kaum ein anderer in den späteren Jahrhunderten der islamischen Geschichte¹¹! Nagel selbst schrieb in ebendiesem Text: „Die Grundgedanken Ibn Taimījas prägen den heutigen Salafismus [...]“

Korrekter und präziser wäre die Aussage, dass die Anhänger des Sufismus ihren Glaubenseifer ausschließlich nach innen lenken und dieses Extrem von allen anderen Gelehrten zahlreicher Strömungen abgelehnt wird, auch solchen, die von sogenannten Islamwissenschaftlern nicht als salafistische Gelehrte bezeichnet werden.

Viel wichtiger ist jedoch, die absurde Argumentation Tilman Nagels aufzuzeigen, in der er quasi aussagt: „Der salafistische, sich zurückbesinnende Sunnit sieht im Glaubensbekenntnis die Aufforderung zum Handeln. Dieses Handeln kann bei ihm letztlich nur im bewaffneten Kampf münden, weil er ja jegliche Befassung mit dem Inneren ablehnt.“

¹¹ Wobei erwähnt werden sollte, dass die diesbezüglichen Werke von Autoren der späteren Jahrhunderte islamischer Geschichte allesamt auf die frühen und umfassenden Werke der ersten Jahrhunderte zu diesen Themen zurückgehen. Zahlreiche der bekannten frühen *ḥadīṭ*-Gelehrten (*salaf*), die in Wirklichkeit die ursprünglichen Vertreter jener „salafitischen“ Lehre sind, verfassten Bücher über „*zuḥd*“ und „*raqāʿiq*“.

So z. B. der bekannte Gelehrte Aḥmad ibnu Ḥanbal (164-241 n. H.), nach dem sich die hanbalitische Rechtsschule gründete und der gerne als Bezugspunkt der sogenannten Salafisten vor Ibnu Taimiyyah gesehen wird. Aḥmad ibnu Ḥanbal verfasste das Buch *Kitābu z-Zuḥd* zu ebendieser Thematik.

In solchen Büchern ging es um die Enthaltsamkeit vom Diesseitigen, die Zügelung der eigenen Begierden, das gute Verhalten und um Überlieferungen, die das Emotionale in positiver Weise beeinflussen sollten. Deshalb verwundert es nicht – im Gegensatz zur Behauptung Nagels –, dass Strömungen, die sich auf diese Ursprünge zurückbeziehen, sich auch mit Werken über diese Themengebiete befassten.

Es ist eine wahrlich absurde Gedankenabfolge, die von einer neutralen wissenschaftlichen Betrachtungsweise weit entfernt ist. Ebenso wie die Aussage über die Haltung zur eigenen Mutter, die beim aufmerksamen Leser mit einem gewissen Maß an Kenntnis über den Islam Kopfschütteln hervorrufen müsste.

Nagel will also vermitteln, dass alle sogenannten Salafisten mit ihren alleine heutzutage tausenden Predigern, Gelehrten, Akademikern, Juristen und Studenten im von ihm beschriebenen Fall die Feindseligkeit zur eigenen Mutter vorschreiben? – wobei laut Nagel mit Feindseligkeit in diesem Kontext natürlich auch offene Feindschaft, Gewalt und Kampf gemeint sein kann¹².

Ohne Zweifel klassifiziert Nagel auch Leute wie mich als durch und durch salafistisch. Alleine an diesem Beispiel widerlegt sich schon die Behauptung Nagels, da ich in meinen Publikationen bereits vor vielen Jahren darauf hingewiesen hatte, dass der Qurʾān klar aufträgt, den Eltern gegenüber gutes Verhalten zu zeigen – selbst, wenn diese Polytheismus begehen, sogar auf diesem beharren und ihr Kind dazu drängen! Hierzu heißt es im Qurʾān (Sure Luqmān, 31:15):

﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا
وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا...﴾

*Und wenn sie beide¹³ dich aber bedrängen, damit du Mir
das beigesellst¹⁴, worüber du kein Wissen besitzt,*

¹² Dies gilt ganz abgesehen davon, dass der „geringste širk“, von dem Nagel hier spricht, theologisch auch den sogenannten „kleinen širk“ (širk aṣḡar) einschließt, was die Schilderung umso abwegiger erscheinen lässt.

¹³ die beiden Eltern

¹⁴ Es wird das Wort *tušriku/širk* gebraucht, welches den Polytheismus beschreibt.

*so gehorche ihnen nicht, doch geh mit ihnen im Diesseits
auf rechte Weise¹⁵ um.*

Wie man an dem Vers sehen kann, wird diese Angelegenheit im Qur'ān also ausdrücklich thematisiert. Unvorstellbar also, dass gerade jene unzähligen Salafisten, denen das übertrieben strikte Festhalten am Wortlaut der islamischen Quelltexte vorgeworfen wird, gemäß Nagels Behauptung agieren. Das hier Gesagte zeigt also wiederum deutlich, wie realitätsfern und unwissenschaftlich die verallgemeinerten Aussagen Tilman Nagels in diesem Bezug sind.

Schließlich resümiert Nagel und kommt dabei zur deutlichen Formulierung seiner Behauptungen:

Das ganze mir zur Begutachtung vorgelegte Schrifttum wendet sich an Muslime, solche, die in einem islamischen Staat leben und solche, die in einen Staat säkularer Ordnung ausgewandert sind.

Die Schriften enthalten, sofern sie sich auf die Grundsätze des Islams (din, širk, kufr) beziehen, einen indirekten, sofern sie auf die Gegenwart zu sprechen kommen, einen direkten Appell zur Mißachtung und zur Zerstörung jeglicher säkularer oder der westlichen Säkularität entlehnter Ordnung und zur Vernichtung der sie tragenden Institutionen.

Die Bekräftigung dieses Appells durch das Zeigen schwarzer Flaggen verschärft den Appell an die abseits stehenden Glaubensbrüder: Es ist ein Endzeitkampf, der begonnen hat, es ist die allerhöchste Zeit, sich auf die Seite der künftigen Paradiesbewohner zu stellen.

Im Hinblick auf die eingangs beschriebene Verfaßtheit des Islams sowie in Anbetracht der Übereinstimmung des Appells mit den Grundzügen des Sunnitentums üben die Verbreiter des

¹⁵ auch „in rechtlicher Weise“ und „nach Gebilligtem“

salafistischen Gedankenguts einen erheblichen Druck auf die gesetzestreue muslimische Bevölkerung aus, zumal da der Salafismus eben nicht den Lehren des Sunnitentums widerspricht, sondern sich als deren gewissenhafte Verwirklichung auszugeben vermag.

Man bedenke aufmerksam: Laut Nagel beinhaltet also der Salafismus, welcher die eigentliche Verwirklichung des Sunnitentums darstellt und diesem auf jeden Fall nicht widerspricht, *„einen direkten Appell zur Mißachtung und zur Zerstörung jeglicher säkularer oder der westlichen Säkularität entlehnter Ordnung und zur Vernichtung der sie tragenden Institutionen.“*

Wer meint, es ginge Tilman Nagel hier nur um spezielle Schriften, der hat offenbar übersehen, dass Nagel hier mehrfach erklärt, all diese Inhalte wären dem Salafismus und im Ursprung dem Sunnitentum zu eigen.

In Bezug auf die begutachteten Schriften ist zu sagen: Wäre Nagel wissenschaftlich vorgegangen, hätte er für seine eindeutige Behauptung des Aufrufs zur Gewaltausübung ganz konkrete Stellen aus all diesen Schriften (!) zitieren müssen, die dies auch eindeutig zeigen.

Dies war aber nicht möglich, da in mehreren jener von ihm begutachteten Bücher, wie ich definitiv bestätigen kann, keine einzige solche Stelle zu finden ist, ganz zu schweigen von schwarzen Flaggen und Endzeitkampf.¹⁶ Das seit Menschengedenken bekannte „in einen Topf

¹⁶ Dies kann ich mit Bestimmtheit sagen, da sich unter diesem „ganzen Schrifttum“, welches Nagel begutachtete, auch eine oder wenige damalige Publikationen von mir befanden. In diesen gab es keinerlei Gewaltaufruf, keine schwarzen Flaggen und kein Gerede über Endzeitkampf.

Man fragt sich nun, wie ein Universitätsprofessor es sich leisten kann, derart groteske Unwissenschaftlichkeiten zu fabrizieren – wenn nicht aus moralischen Bedenken, so doch zumindest aus Angst um die eigene Reputation.

...--

werfen“, welches auch Nagel hier praktiziert, hat mit Wissenschaftlichkeit nichts zu tun.

Dieses gesamte „Spiel“ hat natürlich ernsthafte juristische Folgen. Nagel liefert hier die Vorlage für eine Kriminalisierung von unerlässlichen Elementen der islamischen Theologie, was ihm natürlich sicher bewusst sein wird.

Wenn jemand für die bloße Besprechung solcher theologischer Fragen wegen seiner Gesinnung für zwei, fünf oder gar zehn Jahre hinter Gittern landet, dann ist Nagel nicht etwa ein Fehler unterlaufen. Nein, genau dann wurde das Ziel erreicht – dies könnte bei so einer Vorgehensweise offensichtlicher kaum sein.

Es hat sich also deutlich gezeigt, dass Nagel von Anfang an auf den folgenden, in absurder Weise verallgemeinerten Gedankengang hinauswollte¹⁷:

Der Grund dafür könnte in der Tatsache liegen, dass es sich bei dem Gutachten nicht um eine öffentliche Publikation handelte. Nicht, dass Unwissenschaftlichkeiten dieser Art in öffentlichen Publikationen nicht vorkommen würden – sie sind vielmehr an der Tagesordnung, vor allem wenn der Islam analysiert wird. Aber Tilman Nagel, wie auch Guido Steinberg, glauben offenbar, dass sie sich innerhalb ihrer Gutachten abseits der Öffentlichkeit noch mehr Freiheiten für absurde Pauschalisierungen und groteske Schlussfolgerungen leisten können. Offenbar gehen sie davon aus, dass diese Texte ohnehin nie von einem Menschen mit Verstand und gewisser Fachkenntnis eingesehen werden und die betroffenen „Islamisten“ ohnehin völlig unfähig sind, die Aussage des Textes zu verstehen.

¹⁷ Hierbei handelt es sich also nicht um ein Zitat Nagels, sondern um eine Wiedergabe des Inhalts der zuvor zitierten Aussagen. Deshalb wurde der Text hier auch nicht als Zitat formatiert. Es soll nicht der Eindruck entstehen, man wolle Nagel Aussagen zuschreiben, die er nicht getätigt hat. Seine zuvor zitierten Aussagen sind äußerst deutlich, die gesamte Bedeutung und die Tragweite des von ihm Gesagten sind jedoch für viele Leser nicht offensichtlich – nicht zuletzt wegen der verkomplizierten Ausdrucksweise des Autors. Deshalb sollten sie hier für den Leser lediglich vereinfacht werden.

Wer sich heute auf die Quellen des Islam und auf die „Altvorderen“ (*salaf*) zurückbesinnt und über die theologische Aussage des Glaubensbekenntnisses und Begriffe wie *dīn*, *širk*, *kufr*, *takfīr*, *tauḥīd* etc. spricht, der hat damit teils indirekt und – vor allem in Bezug auf die gegenwärtige Realität – teils direkt zur Gewaltanwendung in nicht-muslimischen, säkularen Gesellschaften aufgerufen. Ganz konkret ruft man damit auf „zur Zerstörung jeglicher säkularer Ordnung und zur Vernichtung der sie tragenden Institutionen“ – gemäß dem Verständnis von Tilman Nagel.

Das heißt – nach der Darstellung von Nagel –, dass so jemand ganz klar und ausdrücklich dazu aufruft, in solchen Ländern Parlamente, Gerichtshöfe, Polizeistationen und jede nur vorstellbare Institution anzugreifen.

Wenn jemandem heutzutage derartige Taten oder Absichten unterstellt werden, ohne dafür einen einzigen Beleg, eine konkrete Aussage vorzulegen, dann würde man dies im Normalfall sofort als Verleumdung einordnen. Nicht aber, wenn es in der gegenwärtig aufgeheizten Situation um Muslime geht, die über theologische Grundsätze ihrer Religion sprechen.

Selbst ein Universitätsprofessor wie Tilman Nagel kann dann einfach solche Behauptungen aufstellen, die von einem Richter ohne zu zögern übernommen werden und in Wirklichkeit schon das eigentliche Urteil darstellen. Schließlich handelt es sich – wird in solchen Fällen allzu schnell argumentiert – um einen renommierten Fachmann, dessen Beurteilung nicht ohne weiteres angezweifelt werden könne.

Der erste erhebliche Fehler Nagels bestand schon darin, ein völlig unwissenschaftliches, pauschales Urteil über eine Anzahl von Büchern zu fällen, die ganz und gar nicht einheitlich sind, was einen erheblichen Unterschied bei der Beurteilung nach sich ziehen müsste.

Das Erschreckende bei der ganzen Sache ist, dass jemand in der Position eines Gutachters wie Tilman Nagel für den expliziten Vorwurf des Aufrufs zur Gewaltanwendung überhaupt keinen klaren Beleg mehr

vorbringen muss. Als angeblicher Fachmann muss er einfach nur aussagen, dass sich das – irgendwie – aus deren Überzeugungen ergibt und schon lässt sich eine Inhaftierung in die Wege leiten.

Das Wort „gesetzestreu“, welches Nagel hier verwendete, ist in diesem Zusammenhang übrigens irreführend. Wären mit jener „Treue“ nur die Menschen gemeint, die – genauso wie Tilman Nagel – die Gesetze in säkularen Gesellschaften als das Nonplusultra der menschlichen Entwicklung ansehen, wäre dies einigermaßen absurd. Schließlich können auch solche Menschen in diesen Gesellschaften friedfertig und innerhalb des gesetzlichen Rahmens leben, die sich mit den Werten und Gesetzen nicht vollends identifizieren können – wie z. B. Monarchisten oder Kommunisten. Gemäß den Formulierungen Nagels, könnte automatisch angenommen werden, dass solche Leute nicht gesetzestreu sind.

Nachdem Nagel also den Salafismus und sodann das eigentliche Sunnitentum als die Wurzel des ganzen Übels ausgemacht hat, meint er abschließend:

Darüber hinaus geht von diesem Gedankengut ebenfalls eine erhebliche Gefahr für den inneren Frieden einer säkularen Gesellschaft aus, die eine grundsätzliche Zustimmung zu ihren Prinzipien voraussetzt und die eine grundsätzliche Ablehnung ihrer Prinzipien nicht auf Dauer aushalten kann.

Nagel will hier abschließend nochmals eine ideologische Vorgabe machen und, wie klar zu sehen ist, der Justiz auch für die Zukunft den Weg für den Umgang mit solchen Gesinnungen weisen.

Man könnte sich hier fragen, was solche Appelle in einem Gutachten zu suchen haben, aber Nagel ist es offenbar ein sehr dringendes Anliegen, bei jeder Gelegenheit vor dieser großen Gefahr zu warnen.

Ebenso fragt man sich, wie dann z. B. ein Monarchist oder Kommunist, der die Grundlagen der Demokratie ablehnt, in der Geisteswelt Nagels und seinesgleichen von der Demokratie ausgehalten werden kann.

Um die etwas verdeckte Botschaft wieder ein wenig zu entwirren: Nagel appelliert also abschließend – durch die zuvor zitierten Aussagen¹⁸:

Seid vorsichtig! Wer sich von den Muslimen auf die ursprüngliche Lehre zurückbesinnt und über theologische Grundbegriffe spricht, der ruft damit ausdrücklich zum Kampf gegen alles und jeden in unserer Gesellschaft auf und verhält sich somit kriminell. Von so jemandem geht eine erhebliche Gefahr aus. Unsere demokratische Gesellschaft kann Leute, die unser System nicht anerkennen, auf Dauer nicht aushalten. Deshalb müssen solche Leute unbedingt unschädlich gemacht werden. Dies gilt ganz allgemein und natürlich im Speziellen für die Personen, die Gegenstand dieser Begutachtung sind.

Eine ruhige und friedliche Befassung mit den Grundsätzen der islamischen Theologie ist somit ein Ding der Unmöglichkeit geworden. Die einzige tolerierbare Gesinnung ist jene, die ausschließlich über Barmherzigkeit spricht und sich – nach sufistischer Manier – nur noch mit dem Inneren des Herzens beschäftigt, nach welchen Regeln dies auch immer geschehen mag. Ausgeschlossen bei der „Erforschung des Herzens“ sind natürlich theologische Überzeugungen, denn diese führen bei Muslimen gemäß Nagel zu gefährlichen Gesinnungen.

Ebenso wird durch derartige Ausführungen das Leben von Muslimen, die sich auf die ursprüngliche Lehre ihrer Religion besinnen und ihre

¹⁸ Auch hier gilt das zuvor Gesagte: Hierbei handelt es sich also nicht um ein Zitat Nagels, sondern um eine Wiedergabe des Inhalts der zuvor zitierten Aussagen. Deshalb wurde der Text hier auch nicht als Zitat formatiert. Es soll nicht der Eindruck entstehen, man wolle Nagel Aussagen zuschreiben, die er nicht getätigt hat. Seine zuvor zitierten Aussagen sind äußerst deutlich, die gesamte Bedeutung und die Tragweite des von ihm Gesagten sind jedoch für viele Leser nicht offensichtlich – nicht zuletzt wegen der verkomplizierten Ausdrucksweise des Autors. Deshalb sollten sie hier für den Leser lediglich vereinfacht werden.

Quellen erforschen, aber friedlich mit Nicht-Muslimen zusammenleben können, unvorstellbar.

In der tatsächlichen Welt, abseits der beeinflussten Gedankenkonstrukte irgendwelcher angeblicher Islamkenner, verhält es sich jedoch ganz und gar nicht so, wie ein Blick in die Geschichte deutlich zeigt. Und auch in der eigentlichen islamischen Theologie und dem islamischen Recht, ist dies nicht der Fall.

Es ist erstaunlich, wie viele fehlerhafte Darstellungen Tilman Nagel in so einem kurzen Absatz unterbrachte, wobei es sich um jemanden handelt, der für seine Kenntnisse des Islam in den höchsten Tönen gelobt wird.

Dabei ist zu bedenken, dass Nagel bei weitem mehr Kenntnis über die islamische Theologie besitzt, als andere angebliche Islam-Experten, wie z. B. Guido Steinberg, dessen teils skurrile Behauptungen in einer eigenen Publikation¹⁹ aufgearbeitet wurden. Politikwissenschaftler wie Steinberg haben keine fundierten Kenntnisse über islamische Theologie und das islamische Recht. Ihr Wissen über den Islam wurde am Rande ihrer rein politikwissenschaftlichen Recherchen zusammengetragen. Es verwundert nicht, dass es auf diesem Wege sehr leicht zu weiteren fehlerhaften Behauptungen kommt, wie an anderer Stelle bereits an zahlreichen Beispielen gezeigt wurde.

Ein völlig anderer Zugang - Prof. Matthias Rohe, Prof. Rüdiger Lohker

Tilman Nagel, Guido Steinberg und ihresgleichen können andere deutschsprachige Wissenschaftler gegenübergestellt werden, die einen gänzlich anderen Zugang zum Studium des Islam haben. Dies kann gut an den folgenden Auszügen aus dem Vorwort des Buches *„Das islamische Recht - Eine Einführung“* von Prof. Matthias Rohe gezeigt werden:

¹⁹ vom Verfasser des vorliegenden Buches.

Am islamischen Recht scheiden sich die Geister. Im Westen ist es weithin zum Schreckensbegriff geworden und steht für Menschenrechtsverstöße durch archaische Strafpraktiken und Ungleichbehandlung von Geschlechtern und Religionen. [...]

Auf der einen Seite verbreiten Islamhasser Parolen wie «Maria statt Scharia», auf der anderen Seite ist das islamische Recht für viele - nicht alle - Muslime eine wichtige Bezugsquelle ihres kulturellen Verständnisses. Die islamische Kultur wurde und wird von ihm in erheblichem Umfang geprägt.

Der vorliegende Band soll dazu dienen, zu klären, auf welchen Grundlagen das islamische Recht beruht, welches seine wesentlichen Inhalte waren und sind und wie es sich in der Gegenwart in der islamischen Welt entwickelt. [...]

Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass auch islamisches Recht die Funktionen einer Rechtsordnung erfüllt, also «Recht» ist. Das gilt unabhängig von den jeweiligen Inhalten, die hier wie in anderen Rechtsordnungen dem Wandel der Anschauungen unterliegen. [...]

Eine historische Einordnung kann nur gelingen, wenn auf asymmetrische Vergleiche verzichtet wird. Vieles von dem, was heute am traditionellen islamischen Recht anstößig wirkt, war teils bis vor wenigen Jahrzehnten auch Bestandteil europäischer Rechtsordnungen.²⁰

Für Matthias Rohe ist der Ausgangspunkt seiner Betrachtungen also, dass es sich beim islamischen Recht um ein seit langem bestehendes, sich gemäß den Gegebenheiten entwickelndes und vor allem tatsächliches Rechtssystem handelt. Nach allen Maßstäben der Logik und Geschichtsforschung ist dies auch die zwingende und einzig denkbare Schlussfolgerung. Dennoch ist dies ein völlig anderer Zugang, als jener

²⁰ Matthias Rohe, „Das islamische Recht - Eine Einführung“, 1. Edition 2013, erschienen bei C.H.Beck

von Tilman Nagel und Guido Steinberg. Aus der Sicht Steinbergs und seinesgleichen ist das islamische Recht etwas, das von Muslimen „als Recht bezeichnet wird“, wie in seinen gutachterlichen Schriften beiläufig und abwertend erwähnt wird.

Ebenso deutlich ist aus den im vorausgehenden Kapitel bereits besprochenen Ausführungen Tilman Nagels, dass er mit einem völlig anderen Denken an die Forschung herangeht, als dies z. B. Mathias Rohe tut. Wer die obigen, extrem oberflächlichen und ebenso unzulässigen Schlussfolgerungen Nagels gelesen hat, dem wird klar, dass der „Ausgangspunkt“ Nagels ein völlig anderer sein muss, als jener von Matthias Rohe. Dies muss auch zwangsläufig zu unterschiedlichen Herangehensweisen und Ergebnissen führen.

Rohe schreibt weiters im „Vorwort zur dritten Auflage“ seines ausführlicheren Buches *„Das islamische Recht - Geschichte und Gegenwart“*:

Dieses Buch richtet sich an Muslime ebenso wie an Angehörige anderer Religionen und Weltanschauungen, an Juristen, Islamwissenschaftler und Vertreter anderer Fächer ebenso wie an interessierte Laien. Der Verfasser ist sich der Gratwanderung bewusst, die er damit unternommen hat. Umso mehr freut er sich über vielfältige erfreuliche Resonanz aus all diesen Gruppen nach Erscheinen der ersten beiden Auflagen. [...]

Islamhassern kann dieses Buch nicht gefallen, und auch das hat der Verfasser deutlich erfahren. Wer sich ein kenntnis- und gedankenarmes Feindbild Islam oder Scharia zurechtgelegt hat, lässt sich offenbar ungern durch Fakten irritieren, und auch der Überbringer missfällt dann manchen. [...]

Umso mehr möge auch diese neue Auflage ein Ansporn für nachwachsende Generationen von Wissenschaftlern sein, die vielen noch wenig erforschten Aspekte eines Normensystems zu

ergründen, das zu den bedeutenden Kulturphänomenen der Menschheitsgeschichte zählt.²¹

Als weiteres Beispiel kann in diesem Kontext auf den Islamwissenschaftler Prof. Rüdiger Lohker hingewiesen werden. Auch Lohker publizierte ein Buch mit dem Titel „*Das islamische Recht*“ und äußerte sich mehrfach zur gegenwärtigen, stark politisierten Debatte über den Islam.

In diesem Zusammenhang kritisiert er z. B. den Begriff „politischer Islam“ als unklare Definition, die allzu leicht missbraucht werden kann. Zurecht – zumal es keine bedeutenden geistigen Fähigkeiten erfordert, um zu erkennen, dass quasi jeder Muslim, der sich auch nur irgendwie zur Realität äußert, so beschrieben und daraufhin kriminalisiert werden kann.

Lohker und andere weisen auch darauf hin, dass die islamischen Strömungen, die einen quellenorientierten Islam anstreben (Salafiten), sehr vielfältig und unterschiedlich sind und nicht alle über einen Kamm geschoren werden können.

Der gravierende Unterschied zwischen den Herangehensweisen ist also unverkennbar. Der verständige, unvoreingenommene Leser wird erkennen, wie wichtig diese hier angesprochenen Dinge für das Ziel einer ruhigen Diskussion und eines gegenseitigen Verständnisses sind²².

²¹ Matthias Rohe, „*Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*“, 3. aktualisierte und erweiterte Edition 2011, erschienen bei C.H.Beck

²² Auch wenn die Betrachtungsweise von Rohe, Lohker und anderen nicht-muslimischen Forschern mit ähnlichem Zugang natürlich nicht der Betrachtungsweise eines Muslims entspricht, der seine eigene Religion ergründen will. Dies ändert jedoch nichts am Gesagten und an der Wichtigkeit, auf solche unterschiedlichen Zugänge hinzuweisen.

Zielsetzung und was mit diesem Buch nicht bezweckt wird

Abschließend sei in diesem Vorwort bekräftigt, dass mit dem vorliegenden Buch und seiner Thematik sicher nicht bezweckt ist, irgendeinen wie auch immer gearteten Aufruf zur Gewalt zu formulieren.

Dieses Buch beschäftigt sich primär mit einem Thema der *tafsīr*-Wissenschaft und greift dabei eine Angelegenheit auf, über die es seit langem zahlreiche – auch hitzige – Diskussionen gibt. Diese Angelegenheit ist jedoch nicht das primäre Thema dieses Buches. Es ist vielmehr ein sekundäres Anliegen des Buches, diese Diskussion abzubilden und die verschiedenen Standpunkte und Argumente zu erwähnen und sachlich zu diskutieren.

Es muss möglich sein, dass Muslime ihre eigene Theologie in dieser Weise ergründen können, auch wenn z. B. ein atheistischer Demokrat damit nicht viel anfangen kann. Jedoch ist es absurd – und rein theoretisch betrachtet übrigens auch völlig undemokratisch –, wenn man die islamische Theologie als kriminelle Gesinnung brandmarkt.

Westliche Gesellschaften, wie z. B. auch jene im deutschsprachigen Raum, werden sich überlegen müssen, ob sie diesen Schritt der Kriminalisierung weitergehen wollen. Falls ja, wäre es das Mindeste an Fairness, wenn man den Menschen wenigstens mitteilt, was nun praktisch als kriminell angesehen wird, bevor man sie für Gesinnungen verfolgt, die man ihnen rein rechtlich ausdrücklich erlaubt.

Wenn nicht einmal das mehr möglich ist, wie ich selbst es in den letzten Jahren z. B. in Österreich häufiger erleben musste, dann haben diese Regierungen die Vernunft beim Umgang mit (gewissen) Andersdenkenden abgelegt, ganz zu schweigen von den angeblichen Idealen der Demokratie und Rechtsstaatlichkeit, denen man zu folgen meint.

Inhaltliches Vorwort zum Buch

Die Frage des Regierens mit nichtislamischen Gesetzen und ob bzw. wann es sich dabei um *kufr* handelt sorgt seit langer Zeit für viele Diskussionen.²³ Dabei spielt vor allem folgende *āyah*²⁴ aus dem Qur’ān immer wieder eine große Rolle:

﴿... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾

... Und wer nicht mit dem richtet²⁵, was Allah herabgesandt hat, so sind jene die *kāfirūn*.
[al-Mā'idah, 5:44]

Viele der Diskussionen drehen sich darum, wie diese *āyah* richtig zu verstehen ist, also um den *tafsīr* der *āyah*, und letztlich steht dabei die Frage im Vordergrund, ob die Aussage(n) des Prophetengefährten ‘Abduļlāh ibnu ‘Abbās (3 v. H. - 68 n. H.) zu dieser *āyah* authentisch überliefert wurden und wie diese überhaupt zu verstehen sind. Deshalb soll im vorliegenden Buch ebendiese Frage näher beleuchtet werden.

Von Ibnu ‘Abbās wird überliefert, dass er zu dieser Stelle des Qur’ān sagte: „*kufr dūna kufr*“, was bedeutet, dass es sich dabei um *kufr*

²³ Es sei am Beginn dieser Schrift erwähnt, dass ich bereits vor einigen Jahren etwaige frühere Publikationen allgemein zur Überarbeitung der Inhalte zurückgezogen habe. Es gilt somit ganz grundsätzlich, dass jede neuere Abhandlung die entsprechenden früheren Abhandlungen aufhebt und ersetzt.

²⁴ Pl. *āyāt*, ein Vers aus dem Qur’ān.

²⁵ Das arabische Wort *ḥukm* wird im Sinne von urteilen, richten und regieren verwendet. Im weiteren Verlauf dieser Schrift, wie auch im Titel, wird bei der Übersetzung nur der Ausdruck „nicht mit dem richtet“ verwendet.

„unter²⁶“ dem eigentlichen *kufr* handelt, also um kleinen *kufr*, den sogenannten *kufr aṣḡar*.

Man sieht nun, wie bei der Diskussion dieser Angelegenheit im Allgemeinen drei Positionen eingenommen werden:

- 1) Diese Aussage von Ibnu ‘Abbās wäre nicht authentisch überliefert worden und ist somit abzulehnen. Stattdessen gäbe es eine andere Aussage von Ibnu ‘Abbās, die das Gegenteil aussagt.
- 2) Diese Aussage sei authentisch überliefert und wurde auch von der islamischen Gelehrsamkeit als *tafsīr* für diese Stelle im Qur’ān angenommen.
- 3) Es gab angeblich schon unter den Prophetengefährten ﷺ einen Meinungsunterschied darüber, ob diese *āyah* auf die eine oder die andere Art ausgelegt werden müsste – und dieser Meinungsunterschied bestand deshalb auch unter den Gelehrten danach weiter.

Die Diskussion zwischen den Vertretern dieser Ansichten verläuft seit langer Zeit mehr oder weniger heftig und dies hat vor allem auch politische Gründe.

Die einen wollen beweisen, dass jener überlieferte *tafsīr* nicht richtig überliefert ist und Ibnu ‘Abbās nicht zugeschrieben werden dürfe, um so zu zeigen, dass die Regenten der heutigen islamischen Welt keine Muslime sind.

Die anderen wollen ebendiese Strömungen und Gruppen widerlegen und sehen das größte Übel der gegenwärtigen islamischen Gemeinschaft in ebenjener Idee, diese Regenten seien keine Muslime. Sie verorten also das so ziemlich größte Übel in der von ihnen so oft benannten „*fitnah* des *takfīr*“, was solche Leute häufig so weit führt, den

²⁶ Das arabische Wort *dūna* hat verschiedene Bedeutungen. Es kann hier auch im Sinne von: „*kufr*, abseits von *kufr*“ oder „*kufr*, ohne *kufr*“ verstanden werden.

tafkīr grundsätzlich abzulehnen und dem nicht-gelehrten Muslim ausnahmslos zu verbieten.

Im relativ kurzgefassten Rahmen dieser Schrift kann auf diese grundlegenden Differenzen nicht vollständig eingegangen werden. Vielmehr geht es um die folgenden Fragen:

- Wie ist beim *tafsīr* des Qurʾān allgemein vorzugehen?
- Wie sind dabei die Aussagen der Prophetengefährten (*ṣaḥābah*) und der ihnen nachfolgenden Generationen, also der *tābiʿīn* und der *atbāʾu t-tābiʿīn* zu bewerten?
- Wie verhält sich dies im Speziellen bei dieser Stelle des Qurʾān?

Die Konzentration soll auf der Frage liegen, wie die frühen Gelehrten der *salaf* mit den *tafsīr* der ersten Generationen umgegangen sind und im Speziellen mit der genannten Überlieferung von Ibnu ʿAbbās.

Allgemeine Hinweise zum Buch

Das vorliegende Buch ist primär für Leser geeignet, die sich zum Islam bekennen, wie auch jene, die sich mit dem Islam bereits beschäftigt haben und gewisse Vorkenntnisse über die Religion mitbringen. Es soll dazu dienen, die Grundlagen der Methodik bei der Qurʾān-Exegese zu verdeutlichen und dem deutschsprachigen Raum zugänglich zu machen.

Es sei darauf hingewiesen, dass dieses Buch nicht den Anspruch auf eine umfassende und detaillierte Abhandlung des Themas erhebt. In deutscher Sprache – sowie in allen anderen nicht-arabischen Sprachen – noch weiter ins Detail zu gehen und theologische Themenkomplexe dieser Art umfassend abzuhandeln, scheint mir zum jetzigen Zeitpunkt nach wie vor schwer möglich.

Arabische Fachbegriffe werden in diesem Buch nur dann durch Anmerkungen erklärt, wenn sie der primären Leserschaft nicht allgemein bekannt sein könnten. Zur Verbesserung der Leserlichkeit für den

deutschsprachigen Leser, werden solche arabischen Fachbegriffe in diesem Buch konsequenterweise klein und kursiv gehalten. Vereinzelte Ausnahmen davon sind den Hinweisen am Ende des Buches zu entnehmen.

Um dem Leser den Vergleich mit den Originaltexten zu erleichtern, wurden diese stets vor der jeweiligen deutschen Übersetzung angeführt. Es wurden im gesamten Buch bei den Zitaten zur Erleichterung der Suche immer die Texte der jeweiligen Ausgabe der digitalen Bibliothek *al-Maktabatu š-šāmilah* verwendet. Es sei darauf hingewiesen, dass die Ausgaben der *al-Maktabatu š-šāmilah* häufig überarbeitet wurden (z. B. durch vollständige Vokalisation der Texte).

Alle zitierten Quelltexte dieses Buches wurden vom Verfasser direkt aus dem Arabischen ins Deutsche übersetzt und nicht von anderen Quellen übernommen, noch aus einer Zweitsprache übersetzt.²⁷

Abschließend sei in diesem Vorwort gesagt, dass der Dank ganz allgemein Allah ﷻ gebührt für all Seine Gnaden und im Speziellen dafür, dass Er das Verfassen dieses Buches ermöglicht hat. Sodann gilt der Dank meiner Familie für ihre Unterstützung sowie all jenen Personen, die beim Zustandekommen dieses Buches mitgewirkt haben und durch deren Zutun das Buch erst in dieser Form erscheinen konnte.

²⁷ Dies bezieht sich auch auf die zitierten Qurʾān-Verse. Die Übersetzung wurde vom Verfasser nach Betrachtung der im Deutschen vorliegenden Übersetzungen vorgenommen.

Dass es sich dabei - wie häufig erwähnt wird - um eine bloße Übertragung der Bedeutung des Originaltextes ins Deutsche handelt, ist an sich eine Selbstverständlichkeit. Da dies jedoch in Wirklichkeit auf jede Übersetzung zutrifft, müsste dies nicht explizit erwähnt werden.

Auch wenn die Verwendung des Wortes „Koran-Übersetzung“ von Autoren im nichtarabischen Raum ungen verwendet und teilweise abgelehnt wird, ist der Begriff an sich nicht falsch.

Wichtige Anmerkungen zu Beginn

Wie gesagt, kann in dieser Schrift nicht auf alle Fragen eingegangen werden, die im Zusammenhang mit dem obengenannten Qur’ān-Vers unter den Menschen diskutiert werden. Jedoch sollte auf die folgenden Dinge hingewiesen werden:

Anmerkung zur Problematik der weit verbreiteten Irrlehre des *irğā’*

Für jeden, der die frühe islamische Geschichte auch nur ein wenig studiert hat, ist ziemlich klar, wie sich die Glaubensgrundlagen bei vielen Menschen veränderten und schon bald zahlreiche Sekten entstanden.

Schon in der Frühzeit des Islam entstand die Sekte der *ḥawāriğ*, die die Allgemeinheit der Muslime aus dem Islam ausschloss. Ihnen gegenüber entstand als Reaktion darauf die Sekte der *murğī’ah*, die in ihrer Extremform behauptete, die Sünden würden einem Menschen nicht schaden, solange er nur den Glauben in seinem Herzen hat.

Während die typischen *ḥawāriğ* eine relativ begrenzte Erscheinung blieben, verbreitete sich die Irrmeinung des *irğā’* massiv weiter. Dieser Prozess kam bis zum heutigen Tage nicht zum Stillstand.

In diesem Zuge entwickelte sich auch die Idee, der *kufr* könne sich ausschließlich in Überzeugungen ereignen, nicht aber in Taten oder Aussagen. Viele Menschen glauben also, ein Mensch könne unmöglich den Islam verlassen, solange er mit dem Herzen glaubt – ganz egal welche *kufr*-Handlungen und Aussagen er von sich gibt.

Diese Idee widerspricht der islamischen Lehre jedoch zweifelsohne grundsätzlich. Niemand der frühen anerkannten Gelehrten vertrat diese Ansicht. Selbst jene Personen der frühen Gelehrsamkeit, die von einigen Grundgedanken des *irğā’* beeinflusst waren – und dafür auch heftig getadelt, ja boykottiert wurden – gingen keinesfalls so weit, zu behaupten, man müsse jede *kufr*-Handlung oder Aussage einfach ignorieren, solange ein Mensch sich zum Islam bekennt.

Über den Irrgedanken des *irğā'* kam es auch zur Idee, ein Muslim müsse immer erst innerlich den sogenannten *ğuhūd*²⁸ und den *istiḥlāl*²⁹ vornehmen, damit es überhaupt zum tatsächlichen *kufr* der Person kommen kann. So wurde es also zur Bedingung gemacht, dass die Person den Islam oder einige Inhalte davon zuerst innerlich ablehnt und als falsch erachtet.

Theologisch richtig ist diese Bedingung, wenn es sich um Sünden handelt, die von der *šarī'ah* nicht eindeutig als großer *kufr* bezeichnet werden. Wer z. B. Alkohol trinkt, der verlässt durch seine Sünde nicht den Islam, solange er nicht denkt bzw. behauptet, der Alkohol wäre *ḥalāl*, also erlaubt³⁰.

Die Frage ist also nicht, ob für eine klare *kufr*-Handlung *ğuhūd* und *istiḥlāl* vorausgesetzt werden sollten – denn dies wäre die Aussage der *murğī'ah*. Vielmehr ist die Frage, ob bzw. inwieweit es sich beim Richten und Regieren mit etwas anderem, als dem, was Allah herabgesandt hat, überhaupt um solch eine Tat handelt, die immer und ausnahmslos *kufr* ist.

Es verwundert nicht, dass Leute, die stark vom *irğā'* beeinflusst sind, sich der bereits erwähnten Aussage von Ibnu 'Abbās bedienen, um die eigenen Irrmeinungen zu stützen. Es soll also von Anfang an klar sein, dass diese Schrift hier nicht der Argumentation solcher Sekten dienen soll.

Auf der anderen Seite darf die richtige Herangehensweise beim Verständnis des qur'ānischen Textes nicht einfach abgeändert werden, um irgendwelche abgeirrten Personen zu widerlegen. Es ist also

²⁸ Ablehnung/Ableugnung eines Textes der *šarī'ah*

²⁹ Etwas als erlaubt (*ḥalāl*) betrachten. In diesem Fall ist gemeint, dass ein Muslim etwas eindeutig Verbotenes als erlaubt betrachtet und somit das eigentliche Gebot ablehnt.

³⁰ sofern bei der Person nicht der Entschuldigungsgrund der nachvollziehbaren Unwissenheit über das Alkohol-Verbot im Islam vorliegt.

unzulässig, eine authentische und anerkannte Auslegung einer *āyah* des Qurʾān abzulehnen, um zu verhindern, dass manche Leute auf fehlerhafte Weise damit argumentieren.

Anmerkung zur Anwendbarkeit der Aussage von Ibnu ʿAbbās auf die heutige Zeit

Jene, die die Argumentation mit dem überlieferten *tafsīr* von Ibnu ʿAbbās ablehnen, weisen häufig darauf hin, dass diese Aussage sich in jedem Fall nicht auf die Zustände der heutigen Zeit beziehen kann.

Damit ist gemeint, dass die Außerkraftsetzung der *šarīʿah* bzw. eines Großteils davon, wie sie in der heutigen Realität vorherrschend ist, damals nicht annähernd existierte. Deshalb dürfe man die Aussage von Ibnu ʿAbbās – selbst, wenn sie tatsächlich von ihm stammen sollte – nicht auf diese heutigen Zustände anwenden.

Auch auf diesen Punkt kann hier nicht im Detail eingegangen werden, da sich diese Schrift mit der Authentizität jenes überlieferten *tafsīr*-Textes auseinandersetzt und mit der Methode der frühen Gelehrten bei der Qurʾān-Auslegung.

Aber es sollte hier am Anfang darauf hingewiesen werden, dass diese Argumentation aus historischem Blickwinkel sicherlich eine gewisse Berechtigung hat. Ibnu ʿAbbās hatte mit seiner Aussage sicher nicht laizistische³¹ und säkulare³² Gesellschaften gemeint, wie wir sie heute vorfinden.

³¹ Laizismus beschreibt die strikte Trennung von Staat und Religion. Bei der Haltung des Laizismus geht es darum, jeglichen Einfluss der Religion bei den Belangen des Staates zurückzudrängen.

Beispiele für Staaten, die in ihrer Verfassung ausdrücklich als laizistisch beschrieben werden, sind Albanien und die Türkei.

³² Säkularismus bezeichnet im Grunde ebenfalls die Trennung zwischen Staat und Kirche bzw. Religion im Allgemeinen. Es wird stellenweise darauf ...--

Es ist heutzutage bei den allermeisten Staaten der sogenannten islamischen Welt im Grunde für jeden offensichtlich, dass die dort eingesetzten Verfassungen offenkundig und von Grund auf vom ursprünglichen islamischen System losgelöst sind.

In diesen Ländern verhält sich die Mehrheit der Gesetze gegensätzlich zu den islamischen Gesetzen. Und selbst jene Gesetze, die sich äußerlich mit der islamischen Vorgabe decken, sind vom Fundament her nicht islamisch, da sie gemäß den Verfassungen erst durch die Mehrheit legitimiert wurden und nicht durch die islamischen Quellen. Ein Gesetz in solchen Ländern ist also dadurch gültig, dass die Mehrheit es für gut befindet³³. Die Tatsache, dass etwas in den islamischen Quellen vorgegeben ist, hat laut diesen Verfassungen überhaupt keinen Einfluss auf die Gesetzgebung.

Tatsächlich handelt es sich in den beschriebenen Verfassungen also zweifelsohne um laizistische Systeme, egal ob dies nun ausdrücklich darin erwähnt ist oder nicht. Auch eine in manchen Verfassungen erwähnte scheinbare Berufung auf den Islam als Grundlage ändert an dieser Tatsache nichts, da es sich bestenfalls um eine Fassade handelt, die durch die übergeordneten Grundsätze jegliche Bedeutung verliert. Und selbst diese Fassadenhaften Überreste versucht man beharrlich und mit aller Kraft zu entfernen, wie sich gegenwärtig am Beispiel von Tunesien deutlich zeigt.

Die Frage, ob dieser eine *tafsīr* von Ibnu ‘Abbās also in dieser Form authentisch überliefert und von der frühen Gelehrsamkeit vertreten

hingewiesen, dass diese Trennung beim Laizismus praktisch sogar noch deutlicher ist als in säkularen Gesellschaften.

Ein säkularer Staat meint – gemäß seinem eigenen Selbstverständnis –, nur seine eigene Weltlichkeit und nichts anderes, darüber Hinausgehendes zu benötigen.

³³ ... zumindest theoretisch, da es sich im Regelfall um autoritäre Regime mit einem demokratischen Anstrich handelt.

wurde, kann keinesfalls dazu missbraucht werden, die oben beschriebenen Staatsgefüge als von Grund auf islamische Systeme zu erkennen, die lediglich einige Makel haben – gleich einem Muslim, der einige Sünden begeht. Dies wäre zweifelsohne absurd.

Auch geht es bei der Frage nach der Authentizität der hier behandelten Aussage von Ibnu ‘Abbās nicht um die Einschätzung einzelner Regenten oder sonstiger Einzelpersonen. Der Gedanke, die Aussage von Ibnu ‘Abbās würde automatisch dazu führen, dass jeder Regent, Richter usw., der sich zum Islam bekennt, im äußersten Fall als sündiger Muslim angesehen werden müsse, egal welche *kufr*-Handlungen er begeht, ist ebenfalls irrsinnig.

Jeder Mensch ist aus islamischer Sicht gemäß seiner Taten und Aussagen zu beurteilen, egal ob es sich dabei um einen Staatsmann oder einen einfachen Bürger handelt. Wie dies im Einzelfall aussieht, muss also gemäß den beschriebenen Umstände beurteilt werden, was nicht Thema dieses Buches ist.

Auch wenn solche Fragestellungen hier nicht eingehend behandelt werden können, heißt dies nicht, dass irrige Gedankengänge der oben beschriebenen Art zulässig wären.

Für ein umfassendes Verständnis der Fragestellung des *al-ḥukmu bi-ḡairi mā anzala-llāh*³⁴ wäre es also notwendig, all diese Faktoren einzubeziehen und in einer eigenen Abhandlung aufzuarbeiten.

Es können in diesem Zusammenhang jedoch Dinge erwähnt werden, die bei den meisten an der Diskussion Beteiligten klar als *kufr* einzustufen sind. Z. B. der Fall einer Person, die die islamischen Gesetze von

³⁴ Dieser bekannte arabische Ausdruck bedeutet etwa: „Das Richten/Regieren/Urteilen mit etwas anderem, als dem, was Allah herabgesandt hat“. Der Ausdruck ist dem anfangs erwähnten Vers 44 von *Sure al-mā'idah* entnommen. Der Kürze halber und da diese Angelegenheit im Arabischen unter diesem Begriff bekannt ist, wird dieser Ausdruck auch im weiteren Verlauf verwendet.

Grund auf ablehnt, sie als minderwertig betrachtet bzw. eine menschliche Gesetzgebung vom Grundsatz her als hochwertiger ansieht, als die göttliche Gesetzgebung oder diese ins Lächerliche zieht.

Im vorliegenden Buch geht es jedoch um eine andere, viel grundlegendere Frage, nämlich darum, wie man überhaupt zu einem richtigen Verständnis des Qurʾān gelangen kann. Es ist nicht denkbar, dass man einen authentischen *tafsīr* von Grund auf ablehnt, weil man ihn nicht mit den eigenen Ansichten vereinbaren kann. Vielmehr ist es notwendig, authentisch überlieferte Aussagen anzunehmen und dann nach dem korrekten Verständnis dafür zu suchen, um sie in den richtigen Kontext zu setzen.

Hierbei zeigt sich auch die Wichtigkeit dieser Thematik. Wer gar nicht weiß, welche Auslegungen von den frühen Muslimen überliefert, angenommen und vertreten wurden, der ist von Grund auf zum Scheitern verurteilt. So jemandem müssen zwangsläufig immer wieder gröbere Fehler beim Verständnis unterlaufen.

Es kann also nur einen Weg zu einem authentischen Verständnis geben: Zuerst die frühen Quellen und die frühen überlieferten Verständnisse zu eruieren, um sie daraufhin richtig zu verstehen.

Keinesfalls kann die Methode aber sein, sich zuerst ein eigenes Verständnis über den Islam und seine Prinzipien zu bilden und hiernach das abzulehnen, was von den frühen Muslimen überliefert und angenommen wurde.

Wer einen authentischen Text nicht richtig verstehen oder einordnen kann, der muss nach dem Verständnis suchen, nicht den Text ablehnen. Genau darum geht es in diesem Buch. In keinem Fall hätte man das Recht, einen authentischen *tafsīr* abzulehnen, den die frühen Gelehrten ganz allgemein annahmen.

Anmerkung zu Handlungen, die im Allgemeinen nicht als kufr betrachtet werden

Den im vorausgehenden Kapitel genannten deutlichen Fällen stehen andere gegenüber, bei denen im Allgemeinen klar ist, dass es sich nicht um *kufr* handelt, sondern um Sünden, die einen Muslim nicht aus der Religion befördern.

Dazu zählen zunächst natürlich Leute, die aufgrund von völliger Unwissenheit über einen islamischen Inhalt diesen ablehnen, sowie Personen, die einen islamischen Text auf falsche Weise auslegen (*ta'wīl*) – sofern dieser Fehler bei der jeweiligen Person als entschuldbar gilt.

Es sollte also klar sein, dass es beim hier thematisierten Erlassen von Gesetzen natürlich nur um jene Person geht, die dies vorsätzlich tut und mit dem Wissen, dass dieses selbst formulierte Gesetz, dem Gesetz Allahs widerspricht. Damit ist auch klar, dass ein Gelehrter, der durch *iğtihād*/Rechtsableitung nach bestem Gewissen zum falschen Urteil kommt, überhaupt nicht Gegenstand dieser Diskussion ist. Ein solcher Gelehrter ist im Konsens aller Muslime bei seinem Urteil entschuldigt und wird darüber hinaus für seine Anstrengung sogar belohnt – wie in einem bekannten *ḥadīṭ* erwähnt ist.

Auch ist hier z. B. der Fall eines Richters zu erwähnen, der sich bestechen lässt und daraufhin durch eine Verdrehung der Fakten die Realität des Urteils ändert. Dies kann z. B. dadurch geschehen, dass der Richter einen Zeugen mit dem Vorwand der fehlenden Rechtschaffenheit ablehnt, wobei er selbst jedoch weiß, dass der Zeuge rechtschaffen ist. Dies ist zweifelsohne eine gewaltige Sünde, aber es führt nicht zu einem Austritt aus dem Islam, da der Richter äußerlich nur

das islamische Gesetz anwendet, auch wenn er die Umsetzung des Urteils behindert hat³⁵.

Die Vorgehensweise der frühen Gelehrten bei der Überlieferung des *tafsīr*

Die Vorgehensweise der *salaf* bei der Überlieferung des *tafsīr* ist eine außerordentlich wichtige Thematik, zu der es heutzutage viele Missverständnisse gibt.

Es wird gegenwärtig immer mehr zur vorherrschenden Meinung, dass die Überlieferungen des *tafsīr* genauso behandelt werden müssten, wie alle anderen Überlieferungen in den *ḥadīth*-Wissenschaften. Die frühen Gelehrten behandelten diese Wissenschaften und ihre spezifischen Überlieferungen jedoch unterschiedlich.

Diese unterschiedliche Herangehensweise zwischen der Frühzeit des Islam und der Gegenwart ist eine komplexe Angelegenheit, die umfassend aufgearbeitet werden muss – was in dieser Schrift keinesfalls in gebührendem Maße geschehen kann.

Dennoch muss am Anfang auf diesen wichtigen Punkt hingewiesen werden. Denn nur dadurch wird verständlich, wie die im Folgenden besprochenen *tafsīr*-Überlieferungen einzuordnen sind.

³⁵ Es gibt heute vielleicht einige wenige Personen, die so weit gehen zu behaupten, dass in jedem Fall – also auch im Falle des bestechlichen Richters – der große *kufr* vorliegt. Später im Buch wird darauf noch hingewiesen.

Ein solches Verständnis lehnt sich aber nicht an die Aussagen der frühen Generationen an und muss dementsprechend kritisch betrachtet werden. Tatsächlich ist die Herangehensweise solcher Leute viel eher von eigener Philosophie geprägt als von den islamischen Quelltexten und ähnelt im Ergebnis eher der Aussage der *ḥawāriğ*-Sekte, als jener der frühen muslimischen Gelehrten.

Dies sollte hier nur im Sinne eines Hinweises erwähnt werden.

Der *tafsīr* wurde auf eine eigene Art und Weise überliefert. Viele muslimische Gelehrte konzentrierten sich in der Frühzeit des Islam auf das Studium und die Weitergabe des *tafsīr* und spezialisierten sich auf diesem Gebiet.

Es ist an sich relativ bekannt, dass einige Wissensgebiete – und darunter der *tafsīr* – nicht in erster Linie durch starke Überlieferungsketten weitergetragen wurden. Dies bedeutet nicht, dass es im *tafsīr* überhaupt keine Überlieferungsketten gibt, sondern dass es vergleichsweise wenige Ketten sind, die nicht selten auch Schwächen aufweisen.

Diese Eigenheit setzte sich aus mehreren Gründen durch, von denen im Folgenden einige wichtige kurz erwähnt werden sollen:

- Der *tafsīr* wurde von vielen Lehrern an ihre zahlreichen Schüler weitergegeben. Dabei stand die Bedeutung des Qurʾān im Vordergrund und diese war in der islamischen Gemeinschaft verbreitet und bekannt. Der Qurʾān wurde überall regelmäßig studiert. Die Überlieferungen des *tafsīr* waren somit in erster Linie ein Anhaltspunkt für bekannte Inhalte und nicht Texte, die andernfalls kaum bekannt gewesen wären.
- Häufig wird beim *tafsīr* das richtige sprachliche Verständnis für eine Stelle im Qurʾān wiedergegeben. Dieses Sprachverständnis wurde von Anbeginn nach der Methode der Sprachüberlieferung weitergegeben und nicht in erster Linie durch Überlieferungsketten.
- Wenn Inhalte von mehreren *tafsīr*-Gelehrten bzw. Schülern überliefert wurden, so wurde dadurch umso klarer, dass es sich um eine gängige und bekannte Überlieferung von der jeweiligen Person bzw. des jeweiligen Inhalts handelte. Dadurch war das Ziel der Weitergabe des Inhalts erfüllt, selbst wenn die Ketten der einzelnen Überlieferungsketten Schwächen aufwiesen.

Aus diesen Gründen wird von den frühen Gelehrten des *ḥadīth* ausdrücklich überliefert, dass sie zwischen den *ḥadīth*-Überlieferungen im

Allgemeinen und den *tafsīr*-Überlieferungen im Speziellen unterschieden. Solange die Schwäche nicht extrem war, wurden solche Überlieferungen also angenommen, zumal die Bedeutung der *āyah*, oder auch mehrere vorhandene Auslegungen, unter den Gelehrten bekannt waren.

Seit einigen Jahrzehnten wird dieser Vorgehensweise jedoch – teils gravierend – zuwidergehandelt. Man versucht, möglichst jeden einzelnen Überlieferungsweg des *tafsīr* nach den Maßstäben der allgemeinen *ḥadīth*-Wissenschaft auseinanderzunehmen und auf diese Weise für ungültig zu erklären.

Die frühen Gelehrten der *salaf* hingegen waren um vieles wissender über die Überlieferungswege und die einzelnen Überlieferer. Schließlich kannten sie die Überlieferer häufig selbst oder ihre direkten Schüler. Ebenso hatten sie Zugang zu vielen Quellen, die heute gar nicht mehr vorhanden sind. Es ist also ziemlich absurd, zu glauben, dass jemand vielleicht ein Jahrtausend später sich über die Urteile der frühen islamischen Gelehrten hinwegsetzen könnte.

Wer diese wichtigen Zusammenhänge versteht, dem wird auch klar, wie wichtig es für die folgenden Betrachtungen einiger *tafsīr*-Überlieferungen ist, diese einleitenden Gedanken zu berücksichtigen. Das bisher Gesagte sollte beim Lesen der folgenden Ausführungen stets im Gedächtnis behalten werden.

Wie die *salaf* die Überlieferung von Ibnu ‘Abbās einschätzten

Eine grundlegende Frage ist, wie die frühen Gelehrten der Muslime die anfangs genannte Überlieferung von Ibnu ‘Abbās beurteilten. Die *salaf* hatten weit mehr Wissen über den Qur’ān als die nachfolgenden Generationen. Wenn ein *tafsīr* bei ihnen anerkannt war und nicht abgelehnt wurde, dann ist es letztlich kaum bis gar nicht vorstellbar, dass diese Auslegung grundfalsch ist bzw. überhaupt nicht existiert.

Die hier thematisierte Aussage von Ibnu ‘Abbās wurde von den Gelehrten der ersten Jahrhunderte als *tafsīr* angenommen und zahlreich wiedergegeben.

So argumentierten mit diesem *tafsīr* folgende frühe Gelehrte in ihren Büchern über den *īmān*³⁶:

- Abū ‘Ubaid al-Qāsim ibnu Sallām (157-224 n. H.) in seinem Buch *Kitābu l-Īmān*
- Aḥmad ibnu Ḥanbal (164-241 n. H.) in *Kitābu l-Īmān*, welches überliefert wird von Abū Bakr al-Ḥallāl in seinem Buch *as-Sunnah*
- Muḥammad ibnu Naṣr al-Marwazī (202-294 n. H.) in *Ta’zīmu Qadri s-Ṣalāh*
- Ibnu Baṭṭah al-‘Ukbarī (304-387 n. H.) in seinem Buch *al-Ibānātu l-Kubrā*

Zudem erwähnten die frühen Gelehrten des *tafsīr* in ihren *tafsīr*-Werken die Aussage von Ibnu ‘Abbās und ähnliche Aussagen von anderen Gelehrten bei der Auslegung der diesbezüglichen *āyah* 44 von *Sure al-Mā’idah*.

Dazu zählen vor allem folgende *mufasssirūn*:

- Sufyān aṭ-Ṭaurī (97-161 n. H.)
- ‘Abdu r-Razzāq aṣ-Ṣan‘ānī (126-211 n. H.)
- Abū Ġa‘far ibnu Ġarīr aṭ-Ṭabarī (224-310 n. H.)
- Ibnu Abī Ḥātim ar-Rāzī (240-327 n. H.)

Abgesehen davon wird in den Überlieferungen zusätzlich erwähnt, dass mehrere sehr bedeutende Gelehrte die Aussage noch weiter

³⁶ Zahlreiche Gelehrte verfassten Bücher, in denen sie über die Eigenheiten des *īmān* sprachen und falsche Ansichten dazu widerlegten. Diese Bücher wurden häufig mit dem Titel „*Kitābu l-Īmān*“ betitelt.

erklärten. Sie sagten dabei deutlich aus, dass es sich um eine Form von *kufr* handelt, die einen Menschen nicht aus dem Islam befördert.

Zu diesen Gelehrten zählen z. B.: Sufyān ibnu ‘Uyaynah (107-198 n. H.), Ṭāwūs ibnu Kaisān (12-106 n. H.), sein Sohn ‘Abduḷlāh ibnu Ṭāwūs (gest. 132 n. H., Geburtsjahr unklar), ‘Aṭā’ ibnu Abī Rabāḥ (27-114 n. H.) und andere.

Für das bisher Gesagte können folgende Aussagen als Beispiel angeführt werden.

Abū ‘Ubaid al-Qāsim ibnu Sallām schrieb in seinem Buch *Kitābu l-Īmān*:

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: «لَيْسَ بِكُفْرٍ يَنْقُلُ عَنِ الْمِلَّةِ»

Und es sagte Ibnu ‘Abbās: „Es ist kein *kufr*, der (jemanden) aus der Religion befördert.“

Abū ‘Ubaid schreibt die Aussage also deutlich Ibnu ‘Abbās zu. Danach schreibt er diesen *tafsīr* auch dem Gelehrten ‘Aṭā’ ibnu Abī Rabāḥ zu.

Ibnu Baṭṭah al-‘Ukbarī überliefert diese Auslegungen in einem Kapitel mit folgendem Titel:

بَابُ ذِكْرِ الذُّنُوبِ الَّتِي تَصِيرُ بِصَاحِبِهَا إِلَى كُفْرٍ غَيْرِ خَارِجٍ عَنِ الْمِلَّةِ

Dies kann sinngemäß etwa folgendermaßen übersetzt werden:

Kapitel: Die Erwähnung der Sünden, durch welche eine Person *kufr* begeht, der nicht aus der Religion befördert.

Die Aussage von Ibnu Baṭṭah kann also im Grunde kaum deutlicher sein.

Ebenso wird von Aḥmad ibnu Ḥanbal mehrfach überliefert, dass er diesen *tafsīr* in Bezug auf die genannte *āyah* von *Sure l-Mā'idah* erwähnte. Dies berichtet Abū Dāwūd (202-275 n. H.) und ebenso Ibnu Hānī' (218-275 n. H.), beide in ihren *Masā'il*, also in den Werken über Fragen, die sie Aḥmad ibnu Ḥanbal stellten.

Als Beispiel für die genannten Aussagen von Aḥmad im Folgenden der Bericht von Ibnu Hānī:

وسأله عن حديث طاوس عن قوله: كفر لا ينقل عن الملة؟ قال أبو عبد الله: إنما هذا في هذه الآية: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾

Und ich fragte ihn nach dem ḥadīṭ von Ṭāwūs³⁷, nach seiner Aussage „kufr, der nicht aus der Religion befördert“. Abū ‘Abdillāh sagte: „Dies bezieht sich auf die āyah ,Und wer nicht mit dem richtet, was Allah herabgesandt hat, so sind jene die kāfirūn.““

Abū Bakr al-Ḥallāl (gest. 311 n. H.) erwähnt zahlreiche Überlieferungen in *as-Sunnah*, bei denen Aḥmad mit Überlieferungsketten zu unterschiedlichen Gelehrten dieses Verständnis der āyah überliefert.

Auch der folgende überlieferte Wortwechsel mit Aḥmad ibnu Ḥanbal, berichtet im Buch *Aḥkām u-n-Nisā’* von Abū Bakr al-Ḥallāl (91. Überlieferung), gibt dies deutlich wieder:

... ومن نحو قول ابن عباس: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، فقلت له: فما هذا الكفر؟ قال: كفر لا ينقل من الملة، مثل بعضه فوق بعض، فكذلك الكفر، حتى يجيء من ذلك أمر لا يختلف الناس فيه

... so wie die Aussage von Ibnu ‘Abbās (über) „Wer nicht mit dem richtet, was Allah herabgesandt hat, so sind jene die kāfirūn.“, da sagte ich zu ihm³⁸: „Und was ist dieser kufr?“, er sagte:

³⁷ Wie bereits erwähnt wurde, wird dieser *tafsīr* von Ṭāwūs selbst ebenfalls überliefert. Hier ist jedoch eher die Aussage von Ibnu ‘Abbās gemeint, die von Ṭāwūs mehrfach überliefert wird. Die entsprechenden Überlieferungswege werden in Kürze einzeln angeführt.

³⁸ Also zu Aḥmad ibnu Ḥanbal

„kufr, der nicht aus der Religion befördert. Genauso wie ein Teil über dem anderen. Ebenso ist es beim kufr, bis davon eine Sache vorfällt, bei der sich die Menschen einig sind³⁹.“

Diese hier zitierten Aussagen sollen stellvertretend für ähnliche Stellen in diesem Zusammenhang genügen. Aus dem Gesagten wurde also deutlich, dass die frühen Gelehrten diesen von Ibnu ‘Abbās überlieferten *tafsīr* annahmen und nicht ablehnten.

Dadurch ist die Frage nach der Gültigkeit dieses *tafsīr* eigentlich schon beantwortet. Wie allgemein bereits erläutert wurde, ist es nicht denkbar, dass die frühe Gelehrsamkeit aus den verschiedenen Wissensgebieten diese Aussage zahlreich überlieferte, aber niemand darauf hinwies, dass es sich um eine fehlerhafte Überlieferung oder einen unzulässigen *tafsīr* handeln würde.

Trotzdem soll im Folgenden ein kurzer Blick auf die einzelnen Überlieferungswege geworfen und auf einige Missverständnisse hingewiesen werden. In diesem Zuge sollen auch wichtige und grundlegende Dinge über die Methode der frühen Gelehrten in den *ḥadīth*-Wissenschaften und bei der *tafsīr*-Überlieferung verdeutlicht werden.

³⁹ wörtlich: „bis davon eine Sache kommt, bei der sich die Menschen nicht unterscheiden.“

Gemeint ist also: Bis jener *kufr* vorfällt, der so deutlich ist, dass es darüber keinen Meinungsunterschied gibt, dass es sich um großen *kufr* handelt, der den Menschen aus der Religion befördert.

Die einzelnen Überlieferungswege

Überlieferungsweg von Sufyān ibnu ‘Uyaynah von Hišām ibnu Ḥuğair von Ṭāwūs von Ibnu ‘Abbās

Diesen Überlieferungsweg mit dem zugehörigen Text überliefert z. B. Sa‘īd ibnu Manṣūr (gest. 227 n. H.) in seinem *Sunan*-Werk – aber auch viele weitere *ḥadīṭ*-Gelehrte in ihren Werken – mit folgendem Wortlaut:

حَدَّثَنَا سَعِيدٌ، قَالَ: نَا سُفْيَانُ، عَنْ هِشَامِ بْنِ حُجَيْرٍ، عَنْ طَاوُسٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ - فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ - قَالَ: لَيْسَ بِالْكَفْرِ الَّذِي تَذْهَبُونَ إِلَيْهِ

Es berichtete uns Sa‘īd, er sagte: Es berichtete uns Sufyān von Hišām ibnu Ḥuğair, von Ṭāwūs, von Ibnu ‘Abbās, über Seine Aussage – ruhmreich ist Er –: „Und wer nicht mit dem richtet, was Allah herabgesandt hat, so sind jene die kāfirūn.“, er sagte: „Es ist nicht der kufr, den ihr meint.“

Von diesem Weg überliefern die Aussage auch:

- Aḥmad ibnu Ḥanbal in *Kitābu l-Īmān*
- Muḥammad ibnu Naṣr al-Marwazī in *Ta‘zīmu Qadri s-Ṣalāh*
- Ibnu Abī Ḥātim ar-Rāzī in seinem *Tafsīr*
- Ibnu Baṭṭah al-‘Ukbarī in seinem Buch *al-Ibānātu l-Kubrā*

Überlieferungsweg von Sufyān aṭ-Ṭaurī von Ma‘mar von Ibnu Ṭāwūs von seinem Vater, Ṭāwūs, von Ibnu ‘Abbās

Diese Überlieferung findet sich im *tafsīr* von Sufyān aṭ-Ṭaurī. Andere Gelehrte danach überlieferten sie dann von diesem Weg. So z. B. der folgende Text im Buch *as-Sunnah* von Abū Bakr al-Ḥallāl:

حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: ثنا وَكِيعٌ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ،
عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: "﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾" [المائدة: 44]
قَالَ: «هِيَ بِهِ كُفْرٌ، وَلَيْسَ كَمَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ»

Es berichtet uns Abū ‘Abdillāh, er sagte: Es berichtete uns Wakī’, von Sufyān, von Ma‘mar, von Ibnu Ṭāwūs, von seinem Vater, von Ibnu ‘Abbās (bezüglich): „Und wer nicht mit dem richtet, was Allah herabgesandt hat, so sind jene die kāfirūn.“,

er sagte (dazu): „Es ist von ihm kufr⁴⁰, aber es ist nicht wie jemand der kufr gegenüber Allah, seinen Engeln, seinen Büchern und seinen Gesandten begangen hat.“

Diese Überlieferung findet sich des Weiteren in folgenden Werken:

- Muḥammad ibnu Naṣr al-Marwazī in *Ta‘zīmu Qadri s-Ṣalāh*
- Ibnu Jarīr aṭ-Ṭabarī in seinem *Tafsīr*
- Ibnu Baṭṭah al-‘Ukbarī in *al-Ibānātu l-Kubrā*

Der Überlieferungsweg von Aliyy ibnu Abī Ṭalḥah von Ibnu ‘Abbās

Ibnu Abī Ḥatīm erwähnt in seinem *tafsīr* folgende Überlieferung:

حَدَّثَنَا أَبِي ثنا أَبُو صَالِحٍ حَدَّثَنِي مُعَاوِيَةُ بْنُ صَالِحٍ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ ابْنِ
عَبَّاسٍ قَوْلُهُ: وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ يَقُولُ: مَنْ جَحَدَ الْحُكْمَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَقَدْ
كَفَرَ، وَمَنْ أَقْرَبَ بِهِ وَلَمْ يَحْكَمْ بِهِ فَهُوَ ظَالِمٌ فَاسِقٌ

... von Ibnu ‘Abbās über die Aussage [Allahs]: „Und wer nicht nach dem richtet, was Allah herabgesandt hat“, er sagte (diesbezüglich):

⁴⁰ Bzw.: „Es ist in Bezug auf ihn ...“, gemeint ist damit eine beliebige Person, die das im Vers Beschriebene tut.

„Wer das, was Allah herabgesandt hat ablehnt/ableugnet, der hat kufr begangen. Und wer es akzeptiert/annimmt, sodann aber nicht damit richtet, so ist er ein *zālim* (Ungerechter), ein *fāsiq* (Frevler).“

Quasi im selben Wortlaut wird dies auch im *tafsīr* von aṭ-Ṭabarī überliefert. Bevor aṭ-Ṭabarī diese Überlieferung anführt, sagt er zudem:

وَقَالَ آخَرُونَ: مَعْنَى ذَلِكَ: وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ جَادًّا بِهِ، فَأَمَّا الظُّلْمُ وَالْفِسْقُ فَهُوَ لِلْمُقَرَّبِ بِهِ. ذِكْرُ مَنْ قَالَ ذَلِكَ ...

Und es sagten andere: Die Bedeutung davon ist: „Wer nicht mit dem richtet/regiert, was Allah herabgesandt hat – es ablehnend/ableugnend;

Der [im Vers erwähnte] *ẓulm* (Unrecht) und der *fisq* (Frevel) hingegen sind für diejenigen, der es⁴¹ annimmt/akzeptiert.“

Die Erwähnung jener, die dies aussagen: ...

Hiernach erwähnt aṭ-Ṭabarī dann die oben zitierte Überlieferung.⁴²

⁴¹ Der also das, was Allah herabgesandt hat, vom Grundsatz her annimmt/akzeptiert/bestätigt.

⁴² Die Frage, ob der sogenannte *ḡuḥūd*, also die Ablehnung/Ableugnung, in Bezug auf diese *āyah* eine Rolle spielen kann, wurde viel diskutiert und wird häufig als fehlerhaft abgelehnt – und zwar nicht nur heute, sondern auch schon früher in der islamischen Geschichte.

Es wurde in den Anmerkungen am Beginn dieser Abhandlung schon darauf hingewiesen, dass die Anhänger der *murǧi'ah*-Sekte bei jeder denkbaren *kufr*-Handlung oder Aussage den sog. *ḡuḥūd* zur Bedingung machen. Aṭ-Ṭabarī spricht aber hier nicht von dieser Sichtweise. Vielmehr geht es um die Aussage, dass der *ḥukm bi-ġairi mā anzala-llāh* eine Sünde darstellt, die erst dann zum *kufr* wird, wenn zeitgleich auch der *ḡuḥūd* vorfällt.

...--

Viele Leute sind sehr schnell damit, diese Überlieferung abzulehnen mit dem Verweis auf einige Schwächen, die in der Überlieferungskette enthalten sind. Damit sollte man aus Sicht der *ḥadīṭ*-Wissenschaften jedoch vorsichtig sein.

Der *tafsīr* von Ibnu Abī Ḥātim ar-Rāzī zählt sicherlich als einer der hochwertigsten *tafsīr* überhaupt. Der Verfasser dieses *tafsīr* erwähnt in seinem Vorwort, dass er es in diesem Werk anstrebte, möglichst gute Überlieferungen auszuwählen. Er vermeidet es darin also – im

An dieser Stelle sei auch darauf hingewiesen, dass aṭ-Ṭabarī mit dem *ḡuḥūd* nicht nur die bloße Unkenntnis oder das bloße Nicht-Glauben meint, sondern vor allem auch die äußerliche Ablehnung, wie er selbst in seinem *tafsīr* erwähnt.

Es ist natürlich klar, dass die Bedeutung des Wortes *ḡuḥūd* in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle bei der Beurteilung des *ḥukm bi-ḡairi mā anzala-llāh* spielt – speziell, wenn man die heute vorherrschenden Zustände betrachtet.

Die Frage ist, ab wann wird jemand gemäß der arabischen Sprache und dem Verständnis der *salaf* als *ḡāḥid* beschrieben. Schließlich ist es schwer vorstellbar, dass jemand nach Belieben die Gesetze der *ṣarīʿah* außer Kraft setzt, durch andere, ihnen widersprechende Gesetze austauscht und die islamischen Gesetze ganz allgemein vielleicht noch als rückständig bezeichnet usw., gleichzeitig aber als jemand gilt, der an die Tauglichkeit dieser Gesetze glaubt bzw. sie annimmt.

Die Bedeutung des Begriffs *ḡuḥūd* müsste also ebenfalls gesondert behandelt werden. Wie bereits gesagt, kann im Rahmen dieser Schrift aber nicht auf die Frage des *ḥukm bi-ḡairi mā anzala-llāh* in ihrer Gesamtheit eingegangen werden.

Es geht an dieser Stelle vielmehr darum, zu zeigen:

- 1) Dass aṭ-Ṭabarī erwähnt, dass diese Ansicht durchaus vertreten wurde.
- 2) Dass er die oben genannte, diesbezügliche Überlieferung von Ibnu ‘Ab-bās genau in diesem Kontext erwähnt, sie also auch so versteht.

wa-llāhu a‘lam.

Allgemeinen – Dinge zu überliefern, die von Grund auf zu verwerfen sind.

Gemäß der heute vorherrschenden problematischen Vorgehensweise vieler Leute mit dem *tafsīr*, auf die am Anfang dieser Schrift bereits etwas eingegangen wurde, wird die Vorgehensweise der früheren Gelehrten auch in diesem Punkt ignoriert bzw. missachtet.

So wird z. B. behauptet, dass Aliyy ibnu Abī Ṭalḥah nicht direkt von Ibnu ‘Abbās hörte, sondern die Überlieferungen über eine weitere Person berichtete. Außerdem weist man auf Schwächen hin, die einige Gelehrte über diesen Überlieferer, Aliyy ibnu Abī Ṭalḥah, erwähnt haben.

Dem kann man wie gesagt gegenüberstellen, dass die Gelehrten des *tafsīr* – wie Ibnu Abī Ḥātim ar-Rāzī – sicherlich besser darüber Bescheid wussten, diese Überlieferung aber trotzdem annahmen und als Auslegung für diese Stelle im Qur’ān erwähnten. Dies taten sie nicht grundlos. Einige gute Gründe, die Überlieferung von Aliyy ibnu Abī Ṭalḥah anzunehmen, sollen deshalb im Folgenden erwähnt werden.

Die Überlieferungen von Aliyy Ibnu Abī Ṭalḥah von Grund auf zu verwerfen, weil dieser nicht direkt von Ibnu ‘Abbās hörte, deutet auf die Unwissenheit einer Person über die Vorgehensweise der frühen Gelehrten hin.

Dies, weil es sich nicht um eine einzelne Überlieferung handelt, sondern um eine schriftliche Sammlung, die unter den Gelehrten als *ṣaḥīfah*, also etwa als „Seite/Schrift von Aliyy ibnu Abī Ṭalḥah“ bekannt wurde.

Es gab viele solche *ṣaḥā’if*, die weitergegeben und überliefert wurden. Viele davon waren damals bekannt, sind aber heute nicht mehr vorhanden oder nur teilweise erhalten. Auch dies zeigt, dass die frühen Gelehrten die Überlieferungen viel besser einschätzen konnten, da sie in der Zeit der Überlieferung lebten und auf solche Schriften und Sammlungen Zugriff hatten.

Die *ṣaḥīfah* von Aliyy ibnu Abī Ṭalḥah im *tafsīr* war eine bekannte Sammlung, die von den Gelehrten empfohlen und im Guten erwähnt wurde. So überliefert z. B. Abū Ġaʿfar an-Naḥḥās⁴³ (gest. 338 n. H.) mit seiner Überlieferungskette von Aḥmad ibnu Ḥanbal, dass es in Ägypten eine *ṣaḥīfah* gibt, wenn man nur dafür dorthin reisen würde, wäre die Reise nicht vergebens.

Darüber hinaus war unter den Gelehrten bekannt, dass Aliyy ibnu Abī Ṭalḥah diese *ṣaḥīfah* nicht von irgendwem überlieferte, sondern von Leuten wie Muġāhid ibnu Ġabr (21-104 n. H.) – manche erwähnen abgesehen davon noch ʿIkrimah (25-105 n. H.) und Saʿīd ibnu Ġubair (46-95 n. H.) –, die zu den bedeutendsten und bekanntesten Gelehrten des *tafsīr* gehören. Auch an-Naḥḥās weist bei der obengenannten Stelle auf diesen Umstand hin.

Schließlich ist noch zu erwähnen, dass es sich um eine *ṣaḥīfah* handelt, die in dieser Form weitergegeben wurde. Aliyy ibnu Abī Ṭalḥah wird von der überwiegenden Mehrheit der frühen Gelehrten nicht als schlechter Überlieferer angesehen und in jedem Fall war er aufrichtig. Wenn so jemand also eine *ṣaḥīfah* weitertrug, war diese bei den Gelehrten noch eher anzunehmen, da nur die Weitergabe des Schriftlichen erforderlich war und nicht das Auswendiglernen und Übertragen einzelner Überlieferungen mit unterschiedlichen Überlieferungsketten.

Dies waren auch Gründe dafür, dass Gelehrte wie al-Buḥārī, Muslim, Ibnu Abī Ḥātim und aṭ-Ṭabarī sich auf diese *ṣaḥīfah* stützten und von ihr überlieferten.

Die Gelehrten nahmen diese *ṣaḥīfah* also an. Wer nun eine einzelne Überlieferung dieser *ṣaḥīfah* ablehnt, mit den am Anfang dieses Kapitels genannten Begründungen, der müsste konsequenterweise die ganze *ṣaḥīfah* ablehnen. Vielen ist nicht bewusst, dass es sich dabei

⁴³ Siehe: *an-Nāsiḥu wa-l-Mansūḥ* - Erschienen bei Maktabah al-Falāḥ, Kuwait; Erste Ausgabe 1408 n. H. / 1988 n.Chr.: Seite 75

um mehrere hundert Überlieferungen handelt, die von den Gelehrten in ihren Werken überliefert werden⁴⁴.

⁴⁴ Ziemlich merkwürdig in diesem Zusammenhang ist z. B., dass der zeitgenössische Autor und Vortragende ‘Abdu l-‘Azīz aṭ-Ṭarīfī, der sich hauptsächlich mit *ḥadīṭ*-Wissenschaften beschäftigt, die hier besprochenen, von Ibnu ‘Abbās überlieferten Aussagen zum *tafsīr* als schwach befindet.

Dies, wobei er gleichzeitig richtigerweise ausführt – in seiner Schrift *at-Taqrīr fī Asānīdi t-Tafsīr*, erschienen 2011 –, dass die *ṣaḥīfah* von Aliyy ibnu Abī Ṭalḥah bei den frühen Gelehrten anerkannt war, und die Gründe dafür erwähnt.

Es wurde schon zu Beginn dieser Schrift darauf hingewiesen, dass es heute mehrere Personen gibt, die sich hauptsächlich mit der *ḥadīṭ*-Analyse beschäftigen, aber trotzdem diese Überlieferungen von Ibnu ‘Abbās ablehnen.

Dazu zählt neben ‘Abdu l-‘Azīz aṭ-Ṭarīfī auch Sulaymān ibnu Nāṣir al-‘Alwān, in seiner Schrift „*alā inna naṣra llāhi qarīb*“ (S. 11). Al-‘Alwān meint in seiner Erklärung zur *al-‘Aqīdatu l-Wāsiṭiyyah* ausdrücklich, die Überlieferung von Ibnu ‘Abbās sei „*munkar*“, was im Sprachgebrauch der *ḥadīṭ*-Gelehrten so viel wie „völlig zu verwerfen bzw. untauglich“ bedeutet.

Eine weitere Person, die in diesem Kontext erwähnt wird, ist ‘Abdu llāh as-Sa’d. Wer heutzutage diese *tafsīr*-Überlieferungen ablehnt, beruft sich häufig auf diese drei Personen.

Dies scheint auf den ersten Blick sehr verwunderlich, handelt es sich doch um Leute, die – richtigerweise – immerzu erwähnen, wie wichtig es ist, sich an die Quellen zu halten, um zu einem authentischen Islamverständnis zu gelangen.

Wie im vorliegenden Text jedoch mehrfach erklärt, geht es vielmehr um die Methode beim Umgang mit den Aussagen und Ansichten der *salaf* und dabei gibt es heute offensichtlich noch großen Diskussionsbedarf.

(Hinweis: Der obige Name ‘Alwān wird offenbar am Anfang mit a vokalisiert, auch wenn man in heutigen Ausgaben einiger älterer Büchern diesen Namen mit einem u vorfindet. Demgegenüber gibt es im Sprachgebrauch des Hocharabischen auch noch das Wort ‘Ilwān mit i.)

Schließlich muss hinzugefügt werden, dass es sich hier nicht um eine einzelne Überlieferung eines *tafsīr* handelt, die niemals von irgendjemand anderem überliefert wurde. Durch die bisher schon erwähnten Überlieferungswege zeigte sich klar, dass dieser *tafsīr* – ganz im Gegensatz zu so einer Annahme – sehr zahlreich und von vielen verschiedenen Personen weitergegeben wurde!

Man könnte nun auf weitere Details des *isnād* eingehen, was aber in diesem Umfang zu weit führen würde. Hier ging es in erster Linie darum, grundlegende Zusammenhänge bezüglich der Überlieferung im Allgemeinen und bezüglich des *tafsīr* im Speziellen aufzuzeigen.

Daran sollte verdeutlicht werden, dass man – im Gegensatz zur Vorgehensweise der meisten Menschen heute – nicht die verschiedenen Ketten einer Überlieferung bei jeder irgendwie aufgefundenen Schwäche annullieren kann. Ebenso sollte sich dadurch zeigen, dass die frühen Gelehrten des *ḥadīth* und *tafsīr* nicht so vorgingen, ihre Methode aber den Maßstab dieser Wissenschaft bildet.⁴⁵

⁴⁵ Es wurden in diesem Kapitel bis zu dieser Stelle die wichtigsten Überlieferungen dieser *tafsīr*-Aussage erwähnt. Eine Überlieferung und ihre Besprechung, nämlich jene von ‘Abdu r-Razzāq aṣ-Ṣan‘ānī, folgt noch im Kapitel „Einwände“.

Erwähnung des Offenbarungsgrundes (*sababu n-nuzūl*) für die hier besprochene *āyah* von *Sure al-Mā'idah*

Für die vorliegende Thematik und auch in Bezug auf die vor kurzem erwähnte Aussage von aṭ-Ṭabarī bezüglich des *ḡuḥūd*, also der Ablehnung/Ableugnung, ist es nicht uninteressant, einen Blick auf den Offenbarungsgrund des Verses 44 der fünften Sure, *al-Mā'idah*, zu werfen.

In den beiden *Ṣaḥīḥ*-Werken wird diesbezüglich erwähnt, wie die Juden in der Zeit vor dem Islam das Gesetz für den Ehebruch abänderten und die vorgeschriebene Strafe durch eine andere ersetzten.

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ أَتَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَهُودِيٍّ وَيَهُودِيَّةً قَدْ أَحَدَا جَمِيعًا فَقَالَ لَهُمْ مَا تَحْدُونَ فِي كِتَابِكُمْ قَالُوا إِنَّ أَحْبَارَنَا أَحَدُنَا تَحْمِيمَ الْوَجْهِ وَالتَّجْبِيَةَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ اذْعُمُ يَا رَسُولَ اللَّهِ بِالتَّوْرَةِ فَأُتِيَ بِهَا فَوَضَعَ أَحَدُهُمْ يَدَهُ عَلَى آيَةِ الرَّجْمِ وَجَعَلَ يَقْرَأُ مَا قَبْلَهَا وَمَا بَعْدَهَا فَقَالَ لَهُ ابْنُ سَلَامٍ ارْفَعْ يَدَكَ فَإِذَا آيَةُ الرَّجْمِ تَحْتَ يَدِهِ

Von ‘Abduḥlāh ibnu ‘Umar ؓ, dass er sagte:

Zum Propheten ﷺ wurde ein Jude und eine Jüdin gebracht, die gemeinsam etwas⁴⁶ vollzogen hatten.

Daraufhin sagte er zu ihnen⁴⁷: „Welche (Strafe) findet ihr dafür in eurem Buch?“ Sie erwiderten: „Unsere Gelehrten führten den *tahmīm* des Gesichts und den *taḡbīh* ein“⁴⁸.

⁴⁶ Wie in anderen *riwāyāt* (Überlieferungen) deutlich erwähnt wird, handelt es sich hier um Ehebruch.

⁴⁷ also zu den Juden, welche bei den beiden Ehebrechern waren ...

⁴⁸ Zwei Formen der Bestrafung und Erniedrigung.

‘Abduļlāh ibnu Salām⁴⁹ sagte: „O Gesandter Allahs! Fordere sie auf, mit der Thora zu dir (zu kommen).“ Daraufhin wurde eine Thora gebracht und einer von ihnen legte seine Hand auf den Vers über die Steinigung und las das, was davor, und das, was danach war.

Ibnu Salām sagte zu ihm: „Hebe deine Hand auf“, und plötzlich war unter ihr der Steinigungsvers⁵⁰.

In einem anderen *ḥadīṭ* wird deutlich, warum und wie die Juden das Gesetz durch ein anderes ersetzten:

فَدَعَا رَجُلًا مِنْ عُلَمَائِهِمْ فَقَالَ أَنْشُدْكَ بِاللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ التَّوْرَةَ عَلَى مُوسَى أَهَكَذَا تَجِدُونَ حَدَّ الزَّانِي فِي كِتَابِكُمْ قَالَ لَا وَلَوْلَا أَنَّكَ نَشَدْتَنِي بِهِذَا لَمْ أَخْبِرْكَ نَحْنُ الرِّجْمَ وَلَكِنَّهُ كَثُرَ فِي أَشْرَافِنَا فَكُنَّا إِذَا أَخَذْنَا الشَّرِيفَ تَرَكْنَاهُ وَإِذَا أَخَذْنَا الضَّعِيفَ أَقَمْنَا عَلَيْهِ الْحَدَّ فَلَمَّا تَعَالَوْا فَلَنَجْتَمِعَ عَلَى شَيْءٍ نَقِيمُهُ عَلَى الشَّرِيفِ وَالْوَضِيعِ فَجَعَلْنَا التَّحْمِيمَ وَالْجَلْدَ مَكَانَ الرِّجْمِ

... daraufhin rief er einen ihrer Gelehrten⁵¹ zu sich und sagte: „Ich frage dich bei Allah, welcher die Thora auf Mūsā herabgesandt hat: ‚Findet ihr so die Strafe für den Ehebrecher in eurem Buch vor?!‘“

Er sagte: „Nein, und wenn du mir nicht diesen Schwur abverlangt hättest, hätte ich es dir nicht gesagt. Wir finden [in unserem Buch dafür] die Steinigung, aber er [der Ehebruch] häufte sich unter unseren Angesehenen. Wenn wir nun einen (dieser) Angesehenen [als Ehebrecher] aufgriffen, ließen wir ihn laufen. Wenn

⁴⁹ Ein jüdischer Gelehrter, der zum Islam übertrat und ein Prophetengefährte wurde.

⁵⁰ Überliefert im *Ṣaḥīḥu l-Buḥārī*

⁵¹ Hierin liegt auch ein Beispiel dafür, dass es oft die Gelehrten waren, die die Verfälschung von Gesetzen und religiösen Texten vornahmen.

wir aber einen Gemeinen [bzw. Schwachen] aufgriffen, wandten wir auf ihn die Strafe an.

Daraufhin sagten wir schließlich: „Kommt herbei, auf dass wir uns auf eine Strafe einigen, die wir sowohl beim Angesehenen als auch beim Gemeinen anwenden. So führten wir den taḥmīm und das Auspeitschen anstelle der Steinigung ein ...“⁵²

Die hier erwähnte Begebenheit wird auch in den frühen *tafsīr*-Werken stets als Offenbarungsgrund erwähnt, wobei anzumerken ist, dass daneben auch andere Offenbarungsgründe genannt werden.

Im angesprochenen *ḥadīṭ* wird berichtet, dass die darin erwähnten Juden ein Gesetz abänderten. Auf diese eine Gesetzesänderung bezieht sich – unter anderem – also auch der Qurʾān-Vers von *Sure l-Māʾidah*.

In jener Geschichte wird auch erwähnt, dass die Juden den Vers über das ursprüngliche Gesetz in der Thora kannten. Der Vers war nach wie vor in ihrem Buch vorhanden, er wurde also nicht schriftlich verfälscht – zumindest nicht allgemein und umfassend.

Zudem wird aus der Überlieferung klar, dass sich die beschriebenen jüdischen Gelehrten anstrebten, die ursprünglichen Gesetze zu verbergen, und so taten, als wäre ihr Gesetz das von Allah gewollte. Offenbar schämten sie sich deshalb auch, dies zuzugeben.

Aṭ-Ṭabarī überliefert in seinem *tafsīr* folgende, in diesem Zusammenhang interessante Aussage von ʿAbdurrahmān ibnu Zaid ibni Aslam (gest. 182 n. H.):

«مَنْ حَكَمَ بِكِتَابِهِ الَّذِي كَتَبَ بِيَدِهِ وَتَرَكَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَعَمَ أَنَّ كِتَابَهُ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، فَقَدْ كَفَرَ»

Wer richtet/urteilt mit seinem Geschriebenen, welches er selbst mit seiner Hand geschrieben hat, und das Buch Allahs lässt und

⁵² Überliefert im *Ṣaḥīḥu Muslim* von al-Baraaʾu-bnu ʿĀzib رضي الله عنه.

behauptet, dass dieses eigene, von ihm Geschriebene von Allah stammt, der hat kufr begangen.

‘Abdurrahmān ibnu Zaid erwähnt in dieser Aussage also ebenfalls ausdrücklich den Fall, dass die Person das eigene, erfundene Gesetz Allah zuschreibt.

Eine weitere bekannte Überlieferung, die in den frühen *tafāsīr* häufig erwähnt wird, beschreibt die folgende Begebenheit zwischen dem Propheten ﷺ und ‘Adiyy ibnu Hātim aṭ-Ṭā’iy.

Ibnu Abī Hātim ar-Rāzī überliefert in seinem *tafāsīr*:

عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ: أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِي عُنُقِي صَلِيبٌ مِنْ ذَهَبٍ وَهُوَ يَقُولُ ﴿اتَّخَذُوا أَخْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ لَمْ يَكُونُوا يَعْبُدُونَهُمْ، قَالَ: أَجَلٌ، وَلَكِنْ يُحْلُونَ لَهُمْ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيَسْتَحِلُّونَهُ وَيُحَرِّمُونَ عَلَيْهِمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فَيُحَرِّمُونَ [فَتِلْكَ عِبَادَتُهُمْ]

... von ‘Adiyy ibnu Hātim, dass er sagte:

Ich kam zum Gesandten Allahs ﷺ und hatte um meinen Hals ein goldenes Kreuz hängen⁵³ und er sagte „Sie haben ihre Schriftgelehrten und Mönche neben⁵⁴ Allah zu Herren genommen ...“, da sagte ich:

„Oh Gesandter Allahs, sie haben sie nicht angebetet.“ Woraufhin er sagte ﷺ: „Ja. Aber sie erlauben ihnen das von Allah Verbotene, woraufhin sie selbst es für erlaubt erklären, und sie verbieten ihnen das von Allah Erlaubte, woraufhin sie selbst es für verboten erklären.“

⁵³ Der Prophetengefährte ‘Adiyy ibnu Hātim war bis zu diesem Zeitpunkt ein Angehöriger des Christentums.

⁵⁴ bzw. auch: „außer Allah“

| [Dies war ihre Anbetung ihnen gegenüber.]“⁵⁵

Wie man in den verschiedenen *tafāsīr* findet, spricht diese *āyah* über die Ahlu l-Kitāb⁵⁶. Sie folgten ihren Gelehrten im „Erlauben des Verbotenen“ und „Verbieten des Erlaubten“. Darin bestand die Anbetung, welche sie ihren Gelehrten und Priestern entgegenbrachten.

Sie beteten sie also nicht in erster Linie durch *suğūd* (Niederwerfung), rituelles Gebet oder Ähnliches an.

Hinweis auf weitere Aussagen

Die bisher erwähnten Überlieferungen und Überlieferungswege für die Aussage von Ibnu ‘Abbās sind wohl die bekanntesten und die am häufigsten erwähnten.

Daneben gibt es weitere Aussagen von Gelehrten, die jenen Qur’ān-Vers in derselben Art verstanden. Es wurde zuvor z. B. auf die Aussage von ‘Aṭā’ ibnu Abī Rabāḥ hingewiesen. Diese Aussage soll im Folgenden als Beispiel besprochen werden.

Die Aussage von ‘Aṭā’, überliefert von Ibnu Ğuraiğ, und weitere Aussagen

Die Aussage von ‘Aṭā’ ibnu Abī Rabāḥ, welche auch einigermaßen bekannt wurde, überliefert Sufyān aṭ-Ṭaurī in seinem *tafsīr* von ‘Abdu l-Malik ibnu Ğuraiğ von ‘Aṭā’. Dort heißt es, dass ‘Aṭā’ sagte:

⁵⁵ Ebenso überliefert bei at-Tirmidī, aṭ-Ṭabarī, aṭ-Ṭabarānī im *al-Mu‘ğamu l-kabīr* u.a.; der letzte Satz in eckigen Klammern findet sich bei aṭ-Ṭabarī und anderen.

⁵⁶ Wörtl.: Die Leute des Buches, also die Juden und die Christen.

سفيان عن بن جريج عن عطاء قال كُفِّرَ دُونَ كُفْرٍ وَفُسِقَ دُونَ فَسْقٍ وَظَلَمَ دُونَ ظَلَمٍ

| kufr unter⁵⁷ kufr, zulm unter zulm und fisq unter fisq.

Auch hier versucht man, Argumente aufzubringen, um die einzelne Überlieferung zu schwächen. So wird vorgebracht, dass Ibnu Ğuraiğ als *mudallis*⁵⁸ eingestuft wurde und in diesem Fall nicht ausdrücklich erwähnte, diesen Bericht direkt aus dem Munde von ‘Aṭā’ gehört zu haben.

Wiederum ist es aber tatsächlich nicht so einfach – selbst wenn man sich auf die einzelne Überlieferung konzentriert –, diese Aussage einfach abzulehnen. So wird sie z. B. von Abū Bakr al-Ḥallāl in seinem Buch *as-Sunnah* von Aḥmad ibnu Ḥanbal überliefert. Von Aḥmad erwähnt dies auch Abū Dāwūd as-Siğistānī in seinen *Masā’il*.

Ebenso überlieferten diese Aussage aṭ-Ṭabarī, Muḥammad ibnu Naṣr al-Marwazī und ‘Abduļlāh ibnu Baṭṭah in den zuvor schon genannten Werken. Ibnu Abī Ḥātim weist in seinem *tafsīr* ebenfalls darauf hin, dass diese Aussage von ‘Aṭā’ überliefert wurde.

‘Abdu l-Malik ibnu Ğuraiğ – der oben erwähnte Überlieferer dieser Aussagen von ‘Aṭā’ – war ein bekannter Imām und Rechtsgelehrter, der in der Vermittlung und Niederschrift des Wissens eine große Rolle spielte. Die Gelehrten zogen die Überlieferung von Ibnu Ğuraiğ mit

⁵⁷ bzw. auch „abseits von“, wie zuvor schon erwähnt wurde.

⁵⁸ Der sogenannte *tadlīs* beschreibt, dass ein Überlieferer aus irgendeinem Grund einen Überlieferer in der Kette vor ihm unerwähnt lässt, es aber durch das Wort „von (‘an)“ bei der Überlieferung unklar ist, ob er diese Überlieferung wirklich von ihm selbst gehört hat.

Es handelt sich beim *tadlīs* nicht um eine Lüge. Dennoch kann es im schlechteren Fall sein, dass der *mudallis* dies vorsätzlich tut, um eine eigentlich schwache Überlieferung als tauglich darzustellen.

dem Wort „von (‘an)“ im Speziellen heran, wenn er von ‘Aṭā’ in dieser Weise überlieferte.

Dies, weil ein weiterer bedeutender Gelehrter der Sunnah, Ibnu Abī Ḥayṭamah (gest. 279 n. H.) von Ibnu Ğuraiğ folgende Aussage überlieferte:

إِذَا قُلْتُ: قَالَ عَطَاءُ فَأَنَا سَمِعْتُهُ مِنْهُ، وَإِنْ لَمْ أَقُلْ سَمِعْتُ

Wenn ich sage: „‘Aṭā’ sagte“, so habe ich es von ihm gehört, selbst wenn ich nicht sagte: „Ich habe gehört.“⁵⁹

Ein weiteres Mal zeigt sich also, dass eine solche Überlieferung nicht so leicht abgelehnt werden kann, wie viele Leute heute glauben mögen.

Nach dem bisher Gesagten und den im Folgenden noch erwähnten Dingen wurde anhand mehrerer Beispiele verdeutlicht, dass es bei einer solchen Anzahl an Überlieferungen und bei der Annahme dieser durch die *ḥadīṭ*-Gelehrten ziemlich aussichtslos ist, diesen *tafsīr* von Grund auf abzulehnen.

Wie gesagt gibt es noch andere Aussagen dieser Art, abgesehen von der Aussage von ‘Aṭā’. So z. B. der *tafsīr* von Ṭāwūs zu dieser *āyah*. Weitere Aussagen können in dieser kurzen Schrift jedoch nicht ausgeführt werden. Die Aussage von ‘Aṭā’ soll hier als Beispiel genügen.

Es sei auch darauf hingewiesen, dass die Ansicht eines Prophetengefährten durch die Standpunkte und Aussagen seiner Schüler klar wird. Will man also wissen, was ein Prophetengefährte in einer gewissen Angelegenheit meinte, sollte man sich ansehen, was seine Schüler vertraten und weitervermittelten.

⁵⁹ Siehe für diese Aussage: *at-Tārīḫ al-kabīr* - *Aḥbāru l-Makkiyyīn* von Ibnu Abī Ḥayṭamah bei seinem Eintrag über ‘Abdu l-Malik ibnu Ğuraiğ.

Wenn man nun die Aussagen der Schüler von Ibnu ‘Abbās in dieser Angelegenheit betrachtet, sieht man deutlich, dass sie alle diesen *tafsīr* annahmen und auch selbst weitergaben. Es handelt sich um ebenjene Persönlichkeiten, die diesen *tafsīr* in den bisher schon erwähnten Überlieferungen von Ibnu ‘Abbās überlieferten.

Einwände

Abgesehen von bisher schon erwähnten Einwänden gegen die hier besprochenen Überlieferungen von Ibnu ‘Abbās sollen im Folgenden noch einige Argumente diskutiert werden, die in diesem Zusammenhang immer wieder angeführt werden.

Die Schwäche einzelner Überlieferer, wie z. B. und vor allem: Hišām ibnu Ḥuğair

Wer den von Ibnu ‘Abbās überlieferten *tafsīr* ablehnt, verweist häufig auf Schwächen in den Überlieferungsketten. Ein Überlieferer, der dabei immer wieder erwähnt wird, ist Hišām ibnu Ḥuğair.

Nachdem bereits gezeigt wurde, dass die Gelehrten der *salaf* den *tafsīr* von Ibnu ‘Abbās nicht ablehnten und selber damit argumentierten, erübrigt sich im Grunde die Diskussion solcher Behauptungen.

Schließlich waren es ja genau diese Gelehrten des *ḥadīṭ* und der Wissenschaft der Überlieferer (*al-ğarḥu wa-t-ta’dīl*), die diesen *tafsīr* annahmen!

Es macht also wenig Sinn zu zeigen, dass Aḥmad ibnu Ḥanbal bei Hišām ibnu Ḥuğair gewisse Schwächen verortete, wenn Aḥmad selbst ebendiese Überlieferungen als *tafsīr* für die *āyah* verwendete!

Das ist genau jener Punkt, der den Menschen, die sich zu dieser Angelegenheit äußern, offenbar überhaupt nicht klar ist. Noch viel merkwürdiger ist dabei, dass dies auch Leute betrifft, die tagein tagaus mit Überlieferungsketten und Überlieferern beschäftigt sind.

Es ist also eigentlich überflüssig auf Hišām ibnu Ḥuğair im Speziellen einzugehen. Dennoch soll kurzgefasst einiges zu diesem Überlieferer gesagt werden, um auch hierbei auf einige grundlegende Missverständnisse über die *ḥadīṭ*-Wissenschaften hinzuweisen.

Heute liest man in der Regel bei der Diskussion dieser Überlieferungen, dass Hišām ibnu Ḥuğair als Überlieferer „schwach“ war, weshalb seine Überlieferung ebenfalls schwach und somit wertlos sei. Seine Überlieferung müsse demnach also einfach verworfen werden und hat keinerlei Wert als *tafsīr* für diese, oder eine sonstige *āyah* des Qur’ān.

Dies kann aber so nicht stengelassen werden. Hišām ibnu Ḥuğair war ein mekkanischer Rechtsgelehrter und an sich ein rechtschaffener, wissender Mann. Einige Gelehrte des *ḡarḥ* und *ta’dīl* beurteilten ihn sogar hinsichtlich seiner Überlieferung ebenfalls als guten und rechtschaffenen Überlieferer.

Die Schwäche, die von einigen Gelehrten bezüglich Hišām ibnu Ḥuğair erwähnt wurde, ist im Allgemeinen keine extreme Schwäche, die seine Rechtschaffenheit (*‘adālah*) in Zweifel zieht. Vielmehr ging es um Schwächen in seinem Vermögen, *ḥadīṭe* auswendig zu lernen und korrekt weiterzugeben (*ḍabṭ*)⁶⁰. Es handelte sich aber nicht um jemanden, der z. B. der Lüge bezichtigt wurde.

Auf diesen Umstand muss klar hingewiesen werden, da die meisten Leute heute bei der Erwähnung des Wortes „schwach“ sofort glauben, der Überlieferer wäre völlig untauglich.

Im Gegensatz dazu findet sich jedoch im *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī eine Überlieferung von Hišām ibnu Ḥuğair und mehrere im *Ṣaḥīḥ* von Muslim.

⁶⁰ Die beiden hier genannten Ausdrücke *al-‘adālah* und *aḍ-ḍabṭ* sind die zentralen Fachbegriffe bei der Einordnung von Überlieferern in der islamischen *ḥadīṭ*-Wissenschaft.

Diesbezüglich hört man häufig das Argument, Hišām ibnu Ḥuğair wäre für al-Buḥārī und Muslim kein volltauglicher Überlieferer, der ihren Bedingungen für die *ṣaḥīḥ*-Werke genügt. Vielmehr erwähnen beide Verfasser solche Überlieferer nur im Sinne der sogenannten *mutābaʿah*, also als Bestätigung für andere Überlieferungen.

Das mag sein, aber es muss einem klar sein, dass al-Buḥārī und Muslim auch in so einem Fall keineswegs irgendwelche Überlieferer mit extremen Schwächen akzeptieren würden.

Ein Überlieferer, bei dem begrenzte Schwächen dieser Art gesehen werden, kann durchaus einen *ḥadīṭ* überliefern, der als *hasan* eingestuft wird und somit für die Argumentation tauglich sein kann.

In diesem Fall ist jedoch auch zu beachten, dass die frühen Gelehrten – wie bereits erklärt – mit dem *tafsīr* anders umgingen, als in anderen Bereichen der *ḥadīṭ*-Überlieferung.

Deshalb findet man diese Überlieferung von Hišām ibnu Ḥuğair auch im *tafsīr* von Ibnu Abī Ḥātim ar-Rāzī. Es wurde vor kurzem schon auf die Güte dieses *tafsīr* hingewiesen. Hierin findet sich also ein weiterer Umstand, der dieser Überlieferung Gewicht verleiht.

Berücksichtigt man diese Tatsache, so wird schnell klar, dass die Überlieferung von Hišām ibnu Ḥuğair für den Bereich des *tafsīr* eher eine vergleichsweise starke Überlieferung ist.

Kommt hinzu, dass weitere Überlieferungen seine Überlieferung stützen. Also auch aus dieser Hinsicht gewinnt die Überlieferung an Stärke durch die anderen Überlieferungen mit mehr oder weniger selbem Inhalt. Wie bereits gezeigt wurde, haben diesen *tafsīr* mit ihm gemeinsam Sufyān at-Taurī und Sufyān ibnu ʿUyaynah, die sogenannten Sufyānān, überliefert.

Und schließlich bestätigt sich dies durch die Annahme dieses *tafsīr* durch die Gelehrten der *salaf*.

Wer also diesen *tafsīr* im Allgemeinen und den Überlieferungsweg über Hišām ibnu Ḥuğair im Speziellen von Grund auf ablehnt, der muss sich letztlich der Frage stellen, in wie weit sein Bekenntnis zu den *salaf* tatsächlich reicht.

Wenn die frühen *ḥadīṭ*-Gelehrten einen *tafsīr* angenommen hatten und eine Ablehnung aufgrund von Schwächen nicht bekannt ist, wie könnte man dann ein anderes Urteil anstreben oder dem Urteil einer viel späteren oder gar zeitgenössischen Person folgen?

Der Einwand, es wäre die gegenteilige Aussage authentisch von Ibnu ‘Abbās überliefert worden

‘Abdu r-Razzāq aṣ-Ṣan‘ānī überliefert in seinem *tafsīr* die oben bereits erwähnte Aussage von Ibnu ‘Abbās folgendermaßen:

عَنْ مَعْمَرٍ، عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: سُئِلَ ابْنُ عَبَّاسٍ، عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ} [المائدة: 44]، قَالَ: «هِيَ كُفْرٌ»، قَالَ ابْنُ طَاوُسٍ: «وَلَيْسَ كَمَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ»

von Ma‘mar, vom Sohn von Ṭāwūs, von seinem Vater, (dass) er sagte:

Ibnu ‘Abbās wurde gefragt nach Seiner Aussage – hochherhaben ist Er: „Und wer nicht mit dem richtet, was Allah herabgesandt hat, so sind jene die *kāfirūn*“, er sagte (dazu): „Es ist kufr.“

Ibnu Ṭāwūs sagte: „Und⁶¹ es ist nicht wie jemand der kufr gegen Allah, Seine Engel und Seine Gesandten begeht.“⁶²

⁶¹ Hier auch im Sinne von „Aber ...“

⁶² Die hier genannte Überlieferung hat eine durchaus starke Überlieferungskette (*isnād*).

Von diesem Weg überlieferte die Aussage auch Aḥmad in *al-Īmān*, Muḥammad ibnu Naṣr al-Marwazī in *Ta‘zīmu Qadri s-ṣalāh*, aṭ-Ṭabarī in ...--

Einige Leute argumentieren mit dieser Überlieferung, dass Ibnu ‘Abbās hier deutlich ausgesagt hätte, es handle sich um *kufr*. Da er dies nicht weiter verdeutlicht hat – so wird argumentiert – muss es sich hierbei um den großen *kufr*, also *kufr akbar* handeln. Gemäß diesem Verständnis wäre die Aussage von Ṭāwūs also eine nachträgliche Hinzufügung – in der *ḥadīṭ*-Wissenschaft als *idrāğ* bzw. *mudrağ* bezeichnet.

Mit so einer Argumentation sollte man jedoch vorsichtig sein, und dies aus folgenden Gründen:

Erstens ist es voreilig, zu behaupten, es handle sich hier eindeutig um den großen *kufr*. Denn auch der Prophet ﷺ erwähnte stellenweise einfach das Wort *kufr* zur Beschreibung einer Tat, wobei im Konsens nicht der große *kufr* gemeint war.

So z. B. in einem bekannten *ḥadīṭ*, den al-Buḥārī im Buch des *īmān* seines *Ṣaḥīḥ*-Werkes überliefert:

سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ

Das Beschimpfen eines Muslims ist Frevel (*fusūq*) und ihn zu bekämpfen ist *kufr*.

Zweitens kann man die Behauptung so nicht stehen lassen, die korrekt überlieferte – und damit die eigentliche – Aussage von Ibnu ‘Abbās wäre, dass es sich um großen *kufr* handelt. Dies würde nämlich bedeuten, dass alle frühen Gelehrten dies nicht verstanden hatten und fälschlicherweise mit der falsch überlieferten Aussage argumentierten, während sie die richtige Aussage zwar überlieferten, sie aber nicht richtig verstanden. Ganz konkret würde sich das in diesem Fall auf Ṭāwūs beziehen, dessen Aussage hier ausdrücklich erwähnt wurde.

seinem *tafsīr*, Ibnu Abī Ḥātim in seinem *tafsīr* und Ibnu Baṭṭah in *al-Ibānatu l-Kubrā*.

Demgegenüber könnte man viel eher das Gegenteil behaupten, nämlich, dass eigentlich niemand von den Gelehrten zwischen diesen Überlieferungen einen Widerspruch sah. Denn all diese Überlieferungen sagen aus, dass es sich um *kufr* handelt, jedoch jene Form von *kufr*, die nicht aus dem Islam befördert.

Letztlich könnte jemand sogar folgendermaßen argumentieren: ‘Abdu r-Razzāq war der Einzige, der die Aussagen von Ibnu ‘Abbās und Ṭāwūs in dieser Art getrennt hat. Selbst wenn seine Überlieferung von der Kette her richtig (*ṣaḥīḥ*) ist, könnte ein Fehler unterlaufen sein. Und wie bereits deutlich wurde, stehen dieser Überlieferung mehrere andere Überlieferungen gegenüber, vor allem von den Sufyānain und Hišām ibnu Ḥuǧair.

Drittens kann man zu dieser Behauptung einen *ḥadīṭ* anführen, in dem genau dieselbe Formulierung gebraucht wurde, wobei es sich um den kleinen *kufr* handelt, der einen Menschen nicht aus der Religion befördert.

Muslim überliefert in seinem *Ṣaḥīḥ*-Werk folgenden Ausspruch des Propheten ﷺ:

اِئْتِنَانِ فِي النَّاسِ هُمَا بِهِمْ كُفْرٌ: الطَّعْنُ فِي النَّسَبِ، وَالتَّيَاحَةُ عَلَى الْمَيِّتِ

Zwei Dinge unter den Menschen, sie sind bei ihnen⁶³ *kufr*. das Verunglimpfen der Abstammung und das (übermäßige bzw. laute) Heulen wegen eines Verstorbenen.

Der Wortlaut ist also genau der gleiche, wie in der *tafsīr*-Überlieferung von Ibnu ‘Abbās, wobei die beiden hier erwähnten Taten im Konsens der Muslime nicht zum großen *kufr* zählen.

Wer also mit der Überlieferung von ‘Abdu r-Razzāq argumentiert und behauptet, es handle sich in Wirklichkeit um großen *kufr*, nur Ṭāwūs

⁶³ bzw.: sie sind in Bezug auf sie ...

hätte dies im Nachhinein anders interpretiert, der findet in dieser ebengenannten Überlieferung die Widerlegung seiner Behauptung.

So gesehen bestätigt auch diese Überlieferung nur das, was in den anderen Überlieferungen vorkommt, und widerspricht dem nicht.⁶⁴

Dass die frühen Gelehrten des *ḥadīṭ* dies auch so verstanden, zeigt sich beispielsweise durch die Aussage von Muḥammad ibnu Naṣr al-Marwazī, auf welche zuvor schon hingewiesen wurde. Al-Marwazī argumentiert mit den Überlieferungen von Ibnu ‘Abbās ganz klar dafür, dass der *ḥukm bi-ġairi mā anzala-llāh* zu den Dingen zählt, die einen Muslim nicht aus der Religion befördern. In diesem Zuge erwähnt er bezeichnenderweise genau diese Überlieferung von ‘Abdu r-Razzāq – ganz im Gegensatz also zur Annahme heutiger Autoren.

Viertens ist hier – wie zuvor schon erklärt – zu sagen, dass es absurd wäre, zu behaupten, es wären ja nur Gelehrte wie Ṭāwūs, sein Sohn und ‘Aṭā’ gewesen, die dies so verstanden haben, nicht Ibnu ‘Abbās selbst.

Diese Gelehrten zählen zu den wissendsten Personen der gesamten islamischen Geschichte. Man kann diesen *tafsīr* nicht einfach annullieren, indem man sagt: „Das haben nur solche Leute wie Ṭāwūs gesagt und damit ihren eigenen Lehrern, den *ṣaḥābah/Prophetengeführten* (!), widersprochen.“

Noch verheerender wäre die falsche Annahme, jeder, der diesen *tafsīr* annimmt, wäre dadurch der Sekte der *murǧi’ah* zuzurechnen! Diese Behauptung ist die Folge von Unwissenheit über die frühen Aussagen und Überlieferungen. Es würde letztlich darauf hinauslaufen, dass alle

⁶⁴ Im Gegensatz zur Aussage von Leuten, wie dem schon genannten Sulaymān al-‘Alwān, welcher in seiner bereits erwähnten Erklärung der *al-‘Aqīdatu l-Wāsiṭiyyah* meint, die einzige von Ibnu ‘Abbās authentisch überlieferte Aussage wäre, dass es sich um großen *kufr* handelt. Als Beweis führt er die hier besprochene Überlieferung von ‘Abdu r-Razzāq an.

bereits erwähnten Gelehrten *murğī'ah* waren – eine absurde Vorstellung.

Auch hierbei zeigt sich deutlich, wie sinnlos die Argumentation ist, diese Auslegung stamme nur von späteren Gelehrten wie Ṭāwūs. Worauf will man damit hinaus? Dass Ṭāwūs und seinesgleichen der Sekte der *murğī'ah* angehörten?

Für jemanden, der sich zu den Gelehrten der *salaf* bekennt, macht das also wenig Sinn.

Von ‘Abduļlāh ibnu Mas‘ūd wird überliefert, dass es sich um kufr handelt

Abū Bakr al-Ḥallāl überliefert in *as-Sunnah*, dass ‘Abduļlāh Ibnu Mas‘ūd (gest. 32 n. H. ⁶⁵) folgende Fragen gestellt wurden:

عن مسروق، قال: سئل عبد الله عن السُّحت. فقال: الرشا. قيل له: في الحكم؟ قال: ذاك الكفر. قال: ثم قرأ: {وَمَنْ لَمْ يَخُكْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ}

von Masrūq, dass er sagte: ‘Abduļlāh wurde nach *as-Suḥt* gefragt, worauf er erwiderte: (Das ist) die Bestechung.

Darauf wurde zu ihm gesagt: „(Und wie ist es) bei dem Richten?“
Er sagte: „Dies ist der kufr.“

Sodann las er: „Und wer nicht mit dem richtet, was Allah herabgesandt hat, so sind jene die *kāfirūn*.“

Diese Aussage – in diesem oder ähnlichem Wortlaut – wird in verschiedenen Werken, wie z. B. dem *tafsīr* von aṭ-Ṭabarī und auch im *tafsīr* von Ibnu Abī Ḥātim ar-Rāzī, von unterschiedlichen Personen von Ibnu Mas‘ūd überliefert.

⁶⁵ Den Biografien lässt sich entnehmen, dass ‘Abduļlāh Ibnu Mas‘ūd zu jenem Zeitpunkt über 60 Jahre alt war.

Die Aussage von Ibnu Mas‘ūd darf sicher nicht vernachlässigt werden, jedoch muss sie im Zusammenhang mit den *tafāsīr* der *salaf* verstanden werden. Es kann hier, wie gesagt, auch nicht im Detail auf die ganze Angelegenheit des *ḥukm bi-ġairi mā anzala-llāh* eingegangen werden.

Es stimmt, dass Ibnu Mas‘ūd hier sagte, dass es sich um *kufr* handelt. Es ist aber wiederum zu bedenken, dass er nicht ausdrücklich den großen *kufr* erwähnte.

Man kann zwar argumentieren, dass die allgemeine Anwendung des Wortes in erster Linie auf den großen *kufr* hindeutet, sofern es nicht Anzeichen gibt, dass es an der jeweiligen Stelle etwas anderes bedeutet. Trotzdem ist es – wenn auch vergleichsweise selten – möglich, dass der kleine *kufr* gemeint ist, wobei in der Aussage nicht deutlich darauf hingewiesen wurde.

In jedem Fall muss klar sein, dass unabhängig von dieser überlieferten Aussage von Ibnu Mas‘ūd die Gelehrten der *salaf* den von Ibnu ‘Abbās überlieferten *tafsīr* nicht ablehnten, sondern ihn annahmen. Bei ihnen widersprach das eine also offenbar nicht dem anderen.

Im äußersten Falle müsste man sich überlegen, ob es sein könne, dass Ibnu Mas‘ūd hier eine andere Ansicht vertrat. Dabei sollte man aber bedenken, dass dies eine Angelegenheit von großer Tragweite ist. Es würde sich also die Frage stellen, ob es wirklich anzunehmen ist, dass sich die Prophetengefährten in dieser Angelegenheit grundlegend unterschieden haben.

Viel naheliegender wäre wohl – falls Ibnu Mas‘ūd eindeutig den großen *kufr* meinte – folgende Erklärung: Das Richten mit einem anderen Gesetz als jenem, das Allah herabgesandt hat, ist unter gewissen Umständen großer *kufr*. So gesehen kann sich die *āyah* also auf beide Fälle beziehen, je nach Situation.

Aṭ-Ṭabarī weist in seinem *tafsīr* auch auf verschiedene Verständnisse hin. Dabei wird unter anderem ausdrücklich die Aussage erwähnt, es

wäre damit der große *kufr* gemeint, wenn ein Mensch z. B. das Gesetz nicht anwendet, weil er es von Grund auf ablehnt⁶⁶.

Letztlich darf nicht vergessen werden, dass es – wie eingangs erwähnt wurde – Fälle gibt, bei denen es ziemlich deutlich ist, dass kein großer *kufr* vorfällt – wie der Fall des Richters, der sich bestechen lässt, aber auch andere Fälle. Tatsächlich gab es solche Fälle von Ungerechtigkeit (*al-ğaur*) bei den Regenten und Richtern, wobei diese im Allgemeinen nicht aus dem Islam ausgeschlossen wurden. Die Aussage von Ibnu Mas‘ūd dreht sich aber um ebendiese Angelegenheit.

Würde man die Aussage von Ibnu Mas‘ūd verallgemeinern, müsste man sich die Frage stellen, ob man all diese Fälle ebenfalls als großen *kufr* ansieht. Dies mag abwegig erscheinen, aber es gibt heutzutage vereinzelt tatsächlich einige wenige Personen, die genau zu diesem Schluss kamen⁶⁷.

⁶⁶ Siehe dazu die Aussage von aṭ-Ṭabarī und die vorangegangene Erklärung im Kapitel „Erwähnung des Offenbarungsgrundes (*sababu n-nuzūl*) für die hier besprochene āyah von *Sure al-Mā'idah*“.

⁶⁷ So z. B. ‘Abdu l-Qādir ibnu ‘Abdi l-‘Azīz (auch bekannt als Sayyid Imām und Dr. Faql), der eigentlich wohl wichtigste Vordenker aller zeitgenössischen jihadistischen Gruppen. Er kommt in seinem Hauptwerk, *al-Ġāmi‘ fi Ṭalabi l-‘Ilmi š-šarīf*, zum Schluss, dass dieser Vers jegliche Urteilsfindung im Gegensatz zum islamischen Gesetz als großen *kufr* bezeichnet.

Dies führte ihn letztlich dazu, in einem eigenen Kapitel unzählige Personen anzuführen, um sie alle des Fehlers in dieser Angelegenheit zu bezichtigen, darunter Ibnu Taimiyyah, Ibnu l-Qayyim, zahlreiche Vertreter der Da‘wah Nağdiyyah, zeitgenössische Autoren wie Muḥammad Amīn aš-Šanqītī, Aḥmad Šākīr und viele andere.

In widersprüchlicher Weise zitiert er aber ebendiese Autoren, um mit ihren Aussagen für seine eigene Ansicht zu argumentieren. Auf der einen Seite bedient er sich also ihrer Aussagen, auf der anderen Seite bezichtigt er sie ...--

allesamt des Fehlers, da sie – nach seinem Verständnis – die richtige Ansicht in dieser Frage nicht konsequent durchsetzten.

So zitiert er einerseits die Aussage Ibnu Taimiyyahs, das mit dem Artikel bestimmte Wort *al-kufr* beschreibe immer den großen *kufr*. (Diese Aussage wird in Kürze in einem eigenen Kapitel besprochen). Danach lehnt er aber andere Aussagen von Ibnu Taimiyyah ab, die seiner eigenen Ansicht nicht entsprechen. In derselben Weise zitiert er viele Stellen aus dem zeitgenössischen *tafsīr*-Werk von Muḥammad Amīn aš-Šanqītī, kritisiert diesen aber im Nachhinein für Detailantworten, die Ibnu ‘Abdi l-‘Azīz nicht ins Konzept passen.

In diesem Zuge erwähnt der Verfasser bezeichnenderweise auch Ibnu Ḥazm, welchen er als Imām betitelt und für ihn um Barmherzigkeit bittet. Dies ist überhaupt nicht ungewöhnlich, da bei ‘Abdu l-Qādir Ibnu ‘Abdi l-‘Azīz, ebenso wie bei seinen Weggenossen und heute ganz allgemein, im Grunde fast jede Persönlichkeit der islamischen Geschichte als Imām betitelt wird – mit Ausnahme von Personen, die auch von der Allgemeinheit als völlig abgeirrt betrachtet werden. Auch bei Ibnu Ḥazm erwähnt Ibnu ‘Abdi l-‘Azīz wiederum jene Aussagen, die seiner eigenen Ansicht scheinbar entsprechen, befindet aber gleichzeitig andere Aussagen zum Thema als Fehler.

Für diese Vorgehensweise, die ‘Abdu l-Qādir Ibnu ‘Abdi l-‘Azīz als konsequentes Vorgehen ansieht, wurde er auch in den eigenen Reihen vehement kritisiert. So verfasste der wohl einflussreichste und bekannteste Vordenker der jihadistischen Gruppen der Gegenwart, Abū Muḥammad al-Maḥdī, Anmerkungen zum obengenannten Werk (Originaltitel: *an-Nukatu l-Lawāmi‘ fi Malḥūzāti l-Ġāmi‘*), die sich im Grunde quasi nur um die Ablehnung dieser Behauptungen des Verfassers drehen. Meines Wissens gibt es heute keine einigermaßen bekannte Person, die dieselbe Ansicht wie ‘Abdu l-Qādir Ibnu ‘Abdi l-‘Azīz teilt. Und auch in der Vergangenheit wurde diese Aussage im Grunde nie geäußert, es sei denn von der Sekte der *ḥawārīğ*.

Der genannte Autor ist also ein gutes Beispiel für jemanden, der die Ablehnung des *tafsīr* von Ibnu ‘Abbās sowie zahlreicher gleichbedeutender Aussagen und das gleichzeitige Vorziehen des eigenen Verständnisses für diese Stelle des Qur‘ān bis in die letzte Konsequenz durchführt.

...--

Diese Dinge sollten hier nur im Sinne von Hinweisen erwähnt werden. Klar muss jedoch sein, dass man auch durch diese Überlieferung von Ibnu Mas'ūd nichts daran ändern kann, dass eigentlich niemand von den *salaf* den *tafsīr* von Ibnu 'Abbās abgelehnt hat.

Anmerkung zur Möglichkeit von Meinungsunterschieden zwischen den *ṣaḥābah* - Hinweis auf grundsätzliche Fehler beim Umgang mit den Aussagen der *salaf*

Meint jemand in Bezug auf die eben erwähnte Aussage von Ibnu Mas'ūd, dass damit sicher und ausschließlich der große *kufr* gemeint war, stellt sich eine weitere Frage. In diesem Fall wären nämlich zwei tatsächlich unterschiedliche Aussagen der *ṣaḥābah* überliefert.

Meinungsunterschiede in Rechtsfragen zwischen den Prophetengefährten sind an sich nichts Ungewöhnliches. Sie kamen durchaus vor, alleine schon deshalb, weil nicht jeden *ṣaḥābi* genau dieselben Texte erreichten. Wen der Text nicht erreichte, der kannte auch den entsprechenden Inhalt nicht und konnte ihn somit bei der Rechtsfindung nicht berücksichtigen.

Wichtiger ist aber die Tatsache, dass es im Falle von unterschiedlichen Meinungen in Rechtsfragen eigentlich immer deutlich ersichtlich ist, dass ein tatsächlicher Meinungsunterschied vorlag. Dies zeigte sich in der Regel schon deutlich durch die Diskussion der *ṣaḥābah* selbst. In vielen Fällen ist ausdrücklich überliefert, wie ein *ṣaḥābi* seine Meinung

Während Ibnu 'Abdi l-'Azīz in dieser Angelegenheit eine solche Extrem-Position bezieht, kommt er in seinem Werk gleichzeitig zum Schluss, dass ein Mensch, der aufgrund von Unwissenheit den großen *ṣirk*/Polytheismus begeht, dennoch ein Muslim/Monotheist sein könne – eine weitere Zuwiderhandlung zur Methode der *salaf* in das andere Extrem! (Siehe zu dieser Angelegenheit: „*Die Lehre des Monotheismus*“, vom Verfasser des vorliegenden Buches). Dies veranschaulicht eindrücklich, wie sehr das Abweichen vom Verständnis der frühen muslimischen Gemeinschaft zu den verschiedensten Fehlern führt.

ändert, als er von der anderen Meinung Kenntnis bekommt bzw. den diesbezüglichen Text erhält.

In solchen Fragen wurden die unterschiedlichen Meinungen im Grunde auch immer von den nachfolgenden Rechtsgelehrten erwähnt und besprochen.

Betrachtet man jedoch diese Angelegenheit, sieht man über Jahrhunderte niemanden, der die Aussage von Ibnu ‘Abbās und jene von Ibnu Mas‘ūd ausdrücklich in Widerspruch stellt. Man muss sich also die Frage stellen: Wie könnte es sein, dass diese beiden Aussagen sich tatsächlich widersprechen, dies aber niemandem von den frühen Gelehrten aufgefallen ist, bis schließlich viele Jahrhunderte später Leute kommen und meinen, einen ganz klaren Widerspruch entdeckt zu haben?

Wer die heutige Diskussion zu dieser Thematik des *ḥukm bi-ġairi mā anzala-llāh* verfolgt, der findet immer wieder dasselbe Schema. So wird im Grunde immer auf folgende Arten argumentiert:

- a) Die Gefährten waren sich einig, dass es sich um *kufr akbar* handelt. Andere Aussagen wurden falsch überliefert. Unterschiedliche Meinungen gab es nur zwischen den Schülern der *ṣaḥābah*, den *tābi‘īn*. Diese sind auch nur Menschen und was sie sagen ist nichtig (, wenn es dem späteren, isolierten, eigenen Verständnis für den Qur‘ān und die Sunnah widerspricht).
- b) Die Gefährten hatten unterschiedliche Meinungen. Einer hat einen Fehler in dieser grundlegenden Frage gemacht. Er ist nur ein Mensch. Seine Aussage ist zu verwerfen, weil sie eindeutig den Texten des Qur‘ān und der Sunnah widerspricht (wiederum nach dem eigenen Verständnis).

Man muss sich überlegen, was solche Annahmen in weiterer Konsequenz bedeuten:

- Ein *ṣaḥābi* (Prophetengefährte) und darüber hinaus einer der größten Gelehrten des Islam verstand nicht, dass seine Ansicht völlig den Grundsätzen des Islam widerspricht, und zwar in so banaler Art und Weise, dass dies 1400 Jahre später Leute verstehen, die vielleicht ein Tausendstel des Wissens der Gefährten hatten, wenn sie bloß einen Blick auf einen einzelnen Qurʾān-Vers werfen.
- Die anderen *ṣaḥābah* verstanden dies ebenso wenig, weshalb niemand davon auf den angeblichen, gravierenden Fehler hinwies.
- Die frühesten und bedeutendsten Gelehrten der Muslime, angefangen bei den *tābiʿīn* oder sogar bei den *ṣaḥābah* selbst, verstanden nicht, dass hier überhaupt unterschiedliche Meinungen vorliegen.
- Ebenso fiel diesen Gelehrten nicht der – angebliche – Widerspruch dieser Aussage zum Qurʾān auf.

Führt man sich diese Konsequenzen vor Augen, kommt man nicht umhin eine ziemlich extreme Kühnheit beim Umgang mit den Aussagen der frühen Gelehrten zu erkennen.

Dies verwundert zunächst sehr, handelt es sich dabei doch unter anderem auch um Leute, die sich der *salafiyyah* zuschreiben und sich Stolz zur Methode der *salaf* bekennen.

Untersucht man die unterschiedliche Methodik jedoch weiter, so sieht man, dass die heute vorherrschende Methodik nicht jener der frühen Gelehrten der *salaf* entspricht. Vielmehr handelt es sich um eine ganz andere Methodik, die aus der islamischen Geschichte bekannt ist und die genau diese Kühnheit an den Tag legt, ja geradezu zelebriert. Es ist die Methode von Ibnu Ḥazm al-Andalusī (384-456 n. H.), dem wichtigsten und bekanntesten Vertreter der *zāhiriyyah*-Ausrichtung.

Die grundlegendste Idee der *zāhiriyyah* war, dass man nur nach dem *zāhir*, also nach dem äußeren Wortlaut eines Quelltextes gehen darf. Deshalb lehnten sie den Analogieschluss (*qiyās*) mehr oder weniger ab

– auch wenn dies letztlich nicht bei jeder Art von Analogieschluss konsequent durchgeführt wurde.

Ibnu Ḥazm versucht in seinen Ausführungen, mit einer ziemlichen Härte und Selbstgewissheit zu zeigen, dass die Aussagen der Prophetengefährten – und noch eher die Aussagen der unmittelbar nachfolgenden Generationen – keinerlei Argument bei der Beweisfindung sind.⁶⁸

Wie realitätsfern und übermäßig theoretisiert diese Behauptungen sind, zeigt sich an ebendieser vorliegenden Untersuchung einiger *tafsīr*-Überlieferungen. All diese Aussagen und die konsensuale Haltung der frühen Gelehrsamkeit einfach so abzutun durch irgendwelche theoretischen, philosophischen Überlegungen, ist wissenschaftlich gesehen eine gewissermaßen absurde Realitätsverweigerung.

Umso überraschender ist, dass die Denkweise der *ẓāhiriyyah* heute eigentlich das gesamte Denken in der muslimischen Gemeinschaft unterwandert hat. Dies geht so weit, dass im Grunde quasi alle der zahlreichen bekannten Strömungen der sogenannten Salafiyyah völlig diesem Denken anhängen – ohne es selbst zu merken.

Viele Anhänger dieser Ausrichtungen kritisieren Ibnu Ḥazm sogar für diese und jene Aussagen und Standpunkte, merken aber nicht, dass sie gleichzeitig die Kerngedanken der *ẓāhiriyyah* übernommen haben und in genau derselben Weise Überlieferungen und theologische

⁶⁸ Argumentationen dieser Art gab es in Wirklichkeit schon vor Ibnu Ḥazm und der *ẓāhiriyyah*-Strömung. So erwähnt z. B. Abū Saʿīd ʿUṭmān ibnu Saʿīd ad-Dārimī (200-280 n. H.) diese Argumentation von dem philosophie-beeinflussten Sektierer Biṣr ibnu Ġiyāṭ al-Marīsī (138-218 n. H.).

Al-Marīsī wurde zu jener Zeit als Ketzer bekannt und von ad-Dārimī in einem eigens dafür verfassten Werk widerlegt – auch in der hier angesprochenen Thematik.

Inhalte ablehnen, die von den frühen Gelehrten geschlossen angenommen wurden⁶⁹!

Der Kontext der Aussage von Ibnu ‘Abbās

Manche Leute weisen darauf hin, dass Ibnu ‘Abbās seine Aussage in einem speziellen Kontext getätigt haben müsste. Hierzu verweisen sie auf ein bekanntes Gespräch von Ibnu ‘Abbās mit Anhängern der *ḥawāriğ*, bei dem viele davon ihrem Irrweg den Rücken kehrten.

Hierzu lässt sich Folgendes sagen:

- Zunächst sei nochmals darauf hingewiesen, dass die Aussage von Ibnu ‘Abbās in einer im Vergleich zur heutigen Lage völlig anderen gesellschaftlichen Situation getätigt wurde. Die gegenwärtige Ersetzung eines Großteils der islamischen Gesetze und die faktische Entfernung des Islam als Grundlage der Gesetzgebung in vielen Ländern gab es zur damaligen Zeit keineswegs.
- Zweifelsohne spielten die Ereignisse um die *ḥawāriğ* in der damaligen Zeit eine große Rolle und bildeten somit auch den Gegenstand vieler Diskussionen und Argumentationen. Sicherlich wurden viele Aussagen der damaligen Zeit auch im Kontext solcher Diskussionen getätigt und der Wortlaut einiger zuvor erwähnter Überlieferungen deutet auch darauf hin, dass diese Aussage von Ibnu ‘Abbās zumindest teilweise als Antwort auf Anhänger irgendeiner Irrmeinung formuliert wurde.⁷⁰

⁶⁹ Im Arabischen: تَلَقَّوْهَا بِالْمَبْذُولِ

⁷⁰ Es ist sicherlich wichtig, diesen und die anderen hier erwähnten Punkte genauer abzuhandeln. Dies würde jedoch ein eigenes Buch füllen und es ist wie gesagt nicht Thema dieses Buches. Im vorliegenden Buch geht es um die Grundlagen des *tafsīr* und um die Frage, ob die hier thematisierten Überlieferungen authentisch sind oder nicht.

- In Bezug auf die Aussage von Ibnu ‘Abbās stellen sich hierbei jedoch zwei Fragen. Die Diskussion mit den *ḥawāriğ* drehte sich vor allem um zwei Punkte.

Erstens: Ihre Behauptung, jede Sünde sei großer *kufr* – wofür sie möglicherweise auch mit der *āyah* 44 von *Sure al-mā'idah* argumentierten.

Und zweitens: Ihre Ablehnung der Einsetzung von Schiedsrichtern (*at-taḥkīm*) bei der damals vorgefallenen Zwietracht zwischen zwei Parteien der Muslime.

Die Aussage „*kufr dūna kufr*“ von Ibnu ‘Abbās wäre als Antwort für diese beiden Probleme jedoch unpassend. In Bezug auf Sünden kann man kaum im allgemeinen Sinne antworten, es handle sich dabei um *kufr*, abseits bzw. unter dem eigentlichen, großen *kufr*.

Ebenso wäre es nicht leicht, zu erklären, warum Ibnu ‘Abbās jenen *taḥkīm*, der von bedeutenden Prophetengefährten durchgeführt wurde, als „*kufr*, abseits des *kufr*“ bezeichnen sollte.

- Schließlich muss noch bedacht werden, dass die frühen Gelehrten über solche Umstände von Überlieferungen weit mehr Wissen und Verständnis besaßen, als die Menschen nach ihnen. Ganz zu schweigen von der Gegenwart, 1400 Jahre nach dem Erscheinen des Islam.

Sicher ist es eine Kernfrage, ob und in wie weit die Aussage von Ibnu ‘Abbās und anderen auf die heutige Zeit übertragbar ist, jedoch ist es mir derzeit nicht möglich, diese Frage abzuhandeln und das vorliegende Buch mit seiner primären Thematik ist auch nicht der Platz dafür.

Dass diese Fragen hier nicht behandelt werden können, würde jedoch nicht rechtfertigen, über die Inhalte, die in diesem Buch aufgearbeitet wurden, zu schweigen. Der Leser ist somit also mehrfach darauf hingewiesen worden, den Inhalt dieses Buches nicht für irgendwelche eigenen Zwecke zu missbrauchen oder Spekulationen über Sichtweisen anzustellen, die in diesem Buch gar nicht erwähnt wurden.

Die Idee, eine sehr bekannte Aussage wäre von den frühen Gelehrten einfach ohne Verständnis für den Kontext überliefert worden, im Sinne von: „Kann schon sein, dass dann irgendein *tafsīr*-Gelehrter diesen Text unter den Vers gesetzt hat.“, ist ziemlich absurd. Solche Aussagen zeugen von einer völligen Unterschätzung oder gar Geringschätzung des Wissens der ersten Generationen.

Wer die zuvor erwähnten zahlreichen Aussagen betrachtet, dem muss völlig klar sein, dass jene Gelehrten diesen Vers und den dazugehörigen *tafsīr* von Ibnu ‘Abbās ganz klar in der Thematik „Das Urteil desjenigen, der nicht mit dem islamischen Gesetz regiert“ einordneten und dementsprechend damit argumentierten.

Entsprechend irrsinnig wäre die Vorstellung, Aḥmad ibnu Ḥanbal und unzählige Gelehrte seinesgleichen hätten einfach nicht ganz verstanden, um was es bei der ganzen Sache eigentlich geht, im Gegensatz zu vielen Jugendlichen der Gegenwart, die durch einen Blick auf diesen Vers angeblich sofort wissen, wie er sprachlich eindeutig zu verstehen ist!

Abgesehen davon haben diese Gelehrten nicht nur die Aussage von Ibnu ‘Abbās gemeinsam mit diesem Vers überliefert, sondern sie formulierten diese Auslegung auch selbst. Dies abzustreiten, ist eine völlige Verkennung der Realität und eine Ausblendung aller in diesem Buch erwähnten Gelehrtenaussagen.

Aḥmad ibnu Ḥanbal z. B. wurde in der bereits zitierten Aussage direkt nach der Bedeutung jener *āyah* gefragt „Und was ist dieser *kufr*?“, woraufhin er sagte: „*kufr*, der nicht aus der Religion befördert. Genauso wie ein Teil über dem anderen. Ebenso ist es beim *kufr*, bis davon eine Sache vorfällt, bei der sich die Menschen einig sind.“ Man käme also nicht umhin, zu behaupten, dass Aḥmad ibnu Ḥanbal den Inhalt des Verses nicht kannte und die angeblich eindeutige sprachliche Aussage der *āyah* nicht verstand – ebenso wie die gesamte frühe Gelehrtensamkeit des Islam.

Letztlich liest man bei einigen Diskussionen auch ausdrücklich den Satz: „Die Aussage von Ibnu ‘Abbās war lediglich eine Antwort auf die *ḥawārīg* und war nicht ein *tafsīr* dieser *āyah*.“

Was bedeutet diese Behauptung, wenn man sich nun die zahlreichen Aussagen der damaligen Gelehrten ansieht? Letztlich läuft es darauf hinaus, dass diese Aussage von Ibnu ‘Abbās niemals ein *tafsīr* dieser *āyah* war und auch keinesfalls zu ihrer Auslegung taugt, die Gelehrten und *tafsīr*-Autoren dies aber nicht verstanden und deshalb die Aussage immer wieder als *tafsīr* der *āyah* anführten. Es wurde in diesem Buch schon mehrfach erklärt, wie absurd ebensolche Annahmen letztlich sind.

Die Meinung, das sprachlich bestimmte Wort „al-kufr“ zeige immer den großen kufr an

Diese Aussage ist sehr verbreitet, jedoch stellt sich die Frage, ob jemand von den Gelehrten in der Frühzeit des Islam diese Regel bereits formuliert hat. Tatsächlich wird diese Regel immer nur von späteren Autoren zitiert und eigentlich nie von den *salaf*.

Vor allem wird dabei auf die Aussage von Ibnu Taimiyyah verwiesen⁷¹, welcher 728 n. H. verstarb. Wer damit argumentiert, muss sich also

⁷¹ Siehe dazu zwei Stellen:

1) *Iqtidā’u s-Sīrati l-mustaqīm* - Dāru ‘Ālami l-Kitāb, Beirut, 7. Ausgabe in 2 Bänden: Band 1, Seite 237

2) *Šarḥu ‘Umdati l-Fiqh* - Dāru ‘Aṭā’āti l-‘Ilm u.a., Riad, 3. Ausgabe in 5 Bänden: Band 2, Seite 77

Hier sei nebenbei erwähnt, dass dies nicht bedeutet, Ibnu Taimiyyah würde den *tafsīr* von Ibnu ‘Abbās ablehnen. Auch Ibnu Taimiyyah schrieb diesen *tafsīr* deutlich Ibnu ‘Abbās und ganz allgemein den *ṣaḥābah* und *tābi’in* zu und befand ihn für richtig – auch wenn dies vielen Anhängern von Ibnu Taimiyyah heute nicht klar ist.

...--

wie gesagt der Frage stellen, wer diese Regel aufgestellt bzw. zum ersten Mal formuliert hat. Schließlich werden gerade jene, die sich äußerlich zu den *salaf* bekennen, nicht müde, zu wiederholen, dass man keinesfalls etwas sagen dürfe, für das man nicht einen vorausgegangenen Imām nennen kann, der dies schon vorher aussagte. Es ist also schwer vorstellbar, dass niemand jemals diese Regel formuliert hat und sie dann plötzlich im 8ten Jahrhundert zum ersten Mal erkannt wurde.

Außerdem ist zu erwähnen, dass es durchaus vorkommen kann, dass der *kufr* sprachlich bestimmt erwähnt wird, es sich aber dennoch um den kleinen *kufr* handelt.

So überliefert z. B. ‘Abdu r-Razzāq von Ma‘mar⁷², dass ‘Abduļlāh ibnu ‘Abbās gefragt wurde nach der sündhaften Annäherung des Mannes an die Frau - also von einer Seite bzw. auf eine Art, die die *šarī‘ah* ausdrücklich verboten hat. Hierzu sagte Ibnu ‘Abbās:

«هَذَا يُسَأِّلُنِي عَنِ الْكُفْرِ»

Dieser (Mann) befragt mich nach dem *kufr*.

Hier ist das Wort *kufr* durch den Artikel bestimmt. Es ist aber im Konsens nicht der große *kufr* gemeint, der einen Menschen aus dem Islam befördert.

Es stimmt grundsätzlich natürlich, dass die sprachliche Bestimmung eines Wortes mit einer Bekräftigung der Bedeutung einhergeht. Dies

Dies erwähnt Ibnu Taimiyyah deutlich in seiner Erklärung *Šarḥu ‘Umdati l-Fiqh* (Band 2, Seite 69 und 76, siehe Quellenverzeichnis).

Die Annahme, Ibnu Taimiyyah würde diesen *tafsīr* ablehnen, weil er an anderer Stelle seine Ansicht über das sprachlich bestimmte Wort *al-kufr* äußert, entspricht also offensichtlich nicht den Tatsachen.

⁷² Siehe dazu: *Al-Ğami‘* von Ma‘mar ibnu Rašīd, welcher von ‘Abdu r-Razzāq überliefert wird.

bedeutet jedoch offensichtlich nicht, dass daraus eine Rechtsregel gemacht werden kann, die unter allen Umständen Gültigkeit hat.

Um die Bedeutung zu verstehen, müssen weitere Umstände einbezogen werden, wie der Kontext, die anderen Texte und Prinzipien der *šarīʿah* und Hinweise, welche die Bedeutung konkretisieren.

Ebenso kann es sein, dass eine äußerste Bekräftigung durchaus gemeint ist, sie sich jedoch auf eine spezielle Situation bezieht. Wer den Wortlaut auf die falsche Situation bezieht, wird diese daraufhin auch falsch beurteilen.

Im weiteren Verlauf des Buches wird auf die hier erwähnten Punkte nochmals eingegangen.

Diskussion einiger Bedenken hierzu und die Gefahr der Formulierung von allgemeingültigen Regeln

Bei der vorangegangenen Erklärung kommt bei manchen Leuten die Frage auf, ob der Ausdruck des Qurʾān dann noch deutlich sei. Die Gegenfrage an einen Muslim, der die islamischen Quelltexte auch nur einigermaßen kennt, muss lauten: Wie verhält es sich mit den unzähligen anderen Texten der *šarīʿah*, in denen Sünden als *kufr* oder *širk* bezeichnet werden?

Wäre dieses Argument annehmbar, so könnte es auch bei all diesen Texten eingebracht werden. Wer die Ausdrucksweise der *šarīʿah* nicht gut kennt, könnte bei all diesen einzelnen Texten, wenn er sie völlig isoliert betrachtet, zu einem falschen Verständnis gelangen.

Er könnte z. B. zum Schluss kommen, dass es sich in all diesen Fällen, zu denen schon einige Beispiele erwähnt wurden, nicht um bloße Sünden handelt, sondern um den großen *kufr* und *širk*, welcher zum Abfall von der Religion führt.

Es ist nicht nur so, dass jemand zu diesen Gedanken kommen könnte, vielmehr sind genau diese Fehler im Verständnis auch den diversen Sekten der islamischen Geschichte unterlaufen. Die Sekten der

ḥawāriġ und *muʿtazilah* argumentierten auf genau diese Art mit eben-solchen Textstellen, die manche Sünden als *kufr* oder *širk* bezeichnen.

Stellt sich also die Frage, warum jemand, der so argumentiert, nicht schon früher die Befürchtung hatte, diese Stellen könnten zu Missverständnissen führen. Wie am Beispiel der Sekten deutlich wurde, können diese Stellen auch durchaus zu Missverständnissen führen und dies ereignete sich auch in der Realität – aber in der *šarīʿah* war diese Ausdrucksweise offensichtlich gewollt aus diversen Gründen.

Bei vielen Menschen wird der Grund für diese plötzliche Annahme bei genau dieser *āyah* wohl eher politische und emotionale Gründe haben als rationale. Sprachlich gesehen können sie gar nicht einschätzen, ob gerade beim bestimmten Artikel in der arabischen Sprache wirklich diese völlige Trennung und Klarheit vorliegt. Vielmehr nehmen sie dies an, weil es ihnen immer so beigebracht wurde. Irgendwann lasen sie, dass die Regel dies und jenes aussagt. Dies wurde nicht hinterfragt und wurde zu einer eisernen Regel, die - so die Annahme - immer ein handfester Beweis in der *šarīʿah* ist und mit der man stets argumen-tieren kann. Und wenn im Gegenzug irgendetwas dieser scheinbar festen Regel widerspricht, führt dies zu großer Verwirrung und es kommt plötzlich zum Gedanken: „Wie kann dies sein? Wäre die Ausdrucks-weise dann nicht undeutlich?“

Zweifelsohne kommt es zu all diesen Problemen vor allem deshalb, weil die Menschen heutzutage eine verhältnismäßig geringe Kenntnis von den Texten der *šarīʿah* haben. Zu zahlreichen Annahmen würden viele Menschen gar nicht erst gelangen, wenn sie die Quelltexte ausreichend kennen würden – es sei denn es handelt sich um Sektierer, die unbedingt auf diese eine Bedeutung hinauswollen, jedoch aus weltlichen Gründen und nicht im Streben nach Wahrheit.

An diesem Beispiel zeigt sich die Gefahr von aufgestellten Regeln, seien dies Rechtsregeln bei der Ableitung von Gesetzen oder sprachliche Regeln. Solche Regeln können dem Verständnis durchaus dienlich sein. Werden sie in weiterer Folge aber als eisernes Gesetz angesehen

und über andere Prinzipien erhoben, führt dies nur allzu leicht und allzu oft zu falschen Verständnissen.

Wie bereits erwähnt wurde, ist es auch durchaus so, dass die sprachliche Bestimmung durch den Artikel eine hohe Aussagekraft hat. Ebenso wie der Gebrauch der Wörter *kufr* und *širk* für eine Handlung eine ziemlich hohe Aussagekraft hat. Dennoch kann vereinzelt durch andere Faktoren klar sein, dass an dieser spezifischen Stelle nicht diese allgemeine Bedeutung gemeint ist.

Der hier diskutierte Einwand rührt vor allem von der falschen Annahme, eine jede einzelne Aussage im Qurʾān und in der Sunnah müsste für sich selbst genommen und völlig isoliert betrachtet immer eine ganz und gar unmissverständliche Bedeutung haben. Wer die Texte kennt, weiß aber, dass dies nicht der Fall ist und sie von Grund auf gar nicht so formuliert sind.

Vielmehr wird das richtige Verständnis einer Stelle im Qurʾān durch weitere Faktoren klar. Diese sind vor allem:

- Der Kontext – also das, was davor und danach im Qurʾān steht.
- Die Offenbarungsgründe dieses Verses und der anderen Verse im Kontext.
- Die anderen Texte des Qurʾān und der Sunnah, die über diese Angelegenheit sprechen und die Grundsätze der *šarīʿah* formulieren.
- Das überlieferte Verständnis der *ṣaḥābah* zum *tafsīr* des Qurʾān, welches in Wirklichkeit durch die Erklärungen und Verständnisse des Propheten ﷺ zustande kam.

Man versteht also eine einzelne Stelle im Qurʾān nicht nur durch die bloße Sprache, als gäbe es nichts anderes, das diese Stelle erklärt.

Auf diese Dinge wurde von den frühen Gelehrten auch hingewiesen. So findet man beispielsweise Hinweise der *salaf* auf Fehler, die durch die Nichtbeachtung des Kontexts entstehen.

Im *tafsīr* von Ibnu Abī Ḥātim⁷³ findet sich bei der Erläuterung der *āyah* 17:72 (*Sure al-isrā*) ein solcher Hinweis von Abdullah ibnu ‘Abbās. Als jemand mit dem genannten Vers argumentierte erwiderte Ibnu ‘Abbās mit den Worten:

لَمْ تَصِبِ الْمَسْأَلَةَ اقْرَأْ مَا قَبْلَهَا

Du hast die Angelegenheit nicht richtig verstanden. Lies das, was vor der Stelle ist.

Abū Ḡa‘far an-Naḥḥās erwähnt in seinem Buch *al-Qaṭ‘u wa-l-l’tināf*, dass Aliyy ibnu Abī Ṭālib gefragt wurde nach dem Ende des Verses 4:141 (*Sure an-nisā*), worauf er ebenfalls erwiderte, dass man das lesen müsse, was vor dieser Stelle ist. Demgemäß wird durch den Kontext klar, dass mit dem Ende des Verses die Zustände am Tage des Gerichts gemeint sind und nicht im Diesseits.

Abū I-Qāsim al-Lālakā‘ī überliefert in *Šarḥu Uṣūli ‘tiqādi Ahli s-Sunnati wa-l-Ġamā‘ah*:

... عَنْ يَزِيدَ الْفَقِيرِ، قَالَ: قُلْتُ لِجَابِرٍ: يَا أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ، إِنَّكُمْ تَزْعُمُونَ أَنَّ قَوْمًا يَخْرُجُونَ مِنَ النَّارِ، وَاللَّهُ يَقُولُ: {يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا} [المائدة: 37] وَإِنَّكُمْ تَجْعَلُونَ الْعَامَّ حَاصًّا، قَالَ: فَأَقْرَأْ مَا قَبْلَهَا، فَإِذَا هِيَ فِي الْكُفَّارِ

[...] von Yazīd al-Faqīr, er sagte: Ich sagte zu Ḡābir: „Oh Gefährten Muḥammads. Ihr behauptet, dass manche Leute wieder aus dem (Höllen)feuer kommen werden, und Allah sagt: „Sie wollen aus dem Feuer entkommen, aber sie entkommen ihm nicht“ [*al-mā‘idah*, 5:37], und ihr schränkt das Allgemeine ein.“

Er sagte: „So lies das, was davor ist“, und plötzlich handelte sie [die *āyah*] von den kuffār.

⁷³ In jenem Teil des heute erhaltenen *tafsīr*, der durch die Überlieferungen im späteren Werk *ad-Durru l-manṭūr* erhalten wurde.

In diesem Buch kann nicht auf alle Verse des Kontexts von *Sure al-mā'idah*, Vers 44 und auf die dazu erwähnten *tafsīr*-Überlieferungen eingegangen werden. Deshalb wurde hier nur auf diese Punkte hingewiesen. Es sollte aber im konkreten Fall nicht vergessen werden, dass im gesamten Kontext dieser und ähnlicher Verse häufig über die *munāfiqīn*/Heuchler gesprochen wird, welche rein äußerlich noch als Muslime galten.

Ebenso ist zu bedenken, dass direkt nach dieser Stelle im Qur'ān derselbe Ausdruck zwei Mal wiederholt wird, es dann aber heißt „Wer nicht nach dem richtet, was Allah herabgesandt hat, so sind jene die *ẓālimūn* (Ungerechten)“ und „Wer nicht nach dem richtet, was Allah herabgesandt hat, so sind jene die *fāsiqūn* (Frevler)“, und dass dies auch von den Gelehrten aufgegriffen und erklärt wurde⁷⁴.

Daran sieht man, dass auch bei diesem Vers der Kontext nicht unberücksichtigt bleiben darf – auch wenn hier nicht näher darauf eingegangen werden kann.

Ein großes Problem der zahlreichen Diskussionen über Fragestellungen des Islam besteht gerade darin, dass die allermeisten Menschen über Jahre und Jahrzehnte hinweg nur das hören und weitergeben, was in ihren Augen für sie spricht. So kann es sein, dass Leute über Jahrzehnte hinweg über einen einzelnen Vers sprechen und sich diesbezüglich ganz sicher sind, aber kaum eine Ahnung über andere Verse und über den Kontext haben.

Genau das geschieht auch ständig. Bei so jemandem verfestigt sich die eigene Sicht über den Vers schließlich so weit, dass bei einer anderen

⁷⁴ Die Wörter *ẓālimūn* und *fāsiqūn* werden im Qur'ān stellenweise auch zur Beschreibung von Nicht-Muslimen, also von *kufr akbar* verwendet. Jedoch gilt auch hier, dass die Bedeutung aus den verschiedenen Umständen und aus dem Verständnis der frühen Generationen herausgearbeitet werden muss. An dieser Stelle ging es nur darum, auf Dinge hinzuweisen, die im Kontext erwähnt sind.

Erklärung sofort mit dem zuvor genannten Einwand reagiert wird: „Wenn dieser Vers, trotz seiner Eindeutigkeit und Deutlichkeit, nicht diese Aussage hat, wie kann ein Mensch ihn dann noch auf Anhieb verstehen?“ und danach: „Wie kann ein Mensch ganz allgemein die islamischen Texte dann auf Anhieb verstehen?“. Als ob der gesamte Islam aus diesem Text bestünde und als ob jede beliebige Einzelperson jeden einzelnen Vers auf Anhieb verstehen können müsste.

Man kann ein weiteres Beispiel einer sprachlichen Regel anführen, welches ebenfalls das Wort *kāfir*/pl. *kuffār* betrifft. Diese Regel der *balāḡah*-Wissenschaft⁷⁵ besagt, dass die Beschreibung durch das Nomen eine starke Bekräftigung darstellt und zeigt, dass die Eigenschaft dauerhaft in der beschriebenen Person vorhanden ist.

Wird also das Wort *kāfir* benutzt, so ist dies sehr deutlich darin, dass es sich um jemanden handelt, der dauerhaft die Eigenschaft des *kufr* in sich trägt. Dies stimmt auch grundsätzlich, was aber nicht heißen muss, dass eine Abweichung von diesem Prinzip völlig unmöglich ist.

In einem bekannten *ḥadīṭ*, der in den beiden *Ṣaḥīḥ*-Werken von verschiedenen Prophetengefährten überliefert wird, sagt der Prophet ﷺ:

لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ

Kehrt nach mir nicht wieder als kuffār zurück, sodass die einen von euch die Häse der anderen abschlagen.

Die Gelehrten verstanden aus diesem Ausspruch jedoch nicht, dass hier der große *kufr* gemeint wäre – wobei gemäß der oben erwähnten Regel das Gegenteil völlig klar sein müsste.

Abū ‘Ubad al-Qāsim ibnu Sallām erwähnt deshalb diesen *ḥadīṭ* als eines von vielen Beispielen im Kapitel:

⁷⁵ Wissenschaft der arabischen Rhetorik, Sprachkunst, Stilmittel usw.

بَابُ الْخُرُوجِ مِنَ الْإِيمَانِ بِالْمَعَاصِي

Kapitel: Das Verlassen des īmān aufgrund von Sünden

Gemeint sind also Sünden, durch die der Muslim – gemäß der Ansicht der frühen Muslime von *ahlu s-sunnati wa-l-ğamā'ah* – den kleineren Kreis des uneingeschränkten īmān verlässt und in den größeren Kreis des Islam eintritt. Durch solche Sünden verlässt er also nicht den Islam in seiner Gesamtheit.

Dementsprechend heißt es im Qur'ān in *Sure al-ḥuğurāt*, 49:9:

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا

*Und wenn zwei Gruppen der mu'minīn sich bekämpfen, so
schlichtet zwischen ihnen [...]*

Al-Buḥārī erwähnt diesen Vers in einer Kapitelüberschrift im „*Buch des īmān*“ seines *Ṣaḥīḥ*-Werkes und kommentiert mit den Worten:

فَسَمَّاهُمُ الْمُؤْمِنِينَ

So nannte Er sie „die mu'minīn“

Zweifelsohne handelt es sich also nicht um *kufr*, der den Menschen aus der Religion befördert.

Ebenso zeigt sich an der zuvor genannten Überlieferung und dem darin erwähnten Wort „*kuffār*“ ein weiteres gutes Beispiel für den Missbrauch der Überlieferungen durch die isolierte Betrachtung bei gewissen Sekten.

So wollen die Schiiten – und andere, wie z. B. die *ḥawāriğ* der islamischen Frühzeit – in dieser Überlieferung unbedingt einen Beweis für die Apostasie der Prophetengefährten sehen. Gemäß der klassischen Sichtweise der Schiiten fielen so gut wie alle *ṣaḥābah* vom Islam ab

und wurden zu *kuffār*.⁷⁶ Die *ḥawāriğ* ihrerseits sahen in solchen Texten einen Beweis für ihre Behauptung, jede Sünde – und vor allem jede große Sünde – sei *kufr*, der zum Abfall von der Religion führt.

Weist man Vertreter des Schiitentums – oder damals der *ḥawāriğ* –, die so argumentieren, nun darauf hin, dass sie die anderen Texte ebenfalls einbeziehen müssen, werden sie häufig erwidern, dass die Aussage sprachlich deutlich ist. Durchaus möglich, dass der eine oder andere genau nach dem oben beschriebenen Muster argumentiert: „Dann wären die Texte der *šarīʿah* nicht deutlich und könnten ohne Zusatzwissen nicht verstanden werden.“

Auf ebendiese Art entstanden also in Wirklichkeit in allen Sekten der islamischen Geschichte die verschiedensten Argumentationen und Scheinargumente und allzu oft wurde dabei mit der vermeintlichen Deutlichkeit des arabischen Ausdrucks argumentiert. Bei bloßer Unklarheit und Unwissenheit hätte es solchen Menschen zur damaligen Zeit schon genügt, einfach aufrichtig die frühen Gelehrten zu befragen, um die unter ihnen bekannten Sichtweisen und Auslegungen zu erfahren.

In diesem Zuge wären sie schnell auf andere Texte, weitere Grundprinzipien der *šarīʿah*, den Kontext und die Offenbarungsgründe sowie die Erklärungen der *ṣaḥābah* und *tābiʿīn* aufmerksam geworden.

Wer dies tat, erfuhr häufig auch Rechtleitung, wie dies z. B. von einer großen Anzahl der *ḥawāriğ* überliefert wird, die im Anschluss an ein

⁷⁶ Bekanntermaßen kam es in der Frühzeit des Islam zur Zwietracht zwischen zwei Gruppen von Muslimen aufgrund von schweren Umständen der damaligen Zeit und zahlreichen vorausgehenden Ereignissen, die häufig auch bewusst von anderen provoziert wurden. (Hierbei ist anzumerken, dass die überwiegende Mehrheit der *ṣaḥābah* an diesen Ereignissen von Grund auf gar nicht beteiligt war). Ebenso ist bekannt, dass das Schiitentum sich über die ersten Jahrhunderte mehr und mehr aus diesen frühen Ereignissen entwickelte.

Gespräch mit dem Prophetengefährten Ibnu ‘Abbās zu tausenden reuig umkehrten.

Am Ende dieser Ausführung sei auch darauf hingewiesen, dass die Gelehrten der *salaf* all diese Texte, in denen gewisse Sünden als *kufr* oder *širk* bezeichnet wurden, natürlich kannten, und zwar um vieles besser als alle nach ihnen.

Es wäre absurd, davon auszugehen, dass diese Gelehrten sich dieser Angelegenheit nicht angenommen hätten und kein Verständnis dafür hatten. Ebenso absurd wäre es, zu glauben, dass diese Gelehrten trotz ihres überlegenen Sprachverständnisses jene obengenannten Mittel, Regeln und Stile der Sprache nicht kannten bzw. ihnen nicht auffiel, dass gewisse Auslegungen den Qur’ān undeutlich erscheinen lassen usw.

Im Wortlaut der āyah ist lediglich die „Unterlassung des Richtens mit dem, was Allah herabgesandt hat“ erwähnt, nicht die Anwendung eines anderen Gesetzes

Leute, die zeigen wollen, dass die Regenten keine Muslime sind, weisen häufig darauf hin, dass in der eingangs erwähnten *āyah* 44 von *Sure l-Mā'idah* nicht die tatsächliche „Anwendung“ eines anderen Gesetzes erwähnt ist. Vielmehr ist dort „die Unterlassung der Anwendung“ des islamischen Gesetzes erwähnt, gemäß dem Wortlaut der *āyah*: „... Und wer nicht mit dem regiert, was Allah herabgesandt hat, so sind jene die *kāfirūn*.“

Das stimmt zwar, jedoch kann der *tafsīr* einer Stelle im Qur’ān nicht so isoliert vorgenommen werden. Es sind die anderen Verse im Qur’ān zu berücksichtigen und zudem das überlieferte Verständnis der frühen Muslime.

Wenn sie alle eine gewisse Auslegung einer Stelle im Qur’ān kannten, ist es undenkbar, dass sie alle sich täuschten und eine völlig neue Auslegung erfanden, während die Wahrheit erst lange Zeit danach Leuten

klar wurde, die viel weniger Wissen über den Qur'ān hatten und etliche Jahrhunderte von der Zeit der Herabsendung entfernt waren!

Wie die Stelle tatsächlich zu verstehen ist, hat sich durch die vorausgehende Betrachtung der frühen *tafāsīr* zu diesem Qur'ān-Vers bereits gezeigt. Es stellt sich also die Frage, ob die Annahme zulässig ist, dass hier ausschließlich die „bloße Unterlassung der Anwendung“ des islamischen Gesetzes gemeint ist. Schließlich deckt sich diese Annahme auch nicht mit dem zuvor bereits erwähnten Offenbarungsgrund, da die darin erwähnten Juden durchaus ein anderes Gesetz einführten.

Wer meint, dass sich die gesamte Thematik des kleinen *kufr* beim *ḥukm bi-ġairi mā anzala-llāh* nur auf die bloße Unterlassung bezieht, der muss sich letztlich auch folgende Frage stellen: Wenn dem so ist, was meinten die frühen Gelehrten dann, wenn sie in ihren Rechtsbüchern die ungerechten Imāme bzw. Richter (*a'immatu l-ġaur*) thematisierten?

Wie schon in den Anmerkungen zu Beginn dieses Buches gesagt wurde, gibt es in jedem Fall einen enormen Unterschied zwischen den damaligen und heutigen Zuständen. Die Regenten, Gouverneure und Richter der Frühzeit des Islam bekannten sich vom Grundsatz her völlig zum Rechtssystem der *šarī'ah* und wendeten dieses im Allgemeinen auch an.

Jedoch stellt sich durchaus die Frage nach dem erwähnten Unrecht (*al-ġaur*), also den Abweichungen vom damals gültigen Recht in diversen Fragen. Solche Abweichungen gab es klarerweise, wie dies in jedem menschlichen System auf Dauer unvermeidlich ist.

Auf diesen Umstand sollte hier hingewiesen werden, auch wenn diese Thematik separat abgehandelt werden müsste und nicht Teil der Zielsetzung des vorliegenden Buches ist.

Hinweis zur Auslegung des Qur'ān durch die bloße Anwendung der arabischen Sprache

Bezüglich der beiden vorausgehenden Einwände, und auch ganz allgemein, ist auf einen wichtigen Punkt bei der Auslegung des Qur'ān hinzuweisen.

Viele Menschen hängen der Idee an, man könne den Qur'ān in seiner Gänze und in jedem Detail richtig verstehen, wenn man nur die Regeln der arabischen Sprache anwendet. Diese Idee ist jedoch weit entfernt von der Realität.

Es gab schon in den ersten Jahrhunderten nach dem Erscheinen des Islam vereinzelte Versuche, die in diese Richtung gingen. Schon damals wurden solche Versuche von den Gelehrten des *tafsīr* abgelehnt und diese Methode widerlegt.

Es ist natürlich richtig, dass die arabische Sprache beim Verständnis und bei der Erklärung des Qur'ān die Grundlage bildet. Der Qur'ān ist in arabischer Sprache gehalten und in seinem vollen Umfang und seinen Details auch nur in Arabisch zu verstehen.

Das bedeutet jedoch nicht, dass durch die bloße Anwendung der Sprache jede Einzelheit richtig verstanden werden kann. Die Bedeutung einzelner Stellen erschließt sich erst dann vollständig, wenn man die umgebenden Umstände einbezieht. Dabei spielt vor allem der umgebende Kontext eine große Rolle. Ein einzelner Vers kann z. B. den *kufr* thematisieren, während der Kontext über die *munāfiqīn* spricht, also über die Heuchler, die sich äußerlich als Muslime zeigten, innerlich jedoch keinen *īmān* hatten.

Ebenso wichtig ist die Berücksichtigung des Offenbarungsgrundes eines Verses bzw. einer Stelle im Qur'ān sowie der historische Kontext, auf den sich dieser Vers bezieht.

Diese und ähnliche Umstände kannte niemand besser, als jene Menschen, die Zeugen der Herabsendung des Qur'ān waren, also die Prophetengefährten.

Zudem waren sie bei weitem wissender über die Bedeutungen der arabischen Sprache und ihre Stilformen, als jeder Mensch, der nach ihnen kam – dies ist eine unzweifelhafte Tatsache, es liegt in der Natur der Sache.

Daher macht es auch keinen Sinn, wenn jemand den Versuch unternimmt, eine Stelle des Qurʾān nur durch sein eigenes Verständnis für die arabische Sprache zu erklären, ohne die Aussagen der frühesten Gelehrten zu beachten. So eine Methode wird sicherlich zu fehlerhaften Auslegungen führen.

Dies kann vereinzelt letztlich so weit führen, dass zu einer Stelle im Qurʾān zahlreiche Aussagen von den frühesten Gelehrten überliefert werden, die unserem heute vorherrschenden Verständnis der arabischen Sprache widersprechen. Es wäre absurd, ein altes, einheitlich überliefertes Verständnis des Arabischen zu verwerfen und ein heutiges oder auch nur späteres Verständnis des Arabischen vorzuziehen.

Das Gesagte bezieht sich auch auf den hier thematisierten Vers 44 von *Sure l-Mā'idah*. Dies zeigt sich bei der genannten Behauptung, das mit dem Artikel bestimmte Wort *al-kufr* deute ausnahmslos auf den großen *kufr* hin, sowie beim zuvor besprochenen Verweis auf den Ausdruck innerhalb der *āyah*⁷⁷.

In diesem Sinne wird auch versucht, mit weiteren sprachlichen Argumenten zu bekräftigen, dass es sich in der *āyah* um den großen *kufr* handeln müsse. So wird aus Sicht der *balāḡah* argumentiert, dass in dem Vers mehrere Bekräftigungen vorhanden sind, wie z. B. die Bekräftigung durch die beiden sprachlich bestimmten Enden des Nominalsatzes und die Einfügung des Pronomens zur Trennung (*ḍamīru l-faʿl*).

All diese Dinge können aber wie erwähnt nicht zur Aufhebung des *tafsīr* der *salaf* herangezogen werden, da diese die arabische Sprache

⁷⁷ der Verweis darauf, dass im Vers nur die „Unterlassung des Richtens“ erwähnt wurde und nicht das Richten mit einem anderen Gesetz.

weit besser kannten. Wie gesagt, können die sprachlichen Argumente auch durchaus ihre Berechtigung haben, sie können sich aber auf eine spezielle Situation bzw. auf eine Handlung in einem speziellen Kontext beziehen. So gesehen wären die sprachlichen Argumente auch richtig, jedoch unter Umständen auf eine falsche Situation angewendet.

Der Abstand von der Methode der *salaf* und die Gefährlichkeit allgemeiner Formulierungen

Das bisher Gesagte zeigt deutlich, wie wichtig es ist, sich bei der Methodik und Herangehensweise an die frühen Gelehrten zu halten. Dem wird heute jedoch häufig zuwidergehandelt – bewusst oder unbewusst.

Zum einen sieht man gegenwärtig viele, auch fachkundige Personen, die zwar immer wieder betonen, nur einem authentischen, quellenorientierten Islam folgen zu wollen, aber – meist ohne es zu wissen – einer anderen Methode folgen.

Zum anderen ist dies jedoch keineswegs eine neue Erscheinung. Tatsächlich begannen die Menschen schon vor mehreren Jahrhunderten, sich immer stärker auf die Aussagen ihrer direkten Lehrer sowie auf ihre eigenen Verständnisse des Qurʾān und der Sunnah zu konzentrieren und die Aussagen der frühen Gelehrten zu vernachlässigen.

Ein Beispiel hierfür, welches die heutige Diskussion sehr stark prägt, sind vielleicht die Aussagen der sogenannten Daʿwah Nağdiyyah, also der Lehre von Muḥammad ibnu ʿAbdi l-Wahhāb (1115-1206 n. H.) und seiner Nachkommen und Schüler. Diese Bewegung ist heute in erster Linie dafür bekannt, sich sehr stark auf die Quellen des Islam und die islamische Frühzeit zu besinnen.

Zweifelsohne hat diese Daʿwah Nağdiyyah auch sehr viele frühe und auch sehr grundlegende islamische Inhalte wiederbelebt und verbreitet. Bemerkenswert ist jedoch, dass die Methode bei der Beweis-

findung und die Herangehensweise an die Quelltexte sich dennoch von derjenigen der *salaf* unterschieden.

Die Gelehrten der Da‘wah Nağdiyyah lehnten ihre Lehre auch in erster Linie an die Ausführungen von Ibnu Taimiyyah und seinen Schülern an. Die Aussagen der frühislamischen Gelehrten der *salaf* finden im Vergleich dazu nur sehr selten Erwähnung.

Dies führte zwangsläufig dazu, dass man sich bei der Beweisfindung häufig auf das eigene Verständnis für die Quelltexte des Qur‘ān und der Sunnah stützte. Und daraus ergaben sich auch einige ziemlich allgemeine Formulierungen über Glaubensgrundlagen, die in dieser Form bei den Gelehrten der islamischen Frühzeit nicht zu finden sind.

Darunter auch die bekannte verallgemeinerte Aussage, der *hākim bi-ğairi mā anzala-llāh* ⁷⁸ wäre ganz grundsätzlich ein *ṭāğūt*. Siehe dafür z. B. und vor allem die Aussage von Muḥammad ibnu ‘Abdi l-Wahhāb in seiner kurzen Schrift über die Erklärung des Wortes *ṭāğūt*.

In dem bekannten Kurztext spricht der Verfasser über die wichtigsten Arten der *ṭawāğīt*. Dabei nennt er unter den „fünf Köpfen der *ṭawāğīt*“ folgende zwei Kategorien:

„Der Zweite: Der ungerechte/tyrannische Herrscher, der die Gesetze Allahs abändert. [...]“

Der Dritte: Derjenige, der mit etwas anderem regiert, als dem ḥukm Allahs; und der Beweis dafür ist:

﴿Und wer nicht mit dem regiert, was Allah herabgesandt hat, so sind jene die kāfirūn.﴾ ⁷⁹ “ ⁸⁰

⁷⁸ Also derjenige, der mit etwas anderem regiert/richtet, als mit dem offenbarten islamischen Gesetz.

⁷⁹ *Sure al-Mā‘idah*: 44

⁸⁰ *Ad-Duraru s-Saniyyah fī l-Ağwibati n-Nağdiyyah* - editiert von Muḥammad ibnu Qāsim, erschienen 1417/1976 in 16 Bänden: Band 1, Seite 162

Bezeichnend ist, dass der Verfasser an dieser Stelle sehr allgemein formuliert und zudem die *āyah* 44 von *Sure l-Mā'idah* als Beweis erwähnt. Wenn eine solche Verallgemeinerung in dieser Form nicht von den Gelehrten der ersten Jahrhunderte überliefert wurde, ist sie alleine schon deshalb zu hinterfragen.

Wer darüber hinaus die vorausgegangenen Ausführungen betrachtet, der kann schwerlich annehmen, dass in jedem einzelnen Fall – also z. B. auch beim Richter, der sich bestechen lässt – von einem *ṭāgūt* gesprochen werden müsse. So gesehen ist eine so allgemeine Aussage also auch inhaltlich fragwürdig – was jedoch nicht heißen soll, dass die Gelehrten der Da'wah Nağdiyyah die in dieser Schrift besprochenen Dinge grundsätzlich ablehnten! Vereinzelt, wenn auch selten, kann man eine Differenzierung dieser allgemeinen Aussage finden. D. h. an manchen Stellen findet man erklärende Aussagen, wie der genannte Vers und sein *tafsīr* einzuordnen sind⁸¹. Die Frage ist jedoch, was Leute, die kein ausreichendes Verständnis für die *ṣarī'ah* als Ganzes mitbringen, im Nachhinein aus solchen allgemeinen Aussagen verstehen.

Verallgemeinerte Aussagen dieser Art sind kein Einzelfall in den späteren Jahrhunderten der islamischen Literatur. Klarerweise können sie, vor allem bei grundlegenden Angelegenheiten, zu mehr oder weniger großen Missverständnissen führen, weshalb hier auch darauf hingewiesen wurde.

Auch dieser Punkt zeigt die große Notwendigkeit einer Rückkehr zur frühen Lehre des Islam innerhalb der ersten Jahrhunderte, wenn man

⁸¹ Hierbei muss auch darauf hingewiesen werden, dass die verschiedenen Personen einer so umfassenden Bewegung wie der Da'wah Nağdiyyah sich auch teilweise in ihren Aussagen, Schriften und Herangehensweisen unterschieden. Dies wird von vielen Menschen nicht beachtet, wenn sie eine Bewegung oder Strömung als Ganzes betrachten.

das Ziel verfolgt, zu einem ursprünglichen Islamverständnis zu gelangen.

Wie am Anfang dieser Schrift schon erklärt wurde, geht es im vorliegenden Buch nicht um die Frage, wie die heutigen Verhältnisse in muslimischen Ländern islamrechtlich zu bewerten sind. Diese Frage ist nicht Gegenstand der vorliegenden Schrift. Auch der zuletzt genannte Hinweis auf die verallgemeinerte Aussage der Da'wah Nağdiyyah ist unabhängig davon zu betrachten.

Es wäre jedoch in keinem Fall zulässig, eine anerkannte *tafsīr*-Überlieferung abzulehnen, um eine vorgefasste Meinung zu stützen.

Häufig sieht man auch den Erklärungsversuch, dass der *ḥukm bi-ğairi mā anzala-llāh* grundsätzlich *kufr* sei, aber wenn dies nur in einem Fall oder – wie es manchmal formuliert wird – in einigen wenigen Fällen geschieht, kein großer *kufr* wäre. Diese Erklärung ist in Lehrkreisen der arabischen Halbinsel heute im Grunde vorherrschend.

Wer so argumentiert, muss sich aber ebenso der Frage stellen, wer dieses Prinzip in den ersten Jahrhunderten so formuliert hat. Man könnte hier auch mit der Frage einwenden, ob es irgendeine andere Sünde gibt, die grundsätzlich als großer *kufr* gilt, aber bei einmaligem Vorfallen als Sünde, die einen Menschen nicht aus der Religion befördert.

Schließlich würde niemand behaupten, dass z. B. das einmalige Trinken von Alkohol eine Sünde ist, das regelmäßige Trinken hingegen großer *kufr* wäre. Welche sonstige Sünde wird also bei zahlreichen Wiederholungen zu großem *kufr*?

Auch bei diesen zuletzt genannten Fragestellungen geht es nur um Hinweise, die hier nicht näher besprochen werden können. Diese Fragestellungen zeigen aber die Notwendigkeit, die gesamte Thematik des *ḥukm bi-ğairi mā anzala-llāh* in der innerislamischen Diskussion umfassend aufzuarbeiten. Sie bekräftigen aber auch, dass diese

Diskussion nur ruhig und sachlich erfolgen sollte und nur dann zu einem sinnvollen Ergebnis führen wird.

Abschluss

Durch die vorangegangenen Ausführungen wurde versucht, aufzuzeigen, dass die frühen muslimischen Gelehrten der *salaf* die hier besprochene *tafsīr*-Überlieferung von Ibnu ‘Abbās durchaus annahmen und eine Ablehnung der Überlieferung oder des Inhalts von ihnen eigentlich nicht bekannt ist.

Darüber hinaus wurde an praktischen Beispielen die Methode der frühen *ḥadīth*-Gelehrten verdeutlicht, wobei sich auch klare Unterschiede zur heute vorherrschenden Vorgehensweise zeigten.

Dadurch sollten Muslime im Allgemeinen und Studenten des islamischen Wissens im Speziellen für diese Unterschiede in der Vorgehensweise sensibilisiert werden. Diese Thematik der unterschiedlichen Methodik ist jedoch um vieles umfassender und muss sicher auch weiterhin Gegenstand der innerislamischen wissenschaftlichen Diskussion bleiben.

Bleibt abschließend zu hoffen, dass diese kurze Schrift zumindest als deutlicher Hinweis auf dieses wichtige Thema dienen kann.

... und zu allem von mir Gesagten sei angemerkt:

... und Allah weiß es am besten

... möge Allah allen muslimischen Gelehrten barmherzig sein.

Āmīn.

والله أعلم
ورحم الله علماء المسلمين
وصلّى الله على نبينا محمد وآله وصحبه ومن والاه
والحمد لله ربّ العالمين



Hinweise zur Umschrift

- In der vorliegenden Schrift wird bei der Umschrift arabischsprachiger Wörter die DMG-Umschrift angewandt, da sie sich als Standard durchgesetzt und bei der Wiedergabe arabischer Wörter in lateinischen Buchstaben als vorteilhaft erwiesen hat.

Gewisse arabische Buchstaben werden in deutschsprachigen Texten oft mit zwei oder drei lateinischen Buchstaben wiedergegeben. Bei einer Verstärkung durch das *šaddah* müsste man dabei konsequenterweise z. B. für شَ und حَ etwa „schsch“ und „khkh“ schreiben, oder man müsste das *šaddah* völlig vernachlässigen. Die Vermeidung solcher Probleme ist einer von mehreren Gründen für die Verwendung der DMG-Umschrift. Sie wurde also gewählt, um dem deutschsprachigen Leser problemlos die richtige Lesung der arabischen Wörter zu ermöglichen.

Für manche Leser mag dies anfänglich ungewohnt sein – so z. B. beim ġ für das arabische ج (wobei das ġ nicht als deutsches g ausgesprochen wird), da sie eine Anlehnung an das englische j eher gewohnt sind. An die korrekte Lesung kann man sich jedoch schnell gewöhnen.

- *Hamzah* wird nur im Inneren und am Ende eines arabischen Wortes wiedergegeben, am Wortanfang wurde es jedoch unterlassen (also Ishāq, aber ‘ulamā’).
- Die Diphthonge werden zur besseren Leserlichkeit im Deutschen mit *au* und *ai* wiedergegeben. In Fällen von verdoppeltem *wāw* oder *yā’* wird jedoch die voll konsonantische Wiedergabe (also *quwwah*, *niyyah*, *awwal*, *ayyām*) verwendet.
- Auch sonst wird die Konsonantenverdopplung (*šaddah*) durch doppelte Schreibung des entsprechenden Konsonanten dargestellt, wie im Wort *šaddah* selbst. Eine Ausnahme bildet die maskuline *nisbah-*

Endung, die der Einfachheit halber in Pausalform durch *-ī* und nur in verbundener Form durch *-iyy* wiedergegeben wird.

- Das *tā'* *marbūṭah* (geschlossene t) wird in Pausalform durch *h*, in verbundener Form durch *t* wiedergegeben.
- Das *zā'* (ظ) wird dem etablierten Gebrauch nach mit *z* umschrieben. Es sei jedoch angemerkt, dass die Wiedergabe durch *ḏ* aus sprachwissenschaftlicher Sicht korrekter und eindeutiger wäre, weil das *zā'* die emphatische Variante des *ḏāl* und nicht des *zāy* darstellt.
- Es wird so weit wie möglich versucht, die Wörter gemäß dem arabischen Redefluss zu verbinden, um möglichst nah an die korrekte arabische Aussprache heranzukommen.
- Grammatikalische Fälle werden nur in Ausnahmefällen - vor allem bei häufig vorkommenden Wörtern - berücksichtigt, um dem arabischen Redefluss gerecht zu werden, wie z. B. „Die *tābi'ūn*“, „von den *tābi'in*“ und „Er sagte zu den *tābi'in*“.
- Der Dual wird durch das Wort „beide“ angezeigt, wobei das nachfolgende Wort wie im Deutschen im Plural verbleibt z. B. „die beiden *āyāt*“.
- Eigennamen, die mit dem Namen „Allah“ verbunden sind, werden zusammengeschrieben, wie z. B. 'Abduḥḥāh. Andere Zusammensetzungen werden getrennt geschrieben, wie z. B. 'Abdu r-Razzāq, 'Abdu l-'Azīz.
- Das Wort *ibn* „Sohn“ wird am Namensanfang groß und zwischen Namen klein geschrieben, z. B. Ibnu Abī Šaibah, Mālik ibnu Anas.

Anmerkungen zur Formatierung sowie Groß- und Kleinschreibung der Wörter, die in DMG-Umschrift wiedergegeben werden

Es wurde in dieser Schrift grundsätzlich den Richtlinien gefolgt, die sich im akademischen Bereich etabliert haben. Im Folgenden werden die wichtigsten Punkte dazu kurz erläutert:

- Arabische Wörter in DMG-Umschrift werden klein und kursiv geschrieben.
- Ausgenommen davon sind Namen von Personen, Orten, Institutionen und Ähnlichem. Diese werden groß und nicht kursiv geschrieben. Schriftstellerische Werke werden jedoch groß und kursiv geschrieben, um eine gewisse Abhebung zu erzielen und sie von den Autoren zu unterscheiden.
- Bei sehr bekannten, eingedeutschten Begriffen wie „Muslim, Islam, Koran, Zakat, Ramadan, ...“ wird der deutsche Sprachgebrauch und die gängige Schreibweise vorgezogen.
- Längere Ausdrücke und Texte bzw. Zitate werden durchgehend klein und kursiv geschrieben.
- Ebenfalls um eine bessere Leserlichkeit zu gewährleisten, werden manche zusammengesetzte Wörter (wie z. B. *ḥadīṭ*-Wissenschaften) durch einen Bindestrich getrennt, vor allem, wenn auch arabische Begriffe enthalten sind. Konsequenterweise wird dies auch bei Adjektiven umgesetzt (wie z. B.: *ḥadīṭ*-wissenschaftlich).

Chronologisches Verzeichnis der frühislamischen Autoren und *ḥadīṭ*-Gelehrten

- Die Ordnung der Namen erfolgt nach Sterbedaten. Es wird zuerst das Datum nach der *hiğrah* und danach das Datum n. Chr. angegeben.
 - Zu Beginn wird der geläufigste Name genannt und nach dem Komma die danach bekanntesten Bezeichnungen.
-

106/724	Ṭāwūs ibnu Kaisān
114/732	‘Atā’ ibnu Abī Rabāḥ
132/750	‘Abduḷḷāh ibnu Ṭāwūs
161/778	Sufyān aṭ-Ṭaurī
198/814	Sufyān ibnu ‘Uyaynah
211/826	‘Abdu r-Razzāq aṣ-Ṣan‘ānī
224/839	Abū ‘Ubaid al-Qāsīm Ibnu Sallām
227/842	Sa‘īd ibnu Manṣūr
241/856	Aḥmad ibnu Ḥanbal, Abū ‘Abdillāh
256/870	al-Buḥārī, Muḥammad ibnu Ismā‘īl
261/875	Muslim, Ibnu l-Ḥağğāğ an-Naisābūrī
275/889	Abū Dāwūd as-Siğistānī, Sulaimān ibnu l-Aš‘aṭ
275/889	Ibnu Hānī’, Ishāq ibnu Ibrāhīm

279/892	at-Tirmidī , Abū ʿĪsā Muḥammad ibnu ʿĪsā
279/892	Ibnu Abī Ḥayṭamah
294/907	al-Marwazī , Muḥammad ibnu Naṣr
310/923	aṭ-Ṭabarī , Muḥammad ibnu Ğarīr
311/923	Abū Bakr al-Ḥallāl , Aḥmad ibnu Muḥammad
327/939	Ibnu Abī Ḥātim ar-Rāzī , ʿAbdu r-Raḥmān
338/950	an-Naḥḥās , Abū Ğaʿfar
387/997	Ibnu Baṭṭah al-ʿUkbarī
418/1027	al-Lālakāʾī , Abū l-Qāsim Hibatuḷḷāh

Quellenverzeichnis

- Es wurden im gesamten Buch bei den Zitaten zur Erleichterung der Suche immer die Texte der jeweiligen Ausgabe der digitalen Bibliothek *al-Maktabatu š-šāmilah* verwendet. Es sei darauf hingewiesen, dass die Ausgaben der *al-Maktabatu š-šāmilah* häufig überarbeitet wurden (z. B. durch vollständige Vokalisation der Texte).
 - Da es sich bei den herangezogenen Quellen um arabische Werke handelt und jeder, der in diesen Werken nachschlagen will, mit Sicherheit der arabischen Sprache kundig sein muss, werden in diesem Verzeichnis jeweils der Originaltitel und Angaben zum Werk in arabischer Sprache angeführt.
 - Die hier angegebenen Informationen zu den Werken und ihren Verfassern wurden ebenfalls den Angaben der *al-Maktabatu š-šāmilah* entnommen und stellenweise ergänzt.
 - Die Einträge sind innerhalb der jeweiligen Abschnitte alphabetisch geordnet, wobei immer der geläufigste Name berücksichtigt und dieser in Kapitälchen geschrieben wird.
 - Bei den Sterbedaten der Verfasser und den Erscheinungsdaten der Werke wird zuerst das Datum nach der *hiğrah* und danach das Datum n. Chr. angegeben.
-

Der Qurʾān

Originaltext in arabischer Sprache. Alle Übersetzungen wurden vom Verfasser dieser Schrift selbst vorgenommen, nach Betrachtung und Vergleich der gängigen deutschen Übersetzungen.

Ḥadīṭ-wissenschaftliche Werke der Qurʾān-Exegese:

IBNU ABĪ ḤĀTIM AR-RĀZĪ, ʿAbdu r-Raḥmān (gest. 327/939): *Tafsīru l-Qurʾāni l-ʿaẓīm*

الكتاب: تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم
الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية،
المحقق: أسعد محمد الطيب، الطبعة: الثالثة، 1419 هـ - 1999 م

AŞ-ŞANʿĀNĪ, Abū Bakr ʿAbdu r-Razzāq (gest. 211/826): *Tafsīru ʿAbdi r-Razzāq*

الكتاب: تفسير عبد الرزاق
الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، المحقق: محمود محمد
عبد، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1999 م

SUFYĀN AṬ-ṬHAURĪ, Abū ʿAbdillāh (gest. 161/778): *Tafsīru Sufyān aṭ-Ṭhaurī*

الكتاب: تفسير سفيان الثوري
الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1403 هـ
- 1983 م

AṬ-ṬABARĪ, Muḥammad ibnu Ġarīr (gest. 310/923): *Ġāmiʿu l-bayān ʿan taʾwīli āyi l-Qurʾān (= Tafsīr aṭ-Ṭabarī)*

الكتاب: تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن
الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، المحقق:

الدكتور عبد الله التركي، الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2001 م، عدد
الأجزاء: 26

الكتاب: تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن
الناشر: مؤسسة الرسالة، المحقق: أحمد محمد شاكر، الطبعة:
الأولى، 1420 هـ - 2000 م، عدد الأجزاء: 24

Werke der ḥadīṭ-Überlieferung:

ABŪ DĀWŪD AS-SIĞISTĀNĪ, (gest. 275/889): *Masā'ilu l-Imāmi Aḥmad ibni Ḥanbal*

الكتاب: مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود سليمان بن الأشعث
السجستاني
الناشر: المكتب الإسلامي، المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد
أبو معاذ، الطبعة: الأولى، 1400 هـ - 1999 م

AL-BUḤĀRĪ, Muḥammad ibnu Ismā'īl (gest. 256/870): *Ṣaḥīḥu l-Buḥārī*

الكتاب: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله
عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري
الناشر: دار طوق النجاة، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر،
الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2001 م، عدد الأجزاء: 9

IBNU BAṬṬAH, al-'Ukbarī (gest. 387/997): *al-Ibānatu l-Kubrā*

الكتاب: الإبانة الكبرى لابن بطة
الناشر: دار الراجية للنشر والتوزيع، الرياض، المحقق: رضا معطي،
وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، والوليد بن سيف النصر، وحمد
التويجري، الطبعة: الثانية - 1415 هـ - 1994 م، عدد الأجزاء: 9

AL-LĀLAKĀ'Ī, Abū l-Qāsim Hibatu'l-lāh (gest. 418/1027): *Ṣarḥu uṣūli
'tiqādi ahli s-sunnati wa-l-ḡamā'ah*

الكتاب: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة
الناشر: دار طيبة - السعودية، المحقق: أحمد بن سعد بن حمدان
الغامدي، الطبعة: الثامنة، 1423 هـ - 2003 م، عدد الأجزاء: 9

MUSLIM, Ibnu l-Ḥağğāğ an-Naisābūrī (gest. 261/875): *Ṣaḥīḥu Muslim*

الكتاب: المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم
الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة: الأولى، 1374 هـ - 1954، عدد الأجزاء: 5

SAʿĪD IBNU MANṢŪR, Abū ʿUṭmān (gest. 227/842): *as-Sunnah*

الكتاب: سنن سعيد بن منصور
الناشر: دار الراجية - الرياض، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة: الأولى، 1403 هـ - 1982، عدد الأجزاء: 1

AT-TIRMIDĪ, Abū ʿĪsā Muḥammad ibnu ʿĪsā (gest. 279/893): *as-Sunan*

الكتاب: سنن الترمذي
الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، المحقق: أحمد محمد شاكر وآخرون، الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975 م، عدد الأجزاء: 5
الكتاب: سنن الترمذي
الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، المحقق: بشار عواد معروف، الطبعة: 1419 هـ - 1998 م، عدد الأجزاء: 6

Sonstige Werke der frühen Gelehrten:

ABŪ ʿUBAID AL-QĀSIM IBNU SALLĀM (gest. 224/839): *Kitābu l-Īmān*

الكتاب: كتاب الإيمان معالمه وسننه واستكمال درجاته
الناشر: مكتبة المعارف، المحقق: الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2000 م

AḤMAD IBNU ḤANBAL, Abū ʿAbdillāh (gest. 241/856): *Kitābu l-Īmān in as-Sunnah von Abū Bakr al-Ḥallāl (siehe unten)*

AL-ḤALLĀL, Abū Bakr (gest. 311/923): *as-Sunnah*

الكتاب: السنة للخلال
الناشر: دار الراجية - الرياض، المحقق: عطية الزهراني، الطبعة: الأولى، 1410 هـ - 1989، عدد الأجزاء: 1

AL-ḤALLĀL, Abū Bakr (gest. 311/923): *Aḥkāmu n-Nisā'*

الكتاب: أحكام النساء عن الإمام أحمد رواية أبي بكر الخلال
الناشر: مؤسسة الريان للنشر والتوزيع، المحقق: عمرو عبد المنعم
سليم، الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2002م

IBNU HĀNĪ', Ishāq ibnu Ibrāhīm (gest. 275/889): *Masā'ilu l-Imāmi Aḥmad ibni Ḥanbal*

الكتاب: مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية إسحاق بن إبراهيم بن هاني
النيسابوري
الناشر: مكتبة ابن تيمية، المحقق: زهير الشاويش، الطبعة: الأولى،
1420 هـ - 1980م

IBNU ABĪ ḤAYTAMAH (gest. 279/892): *at-Tārīḥu l-kabīr - Aḥbāru l-Makkiyyīn*

الكتاب: التاريخ الكبير
الناشر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر - القاهرة، الرياض،
المحقق: صلاح بن فتيحي هلال، الطبعة: الأولى - 2714 هـ - 2006م،
عدد الأجزاء: 1

AL-MARWAZĪ, Muḥammad ibnu Naṣr (gest. 294/907): *Ta'zīmu Qadri s-Ṣalāh*

الكتاب: تعظيم قدر الصلاة
الناشر: مكتبة الدار - المدينة، المحقق: عبد الرحمن بن عبد الجبار
الفريوائي، الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1986م، عدد الأجزاء: 2

AN-NAḤḤĀS, Abū Ġa'far Aḥmad ibnu Muḥammad (gest. 338/950): *an-Nāsiḥu wa-l-Mansūḥ*

الكتاب: الناصح والمنسوخ
الناشر: مكتبة الفلاح - الكويت، المحقق: محمد عبد السلام محمد،
الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1988م، عدد الأجزاء: 1

AN-NAḤḤĀS, Abū Ġa'far Aḥmad ibnu Muḥammad (gest. 338/950): *al-Qaṭ'u wa-l-'tināf*

الكتاب: القطع والاعتناف
الناشر: دار عالم الكتب - المملكة العربية السعودية، المحقق: د.

عبد الرحمن بن إبراهيم المطرودي، الطبعة: الأولى، 1413 هـ -
1982، عدد الأجزاء: 1

Sonstige arabische Quellen:

AL-‘ALWĀN, Sulaymān ibnu Nāṣir: *Alā inna naṣraḥlāhi qarīb*

الكتاب: ألا إن نصر الله قريب
الناشر: دار العلوان، الطبعة: الأولى

AL-‘ALWĀN, Sulaymān ibnu Nāṣir: *Šarḥu l-‘Aqīdati l-Wāsiṭiyyah*

شرح العقيدة الواسطية، 13 شريطا

‘ABDU L-‘AZĪZ AṬ-ṬARĪFĪ: *at-Taqrīr fī Asānīdi t-Taḥṣīl*

الكتاب: التقرير في أسانيد التفسير
الطبعة: الأولى، 1432 هـ - 2011

‘ABDU L-QĀDIR IBNU ‘ABDI L-‘AZĪZ: *al-Ġāmi‘ fī Ṭalabi l-‘Ilmi š-šarīf*

الكتاب: الجامع في طلب العلم الشريف

ABŪ MUḤAMMAD AL-MAQDISĪ: *an-Nukatu l-Lawāmi‘ fī Malḥūzāti l-Ġāmi‘*

الكتاب: النكت اللوامع في ملحوظات الجامع
الطبعة: الثالثة، 1418 هـ - 1997

IBNU TAIMIYYAH, Aḥmad ibnu ‘Abdi l-Ḥalīm (gest. 728/1328): *Šarḥu ‘Umdati l-Fiqh*

الكتاب: شرح عمدة الفقه
الناشر: دار عطاءات العلم - الرياض، الطبعة: الثالثة، 1440 هـ -
2019، عدد الأجزاء: 5

IBNU TAIMIYYAH, Aḥmad ibnu ‘Abdi l-Ḥalīm (gest. 728/1328): *l-ḥaṣṣa fī Ṭalabi l-‘Ilmi š-šarīf*

الكتاب: اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم
الناشر: دار عالم الكتب، بيروت، المحقق: ناصر عبد الكريم العقل،
الطبعة: السابعة، 1419 هـ - 1999، عدد الأجزاء: 2

MUḤAMMAD IBNU ‘ABDI L-WAHHĀB (gest. 1206/1792): *Bedeutung des Tāgūt in ad-Duraru s-Saniyyah fī-l-Ağwibati n-Nağdiyyah*

الكتاب: الدرر السنية في الأجوبة النجدية
الناشر: ---، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة:
السادسة - 1417 هـ - 1996 م، عدد الأجزاء: 16

Sonstige Quellen:

BAŞOL, Ayşe: *Das Bild des Propheten Muhammad in Tilman Nagels Werk „Muhammad. Leben und Legende“*

Online-Beitrag vom 18.12.2012

NAGEL, Tilman: *Die Geschichte der islamischen Theologie*
erschienen 1994 bei C.H.Beck.

RATSCHOW, C. H.: *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde Band 1. SCM R. Brockhaus, 1992, Absolutheit des Christentums.*

ROHE, Matthias: *Das islamische Recht - Eine Einführung*

1. Edition 2013, erschienen bei C.H.Beck

ROHE, Matthias: *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*

3. aktualisierte und erweiterte Edition 2011, erschienen bei
C.H.Beck