

Martin Nguyen: Sufi Master and Qur'an Scholar. Abū'l-Qāsim al-Qushayrī and the *Laṭā'if al-ishārāt*. Oxford: Oxford University Press 2012, 250 S., ISBN: 978-0-19-726513-0

Besprochen von **Florian Sobieroj**; Friedrich Schiller-Universität Jena, florian.sobieroj@uni-jena.de

DOI 10.1515/islam-2015-0025

Das zu rezensierende Buch des an der Fairfield University (Connecticut) wirkenden amerikanischen Gelehrten Martin NGUYEN dokumentiert glänzend, dass in der Qušairī-Forschung eine Umorientierung eingesetzt hat. Sie hat nämlich damit begonnen, ihren Fokus von der berühmten *Risāla* des Nisābūrer Autors ʿAbdalkarīm al-Qušairī (gest. 465/1072) zu nehmen, und sie hat ihn auf seinen Korankommentar *Laṭā'if al-ishārāt* (ed. Ibrāhīm Basyūnī, Kairo 1968 u. 1981) gelegt, welcher nicht nur vom Umfang her den des "Sendschreibens" weit übertrifft. NGUYEN plädiert in seiner Monographie mithin dafür, dass nicht die *Risāla*, sondern der Kommentar als die maßgebende literarische Leistung des Autors erkannt werde, der geeignet sei, als Referenztext zu dienen. Beide Schriften sind Spätwerke des Verfassers und wurden zeitgleich, als dieser auf dem Höhepunkt seines Schaffens angelangt war, von demselben Energiestrom getragen, abgefasst. Diese Werke bezeugen überdies die Vielseitigkeit der Interessen dieses Autors, die wiederum mit dem Umstand korrelieren, dass er vielfältige, in seiner Heimatstadt Nisābūr verwurzelte Traditionen der Gelehrtensamkeit in sich vereinigte. Das Knäuel dieser Traditionen zu entwirren und als Motivkräfte zu bestimmen, die den Autor und seinen Kommentar geprägt haben, gehört zu den hauptsächlichen Anliegen von NGUYENS Studie (S. 1). Dabei wird deutlich gemacht, dass Qušairī nicht nur Sufi war, sondern auch Rechts- und Ḥadīthgelehrter, Theologe, Literat, Dichter und Grammatiker.

In seiner Einleitung erklärt NGUYEN den Stand der Forschung zum Autor und seinem Werk (NGUYEN hat in Zusammenarbeit mit Francesco CHIABOTTI in *Arabica* 61 (2014): 339–95 eine Bibliographie der Werke Qušairīs publiziert) unter Hervorhebung der exegetischen Schriften (5). Er bespricht deren Einfluss und weist auf die weite Verbreitung des Korankommentars hin, der von dem Qušairī-Enkel al-Fārisī über Lahore nach Indien eingeführt wurde (11).

Das 1. Kapitel („Qushayri's life“) beginnt mit einem Rückblick aus der Perspektive der Zeitgenossen zum Zeitpunkt des Todes von Qušairī, setzt sich dann aber fort mit seinen Anfängen als *dihqān*, d. h. Grundbesitzer (25), Studien des Verfassers in arabischer Sprache und Literatur, sowie mit der – positiv beantworteten – Frage nach Qušairīs Kenntnis des Persischen, die v. a. in dem Werk seiner Söhne dokumentiert ist (28); weitere von Qušairī erworbene Kenntnisse

und Fertigkeiten, wie Reitkunst und Kriegshandwerk, zielten eher darauf ab, ihm eine Karriere etwa in der Verwaltung zu ebnen, und nicht im religiösen Bereich. Wider Erwarten schlug er jedoch eine solche ein, und zwar unter dem Einfluss von Daqqāq, dessen Tochter er ehelichte und dessen Schule er unter eigenem Namen als *Madrasa Qušairīya* fortführte. Anderen Studienfächern wie šāfiʿitisches Recht, Uṣūl und Ḥadīṭ widmet NGUYEN ein je eigenes Kapitel. Unter der Überschrift „Urban factionalism“ (36) behandelt er die Streitigkeiten, die in dieser Stadt zwischen Šāfiʿiten und Ḥanafiten ausgetragen wurden und in eine Verfolgung der Šāfiʿiten mit Inhaftierung ihres Anführers, Qušairī mündeten.

Im 2. Kapitel („Sufi Pedagogy and Spiritual Training“) macht NGUYEN auf die Bedeutung der initiatischen Isnade im Sufitum bzw. dem Werk Qušairīs aufmerksam und untersucht seinen sufischen Isnad. Dessen Glieder reichen über Daqqāq bis zu Dāwūd aṭ-Ṭāʿī zurück, der sich von seinem Lehrer Abū Ḥanīfa abgewendet habe – eine Vorwegnahme des Konflikts zwischen den Nisābūrer Šāfiʿiten und Ḥanafiten (58). Die spirituelle Kette erweist sich als Mittel, die eigene Legitimität zu behaupten – Qušairī stellte sich in die Tradition der Bagdader (66) – die aber auch geeignet war, gegen alternative geistliche Richtungen abzugrenzen, in Ḥurāsān insbesondere von der Karrāmīya (63–4).

Der Einfluss Sulamīs, seines zweiten Lehrers nach Daqqāq, macht sich in literarischer Form in der *Risāla* bemerkbar, deren biographischer Teil den *Ṭabaqāt* Sulamīs nachgebildet ist. Hier wurden auch Personen aufgenommen, die nicht zur Bagdader Schule gehörten bzw. umstritten waren, wie z. B. Abū Yazīd und Ḥallāğ, die jedoch alle die *taṣawwuf* genannte Denkungsort repräsentierten. Unter den sufischen Persönlichkeiten, die Qušairī beeinflussten, wird auch Ibn Ḥafīf erwähnt (72–3), der wie er selbst schon die Verbindung von Sufitum und Ašʿariya repräsentierte. Als seine ersten Schüler betrachtet NGUYEN die Angehörigen der Familie und stellt die sechs Söhne vor, er erwähnt fünf Töchter sowie weitere Jünger. Hier stellt sich mir nun die Frage, ob die Überschrift des Kapitels zu seinem Inhalt passt. Das Kapitel enthält zwar interessante biographische Informationen zu Qušairīs Schülern, kaum aber etwas über die Methode, Schüler und Novizen auszubilden (darüber erfahren wir aber etwas im 9. Kapitel). Er erwähnt an zentraler Stelle Ibn Ḥafīf, teilt aber nichts zu seiner Mystagogik mit, die den Kern meiner Dissertation *Ibn Ḥafīf aš-Šīrāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung* darstellt. (Diese Publikation [BTS 57, Beirut 1998] wird denn auch mit keinem Wort erwähnt, was mich freilich etwas schmerzt. Zwar ist sie als Erstlingsschrift nicht frei von Mängeln, dennoch bietet sie die *editio princeps* des längsten von Ibn Ḥafīf auf uns gekommenen Werkes mitsamt Übersetzung und Analyse). Erkenntnisfördernd erschiene mir, die für den theologischen Bereich behauptete Beziehung zu Ibn Ḥafīf auch auf das Gebiet der *tarbiyat al-murīdīn* zu übertragen: Zu untersuchen wäre etwa die Frage, ob die dem Hauptteil der

Risāla angehängte *waṣīya lil-murīdīn* eine Weiterentwicklung der von Ibn Ḥafīf im *K. al-Iqtīṣād* vorgetragenen Gedanken darstellt.

Im 3. Kapitel (“Exegetical work“) wird nachgewiesen, dass Ḥurāsān im Allgemeinen und Nīsābūr im Besonderen ein fruchtbares Saatfeld der Koranexegese war, aus dem als die Hauptfiguren Ṭa‘labī, Wāḥidī und Ibn Ḥabīb hervorgegangen sind. Weitere Exegeten, die Quṣairī beeinflussten, schließen u. a. Ibn Fūrak ein, der einen *Tafsīr* im Format von Fragen und Antworten verfasste, sowie auch Sulamī, dessen *Ḥaqā‘iq at-tafsīr* Wāḥidī gleichwohl die Qualität eines Korankommentars absprach (92). Das exegetische Korpus Quṣairīs wiederum besteht nicht nur aus den *Laṭā‘if al-ishārāt*, sondern auch aus dem bereits drei Jahrzehnte vor den *Laṭā‘if* verfassten, nur fragmentarisch erhaltenen *Tafsīr al-kabīr*, sowie aus dem letzten Kapitel des *K. al-Mi‘rāğ*.

Im 4. Kapitel („The Hermeneutics of the *Laṭā‘if al-ishārāt*“), zeigt NGUYEN auf, dass die *Laṭā‘if* nicht nur mystische Deutungen enthalten, sondern auch andere Traditionen religiösen Denkens fortsetzen (121). In der Einleitung Quṣairīs wird denn auch kein Gegensatz zwischen rationalem Wissen (*‘ilm*) und mystischer Erkenntnis (*ma‘rifa*) behauptet, sondern die Relevanz der traditionellen Scholastik betont (122). Die Sufis, *ahl al-ma‘rifa wa-aṣḥāb al-ḥaqā‘iq*, stellen mithin nur eine Unterkategorie der gelehrten Klasse dar. Im Verhältnis zu den *Ḥaqā‘iq at-tafsīr* seines Lehrers Sulamī repräsentieren die *Laṭā‘if* eine eher gemäßigte Mystik. Ersterer ging in der Kommentierung der Koranverse selektiv vor, während letzterer danach strebte, den Koran in seiner Gesamtheit zu erläutern: Wie auch schon Sahl at-Tustarī versuchte Quṣairī, eine Balance zwischen exoterischer (*tafsīr bil-ma‘tūr*) und esoterischer Exegese herzustellen. Das primäre Anliegen der *Laṭā‘if* ist mithin nicht, die Prinzipien der Sufik zu erklären, sondern allenfalls zu zeigen, wie diese Prinzipien sich im Koran manifestieren. NGUYEN stellt fest, dass die *Laṭā‘if* absichtsvoll verfasst und nicht wie etwa Sahls *Tafsīr* ekstatisch mitgeteilt wurden, und er vermutet, dass die von einem didaktisch-ermahnenden Ton getragenen *Laṭā‘if* für den Vortrag vor einem Schülerkreis bestimmt waren: NGUYEN erklärt die in *Laṭā‘if* ihm nachweisbaren exegetischen Kategorien, erkennt aber ihre Bedeutung nicht darin, wie sie die Exegese bestimmen, sondern wie Quṣairī sie verwendet, um seine *Murīde* zu führen (132). Die Kategorie des *nash* etwa, d. h. Abrogation von Koranversen oder Ersetzung einer Bedeutung durch eine andere, wird in einem Prozess mystischer Umdeutung in den Diskurs über die mystischen Zustände (*aḥwāl*) eingeführt und als spirituelles Voranschreiten interpretiert, wobei ein Zustand durch einen anderen, der besser sei, ersetzt werde (136).

Im 5. Kapitel („Attributions and exegetical reports“) werden die im Korankommentar zitierten Prophetentraditionen und Netze der Überlieferung behandelt. Im Unterschied zu den exegetischen Werken seiner Zeitgenossen und Vorgänger offenbart der Kommentar nicht die Namen der zitierten Autoritäten (142).

Die Zitate werden zumeist anonym mit *qil* oder *yuqāl* eingeführt – was den Rezensenten unwillkürlich an den analogen Stil von Qušairīs ‘*Uyūn al-ağwiba* denken lässt. Zur Kontextualisierung der auf Muḥammad und seine Nachfolger zurückgeführten exegetischen Berichte (er zitiert den Propheten über 100 Mal, ohne Isnāde) kommt NGUYEN auf die Ḥadīṭ-Netzwerke von Nisābūr zu sprechen, denen Qušairī selbst angehörte (S. 150). Die Stadt war ein Zentrum der Ḥadīṭforschung, in welcher auch Qušairī Ḥadīṭ unterrichtete, wobei er durch seine eigenwillige Methode auffiel, den Diktaten Verszitate folgen zu lassen und die Traditionen unter Verwendung von *ishārāt* und *laṭā’if* zu kommentieren.

Im 6. Kapitel („Tracing the traditions of exegesis“) bemüht sich NGUYEN, die in den *Laṭā’if* greifbaren Traditionen der Exegese ins Verhältnis zu anderen Korankommentaren zu setzen, sei es, um die Kontinuität von Qušairīs Exegese herauszustellen, oder um die historischen Stränge freizulegen, mit denen er kommunizierte (171). Dazu führt NGUYEN Fallstudien durch und zieht insbesondere die Kommentare seiner Vorgänger al-Farrā’, at-Tustarī und des Schiiten al-Qummī ein (172). Eine erste Fallstudie ist die im Koran angedeutete Himmelfahrt des Propheten, die NGUYEN anhand des *K. al-Mi’rāğ* und der *Laṭā’if* untersucht (173 ff.). Durch die Herstellung von Querverbindungen wird eine weitreichende Entsprechung zwischen *Laṭā’if* und *Mi’rāğ* sichtbar gemacht (176). Das letztgenannte Werk erweist sich als theologischer Kommentar, der die Sündlosigkeit (‘*išma*) Muḥammads herausstellt (178) und die Annäherung an Gott bis auf „zwei Bogenlängen“ (Sure 53/9) als spirituellen Akt, nicht als physische Ortsveränderung begreift (180). Eine weitere Fallstudie ist den sog. *ḥurūf al-muqaṭṭa’a* gewidmet, von denen die Buchstabenfolge A-L-M im Koran am häufigsten vorkomme. Qušairī deutet diese Buchstaben nicht immer als graphematische Sinnträger, sondern schaut auch auf ihre geschriebene Form, um ihnen eine exegetische Weisheit zu entlocken (186). Während er mit diesem Buchstabenglauben Sulamī folgt, entnahm er andere Lehren nicht der sufischen, sondern philologischen und anthologischen (193) Traditionen. Hier könnte angemerkt werden, dass dieser Befund dem schon von Richard GRAMLICH (*Abū l-‘Abbās b. ‘Aṭā’. Sufi und Koranausleger*, Stuttgart 1995, 128–9) für Ibn ‘Atā’ (gest. 309/922) festgestellten entspricht – auch dieser Mystiker schöpfte aus multiplen Traditionen.

Ein Beispiel für im Kommentar behandelte Prophetenlegenden ist die Geschichte von Hiob. NGUYEN untersucht Qušairīs Hiob-Lektüre im Vergleich mit der einschlägigen Literatur seines professionellen Milieus. Im Unterschied zu Ta’labī, dem Verfasser der berühmten Prophetenlegenden ‘*Arā’is al-mağālis*, legt Qušairī in seinem Kommentar den Schwerpunkt auf die theologischen und mystischen Implikationen der Hiobsgeschichte. Dabei wird die in Sure 21/83 angedeutete Hiobsklage *massanī ḍ-ḍurr* auf den Kopf gestellt: Nicht Hiob habe geklagt, sondern die Heimsuchung, die den Umgang mit ihm nicht mehr ertrug.

Im 7. Kapitel („Legal matters“) geht NGUYEN von der Beobachtung aus, dass Qušairī als šāfi‘itischer Faqīh einer Rechtsschule angehörte, die mehr als andere *maḏāhib* in Nisābūr am Anwachsen des Sufitums Anteil hatten. Da zahlreiche rechtliche Fragen im Koran enthalten sind, stellen diese auch in den *Laṭā‘if* einen großen Anteil an den Kommentierungen und werden aus šāfi‘itischer Perspektive behandelt. Von NGUYEN hervorgehobene Themen schließen ein: Qušairīs Sicht auf die Rechtsgelehrten (209), das Prinzip der Gerechtigkeit in der Vielehe, „Züchtigung“ der Ehefrau (212) usw. Indes kommt dem rechtlichen Gehalt vieler Verse keine Priorität in Qušairīs Exegese zu. NGUYEN weist darauf hin, dass Verse, die ausdrücklich rituelle oder rechtliche Fragen betreffen, von ihm oft zum Anlass für eine spirituelle Erläuterung genommen werden, z. B. wird im Kommentar zu Sure 5/6 über die rituelle Waschung jede Handlung mit einer mystischen Analogie verknüpft (216).

Im 8. Kapitel („Ash‘arī concerns“) untersucht NGUYEN die (aš‘arītische) Theologie als wichtigen Aspekt von Qušairīs Koranexegese. Er hebt an mit einer Untersuchung der „pädagogischen“ Beziehungen zu seinen aš‘arītischen Lehrern und zeigt durch eine Untersuchung der Netzwerke, dass die Sufis in Nisābūr nicht nur überwiegend Šāfi‘iten waren, sondern in vielen Fällen auch der aš‘arītischen Schule angehörten. Anschließend behandelt NGUYEN eine in Qušairīs theologischer Schule viel diskutierte Frage, nämlich, wie die im Koran vorkommenden Anthropomorphismen (*tašbīh* – NGUYEN stellt dem Begriff regelmäßig das Attribut „apparent“, d. h. scheinbar, voran) aufzufassen seien. In der Behandlung der Anthropomorphismen (Antlitz Gottes, Sitzen auf dem Thron usw.) beschreibt Qušairī die *via negativa*, d. h. er sagt nicht über Gott aus, was er sei, sondern was er nicht sei (226), womit die Negierung des *tašbīh* zum exegetischen Leitprinzip erhoben wird.

Da das Sufitum als das zentrale Thema des *Tafsīr* bestimmt wird, sieht sich NGUYEN veranlasst, im letzten, 9. Kapitel („Spiritual hierarchies“) zwei Beispiele für Qušairīs Anliegen zu behandeln, die das mystische Potential des Korans zur Geltung zu bringen, nämlich 1. Wunder der Sufis (*karāmāt*) und 2. Rolle des Scheichs als Novizenführer. Er stellt heraus, dass Qušairīs Apologie des Wunders auf einer mit dem aš‘arītischen Verständnis von Prophetie verbundenen Unterscheidung zwischen den Heiligen und den Propheten gründe (237): Während die *mu‘ğiza* als „Bruch der göttlichen Gewohnheit“ (238) ausschließlich an den Propheten gebunden ist, bezeichnet *karāma* das umfassendere Wunder, das sich auch an den Heiligen manifestiere. Das Prophetenwunder beglaubigte die Wahrscheinlichkeit des prophetischen Anspruchs (239), während die *karāma* von dem privaten Anspruch auf Nähe zu Gott begleitet sei (241) und sich als göttliche Bestätigung für die religiöse Erfahrung des Heiligen erweise. Der Abschnitt über die Wunder wird gefolgt von einem Exkurs über die spirituellen Hierarchien (242).

Entsprechend ihrer Fähigkeit, zu verstehen, sind die Menschen in Klassen eingeteilt, und so sind auch Meister und Novize hierarchisch unterschieden (243). Hervorgehoben werden hier Gehorsam und Ergebenheit, die der Novize dem Scheich als Bedingung seines geistigen Fortschritts entgegenbringen musste. Da seine Autorität als absolut galt, werden die Folgen des Ungehorsams als gravierend beschrieben (248). Dass der Grund für die Strenge und die gegen den Novizen gerichteten Drohungen in der Häufigkeit der Desertionen zu sehen sein mag, wird von NGUYEN freilich nicht in Erwägung gezogen.

In dem Schlussteil (254–60) wird die Hoffnung ausgedrückt, das Buch möge den Anstoß für weitere Studien zu Qušairī liefern. Hier nennt NGUYEN einige Desiderata, wie z. B. Untersuchungen zur Poesie in den *Laṭāʿif*, zur Intertextualität der Werke Qušairīs und zur Kontextualisierung der sufischen Anteile des Kommentars.

In einem Anhang (261–66) werden die in der Literatur auffindbaren Biographien Qušairīs in chronologischer Folge aufgelistet, mit Notizen zum jeweiligen Biographen und den Abhängigkeitsverhältnissen. Auf die in die drei Teile „Manuscripts“, „Primary sources“ (hier sind relativ viele Transkriptionsfehler enthalten) und „Secondary sources“ gegliederte Bibliographie folgt noch ein Index der Koranzitate (287) sowie ein allgemeiner Index (291 ff., Personen, Sachen, Werktitel).

Im laufenden Text des Buches sind nur sehr wenige Schreib- bzw. Druckfehler zu bemängeln: S. 43 (‘Imām); S. 67, Z. 3; S. 84, Fn. 82; Transkriptionsfehler: *shūʿab* (159); *marataba (!) min hadhihi (!) marātib (!)* (167, Fn. 92); *waṣīyyat [für waṣīyya] lil-m.* (244); *tahaddī [für taḥaddī]* (250, Anm. 8); S. 190 ist der Name eines Überlieferers Khālid al-Khadhdhāʾ sicherlich verschrieben für richtig al-Ḥadhdhāʾ; S. 256 der Ausdruck „magnum opera“ (zur Bezeichnung der wichtigsten Werke des Verfassers); die Schrift Qušairīs mit dem Titel *Bulḡat al-maqāṣid* (244) fehlt im Literaturverzeichnis.

NGUYEN ist zu seinem vortrefflichen Buch über Qušairī zu beglückwünschen, welches in der Einschätzung des Rezensenten als das Standardwerk in englischer Sprache zu dem gelehrten Mystiker aus Nisābūr Anerkennung finden wird.