Mekkanische und medinensische Offenbarungen (*makkī wa madanī*) im modernen islamischen Denken

Dr. Tarek Anwar Abdelgayed Elkot

Al-Azhar Universität

Sprachen- und Übersetzungsfakultät

Meccan and Medinean Revelations (makkī wa madanī) in Contemporary Islamic Thought

Tarek Anwar Abdelgayed Elkot
Department of Islamic Studies in Foreign Languages (German section), Faculty of Languages and Translation, Al-Azhar University, Cairo, Egypt.
E-mail: tarekalkott@azhar.edu.eg

Abstract:
Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (1943-2010) is considered one of the new modern intellectuals who is studying the Meccan and Medinean revelations. A chapter in his work Mafhūm an-naṣṣ, dirāsa fīʿulūm al-Qurʾān is dedicated to this topic.According to Abū Zaid, the distinction between Meccan and Medinean revelation should be based on the reality of life at that time and the text in terms of content and form itself. According to Abū Zaid, the traditions of the prophet companions and their successors as well as the criteria of language or content that the old Muslim scholars rely on when making a distinction are not sufficient. Therefore he proposes the criterion of the style of the Koran text. In this context, Abū Zaid presents two stylistic peculiarities. The first is the length or brevity of the Koranic verses and the second is Al-fāṣila. Abū Zaid thereby aims at the connection of the Koran text with the reality of life. Al-fāṣila can e.g. B. perceive within the similarity of the mechanisms of the Koran text with the mechanisms of the other texts of the culture at that time. According to Abū Zaid, the language of the Koran text is

influenced by the language of the culture at that time and there is a similarity between the Koran text and the man-made texts. Abū Zaid then speaks of the views of old Muslim scholars when the timing of the Meccan and Medinean revelation is not possible. In his view, the scholars tended to approximate the contradicting traditions in which the Koranic text appears Meccan and Medinean. As an example of the approximation of contradicting reports, Abū Zaid cites Quran verse 85 from Sura 17. The views of ancient Muslim scholars and Abū Zaid were analyzed in detail in the study.

Keywords: Meccan and Medinean revelations (makkī wa madanī), Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, Text and Reality.

المكي والمدني في الفكر الإسلامي المعاصر

طارق أنور عبد الجيد القط

قسم الدراسات الإسلامية باللغات الأجنبية، شعبة اللغة الألمانية، كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، القاهرة ، جمهورية مصر العربية.

البريد الإلكتروني: tarekalkott@azhar.edu.eg

الملخص:

يعد نصر حامد أبو زيد أحد المفكرين المعاصرين الذين اهتموا ببحث مسألة التفرقة بين المكي والمدني في القرآن، فقد أفرد لها فصلا مستقلا في كتابه مفهوم النص – دراسة في علوم القرآن. يرى أبو زيد أن معيار التمييز بين المكي والمدني يجب أن يستند إلى الواقع وإلى النص من حيث مضمونه وبنائه، وأن الروايات حول المكي والمدني ومعيار المضمون الذي وضعه علماء القرآن القدامى كلاهما غير حاسم في مسألة التفرقة بين ما هو مكي وما هو مدني في القرآن، لذا يلجأ أبو زيد إلى معيار الأسلوب، وقد حدد اثنتين من الخصائص الأسلوبية التي تساعد على التمييز بين المكي والمدني، وهما طول وقصر الآيات ومراعاة الفاصلة، ويهدف أبو زيد من خلال هاتين الخصيصتين إلى ربط القرآن بالواقع الذي نشأ فيه، فالفاصلة على سبيل المثال دليل على تشابه آليات نص القرآن مع آليات النصوص الأخرى في الثقافة. ويتحدث أبو زيد بعد ذلك عن آراء علماء المسلمين القدامى عندما يكون التفريق بين ما هو مكي وبين ما هو مدني أمر غير ممكن. ويري أن العلماء يميلون الى التلفيق بين الروايات. ويعرض مثالا لهذا الآية ٨٥ من سورة الإسراء، الذي اختلف العلماء في كونها مكية أو مدنية وذلك لاختلاف الروايات الواردة حول سبب نزولها، وقد نوقش في البحث الآراء المختلفة حول مكية الآية أو مدنيتها وكذلك رأي أبو زيد.

الكلمات المفتاحية: المكي والمدني، نصر حامد أبو زيد، النص والواقع.

Einleitung

Mit der Unterscheidung zwischen den mekkanischen und medinensischen Offenbarungen beschäftig(t)en sich alte und neue muslimische Gelehrten. Einer der neuen modernen Gelehrten, der sich mit der Untersuchung der mekkanischen und medinensischen Offenbarungen auseinandersetzt, ist Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (1943-2010). Ein Kapitel in seinem Werk *Mafhūm an-naṣṣ, dirāsa fī ʿulūm al-Qurʾān* ist der Thematik der mekkanischen und medinensischen Offenbarungen gewidmet.

Die vorliegende Studie bietet dem Leser eine neue Lektüre zum Thema *Mekkanische und medinensische Offenbarungen*, durch die man eine der modernen Vorstellungen über die mekkanische und medinensische Offenbarung erkennt. Wichtig ist es auch in dieser Studie zu wissen, wie Abū Zaid sowohl mit dem Gegenstand als auch mit den Einstellungen alter klassischer muslimischer Gelehrter zur mekkanischen und medinensischen Offenbarung umgeht und worauf er durch seine Erforschung der mekkanischen und medinensischen Offenbarungen abzielt.

1. Mekkanische und medinensische Offenbarungen bei Naṣr Ḥāmid Abū Zaid

Abū Zaid stellt am Anfang seiner Studie die von alten muslimischen Gelehrten aufgestellten Definitionen über die mekkanische und medinensische Offenbarung dar. Bei Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (gest.1505) liest man die drei folgenden Definitionen:

Erstens: Die mekkanische Offenbarung betrifft die Korantexte, die vor der Auswanderung (*hiǧra*) herabgesandt wurden. Im Unterschied dazu betrifft die

medinensische Offenbarung jene, die nach der Auswanderung herabgesandt wurden.

Zweitens: Was in Mekka und seiner Umgebung herabgekommen war, bezeichnet man als mekkanisch. Unter medinensischer Offenbarung versteht man, was in Medina und seiner Umgebung herabgesandt wurde.

Drittens: Was an die Mekkaner gerichtet ist, ist mekkanisch, und was an die Bewohner von Medina gerichtet ist, ist medinensisch.[1]

Nach Abū Zaid wurde der Ort berücksichtigt, als die Gelehrten von Mekka und seiner Umgebung sowie von Medina und seiner Umgebung als Kriterium für die Unterscheidung zwischen mekkanischer und medinensischer Offenbarung sprachen. Abū Zaid kritisiert dieses Kriterium, da von Auswirkung des Ortes auf den Text an Inhalt und Form nicht gesprochen wird.

Gemäß den angesprochenen Personen wurde der Koran als mekkanisch und medinensisch in einer anderen Definition klassifiziert. Dieses Kriterium für die Unterscheidung ist auch nach Abū Zaid nicht geeignet, da die Rede im Koran nicht nur an die Mekkaner und die Medinenser gerichtet ist. Der Koran spricht z.B. in einigen Koranversen den Propheten Muḥammad selbst an.

---

[1] Vgl. As-Suyūṭī, Ǧalāl ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥmān: *Al-itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*, ediert von Markaz ad-dirāsāt al-Qurʾānīya, Medina2005, Bd. 1, S. 45-46. Die Übersetzung des Zitats wird entnommen aus Elkot, Tarek Anwar Abdelgayed: *Die Methode Nöldekes zur chronologischen Anordnung der Suren und Verse des Koran in seinem Buch „Geschichte des Qorāns. Eine analytisch-kritische Studie*, Göttingen 2014. [online publizierte Dissertation], S. 90.

Das Kriterium der Zeit wurde in Betracht gezogen, als die Gelehrten die Emigration des Propheten als eine Grundlage für die Unterscheidung zwischen mekkanischer und medinensischer Offenbarung betrachteten.[2]

Abū Zaid zufolge soll die Unterscheidung zwischen mekkanischer und medinensischer Offenbarung auf der damaligen Lebenswirklichkeit und dem Text an Inhalt und Form selbst beruhen. Seiner Auffassung nach gibt es eine starke Verbindung zwischen dem Text und der damaligen Lebenswirklichkeit, denn die letztere reflektiere sich im Text. Deshalb neigt Abū Zaid zur Unterscheidung zwischen mekkanischer und medinensischer Offenbarung auf Grundlage der Unterscheidung zwischen den wichtigen Perioden bzw. Phasen der islamischen Geschichte, der mekkanischen und der medinensischen.[3]

Abū Zaid gibt danach seine Stellungnahme zur Art und Weise der Kenntnis von den mekkanischen und medinensischen Offenbarungen wieder. Sowohl die Überlieferungen der Prophetengefährten und deren Nachfolger als auch die Kriterien der Sprache oder des Inhaltes, auf die sich die alten muslimischen Gelehrten bei der Unterscheidung zwischen mekkanischer und medinensischer Offenbarung stützen, sind nach Abū Zaid nicht ausreichend. Seiner Meinung nach gibt es kein entscheidendes Kriterium für die Unterscheidung zwischen mekkanischer und medinensischer Offenbarung. Die Unterscheidung beruhe auf allgemeinen

---

[2] Vgl. Abū Zaid, Naṣr Ḥamid: *Mafhūm an-naṣṣ, dirāsa fī ʿulūm al-Qurʾān*, al-haiʾa al-Miṣrīya al-ʿĀmma lil-Kitāb, Kairo 1990, S. 86-87.

[3] Vgl. Ebd., S. 87.

Eigenschaften, weil die Entwicklung sowohl auf der Ebene der Lebenswirklichkeit als auch auf der Ebene des Textes nicht plötzlich geschehe. Die Schwierigkeit der Unterscheidung zwischen mekkanischer und medinensischer Offenbarung gehe darauf zurück, dass sich die Reihenfolge in den vorliegenden Koranausgaben von der chronologischen Anordnung der Offenbarungen unterscheide. Neben den zeitlichen und inhaltlichen Kriterien sei der Stil des Korantextes zu berücksichtigen. Abū Zaid legt in diesem Zusammenhang zwei stilistische Unterscheidungsmerkmale dar. Es handele sich bei der ersten um die Länge oder Kürze der Koranverse. Im Vergleich zu den mekkanischen Koranversen seien die medinensischen Koranverse lang. Abū Zaid zitiert hier Ibn Ḫaldūn[4], der in seinem Werk *Tārīḫ Ibn Ḫaldūn* über die Kürze der mekkanischen Koranverse und die Länge der medinensischen Koranverse redet.[5]

Das Kriterium der Länge und der Kürze sei auf zwei Dinge zurückzuführen. Es gehe beim ersten um den Übergang von der Phase der Warnung *(inḏār)* zur Phase der Botschaft *(risāla)*. Bei der Warnung sei der Stil präzise und konzentriert. Man finde ihn grundsätzlich in den kurzen Suren, die mekkanisch seien. Die Vermittlung der Informationen dominiere in der Botschaft. Es handele sich beim zweiten Ding um die Berücksichtigung des

[4] Vgl. Ibn Ḫaldūn, ʿAbd ar-Raḥmān b. Muḥammad: *Tārīḫ Ibn Ḫaldūn. Dīwān al-mubtadʾ wa-l-ḫabar fī aiyām al-ʿarab wa-l-ʿağam wa-l-barbar wa-man ʿāṣarāhum min ḏawī aš-šaʾn al-akbar*, ediert von Ḫalīl Šaḥāda, 2. Aufl., Dār al-fikr, Beirut 1988, S. 125.
[5] Vgl. Abū Zaid 1990, S. 88-90.

ersten Adressaten.[6] Dem gerade Gesagten entsprechend ist der Stil des Korantextes je nach der Phase unterschiedlich.

Al-fāṣila (Das letzte Wort des Koranverses) gilt als die zweite stilistische Eigentümlichkeit für die Unterscheidung zwischen der mekkanischen und medinensischen Offenbarung. Diese Eigentümlichkeit ließe sich im Rahmen der Ähnlichkeit der Mechanismen des Korantextes mit den Mechanismen der anderen Texte der damaligen Kultur verstehen. Abū Zaid richtet in diesem Zusammenhang seine Kritik an die alten muslimischen Gelehrten, die den Vergleich zwischen *Al-fāṣila* und der in anderen Texten verbreiteten Reimprosa **(*sağʿ*)** vermieden hätten. Um seine Meinung zu untermauern, dass eine Ähnlichkeit zwischen *Al-fāṣila* im Koran und der Reimprosa **(*sağʿ*)** in den altarabischen Wahrsagern zugeschriebenen Texten besteht, liefert Abū Zaid einige Verse, die mit dem gleichen Reim enden.[7] Abū Zaid kritisiert die alten muslimischen Gelehrten, die auf die völlige Trennung zwischen dem Korantext und den anderen Texten sowie zwischen dem Korantext und der Lebenswirklichkeit bedacht gewesen seien.[8]

Abū Zaids Worte weisen darauf hin, dass der Korantext von anderen Texten der damaligen Kultur nicht isoliert war und ein Vergleich zwischen einem göttlichen Text und einem menschlichen Text möglich ist. Abū Zaid lenkt hierbei kein Augenmerk auf die Untersuchung der Echtheit der Aussprüche altarabischer Wahrsager.

---

[6] Vgl. Ebd., S. 90-91.
[7] Vgl. Ebd., S. 91.
[8] Vgl. Ebd., S. 92.

Es geht bei den zwei stilistischen Unterscheidungsmerkmalen, der Länge oder Kürze der Koranverse und *Al-fāṣila*, nicht um zwei neue Phänomene für die Klassifizierung der koranischen Offenbarungen. Diese wurden vorher von muslimischen und nichtmuslimischen Wissenschaftlern für die Unterscheidung zwischen mekkanischer und medinensischer Offenbarung vorgeschlagen. In meiner Dissertation zu *Die Methode Nöldekes zur chronologischen Anordnung der Suren und Koranverse des Korans in seinem Buch „Geschichte des Qorāns“* wurden unter anderem formale Charakteristika der ersten mekkanischen Periode analysiert, zu denen die Kürze der ersten mekkanischen Offenbarung und die Reimprosa **(***sağʿ***)** gehören, wie der deutsche Orientalist Theodor Nöldeke (1836-1930) behauptet. Was den Umfang der koranischen Koranverse betrifft, wurde die Meinungsverschiedenheit einiger muslimischer Gelehrter darüber dargestellt. Während eine Gruppe die Meinung vertritt, dass die kurzen Koranverse und Suren als eine charakteristische Erscheinung aller mekkanischen Suren gelten, lehnt eine andere Gruppe die Unterscheidung zwischen mekkanischen und medinensischen Offenbarungen aufgrund des Umfanges ab.[9]

Über die Reimprosa (*sağʿ*), die nach Nöldeke zu einer der Eigenschaften der Suren von der ersten mekkanischen Periode zählt und auf die heidnischen Kuhhān zurückgeht, sind die muslimischen Gelehrten auch unterschiedlicher Meinung. Eine Gruppe vertritt die Ansicht, dass der Koran keine Reimprosa aufweise. Eine weitere Gruppe identifiziert sie indes und sieht kein Problem darin. Hinzu

[9] Vgl. Elkot 2014, S. 125-126.

kommt, dass die von altarabischen Wahrsagern stammenden Überlieferungen der Reimprosa einer Gruppe von Gelehrten zweifelhaft sind.[10]

2. Der Text und die Lebenswirklichkeit

Abū Zaid weist an einer anderen Stelle seines Werkes *Mafhūm an-naṣṣ* darauf hin, dass die Sprache des Korantextes bezüglich ihrer Form vom menschlichen kulturellen System nicht weit entfernt ist. Es könne nicht sein, dass wir von einer von der Kultur und der Lebenswirklichkeit weit entfernten Sprache sprechen könnten. Es könne auch nicht sein, dass wir von einem von der Kultur und der Lebenswirklichkeit weit entfernten Text sprechen könnten, solange er dem Rahmen des sprachlichen Systems der Kultur angehöre.[11] Die Sprache des Korantextes ist dieser Vorstellung zufolge von der Sprache der damaligen Kultur beeinflusst. Insofern kann man von einer Ähnlichkeit zwischen dem Korantext und den von Menschen produzierten Texten ausgehen. Der Korantext ist dann von der Kultur abhängig. Hier gibt es keinen Raum für die Rede über einen Text, der alle Zeiten und Kulturen übersteigt. Allahs Rolle als Autor des Koran wird in diesem Zusammenhang außer Acht gelassen.

Die Betonung einer engen Beziehung zwischen dem Korantext und der Lebenswirklichkeit bei Abū Zaid findet man nicht nur bei seiner Behandlung der mekkanischen und medinensischen Offenbarungen, sondern auch bei seiner Behandlung der Offenbarungsanlässe. Er betrachtet die Offenbarungsanlässe als eine der wichtigsten Lehren, die den Bezug des Textes zur Lebenswirklichkeit

[10] Vgl. Ebd., S. 132-134.
[11] Vgl. Abū Zaid 1990, S. 27.

aufzeige. Nach Abū Zaid sind die Koranverse, die ohne Offenbarungsanlässe herabgesandt wurden, zu wenig.[12] Die Verbindung jedes Koranverses mit einem Offenbarungsanlass ist schwer zu beweisen. Die Werke bieten uns Anlässe über eine wenige Anzahl von Koranversen. In seinem Werk *Asbāb an-nuzūl ʿilman min ʿUlūm al-Qurʾān* meint Bassām Al-Ǧamal, dass 90 % der Koranverse keine Offenbarungsanlässe hätten.[13]

Abū Zaid richtet seine Kritik an die alten muslimischen Gelehrten, die sich vorstellten, dass die Kenntnis der Gründe der Herabsendung nur durch die Überlieferung möglich sei. Dabei gebe es keinen Raum für die Bemühung oder die Erschließung. Die Offenbarungsanlässe, die den sozialen Kontext darstellten, werden Abū Zaid zufolge nicht nur durch die äußeren Maßstäbe erkannt, sondern auch durch die inneren. Im Text selbst lägen Hinweise auf die Gründe der Herabsendung vor.[14] Abū Zaid meint damit, dass die Überlieferungen für die Kenntnis der Offenbarungsanlässe nicht ausreichen. Der Text selbst beteiligt sich an der Kenntnis des Offenbarungsanlasses. Meiner Auffassung nach ist die Kenntnis des Grundes der Herabsendung durch den Text eine Hypothese, die Abū Zaid nicht beweisen konnte. Wie verweist ein Text alleine zum Beispiel auf ein Ereignis, wegen dessen er herabgesandt wurde?

---

[12] Vgl. Ebd., S. 109.

[13] Vgl. Al-Ǧamal, Bassām: *Asbāb an-nuzūl ʿilman min ʿUlūm al-Qurʾān*, 1. Aufl., al-Muʾassasa al-ʿarabīya lil-taḥdīṯ al-fikrī, al-markaz aṯ-ṯaqāfī, Beirut, 2005, S. 443.

[14] Vgl. Abū Zaid 1990, S. 126.

In seinem Werk *Naqd al-ḫiṭāb ad-dīnī* betont Abū Zaid den Vorzug der Lebenswirklichkeit vor dem Text. Seiner Ansicht nach wird die Lebenswirklichkeit als die Grundlage betrachtet, die nicht preiszugeben sei. Ausgehend von der Lebenswirklichkeit sei der Text gebildet und ausgehend von Sprache und Kultur der Lebenswirklichkeit seien die Begriffe gestaltet worden. Die Bedeutungen des Textes würden sich gemäß der Bewegung der mit den Aktivitäten der Menschen verbundenen Lebenswirklichkeit erneuern. Die Lebenswirklichkeit sei erstens, zweitens und letztens.[15] Damit ist gemeint, dass die Lebenswirklichkeit das Allerwichtigste ist.

Ḥasan Ḥanafī (geb. 1935) vertritt dieselbe Ansicht Abū Zaids. Die Reihenfolge bezüglich der Lebenswirklichkeit und des Textes sei bei den alten Gelehrten absteigend, d. h. vom Text zur Lebenswirklichkeit, aber die Reihenfolge bei den modernen aufsteigend, d. h. von der Lebenswirklichkeit zum Text.[16] Nach Ḥanafī bedeuten die Offenbarungsanlässe, dass die Offenbarung in der Lebenswirklichkeit nicht angewendet werden musste, sondern dass sie diese Lebenswirklichkeit selbst widerspiegelte.[17] Ḥanafī Worte stehen mit der Tatsache im Widerspruch, der zufolge ein Teil aus dem Koran ohne Reaktion auf Ereignisse oder Fragen herabgesandt wurde.

---

[15] Vgl. Abū Zaid, Naṣr Ḥamid: *Naqd al-ḫiṯāb ad-dīnī*, 2. Aufl.,Sīnā lil-našr, Kairo 1994, S. 130.

[16] Vgl. Ḥanafī, Ḥasan: *Min an-naṣṣ ilā al-wāqiʿ*, Teil 2*: binyat an-naṣṣ*, 1. Aufl., markz al-kitāb lil-našr, Kairo 2005, S.102.

[17] Vgl. Ḥanafī, Ḥasan: *Ad-dīn wa-ṯ-ṯawra fī miṣr 1952-1981*, Bd. 7, *al-Yamīn wa-l-yasār fī al-fikr ad-dīnī*, Maktabat Madbūlī, Kairo 1989, S. 71.

Meiner Auffassung nach liegt kein Problem darin, dass zwischen den mekkanischen und medinensischen Offenbarungen unter anderem aufgrund der beiden von Abū Zaid und anderen vorgeschlagenen stilistischen Unterscheidungsmerkmale, d. h. dem Umfang des Koranverses und der Reimprosa, klassifiziert wird. Das Problem besteht darin, dass Abū Zaid dabei vom engen Bezug des Korantextes zur damaligen Kultur ausgeht, in der der Korantext offenbart wurde. Die Rede von einer Beziehung zwischen dem Text und der Lebenswirklichkeit bei Abū Zaid bedeutet, dass der Lebenswirklichkeit die originäre Stelle beizumessen ist. Der Text bildet wohingegen die sekundäre Stelle. Die Lebenswirklichkeit spielt die große Rolle bei der Formung des Textes. Bei dieser Lesart wird Allahs Rolle marginalisiert.

Die Rede vom Bezug des Korantextes zur Lebenswirklichkeit und von dessen Zugehörigkeit zur menschlichen Kultur steht meiner Auffassung nach mit dem Glauben an die Göttlichkeit des Korantextes im Widerspruch.

ʿAlī Ḥarb kritisiert die immer bei Abū Zaid am Anfang jedes Kapitels sowie am Anfang und am Ende jedes Abschnitts betonte Verbindung zwischen dem Text und der Lebenswirklichkeit. Nach Ḥarb verhüllt Abū Zaid in seiner Untersuchung zu dem Koran und seinen Wissenschaften einerseits die Lebenswirklichkeit, die er zu entdecken versucht, und andererseits das Dasein des Textes, das er in seiner Untersuchung verteidigt. Wenn wir das Dasein des Textes kennenlernen und dessen Möglichkeiten entdecken würden, würden wir nicht von der Lebenswirklichkeit zum Text ausgehen, sondern vom

Text zur Lebenswirklichkeit. Der Text solle als eine selbständige Welt und als eine sowohl von dem Autor als auch von der Lebenswirklichkeit isolierte Rede erforscht werden. Die Lebenswirklichkeit, d. h. die des historischen Islam, sei nicht mehr die Lebenswirklichkeit, die es gewesen sei. Es gehe dabei um die historischen Aussagen, die wir in der Hand hätten.[18] Die Essenz des Textes erkennt man nicht durch die äußeren Maßstäbe, d. h. durch die Lebenswirklichkeit, sondern durch den Text selbst. Die Beharrlichkeit auf die Existenz einer engen Beziehung zwischen dem Korantext und der Lebenswirklichkeit bedeutet das Schweigen über den Urheber des Koran.

Die Lebenswirklichkeit, die Abū Zaid mit dem Korantext eng verbindet, befindet sich in Texten wie Überlieferungen. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob die uns vorliegenden Überlieferungen die damalige Lebenswirklichkeit tatsächlich widerspiegeln und ob jeder Koranvers eine Lebenswirklichkeit bzw. eine Geschichte hat.

Abū Zaids Ansatz über die Geschichtlichkeit des Korantextes führe dazu, dass der Koran für einen den anderen Texten ähnlichen Text zu erklären sei. Zwar gäbe es Ähnlichkeit auf der Ebene der Form, aber diese Ähnlichkeit schließe die besondere Stellung des Koran und dessen Unterscheidung von den anderen Texten nicht aus. Die Bestätigung der Geschichtlichkeit des Korantextes und dessen Interaktion mit der

[18] Vgl. Ḥarb, ʿAlī: *Naqd an-naṣṣ,* 4. Aufl., *al-markz aṯ-ṯaqāfī al-ʿarabī*, Marokko 2005, S. 212-216.; vgl. Ḥarb, ʿAlī: *Al-istilāb wal-istrdād, al-islām bayn Roger Garaudy wa Naṣr Ḥamid Abū Zaid*, 1. Aufl., al-markz aṯ-ṯaqāfī al-ʿarabī, Marokko 1997, S. 101.

Lebenswirklichkeit bei Abū Zaid vernichte den Aufbau und die Besonderheit des Korantextes, der als eine heilige von den anderen historischen Texten unterschiedliche Offenbarung anzusehen sei.[19] Die Rede von der Geschichtlichkeit des Korantextes bedeute die Rede von der Geschichte, die der Existenz des Korantextes vorausginge. Sie bedeute auf keinen Fall die Rede von der Geschichte des Textes selbst.[20] Der Text, der als ein Produkt der Lebenswirklichkeit oder als ein Mittel zur Produktion oder Gestaltung der Lebenswirklichkeit aufgefasst werde, ende mit dem Ende der Lebenswirklichkeit, die ihn produziere oder die er produziere.[21] Die Geschichtlichkeit des Korantextes führt meines Erachtens zur Geschichtlichkeit der aus dem Koran extrahierten Rechtsurteile, wobei sich ihre Gültigkeit auf die damalige Lebenswirklichkeit beschränken würde. Das Rechtsurteil endet dementsprechend mit dem Ende der Lebenswirklichkeit, die es erzeugt.[22]

---

[19] Vgl. Al-ʿārif, Musṭafa: *Tārīḫīyat an-naṣṣ ad-dīnī ʿnd Naṣr Ḥamid Abū Zaid - naḥwa manhag islāmī ǧadīd li-tʾwīl*, muʾminūn bilā ḥudūd li-dirāsāt wal-abḥāṯ 2017, S. 28.

[20] Vgl. Ḥadīd, Asmāʿ: *Fī tārīḫiyat an-naṣṣ al-Qurʾānī ʿnd Naṣr Ḥamid Abū Zaid*, Ǧāmiʿat faraḥāt ʿAbbās Seṭif, Algerien 2010, [online publizierte Magisterarbeit], S. 133.

[21] Vgl. Ebd., S. 133.

[22] Die mit der Vielehe, dem Zeugnis und dem Erbrecht der Frau zusammenhängenden Rechtsurteile lassen sich gemäß Abū Zaid und Ḥanafī historisch und im Rahmen der Lebenswirklichkeit wahrnehmen. Vgl. Ḥanafī, Ḥasan: *Humūm al-fikr wal-waṭan, at-turāṯ walʿaṣr wal-ḥadāṯa*, 2. Aufl., Dār Qibāʾ li-ṭ-ṭibāʿa wa-n-našr wa-t-tauzīʿ, Bd. 1, Kairo 1998, S. 521, 526; vgl. Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid: *Dawāʾir al-ḫauf: Qirāʾa fī ḫiṭāb al-marʾa,* 3. Aufl., al-markz aṯ-ṯaqāfī al-ʿarabī, Beirut 2004, S. 288, 296, 303.

3. Abū Zaids Kritik an Einstellungen alter muslimischer Koranwissenschaftler zu widersprüchlichen Berichten

Abū Zaid diskutiert in diesem Zusammenhang die Einstellungen alter muslimischer Koranwissenschaftler zu widersprüchlichen Berichten über die zeitliche Bestimmung der Herabsendung einer Sure bzw. eines Koranverses. Abū Zaid spricht von Ansichten alter muslimischer Gelehrter, wenn die Zeitbestimmung der mekkanischen und medinensischen Offenbarung nicht möglich ist. Seiner Ansicht nach tendierten die Gelehrten zur Annäherung der widersprüchlichen Überlieferungen, in denen der Korantext mekkanisch und medinensisch auftritt. Wenn der Gelehrte gefunden habe, dass widersprüchliche Überlieferungen über den zeitlichen Ursprung einer Sure bzw. eines Koranverses vorliegen würden, sie aber im Hinblick auf die Überliefererkette richtig seien, habe er behauptet, der Korantext sei zweimal offenbart, oder in Mekka herabgesandt und das Urteil später in Medina offenbart worden.[23]

Abū Zaid weist die Idee zurück, der zufolge ein Koranvers oder eine Sure zweimal offenbart wurde. Seines Erachtens konnten die Gelehrten mit Meinungen der alten muslimischen Gelehrten nicht kritisch umgehen. Der Grund dafür liege darin, dass die Personen und ihre Ansichten für unantastbar gehalten worden seien.[24]

Als Beispiel für die Annäherung widersprüchlicher Berichte, die mit dem Thema der mekkanischen und medinensischen Offenbarung zusammenhängen, führt

[23] Vgl. Abū Zaid 1990, S. 92.
[24] Ebd., S. 92.

Abū Zaid den Koranvers 85 der Sure 17 an: „Man fragt dich nach dem Geist. Sag: Der Geist ist Logos von meinem Herrn. Aber ihr habt nur wenig Wissen erhalten.“[25]

Abū Zaid erwähnt zuerst zwei Überlieferungen über den Offenbarungsanlass des oben genannten Koranverses. Die erste steht bei al-Buḫārī, stammt von Ibn Masʿūd und weist auf den medinensischen Ursprung des Koranverses hin.[26] Die zweite steht bei at-Tirmiḏī, geht auf Ibn ʿAbbās zurück und deutet auf die mekkanische Herkunft des Koranverses hin.[27]

Abū Zaid stellt As-Suyūṭīs und Az-Zarkašīs Einstellungen zu den beiden Überlieferungen dar. Nach As-Suyūṭī ist die Überlieferung von Ibn Masʿūd stärker als die andere von Ibn ʿAbbās, da Ibn Masʿūd das Ereignis miterlebt hatte.[28]Az-Zarkašī hält die beiden Überlieferungen für

---

[25] Paret, Rudi: *Der Koran, Übersetzung von Rudi Paret*, 3. Aufl., Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart [u.a.] 1983, S. 202 (Sure 17, Vers 85). Für ausführliche Informationen über den Offenbarungsanlass des Koranverses 85 der Sure 17 vgl. Elkot, Tarek Anwar Abdelgayed: *Zur Problematik der Offenbarungsanlässe in den kanonischen ḥadīṯ-Sammlungen: Eine Untersuchung anhand ausgewählter Beispiele aus al-Buḫārīs Sammlung*, in: El Kaisy-Friemuth, Maha, Hajatpour, Reza und Abdel Rahem, Mohammed (Hrsg.): Rationalität in der islamischen Theologie, Band 1: Die klassische Periode, De Gruyter, Berlin 2019, S. 114-117.

[26] Vgl. Al-Buḫārī, Muḥammad b. Ismāʿīl: *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, Dār Ibn Kaṯīr li-ṭ-ṭibāʿa wa-n-našr wa-t-tauzīʿ, 1. Aufl., Beirut 2002, S. 1172.

[27] Vgl. At-Tirmiḏī, Muḥammad b. ʿĪsā b. Saura b. Mūsā b. aḍ-Ḍaḥḥāk: *Al-ǧāmiʿ al-kabīr (Sunan at-Tirmiḏī)*, ediert von Baššār ʿĀwād Maʿrūf, Dār al-ġarb al-islāmī, Beirut 1998, Bd. 5, S. 155.

[28] Vgl. As-Suyūṭī 2005, Bd. 1, S. 218.

richtig. Seiner Meinung nach wurde der Koranvers zweimal, einmal in Mekka und ein weiteres Mal in Medina, herabgesandt.[29] Nach Abū Zaid soll die Lehre von der mekkanischen und medinensischen Offenbarungen der kritischen Methode unterliegen, die auf objektiven Grundlagen akzeptiert oder zurückweist, was mit Annäherung von gegensätzlichen Meinungen und Überlieferungen nichts zu tun habe. Die Behauptung, nach der ein Koranvers zweimal offenbart worden sei, lehnt Abū Zaid ab.[30]

Auch wenn die Überlieferung von Ibn Masʿūd auf den medinensischen Ursprung des Koranverses hinweise und Ibn Masʿūd Augenzeuge der Herabsendung des Koranverses gewesen sei, hebe die Auseinandersetzung des Textes mit der damaligen Lebenswirklichkeit den Ursprung des Textes hervor. Der Kontext bestätige die mekkanische Herkunft des Koranverses. Abū Zaid vertritt die Ansicht, dass die Mekkaner von den Medinensern keineswegs isoliert waren. Er begründet seine Meinung unter anderem damit, dass die Mutter des Propheten aus Banī an-Nağār stammte und auf ihrer Rückkehr von Medina verstarb.[31]

Darüber hinaus verweise eine andere in den Werken der Koranexegese und Prophetenbiographie angeführte Überlieferung auf den mekkanischen Ursprung des Koranverses. Die Prophetenbiographie stütze sich in vielen Überlieferungen auf die Verbindung zwischen dem

---

[29] Vgl. Az-Zarkašī, Badr ad-Dīn: *Al-burhān fī ʿulūm al-Qurʾān*, ediert von Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Dār at-turāṯ, Kairo 1957, Bd. 1, S. 30.

[30] Vgl. Abū Zaid 1990, S. 94.

[31] Vgl. Ebd., S. 95

Korantext und der Lebenswirklichkeit. Abū Zaid staunt darüber, dass die Koranwissenschaftler die in den Werken der Prophetenbiographie erwähnten Berichte auf den Gebieten der Koranexegese und der Offenbarungsanlässe ignoriert und sich auf Berichte gestützt hätten, die die Berichte der Prophetenbiographie [im Hinblick auf die Zuverlässigkeit] nicht übersteigen würden.[32]

In der *Sīra*-Literatur wird die folgende Überlieferung bei Ibn Isḥāq (gest. 768) angeführt: „Es wurde nach Ibn ʿAbbās überliefert, dass die Quraiš die zwei Männer an-Naḍr b. al-Ḥāriṯ und ʿUqba b. Abī Muʿaiṭ zu den medinensischen Juden schickte, um sich bei ihnen über Muḥammad zu informieren und ihnen von den Aussagen Muḥammads zu erzählen. Denn die Juden besitzen eine Heilige Schrift und wissen deshalb mehr über den Propheten als die Mekkaner. Als die beiden Männer nach Medina kamen und den Juden von Muḥammad erzählten, sagten ihnen die Juden: „Fragt Muḥammad nach drei Dingen! Fragt ihn zuerst nach den Jungen, die in der alten Zeit ihr besonderes Schicksal erlitten hätten. Dann fragt ihn nach einem Mann, der die östlichen und westlichen Gebiete der Erde erreichte. Schließlich fragt ihn nach dem Geist! Wenn er euch die Antwort auf die Fragen geben kann, ist er ein richtiger Prophet. Wenn nicht, ist er ein Lügner. Als die beiden Männer nach Mekka zurückkehrten und die Quraiš darüber berichteten, begaben sie sich zum Gesandten Gottes Muḥammad und stellten ihm die Fragen. Er versprach ihnen, die Antwort auf die Fragen am nächsten Tag zu geben, ohne auszusprechen: inschallāh (Wenn Gott will). Da zwei Wochen vergingen, ohne dass Muḥammad die Antwort

[32] Vgl. Ebd., S. 96-97.

auf die Fragen eingegeben wurde, streuten die Quraiš Verleumdungen aus. Der Prophet war traurig darüber, dass Gabriel nicht mit der Offenbarung zu ihm kam und auch die Reden der Mekkaner ihn betrübten. Daraufhin kam Gabriel zu ihm und übermittelte ihm die Sure 18 (Die Höhle), in der die Antworten auf die Fragen nach den jungen Männern, dem Wanderer und dem Geist stehen.[33]
Die Erzählweise der Überlieferung, die in die *Sīra* von Ibn Isḥāq Eingang gefunden hat, verweist in dem genannten Beispielsfall darauf, dass Mekka keine abgeschlossene Region war. Die Mekkaner nahmen Kontakte zu den Juden von Medina auf. Die Überlieferung deutet darauf hin, dass die Juden von Medina mit den drei gestellten Fragen vertraut gewesen waren.
Die oben genannte Überlieferung erwähnen einige Korankommentatoren wie aṭ-Ṭabarī (gest. 923) und ar-Rāzī (gest. 1210) in ihren Kommentaren zur Sure 18.[34] In seiner Erklärung zum Koranvers 85 der Sure 17 (Die Nachtreise) führt aṭ-Ṭabarī nun aber eine andere Überlieferung an, der zufolge der Koranvers 85 als Reaktion auf eine von den Juden gestellte Frage herabgesandt worden sei. Diese Überlieferung verweist darauf, dass der Koranvers in Medina, nicht in Mekka, offenbart worden sei. Die auf Ibn Isḥāq zurückgehende Überlieferung, nach der Koranvers 85 der Sure 17, die

---

[33] Vgl. Ibn Isḥāq: *Das Leben des Propheten*, aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Gernot Rotter, Spohr Verlag, Salim Spohr, Kandern im Schwarzland 1999, S. 62-63.
[34] Vgl. Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ǧarīr: *Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, ediert von Maḥmūd Muḥammad Šākir, 1. Aufl., Muʾassasat ar-risāla, Beirut 2000, S. Bd.17, S. 592-593 und Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar: *At-tafsīr al-kabīr*, 3. Aufl., Dār iḥjāʾ at-turāṯ al-ʿarabī, Beirut 1999, Bd. 21, S. 428.

Geschichten von den Höhlengefährten und Ḏū l-Qarnain in der Sure 18 als Antwort auf drei von den Mekkanern gestellten Fragen eingegeben worden seien, erwähnt aṭ-Ṭabarī in seiner Erläuterung zum Koranvers 85 der Sure 17 nicht.[35] Ar-Rāzī schließt in seinem Kommentar zum Koranvers 85 der Sure 17 die Überlieferung nicht aus, gemäß der der Prophet Muḥammad von den Mekkanern nach den Höhlengefährten, Ḏū l-Qarnain und dem Geist gefragt worden sei.[36] Dabei zeigt sich, wie die Korankommentatoren mit dem in der Prophetenbiographie von Ibn Isḥāq angeführten Offenbarungsgrund umgehen. Sowohl aṭ-Ṭabarī als auch ar-Rāzī gehen in der Erklärung zum Koranvers 85 der Sure 17 und zu den Geschichten von der Höhlengefährten sowie Ḏū l-Qarnain der Sure 18 auf Ibn Isḥāq zurück, ohne den Bericht kritisch zu überprüfen.

Um zu bestätigen, dass eine enge Beziehung zwischen dem Korantext und der Lebenswirklichkeit vorliegt, zieht Abū Zaid diese von Ibn Isḥāq stammende Überlieferung heran. Es ist hier bemerkenswert, dass Abū Zaid für die Zeitbestimmung des Koranverses 85 der Sure 17 hierbei von den zwei stilistischen Unterscheidungsmerkmalen, dem Umfang und der Reimprosa, nicht ausgeht. Er beruft sich in diesem Zusammenhang auf Überlieferungen, deren Authentizität er nicht untersucht. Die in der Prophetenbiographie von Ibn Isḥāq angeführte Überlieferung ist anzuzweifeln. In der Überliefererkette steht, dass Ibn Isḥāq von einem Mann aus Mekka oder Ägypten berichtet wurde, dessen Name unbekannt war.[37]

---

[35] Vgl. aṭ-Ṭabarī 2000, Bd.17, S. 541-542.

[36] Vgl. ar-Rāzī 1999, Bd. 21, S. 391-392.

[37] Vgl. Ibn Kaṯīr, Abū l-Fidāʾ Ismāʿīl b. ʿUmar: *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm*, ediert von Sāmī Ibn Muḥammad Salāmah, 2. Aufl., Dār ṭība

Darüber hinaus kann Ibn ʿAbbās nicht für einen richtigen Zeugen des Ereignisses gehalten werden. Als der Prophet starb, war Ibn ʿAbbās etwa 12 Jahre alt. Nach seiner Überprüfung der Rolle Ibn ʿAbbās bei der Lehre der Offenbarungsanlässe vertritt Bassām Al-Ǧamal die Ansicht, dass ein Teil aus den von Ibn ʿAbbās stammenden Berichten über die Offenbarungsanlässe von Ibn ʿAbbās selbst überliefert wurde. Man könne ihn aber nicht genau bestimmen. Der größte Teil der Berichte sei aber Ibn ʿAbbās seit dem Zeitalter der Nachfolgegeneration der Prophetengefährten zugeschrieben worden.[38] Abschließend lässt sich feststellen, dass diese auf Ibn Isḥāq zurückgehende Überlieferung über den Offenbarungsanlass des Koranverses 85 der Sure 17 und der Geschichten von den Höhlengefährten sowie Ḏū l-Qarnain der Sure 18 die Aufnahme bei einigen Korankommentatoren sowie bei Abū Zaid ohne kritische sorgfältige Überprüfung.

---

li-n-našr wa-t-tauzīʿ, Riad 1999, Bd. 5, S. 136; Ibn Isḥāq, Muḥammad: *Sīrat Ibn Isḥāq (Kitāb as-siyar wa-l-maġāzī)*, ediert von Suhail Zakkār, Dār al-fikr, Beirut 1978, S. 201.

[38] Vgl. Al-Ǧamal 2005, S. 136.

Fazit

Aus dem Dargestellten lässt sich schlussfolgern, dass Abū Zaid in seiner Untersuchung zur mekkanischen und medinensischen Offenbarung sich zum Ziel setzt, zu betonen, dass eine enge Beziehung zwischen dem Korantext und der Lebenswirklichkeit vorliegt. Um diese Beziehung zu bestätigen, legt er mehr Gewicht auf die zwei stilistischen Eigenschaften, der Länge oder Kürze der Koranverse und der Reimprosa. Der Stil der Warnung unterscheide sich vom Stil der Botschaft. Deshalb kämen die mekkanischen Koranverse kurz und die medinensischen Koranverse lang vor. In den mekkanischen Koranversen sei die Reimprosa enthalten, weil diese Art von Sprachform in anderen Texten der damaligen Kultur existiert habe. Abū Zaid gibt damit der Lebenswirklichkeit die Priorität vor dem Korantext. Gegen diese Betrachtungsweise des Koran, d. h. die Abhängigkeit des Korantextes von der Lebenswirklichkeit, protestieren einige Forscher, wie oben bereits erwähnt wurde.

Abū Zaid ist in diesem Sinne zu kritisieren, da die Rede von einer engen Beziehung zwischen dem Korantext und der Lebenswirklichkeit einerseits das Schwiegen über die Rolle Allahs als Autor des Koran und andererseits die Zeit- und Ortsgebundenheit der koranischen Rechtsurteile bedeutet.

Darüber hinaus wäre es zu erwarten gewesen von einem Forscher wie Abū Zaid die Prüfung aller verschiedenen Überlieferungen über den mekkanischen oder medinensischen Ursprung des Koranverses 85 der Sure 17, insbesondere der auf Ibn Isḥāq zurückgehenden Überlieferung, die seine Meinung über eine enge

Beziehung zwischen dem Korantext und der Lebenswirklichkeit unterstützt hätte.

Literatur

- Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid: *Mafhūm an-naṣṣ, dirāsa fī ʿulūm al-Qurʾān*, al-haiʾa al-Miṣrīya al-ʿĀmma lil-Kitāb, Kairo 1990.
- Abū Zaid, Naṣr Ḥamid: *Naqd al-ḫiṯāb ad-dīnī*, Sīnā lil-našr, 2. Aufl., Kairo 1994.
- Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid: *Dawāʾir al-ḫauf: Qirāʾa fī ḫiṭāb al-marʾa*, 3. Aufl., al-markz aṯ-ṯaqāfī al-ʿarabī, Beirut 2004.
- Al-ʿārif, Musṭafa: *Tārīḫīyat an-naṣṣ ad-dīnī ʿnd Naṣr Ḥamid Abū Zaid - naḥwa manhag islāmī ǧadīd li-tʾwīl*, muʾminūn bilā ḥudūd li-dirāsāt wal-abḥāṯ 2017.
- Al-Buḫārī, Muḥammad b. Ismāʿīl: *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, 1. Aufl., Dār Ibn Kaṯīr li-ṭ-ṭibāʿa wa-n-našr wa-t-tauzīʿ, Beirut 2002.
- Al-Ǧamal, Bassām: *Asbāb an-nuzūl ʿilman min ʿUlūm al-Qurʾān*, 1. Aufl., al-muʾassasa al-ʿarabīya lil-taḥdīṯ al-fikrī, al-markaz aṯ-ṯaqāfī, Beirut 2005.
- As-Suyūṭī, Ǧalāl ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥmān: *Al-itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*, ediert von Markaz ad-dirāsāt al-Qurʾānīya, Medina2005.
- At-Tirmiḏī, Muḥammad b. ʿĪsā b. Saura b. Mūsā b. aḍ-Ḍaḥḥāk: *Al-ǧāmiʿ al-kabīr (Sunan at-Tirmiḏī)*, ediert von Baššār ʿĀwād Maʿrūf, Dār al-ġarb al-islāmī, Beirut 1998.
- Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ǧarīr: *Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, ediert von Maḥmūd Muḥammad Šākir, 1. Aufl., Muʾassasat ar-risāla, Beirut 2000.

- Az-Zarkašī, Badr ad-Dīn: *Al-burhān fī ʿulūm al-Qurʾān*, ediert von Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Dār at-turāṯ, Kairo 1957.
- Elkot, Tarek Anwar Abdelgayed: *Die Methode Nöldekes zur chronologischen Anordnung der Suren und Verse des Koran in seinem Buch „Geschichte des Qorāns. Eine analytisch-kritische Studie*, Göttingen 2014. [online publizierte Dissertation].
- Elkot, Tarek Anwar Abdelgayed: *Zur Problematik der Offenbarungsanlässe in den kanonischen ḥadīṯ-Sammlungen: Eine Untersuchung anhand ausgewählter Beispiele aus al-Buḫārīs Sammlung*, in: El Kaisy-Friemuth, Maha / Hajatpour, Reza / Abdel Rahem, Mohammed (Hrsg.): Rationalität in der islamischen Theologie, Band 1: Die klassische Periode, De Gruyter, Berlin 2019.
- Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar: *At-tafsīr al-kabīr*, 3. Aufl., Dār iḥjāʾ at-turāṯ al-ʿarabī, Beirut 1999.
- Ḥadīd, Asmāʿ: *Fī tārīḫiyat an-naṣṣ al-Qurʾānī ʿnd Naṣr Ḥamid Abū Zaid*, Ǧāmiʿat faraḥāt ʿAbbās Seṭif, Algerien 2010. [online publizierte Magisterarbeit]
- Ḥanafī, Ḥasan: *Ad-dīn wa-ṯ-ṯawra fī miṣr 1952-1981, Bd. 7, al-Yamīn wa-l-yasār fī al-fikr ad-dīnī*, Maktabat Madbūlī, Kairo 1989.
- Ḥanafī, Ḥasan: *Humūm al-fikr wal-waṭan, at-turāṯ walʿaṣr wal-ḥadāṯa*, 2. Aufl., Dār Qibāʾ li-ṭ-ṭibāʿa wa-n-našr wa-t-tauzīʿ, Bd. 1, Kairo 1998.
- Ḥanafī, Ḥasan: *Min an-naṣṣ ilā al-wāqiʿ*, Teil 2*: binyat an-naṣṣ*, 1. Aufl., markz al-kitāb lil-našr, Kairo 2005.
- Ḥarb, ʿAlī: *Al-istilāb wal-istrdād, al-islām bayn Roger Garaudy wa Naṣr Ḥamid Abū Zaid*, 1. Aufl., al-markz aṯ-ṯaqāfī al-ʿarabī, Marokko 1997.

- Ḥarb, ʿAlī: *Naqd an-naṣṣ*, 4. Aufl., al-markz aṯ-ṯaqāfī al-ʿarabī, Marokko 2005.
- Ibn Isḥāq: *Das Leben des Propheten*, aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Gernot Rotter, Spohr Verlag, Salim Spohr, Kandern im Schwarzland 1999.
- Ibn Kaṯīr, Abū l-Fidāʾ Ismāʿīl b. ʿUmar: *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm*, ediert von Sāmī Ibn Muḥammad Salāmah, 2. Aufl., Dār ṭība li-n-našr wa-t-tauzīʿ, Riad 1999.
- Paret, Rudi: *Der Koran, Übersetzung von Rudi Paret*, 3. Aufl., Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart [u.a.] 1983.