

Unfertige Studien II : Bemerkungen zum Korankommentar des Asamm

Autor(en): **Ess, Josef van**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **71 (2017)**

Heft 1

PDF erstellt am: **04.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-696879>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Josef van Ess*

Unfertige Studien II: Bemerkungen zum Korankommentar des Aṣamm

DOI 10.1515/asia-2016-1512

Abstract: Abu Bakr al-Asamm's (d. 200/816 or 201/817) commentary of the Qur'an is one of the oldest of its genre. It originated in Basra but seems to have become a "book" only when, in the middle of the 3rd century H., it was transferred from Baghdad to Eastern Iran. There it was used by a number of authors, Sunni as well as Shii. The greatest number of quotations is found in Maturidi's (d. 333/944 ?) *Ta'wilat*. The article deals with the material found in this source, its tendency as well as its relationship to quotations in later authors up to Fakhr al-Din al-Razi (d. 606/1210). The work has not survived, and we can only speculate where and for how long several copies, complete or incomplete survived.

Keywords: Qur'anic exegesis, Mu'tazila, Islamic theology in Eastern Iran and Central Asia, Maturidi, Fakhr al-Din al-Razi, Tabrisi, Muhammad al-Tusi

Zu dem Korankommentar des Abū Bakr 'Abdarrahmān b. Kaisān al-Aṣamm (2. Jh. H.) habe ich mich vor jetzt mehr als 20 Jahren kurz geäußert.¹ Gestützt habe ich mich dabei auf iranische Quellen, in denen das Werk noch in späterer Zeit herangezogen wird: Abū l-Mu'īn an-Nasafīs (gest. 508/1114) *Tabṣīrat al-adilla*, Amīnaddīn aṭ-Ṭabrisīs (gest. 548/1154) *Mağma' al-bayān* und Faḥraddīn ar-Rāzīs (gest. 606/1210) *Mafātīḥ al-ğaib*.² Ḥaḍīr Muḥammad Nabhā hat diesen Ansatz weiterverfolgt, indem er die Zitate aus Ṭabrisī und Rāzī systematisch sammelte und i. J. 2006 unter dem Titel *Tafsīr Abī Bakr al-Aṣamm* herausbrachte.³ Dabei sind auch einige wenige Zitate aus

1 TG: 2: 403–407.

2 Vgl. die Texte XIII 17–21A in TG: 5: 199–203.

3 Nabhā 2006; zusammen mit dem *Tafsīr* des Abū Muslim Muḥammad b. Baḥr al-Iṣfahānī (254/868–311/934), als Nr. 1 und 2 einer geplanten *Mausū'at tafāsīr al-Mu'tazila*. Der Autor hat an der Libanesischen Universität mit einer Arbeit über Hišām b. al-Ḥakam unter R. as-Saiyid promoviert. – Das Todesdatum des Aṣamm wird auf dem Titelblatt mit „ca. 225“ viel zu spät angesetzt; nach dem *Fihrist* des Ibn an-Nadīm ist er 200/816 oder 201/817 gestorben (Ibn an-Nadīm 2009: 1: 594, 14).

*Corresponding author: Josef van Ess, Liegnitzer Strasse 11, 72072 Tübingen, Germany.

E-mail: josef.van-ess@uni-tuebingen.de

Muḥammad aṭ-Ṭūsīs (gest. 459 oder 460/1066–67) *Tibyān fī tafsīr al-Qurʾān* zu ihrem Recht gekommen;⁴ sie hatten bei Ṭabrisī nachgewirkt.

Ganz übersehen aber hat Nabhā, daß lange vor diesen Zeugen ein weiterer Gewährsmann, nämlich Māturīdī (gest. 333/944 ?) in seinen *Taʾwīlāt al-Qurʾān*, sich verhältnismäßig häufig auf Aṣamm bezieht. Zwar war bis zum Jahre 2006 nur der erste Band dieses umfangreichen Werkes im Druck zugänglich;⁵ aber man wußte seit je von zahlreichen Handschriften, die größere Stücke oder gar den vollständigen Text enthielten.⁶ Manfred Götz hat zum erstenmal Inhalt und Intention des Werkes beschrieben.⁷ Aber das Interesse hielt sich seit je in Grenzen; Māturīdī hatte in dem Weltbild arabischsprachiger Sunniten kaum je einen Platz gefunden. Er hatte in Samarqand gelebt, und sein Erbe, ḥanafitisch geprägt, hatte erst in osmanischer Zeit außerhalb dieser Welt Fuß gefaßt, in Anatolien, wo ḥanafitische Juristen aus Zentralasien seit der Zeit der Rumseldschuken an Einfluß gewonnen hatten. Daß man es hier mit einer speziell gefärbten sunnitischen Orthodoxie zu tun hatte, ist in der Frühzeit des osmanischen Vordringens nur dem Ägypter Tağaddīn as-Subkī (727/1327–771/1370) aufgefallen; er schrieb darüber ein kurzes Lehrgedicht, das er in seine *Ṭabaqāt as-Ṣāfiʿīya* aufnahm.⁸ Im großen und ganzen aber blieb die arabische Welt gegenüber diesem Kulturtransfer immun; für sie ging weiterhin alle sunnitische Orthodoxie von Ašʿarī aus.

Nun hat sich die Situation jedoch insofern geändert, als in der Türkei, wo die Tradition Māturīdīs weiterhin lebendig ist,⁹ mittlerweile eine Gesamtausgabe der *Taʾwīlāt* erschienen ist, in 17 Bänden, die durch gute Indices erschlossen werden.¹⁰ Dadurch ist die Zahl der Belege für Aṣamms Kommentar erheblich gestiegen.¹¹ Um deutlich zu machen, wie sehr sich die Grundlage für unser Urteil

⁴ Vgl. Nabhā 2006: 48, 67 und 97.

⁵ In zwei Editionen: a) Māturīdī 1971 b) Māturīdī 1983. Der Titel lautet dort *Taʾwīlāt ahl as-sunna* statt *Taʾwīlāt al-Qurʾān*.

⁶ Vgl. Sezgin 1967: 605.

⁷ *Māturīdī und sein Kitāb Taʾwīlāt al-Qurʾān*, Götz 1965; dort S. 63 ff. auch schon eine Beschreibung der in der Türkei erhaltenen Handschriften. Eine englische Übersetzung dieses Aufsatzes findet sich in: Götz 1999 > Götz 2013: 3: 283–313. Vgl. damit die Ausführungen bei Rudolph 1997: 202 ff.

⁸ Dazu näher Badeen 2008, wo dieses Gedicht, die *Nūniya*, mit einem erklärenden Apparat abgedruckt ist (S. 2–18 des arabischen Teils); zum Autor vgl. die deutsche Einleitung, S. 10–19.

⁹ Badeen ediert in seinem Buch sechs weitere Texte aus osmanischer Zeit, in denen Māturīdīya und Ašʿarīya miteinander verglichen werden.

¹⁰ Māturīdī 2005–2011, herausgegeben von einem Team unter der Oberaufsicht von Bekir Topaloğlu.

¹¹ Merkwürdigerweise wird auch in dieser an sich mustergültigen Ausgabe das Todesdatum des Aṣamm in den Anmerkungen mehrfach mit „ca. 225/840“ angegeben. Derselbe Fehler findet sich schon bei Frolow 1997: 71, Anm. 31 (nachgedruckt in: Frolow 2013: 1: 216). Zugrunde liegt

verbreitert hat, beginne ich mit einer Übersicht über diejenigen Koranverse, zu denen Māturīdī auf eine Stellungnahme Aṣamm verweist. Die von Nabhā gesammelten Belege füge ich in eckigen Klammern und kursiv gesetzt hinzu. Bei ihnen habe ich insofern differenziert, als das aus Ṭabrisī entnommene Material durch einen Asteriskus gekennzeichnet ist. Ṭūsī (der *ṣaiḥ at-ṭā'ifa*), der auf Ṭabrisī eingewirkt hat, wird zu Sure 2: 234, 6: 68 und 59: 10 herangezogen. Alles andere stammt aus Faḥraddīn ar-Rāzī. Dieser hat manchmal dieselben Stellen aufgegriffen wie Māturīdī; darauf ist jeweils in den Fußnoten hingewiesen.

Sure 2: Vers [2, 6*, 7*, 8*¹² 11] 17,¹³ [19*, 26], 31, 32,¹⁴ 34,¹⁵ [43, 45*, 58, 63, 73*, 76, 80, 88, 99*, 102, 106, 117], 118 [119*, 129*, 130*, 131, 144, 145, 154*, 158*, 159, 174, 175, 179, 184, 185, 187, 189, 195, 221, 222, 234*, 235, 245*, 247, 253, 254, 258, 261, 265, 277].

Sure 3: Vers [3], 8, [11*, 72, 79], 81, [84, 98*, 106, 121, 124, 133, 167*, 169, 172, 200].

Sure 4: Vers [1,¹⁶ 19*, 23], 24, [33], 48, [53, 64], 83, 85, 92,¹⁷ [148].

Sure 5: Vers 3, 27, [31*], 33, 48, 89, [93, 106*].

Sure 6: Vers 6, [32], 33, 64, 65, [68], 74, [92, 98], 108, 109, 120, 148, 152, 154, 155, 161.

Sure 7: Vers 4, 10, 16, 26,¹⁸ 32, 37, 42, 50, 52, 54, 58, 89, 90, 104, 132, 143,¹⁹ 154, 155, 167, 169, [187], 189, [190*, 206].

Sure 8: Vers 21, 45, 58, 67, 68, [72*].

Sure 9: Vers 1, 3,²⁰ 6, [13, 15], 24, [36*, 39, 40, 58], 60, [67*, 86], 101, 104, 122, 124 f.

Sure 10: Vers [2*], 5, [12, 15, 22*, 26], 61, [62], 71, 94.

eine vage Bemerkung des Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī 1912: 3: 427, 5), wonach Aṣamm „zur *ṭabaqa* des Abū l-Hudāil gehörte“. Den *Fihrist* des Ibn Nadīm dagegen, wo das genauere Datum sich findet (s. o. Anm. 3), benutzte man wohl nur in der alten Ausgabe von Flügel. Darin war der Abschnitt über die Mu‘tazila noch nicht enthalten; er wurde erst von J. Fück in Indien entdeckt und herausgegeben. – Für Saleh 2004: 246 ist Aṣamm „ca. 190/805“ gestorben.

12 Von mir in TG: 5: 199, Text XIII 17 übersetzt; Nabhā hat die Stelle übersehen.

13 Übersetzt in TG: 5: 200, Text XIII 18.

14 Übersetzt in TG: 5: 201, Text XIII 19.

15 Übersetzt in TG: 5: 201 f., Text XIII 20. Auch bei Nabhā 2006 nach Ṭabrisī.

16 Nicht bei Nabhā 2006; nach den *Mafātīḥ al-ḡaib* des Faḥraddīn ar-Rāzī übersetzt in TG: 5: 202, Text XIII 21.

17 Auch bei Nabhā 2006, nach Faḥraddīn ar-Rāzī.

18 Auch bei Nabhā 2006, nach Faḥraddīn ar-Rāzī.

19 Später auch in der *Tabṣirat al-adilla* des Abū l-Mu‘īn an-Nasafi; danach übersetzt in TG: 5: 202: Text XIII 21A.

20 Auch bei Nabhā 2006, nach Faḥraddīn ar-Rāzī.

- Sure 11: Vers [7], 52,²¹ 92.
 Sure 12: Vers [20*], 33, 39, [94*], 101.
 Sure 13: Vers [3, 4, 5, 24], 32, 33, [39].
 Sure 14: Vers 2, [5], 9, [10], 21,²² 26.
 Sure 15: Vers 32 f., 39, 44, 52, 60, 70.
 Sure 16: Vers [9], 14, 23, 37, 55, 62, 68, 70, 71, 72, 88, [89], 90, [91], 92, 93, 94, 97, 104, 109, 111, 124, 125.
 Sure 17: Vers 12, 23, 29, 31, [41], 45, 55, 57, 58, 72, 85, [86*], 110.
 Sure 18: Vers [1*], 7, 22, 28, 29, 40, 52, [65, 71*], 77, 82, 109.
 Sure 19: Vers 1, 5,²³ 12, [16*], 21, 23, 24, 27, [47*], 52, [75*], 83, 86, 97.
 Sure 20: Vers 8.
 Sure 21: Vers [78].
 Sure 22: Vers [30], [58].
 Sure 23: Kein Eintrag.
 Sure 24: Vers [35].
 Sure 25: Vers [48], [63].
 Sure 26-36: Kein Eintrag.
 Sure 37: Vers 34.
 Sure 38: Kein Eintrag.
 Sure 39: Vers 3.
 Sure 40-47: Kein Eintrag.
 Sure 48: Vers 8.
 Sure 49-50: Kein Eintrag.
 Sure 51: Vers 22, 28, 47, 50 (zweimal), 52, 54, 59.
 Sure 52: Vers 21, 23, 25, 37.
 Sure 53: Vers 1, 12, 17, 26, 32.
 Sure 54: Vers 1.
 Sure 55: Vers 21, 32, 78.
 Sure 56: Vers 35, 43, [46*], 55, 61, 65, 69, 82.
 Sure 57: Vers [19]
 Sure 59: Vers [10*].
 Sure 60: Vers 4.
 Sure 62: Vers 2.
 Sure 63: Vers 6.
 Sure 64: Vers 11.
 Sure 65: Vers 6.

21 Auch bei Nabhā 2006, nach Faḥraddīn ar-Rāzī.

22 Auch bei Nabhā 2006, nach Faḥraddīn ar-Rāzī.

23 Auch bei Nabhā 2006, nach Faḥraddīn ar-Rāzī.

- Sure 66: Vers 1, 5, 6, 10.
 Sure 67: Vers 2, 4, 14, 27.
 Sure 68-69: kein Eintrag.
 Sure 70: Vers 24, 35, 42.
 Sure 71: Vers 9, 13.
 Sure 72: Vers 2, 5, 12, 15.
 Sure 73: Vers 7, 9, 12, 15, 16, 20 (zweimal).
 Sure 74: Vers 31, 33.
 Sure 75: Vers 5.
 Sure 76: Vers 1, [7].
 Sure 77–78: Kein Eintrag.
 Sure 79: Vers 12, 30.
 Sure 80: Vers 11, 33, 41.
 Sure 81: Vers 15 f., 24.
 Sure 83: Vers 4, 7, 15, 29.
 Sure 84: Vers 18.
 Sure 86: Vers 7.
 Sure 89: Vers 13, 14, 20.
 Sure 90: Vers 2, 13.
 Sure 91: Vers 5–7, 8.
 Sure 94: Vers 1.
 Sure 98: Vers 4.
 Sure 110: Vers 1, 3.
 Sure 112: Vers [1].
 Sure 113: Vers 1.

Aus diesem Befund lassen sich erste Schlüsse ziehen. Zwar ist das Verhältnis der Quellen zueinander vorläufig nicht befriedigend zu klären. Jedoch mag man vermuten, daß Rāzī, mit dem die Reihe unserer Textzeugen abbricht, gelegentlich die Werke seiner Vorgänger eingesehen hat, soweit sie ihm zugänglich waren (etwa den *Mağma‘ al-bayān* des Ṭabrisī zu Sure 3: 11, 3: 167 oder 4: 19); es würde sich dort also um Sekundärzitate handeln. Wichtiger ist allerdings, daß die Belege aus Nabhās Sammlung schon von Sure 4 an stark abnehmen. Sie stammen vornehmlich aus Faḥraddīn ar-Rāzī's Korankommentar, und Rāzī ist mit seinen *Mafātīḥ al-ğāib* nie ganz fertig geworden. Fünf Jahre vor seinem (verhältnismäßig frühen) Tod, 601/1205, hatte er sich gerade bis zum Ende von Sure 8 vorgearbeitet.²⁴ Damals

²⁴ Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī 1862–1872: 3: 408, 14 f. (zitiert in meiner *Erkenntnislehre des ‘Aḩudaddīn al-Īcī*, van Ess, 1966: 147); vgl. jetzt Altaş 2013: 144.

lebte er im Herrschaftsbereich der Ġüriden, im heutigen Afghanistan; sie waren seit etwa 595/1198–99 seine Gönner.²⁵ Wir wissen nicht, wo er ein Exemplar von Aṣamms *Tafsīr* vorfand, das er regelmäßig hätte zu Rate ziehen können; er ist immer viel gereist. Man könnte an Herat denken, wo der Ġüride Ġiyāṭaddīn Muḥammad (reg. 558/163–599/1203) eine Madrasa für ihn hatte errichten lassen; sie lag in der Nähe der Hauptmoschee und war vermutlich mit einer guten Bibliothek ausgestattet.²⁶ Rāzī hätte das Werk wohl einmal für längere Zeit zur Hand haben müssen; daß er sich irgendwo im Vorübergehen schnell ein paar Notizen machte, ist angesichts der Zahl der Einträge zu den ersten Suren unwahrscheinlich. Kurz darauf ist er in einem Schub bis zu Sure 18 gekommen; der Kommentar zu ihr wurde im *Dū l-Ḥiġġa* 603/Juli 1207 beendet.²⁷ Im gleichen Jahr wurden dann die Suren 37–46 bearbeitet, diesmal in der Tat in Herat,²⁸ nur daß gerade dieser Abschnitt von Rāzīs Kommentar kaum Zitate aus Aṣamm enthält.

Vor allem ist zu berücksichtigen, daß Rāzī sich, aus welchen Gründen auch immer, zu Anfang nicht an die normale Reihenfolge der Suren gehalten hat; vielmehr hat er sich mit den Suren 104, 94, 87, 78 und 67 schon vorher befaßt.²⁹ Obgleich er also mit seinem Kommentar nie fertig geworden und das Werk in der folgenden Generation ergänzt worden ist,³⁰ scheint es dennoch möglich, daß die wenigen Belege, die wir aus den späten Suren haben,³¹ aus seiner eigenen Feder stammen. Da lohnt es sich dann, darauf hinzuweisen, daß er auch einmal in

25 Griffel 2007: 334 und 340. Am 1. Rabī' II 595/31. Januar 1199 hatte er Sure 3 fertiggestellt, drei Monate später Sure 4. Mit Sure 5 begann er dann nach längerer Unterbrechung Anfang 601/1204 (Griffel, 2007: 325). Dort klagt er darüber, daß die „Ungläubigen“ einen Sieg errungen hätten; im Ṣafar 601/September 1204 hatten die Qara Ḥitay bei Andhūy in der Nähe des Oxus das Heer der Ġüriden geschlagen (Griffel, 2007: 329). Griffels Angaben sind einem grundlegenden Aufsatz von J. Jomier entnommen (Jomier, 1977), der die Entwicklung der *Mafātīḥ al-ġaib* sehr übersichtlich darstellt.

26 Griffel 2007: 329. Auch die Hauptmoschee hatte Ġiyāṭaddīn neu errichten lassen, schon i. J. 597, nachdem sie durch ein Feuer zerstört worden war (Griffel, 2007: 329, Anm. 61).

27 Jomier 1977: 256 f.; Griffel 2007: 325.

28 Jomier 1977: 260 ff.

29 Griffel 2007: 325, Anm. 45 nach Lagarde 1996: 51 ff.; vgl. auch Altaş 2013: 144, wonach er i. J. 592 ausgerechnet mit der letzten Sure, nr. 114, angefangen hatte und i. J. 601 schon die Suren 10–14 behandelte, obgleich er an sich erst bei Sure 8 angelangt war.

30 Vgl. Jomier 1980: 467 ff. Die Frage nach dem Autor der Ergänzungen bleibt dort letzten Endes offen. Auch über den Grund läßt sich nur spekulieren. Möglicherweise hat nicht etwa Rāzī selber die Lücke gelassen, sondern das Material ist beim Brand der Hauptmoschee von Herat (s. o. Anm. 26) verloren gegangen.

31 Aus den Suren 57, 59, 76 und 112 (s.o.).

Samarqand gewesen ist,³² wo Māturīdī gelebt hatte; dort hat er sich zwei Jahre aufgehalten.³³ Allerdings war das schon in der ersten Hälfte der achtziger Jahre des 6. Jh. H.,³⁴ also zu einer Zeit, in der er die *Mafātīḥ* vermutlich noch gar nicht im Blick hatte; er war damals noch auf der Wanderschaft und suchte nach einer festen Stelle. Was sich soweit also mit Sicherheit sagen läßt, ist nur, daß er nicht auf Sekundärzitate aus Aṣamm zurückgegriffen hat, die ihm in der theologischen Literatur begegneten. Dort nämlich, wo er Aṣamm für denselben Vers heranzieht wie Māturīdī, geht er normalerweise eigene Wege; es kommt im übrigen, wie aus unserem *Conspectus* hervorgeht, nur selten vor.³⁵

Daß Rāzī überhaupt Aṣamms Kommentar Beachtung schenkte, ist angesichts des großen zeitlichen Abstands und des völlig anderen intellektuellen Ansatzes erstaunlich. Māturīdī dagegen war von Aṣamm nur anderthalb Jahrhunderte entfernt und hatte in der Gegend, wo er lebte, auch nur wenig Auswahl. Sein Arabisch war bei weitem nicht so gut wie das Faḥraddīns;³⁶ aber er war nicht so unruhig und hat seine *Taʿwīlāt* deswegen zu Ende gebracht. Er scheint auch entschlossen gewesen zu sein, Aṣamm bis zum Abschluß seines Werkes heranzuziehen. Wenn wir dennoch für eine Reihe von Suren keine Belege haben, so dürfte sich dies daraus erklären, daß das Exemplar, das ihm zur Verfügung stand (vermutlich in Samarqand), unvollständig war; wir haben keine Einträge für die Suren 21–36,³⁷ 40–47, 49–50 und 57–59. Allerdings müssen wir damit rechnen, daß gegen Ende der Eifer ohnehin erlahmte, und zwar bei allen Beteiligten, bei Aṣamm ebenso wie bei Māturīdī. Das ist nämlich auch anderswo der Fall, etwa in Ṭabarīs umfangreichem Kommentar; man wollte sich nicht wiederholen, und je mehr man zu Anfang schon gesagt hatte, desto weniger ließ sich noch hinzufügen.

³² Vgl. seine *Munāẓarāt fi bilād Mā warāʾ an-nahr* (Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, 1966), dort die nr. 16 (S. 59 § 161 ff.).

³³ Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī 1966: 54 § 143.

³⁴ Das einzige Datum, das uns die *Munāẓarāt* bieten, ist 582/1186 (zu Beginn der 9. *masʿala*; S. 32 § 78); damals befand er sich in Buḥārā. Für das Jahr 580 ist ein Aufenthalt in Saraḥs belegt (Griffel, 2007: 320).

³⁵ Grundsätzlich wäre Nabhās Zusammenstellung allerdings anhand des oben (Anm. 29) genannten *Index* von Lagarde noch einmal zu überprüfen (vgl. Lagarde, 1996: 13 nr. 100 s. n. *Ibn Kaisān* und vor allem S. 15 nr. 141 s. n. *Abū Bakr al-Aṣamm*; auch S. 138 nr. 2090 s. v. *Tafsīr al-Aṣamm*). Nabhā hat Lagardes Werk anscheinend nicht zur Hand gehabt.

³⁶ Sein *K. at-Tauḥīd* ist in dieser Hinsicht ein abschreckendes Beispiel. Wenn man die *Taʿwīlāt* demgegenüber allgemein als leichter verständlich empfand, so hatte dies seinen Grund darin, daß wir es hier mit Nachschriften seiner Schüler zu tun haben (vgl. Rudolph, 1997: 204).

³⁷ Die wenigen Zeugnisse, die wir aus Sure 21–22 und 24–25 haben, stammen nicht aus Māturīdī, sondern aus Rāzī (bei Nabhā). Im übrigen ist auch Rāzī, als er in den Jahren 602 und 603 kontinuierlich an seinen *Mafātīḥ al-ḡaib* arbeitete, von Sure 18 auf Sure 37–46 gesprungen (Altaş, 2013: 144).

Zudem wissen wir nicht, wie Mātūrīdīs Kommentar aufgeteilt war, ob in umfangreiche Bände oder in kleinere Faszikel (*ǧuzʿ*).³⁸ Faszikel richteten sich im allgemeinen auch nicht nach den Zäsuren im Text; ihr Ende dürfte also nicht unbedingt mit dem Ende einer Sure zusammengefallen sein. So kann die erste Lücke schon in Sure 20 begonnen haben, die zweite in Sure 39 und die dritte in Sure 48. Auch die fehlenden Eintragungen zu Sure 38 brauchen dann kein Zufall zu sein; diese Lücke hat vielleicht schon in der zweiten Hälfte von Sure 37 begonnen. Allgemein fällt aber auf, daß in dem *Tahdīb fi t-tafsīr* des Ḥākim al-Ġišūmī (gest. 494/1101) die Zitate aus Aṣamm ebenfalls nach dem ersten Drittel von Sure 20 aufhören und dann erst wieder bei Sure 38 beginnen.³⁹ Man muß also die Möglichkeit in Betracht ziehen, daß Aṣamms Kommentar schon unvollständig war, als er in Iran ankam.⁴⁰

Vermutlich waren die Abhängigkeitsverhältnisse ohnehin komplizierter. Man sollte nicht unbedingt davon ausgehen, daß nur ein einziger Archetyp von Aṣamms Werk Ostiran und Zentralasien erreichte. Später gab es gewiß verschiedene Standorte. Die Exemplare, welche Faḥraddīn ar-Rāzī zur Verfügung standen, sahen offenbar ganz anders aus als Mātūrīdīs Vorlage und waren doch vermutlich auch schon seit Jahrhunderten an ihrem Platz. Bevor wir nicht weitere Belege in Händen halten, sollten wir uns darum bei unseren Spekulationen zurückhalten. Vor allem werden wir warten müssen, bis Ḡišūmīs *Tahdīb* im Druck erscheint; denn auch dort steht Aṣamm noch sehr im Vordergrund.⁴¹ Der Schauplatz unserer Untersuchungen bleibt allerdings weiterhin der Osten der islamischen Welt. Zwar war der Kommentar in Baṣra entstanden; aber dort war ihm die Bodenhaftung anscheinend schon früh abhanden gekommen. Die Stadt verlor seit der Gründung Bagdads ohnehin an Bedeutung. Aṣamms *Tafsīr* war Teil jener exegetischen Tradition, die durch Ḥasan al-Baṣrī (gest. 110/728) begründet worden war. Ḥasan wird bei Mātūrīdī immer wieder einmal im Zusammenhang mit Aṣamm zitiert, nicht im Sinne eines Lehrer-Schüler-Verhältnisses,⁴² sondern weil beide von außen her gesehen eine gemeinsame Linie zu vertreten schienen.⁴³ Sie waren zwar im Einzelnen häufig

³⁸ Zur Länge eines *ǧuzʿ* vgl. Gacek 2001: 23.

³⁹ Notiert bei Gimaret 1994: 25, Anm. 6. Dazu jetzt Mourad 2012: 374, Anm. 30, wo aber nur darauf hingewiesen wird, daß von Ḡišūmīs Kommentar weitere Teile erhalten sind, die die Lücke füllen. Aṣamm kommt bei Mourad gar nicht in den Blick.

⁴⁰ Unsere Zusammenstellung bringt mit Bezug auf den genannten Abschnitt nur zu Sure 24 und 25 einige wenige Einträge; das sind aber interessanterweise Stellen, wo Rāzī (und nicht Mātūrīdī) auf Aṣamm Bezug nimmt.

⁴¹ TG: 2: 404.

⁴² Dazu war auch der zeitliche Abstand zu groß.

⁴³ Vgl. etwa *Taʿwīlāt*, Mātūrīdī 2005–2011: 1: 83, 3 f. (zu Sure 2:34 und der Frage, ob Satan ursprünglich ein Engel war); Mātūrīdī 2005–2011: 4: 209, 1 ff. (zu Sure 5:33); Mātūrīdī

verschiedener Meinung;⁴⁴ aber sie folgten beide qadaritischen Prinzipien, die in Baṣra seit der späten Umayyadenzeit sehr an Boden gewonnen hatten. Ḥasan war in dieser Hinsicht noch sehr gemäßigt gewesen;⁴⁵ zudem trug er seine Gedanken den Schülern nur mündlich vor.⁴⁶ Aṣamms *Tafsīr* dagegen nahm auf die Dauer die Gestalt eines selbständigen Buches an, vermutlich noch nicht in Baṣra, wo das Material (vielleicht zusammen mit den auf Ḥasan al-Baṣrī's Exegese zurückgehenden Notizen) nur "in der Schule für die Schule"⁴⁷ kursierte, sondern in Bagdad, wo 'Alī b. Muslim aṭ-Ṭūsī (gest. 253/867)⁴⁸ es aus dem Munde der "Genossen" (*aṣḥāb*) Aṣamms übernahm und in seine ḥorāsānische Heimat transferierte.⁴⁹ Aus dem Irak ist uns dann kein weiterer *rāwī* mehr bekannt.

Auch die baṣrischen "Genossen" sind namentlich nicht zu fassen. Wir wissen nicht, ob dort jemand das Material geordnet und daraus einen durchgehenden Kommentar erstellt hat. Wiederum könnte 'Alī b. Muslim derjenige gewesen sein, der sich als Erster an diese Arbeit machte. Aber ein *Tafsīr* im

2005–2011: 5: 246, -5 f. (zu 6:148); Māturīdī 2005–2011: 6: 474, 12 (zu 9:122); Māturīdī 2005–2011: 7: 455, 12 f. (zu 14:2); Māturīdī 2005–2011: 8: 36, 5 ff. (zu 15:44); Māturīdī 2005–2011: 8: 237, 4 ff. (zu 17:12); Māturīdī 2005–2011: 9: 90, -4 ff. (zu 18:77); Māturīdī 2005–2011: 9: 165, -4 ff. (zu 19:83); Māturīdī 2005–2011: 14: 139, 12 ff. (zu 51:22); Māturīdī 2005–2011: 15: 291, apu. ff. (zu 67:4).

44 Vgl. *Ta'wīlāt* Māturīdī 2005–2011: 6: 284, 7 ff. (zu Sure 9:3) oder Māturīdī 2005–2011: 8: 176, -4 (zu 16:90).

45 Näheres dazu in TG: 2: 48.

46 Das in der späteren exegetischen Literatur erhaltene Material ist zusammengetragen bei Muḥammad 'Abdarraḥīm, Ḥasan al-Baṣrī 1992: 1: 61 ff.

47 Diese Formulierung ist von G. Schoeler in die Islamkunde eingeführt worden, in: Schoeler 1996: 41 f., Anm. 109); ähnlich, aber etwas ausführlicher auch in der englischen Fassung des Buches: *The genesis of literature in Islam. From the aural to the read* (Schoeler, 2009: 76). Sie stammt von Werner Jaeger und bezog sich ursprünglich auf das Werk des Aristoteles (Jaeger, 1912: 147).

48 Zu ihm Ḥaṭīb al-Baḡdādī 1931: 12: 108 f. nr. 6548; er starb dort im hohen Alter von 93 Jahren am Sonntag, dem 22. Ġumādā II 253/ 30. Juni 867 und wurde am darauffolgenden Tag zu Grabe getragen. Er war Iraner und vermutlich der Sohn eines Neophyten, der bei der Konversion den Namen *Muslim* angenommen hatte. Die Gegend von Ṭūs, nach der er in Bagdad benannt wurde, war den Irakern bekannt, weil dort seinerzeit Hārūn ar-Raṣīd auf seiner Iranreise gestorben war. Das Todesjahr ist auch bei Ibn Ḥaḡar verzeichnet (Ibn Ḥaḡar, 1907–1909: 7: 372 f.); jedoch bringt dieser daneben noch das Jahr 260/874, wohl als Bezeichnung der Dekade. Dahabī hat demgegenüber 263/877 (Dahabī, 1955: 548, 5 ff.); das ist vermutlich ein Irrtum. Ṭabarī nennt ihn mehrfach in seinem *Ta'riḥ* als seinen unmittelbaren Gewährsmann (Ṭabarī, 1879–1901: 1: 2131, 6; 3075, 16; 3335, 12).

49 Vgl. die *riwāya* in der Einleitung zu *Ta'labī's al-Kaṣf wal-bayān*, Ṭa'labī 1984: 49, 5 ff. In der Edition des Gesamtwerkes, die Abū Muḥammad Ibn 'Āšūr erstellt hat (1–10, Ṭa'labī 2002), ist Aṣamm zu *al-Ahtam* verlesen. Aṣamms Kommentar läuft unter der Bezeichnung *tafsīr Ibn Kaisān*. Hat Muḥammad aṭ-Ṭūsī dieses Exemplar (oder eine seiner Abschriften, die in šī'itische Kreise gelangte) zur Hand gehabt?

späteren Sinne, in dem der Koran Vers für Vers besprochen wird, ist Aṣamms „Buch“ vermutlich nie gewesen. Auch der Zweck des Unternehmens ist vielleicht nicht überall und jederzeit in gleicher Weise gesehen worden. Anfangs mag die Kompilation sich mit einem missionarischen Impetus verbunden haben. Baṣra war ja eines der Heerlager gewesen, von denen aus die Eroberung und Neuordnung Irans vorangetrieben wurde. Auch Kūfa war eine solche Garnison; von dort aus sind in der zweiten Hälfte des 2. Jh. in zunehmendem Maße Anhänger des Abū Ḥanīfa in den Osten gegangen.⁵⁰ Sie hofften, als Juristen sich nützlich machen zu können. Wir wissen, daß auch Aṣamm als „freischaffender“ Jurist hervorgetreten ist.⁵¹

Aber daß dies der Grund gewesen wäre, aus dem seine Schüler die von ihm gehörten exegetischen Bemerkungen sammelten, ist gar nicht gesagt. Zwar stützte man sich in Baṣra wie in Kūfa, wenn man als Jurist einen Text zugrunde legte, im 2. Jh. meist nur auf den Koran; das Ḥadīṭ war noch keine maßgebliche Autorität. Jedoch ist in den Fragmenten aus Aṣamms Werk, die uns bei Māturīdī erhalten sind, von juristischen Dingen kaum die Rede. Es geht vielmehr ganz pragmatisch um das Verständnis des Textes. Das war es, was man im Osten brauchte. Man hatte sich dort zwar ohne viel Umstände dem Islam anheim gegeben; aber an die neue heilige Schrift mußte man sich erst einmal gewöhnen. Nur einem Araber trat der Koran „in einer klaren Sprache“ (*bi-lisānin mubīn*)⁵² entgegen; ein Neophyt dagegen brauchte Hilfe.⁵³ Aṣamm hatte im Irak zu der Generation gehört, die – wie etwa Kisāʿī (gest. 187/803) mit seinem *Mutaṣābih al-Qurʾān*, Farrāʾ (gest. 207/822) mit seinen *Maʿānī al-Qurʾān* oder Abū ʿUbaida (gest. 210/825) mit seinem *Maḡāz al-Qurʾān* – den Text mit sprachlicher Kompetenz zu erschließen versuchten. Er war ein Literalist⁵⁴ und hatte noch nicht den Eindruck, sich gegen eine Vielzahl von Meinungen durchsetzen zu müssen. Erst Māturīdī hat seinen Interpretationen manchmal ein *wa-llāhu aʿlam* entgegengesetzt.⁵⁵

Letzteres hängt natürlich damit zusammen, daß Māturīdī bei Aṣamm *iʿtizāl* am Werke sieht.⁵⁶ Aber die Schüler erregten mit dieser Tendenz offenbar noch keinen Anstoß; ebensowenig gibt es Anzeichen dafür, daß sie in diesem Sinne

⁵⁰ Vgl. TG: 1: 200 ff. und 2: 534 ff.; umfassend Madelung 1982: 32 ff.

⁵¹ TG: 2: 414 ff.

⁵² Sure 26:195; vgl. auch Sure 16:103.

⁵³ Zur Situation jetzt Zadeh 2012: 35 ff.; von Aṣamm ist dort allerdings kaum die Rede (vgl. S. 80 und 455), und gar nicht von seinem *Tafsīr*.

⁵⁴ So El Shamsy 2013: 185.

⁵⁵ Vgl. etwa Māturīdī 2005–2011: 8: 144, 2 (zu 16:68), 303, 6 (zu 17:58), 9: 73, 5 (zu 18:52) oder 14: 180, ult. ff. (zu 52:37).

⁵⁶ Näheres s. u. Anm. 80–81.

missionarisch tätig gewesen seien. Māturīdī urteilt aus späterer Perspektive. Gewiß teilte Aṣamm manche Positionen, die für die Mu‘tazila charakteristisch wurden, vor allem auf dem Gebiet des *liberum arbitrium*. Aber ebenso wie sein kūfischer Zeitgenosse Dirār b. ‘Amr gehörte er zu jener Zwischengeneration, welche die von Wāṣil b. ‘Aṭā’ gegebenen Anstöße zwar aufnahm, aber noch in anderer Weise verarbeitete als später Abū l-Hudail oder Bišr b. al-Mu‘tamir. Damit überschritt er für die Leute im Osten noch nicht die Schwelle zur Ketzerei. Für die mu‘tazilitische Tradition war auch nicht er derjenige, der Ḥasan al-Baṣrīs *Tafsīr* weiterführte, sondern ‘Amr b. ‘Ubaid. Von diesem aber nimmt Māturīdī gar keine Notiz. ‘Amrs Rezension ist offenbar früh verloren gegangen – was vermutlich heißt, daß sie in der „Schule“ keine Aufmerksamkeit mehr fand. Für Aṣamms Art, den Koran auszulegen, scheint Ähnliches zu gelten; auch er fand unter Mu‘taziliten bald kaum noch Fürsprecher. Wir hören es deutlich bei Naẓẓām:

Begebt euch nicht in die Hände vieler unter den Exegeten, auch wenn sie vor dem breiten Volk (*al-‘amma*) den großen Mann spielen und auf jede Frage eine Antwort wissen. Viele von ihnen reden grundloses Zeug ohne Gewähr, und je dunkler (oder: merkwürdiger) ein Exeget sich vor den (Leuten) ausdrückt, desto lieber ist er ihnen. ‘Ikrima, Kalbī, Suddī, Ḍaḥḥāk, Muqātil b. Sulaimān und Abū Bakr al-Aṣamm sollten dabei für euch in ein und dieselbe Kategorie gehören.⁵⁷

Aṣamm ist also für Naẓẓām noch ein Mann der alten Zeit. Was Naẓẓām vermißt, ist anscheinend ein durchgehendes Konzept. Aṣamm interpretiert jede Stelle für sich. Er nutzt dabei seinen gesunden Menschenverstand; aber es liegt ihm nicht daran, den Text einer rationalen Gesamtsicht unterzuordnen. An ein „Ethos“ des Korans denkt er nicht; er geht vielmehr „atomistisch“ vor, Vers für Vers einzeln behandelnd, wie dies auch all die anderen taten, die Naẓẓām mit ihm nennt. Ġubbā’ī (gest. 303/915) hat ein Jahrhundert später offenbar ähnlich geurteilt.⁵⁸ Er ist dann auch der erste Mu‘tazilit, von dem wir wieder einen Korankommentar

⁵⁷ Ġāḥiẓ 1938–1958: 1: 343, 5 ff.; Naẓẓām bringt daraufhin mehrere Beispiele für abstruse Auslegungen, die aber nicht einem bestimmten Exegeten zugeordnet werden (also auch nicht unbedingt von Aṣamm stammen).

⁵⁸ TG: 2: 403 f.; er hat den *Tafsīr* des Aṣamm gekannt (Nabhā, 2006: 19; auch 67, zu Sure 6: 68).

⁵⁹ Vgl. Gimaret 1994. Der Šī‘it ‘Alī b. Mūsā Ibn Ṭāwūs (gest. 664/1266), ein Zeitgenosse des Mongoleneinfalls, verfügte noch über ein aus zehn „Bänden“ (*ağzā*) bestehendes Exemplar, das vielleicht schon zu Lebzeiten Ġubbā’īs geschrieben worden war (vgl. Kohlberg, 1992: 342 und Gimaret, 1994: 29). Bemerkenswert ist, daß in der Hauptmoschee von Peking bis vor einigen Jahren ein (vollständiger?) Codex des Werkes aufbewahrt wurde; jedoch ist er mittlerweile nicht mehr auffindbar.

kennen;⁵⁹ aber auf Aṣamm greift er kaum zurück. Im Irak ist die Tradition von Aṣamms Kommentar anscheinend schon zu Beginn des 3. Jh. H. abgebrochen. Es hat offenbar auch nie zwei „Rezensionen“ seines Werkes gegeben wie etwa bei dem *Tafsīr* des Muqātil b. Sulaimān.⁶⁰ Ḡubbā’ī wird dann von Māturīdī kaum zur Kenntnis genommen; sein Name taucht in den *Ta’wīlāt* nur an zwei Stellen auf.⁶¹ Der einzige mu‘tazilitische Koranexperte, der in den *Ta’wīlāt* häufiger herangezogen wird, ist Ḡa‘far b. Ḥarb (gest. 236/850), ein Vorgänger Ḡubbā’īs.⁶² Aber er scheint nie einen direkten *Tafsīr* verfaßt zu haben; gemeint ist wahrscheinlich sein *K. Mutašābih al-Qur’ān*, das in der Tat über längere Zeit erhalten blieb.⁶³

Die genannte *riwāya* im Vorwort von *Ta’labīs al-Kašf wal-bayān* scheint keinen Mu‘taziliten zu enthalten. Nach dem Mann aus Ṭūs folgen Namen, die uns nicht viel sagen: al-Faḍl b. ‘Abbās b. Mihrān > Muḥammad b. ‘Abdallāh *al-qāḍī*⁶⁴ > Abū Sahl Muḥammad b. Muḥammad b. al-Aš‘at aṭ-Ṭālaqānī⁶⁵ > Abū l-Qāsim al-Ḥasan b. Muḥammad b. Ḡa‘far an-Naisābūrī. Man ist versucht, den letzten Tradenten mit Ibn Ḥabīb an-Naisābūrī (gest. 406/1016) gleichzusetzen, dem Verfasser der *‘Uqalā’ al-maḡānīn*,⁶⁶ der an *Ta’labī* (gest. 427/1036) mehrere Werke weitergegeben hat, u. a. den *Tafsīr* des Muqātil b. Sulaimān.⁶⁷ Aber dann müßte man *b. Ḡa‘far* in *b. Ḥabīb* ändern⁶⁸ oder in *b. Ḥasan*.⁶⁹ In

59 Vgl. Gimaret 1994. Der Šī‘it ‘Alī b. Mūsā Ibn Ṭāwūs (gest. 664/1266), ein Zeitgenosse des Mongoleneinfalls, verfügte noch über ein aus zehn „Bänden“ (*aḡzā’*) bestehendes Exemplar, das vielleicht schon zu Lebzeiten Ḡubbā’īs geschrieben worden war (vgl. Kohlberg, 1992: 342 und Gimaret, 1994: 29). Bemerkenswert ist, daß in der Hauptmoschee von Peking bis vor einigen Jahren ein (vollständiger?) Codex des Werkes aufbewahrt wurde; jedoch ist er mittlerweile nicht mehr auffindbar.

60 Eine ḥorāsānische (in Balḥ) und eine irakische (in Bagdad); vgl. TG: 2: 519 ff. Die irakische hängt dabei anscheinend von Qatāda (gest. 117/735) ab, dem Schüler des Ḥasan al-Bašrī (frdl. Mitteilung von M. Akpınar).

61 Māturīdī 2005–2011: 9: 57, apu. f. und 12: 294, 6 f.

62 Vgl. den Index, Māturīdī 2005–2011: 18: 197.

63 Vgl. TG: 6: 288 nr. 3; auch Sezgin 1967: 619.

64 Goldfeld identifiziert ihn mit einer im *Tahdīb at-Tahdīb* des Ibn Ḥaḡar genannten Person dieses Namens, die aber schon 260 gestorben sein soll, also etwa zur gleichen Zeit wie ‘Alī b. Muslim aṭ-Ṭūsī, von dem die Überliefererkette ausgeht. Das ist sehr unwahrscheinlich; die Namenfolge ist ungemein häufig.

65 Die Edition von Ibn ‘Ašūr (o. Anm. 49) fügt hier noch die Nisbe *al-Anmārī* hinzu.

66 Brockelmann 1937–1949: S 1: 254; auch Sezgin 1967: 47 und Kaḥḥāla 1975–1980: 3: 278.

67 TG: 2: 520.

68 Allerdings war Ḥabīb wohl nur der Ahnherr der Familie; auf ihn bezieht sich wahrscheinlich auch die Nisbe *al-Ḥabībī*, die den Namen sonst begleitet.

69 So geht nämlich Ibn Ḥabīb an-Naisābūrīs Genealogie hinter „Ḥasan b. Muḥammad“ weiter.

jedem Fall haben wir es hier mit einem Exemplar zu tun, das sich in Nēšāpūr befand und darum Māturīdī nie zu Gesicht gekommen ist.

Auch spätere Mu‘taziliten haben Ašamms Werk nicht mehr zur Kenntnis genommen. Das gilt für den Qāḏī ‘Abdalğabbār (gest. 415/1025) ebenso wie vorher schon für Ibn al-Ḥallāl al-Baṣrī (gest. nach 377/988), der in seinem *K. ar-Radd ‘alā l-Ğabrīya al-Qadarīya* sich mit deterministischer Exegese auseinandersetzt und seine Gegner dabei nicht nur Ğabriten, sondern auch – in Umkehrung des üblichen Wortgebrauches – „Qadariten“ nennt.⁷⁰ Letzterer schließt sich stattdessen an Ğa‘far b. Ḥarb und Ğubbā‘ī an.⁷¹ Aber gerade dies war es, was Leuten wie Māturīdī missfiel. Explizites Mu‘tazilitentum fand in Samarqand wenig Anklang. Ašamm dagegen war verhältnismäßig neutral; das religiöse Bekenntnis hatte für ihn noch nicht im Vordergrund gestanden.⁷² Natürlich hatte er seine qadaritischen Präferenzen, und man notierte sie auch; aber Māturīdī ging im allgemeinen mit leichtem Tadel darüber hinweg. In TG II 396 habe ich einmal vermutet, dass er der Ibāḏīya nahestand; aber davon ist in den hier gesammelten Fragmenten nichts zu merken.⁷³ Im übrigen erscheint Ašamm bei Māturīdī unter verschiedenen Namen. Der *laqab* wird meist von der *kunya* begleitet: „Abū Bakr al-Ašamm“.⁷⁴ Aber an einigen Stellen steht auch allein „Abū Bakr“,⁷⁵ und statt *al-Ašamm* findet sich häufig die Nisbe „al-Kaisānī“, auch sie meist mit der *kunya*,⁷⁶ aber manchmal auch ohne sie.⁷⁷ Das

⁷⁰ Dazu TG: 6: 288.

⁷¹ Näher dazu Mourad 2007: 81 ff.

⁷² Ich halte es darum für wenig wahrscheinlich, daß, wie Altaş 2013: 62 annimmt, Rāzī den Tafsīr Ašamms mit weiteren mu‘tazilitischen Werken in Ḥwārazm kennenlernte, wo er sich in seiner Jugend aufhielt (vgl. van Ess, 2011: 1061). Zwar gab es dort eine fortdauernde mu‘tazilitische Tradition; jedoch wurde Ašamm nicht primär als Mu‘tazilit wahrgenommen, und für die *Mafātīḥ al-ğaib* ist der Aufenthalt in Ḥwārazm ohnehin zu früh.

⁷³ Es stimmt wohl auch nicht; die Stelle in den *Baṣā‘ir waḏ-ḏaḥā‘ir* des Tauḥīdī, auf die ich mich bezog, wird in der Edition von W. al-Qāḏī anders – und einfacher – restituiert; *Ibāḏīya* in der Edition Kailānī wird dort kommentarlos als *Imāmīya* gelesen (Tauḥīdī, 1964–1965: 5: = *guz’* 9, S. 195 f. nr. 662). Es gehört damit nicht mehr zu Ašamm, sondern zu Hišām b. al-Ḥakam, der ja Šī‘it war (wenn auch noch nicht Imāmit). Ašamm erhält gar kein Prädikat. Vgl. Übersetzung und Kommentar der Stelle in TG: 5: 79 (Text IV 23).

⁷⁴ So z. B. Māturīdī 2005–2011: 1: 48, 5; 2: 249, pu.; 3: 146, 4 usw.

⁷⁵ So Māturīdī 2005–2011: 2: 20, 1; 5: 363, 3; 6: 76, 4; 8: 123, 9 und 184, –4 usw.; vgl. „Abū Bakr al-mulaqqab bil-Ašamm“ in 3: 328, 2 ff.

⁷⁶ „Abū Bakr al-Kaisānī“; so etwa Māturīdī 2005–2011: 3: 355, 6; 4: 148, 6; 5: 13, 13 sowie 107, 12 f. und 255, 4; 14: 172, 9 usw.

⁷⁷ So etwa Māturīdī 2005–2011: 2: 349, 5.

ist neu und wird durch keine andere Quelle gestützt. Worauf diese Nisbe sich bezieht, erfahren wir nicht;⁷⁸ aber an der Identität ist kein Zweifel.⁷⁹

Überraschungen bietet das hier gesammelte Material aus seinem *Tafsīr* kaum; man wird es noch einmal sichten müssen, wenn auch die Zitate bei Ḥākim al-Ġišumī erschlossen sind. Aṣamm's Zugehörigkeit zur Mu'tazila wird nur selten hervorgehoben. Das geschieht im übrigen stets vonseiten Māturīdīs;⁸⁰ wie Aṣamm sich selber einordnete, erfahren wir so nicht. Māturīdī zielt in diesen Aussagen immer auf Aṣamm's Interpretation deterministischer Passagen des Korans;⁸¹ er hält ihre Umdeutung für gequält⁸² und bezeichnet das Ergebnis manchmal als „Phantasterei“ (*ḥayāl*).⁸³ Anderswo dagegen hält er sich mit einer Stellungnahme zurück. Daß Aṣamm wie Ḥasan al-Baṣrī eine Gottesschau nur im Paradies für möglich hielt, stört ihn nicht.⁸⁴ Auch wenn Aṣamm die Mondspaltung aus Sure 54:1 in die Zeit des Jüngsten Gerichtes verlegt,⁸⁵ nimmt er damit nur eine Meinung Ḥasan al-Baṣris auf. Es wurde nicht als spezifisch mu'tazilitisch wahrgenommen,⁸⁶ obwohl ihm Nazzām darin folgte.⁸⁷ Ähnlich bei Sure 16:71, wo Aṣamm *rizq* auf die sozialen Unterschiede von Arm und Reich bezog.⁸⁸ Das entsprach zwar dem Sinn der Stelle, ließ aber *rizq* stärker determiniert erscheinen, als ein späterer Mu'tazilit

78 Vgl. Sam'ānī 1962–1982: 11: 194 f. nr. 3522.

79 Vgl. Māturīdī 2005–2011: 6: 263, 5 ff., wo zuerst „Abū Bakr al-Kaisānī“ steht und kurz darauf dann „Abū Bakr al-Aṣamm“ (263, pu.). Aṣamm hieß 'Abdarrahmān *b. Kaisān*; ein „Kaisān“ war darum vermutlich auch der Ahnherr der Familie. Die bei Sam'ānī verzeichneten Kaisānīs sind zumeist Ägypter. Im übrigen ist die Nisbe bei Māturīdī in den Handschriften häufig zu *Kisā'ī* verschrieben.

80 Vgl. Māturīdī 2005–2011: 5: 322, 4 f., wo er zu den *ahl al-i'tizāl* gezählt und gleich hinterher (322, 8) dann auch Ġa'far b. Ḥarb erwähnt wird; auch Māturīdī 2005–2011: 15: 267, 13 ff., wo er im Verein mit den Mu'taziliten insgesamt (*ḡumlat ahl al-i'tizāl*) Gegenstand der Kritik ist.

81 Vgl. noch Māturīdī 2005–2011: 8: 32, -5 ff. zu Sure 15:39; 8: 45, 1 zu 15:60; 12: 294, 10 zu 39:3.

82 So mit Bezug auf Sure 15:39, wo Gott, wenn er Satan „abirren lässt“ (*aḡwaitānī*), ihn nach Aṣamm's Ansicht nur „geschmäht“ hat, oder mit Bezug auf Sure 15:60, wo Gott das Schicksal von Lots Weib „vorherbestimmt“ hat (*qaddarnā*), dies aber nach Aṣamm's Ansicht nur „berichtet“. In Sure 7:179, wo es heißt, dass Gott viele Menschen „für die Hölle geschaffen“ habe, und hinterher, dass diese selber „abirren“, behilft Aṣamm sich mit einem ὕστερον πρότερον (Māturīdī 2005–2011: 6: 117, 5 ff.).

83 So Māturīdī 2005–2011: 8: 196, -4 f. zu Sure 16:104 und 8: 285, ult. zu Sure 17:45, ähnlich auch 8: 186, 8 zu Sure 16:93 (*ḥādā fāsīd*).

84 Māturīdī 2005–2011: 6: 58, 5 ff. zu Sure 7:143. Mose hat am Sinai Gott sehen wollen, aber dann nur dessen „Zeichen“ wahrgenommen. Gemeint ist der Blitz bzw. der „Donnerschlag“ (*aṣ-ṣā'iqa*; vgl. Sure 2:55 und 4:153), womit Gott den Berg zerschmettert.

85 Māturīdī 2005–2011: 14: 225, 7 ff.

86 Näher dazu TG: 3: 418.

87 Vgl. mein *K. an-Nakṭ des Nazzām*, van Ess 1972: 97.

88 Māturīdī 2005–2011: 8: 149, 4 ff.

es vielleicht verstanden hätte.⁸⁹ Das „Wir werden sie zweimal bestrafen“ in Sure 9:101 nahm Aṣamm als Beleg für eine vorausgenommene Bestrafung im Grabe;⁹⁰ darin unterschied er sich von seinem Zeitgenossen ʿAmr (der freilich ebensowenig schon ein ausgebildeter Mu‘tazilit war wie er), stimmte jedoch wiederum mit Ḥasan al-Baṣrī überein und nahm auch die vermittelnde Haltung der Generation von Abū l-Hudāil und Bišr b. al-Mu‘tamir voraus.⁹¹ Wenn man in Sure 5:3 aus dem Verbot, mit Pfeilen zu losen, per analogiam weiter schloß, daß dann auch Astrologie nicht statthaft sein könne, so wandte er ein, daß die Welt der Sterne doch etwas Anderes sei und Gott uns vielleicht durch sie etwas mitteilen wolle.⁹² Und wenn er bei Sure 14:9 hervorhob, daß nur Gott wissen könne, was alles *in der Vergangenheit* geschehen sei,⁹³ so mag man heraushören, daß Aṣamm wie manche seiner irakischen Zeitgenossen, vor allem unter den kūfischen Šī‘iten (etwa Hišām b. al-Ḥakam), mit Bezug auf die Zukunft einer solchen Aussage eher ausgewichen wäre; denn wenn Gott die Zukunft nicht kannte,⁹⁴ konnte er sie natürlich auch nicht vorherbestimmen.

Aber damit betreten wir schon wieder unsicheren Boden. Aṣamm war ein vorsichtiger Mann. Er genierte sich nicht zuzugeben, daß er etwas nicht verstand – so etwa *muqīt* in Sure 4:85; das sei kein Arabisch.⁹⁵ Auch die Bedeutung von *nakid^{an}* in Sure 7:58 war ihm unklar.⁹⁶ *Muhaimin* in Sure 5:48 erkennt er als ein Fremdwort (um dessen Herkunft er sich aber nicht kümmert).⁹⁷ Das Wort *muğrim* „übersetzt“ er gleich viermal;⁹⁸ es scheint ihm nicht geläufig gewesen zu sein. *Waḥy* „Eingebung“ mit Bezug auf Bienen, die doch keinen Verstand haben, scheint ihm erklärungsbedürftig,⁹⁹ ähnlich wie später dem Qāḍī ‘Abdalğabbār.¹⁰⁰ Das Gespräch zwischen Kain und Abel in Sure 5:27–29 ist ihm wichtig; es spielte im pazifistischen Diskurs der Zeit eine Rolle.¹⁰¹ Aber er

⁸⁹ Zum Einzelnen vgl. TG: 4: 497 ff.

⁹⁰ Māturīdī 2005–2011: 6: 442, 13 ff.

⁹¹ TG: 4: 529 f.

⁹² Māturīdī 2005–2011: 4: 148, 6 ff.

⁹³ Māturīdī 2005–2011: 7: 464, 8 ff.

⁹⁴ Näher dazu TG: 4: 439 f.

⁹⁵ Māturīdī 2005–2011: 3: 365, ult. ff.

⁹⁶ Māturīdī 2005–2011: 5: 393, 8 f.

⁹⁷ Māturīdī 2005–2011: 4: 243, 6 f.

⁹⁸ Māturīdī 2005–2011: 7: 188, 2 f. zu Sure 11:52; 9: 168, 1 zu 19:86; 12: 141, 9 f. zu 37:34; 17: 120, 11 ff. zu 85:29.

⁹⁹ Māturīdī 2005–2011: 8: 143, 2 ff. zu Sure 16:68.

¹⁰⁰ ‘Abd al-Ğabbār 1966: 220, 1 ff. Aṣamm denkt an eine Art genetischer Programmierung; eine Belehrung (*ta‘līm*) ist den Bienen nicht zuteil geworden. Zu *waḥy* im Koran jetzt Neuwirth 2014: 96 f. und 200 f.; auch Neuwirth 2017.

¹⁰¹ Näher dazu demnächst meine „Unfertige Studie“, nr. 6.

betont, daß auch Kain „gläubig“ gewesen sein müsse; er hätte sonst Gott nicht ein Opfer dargebracht. Abel hatte ihm nur voraus, daß er neben dem Glauben auch Gottesfurcht (*taqwā*) besaß.¹⁰² Sure 65:6, wo es heißt, daß man eine Frau, die man verstoßen bzw. „entlassen“ hat, während ihrer Wartezeit nicht aus ihrer Wohnung heraussetzen solle, bezieht er auf Fāṭima bt. Qais, der eben dies angetan worden war; der Fall war im Ḥadīṭ aktenkundig geworden¹⁰³ und wurde auf verschiedene Weise entschieden.¹⁰⁴

Wir werden annehmen dürfen, daß Aṣamm gelegentlich Denkmuster und Termini der zeitgenössischen Theologie ins Spiel brachte. Zwar hatte Māturīdī dafür keinen besonderen Geschmack; aber eine Stelle bei Ġāḥiẓ deutet in diese Richtung.¹⁰⁵ Dort liegt offenbar Sure 2:65 oder Sure 5:60 zugrunde;¹⁰⁶ weder Māturīdī noch Faḥraddīn ar-Rāzī haben diese Interpretation aufgenommen. Ḥadīṭe dagegen scheinen für seine Exegese kaum Bedeutung gehabt zu haben. Zu Sure 113:1 behauptet er, ein einschlägiges Prophetenwort zu kennen, das er aber weglassen wolle, weil damit etwas Unziemliches/Unmögliches ausgesagt sei (*fīhi mā lā yağūz*);¹⁰⁷ er hält es also für apokryph.¹⁰⁸ Im Koran rechnete er mit Abrogation; wir können es allerdings nur für einen einzigen Fall bestätigen.¹⁰⁹ In Sure 67:27 versucht er sich an einer abweichenden Lesung, die sonstwo nicht bezeugt ist: *tadu‘ūna* statt *tadda‘ūna*, also von *da‘‘a* statt von *idda‘ā*;¹¹⁰ er kommt so zu einer qadaritisch intendierten Interpretation: „was ihr (Ungläubige) wegstoßt“, also „zurückweist, nicht haben wolltet“.¹¹¹ In Sure 81:24 entscheidet er sich mit der Mehrheit – und der heute üblichen Lesung –

102 Māturīdī 2005–2011: 4: 200, 7 ff.

103 Vgl. van Ess 2014: 29 ff.

104 Māturīdī 2005–2011: 15: 233, apu. ff.; Māturīdī notiert, daß Aṣamm sich hier gegen Šāfi‘i gestellt habe.

105 Ġāḥiẓ 1938–1958: 4: 73, -4 ff.; übernommen bei Tauḥīdī 1964–1965: 2: 825, ult. ff. = Tauḥīdī 1982: 9: 195 f. nr. 662.

106 Es geht um die Frage, ob Gott tatsächlich Menschen in Affen verwandeln kann; Aṣamm hielt ebenso wie sein Zeitgenosse Hišām b. al-Ḥakam dies für möglich. Vgl. auch die Beispiele, die Nabḥā 2006 in seiner Einleitung S. 25–27 unter § 8 bringt.

107 Māturīdī 2005–2011: 17: 386, ult.; gemeint ist wohl das Ḥadīṭ nach ‘Ā‘iṣa, das dort in Anm. 10 genannt wird.

108 Vgl. weiterhin die Ausführungen von Nabḥā 2006: 22 f. § 5.

109 Im Verhältnis von Sure 9:122 zu 9:120; vgl. Māturīdī 2005–2011: 6: 474, 12.

110 Das Verb *da‘‘a* ist im Koran belegt; vgl. Sure 52:13 und 107:2.

111 Im Sinne von „Ihr seid selber schuld“ (Māturīdī, 2005–2011: 15: 322, 5 ff.). Das Problem dieser Interpretation ist, daß der Vers vom Jüngsten Gericht redet; dort steht es den Ungläubigen gar nicht mehr frei, sich für etwas zu entscheiden.

für *ḍanīn* statt *ẓanīn*.¹¹² In Sure 7:42 rechnet er anscheinend mit einem Redaktionsfehler; *lā nukallifū nafsan illā wus‘ahā* gehöre eigentlich zu 7:35 und sei in Vers 42 nachträglich eingeschoben.¹¹³

Wann die Handschriften von Aṣamm's Kommentar verloren gegangen sind, wissen wir nicht. Wahrscheinlich wird man den Mongoleneinfall verantwortlich machen müssen; Faḥraddīn ar-Rāzī, der kurz vorher starb,¹¹⁴ ist unser letzter Zeuge. Māturīdīs *Ta‘wīlāt* dagegen wurden zwei Jahrhunderte nach ihrem Entstehen noch einmal Gegenstand eines Kommentars: von ‘Alā‘addīn Muḥammad b. Aḥmad as-Samarqandī (gest. 539/1144), einem Schüler der Brüder Pazdawī (Abū l-‘Usr und Abū l-Yusr) sowie des Abū l-Mu‘īn an-Nasafī.¹¹⁵ Dieser Text (= *Šarḥ at-Ta‘wīlāt*) ist bisher nicht ediert (und verdient dies vielleicht auch nicht); jedoch wird er im Apparat zum Grundwerk gelegentlich herangezogen. Das geschieht auch mit Bezug auf Stellen, an denen Aṣamm zitiert wird. Jedoch ergeben sich dabei für Aṣamm keine neuen Erkenntnisse.¹¹⁶

Danksagung: Ich danke J. Thomann für tatkräftige Hilfe bei der Umgestaltung des Manuskriptes nach den Richtlinien der Zeitschrift.

Bibliographie

- ‘Abd al-Ġabbār b. Aḥmad al-Asadābādī (1966): *Tanzīh al-Qur‘ān ‘an al-maṭā‘in*. Bairūt: Dār an-Nahḍa al-Ḥadīṭa.
- Altaş, Eşref (2013): „Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinin kronolojisi“. In: *İslam düşüncesinin dönüşüm çağında Fahreddin er-Razi*. Hrsg. von Ömer Türker und Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 91–164.
- Badeen, Edward (2008): *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*. (Istanbul Texte und Studien 16). Würzburg: Ergon.
- Brockelmann, Carl (1937–1949): *Geschichte der arabischen Litteratur*. Leiden: Brill.

112 Für *ẓanīn* trat man ein in Kūfa (‘Alī, Ibn Mas‘ūd), aber auch Ibn ‘Abbās, Zaid b. Ṭābit, ‘Ā‘iša, Muğāhid usw. (vgl. Khoury, 1990–2002: 12: 368).

113 Māturīdī 2005–2011: 5: 347, 11 ff.

114 Nämlich 606/1210. Die Zerstörung des Reiches der Ḥwārazmšāhs durch die Mongolen fällt in die Jahre 616–20/1219–23.

115 Mit seinem juristischen Handbuch *Tuḥfat al-fuqahā* beeinflusste ‘Alā‘addīn die *Badā‘i‘ aṣ-ṣanā‘i‘* seines Schülers und Schwiegersohnes Kāsānī (vgl. van Ess 2011: 778). Allgemein zu ihm Madelung 1985 und Brodersen 2008.

116 Natürlich gibt es in den *Ta‘wīlāt* auch andere Stellen, die von Interesse sind. In Māturīdī 2005–2011: 2: 78, 2 ff. sagt Māturīdī von den Qarmaten, daß nach ihrer Ansicht der Koran nicht von Gott stamme, sondern von Muḥammad. Man wüßte gern, ob ‘Alā‘addīn sich dazu äußert. Māturīdī hat sich in zwei Traktaten mit den Qarmaten auseinandergesetzt (Götz, 1965: 29).

- Brodersen, Angelika (2008): „‘Alā’ al-Dīn al-Samarqandī“. In: *Encyclopaedia of Islam Three*. Hrsg. von Gudrun Krämer [et al.]. Leiden: Brill, 2008–2: 54–56.
- Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad aḍ- (1955–1958): *Taḍkirat al-ḥuffāz*. Ḥaidarābād: Maṭba‘at maḡlis dā‘irat al-ma‘ārif al-‘uṭmāniyya.
- El Shamsy, Ahmed (2013): *The Canonization of Islamic Law: a Social and Intellectual History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar (1862–1872): *Mafātiḥ al-ḡaib*. Būlāq: Mu‘ḡam al-maṭbū‘āt al-‘arabiyya.
- Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar (1966): *Munāzarāt fī bilād Mā warā’ an-nahr*. Hrsg. von Fathalla Kholeif. Beirut: Dar El-Machreq.
- Frolow, Dimitry (1997): „Ibn al-Nadīm on the history of Qur’anic exegesis“. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 87: 65–81.
- Frolow, Dimitry (2013): „Ibn al-Nadīm on the history of Qur’anic exegesis“. In: *Tafsīr: interpreting the Qur’ān*. Hrsg. von Mustafa Shah. London: Routledge, Bd., 1, 207–218.
- Gacek, Adam (2001): *The Arabic Manuscript Tradition*. (Handbuch der Orientalistik. Abteilung 1, Der Nahe und Mittlere Osten 58). Leiden: Brill.
- Ḡāḥiḡ, ‘Amr b. Baḥr al- (1938–1958): *Kitāb al-Ḥayawān*. Hrsg. von ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn. Miṡr: Muṡṡafā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Gimaret, Daniel (1994): *Une lecture mu‘tazilite du Coran: le “Tafsīr” d’Abū ‘Alī al-Djubbā’ī (m. 303/915), partiellement reconstitué à partir de ses citeurs*. (Bibliothèque de l’Ecole des Hautes Études. Section des sciences religieuses 101). Louvain: Peeters.
- Götz, Manfred (1965): „Māturīdī und sein Kitāb Ta’wīlāt al-Qur’ān“. *Der Islam* 41: 27–70.
- Götz, Manfred (1999): „Māturīdī and his Kitāb Ta’wīlāt al-Qur’ān“. In: *The Qur’an. Formative Interpretation*. Hrsg. von Andrew Rippin. Aldershot: Ashgate Variorum, 181–214.
- Götz, Manfred (2013): „Māturīdī and his Kitāb Ta’wīlāt al-Qur’ān“. In: *Tafsīr: interpreting the Qur’ān*. Hrsg. von Mustafa Shah. London: Routledge, Bd. 3, 283–313.
- Griffel, Frank (2007): „On Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s Life and the Patronage he Received“. *Journal of Islamic Studies* 18: 313–344.
- Ḥasan al-Baṡrī (1992): *Tafsīr al-Ḥasan al-Baṡrī*. Hrsg. von Muḥammad ‘Abdarraḥīm. Al-Qāhira: Dār al-Ḥadīṡ.
- Ḥaṡīb al-Baḡdādī, Aḥmad ibn ‘Alī al- (1931): *Ta’rīḥ Baḡdād*. Al-Qāhira: Maktabat al-Ḥānḡī.
- Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī (1907–1909): *Taḥḡīb at-Taḥḡīb*. Ḥaydarābād: Maṭba‘at Maḡlis Dā‘irat al-Ma‘ārif an-Niḡāmiyya.
- Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī (1912): *Lisān al-Mizān*. Ḥaydarābād: Maṭba‘at Maḡlis Dā‘irat al-Ma‘ārif an-Niḡāmiyya.
- Ibn an-Nadīm (2009): *Fihrist*. Hrsg. von Aiman Fu‘ād as-Saiyid. London: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation.
- Jaeger, Werner (1912): *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Berlin: Weidmann.
- Jomier, Jacques (1977): „Les Mafatih al-ghayb de l’Imam Fakhr al-Din al-Razi: quelques dates, lieux, manuscrits“. *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Etudes Orientales du Caire* 13: 253–290.
- Jomier, Jacques (1980): „Qui a commenté l’ensemble des Sourates al-‘Ankabūt à Yāsīn (29–36) dans Le “Tafsīr al-Kabīr” de l’Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī?“. *International Journal of Middle East Studies* 11: 467–485.
- Kaḥḡāla, ‘Umar Riḡā (1975–1980): *Mu‘ḡam al-mu‘allifin: Tarāḡim muṡannifī l-kutub al-‘arabiyya*. Bayrūt: Dār lḡyā’ at-turāt al-‘arabī.

- Khoury, Adel Theodor (1990–2001): *Der Koran: arabisch-deutsch*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kohlberg, Etan (1992): *A medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Ṭāwūs and His Library*. (Islamic philosophy, theology and science 12). Leiden: Brill.
- Lagarde, Michel (1996): *Index du Grand commentaire de Faḥr al-Dīn al-Rāzī*. (Handbuch der Orientalistik. Abt. 1, Der Nahe und der Mittlere Osten 22). Leiden: Brill.
- Madelung, Wilferd (1982): „The early Murji'a in Khurāsān and Transoxania and the Spread of Ḥanafism“. *Der Islam* 59: 32–39.
- Madelung, Wilferd (1985): „Alā al-Dīn Samarqandī“. In: *Encyclopaedia Iranica*. Hrsg. von Ehsan Yarshater. London: Routledge, Bd. 1, 782–783.
- Māturīdī, Muḥammad b. Muḥammad al- (1971): *Tafsīr al-Māturīdī al-musammā Ta'wīlāt ahl as-sunna*. Hrsg. von Ibrāhīm 'Iwaḍain und as-Sayyid 'Iwaḍain. al-Qāhira: al-Maḡlis al-A'lā li-š-Šu'ūn al-Islāmiyya.
- Māturīdī, Muḥammad b. Muḥammad al- (1983): *Ta'wīlāt ahl as-sunna al-ma'rūf bi-Ta'wīlāt al-Qur'ān*. Hrsg. von Muḥammad Mustafīḍ ar-Raḥmān. Bangladesh: al-Mu'assasa al-Islāmiyya.
- Māturīdī, Muḥammad b. Muḥammad al- (2005–2011): *Ta'wīlāt al-Qur'ān*. Hrsg. von Bekir Topaloğlu. Istanbul: Mizan Yayınevi.
- Mourad, Suleiman A. (2007): „Ibn al-Khallāl al-Baṣrī and His Œuvre on the Problematic Verses of the Qur'ān Kitāb al-Radd 'alā al-jabriyya al-qadariyya (Refutation of the Predestinarian Compulsionists)“. In: *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*. Hrsg. von Camilla Adang, Sabine Schmidtke und David Sklare. Würzburg: Ergon, 81–100.
- Mourad, Suleiman A. (2012): „The Revealed Text and the Intended Subtext: Notes on the Hermeneutics of the Qur'ān in Mu'tazila Discourse As Reflected in the Tahḍīb of al-Ḥākim al-Ġišūmī (d. 494/1101)“. In: *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*. Hrsg. von Felicitas Opwis und David Reisman. Leiden: Brill, 367–395.
- Nabhā, Ḥaḍīr Muḥammad (2006): *Tafsīr Abī Bakr al-Aṣamm*. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- Neuwirth, Angelika (2014): *Scripture, Poetry, and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text*. Oxford: Oxford University Press.
- Neuwirth, Angelika (2017): „The 'Discovery of Writing' in the Qur'an“. In: *The Qur'an and Adab: The Shaping of Literary Traditions in Classical Islam*. Hrsg. von Nuha Alshaar. Oxford: Oxford University Press [im Druck].
- Rudolph, Ulrich (1997): *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*. (Islamic philosophy, theology and science 30). Leiden: Brill.
- Saleh, Walid A. (2004): *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: the Qur'ān Commentary of al-Tha'labī (d. 427/1035)*. (Texts and studies on the Qur'ān 1). Leiden: Brill.
- Sam'ānī 'Abd al-Karīm b. Muḥammad as- (1962–1982): *Kitāb al-ansāb*. Hrsg. von Abdul Mu'īd Khan. Ḥaydarābād: Maḥba'at Maḡlis Dā'irat al-Ma'ārif an-Niḡāmiyya.
- Schoeler, Gregor (1996): *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*. (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Neue Folge 14). Berlin: de Gruyter.
- Schoeler, Gregor (2009): *The genesis of literature in Islam: from the aural to the read*. (The new Edinburgh Islamic surveys). Übers. von Shawkat M. Toorawa. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sezgin, Fuat (1967): *Qur'anwissenschaften – Ḥadīṭ – Geschichte – Fiqh – Dogmatik – Mystik*. (Geschichte des arabischen Schrifttums 1). Leiden: Brill.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Ġa'rīr aṭ- (1879–1901): *Annales = Ta'rīḥ ar-rusul wa-l-mulūk*. Hrsg. von Michael Jan de Goeje. Brill: Leiden.

- Ṭaʿlabī, Aḥmad b. Muḥammad aṭ- (1984): *Qurʾanic commentary in the eastern Islamic tradition of the first four centuries of the Hijra: an annotated edition of the preface to al-Thaʿlabī's "Kitāb al-Kašf waʾl-Bayān ʿan Tafsīr al-Qurʾān"*. Hrsg. Von Isaiah Goldfeld. Acre: Srugy.
- Ṭaʿlabī, Aḥmad b. Muḥammad aṭ- (2002): *Al-Kašf wa-l-bayān*. Hrsg. von Abū Muḥammad Ibn ʿĀšūr. Beirut: Dār Iḥyāʾ at-turāt al-ʿarabī.
- Tauḥīdī, ʿAlī b. Muḥammad at- (1964–1965): *Al-Bašāʾir wa-d-ḍaḥāʾir*. Hrsg. von Ibrāhīm al-Kīlānī. Dimašq: Maṭbaʿat al-Inšāʾ.
- Tauḥīdī, ʿAlī b. Muḥammad at- (1982): *Al-Bašāʾir wa-d-ḍaḥāʾir*. Hrsg. von Wadād al-Qāḍī. Lībiyā: ad-Dār al-ʿarabiyya li-l-Kitāb.
- TG = Ess, Josef van (1991–1997): *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin: de Gruyter.
- van Ess, Josef (1966): *Die Erkenntnislehre des ʿAḍudaddīn al-Īcī: Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif*. (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 22). Wiesbaden: Steiner, 1966.
- van Ess, Josef (1972): *Das Kitāb an-Nakṭ des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb al-Futyā des Ġāḥiẓ: eine Sammlung der Fragmente mit Übersetzung und Kommentar*. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Folge 3; Nr. 79). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- van Ess, Josef (2011): *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*. Berlin: de Gruyter.
- van Ess, Josef (2014): „Neue Fragmente aus dem K. an-Nakṭ des Naẓẓām“. *Oriens* 42: 20–94.
- Zadeh, Travis (2012): *The Vernacular Qurʾan. Translation and the Rise of Persian Exegesis*. (Qurʾanic studies series 7). Oxford: Oxford University Press.