



Abb. 11: Anonym: Fotografie von 'Allāma Sayyid Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā'ī (gest. 1981).
Nach 1946.

Intratextuelle Koranexegese

Die Methode des *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān* im Korankommentar von ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī

NOUR KHALIFE

»Es sei fern, dass der Koran eine Erklärung für alles ist,
aber nicht für sich selbst.«¹

1. Einführung

In der Koranwissenschaft, worunter die Koranexegese fällt, haben sich diverse Methoden zur Koranauslegung etabliert. Darunter befindet sich auch die intratextuelle Koranexegese, die für viele Exegeten ein wichtiges Instrument der Koranexegese ist. So deutet auch das initial wiedergegebene Zitat bereits darauf hin, dass die intratextuelle Exegese für einige Exegeten eine besondere Rolle spielt.

Die intratextuelle Koranexegese ist seit der Herabsendung des Korans ein wichtiges und bedeutendes Instrumentarium des *tafsīr* (Koranexegese). Denn sie umschließt die Auslegung des Korans mithilfe des Korans, was eine besondere Herausforderung darstellt und gleichzeitig in ihrer Herangehensweise an den Koran einzigartig ist. Die Beschäftigung mit der intratextuellen Koranexegese ist deshalb von hoher Wichtigkeit für die Forschung, weil sie – anders als die intertextuelle Koranexegese – nur von wenigen Exegeten angewendet wurde und wird. Daher wird in dieser Arbeit das Augenmerk auf diese spezielle Methodik gerichtet. Aufgrund des beschränkten Rahmens dieser Arbeit und des weiten Spektrums der intratextuellen Koranexegese liegt hier der Fokus vor allem auf dem Korankommentar *al-Mizān fī tafsīr al-Qurʾān* von Sayyid Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabāʾī (gest. 1981), der ein bekannter zwölferschiitischer Philosoph, Gelehrter und Koranexeget des 20. Jahrhunderts war.

Das Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, einen Einblick zu geben, inwieweit diese Methodik des *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān*, also die »Auslegung des Korans durch den Koran«, seinen 20-bändigen Korankommentar prägte. Durch die Bearbeitung der hier aufgeworfenen Fragestellung können wesentliche Aspekte der intratextuellen Koranexegese

¹ ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī in Ṭabāṭabāʾī 1997, Bd. 1, S. 14. Nach eigener Übersetzung.

aufgegriffen und reflektiert werden, denn diese sind weniger bekannt als die der intertextuellen Koranexegese. Ṭabāṭabā'īs Korankommentar wurde hierfür als Referenz gewählt, da dieser zum einen die schiitische Konfession bis heute wesentlich prägt und zum anderen in der Forschung außerhalb der schiitischen Rechtsschule bislang nur wenig Beachtung fand. Englischsprachige islamwissenschaftliche Quellen, die sich mit diesem Werk Ṭabāṭabā'īs beschäftigen, geben keinen weitreichenden Einblick in die Methodik dieses Korankommentars, so dass es für diesen Beitrag zwingend notwendig war, auf arabischsprachige Quellen zurückzugreifen und diese zu konsultieren.

Der vorliegende Artikel ist folgendermaßen aufgebaut: Der erste Teil beginnt mit Kapitel 2 und geht zunächst von den Begriffen *tafsīr* und *ta'wīl* aus, die innerhalb der Koranexegese von einiger Bedeutung sind und unterschiedlich betrachtet werden, wie an der Definition von Ṭabāṭabā'ī zu diesen beiden Begrifflichkeiten zu sehen sein wird. Gleichzeitig umfasst dieser Teil der Arbeit auch eine Darstellung der Prinzipien sunnitischer und schiitischer KoranAuslegung, was insofern besonders wichtig für diesen Beitrag ist, da darin die Grundsätze beider Rechtsschulen im Umgang mit dem Koran und seiner Interpretation deutlich werden und mögliche Unterschiede aufgezeigt werden können. Der zweite Teil der Untersuchung (Kap. 3) nimmt sich dem Thema der exegetischen Methode des *tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān* im Allgemeinen an. Hierzu erfolgt zunächst die Definition dieser Methode und im Anschluss wird Bezug zur Geschichte der intratextuellen Koranexegese genommen, da dies von Relevanz ist, um besser nachvollziehen zu können, warum Ṭabāṭabā'ī – und auch andere Exegeten – von dieser Methode Gebrauch gemacht haben. Danach wird näher auf die Anwendung dieser Methode eingegangen, wobei diesbezüglich noch einmal eine Gegenüberstellung der Praxis beider Konfessionen (Sunniten und Schiiten) erfolgt, um genau zu verstehen, wie die Methode umgesetzt wird. Der dritte und somit letzte Teil dieser Arbeit widmet sich im 4. Kapitel dem Korankommentar *al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* von Ṭabāṭabā'ī. Hierbei folgen zu Beginn allgemeine Informationen zu diesem Werk und im Anschluss daran wird der Aufbau des *tafsīrs* vorgestellt und daraufhin eine Analyse der intratextuellen Exegese innerhalb von *al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* vorgenommen. In einem weiteren Abschnitt erfolgt sodann die Ausführung der Methode Ṭabāṭabā'īs in seinem *tafsīr*-Werk, wo auch Bezug zu seinen Quellen genommen wird, insbesondere auf die sunnitischen Referenzen. Dabei soll aufgezeigt werden, inwieweit sunnitische Exegese-Werke für seine Ausarbeitungen wichtig und von Nutzen waren. Den bedeutendsten Teil der Untersuchung stellt dann das Auslegungsbeispiel dar, da es enorm dazu beiträgt, die hier aufgeworfene

Forschungsfrage eingehend zu beantworten und gleichzeitig Ṭabāṭabā'īs Interpretation gemäß seiner Definition von *tafsīr*, wie sie in Kap. 2 angeführt wurde, grundlegend zu analysieren und auswerten zu können. Im Anschluss daran erfolgt eine kurze Bewertung des *tafsīrs* gemäß den erarbeiteten Stellen. Ein Fazit und ein kurzer Ausblick der zusammengefassten Ergebnisse und Reflexionen schließen den Beitrag ab.

Im Folgenden werden nur sunnitische und schiitische Sichtweisen herangezogen, weil beide Gruppierungen zusammen im Islam die Mehrheit bilden. Diese Gruppierungen bildeten sich nach dem Ableben des letzten Propheten Muḥammad (gest. 632) in Verbindung mit der strittigen Frage nach seiner rechtmäßigen Nachfolge.² Diese Frage und Auseinandersetzung damit führten in den Folgejahren dazu, dass sich innerhalb des Islams diverse Gruppierungen bildeten,³ von denen bis heute die beiden islamischen Konfessionen der Sunniten und Schiiten die zwei größten darstellen.⁴ Während die Sunniten der Überzeugung sind, dass der Prophet zu seinen Lebzeiten keinen Nachfolger bestimmt hatte und seine rechtmäßige Nachfolge durch die Wahl einiger Muslime mit der Ernennung Abū Bakrs (gest. 634) zum ersten Kalifen unmittelbar nach dem Ableben des Propheten festgelegt wurde,⁵ geht die Schia davon aus, dass der Prophet bereits vor seinem Tod seinen Nachfolger designiert hatte, nämlich seinen Vetter und Schwiegersohn 'Alī ibn Abī Ṭālib (gest. 661) am »Teich von Ḥum« (*Ġadīr Ḥum*), der – zugehörig zu den »Leuten des Hauses« (*ahl al-bait*) – ab diesem Zeitpunkt als sein einzig rechtmäßiger Nachfolger und gottgewolltes Oberhaupt der Gemeinde (*imām*) galt. Dieses Amt überträgt sich dann nach schiitischer Überzeugung auf die rechtmäßigen Erben von 'Alī, sprich auf seine Söhne al-Ḥasan (gest. 670) und al-Ḥusain (gest. 680), den zweiten und dritten schiitischen Imam, und dann auf al-Ḥusains Sohn 'Alī (gest. 713), der das Massaker an seinem Vater in Karbalā' überlebte, und nach diesem auf dessen leibliche Nachkommen, bis hin zum zwölften und letzten Imam, der al-Mahdī genannt wird und nach zwölfschiitischer Auffassung derzeit in der Verborgenheit (*al-ḡaiba*) lebt.⁶

Wenn also in der folgenden Darstellung von den Schiiten die Rede ist, dann sind damit nach dem oben Gesagten die sogenannten »Zwölferschiiten« gemeint, denn innerhalb des schiitischen Spektrums gibt es noch zahlreiche weitere Untergruppierungen, wie zum Beispiel die Zaiditen, die Ismailiten und andere kleinere Abspaltungen, auf die im Rahmen dieser

² Vgl. Krämer 2005, S. 27.

³ Vgl. Krämer 2005, S. 27.

⁴ Vgl. Halm 2014, S. 111.

⁵ Vgl. hierzu Krämer 2005, S. 27 f. sowie Halm 2014, S. 7.

⁶ Vgl. hierzu Halm 2014, S. 48 f.

Arbeit nicht näher eingegangen werden kann.⁷ Zum Schluss dieser Einleitung sei noch darauf hingewiesen, dass alle in dieser Arbeit angeführten Koranverse in deutscher Übersetzung, soweit nichts anderes vermerkt ist, auf die Koranübersetzung von Adel Theodor Khoury aus dem Jahr 2004 zurückgehen und des Weiteren alle gemachten Zeitangaben ausschließlich nach christlicher Jahreszählung erfolgen.

2. *Tafsīr* und *ta'wīl*

Um die in diesem Beitrag aufgeworfene Forschungsfrage zu beantworten, bedarf es zunächst einer Definition der Begriffe *tafsīr* und *ta'wīl*. Im Allgemeinen ist die wissenschaftliche Exegese, welche auf der religiösen Überlieferung, den Hadithen, beruht, als *tafsīr* (»Erklärung, Deutung«) zu bezeichnen. Ursprünglich hatte das Wort *ta'wīl* dieselbe Bedeutung, jedoch wurden beide Termini im Lauf der Zeit von Mystikern differenziert ausgelegt, so dass *tafsīr* nun allgemein als die »äußere« und *ta'wīl* als die »innere« Auslegung des Korans verstanden wird.⁸ Eine ähnliche Definition nimmt Bobzin vor, allerdings führt er das Wort *ta'wīl* weiter aus und begreift es als »die Aufhellung des ›verborgenen‹, ›geheimen‹ Sinnes«. ⁹ Er betrachtet den *ta'wīl* als Interpretationsform, die bei den Mystikern und bestimmten religiösen Minderheiten üblich war.¹⁰ Laut seiner Ansicht betrieben die Schiiten viel *ta'wīl*, »um bestimmte Sondermeinungen aus dem Koran zu begründen«, wohingegen einige, von Schiiten verfasste Korankommentare auch als *tafsīr* einzustufen sind.¹¹

Da es aber in diesem Beitrag vorwiegend um die Ansichten von 'Allāma Ṭabāṭabā'ī geht, scheint es an dieser Stelle angebracht zu sein, eine seiner Definitionen in Bezug auf *tafsīr* zu erwähnen:

At-tafsīr (es ist die Erläuterung der Bedeutung der Koranverse, die Klärung und das Herausfinden ihrer Bedeutung) ist eine der ältesten akademischen Tätigkeiten, die von den Muslimen gelobt wurde. Die Auslegung des Korans begann mit seiner Offenbarung, wie aus den Worten Gottes hervorgeht: »so wie Wir auch unter euch einen Gesandten aus eurer Mitte entsandt haben, der euch unsere Zeichen verliest, euch läutert und euch das Buch und die Weisheit lehrt und euch das lehrt, was ihr nicht wusstet.« (Q 2:151).¹²

⁷ Vgl. hierzu u. a. Halm 2014, S. 111.

⁸ Vgl. Gätje 1971, S. 51.

⁹ Vgl. Bobzin 2018, S. 118.

¹⁰ Vgl. Bobzin 2018, S. 118.

¹¹ Vgl. Bobzin 2018, S. 118.

¹² Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 1, S. 7. Bis auf den Koranvers nach eigener Übersetzung, was auch für die Übersetzung der nachfolgenden arabischen Zitate von 'Allāma Ṭabāṭabā'ī und anderen gilt, insofern hierzu keine weiteren Angaben erfolgen.

Seine Definition von *tafsīr* steht im Einklang mit den oben erwähnten Bedeutungen. Auf die Erwähnung seiner Definition zu *ta'wīl* wird an dieser Stelle verzichtet, da die Ausführung seiner Ansicht hierzu den Rahmen dieser Arbeit immens sprengen würde. Er vertritt nämlich ein abweichendes Verständnis zu den mehrheitlichen Meinungen zu diesem Terminus, wie er in seinem Vorwort auch kurz erwähnt.¹³

2.1 Prinzipien der sunnitischen Koranauslegung

Wie auch in vielen anderen Bereichen des Islams, haben sich auch in der Koranauslegung verschiedene Prinzipien entwickelt. Im Fokus dieser Arbeit stehen lediglich die sunnitischen und schiitischen Prinzipien der Koranauslegung. Durch diese Gegenüberstellung bzw. Darstellung können zunächst allgemeine Prinzipien der Auslegung und verschiedene Dimensionen der beiden Rechtsschulen verstanden werden. Beim sunnitischen *tafsīr* werden sowohl primäre als auch sekundäre Quellen konsultiert.¹⁴

Zu den primären Quellen gehören:

- (1) der Koran selbst,
- (2) die Sunna.

Zu (1): Der Koran wird als erste Quelle zurate gezogen. Das liegt daran, dass einige Verse die Bedeutung anderer vervollständigen.¹⁵ Ebenso werden in einigen Versen Fragen gestellt und an einer anderen Stelle beantwortet, so dass es oft nicht nötig ist, auf andere Quellen zurückzugreifen, um die Bedeutung der Verse festzustellen.¹⁶ Ibn Taimīya (gest. 1328), der ein bekannter hanbalitischer Theologe war, nahm in einer hierarchischen Struktur Bezug zu dieser primären Quelle, was im folgenden Kapitel detaillierter ausgeführt wird, wo die Exegese-Methode des *tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān* einer näheren Betrachtung unterzogen wird.

Zu (2): Die zweitwichtigste Quelle für den *tafsīr* ist die Sunna, womit genaugenommen der Prophet Muḥammad gemeint ist, da niemand den Koran besser kannte als er. Er verfügte über die Fähigkeit, die Botschaft des Korans zu erklären.¹⁷

Zu den sekundären Quellen zählen:

¹³ Vgl. hierzu Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 1, S. 16.

¹⁴ Vgl. Doğan 2015, S. 14-33.

¹⁵ Vgl. Doğan 2015, S. 14.

¹⁶ Vgl. Doğan 2015, S. 14.

¹⁷ Vgl. Doğan 2015, S. 16 f.

- (1) der *tafsīr* der Gefährten des Propheten (*ṣaḥāba*),
- (2) der *tafsīr* der sogenannten *tābi‘ūn*, d. h. die den Gefährten nachfolgende Generation.

Zu (1): Der *tafsīr* der Gefährten gilt als die wichtige sekundäre Quelle, da der Prophet ihnen zu seinen Lebzeiten Teile des Korans erklärte, die sie nicht verstanden hatten, und sie stets die Ereignisse in seinem Leben beobachten konnten und den Koran Vers für Vers vom Propheten gelehrt bekamen.¹⁸ Bei ihrer Auslegung des Korans stützten sich die Gefährten an erster Stelle auf den Koran selbst und dann auf die Sunna.¹⁹ Wenn sie die Antworten im Koran fanden, haben sie nichts weiter hinzugefügt. Wenn jedoch weder der Koran noch die Sunna Aufschluss über einen Vers gaben, dann interpretierten sie den Vers gemäß ihrer eigenen Meinung.²⁰ Daraus lässt sich schließen, dass die Interpretation der Gefährten ein hohes Gewicht in der sunnitischen Rechtsschule besitzt.

Zu (2): Der *tafsīr* der *tābi‘ūn* ist ebenso eine wichtige sekundäre Quelle für den sunnitischen *tafsīr*. Durch die Ausdehnung des Islams verbreiteten die Gefährten und Schüler der *ṣaḥāba* das aufgenommene Wissen über den *tafsīr* und gründeten so Studienzirkel, die insbesondere Nichtaraber besuchten. Dadurch haben sich in einigen Ländern zahlreiche Schulen etabliert.²¹ Die Methodik des traditionellen sunnitischen *tafsīrs* lässt sich in zwei Kategorien aufteilen:²²

- (1) *tafsīr bi-r-riwāya*, auch bekannt als *tafsīr bi-l-ma‘tūr* oder *tafsīr bi-l-‘ilm*,²³
- (2) *tafsīr bi-d-dirāya*, auch bekannt als *at-tafsīr bi-r-ra‘ī*.

Zu (1): *Tafsīr bi-r-riwāya* ist die am meisten akzeptierte Form der Auslegung und wird als orthodoxe Exegese eingestuft.²⁴ Diese Methode stützt sich auf erklärende Berichte des Korans selbst, auf die zuverlässigen Überlieferungen des Propheten und die authentischen Überlieferungen der Gefährten und der *tābi‘ūn*.²⁵ Die Überlieferungen und Ansichten wurden von Generation zu Generation weitergegeben, ohne dass sie der Vernunft widersprachen, und spätere Gelehrte wiederholten lediglich, was zuvor bereits gesagt wurde.²⁶ Ein für diese

¹⁸ Vgl. Doğan 2015, S. 25 f.

¹⁹ Vgl. Doğan 2015, S. 26.

²⁰ Vgl. Doğan 2015, S. 26.

²¹ Vgl. Doğan 2015, S. 26.

²² Vgl. Doğan 2015, S. 37.

²³ Vgl. Esack 2005, S. 131.

²⁴ Vgl. Esack 2005, S. 133.

²⁵ Vgl. Esack 2005, S. 131.

²⁶ Vgl. Esack 2005, S. 131.

Methode bekanntes Exegese-Werk ist das von Muḥammad ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī (gest. 923), das unter dem Namen *Tafsīr aṭ-Ṭabarī* bekannt ist.



Abb. 12: Eine doppelseitige Darstellung eines Teils der ersten Sure des Korans (*al-fātiḥa*) als Eröffnungszeilen im ersten Band eines Manuskripts der persischen Übersetzung von aṭ-Ṭabarīs Korankommentar. Folio-Größe 40 x 33 cm. Um 1210-1225. Täbris/Iran.

Zu (2): *Tafsīr bi-d-dirāya*, auch bekannt als *tafsīr bi-r-ra`ī*, stützt sich auf den Gebrauch von Vernunft und *iğtihād*, dem »Bemühen um eine selbstständige Interpretation«. ²⁷ Bei dieser Art ziehen die Gelehrten zunächst die Überlieferungen des Propheten und seiner Gefährten heran. Wenn sie dort nicht fündig werden, untersuchen sie den Vers mithilfe der Grammatik, der Sprechweise und der Wortbedeutungen und deren Verwendung im Kontext. Anzumerken ist, dass die Überlieferungen des Propheten und seiner Gefährten in den Werken dieser Gelehrten nicht ignoriert werden. Sie werden jedoch durch die persönliche Meinung des Exegeten ergänzt. Die Gelehrten klassifizierten den *tafsīr bi-d-dirāya* in zwei Kategorien:

(1) *tafsīr maḥmūd* (»ein verdienstvoller, lobenswerter Kommentar«), der sich auf die Überlieferungen des *tafsīrs*, die Regeln der *šarī`a* und der arabischen Sprache stützt. ²⁸ Zu den bekanntesten Werken in dieser *dirāya*-Kategorie gehören: *Mafātīḥ al-ğaib* von Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1209), *Anwār at-tanzīl* von al-Baidāwī (gest. um 1290), *Madārik at-tanzīl wa-ḥaḡā`iq at-ta`wīl* von Abū l-Barakāt an-Nasafī (gest. 1310) sowie *al-Baḥr al-muḥīṭ* von Abū Ḥayyān (gest. 1344). ²⁹

²⁷ Vgl. Doğan, 2015, S. 81.

²⁸ Vgl. Esack 2005, S. 133.

²⁹ Vgl. Doğan 2015, S. 85.

(2) *tafsīr maḍmūm* («ein tadelnswerter Kommentar»), welcher erstellt wird, ohne angemessene Kenntnisse in diesen Bereichen zu besitzen. Er basiert auf einer bloßen Meinung und wird abgelehnt.³⁰ Die Gelehrten, die diese Methode anwandten, begründeten ihre Vorgehensweise damit, dass es nicht möglich sei, dass die früheren Gelehrten einen umfassenden *tafsīr* zu jedem einzelnen Vers schrieben, und dass die Überlieferungen in diesem Gebiet mangelhaft seien.³¹

Eine ebenso bekannte Exegese-Methode, vor allem zur Zeit des Propheten, ist der *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān*, dem in diesem Artikel ein ganzes Kapitel gewidmet ist, weshalb an dieser Stelle noch kein Bezug darauf genommen wird.

2.2 Prinzipien der schiitischen Koranauslegung

Wie in der sunnitischen Rechtsschule gibt es auch in der schiitischen Rechtsschule verschiedene Exegese-Methoden. Da in der Literatur der deutschsprachigen Islamwissenschaft keine präzise Kategorisierung der schiitischen Prinzipien der Koranauslegung zu finden war, wurde hier auf arabischsprachige schiitische Werke zurückgegriffen, die die schiitische Koranexegese einordnen und kategorisieren. Der schiitische *tafsīr* lässt sich in zwei Hauptkategorien unterteilen:³²

(1) *tafsīr bi-l-maʿtūr*,

(2) *tafsīr al-iğtihādī* (auf Grundlage von *nazar*, einer Art »spekulativen Betrachtung«, und der Beweisführung des Intellekts).

Zu (1): Diese Methode umfasst: (1) *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān*, (2) *tafsīr al-Qurʾān bi-s-sunna*, (3) *tafsīr al-Qurʾān bi-aqwāl aṣ-ṣaḥāba* und (4) *tafsīr al-Qurʾān bi-aqwāl at-tābiʿīn*. Um die Prinzipien der schiitischen Koranauslegung besser zu verstehen, eignet sich ein Vergleich mit der oben genannten sunnitischen Koranauslegung. Die sunnitische *tafsīr*-Methodik wurde in zwei Kategorien aufgeteilt. Die erste Methode, *tafsīr bi-r-riwāya*, auch bekannt als *tafsīr bi-l-maʿtūr*, ist ebenso eine wichtige schiitische Methode bei der Koranauslegung. Bei dieser Methode besteht der Unterschied zur Methode der sunnitischen

³⁰ Vgl. Doğan 2015, S. 82.

³¹ Vgl. Esack 2005, S. 133.

³² Vgl. al-İsfahānī 2008, S. 34.

Rechtsschule nur darin, dass die Schia den Großteil der Überlieferungen von der sunnitischen Rechtsschule anerkennt, sie jedoch durch die Lehrautorität der 12 Imame ergänzt.³³

Die zweite Kategorie in der sunnitischen KoranAuslegung ist bekannt unter der Bezeichnung *tafsīr bi-d-dirāya*, auch bekannt als *al-tafsīr bi-r-raʿī*. Diese Methode wird allerdings von der schiitischen Rechtsschule abgelehnt, da sie auf persönlicher Meinung und eigenem Verständnis basiert.³⁴ Diese Kategorie des *tafsīrs* kann daher als ein Unterschied zwischen der sunnitischen und schiitischen Koranexegese angesehen werden. Ebenso unterscheidet sich die traditionelle sunnitische Exegese von der schiitischen Exegese dadurch, dass die schiitische Auslegung möglichst allegorisch erfolgt und gegebenenfalls immer tiefere Bedeutungen der Koranstellen findet. In diesem Punkt berühren sich die schiitische und mystische Koranexegese.³⁵

Eine sehr wichtige Gemeinsamkeit zwischen den beiden Rechtsschulen im *tafsīr* ist, dass nach beiden als die beste Methode, um den Koran auszulegen, die intratextuelle Exegese angesehen wird. Sowohl die sunnitischen als auch die schiitischen Quellen belegen dies. Allerdings ist diese Methode gleichzeitig jene, die am seltensten angewandt wird, worauf jedoch im nächsten Teil noch näher eingegangen wird.

Es können an dieser Stelle nicht sämtliche Aspekte des sunnitischen und schiitischen *tafsīrs* wiedergegeben werden. Allerdings konnte ein grober Überblick über die wichtigsten Prinzipien der KoranAuslegung, sowohl in der sunnitischen als auch in der schiitischen Rechtsschule, gegeben werden, um zu verstehen, welche Exegese-Methoden sich bereits in der Frühzeit etabliert haben und eine vielseitige Anwendung fanden.

3. Die Exegese-Methode des *tafsīr al-Qurʿān bi-l-Qurʿān*

Nachdem die grundlegenden Exegese-Methoden der sunnitischen und schiitischen Rechtsschule dargelegt wurden und somit diesbezüglich ein grobes Verständnis vermittelt wurde, soll nun hier die weniger bekannte Methode des *tafsīr al-Qurʿān bi-l-Qurʿān*, also »die Auslegung des Korans durch den Koran«, dargelegt werden. Hierzu muss erwähnt werden, dass sich die Quellen zu der intratextuellen Koranexegese – anders als bei den bereits genannten Exegese-Methoden – schwerer finden lassen. Diese Methode ist sowohl bei den

³³ Vgl. Gätje 1971, S. 58 f.

³⁴ Vgl. al-Ḥakīm 2015, S. 232 f.

³⁵ Vgl. Gätje 1971, S. 60.

Sunniten als auch bei den Schiiten bekannt, wurde aber dennoch, wie bereits erwähnt, von den Exegeten nur wenig angewandt.

3.1 Definition

Die Definition des *tafsīr al-Qurʿān bi-l-Qurʿān* lässt sich zunächst grammatikalisch erschließen. Das *bāʾ* bzw. die Präposition *bi* in der Formulierung *tafsīr al-Qurʿān bi-l-Qurʿān* ist entweder ein *bāʾ al-istiʿāna*, womit eine »Zuhilfenahme« zum Ausdruck kommt, oder ein *bāʾ as-sababīya*, das auf die Ursache einer Handlung abzielt. Das bedeutet, dass ein Koranvers mithilfe eines anderen Verses erklärt wird.³⁶ Somit sind die Koranverse selbst die Quellen für die Auslegung anderer Verse.³⁷ Das Verständnis dieser Methode kann aus dem Koran selbst entnommen werden, denn in Q 3:7 heißt es: »[...] Um seine Deutung aber weiß niemand außer Gott. [...]« Dieser Vers impliziert, dass nur Gott imstande ist, den Koran zu interpretieren. Da der Koran für Muslime das Buch Gottes und somit auch das Wort Gottes ist, müsste er imstande sein, sich selbst zu deuten. Die Befürworter des *tafsīr al-Qurʿān bi-l-Qurʿān* argumentieren mit zahlreichen Koranversen, die sie zu der Meinung veranlassen, dass der Koran sich selbst erklärt. Folgende Verse bilden unter anderem hierzu die Grundlage für ihre Argumentation:³⁸

[...] Und Wir haben das Buch auf dich hinabgesandt, um alles deutlich zu machen, und als Rechtleitung, Barmherzigkeit und Frohbotschaft für die Gottergebenen.³⁹

[...] Und Wir haben zu euch ein offenkundiges Licht hinabgesandt.⁴⁰

Betrachten sie denn nicht sorgfältig den Koran? Wenn er von einem anderen als Gott wäre, würden sie in ihm viel Widerspruch finden.⁴¹

Auch wenn sich an dieser Stelle noch weitere Koranverse anführen ließen, genügen die erwähnten, um einen Einblick in die Sichtweise der Befürworter dieser Exegese-Methode zu erlangen. Die zitierten Koranverse deuten an, dass der Koran in sich bereits selbsterklärend ist.

Neben dem Koran stützen sich die Befürworter bei ihrer Begründung auch auf Überlieferungen, die darauf hindeuten, dass Gott den Koran selbst interpretiert, wie zum

³⁶ Vgl. al-Isfahānī 2008, S. 46 f.

³⁷ Vgl. al-Isfahānī 2008, S. 46 f.

³⁸ Vgl. al-Isfahānī 2008, S. 50.

³⁹ Q 16:89.

⁴⁰ Q 4:174.

⁴¹ Q 4:82.

Beispiel auf die folgende Aussage des Propheten: »Wahrlich, der Koran bestätigt sich selbst, so belügt euch nicht gegenseitig.«⁴²

Ibn Taimīya erwähnte bereits in seinem *tafsīr*-Werk, dass die Methode des *tafsīr al-Qurʿān bi-l-Qurʿān* die beste sei:

Wenn jemand fragt: Welche Methode des *tafsīrs* ist die vorzüglichste? So lautet die Antwort: Die richtigste Methode in diesem Zusammenhang ist, den Koran mit Hilfe des Korans selbst zu interpretieren. Wenn eine Sache an einer Stelle mehrdeutig dargestellt wird, wird sie an einer anderen Stelle erläutert. Und wenn eine Sache an einer Stelle zusammenfassend dargestellt wird, wird sie an einer anderen Stelle ausführlich dargestellt.⁴³

Anhand dieser Überlieferungen und Ausführungen bleibt festzuhalten, dass dafür plädiert wird, diese Methode – wenn möglich – zu nutzen. Denn wie wir im vorherigen Kapitel gesehen haben, sind auch andere Methoden der Koranauslegung erlaubt. An dieser Stelle wird jedoch deutlich, dass ein Konsens darin besteht, dass die Exegese-Methode des *tafsīr al-Qurʿān bi-l-Qurʿān* als die beste und vorzüglichste angesehen wird.

Nichtsdestotrotz gibt es eine »gegnerische Position«, die diese Methode ablehnt.⁴⁴ Dabei stützen sich die Gegner auf Überlieferungen, die gegen eine intratextuelle Exegese sprechen. Da die Beweisführungen der Gegner und Befürworter dieser Methode ein breites Spektrum umfassen, das an dieser Stelle nicht in Kürze wiedergegeben werden kann und einer ausführlicheren Betrachtung bedarf, und es zudem in dieser Arbeit nicht um diese unterschiedlichen Beweisführungen geht, werden diese Gegenpositionen im weiteren Verlauf nicht näher dargelegt. Es soll jedoch festgehalten werden, dass es sowohl Befürworter wie auch Gegner dieser Methode gibt.

3.2 Geschichte des *tafsīr al-Qurʿān bi-l-Qurʿān*

Die intratextuelle Koranexegese gehört zu den ältesten *tafsīr*-Methoden und die Anwendung wird auf die Zeit des Propheten Muḥammad zurückgeführt.⁴⁵ Einige der *ṣaḥāba* und *tābiʿūn* benutzten diese Methode ebenso und nach der Auffassung der Schiiten auch die Imame.⁴⁶ Der Prophet selbst hat diese Methode verwendet, was in einer Überlieferung aus dem *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* deutlich wird, in der es heißt:

⁴² Al-Hindī 1989, Bd. 1, S. 619.

⁴³ Ibn Taimīya 2008, Bd. 2, S. 231.

⁴⁴ Vgl. al-Iṣfahānī 2008, S. 55 f.

⁴⁵ Vgl. al-Iṣfahānī 2008, S. 47.

⁴⁶ Vgl. al-Iṣfahānī 2008, S. 47.

»Der Prophet wurde über die Bedeutung von *az-zulm* im Koranvers ›[...] und ihren Glauben nicht mit unrechtem Handeln (*zulm*) verhüllen [...]«⁴⁷ gefragt, woraufhin er mit dem Hinweis auf den Vers ›[...] Die Beigesellung ist ein gewaltiges Unrecht (*inna š-širka la-zulmun ‘azīm*)«⁴⁸ antwortete.« Das mit *az-zulm* Gemeinte im ersten Vers ist die erwähnte Beigesellung (*širk*) im zweiten Vers.⁴⁹

Die erwähnte Überlieferung zeigt deutlich, dass diese Methode bereits vom Propheten und somit auch zu seiner Zeit Anwendung fand. Sie wurde auch in den darauffolgenden Jahrhunderten nicht vernachlässigt oder unterlassen, im Gegenteil, der *tafsīr al-Qur’ān bi-l-Qur’ān* erlebte gerade im 11. und 12. Jh. n. Chr. seine Blütezeit.⁵⁰ Eine Auflistung all jener Exegeten, die im Lauf der Jahrhunderte die Methode des *tafsīr al-Qur’ān bi-l-Qur’ān* angewandt haben, bietet Seyed Ali Sadr in seiner Untersuchung *Offenbarung, Exegese und Ratio* zu ‘Allāma Ṭabāṭabā’īs Korankommentar *al-Mīzān fī tafsīr al-Qur’ān*, wo er unter anderem als bekannteste Koranexegeten ‘Abd ar-Raḥmān ibn Zaid ibn Aslam (gest. 798), Muḥammad ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī (gest. 923), und Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1210) erwähnt sowie weitere aus dem 11. und 12. Jahrhundert stammende Koranexegeten wie al-Ḥusain ibn Mas‘ūd al-Baġawī (gest. 1122), ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ġalīb ibn ‘Aṭīya (gest. 1147), Muḥammad ibn al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī (gest. 1067) und al-Faḍl ibn al-Ḥasan aṭ-Ṭabarsī (gest. 1153). Zudem listet er für das 14. Jahrhundert Ibn Kaṭīr (gest. 1373) als bedeutenden Exegeten und Vertreter dieser Methode auf, und für das 18. Jahrhundert nennt er Muḥammad ibn Ismā‘īl aṣ-Ṣan‘ānī (gest. 1768) mit seinem Werk *Mafātiḥ ar-riḍwān fī tafsīr aḍ-ḍikr bi-l-āṭār wa-l-Qur’ān*. Auch im 20. Jahrhundert und der Gegenwart kommt diese Methode neben dem Korankommentar von Ṭabāṭabā’ī zur Anwendung, so zum Beispiel in den Werken *Tafsīr al-Qur’ān bi-kalām ar-Raḥmān* von Ṭanā’ullāh Amritsarī (gest. 1948), *Aḍwā’ al-bayān fī idāḥ al-Qur’ān bi-l-Qur’ān* von Muḥammad ibn al-Muḥṭār aš-Šinqīṭī und *at-Tafsīr al-Qur’ānī li-l-Qur’ān* von ‘Abd al-Karīm al-Ḥaṭīb.⁵¹

Der geschichtliche Überblick über den *tafsīr al-Qur’ān bi-l-Qur’ān* zeigt zum einen, dass diese Methode keine »neu erfundene« ist, sondern bereits vom Propheten Muḥammad selbst genutzt wurde und nach ihm auch an mehrere Generationen weitergegeben wurde. Zum anderen ist anhand der obigen Auflistung zu sehen, dass viele Exegeten von dieser Methode Gebrauch gemacht haben und sie bis zur heutigen Zeit ein gegenwärtiges Mittel der Koranexegeese ist. Allerdings konnte ebenso aufgezeigt werden, dass diese Methode nicht die

⁴⁷ Q 6:82.

⁴⁸ Q 31:13.

⁴⁹ Zitiert nach al-Iṣfahānī 2008, S. 47.

⁵⁰ Vgl. Sadr 2022, S. 110.

⁵¹ Vgl. zum Gesamten Sadr 2022, S. 110 f.

am meisten angewandte ist. Die Frage, die hierbei aufkommt, ist die, weshalb diese Methode – anders als die weiteren traditionellen Methoden – weniger Anwendung findet. Eine mögliche Antwort hierauf ist die anspruchsvolle Anwendung, wie in Kap. 4.3 näher ausgeführt wird.

3.3 Anwendung

Von beiden Rechtsschulen versuchten Exegeten wie aṭ-Ṭabarī, ar-Rāzī, aṭ-Ṭabarsī, aṭ-Ṭūsī und Ṭabāṭabā'ī einen anderen Weg als die übrigen Exegeten einzuschlagen.⁵² Dies geschah, indem sie den Koran selbst verwendeten, um ihn zu interpretieren.⁵³ Jedoch stellt sich dabei an dieser Stelle die Frage, inwiefern sich der Koran überhaupt durch sich selbst interpretieren lässt und nach welchen Kriterien dies geschieht und welche Methoden die Exegeten dabei nutzten. Der Beantwortung dieser Fragen wird im Folgenden nachgegangen, wobei ähnlich wie im zweiten Teil eine Gegenüberstellung zwischen der sunnitischen und schiitischen Sichtweise erfolgt.

Wie bereits erwähnt wird diese Exegese-Methode von beiden Rechtsschulen angewandt und geht auf den Propheten zurück und wurde an seine Gefährten übermittelt und von diesen weitergetragen. Einige Exegeten aus der Früh- und Spätzeit, die in Kap. 3.2 erwähnt wurden, wandten sie dann auch in ihren *tafsīr*-Werken an. Um eine bessere Vorstellung von ihrem Gebrauch zu erzielen, wird zunächst ein Blick auf die sunnitische Methode des *tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān* geworfen.

Laut Muḥammad Ḥusain aḍ-Ḍahabī und seinen Erläuterungen in seinem Werk *at-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn* umfasst die Methode des *tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān* folgende Aspekte:⁵⁴

- die Erklärung von kurzgefassten Koranstellen (*mūğaz*) durch andere, detailliertere Koranstellen (*mushab*),
- das Zurückführen der zusammengefassten Verse (*muğmal*) auf die deutlichen Verse (*mubayyan*), um so ausgelegt werden zu können,
- das Zurückführen der absoluten Verse (*muṭlaq*) auf die beschränkten (*muqayyad*),
- das Zurückführen der allgemeinen Verse (*'āmm*) auf die speziellen (*ḥāṣṣ*),
- das Zusammenfügen von denen [Versen], die [in ihrer Bedeutung] anders erscheinen,
- das Zurückführen einiger Lesarten (*qirā'āt*) auf andere Lesarten.

⁵² Vgl. al-Ḥaidarī 2006, Bd. 1, S. 164.

⁵³ Vgl. al-Ḥaidarī 2006, Bd. 1, S. 164.

⁵⁴ Vgl. hierzu aḍ-Ḍahabī 2005, Bd. 1, S. 31-33.

Gemäß aḏ-Ḍahabī wandten die *ṣaḥāba* bei einigen Koranstellen die erwähnten Verfahrensweisen an.

Bei der schiitischen Vorgehensweise hinsichtlich der intratextuellen KoranAuslegung sind zusammengefasst die folgenden Aspekte die wichtigsten:⁵⁵

- die Rückführung der mehrdeutigen Verse (*al-mutašābihāt*) auf die eindeutigen (*al-muḥkamāt*),
- das Zusammenführen von absoluten (*muṭlaq*) und eingeschränkten Versen (*muqayyad*),
- das Zurückführen der allgemeinen Verse (*‘āmm*) auf die speziellen (*ḥāṣṣ*),
- das Zurückführen der zusammengefassten Verse (*muğmal*) mithilfe der deutlichen Verse (*mubayyan*),
- die Bestimmung der Extension eines Verses (*mišdāq*) durch andere Verse,
- das Einbeziehen des Kontextes der Verse (*siyāq*),
- die Rücksichtnahme auf ähnliche Verse (*mušābih*) (in Bezug auf Aussprache oder Inhalt),
- die Hervorhebung des offensichtlichen Unterschieds (*zāhir*) zwischen verschiedenen Versen (*muḥtalaf*),
- die Bestimmung der Bedeutung koranischer Begriffe mithilfe anderer Verse,
- die Bestimmung einer der Bedeutungsmöglichkeiten (*iḥtimālāt*) eines Verses durch andere Verse,
- das Zusammenführen der aufhebenden Verse (*nāsiḥ*) und abrogierten Verse (*mansūḥ*).

Die kurz zusammengefasste Gegenüberstellung zeigt in groben Zügen die Herangehensweise der beiden Rechtsschulen bei der intratextuellen Koranexegese. Und auch wenn wegen des beschränkten Rahmens nicht auf jeden einzelnen Aspekt in der jeweiligen Vorgehensweise eingegangen werden kann, sind doch deutliche Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu erkennen.

Durch diese Auflistung der einzelnen Aspekte dieser Methode kann ebenfalls zugleich nachvollzogen werden, weshalb die intratextuelle Koranexegese nicht in dem Maß zum Einsatz kommt, wie es eigentlich ihrer Bedeutung entsprechen würde, da sie in ihrer Anwendung wesentlich anspruchsvoller zu sein scheint als die klassische Exegese, bei der lediglich Überlieferungen herangezogen werden und Wortanalysen stattfinden. Die intratextuelle Exegese ist jedoch besonders, da sie auf neue Erkenntnisse abzielt und die Verse

⁵⁵ Vgl. hierzu al-Iṣfahānī 2008, S. 73-83.

im Zusammenhang betrachtet. Und um nun wieder zu der hier aufgeworfenen Forschungsfrage zurückzukehren, inwieweit die Methode des *tafsīr al-Qurʿān bi-l-Qurʿān* den Korankommentar von ʿAllāma Ṭabāṭabāʿī prägt, und hierauf eine Antwort zu finden, folgt jetzt im nächsten Kapitel eine ausführliche Analyse dieses Korankommentars.

4. Der Korankommentar *al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʿān*

Ṭabāṭabāʿīs Hauptwerk *al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʿān* besteht aus 20 Bänden und wurde zwischen 1955 und 1972 auf Arabisch verfasst. Dieses *tafsīr*-Werk ist die bedeutendste schiitische Exegese, die in der Moderne niedergeschrieben wurde.⁵⁶ Die Titelwahl Ṭabāṭabāʿīs, der darin von *mīzān* spricht, was im Deutschen vornehmlich mit »Waage« wiedergegeben wird,⁵⁷ geht darauf zurück, dass er die Meinungen der früheren Exegeten gründlich verglichen und abgewogen hat.⁵⁸

4.1 Aufbau des *tafsīrs*

Werfen wir einen Blick auf das *tafsīr*-Werk *al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʿān* und auf seine vielen Bände, wird ein deutlicher systematischer Aufbau erkennbar. Ṭabāṭabāʿī geht in seinem gesamten Werk chronologisch vor, was bedeutet, dass er mit der ersten Sure des Korans, der *sūrat al-fātiḥa* beginnt, und mit der letzten Sure, *sūrat an-nās*, abschließt. Bevor Ṭabāṭabāʿī sich in seinem Werk der eigentlichen Exegese zuwendet, beschreibt er in seinem elf Seiten umfassenden Vorwort des ersten Bands verschiedene einleitende Aspekte, auf die an späterer Stelle näher eingegangen wird. Bei seiner Exegese ist folgende Chronologie zu beobachten: Zunächst beginnt jeder Abschnitt – je nach der Länge der Sure und Verse – mit einer Anzahl von Versen, darauf folgt der *bayān*, eine »erläuternde Abhandlung«, bei der Ṭabāṭabāʿī mithilfe von vorherigen und anderen Versen analysiert und kommentiert, in welcher Form die Verse miteinander verknüpft sind. Am Anfang jeder Sure geht er auf die Offenbarungsgründe (*asbāb an-nuzūl*) und den Ort ihrer Herabsendung ein. Manchmal stellt er einige Begrifflichkeiten der Verse vor und erläutert ihre Syntax. Danach erwähnt er mit der Formulierung *aqūl* (»ich sage«) seine Auffassung von der denkbaren Auslegung der Verse. Darauf folgt sein *baḥṭ riwāʿī*, die »Hadith-Erläuterung«, bei der er zu der entsprechenden Sure oder den Versen sowohl schiitische als auch sunnitische Überlieferungen anführt, die damit im

⁵⁶ Vgl. hierzu Medoff 2017.

⁵⁷ Vgl. Wehr ¹1952/1985, S. 1396.

⁵⁸ Vgl. Ṭabāṭabāʿī 1997, Bd. 1, S. 13.

Zusammenhang stehen.⁵⁹ Nach seinem *baḥṭ riwā'ī* diskutiert er, sofern dies seiner Meinung nach erforderlich ist, auch philosophische, akademische, historische, soziale und ethische Themen.⁶⁰ Daraus kann bereits geschlossen werden, dass Ṭabāṭabā'ī in seinem *tafsīr* viele verschiedene Bereiche erfasst und diese miteinander verknüpft. Hierdurch wird auch deutlich, weshalb der *Tafsīr al-Mīzān* so umfangreich ist und aus zwanzig Bänden besteht, denn aufgrund der vielseitig behandelten Themen ist er dimensionsübergreifend.

4.2 Intratextuelle Exegese in *al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*

Die intratextuelle Exegese, unter welcher die Auslegung des Korans durch den Koran zu verstehen ist, ist in *al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* von hoher und einzigartiger Bedeutung. Ṭabāṭabā'ī selbst begründet seine Methode, indem er ausführt, dass es schwer möglich sei, dass der Koran eine Erklärung für alles sei, aber nicht für sich selbst.⁶¹

Bevor Ṭabāṭabā'īs Methode detaillierter ausgeführt wird und damit diese später besser nachvollzogen werden kann, sollte man zunächst die Frage klären, wie Ṭabāṭabā'ī die Methode des *tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān* definiert und was er genau darunter versteht. Seine Definition des Begriffs *tafsīr* an sich haben wir bereits im zweiten Kapitel kennengelernt und erläutert. Hier soll es nun explizit um seine Definition von *tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān* gehen, damit deutlich wird, wie ihn diese Methode prägte. In seinem Vorwort legt er ausdrücklich dar, was ein Exeget machen sollte, um den Koran in richtiger Art und Weise zu interpretieren, mit der Schlussfolgerung, dass dies für ihn die intratextuelle Exegese ist. Er erwähnt, dass er diese Methode anwendet, und erläutert zwei Arten, wie der Koran interpretiert werden kann, wobei er sich auf die zweite Art stützt, indem er sagt:

[...] Wir legen den Koran mit dem Koran aus und erklären die Bedeutung der Verse aus seiner Theorie heraus mithilfe der Überlegung (*tadabbur*) und wir identifizieren die einzelne Person oder Sache anhand ihrer im Vers genannten Einzelheiten und Eigenschaften, genauso wie Er [Gott] [in Q 16:89] sagte: »[...] Und Wir haben auf dich das Buch hinabgesandt, um alles deutlich zu machen, [...]«.« Es sei fern, dass der Koran eine Erklärung für alles ist, aber nicht für sich selbst.⁶²

An dieser Stelle bleibt zunächst festzuhalten, dass Ṭabāṭabā'ī einen Widerspruch darin sieht, wenn Gott im Koran sagt, dass dieses Buch alles klar erkläre, aber nicht sich selbst. Um sein Argument zu untermauern, fährt er mit den folgenden Koranversen fort:

⁵⁹ Vgl. hierzu Sadr 2022, S. 64 f. sowie S. 91-105.

⁶⁰ Vgl. Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 1, S. 17.

⁶¹ Vgl. Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 1, S. 14.

⁶² Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 1, S. 14.

[...] »[...] und als Rechtleitung für die Menschen und als deutliche Zeichen der Rechtleitung und der Unterscheidungsnorm. [...]« [Q 2:185] Und Er sagte auch [in Q 4:174]: »[...] Und Wir haben zu euch ein offenkundiges Licht hinabgesandt.« Wie ist dann der Koran eine Rechtleitung, ein Beweis, eine Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht und ein offenkundiges Licht für die Menschen, um sie auf den rechten Weg zu führen und ihnen in all ihren Nöten zu helfen? Ist es vorstellbar, dass er sie in ihrer eigenen Angelegenheit nicht rechtleiten würde, wo es doch ihr wichtigstes Bedürfnis ist? Wiederum sagte Gott [in Q 29:69]: »Und diejenigen, die sich um Unseretwillen einsetzen, werden Wir gewiss unsere Wege führen. [...]« Welches Streben ist größer als das Bestreben, Sein Buch zu verstehen? Und welcher Weg ist gerader als der Koran?⁶³

Es wird deutlich, dass Ṭabāṭabā'ī hier in entschiedener Weise versucht, diese Methode zu verteidigen, indem er seine Argumente mit Koranversen untermauert, um seine Beweisführung damit zu bekräftigen. Bereits dadurch wird klar, wie sehr ihn diese Methode beeinflusst und welche Einzigartigkeit sie für ihn darstellt.

Seine Argumentationslinie erweckt den Eindruck, dass er – wie viele andere Exegeten – davon ausgeht, dass der *tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān* die vorzüglichste Methode sei, was wiederum bedeuten würde, dass diese Methode bei der Interpretation des Korans zuerst herangezogen werden sollte. Ṭabāṭabā'ī grenzt seine Herangehensweise wie folgt weiter ein, indem er sagt:

Wir werden unter verschiedenen Überschriften das aufschreiben, wozu Gott uns verholfen hat, aus den verehrten Versen zu verstehen, und zwar mit der oben genannten Methode. Wir haben die Erklärungen nicht auf eine philosophische Theorie, eine akademische Idee oder eine mystische Offenbarung gestützt. Wir haben keine fremde Materie hineingelegt, außer einer feinen literarischen Pointe, von der das Verständnis der arabischen Beredsamkeit abhängt, oder einer selbstverständlichen oder praktischen Prämisse, die von jedermann verstanden werden kann.⁶⁴

Dieser Teil seines Vorworts macht deutlich, wie stark ihn diese Methode prägt, denn wie er selbst sagt, versucht er den Koran ohne eine von außen herangeführte fremde Materie zu interpretieren, und wie kann das anders möglich sein, außer mit dem Koran selbst. In dem folgenden Kapitel wird nun der Versuch unternommen, seine Methode klarer darzulegen.

4.3 Methode

Um Ṭabāṭabā'īs Prägung besser zu verstehen, bedarf es einer ausführlichen Analyse seiner Methode. Sein *tafsīr*-Werk ist besonders dafür bekannt, dass er die Methode des *tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān* angewandt hat. Allerdings stellt sich dabei auch die Frage, in welcher Form er sich dieser Methode bedient hat. Wie wir gesehen haben, verteidigt Ṭabāṭabā'ī in

⁶³ Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 1, S. 14.

⁶⁴ Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 1, S. 15.

seinem Vorwort diese Methode ausgesprochen stark, ohne dabei aber detaillierter auf ihre Anwendung einzugehen. Und auch wenn man sein Interpretationsverfahren schließlich dem Verlauf seines *tafsīrs* entnehmen kann, ist es zu Beginn schwer zu erahnen, welche Vorgehensweise er genau gewählt hat, da eine vollständige Kategorisierung, wie sie in Kap. 3.3 vorgenommen wurde, in seinem Werk nicht erfolgt. Jedoch berücksichtigt er darin einige der in Kap. 3.3 erwähnten Kategorien, die nun im Folgenden angeführt werden.

Ṭabāṭabā'ī verwendet eine Vielzahl an Kriterien, um den Koran durch den Koran selbst auszulegen, und laut Sadr weist der Kommentar Ṭabāṭabā'īs in seiner Vorgehensweise eine Reihe weiterer Merkmale auf, die sich von anderen Exegese-Werken unterscheiden.⁶⁵ Die folgende Auflistung zeigt die Anwendungskriterien Ṭabāṭabā'īs, wie sie Sadr in seiner Untersuchung herausgearbeitet hat.⁶⁶

- Eine allgemeine Aussage (*lafẓ 'āmm*) wird durch Spezifizierung bzw. Modifizierung (*taḥṣīṣ*) genauer beschrieben (*al-āya al-muḥaṣṣiṣa li-āya 'amma*).
- Eine summarische Aussage (*lafẓ muğmal*) wird durch Verdeutlichung (*tabyīn*) genauer bestimmt (*al-āya al-mubaiyina li-āya muğmala*).
- Eine absolute Aussage (*lafẓ muṭlaq*) wird durch eine genaue Feststellung (*taqyīd*) beschränkt (*al-āya al-muqaiyida li-āya muṭlaqa*).
- Ein weniger bekannter Begriff in einem Vers wird durch einen bekannteren Begriff aus einem anderen Vers erläutert (*tafsīr lafẓa ġarība fī āya bi-lafẓa ašhar minhā fī āya uḥrā*).
- Die Bedeutung eines Verses wird durch einen anderen Vers erläutert (*tafsīr ma'nā āya bi-āya uḥrā*).
- Verschiedene Aussagen, die zunächst keine Gemeinsamkeiten aufweisen, werden zusammengeführt (*al-ğam' baina mā yutawahham annahū muḥtalif*).
- Fragmente einer Geschichte, die im gesamten Koran verstreut sind, werden zu einer vervollständigten Version zusammengeführt (*tatmīm aḥdāt al-qīṣṣa*).
- Thematisch ähnliche Verse werden zusammengeführt (*ğam' al-āyāt al-mutašābiha fī mauḍū'ihā*).
- Die Berücksichtigung des Kontexts (*as-siyāq*) und
- das Zurückführen der *mutašābih*-Verse auf die *muḥkam*-Verse (*irğā' al-mutašābih ilā l-muḥkam*) als zwei besondere und wichtige Instrumente des *tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān*, von denen Ṭabāṭabā'ī in *al-Mīzān* Gebrauch macht.

⁶⁵ Vgl. Sadr 2022, S. 124 f.

⁶⁶ Vgl. Sadr 2022, S. 124-173.

Die erwähnten Kriterien zeigen im Vergleich mit den Kriterien aus Kap. 3.3, dass im Ansatz viele Gemeinsamkeiten erkennbar sind. Wie aber die Anwendung dieser Kriterien im Einzelnen schlussendlich genau aussieht und ob man dann immer noch tatsächlich von Gemeinsamkeiten sprechen kann, ist wiederum eine andere Frage, die einer ausführlicheren Bearbeitung bedarf. Anhand der Aufzählung der genannten Kriterien sollte primär ein Überblick über die Anwendung der intratextuellen Exegese Ṭabāṭabā'īs gegeben werden. Alle Kriterien im Detail zu besprechen und entsprechende Beispiele aufzuzeigen, würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Daher wird in Kap. 4.5 ein konkretes Auslegungsbeispiel vorgeführt, um die Anwendung der Methode besser veranschaulichen und Ṭabāṭabā'īs Vorgehensweise umfassender nachvollziehen zu können.

4.4 Sunnitische Referenzen

Bezüglich Ṭabāṭabā'īs Quellen ist es erwähnenswert, dass er nicht nur schiitische Quellen konsultiert. Er zitiert ebenso wichtige sunnitische Quellen – sowohl Überlieferungen als auch *tafsīr*-Werke – von bekannten sunnitischen Gelehrten. Er sagt in seinem Vorwort, dass er am Ende seines Kommentars einige Überlieferungen des Propheten und der Imame aufgeführt hat, die von sunnitischen und schiitischen Überlieferern abstammen.⁶⁷ Sadr stellt in seiner Arbeit alle sunnitischen Quellen zusammen, die Ṭabāṭabā'ī in seinem *tafsīr*-Werk erwähnt. Darunter befinden sich zahlreiche sunnitische Exegese-Werke. Insgesamt konnte Sadr 49 sunnitische Quellen in *al-Mīzān* sichten, von denen wiederum im Folgenden – entnommen aus der Auflistung Sadrs – beispielhaft nur die Exegese-Werke genannt werden:⁶⁸

- (1) *Aḥkām al-Qur'ān* von Abū Bakr al-Ğaṣṣās (gest. 981),
- (2) *Anwār at-tanzīl* von al-Baiḍāwī (gest. 1286),
- (3) *Tafsīr al-Qur'ān al-‘aẓīm* von Ibn Kaṭīr (gest. 1373),
- (4) *Tafsīr al-Manār (Tafsīr al-Qur'ān al-ḥakīm)* von Muḥammad ‘Abduh (gest. 1905) und Muḥammad Rašīd Riḍā (gest. 1935),
- (5) *Tafsīr aṭ-Ṭabarī* von aṭ-Ṭabarī (gest. 923),
- (6) *Tafsīr Rūḥ al-ma‘ānī* von al-Ālūsī (gest. 1854),
- (7) *Faḥḥ al-qadīr* von aš-Šaukānī (gest. 1834),
- (8) *al-Kaššāf ‘an ḥaqā’iq at-tanzīl* von az-Zamaḥṣarī (gest. 1144),
- (9) *Mafātīḥ al-ğaib* von ar-Rāzī (gest. 1210).

⁶⁷ Vgl. Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 1, S. 16.

⁶⁸ Vgl. hierzu Sadr 2022, S. 101-105.

Es würde den beschränkten Rahmen dieses Artikels enorm übersteigen, alle Aspekte, wie Ṭabāṭabā'ī auf diese erwähnten sunnitischen Exegese-Werke eingeht und sie verwendet, zu beleuchten. Allerdings lässt sich diesbezüglich schon einmal anmerken, dass nach Sadrs Aussage nicht abschließend festgestellt werden kann, ob Ṭabāṭabā'ī die sunnitischen Quellen in *al-Mīzān* als Bestätigung bzw. Stärkung der eigenen Interpretation benutzt oder ob an manchen Stellen die sunnitischen Überlieferungen eher kritisch betrachtet oder auch zurückgewiesen werden.⁶⁹

Demnach bleibt festzuhalten, dass Ṭabāṭabā'ī auf zahlreiche wichtige sunnitische Quellen und Exegese-Werke in seinem *tafsīr* zurückgreift, was darauf hindeutet, dass er sehr viele und unterschiedliche Meinungen der Exegeten verglichen und abgewogen hat, es jedoch sehr schwer zu sagen ist, wann er dies als Stütze für seine Exegese tat und wann nicht. Bei einer intensiven Analyse und Untersuchung des *al-Mīzān* könnte hierzu Näheres anhand des Kontextes herausgearbeitet werden, was aber weit über den besagten Rahmen der vorliegenden Arbeit hinausgehen würde, die diesbezüglich nur einen ersten Überblick zu geben vermag und sich nun dem konkreten Auslegungsbeispiel widmet.

4.5 Auslegungsbeispiel

Nachdem der Aufbau, die intratextuelle Exegese und die Methode in Ṭabāṭabā'īs Exegese-Werk besprochen wurden und hiervon eine grobe Vorstellung vermittelt werden konnte, befasst sich der vorliegende Teil der Untersuchung mit einem wichtigen Punkt in Bezug auf das Verständnis der methodischen Anwendung. Dass ein Konsens unter den beiden Rechtsschulen hinsichtlich der Vorzüglichkeit der intratextuellen Koranexegese besteht, ist inzwischen deutlich geworden, und ebenso, dass Ṭabāṭabā'ī die Vorzüglichkeit dieser Methode hervorgehoben hat. Allerdings besteht die Frage, wie sich eine auf den ersten Blick in ihrem Verständnis schwer erscheinende Sure oder ein Vers mithilfe eines Äquivalents auslegen lässt. Um dies zu beantworten, wurde als Auslegungsbeispiel die letzte Sure des Korans, *sūrat an-nās*, die »Sure von den Menschen« (Q 114), gewählt, die von ihrer Verszahl her zu den kurzen Suren des Korans gehört, deren Inhalt sich aber auf den ersten Blick nicht so leicht erschließen lässt. Umso interessanter ist es dabei zu sehen, wie Ṭabāṭabā'ī die Methode des *tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān* anwendet, um diese Sure auszulegen, deren Wortlaut in der Übersetzung von Khoury wie folgt wiedergegeben wird:

⁶⁹ Vgl. Sadr 2022, S. 97 f.

(1) Sprich: Ich suche Zuflucht beim Herrn der Menschen, (2) dem König der Menschen, (3) dem Gott der Menschen, (4) vor dem Unheil des Einflüsterers [*al-waswās*], des Heimtückischen [*al-ḥannās*], (5) der da in die Brust der Menschen einflüstert, (6) sei es einer von den Ğinn⁷⁰ oder von den Menschen.

Bei der Beschäftigung mit der Sure tauchen hinsichtlich der Bedeutung einige Fragen auf, zum Beispiel, warum Gott in einer Reihenfolge zuerst vom »Herrn«, dann vom »König« und schließlich vom »Gott der Menschen« spricht oder was genau mit *al-waswās*, dem »Einflüsterer«, und *al-ḥannās*, dem »Heimtückischen«, gemeint ist. Was kann man sich im Einzelnen darunter vorstellen und inwieweit kann der Koran selbst hierauf eine Antwort geben?

Ṭabāṭabā'ī beginnt bei der Auslegung dieser Sure – wie auch bei allen anderen – mit dem *bayān*. Darin erwähnt er zunächst, dass diese Sure – wie die vorherige – eine medinensische ist, woraufhin er die ersten Verse der Sure anführt:

(1) Sprich: Ich suche Zuflucht beim Herrn der Menschen [*bi-rabbi n-nās*], (2) dem König der Menschen [*maliki n-nās*], (3) dem Gott der Menschen [*ilāhi n-nās*], (4) [...].

Hierauf erläutert er, dass es zur Natur des Menschen gehöre, dass er Zuflucht bei jemandem sucht, der in der Lage ist, eine Bedrohung zu beseitigen und ihn zu beschützen, sobald ihm eine böse Sache begegnet, vor der er sich zu schützen sucht, vor welcher er Angst hat oder gegenüber deren Bedrohung er sich schwach fühlt. Dieser Jemand ist laut Ṭabāṭabā'ī entweder ein Herr (*rabb*), der die Angelegenheiten zu regeln vermag, den Menschen erzieht und zu dem sich der Mensch mit seinen allgemeinen Bedürfnissen und Angelegenheiten jederzeit hinwenden kann. Oder es handelt sich um jemanden, der Macht und Herrschaft besitzt, so dass er dem Menschen Schutz gewährt, insofern dieser seine Hilfe sucht, damit er ihn durch seine Herrschaft als König (*malik*) vom Bösen befreit. Und schließlich würde sich der Mensch bei seiner Zufluchtsuche an Gott (*ilāh*) wenden, so dass er mit all seinen Bedürfnissen nur zu *Ihm* zurückkehrt, indem er dann auch seinen Willen und sein Handeln ausschließlich am Willen Gottes ausrichtet.⁷¹

Mit dieser Erläuterung beginnt Ṭabāṭabā'ī seine Exegese dieser Sure. Festzuhalten bleibt an dieser Stelle, dass er in diesem ersten Teil der Auslegung rein logisch und rational auf die Natur des Menschen im Fall einer Bedrohung eingeht und hierbei erläutert, an wen sich der Mensch in einem solchen Fall wenden würde. Dabei versucht er zunächst mit seinen Ausführungen zu begründen, warum der Koran zu Beginn dieser Sure die Reihenfolge »Herr

⁷⁰ Khoury verwendet hier in seiner Übersetzung die Schreibweise »Djinn«. Vgl. hierzu Khoury 2004, S. 802.

⁷¹ Vgl. Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 20, S. 358 f.

der Menschen«, »König der Menschen« und »Gott der Menschen« verwendet. Mit seiner diesbezüglichen Darlegung bedient er sich aber noch nicht der Methode des *tafsīr al-Qurʿān bi-l-Qurʿān*, da er die Reihenfolge an sich an dieser Stelle nicht durch andere Koranverse erklärt.

Im weiteren Verlauf zeigt er dann aber auf, dass mit der Kennzeichnung »Herr«, »König« und »Gott« die Eigenschaften Gottes gemeint sind, die auch in Q 39:6 erwähnt sind, so dass er hierfür diesen Vers als Beleg bringt:

[...] Das ist eben Gott, euer Herr. Ihm gehört die Königsherrschaft. Es gibt keinen Gott außer Ihm. Wie leicht lasst ihr euch doch abbringen!

Und ebenso verweist Ṭabāṭabāʾī darauf, dass Gott im Koran einen kausalen Zusammenhang zwischen seiner Herrschaft und seiner Göttlichkeit herstellt, indem er Q 73:9 zitiert, wo es heißt:

(Er ist) der Herr des Ostens und des Westens. Es gibt keinen Gott außer Ihm. So nimm Ihn dir zum Sachwalter.

Auch den Zusammenhang zwischen der Königsherrschaft Gottes und seinem Eigentümer-Sein erläutert er anhand des Koranverses in Q 57:5, der besagt:

Ihm gehört die Königsherrschaft der Himmel und der Erde. Und zu Gott werden die Angelegenheiten zurückgebracht.

In diesem Teil seines *tafsīrs* macht Ṭabāṭabāʾī nun von der Methode des *tafsīr al-Qurʿān bi-l-Qurʿān* Gebrauch, indem er andere Koranverse als Grundlage heranzieht, um die Eigenschaften Gottes als Herr, König und Gott zu bestätigen, womit er gleichzeitig aufzeigt, inwieweit sich der Koran selbst erklärt.

Die drei darauffolgenden Verse der Sure (die Verse 4-6) kommentiert Ṭabāṭabāʾī in seiner Auslegung wie folgt: Er erwähnt zunächst den vierten Vers, in dem es heißt: »[...] vor dem Unheil des Einflüsterers [*al-waswās*], des Heimtückischen [*al-ḥannās*], [...]«, und führt hierzu eine Begriffsanalyse der Wörter *al-waswās* und *al-ḥannās* durch. Er bezieht sich dabei auf das Werk *al-Mağmaʿ* und die dortigen Erläuterungen zu dem Wort *al-waswās*, die es als Gespräch der Seele und innere Stimme beschreiben. Grammatikalisch gesehen handle es sich bei dem Wort um einen *maṣḍar* (arab. Verbalsubstantiv, das gleichzeitig als Infinitiv fungiert), könne laut anderen Grammatikern aber auch ein Adjektiv sein.

Danach bespricht er das Wort *al-ḥannās* und meint, dass es eine Steigerungsform von *ḥunūs* sei – im Sinn eines Rückzugs nach dem Erscheinen. Demnach werde Satan als *ḥannās*

bezeichnet, weil er dem Menschen erscheint und ihm einflüstert; doch wenn der Mensch Gottes gedenkt, dann zieht er sich wieder zurück, ebenso wie er neu erscheint und mit seinen Einflüsterungen weitermacht, sobald der Mensch hierbei unachtsam wird.⁷²

Nach einer kurzen Erläuterung des 5. Verses, der lautet: »[...] der da in die Brust der Menschen [*ṣudūri n-nās*] einflüstert, [...]«, führt Ṭabāṭabā'ī Q 22:46 an, um zu erklären, was der Koran mit der Einflüsterung in die Brust (*ṣadr*) genau meint; darin heißt es: »[...] Nicht die Blicke sind blind, blind sind die Herzen, die in der Brust sind.« Zum letzten Vers der *sūrat an-nās* mit den Worten »sei es einer von den Ğinn oder von den Menschen« sagt Ṭabāṭabā'ī, dass es bei der Erläuterung von *al-waswās* und *al-ḥannās* einen Hinweis auf die Existenz von Menschen gebe, die mit den Satanen und ihrer Gruppe verbunden sind, woraufhin er Q 6:112 erwähnt, wo es heißt: »[...] die Satane der Menschen und der Ğinn, [...]«, um hierfür einen innerkoranischen Beleg anzubringen, dass die Satane mit ihren Einflüsterungen sowohl aus den Reihen der Ğinn als auch aus den Reihen der Menschen stammen können.

Nach diesem Teil des *bayāns* kommt Ṭabāṭabā'ī zum *baḥṭ riwā'ī*, dem zweiten festen Bestandteil seiner Interpretation,⁷³ wo er Überlieferungen bespricht, die im Zusammenhang mit der Interpretation dieser Sure stehen, wobei an dieser Stelle zu fragen ist, welche Erkenntnisse in diesem Beispiel anhand der intratextuellen Exegese gewonnen werden, die im Vergleich zur intertextuellen Exegese vielleicht nicht erreicht werden können, und welche Auswirkungen es hat, wenn die Interpretation der Verse intratextuell erfolgt.

Um diese Fragen zu beantworten, erscheint es sinnvoll, die in diesem Zusammenhang von Ṭabāṭabā'ī im *baḥṭ riwā'ī* vorgenommene intertextuelle Interpretation der Sure zu betrachten, um so die Ergebnisse der intratextuellen und intertextuellen Exegese vergleichen zu können. Ṭabāṭabā'ī führt in der intertextuellen Exegese zu dieser Sure insgesamt vier Überlieferungen an, die im Kontext dieser Sure tradiert wurden. Die erste Überlieferung besagt sinngemäß, dass der Engel Gabriel zum Propheten kam, während er Beschwerden hatte, um ihn mithilfe der *sūrat an-nās*, der *sūrat al-falaq* (Q 113) und der *sūrat al-iḥlās* (Q 112) zu heilen.⁷⁴ In der zweiten Überlieferung heißt es, dass der Satan seine Schnauze auf das Herz vom Sohn Adams lege und dass, wenn dieser Gottes gedenkt, er sich von ihm zurückziehe, wenn er aber Gott

⁷² Vgl. Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 20, S. 460.

⁷³ Vgl. Sadr 2022, S. 44.

⁷⁴ Vgl. Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 20, S. 460.

vergisst, dann verschlinge ihn der Satan, und dies sei der Einflüsterer, der Heimtückische.⁷⁵
Die dritte auf den Propheten zurückgehende Überlieferung besagt:

Es gibt keinen Gläubigen, außer dass sein Herz in seiner Brust zwei Arten von Gehör hat. In das eine flößt der König ein und in das andere der Einflüsterer, der Heimtückische.⁷⁶

Die vierte in diesem Zusammenhang erwähnte Überlieferung ist sehr umfangreich und wird daher hier nur zusammengefasst wiedergegeben. Sie spricht davon, dass *al-waswās al-ḥannās* ein sehr mächtiger Satan sei und dass er es sich bis zum Tag der Auferstehung zur Aufgabe gemacht habe, die Menschen dazu zu bringen, Fehler zu begehen und sie zugleich vergessen zu lassen, dass sie Gott um Vergebung bitten.⁷⁷

Wenn man nun die Ergebnisse beider Exegese-Methoden – der intratextuellen und intertextuellen – auswertet, kann man zu dem Schluss kommen, dass mit beiden Methoden neue Erkenntnisse gewonnen werden können, jedoch die intratextuelle Exegese in ihrem Ergebnis, zumindest was dieses Auslegungsbeispiel betrifft, weitreichender ist, da sie zum Beispiel im Vergleich zur intertextuellen Exegese nähere Angaben zur Wortverwendung *al-waswās al-ḥannās* bereitstellt und koranisch belegt, dass damit nicht nur die Ğinn gemeint sein können, sondern durchaus auch die Menschen. Dahingegen kann der intertextuellen Exegese durch die vierte Überlieferung lediglich entnommen werden, dass *al-waswās al-ḥannās* ein mächtiger Satan sei, während die dritte Überlieferung, obwohl der Ausdruck darin vorkommt, gar keine Angaben dazu macht.

Anhand dieses Vergleichs wird deutlich, dass durch die intratextuelle Exegese neue Erkenntnisse gewonnen werden, die die intertextuelle Exegese nicht unbedingt zu vermitteln vermag, wobei sich auch hier einige Erkenntnisse überschneiden können, zum Beispiel was in Q 114:5 das Wort *ṣadr* bzw. im Plural *ṣudūr* für »Brust« betrifft, mit dem sowohl in der intratextuellen wie intertextuellen Exegese eine Beschreibung für das sich in der Brust befindende Herz gemeint ist, wie Q 22:46 und die dritte Überlieferung belegen. Als Konsequenz hieraus kann die intratextuelle Exegese zudem auch wirksam dazu beitragen, die Authentizität von Überlieferungen zu überprüfen, denn wenn etwas in einer Überlieferung im Widerspruch zur Verwendung im Koran stünde, dann könnte man hieraus Rückschlüsse auf die Glaubwürdigkeit der Überlieferung ziehen und sie dementsprechend als schwach oder falsch einordnen.

⁷⁵ Vgl. Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 20, S. 460.

⁷⁶ Zitiert nach Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 20, S. 461.

⁷⁷ Vgl. Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 20, S. 461.

Damit schließt die Darstellung dieses Auslegungsbeispiels, mit dem keinesfalls der Anspruch erhoben wird, eine umfassende und tiefgreifende Abhandlung zum *Tafsīr al-Mīzān* von Ṭabāṭabā'ī und der Anwendung seiner Methode vorlegen zu können. Dennoch konnte anhand des Auslegungsbeispiels ansatzweise gezeigt werden, wie Ṭabāṭabā'ī in seiner Interpretation des Korans vorgeht und welche Bedeutung dabei für ihn die intratextuelle Koranexegese hat, mithilfe derer er eine Auslegung der Verse in *sūrat an-nās* vorgenommen und ermöglicht hat.

4.6 Bewertung des *tafsīrs*

Der vorliegende Beitrag konnte aufgrund des beschränkten Rahmens keine endgültige und umfangreiche Analyse zu Ṭabāṭabā'īs Werk *al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* vornehmen, weshalb sich die Bewertung des *tafsīrs* nur auf die in der Untersuchung entsprechend bearbeiteten Textstellen bezieht. Bereits der Aufbau des *Tafsīr al-Mīzān* konnte zeigen, wie themenübergreifend Ṭabāṭabā'ī in seinem Korankommentar arbeitet, was sich nicht zuletzt auch in dessen Umfang von 20 Bänden widerspiegelt. Bemerkenswert ist vor allem seine intratextuelle Exegese, wie er sie auch in *sūrat an-nās* anwendet, wo er bezüglich des näheren Verständnisses dieser Sure zunächst einige rationale Erläuterungen anbringt, bevor er dann von der Methode des *tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān* nach seinen Kriterien Gebrauch macht und schließlich die in seiner Interpretation daraus hervorgehenden Ergebnisse mit einer Darstellung von im gleichen Zusammenhang stehenden Überlieferungen erweitert.

5. Fazit

Die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung lassen sich wie folgt zusammenfassen: Der erste Teil der Untersuchung zeigt, dass die beiden Termini *tafsīr* und *ta'wīl* in der frühislamischen Zeit als Synonyme betrachtet wurden, während sich später Unterschiede in der Definition auftaten, so dass *tafsīr* ab einem gewissen Zeitpunkt und bis heute allgemein als die äußere Auslegung des Korans verstanden wird und *ta'wīl* als dessen innere Auslegung. Ebenso wurden in diesem Teil der Arbeit die Prinzipien der sunnitischen und schiitischen Koranauslegung dargelegt und gegenübergestellt, die an einigen Stellen erhebliche Unterschiede aufweisen, an anderen aber wiederum auch Gemeinsamkeiten, wie zum Beispiel, dass für die Koranauslegung als Erstes der Koran selbst herangezogen wird.

Im zweiten Teil der Untersuchung wurde dann mit Kapitel 3 der Blick auf die Exegese-Methode des *tafsīr al-Qurʿān bi-l-Qurʿān* im Allgemeinen gerichtet, was zusammengefasst zu den folgenden bedeutenden Ergebnissen geführt hat. Zunächst konnte anhand der »Definition« in Kap. 3.1 festgestellt werden, dass die Auslegung des Korans bei dieser Methode unter Zuhilfenahme anderer Koranverse stattfindet und dass diese Herangehensweise an den Koran nicht etwas ist, das später eingeführt wurde, sondern dass die intratextuelle Koranexegese bereits zur Zeit der Herabsendung des Korans vom Propheten selbst angewendet wurde, und nach ihm auch von seinen Gefährten und ebenso von den schiitischen Imamen. Zudem zeigt die Auflistung einiger Exegese-Werke, dass die Methode auch in späterer Zeit Anwendung fand, jedoch im Vergleich nicht in dem Maß, wie es bei der intertextuellen Koranexegese der Fall ist. Weshalb dies so ist, bleibt eine offene Frage, die einer näheren Analyse bedarf. Im letzten Abschnitt dieses Kapitels wurde der Frage nachgegangen, wie und unter welchen Kriterien sich der Koran mit dem Koran praktisch auslegen lässt, wobei eine Gegenüberstellung der sunnitischen und schiitischen Herangehensweise erfolgte, bei der erneut Gemeinsamkeiten und Unterschiede festgestellt werden konnten. Dabei wurde zum Teil auch deutlich, warum weniger Exegeten von dieser Methode Gebrauch machen, da ihre Anwendung im Einzelnen recht komplex erscheint und bei dieser Methode viele Aspekte zu beachten sind.

Der dritte und letzte Teil der Untersuchung in Kapitel 4 zeigt, dass Ṭabāṭabāʿī in seinem Korankommentar *al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʿān* von der intratextuellen Methode starken Gebrauch macht, während der Aufbau des *tafsīrs* gleichzeitig verdeutlicht, wie dimensionsübergreifend Ṭabāṭabāʿī in seiner Exegese vorgeht, die neben den eigentlichen Erläuterungen zum Koran auch philosophische, mystische und soziale Betrachtungen beinhaltet und umfasst. Dass sein *tafsīr*-Werk vor allem von der intratextuellen Exegese geprägt ist und auf diese großen Wert gelegt wird, macht Ṭabāṭabāʿī bereits in seinem Vorwort kenntlich, in dem er diese Methode grundlegend verteidigt und seine diesbezügliche Argumentation mit Koranversen untermauert. Seyed Ali Sadr, der eine umfangreiche Analyse zum *Tafsīr al-Mīzān* und seiner Methode vorgenommen hat, zeigt in seinem Werk ausführlich, dass zahlreiche Aspekte, die hier im dritten Teil der vorliegenden Untersuchung kurzgefasst erwähnt und behandelt werden, tatsächlich auch an vielen anderen Stellen des *tafsīrs* zur Anwendung kommen. Das Einbeziehen und abwägende Betrachten sunnitischer Referenzen, insbesondere von Exegese-Werken sunnitischer Gelehrter, demonstrieren zudem den offenen und vielschichtigen Charakter von Ṭabāṭabāʿīs *tafsīr*-Werk und kennzeichnen das breite

Spektrum, innerhalb dessen sich Ṭabāṭabā'ī bei seiner Kommentierung des Korans bewegt. Dies lässt sich auch am Auslegungsbeispiel der *sūrat an-nās* erkennen, bei der Ṭabāṭabā'ī seine Auslegung nicht nur auf die vornehmlich intratextuelle und intertextuelle Exegese stützt, sondern auch auf rationale Betrachtungsweisen, die der Interpretation der einzelnen Koranverse zuträglich sind, um so auch in Bezug auf das Verständnis des Korans einen möglichst hohen und umfassenden Erkenntnisgewinn erzielen und anbieten zu können.

Nachdem nun all diese Ergebnisse zusammenfassend dargestellt wurden, kommen wir abschließend noch einmal auf die anfänglich gestellte Frage zurück, inwieweit die Methode des *tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān* den Korankommentar von Ṭabāṭabā'ī prägt. Hierbei kann konstatiert werden, dass diese Methode ein hauptsächlicher Bestandteil seines Korankommentars ist und darin ihrer Anwendung eine große Bedeutung zukommt. Ṭabāṭabā'ī betrachtet diese Methode nicht nur als die älteste Methode, sondern auch als die des Propheten und der schiitischen Imame, so dass er sie dementsprechend und mithilfe koranischer Argumente verteidigt und sie schließlich auch vielfältig und weitreichend zur Anwendung bringt.

Eine offene Frage, die auch in dieser Untersuchung größtenteils unbeantwortet bleibt, aber weiterhin als Forschungsdesiderat sehr spannend erscheint, ist zum Schluss noch, warum diese Methode, obgleich sie vom Propheten selbst angewendet wurde, gerade in dieser Hinsicht nur von wenigen Exegeten in Betracht gezogen wird und zum Einsatz kommt.

Literatur

Bobzin, Hartmut (2018): Der Koran. Eine Einführung. 10. Aufl. München.

Ad-Dahabī, Muḥammad Ḥusain (2005): at-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn. 2 Bde. Kairo.

Doğan, Recep (2015): A History of the Methodology of Qur'anic Exegeses. New Jersey.

Esack, Farid (2005): The Qur'an. A User's Guide. Oxford.

Gätje, Helmut (1971): Koran und Koranexegese. Zürich/Stuttgart.

Al-Ḥaidarī, as-Sayyid Kamāl (2006): Uṣūl at-tafsīr wa-t-ta'wīl. Bd. 1. 2. Aufl. Qum.

Al-Ḥakīm, as-Sayyid Muḥammad Bāqir (2015): 'Ulūm al-Qur'ān. 3. Aufl. Qum.

Halm, Heinz (2014): Der Islam. Geschichte und Gegenwart. 9. Aufl. München.

Al-Hindī, 'Alā' ad-Dīn 'Alī al-Muttaqī ibn Ḥusām ad-Dīn (1989): Kanz al-'ummāl fī sunan al-aqwāl wa-l-af'āl. Bd. 1. Beirut.

Ibn Taimīya, Taqī ad-Dīn Aḥmad (2008): at-Tafsīr al-kabīr. Bd. 2. Beirut.

Al-Iṣfahānī, Muḥammad 'Alī ar-Riḍā'ī (2008): Manāhiğ at-tafsīr wa-itiğāhātuhū. Beirut.

Khoury, Adel Theodor (2004): Der Koran. Arabisch – Deutsch. Übersetzt und kommentiert. Gütersloh.

Krämer, Gudrun (2005): Geschichte des Islam. Bonn.

Medoff, Louis (2017): Ṭabāṭabā'i, Moḥammad-Ḥosayn. In: Encyclopaedia Iranica (Online Edition). Veröffentlicht am 13.06.2017. Online: <https://www.iranicaonline.org/articles/tabatabai-mohammad-hosayn>. Zugriff: 01.03.2022.

Sadr, Seyed Ali (2022): Offenbarung, Exegese und Ratio. 'Allāma Saiyid Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā'ī und sein Korankommentar *al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān*. Berlin/Boston.

Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusain (1997): al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān. 20 Bde. Beirut.

Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusain [= Tabatabai, Sayyid Muhammad Husayn] (2020): Die Schia im Islam. Übersetzt von Farsin Banki. Hamburg.

Wehr, Hans (¹1952/1985): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. 5. Aufl. Wiesbaden.