

## KODEX UND KANON - DIE KORANHANDSCHRIFTEN DER KALIFEN OSMAN UND ALI

Sehr geehrte Zuhörer,

ich beginne meine Worte mit der Danksagung an die verehrten Mitglieder des Projektes *Corpus Coranicum*, Herrn Christoph Marksches, Frau Angelika Neuwirth und Herrn Michael Marx, dass sie mir diese Gelegenheit gegeben haben.

Meiner Meinung nach ist es das wichtigste Thema, bei der Geschichte der Kodizes der Frage nachzugehen, ob der Korantext uns in der heutigen Zeit so erreicht hat, wie er dem Propheten Muhammad offenbart wurde. Anders formuliert ist es die Frage, ob der Koran im Original bewahrt oder nicht bewahrt wurde. Falls er bewahrt werden konnte - so sollte akzeptiert werden -, dass dies sowohl aus Sicht der Wissenschaftsgeschichte als auch aus der Perspektive der Gläubigen als ein wichtiges Ergebnis zu sehen ist. Aber die Fachwissenschaftler aus dem Osten und dem Westen, respektive Muslime und Nichtmuslime, sind hier zu verschiedenen Ergebnissen gekommen, weil sie auf der einen Seite unterschiedliche Methoden angewandt haben und auf der anderen Seite unterschiedliche Beweggründe bei der Bearbeitung und Behandlung dieses Themas hatten.

Die Objektivität ist der Grundsatz der Wissenschaftler bei ihren Forschungen. Aber es ist nicht abwegig, dass muslimische Wissenschaftler in der Koranforschung überwiegend befangen sind. Das heißt, dass die muslimischen Wissenschaftler der Ansicht sind, dass der Koran unverändert in die Gegenwart eingegangen ist. Obwohl wir diese Ansicht nicht bejahen, sollten wir doch dafür Verständnis haben. Denn aus ihrer Perspektive gesehen bedeutet das: Seit dem Augenblick der Offenbarung wurde der Koran von Hunderten, im Laufe der fortschreitenden Jahrhunderten in allen Epochen von Tausenden und sogar von Zehntausenden Menschen rezitiert und auswendig gelernt. Zudem wurde der Koran nahezu in allen Sprachen übersetzt, zahlreiche Koranexegesen, Werke unter der Überschrift „Kitâbu'l-masâhif“, „Î'câzü'l-Kur'an“, „Mecâzü'l-Kur'an“, „Müteşâbihü'l-Kur'an“, „Müşkilü'l-Kur'an“ oder unter anderen Namen unzählige Bände verfasst. Auch in unserer Zeit ist der Koran das Buch, das am meisten erforscht wird. Aufgrund seiner Botschaft ist der Koran das einzige Buch in der Welt, welches nahezu jeden Tag ja sogar jede Minute aktuell bleibt, und in jeder Sekunde rezitiert wird.

Auf der anderen Seite begann mit dem Ableben des Propheten Muhammad die erste Arbeit zum Text des Korans mit der Sammlung der ersten Kodizes oder seiner Fragmente. Diese Arbeiten wurden zur Zeit der ersten Kalifen und im Laufe der Zeit in allen muslimischen Völkern ständig und zunehmend weitergeführt. Dieser Prozess fand in all seiner Lebhaftigkeit statt. Es scheint, dass dieser Prozess, solange diese Welt andauert, weiter bestehen wird. Projekte wie das *Corpus Coranicum* und andere Forschungsarbeiten in der Welt der Wissenschaft können als ein weiterer Beweis hierfür angesehen werden.

Aus diesem Grund kann von muslimischen Wissenschaftlern, die von Gelehrten, welche bis zum heutigen Tag an der Unverfälschtheit des Korans festhalten, ausgebildet wurden, nicht erwartet werden, dass sie zur Authentizität des Korantextes kritisch forschen können. Zudem konnte kein Dokument oder Beweis dargelegt werden, was unter diesen Umständen ihre Meinungen negativ beeinflussen oder gar verändern könnte. Auf der anderen Seite bestehen zeitgenössische Werke, die insbesondere im Westen geschrieben sind aus Szenarien, die den Zweifel betonen. Auch wenn unter den geschriebenen wissenschaftlichen Werken von

westlichen Forschern einige qualitativ gut gearbeitete bemerkenswerte Werke sind, haben diese Arbeiten im Orient aufgrund der oben genannten Vorurteile fast keine Resonanz erfahren. Diejenigen, die solche von westlichen Wissenschaftlern geschriebenen Werke „mal so durchblättern“ sind nicht geneigt, geschriebene Werke wissenschaftlich zu bewerten, sondern geben nur ihren negativen Reaktionen Ausdruck. Meiner Meinung nach ist es auch klar, dass einige Überlieferungen von Autoren aus dem Orient, die zur Schia zu rechnen sind, die Authentizität des Korans anzweifeln, nicht glaubwürdig und wissenschaftlich akzeptabel sind.

Es ist nicht richtig, von den westlichen und im Allgemeinen von nichtmuslimischen Forschern zu erwarten, dass sie Vorurteile über die Authentizität des Korans haben und die Themen mit dem gleichen Verständnis behandeln. Es sollte akzeptiert, ja sogar als notwendig angesehen werden, dass sie in ihren Koranforschungen alle Themen mit Zweifel betrachten. Jedoch ist es auch nicht akzeptabel, dass sie zu Ungunsten der Authentizität des Korans bei der Behandlung des Themas Vorurteile haben.

In diesem Zusammenhang ist noch ein Punkt zu beachten: In der Methodik der Behandlung der Authentizität des Korans bestehen zwischen einigen zeitgenössischen westlichen Orientalisten und den muslimischen Forschern Unterschiede. Diese Unterschiede basieren auf der Frage, welche Aspekte die Authentizität des Korans beeinträchtigen oder welche nicht. Als Beispiel können die Redaktionsfehler und orthographischen Veränderungen bzw. Korrekturen an einem Wort von ihnen als Beweis für die Veränderungen im Koran angesehen werden. Dagegen sind die muslimischen Forscher der Meinung, dass die orthographischen Fehler in den Kodizes lediglich Fehler von Kopisten sind.

Nach dieser Einführung möchte ich die Fragestellung abwägen, welchen Standpunkt ich als ein muslimischer Forscher bei diesen Ausführungen vertrete. Mir ist klar, dass ich erklären muss, wie ich an einigen Stellen die Wort- und Buchstabenverschiedenheiten zwischen Blättern der alten Kodizes und den heutigen Korankodizes bewerte. Ich hoffe, dass Sie in der Gesamtheit meines Vortrages Antworten auf diese Fragen finden werden. Die Antworten auf die Fragen, warum ich mich für die Erforschung der Kodizes interessiere und warum ich speziell über die Kodizes von den Kalifen Osman und Ali arbeite, finden Sie ebenfalls im Laufe meines Vortrages.

In meinen Abitur- und Hochschuljahren hatte ich von meinen Lehrern gelernt, dass die Thora und die Bibel nicht im Original bewahrt wurden, wie sie Moses und Jesus offenbart wurden und dass sie über die Jahrhunderte bestimmte Veränderungen erfuhren. Dagegen erreichte uns der Koran in unveränderter Form. Die Werke, welche ich las, unterstützten diese Ansicht. Sie können nachvollziehen, dass dieser Umstand mich sehr prägte und die Besonderheit, Muslim zu sein, hervorbrachte.

Die von mir gelesenen Werke in meiner Jugendzeit von zwei zeitgenössischen Gelehrten hatten mich stark geprägt. Einer dieser Autoren ist Muhammad Abdulazim al-Zurqani. Dieser Autor war in seinem Buch „*Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*“ (I, S.397f.) der Meinung, dass höchstwahrscheinlich eine von Osmans Kodex kopierte Abschrift in Kairo befindlich ist. Als ich nach Kairo zur Besichtigung dieses Kodex ging, traf ich einige Gelehrte aus Kairo, die der Meinung waren, dass diese Abschrift eine von den fünf oder sechs Kodizes von Osman ist. Jedoch konnte ich diese Abschrift nicht einsehen. Der andere Autor Muhammad Hamidullah erwähnte in seinem Buch „Einführung in den Islam“ (S. 36f.), dass drei von den fünf oder sechs von Osman veranlassten Kodizes bis in die Gegenwart Zugang fanden. Nach Hamidullah befindet sich jeweils ein Kodex von diesen dreien im Topkapi-Palast Museum in

Istanbul, der andere mit einigen fehlenden Folien in Taschkent (Usbekistan) und der dritte in der Bibliothek der indischen Sektion der British Library in London (ms. Or. 2165). Jedoch beinhaltet dieser Kodex nur etwas mehr als die Hälfte des Korans. Nach meiner Untersuchung sollte ich erwähnen, dass vom Autor „mit einigen fehlenden Folien“ beschriebenen Kodex von Taschkent mehr als zwei Drittel vom Gesamtkodex fehlen.

Diese Angaben von den beiden Autoren waren für mich sehr wichtig, weshalb ich diese untersuchte. Allerdings ist nach den Aussagen unserer Lehrer und einigen Autoren „*nicht einmal ein einziger Buchstabe vom Koran geändert worden*“. Auch wenn es so ist, sollten diese von den Gefährten des Propheten geschriebenen Kodizes den Forschern zur Verfügung gestellt werden. Obwohl seitdem mittlerweile 14 Jahrhunderte vergangen sind, sollte die Unveränderbarkeit des Korans mit konkreten Beweisen dargelegt werden. Daher war es ein Mangel, dass bis heute eine derartige Arbeit nicht durchgeführt wurde.

Wieso hatten die muslimischen Forscher an dem Vergleich der vorhandenen Kodizes mit den gedruckten Versionen, in denen „*nicht einmal ein einziger Buchstabe geändert wurde*“, nicht gedacht? Hatten sie von den Orientalisten nichts gehört, die in verschiedenen Regionen der islamischen Welt die ältesten Teile der Kodizes gesammelt hatten? Warum dachten sie nicht daran, die Kodizes von Osman den Forschern zur Verfügung zu stellen, während einige Orientalisten hinsichtlich der Authentizität des Korans Zweifel in Umlauf brachten? Das war für mich unverständlich. Oder hatten sie etwa Angst vor der Entdeckung dieser Kodizes und dem Umwurf ihrer Voreingenommenheit?

All diese Gedanken hatte ich bis zur Jahrtausendwende gehabt. Trotz meiner großen Neugierde über diese Kodizes von Osman seit den 60er Jahren, konnte ich zunächst aufgrund meiner verwaltungstechnischen und politischen Verantwortungen diesem Interesse nicht nachgehen. Diese Forschungsgelegenheit bot sich mir erst seit dem Jahre 2000.

Während ich mich dieser Aufgabe widmete, hatte ich die vorgefasste Meinung, dass der Koran ein Offenbarungsbuch ist. Obwohl der Koran schon ab der ersten Generation von hunderten, später von tausenden ja sogar von zehntausenden *Huffaz* („Gelehrte, die den Text des Korans auswendig kennen“) memoriert wurde und in unzähligen Kodizes über die Jahrhunderte in die Gegenwart fand, dachte ich, dass es eine überwältigende Wirklichkeit darstellen würde, wenn der memorierte Koran mit den Kodizes von Osman übereinstimmte. Es besteht ein Konsens der Gefährten des Propheten über den Kodex von Osman. Deswegen habe ich einige widersprüchliche Überlieferungen, die in die Offenbarungszeit gehören und unter diesen Kodizes von Osman bestehen, nicht als wesentlich betrachtet. Wenn die Kodizes von Osman mit den gegenwärtigen Kodizes identisch wären, so würde diese Tatsache eine außerordentliche Bedeutung haben. Die Priorität gab ich zuerst dem Kodex von Topkapi Seray (Istanbul), welcher nach Hamidullah der Originalkodex von Osman ist.

#### A) Dem Kalifen Osman zugeschriebener Kodex:

Die Meinungsverschiedenheiten in den Lesarten zwischen den syrischen und den irakischen Soldaten während der Eroberungszüge von Aserbaidshan und Armenien sind gemeingültige Informationen der alten Werke. Daraufhin machte der dritte Kalif Osman den Kodex des ersten Kalifen zum Kanon und ließ basierend auf diesem andere Kodizes schreiben. Für diese Aufgabe beauftragte er eine Kommission aus vier Personen unter der Führung von Zaid b. Ṭābit. Er schickte diese Kodizes zu bestimmten Zentren (al-Bukhari, al-Sahih, Fadail al-Quran, 3; al-Suyuti, al-Itqan, I, S.169). Er befahl die Vernichtung anderer Kodizes. Bei der Schreibung von neuen Kodizes befahl er ausschließlich die in die Zentren gesendeten Kodizes zu verwenden. Die Bedeutung dieser Arbeit lässt sich in einer Überlieferung von Ali

erkennen: „*Wenn Osman diese nicht gemacht hätte, hätte ich sie umgesetzt*“ (Ibn Abī Dawūd, Kitāb al-Maṣāḥif, S. 12).

Ich würde Osman mindestens sechs Kodizes zuschreiben. Nach anderen Überlieferungen kann man auch von vier bis zu acht Kodizes ausgehen. Dieser Meinung bin ich, da in den Quellen Anhaltspunkte für orthographische Verschiedenheiten zwischen den Kodizes zu finden sind, die nach Mekka, Kufa, Basra, Damaskus und Medina gesandt wurden. Diese Unterschiede wirken sich auf die Lesarten sowie 44 Stellen mit strukturellen und orthographischen Differenzen aus.

Wie wurden die von uns festgestellten 44 Wörter jeweils in den kanonischen Kodizes Medina, Mekka, Kufa, Basra und Damaskus von Osman geschrieben? Und wie wurden diese Wörter vergleichsweise in den Osman zugewiesenen Kodizes von Topkapi, Taschkent, TIEM (Museum für türkische und islamische Kunst) und Kairo geschrieben? Oder in dem Ali zugewiesenen Kodex von Sanaa? Sie finden nun alle Varianten zusammen in einer Tabelle, die ich Ihnen jetzt vorstelle.

Jeder verschickte Kodex wurde im jeweiligen Zentrum und seiner Umgebung als „Imām Muṣḥaf“ („Ur-Kodex“, „Vorlagenkodex“) betrachtet. Daneben wurde auch vom „eigentlichen Imām Muṣḥaf“ gesprochen, der für den Kalifen selbst geschrieben wurde. Mit dem letzten hinzugefügten Kodex beträgt die Zahl sechs. Einige Überlieferungen behaupten, dass zwei weitere Kodizes nach Bahrain und Jemen gesandt wurden, womit wir auf die Zahl acht insgesamt kämen (Ibn Kathir, Fada'il al-Quran, S. 21; Ibn al-Gazari, al-Nashr, I, 7). Jedoch wurden in den Quellen keine orthographischen Besonderheiten dieser beiden Kodizes (aus dem Jemen und aus Bahrain) erwähnt.

Es würde einen wichtigen Beitrag für die Geschichte des Korans bedeuten, wenn zumindestens einige der Kodizes von Osman in der Gegenwart noch erhalten wären. Auch wenn es Informationen in den alten Quellen zum Ort der jeweiligen Kodizes gibt, können wir gegenwärtig nicht sagen, ob sich „*einer der Kodizes in einer Bibliothek befindet*“.

Die in den verschiedenen Bibliotheken befindliche und von Osman gekennzeichnete Kodizes sind folgende:

1. Der Kodex von Topkapi Palast Museum (Nr. 44/32).
2. Der Kodex von Taschkent (Bibliothek der Religionsverwaltung Usbekistan).
3. Der Kodex von TIEM (Museum für türkische und islamische Kunst; Nr. 457).
4. Der Kodex al-Mashhad al-Husayni (Schrein des al-Hussein) in Kairo.
5. Der Kodex von London (British Library, ms. Or. 2165).
6. Der Kodex von St. Petersburg (Bibliothek des Orient Instituts, Nr. E-20).

Ich habe in meinen Forschungen alle oben genannten Kodizes bzw. alle Blätter der Kodizes bis auf den Kodex St. Petersburg und die Hälfte des Kodex London digitalisiert (transliteriert), Zeile für Zeile bearbeitet und miteinander verglichen. Jetzt werde ich Ihnen nur die veröffentlichten Kodizes von Topkapi, TIEM, Kairo und dem Kalifen Ali zugeschriebenen Kodex von Sanaa kurz vorstellen.

#### I. Der Kodex von Topkapi:

1.a) Nach dem kurzen in osmanisch verfassten Deckblatt auf dem ersten Blatt des Kodex, der mit 20. Cemaziel al-Awwal 1226 (12. Juni 1811) datiert ist, besagt:

- ﷻ Höchstpersönlich durch die gesegnete Hand vom Kalifen Osman geschrieben.
- ﷻ Seit längerer Zeit in Kairo aufbewahrt.

¶ Von dem Wali Muhammad Ali Pasha von Kairo als Geschenk an den osmanischen Sultan Mahmud II. (gest. 1255/1839) verschickt.

b) Es gibt einige von mir als Schreiberfehler bewertete Stellen:

¶ Das Wort *كلوا* in der Sure al-Baqara (2/57), welches als letztes auf der Folie 5a geschrieben ist, wurde auf der Folie 5b als erstes Wort wieder geschrieben.

¶ Das Wort *انذ* in der Sure An'am (6/152) wurde als *اذ* geschrieben.

¶ In der Sure A'raf (7/192) wurde anstelle von *ولا ولا* geschrieben.

¶ In der Sure Anfal (8/48) wurde anstelle von *انى اخاف* mit einem doppelten Alif *انى انى اخاف* geschrieben.

¶ In der Sure Zumar (39/18) fehlt das zweite Lam-Alif von *اولا الالب*.

c) Der Kodex hat ein Textfeld von 41cm x 46 cm, eine Breite von 11 cm. 408 Folien über 18 Zeilen. Zwei Blätter mit dem Surenanfang der Suren al-Maida und al-Isra fehlen.

d) Die Schrift ist auf Leder in einem Kufi-Duktus geschrieben, wovon die Blätter 1-6 und das elfte Blatt von einer anderen Hand geschrieben ist.

e) In dem Kodex von Topkapi (Istanbul) sind diakritische Punkte und Vokalisierungen vorhanden. Ich habe einige zufällig rausgepickte Beispiele ausgesucht, um festzustellen, nach welchen kanonischen Lesarten diese vokalisiert wurden: Die Vokalisierungen und diakritischen Punkte stimmen nicht 1:1 mit den kanonischen sieben und zehn Lesarten überein. Obwohl die Vokalisierungen und die diakritischen Punkte nicht außerhalb der zehn kanonischen Lesarten zu sehen sind, können wir nicht sagen, dass diese nach bestimmten Lesarten vokalisiert wurden.

2. Der Kodex von Topkapi ist weder der, den der Kalif Osman rezitierte, als er ermordet wurde, oder derjenige, den er selbst geschrieben hat, noch ist es dieser Kodex, den er in die jeweiligen Zentren (Kufa, Basra, Damaskus u.a.) verschickte.

a) Wir wissen, dass in dem Kodex von Osman keine diakritischen Punkte und Vokalisierungen vorgenommen wurden. Es wurden auch keine Symbole zur Kennzeichnung des jeweils fünften (*tachmis*) und des jeweils zehnten Verses (*ta'schir*) verwendet. Die erwähnten Symbole kamen aufgrund der Notwendigkeit zur Anwendung und fanden somit erst Zugang in die neuen Kodizes. Um die ähnlichen Konsonanten voneinander zu unterscheiden, wurden in dem Kodex von Topkapi anstelle von Punkten in schwarzer Tinte leicht schräg gehaltene Striche verwendet. Die rote Tinte wurde in der Punktierung bevorzugt, welche anstelle der Vokalisation vorgenommen wurde. Diese roten Punktierungen stehen auch mit der Methodik von Abū l-Aswad ad-Du'alī (gest. 69/688) im Einklang.

b) Ein anderer Aspekt ist die Verwendung von runden Symbolen zwischen den Versen, die nach jedem fünften Vers wiederum durch ein größeres Symbol und nach jedem zehnten Vers durch ein noch größer markiertes Symbol (*tachmis* „Fünfferszeichen“ und *ta'shir* „Zehnverszeichen“) gekennzeichnet wurde. Außerdem wurde nach jedem 100. Vers in ein waagerechtes Rechteck das Wort *mi'atun* („einhundert“) und nach jedem 200. Vers das Wort *mi'atayn* („zweihundert“) gesetzt. Auch ist bei den Verzierungen der Sureneinschnitte zu beobachten, dass während der Schreibung der Suren großzügig Freiräume gelassen wurden.

c) Die Präposition *'alā* على kommt in den später geschriebenen Blättern bzw. an 24 Stellen mit *alif maqsûrah*, in dem Originalkodex dagegen als *'alā* علا mit *alif*

*mamdûdah*. Es wird überliefert, dass in dem Kodex vom Kalifen Osman stets mit *alif maqsûrah* على geschrieben wird (Dâni, al-Muqni', S. 65; Abû Dâwûd, Mukhtasar al-Tabyîn, II, S. 75).

- d) Das Wort *ḥatta* kommt nur in der Sure Nisa (4/43) mit *alif maqsûrah* حتى vor, an den übrigen Stellen wird es mit *alif mamdudah* حتا geschrieben. Es wird überliefert, dass in dem Kodex vom Kalifen Osman stets mit *alif maqsûrah* حتى geschrieben wurde (Dani, al-Muqni', S. 65; Abu Dawud, Mukhtasar al-Tabyin, II, S. 77).
- e) Es kann behauptet werden, dass der Kodex Topkapi (Istanbul) nach dessen Schreibung nicht präzise korrigiert wurde, und dass dieser von anerkannten Qurrâ' („Koranlesern“) nicht benutzt wurde. Denn derartige Schreiberfehler dürften nach dem Einsehen nicht unkorrigiert bleiben.

3. Auch wenn in dem auf Osmanisch verfassten Text im Kolophon des Kodex behauptet wird, dieser sei von Osman geschrieben, sind doch Wissenschaftler wie Fehmi Edhem Karatay, Muhittin Serin oder Ekmelettin Ihsanoglu der Meinung, dass dieser Kodex auf die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts oder auf die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts zu datieren sei.

4. Es gibt zwischen dem Kodex Topkapi und dem gedruckten Fahd-Kodex bezüglich der Wortschreibung mit oder ohne *alif* ca. 2270 Unterschiede. Der Grund für die hohe Anzahl der Unterschiede liegt darin, dass die orthographisch verschiedentlich geschriebenen Wörter sich im Koran wiederholen. In dem Kodex Topkapi z.B. kommen die Wörter *'alā* und *ḥatta* insgesamt an mehr als 780 Stellen mit *alif mamdûdah*, dagegen im Fahd-Kodex stets mit *alif maqsûrah* vor.

5. Ich vermute, dass dieser Kodex von dem Osman zugeschriebenen medinensischen Kodex oder von einer Abschrift des medinensischen Kodex abgeschrieben wurde. Nach dem Vergleich von 44 Stellen hinsichtlich der Wortstruktur zwischen den Kodizes von Osman konnte festgestellt werden, dass an 39 Stellen eine genaue Übereinkunft mit dem medinensischen Kodex besteht. In zwei von den fünf übrigen Stellen wurde durch eine andere Hand der Buchstabe *wāw* hinzugefügt und somit erreicht, dass diese Wörter wie in den Kodizes von Mekka, Kufa und Basra gelesen wurden (Âl Imran 3/133; al-Mâ'ida, 5/53). Also besteht an diesen beiden Stellen des „Urkodexes“ eine Parallelität mit dem Kodex von Medina. An einer der übrigen drei Stellen gibt es keine Übereinstimmung, jedoch besteht eine Übereinkunft mit der Lesart des Medinensers Abu Ga'far Yazid b. al-Qa'qa'. Folgende Erklärung scheint für die letzten zwei Stellen (al-Kahf 18/95; al-Shams 91/15) für die Verschiedenheit vom medinensischen Kodex möglich zu sein: Obwohl der Kodex von Topkapi auf dem medinensischen Kodex basierte, wurde an diesen zwei Stellen bewusst eine andere Variante bevorzugt. Diese Tatsache wird auch bei einigen Qurrâ' („Koranleser“) beobachtet. Sie rezitieren basierend auf einem Kodex, bevorzugen jedoch an einigen Stellen andere Kodizes.

Wenn ich die Behauptung aufstelle, dass der Kodex von Topkapi dem medinensischen Kodex nahe steht, so sollte seine Beziehung zu den anderen Kodizes von Osman nicht vergessen werden. Durch den Vergleich anhand der identischen 44 Wörter kann gesehen werden, dass der Kodex von Topkapi zum Kodex Mekka 17, Kodex Kufa 21, Kodex Basra 15 und Kodex Damaskus 18 Unterschiede aufweist.

Als ich meine Arbeiten über diesen Kodex mit dem Wunsch begann, dass er einer der Kodizes Osmans sei, und mit der Hoffnung, dass damit die Wissenschaftswelt auf ein Dokument aus der Gefährtenzeit des Propheten stoße, war ich zugleich in Aufregung und

Besorgtheit. Es war noch nicht bewiesen, dass mit den heutigen gelesenen Kodizes keine absolute Übereinstimmung zu den in der Zeit der Gefährten geschriebenen Kodizes bestand. Es ist auch nicht möglich, den Kodex von Taschkent als einen vollständigen Kodex zu betrachten, weil dieser nur ein Drittel des Korantextes enthält. Er wurde im Jahre 1905 von russischen Wissenschaftlern als Faksimiledruck veröffentlicht. Auch die veröffentlichten Kodizes von Paris im Jahre 1998 und von London im Jahre 2001 waren nicht vollständig. Der Kodex von TIEM (Museum für türkische und islamische Kunst Istanbul, Nr. 457), welcher durch die Hand des Kalifen Osman geschrieben sein soll, wurde ebenfalls den Wissenschaftlern nicht zur Verfügung gestellt. Auch war es den Lesern dieses Kodex unbekannt, wie viele Blätter dieser umfasst.

Als ich den ganzen Kodex von Topkapi transliteriert und ihn mit den heutigen Kodizes verglichen hatte, konnte ich erkennen – abgesehen von den Flüchtigkeitsfehlern und den unwesentlichen Schreibunterschieden – dass kein Unterschied zwischen dem Kodex Topkapi und den heutigen Kodizes bestand. Über diese Tatsache habe ich mich gefreut. Es machte mich auch traurig, weil dieser nicht der Kodex von Osman war, obwohl er zeitnah von einem medinensischen Kodex kopiert wurde. Wahrscheinlich würden sich bei dem Kodex von TIEM (Museum für türkische und islamische Kunst), Kairo und Sanaa ähnliche Ergebnisse herausstellen.

## II. Der Korankodex TIEM (Museum für türkische und islamische Kunst):

1.a) Der Kodex wurde am 30. März 1330 (12. Juni 1914) von der Ayasofya Bibliothek überstellt.

b) Auf den später geschriebenen Blättern (auf fol. 1a in der Mitte) sind durch weiße Linien geometrische Formen angebracht, die mit verzierten und geschmückten runden Formen versehen sind. Daneben gibt es einen Stiftungstempel des osmanischen Sultans Maḥmūd I. (reg. 1730-1754).

c) Nach den Angaben auf dem letzten Blatt (verso) des Kodex hat eine Person mit dem Namen Dawud bin Ali al-Caylani die zerstreuten Blätter geordnet. Dabei hat er die fehlenden 14 Blätter kopiert und die Arbeit am 4. Cemaziy-al-akhir 841 (3.12.1437) an der Kaaba in Mekka abgeschlossen. Es fehlen jedoch drei Blätter.

d) Textfeld: 32cm x 23cm. Jedes Blatt ist auf Gazellenleder im Kufiduktus in schwarzer Tinte beschrieben. Die im Jahre 841 (1437) hinzugefügten Blätter sind aus Papier.

e) Das letzte Blatt (nach fol. 438) hat den Zusatz: „Osman hat diesen (Korankodex) im Jahre 30 geschrieben“ (katabahu ‘Uṭmān bin ‘Affān fī sanati ʿalāfīn).

f) Jedes Blatt enthält 15 Zeilen, lediglich fol. 405 und fol. 406 haben 13 bzw. 14 Zeilen.

g) Am Anfang jeder Sure sind der Name der jeweiligen Sure, die Anzahl der Verse und die Angabe, ob die Sure mekkanisch oder medinensisch ist, aufgeführt.

h) In den Originalblättern des Kodex gibt es keine Schreibfehler.

i) Um das Versende zu verdeutlichen, sind vier übereinander gestellte, linksgerichtete, kurze Striche gesetzt. Nach jedem fünften und zehnten Vers erscheint ein Symbol für *tachmis* („Fünfersenzeichen“) und *ta'shir* („Zehnersenzeichen“). Außerdem markieren jeden 100. und 200. Vers besondere Zeichen.

j) Bei einigen Buchstaben gibt es anstelle einer Punktierung kurze und leicht nach links geneigte Striche. Es kann gesagt werden, dass zur Vokalisation des Textes das System von Abu al-Aswad al-Duali (gest. 69/688) angewandt wurde.

2.a) In den Kodizes von Osman gab es weder diakritische Punkte, Vokalisation, *tachmis*- und *ta'shir*- Zeichen noch Surentrenner. Dagegen treten im Kodex TIEM fast alle oben erwähnten Zeichen auf.

b) Es gibt im Kodex TIEM einige Wörter, die den Quellen nach gegen die Angaben der Kodizes von Osman geschrieben wurden. Darüber hinaus bestehen viele orthographische Unterschiede.

3.a) Die Angabe am Ende des Kodex, dass „*Osman bin Affan im Jahre 30 geschrieben hat*“, scheint recht unwahrscheinlich zu sein.

b) Es ist schwer, sich der Meinung von Selahaddin Munaggid anzuschließen, der behauptet, dass dieser Kodex aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts (7. Jahrhundert n.Chr.) stamme. Er sagt: „*Dies ist der älteste Kodex, den wir gesehen haben*“ (S. Munaggid, *Dirasat fi tarihi al-hatti al-Arabi*, S. 55).

c) Auch Muhittin Serin teilt die Meinung, dass dieser Kodex nicht aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts (7. Jahrhundert n.Chr.) stammt, und überliefert mündlich, dass dieser einer späteren Epoche zuzuschreiben ist.

4.a) Wenn wir mit den oben erwähnten 44 Wörtern Vergleiche anstellen, so ist zu sehen, dass der Kodex TIEM sich an den von Osman nach Basra verschickten Kodex oder einen als Original geltenden Kodex anlehnt. Denn dieser Kodex (TIEM) weicht von den übrigen Kodizes in vielen Punkten ab.

b) Wenn wir zufälligerweise einige Wörter auf die Übereinstimmung zu den Qurra („Koranleser“) untersuchen, so sehen wir, dass die Punktierung und die Vokalisation mit den Kodizes von Osman nicht völlig übereinstimmen.

### III. Der Kodex von Mashhad al-Husayni von Kairo

1.a) Dieser Kodex wurde in der Epoche der Ayyubiden im Depot der Fadiliyya Medrese aufbewahrt. Diese Informationen entnehme ich der CD, die von der Handschriftenbibliothek in Kairo erstellt wurde. Später wurde sein Aufbewahrungsort einige Male geändert. Zuletzt wurde er im Jahre 1305 (1887) zum Mashhad al-Husayni („Schrein des Hussein“) gebracht. Von dort aus wurde der Kodex noch einmal 2006 zwecks einer Restaurierung in die Zentrale Islamische Handschriftenbibliothek geschickt.

b) Dieser Kodex hat 1087 Blätter. Das Textfeld hat die Maße 57cm x 68cm. Die Breite des Kodex' beträgt 40cm und er wiegt 80kg. Jedes Blatt hat 12 Zeilen Text. Es fehlen insgesamt vier Blätter. Neun Blätter wurden zu einem späteren Zeitpunkt geschrieben.

c) Die Vokalisationsmethode von Abu al-Aswad al-Duali (gest. 69/688), in der er anstelle einer Vokalisation eine Punktierung vornimmt, kommt in diesem Mushaf in dieser Form nicht vor. Um ähnliche Buchstaben voneinander zu unterscheiden, sowie jeweils am Versende, treten nach links gerichtete kleine Linien auf. Außerdem wurden *ta'shir*-Zeichen („Zehnergangszeichen“) gesetzt. Alle Suren außer der Sure Al-Fatiha und Al-Baqara wurden mit zeilenlangen und breiten Rechtecken voneinander getrennt.

d) Es gibt Schreibfehler, die als Kopistenfehler anzusehen sind. Einige Beispiele hierzu sind:

- ñ In Sure Âl Imran (3/42; f. 66a, Zeile 1) ist in dem Wort اصطفيك der Buchstabe *alif* gestrichen.
- ñ In Sure Âl Imran (3/47; f. 66b, Zeile 7) ist das Wort ولم يمسنى nur mit einem Buchstaben *sîn* als ولم يمسنى geschrieben.
- ñ In Sure Nisa (4/57) ist von dem Wort سندخلهم der Buchstabe *sîn* gestrichen.
- ñ In Sure Sagda (32/20) wurde das Wort اعيدوا mit einem zusätzlichen *wâw* als اعيدوا geschrieben.
- ñ In Sure Fussilat (41/34) wurde der Buchstabe *alif* vom Wort الذى am Ende der Zeile geschrieben. In der folgenden Zeile wurde jedoch der Teil لذى ausgelassen.

2.a) Nach der oben erwähnten offiziellen Darstellung der Handschriftenbibliothek Kairo zufolge, soll dieser Kodex zu den Kodizes gehören, die Osman in die Zentren schickte. Autoren wie Hulusi Mahmud Hulusi und Labib al-Said schließen sich dieser Meinung an.

b) Die Präposition 'alā على wurde an mehr als 20 Stellen mit einem *alif* als 'alā علا geschrieben. Oben hatte ich bereits erwähnt, dass in den Kodizes von Osman dieses Wort mit *alif maqsûra* geschrieben wird.

c) Das Wort *hatta* wurde insgesamt an mehr als 80 Stellen anstelle von *alif maqsûrah* حتى mit *alif mamdûdah* حنا geschrieben. Neben diesen beiden Wörtern sind noch viele andere Schreibweisen, die mit den orthographischen Regeln des Kodex Osmans nicht übereinstimmen.

3. Obwohl nach Darstellung Ägyptens und einigen Autoren dieser Kodex einer von den Kodizes von Osman sein soll, ist Selahaddin al-Munaggid der Meinung, dass er aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts (7. Jh. n.Chr.) stammt. Nach der Meinung von Hasan Abdulwahhab soll dagegen der Kodex am Ende des 2. Jahrhunderts (8. Jh. n.Chr.) oder am Anfang des 3. Jahrhunderts (9. Jh. n.Chr.) geschrieben sein worden.

4. Da in dem Kodex keine Vokalisation vorkommt, kann über seine Beziehung zu einer der kanonischen Lesarten keine Bewertung vorgenommen werden.

5. Nach dem Vergleich mit den 44 Beispielen kann dieser Kodex nicht in eine Relation mit dem Kodex von Osman gesetzt werden. Der Kodex von Damaskus ist hinsichtlich der Übereinstimmungen der am entfernteste und der Kodex von Kufa ist demnach der ihm am nächsten stehende. Dieser Kodex wird seiner teilweisen Übereinstimmungen mit den Kodizes von Osman nach zu urteilen, von einem Kopisten geschrieben worden sein, der mit Absicht eine Auswahl bei seiner Schreibung getroffen hat.

B) Die dem Kalifen Ali zugeschriebenen Kodizes:

Ohne Zweifel nehmen Kalif Ali und die ersten Kodizes eine besondere Stellung in der Geschichte des Korans ein. In verschiedenen Bibliotheken befinden sich ihm zugeschriebene Kodizes. Ich glaube nicht, dass einer dieser Kodizes jemals einer vollständigen Untersuchung unterzogen wurde. Im Folgenden werde ich Ihnen jene Exemplare aus Sanaa vorstellen, die von mir untersucht und zur Veröffentlichung vorbereitet wurden.

I. Der Kodex von Sanaa

Dieser Kodex steht in keinem Zusammenhang mit den Blättern von Kodizes, die teils 1965 im Depot und teils 1972 im Dachgeschoss der Großen Moschee von Sanaa gefunden wurden und über welche Gerd-Rüdiger Puin und seine Kollegen gearbeitet haben.

- 1.a) Dieser Kodex befindet sich noch immer in der Bibliothek der Großen Moschee von Sanaa; er hat ein Textfeld das 34cm x 36cm groß und über 20 Zeilen beschrieben ist.
- b) Der zweibändige Kodex wird Ali zugeschrieben, ja es wird sogar behauptet, dass er aus seiner Feder selbst stamme. Denn am Kolophon des ersten Bandes befindet sich der Vermerk dass die erste Hälfte des Kodex von dem Vater der beiden Prophetenenkel (Ali) geschrieben worden ist und zwei Märtyrern, Ragab 1395- (النصف الأول من مصحف الشهيدين بقلم) (أبي السبطين رجب 1395) gehört. Mit den beiden Märtyrern werden hier die beiden Söhne des Gouverneurs vom Jemen aus der Kalifenzeit Alis, Ubaydullah bin Abbas, gemeint, die von Busr bin Abu Ertat (gest. 86? / 705), dem Gouverneur des Jemen aus der Regierungszeit des Mu'awiya bin Abu Sufyan, getötet wurden.
- c) Der Kodex bedarf einer Restaurierung, da etwa 15% beschädigt sind.
- d) Wenn auch wenige, so gibt es doch Blätter, die von anderen Kopisten stammen.
2. a) Nach einer eingehenden Untersuchung aller Blätter lässt sich feststellen – wenn man die Schreibfehler außer Acht lässt – , dass dieser Kodex Ähnlichkeiten mit den Kodizes aus Topkapi, TIEM und Kairo aufweist. Wenn wir uns die erwähnten 44 Stellen im Koran genauer anschauen, so ist es möglich zu sagen, dass dieser Kodex entweder von Osmans Medinakodex oder von einer ihrer Abschriften kopiert wurde.
- b) Im Kodex sieht man die Konsonantenzeichnungen, die Abu Aswad al-Duali zum ersten Mal mit roter Tinte angewendet hatte. Man sieht auch die über einige Buchstaben mit schwarzer Tinte geschriebenen Zeichen, die der Unterscheidung ähnlicher Buchstaben dienen.
- c) Die Enden der Verse werden angezeigt und es gibt am Ende jedes zehnten Verses geschmückte Zehnerzeichen. Auch am Ende jedes hundertsten Verses wurden verschiedene Zeichnungen benutzt. Der Innenraum der Suren wurde mit Dekorationen in verschiedenen Farben verziert und mit den Formen, die Länge und Breite einer Linie sind, voneinander getrennt.
3. Am Ende meiner Untersuchung, um eine Antwort auf die Frage zu finden, auf welcher der berühmten Rezitationen die Zeichensetzungen und Konsonantenzeichnungen basieren, wurde gesehen, dass sie zwar nicht direkt einer von ihnen entsprechen, jedoch auch nicht komplett abweichen.
- 4.a) Obwohl im Kolophon darauf hingewiesen wird, dass Ali der Kopist war, ist dies nach diesem Befund eher unwahrscheinlich. Im Fall, dass der Kodex zu den beiden Märtyrern gehören sollte, müsste er in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts nach Hedschra geschrieben worden sein.
- b) Nach der Notiz Muhittin Serins, die er mir gab, kann man den Kodex ins 2. Jahrhundert nach Hedschra datieren. İsmail b. Ali el-Ekva (Sanaa) vertritt die gleiche Meinung.
5. Obwohl zu vermuten ist, dass der Schreiber des Kodex ein sehr bedachter Mensch war, wurde vergessen, das Wort اتنا in der Sure Al-Bakara (2/201) zu schreiben. In der Sure Tur (52/48) wurde das Wort واصبر nicht mit dem Buchstaben *wāw*, sondern mit *fā'* wie in der Form فاصبر geschrieben und später über فا ein وا gezeichnet und so auf diesen Fehler hingewiesen. In der Sure Waqi'a (56/53) wurde das Wort فمالون منه in فمالون منها geschrieben , über das Pronomen von منه wurden später der Buchstabe *alif* hinzugefügt.

## II Andere dem Kalifen Ali zugeschriebene Kodizes

Auch wenn wir die anderen dem Ali zugeschriebenen Kodizes noch nicht ausführlich untersucht haben, ist es nützlich wenigstens auf ihre Namen hinzuweisen, die hoffentlich den Forschern hilfreich sein werden:

1. Kairo: Handschrift aus dem Maschhad al-Husainî („Schrein des Hussein“): Auf der offiziellen CD sind Bilder eines Korankodex zugänglich, im Format 14 cm (Höhe), 19 cm (Breite) und 17 cm Stärke, der insgesamt 508 Blätter enthält, von denen jede Seite 14 Zeilen aufweist.
2. Istanbul: Handschrift 458 des TIEM (Türk ve Islam Eserleri Müzesi / Museum für türkische und islamische Kunst): Format 30 cm x 21 cm, 382 Blätter. Am Ende von Sure 114 (Surat an-Nâs) befindet sich eine Notiz darüber, dass der Kodex von Ali bin Abî Tâlib geschrieben wurde. Jede Seite des Kodex, der in kufischer Schrift geschrieben ist, enthält 16 Zeilen.
3. Istanbul: Topkapi Sarayı Müzesi: Emanetler Bölümü (Archiv-Abteilung) ms. nr. 2: Format 29,5 cm x 27,2 cm, 414 Blätter aufweisend. (Mehmet Boynukalin hat in unserem Auftrag diese drei Korankodizes von Anfang bis Ende durchgesehen – abgesehen von einfachen orthographischen Unterschieden- und festgestellt, dass es sich um einen sehr ähnlichen Kodex handelt mit Schreibfehlern in kleiner Zahl).
4. Maschhad (Iran): Kodex der Hazanetü'l-Imama er-Rida nüshesi („Imam-Reza-Schatzkammer“).
5. Najaf (Irak): Eine dem Ali zugeschriebene Handschrift der Maktabat Amir al-Mu'minin.
6. Najaf (Irak): Handschrift der ar-Rauda al-Haidariyya („al-Haidar Schrein“).
7. Handschrift des Irakischen Museums (ms. nr. 678)

Verehrte Hörer,

Ich denke es ist sinnvoll, einige Einzelheiten der Ihnen vorgestellten Handschriften, die Ihrer Aufmerksamkeit entgangen sein könnten, in Erinnerung zu rufen:

1. Sie gehören alle ungefähr ins 1. und 2. Jahrhundert der Hidschra (7. und 8. Jahrhundert n. Chr.).
2. Die Korankodizes aus dem Topkapi Palast (Istanbul) und aus Sanaa (Jemen) stehen in Verbindung mit der Medina-Kopie, der Korankodex aus Kairo wahrscheinlich mit der Kufa-Kopie, der Korankodex aus dem Museum für Türkische und Islamische Kunst (Istanbul) mit der Basra-Kopie, die im Augenblick von mir bearbeiteten Kodizes London und Paris stehen mit der Damaskus-Kopie von Osmans Kodex in Verbindung. Das bedeutet, dass sie nach diesen Korankodizes oder nach Abschriften von ihnen abgeschrieben wurden.

3. Nach den Umständen der damaligen Zeit sind diese Orte voneinander weit entfernt.
4. Die Schreiber der genannten Kodizes sind verschieden und es ist unwahrscheinlich, dass sie einander kannten und voneinander Kopien anfertigten.
5. Größe, Zahl der Blätter, Zahl der Zeilen und Anordnung sind unterschiedlich. Es wird also deutlich, dass die Schreiber einander nicht beeinflusst haben.
6. Die Verse innerhalb der Suren, als auch die Surenreihenfolge weisen keinerlei Unterschiede (zu den heutigen Druckausgaben des Korantextes) auf. Von Anfang bis Ende enthalten die Kodizes einen einheitlichen Text. Von der Seite der Bedeutung her erscheinen keine bedeutenden Unterschiede; und wenn, dann handelt es sich um Unterschiede in geringer Zahl, die auf Schreibfehler zurückgeführt werden können. Diesem Ergebnis messe ich einige Bedeutung zu und hoffe, dass Sie sich bei der Bewertung der Dinge meiner Meinung anschließen werden.

Wie sind wir bei unserer Textanalyse vorgegangen?

1. Wir haben den Text aus dem Korankodex, genau in der Schreibweise, in der er erscheint, wiedergegeben: Wenn ein Wort oder ein Buchstabe nicht vollständig gelesen werden kann, werden Kreise (•••) zur Kennzeichnung der unvollständigen Zeichen, entsprechend der Zahl der Buchstaben, angegeben.
2. Da einige der oftmals unbestimmten Vokalisierungszeichen und diakritischen Zeichen der jeweiligen Kodizes nicht vollständig durch den Computer erfasst werden konnten, habe ich mich mit der Schreibweise des König-Fahd-Drucks begnügt.
3. Das Seitenlayout jeder Seite wurde Zeile für Zeile beibehalten.
4. Bei der Erfassung des Textes durch den Computer haben wir die Rechtschreibung mit der im König-Fahd-Druck des Korans verglichen und darauf in den Fußnoten hingewiesen.

Bei der Analyse des Kodex' aus dem Museum für Türkische und Islamische Kunst (TIEM) haben wir in den Fußnoten auf die Schreibungen im Kodex von Topkapi und König-Fahd-Druck hingewiesen (Dreifach-Vergleich).

Bei der Edition des Kodex' aus Kairo haben wir einen fünffachen Vergleich durchgeführt: In den Fußnoten wird zu jedem Wort angegeben, wie die jeweilige Textvariante in den Kodizes von Tashkent, TIEM und Topkapi erscheint.

Was den Kodex aus Sanaa betrifft, so haben wir einen Vergleich zwischen sechs Kodizes durchgeführt: Sanaa, Topkapi, Tashkent, TIEM, Kairo und der König-Fahd-Druckausgabe und die orthographischen Differenzen angezeigt. Außerdem werden Angaben aus alten Quellen zu diesem Thema erwähnt, die den Forschern hilfreich sein können.

5. Bei der Texterfassung durch den Computer wurde die Verzählung des König-Fahd-Drucks als Grundlage genommen, sowohl die Zählung als auch die Surennamen, wobei

die Verszählung (der König-Fahd-Ausgabe) innerhalb der Suren in eckigen Klammern geschrieben wurde.

Zum Abschluss möchte ich darauf hinweisen, dass von den uns vorliegenden Korankodizes, die dem Kalifen Osman zugeschrieben sind, keiner als echter Kodex des Kalifen Osman gelten kann. Für die dem Kalifen Ali zugeschriebenen Kodizes würde ich eine ähnliche Einschätzung aussprechen. Ich würde mir wünschen, dass Corpus Coranicum und ähnliche Forschungszentren uns durch ihre Forschungsarbeiten dazu verhelfen können, eines Tages zu wenigstens einem echten Exemplar eines Kodex von Osman Zugang zu finden.

Das Problem der in den Korankodizes auftretenden Schreibfehler

Im einführenden Teil meines Vortrags habe ich über Schreibfehler gesprochen und darauf hingewiesen, dass einige westliche Orientalisten im Unterschied zu islamischen Autoren in dieser Frage einen anderen Ansatz vertreten und darin ein Argument gegen die Authentizität des Korantextes sehen. Auch wenn ich diesen Ansatz in der westlichen Forschung nicht vollkommen ablehne, möchte ich doch sagen, und hoffe dabei auf Ihr Verständnis, dass ich nicht in allen Punkten die Ergebnisse akzeptabel finden kann, was ich an einem Beispiel verdeutlichen möchte. An dieser Stelle möchte ich ein Beispiel nennen, ohne dabei den Namen des Autors zu erwähnen, das mir behilflich ist, mein Ziel zu schildern.

Der Autor, den ich am 6. Juni 2008 auf einer Konferenz in Istanbul hörte, präsentierte eine interessante Deutung für das in Sure 4 (Verse 12 und 176) vorkommende Wort *kalalah* („nicht direkt verwandt“, „in Seitenlinie verwandt“). Ihm zufolge wurde das ursprünglich bestehende Wort *kallah* verändert, d.h. im Text des Korans fand eine Textveränderung (*tahrif*) statt. Als Beweis wird im Pariser Korankodex eine Textstelle angeführt, bei der das Wort korrigiert ist.

In dem aus seiner These entstandene Buch haben wir entnommen, dass nach Auffassung des Autors, das mit einem einzigen *alif* geschriebene Wort *kallah* im Akkadischen die Bedeutung Tochter hat, und dass diese Bedeutung auch für das Arabische angesetzt werden könne. Nach Meinung des Autors steht im Hintergrund der Verschreibung die bewusste Entrechtung der Prophetentochter Fatima, die durch die Anhänger der umayyadischen Dynastie entrechtet worden wäre. Die Anhänger der Umayyaden hätten dann später den ursprünglichen Wortlaut im Text aus politischen Motiven manipuliert, so die Hypothese des Autors.

Das Wort *كللة* im Korankodex von Kairo (Zeile 5)

Die Orthographie dieses Korankodex weist große Ähnlichkeit zum von Osman nach Kufa geschickten Korankodex auf.

Das Wort *كللة* (Zeile 14) im Korankodex des Museums für Türkische und Islamische Kunst Istanbul (TIEM).

Die Orthographie dieses Korankodex weist Analogien zur von Osman nach Basra geschickten Korankodex auf.

Das Wort *كللة* (in Zeile 7) im Kodex Topkapi.

Die Orthographie dieses Korankodex weist Analogien zur Medina Kopie von Osmans Korankodex auf.

In unseren Tagen wird jeder, von alten oder zeitgenössischen Kalligraphen, geschriebene Korankodex vor der Druckgenehmigung zu einer zuständigen Einrichtungen gebracht und es wird Sorge getragen, dass die bei der Prüfung festgestellten Fehler korrigiert werden. In sämtlichen von Menschenhand geschriebenen Texten, lassen sich derartige Fehler finden und es bleibt schwierig zu verstehen, worauf die Fehler des individuellen Schreibers zurückzuführen sind. Können wir wirklich die Behauptung aufstellen, dass ein Schreiber keine Fehler macht? Wenn die Schreiber Fehler entdecken, korrigiert ein Schreiber in der Regel sich selbst oder sie korrigieren einander. Wie ich ja auch vorhin Ihnen bemüht habe zu erklären, dass es in allen Korankodizes Schreibfehler gibt –auch wenn es wenige sind– und dies ist recht normal. Die meiner Auffassung nach gegebene Authentizität des Korantextes wird, so denke ich, durch derartige Dinge nicht beeinträchtigt.

Ich hoffe, dass ich Sie nicht allzu sehr mit meinen Ausführungen strapaziert habe und danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit und Geduld. Meine besten Wünsche, meinen Respekt und nochmaligen Dank möchte ich für diese mir gegebene Gelegenheit aussprechen.

Dr. Tayyar Altikulac

#### Literaturangaben:

Altıkulaç, Tayyar, *Hız. Osman'a İzâfe Edilen Mushaf-ı Şerîf: Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası*, İstanbul 1428 / 2007.

....., *Hız. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerîf: Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Nüshası*, İstanbul 1428 / 2007.

....., *Hız. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerîf: Kahire el-Meşhedü'l-Hüseynî Nüshası*, İstanbul 1430 / 2009.

....., *Hız. Ali'ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerîf San'â Nüshası*, İstanbul 1432 / 2011.

Altundağ, Mustafa, "İstanbul Topkapı Mushafı Hız. Osman'a mı aittir?," *Marife*, yıl: 2, sy. 1, Konya 2002.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh (Sahîhu'l-Buhârî)*, İstanbul 1315.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd, *el-Mukni' fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi'l-emsâr* (nşr. Muhammed Ahmed Dehmân), Dîmaşk 1359 / 1940.

....., *et-Teyşîr fî'l-kirââtis-seb'* (nşr. Otto Pretzl), İstanbul 1930.

Déroche, F. – Nosedá, S. N. (nşr.), *Sourcés de la transmission manuscrite du texte Coranique: Les manuscrits de style Hiğazi* (Volume 1), Lesa 1998.

....., *Sourcés de la transmission manuscrite du texte Coranique: Les manuscrits de style Hiğazi* (Volume 2, tome 1), Lesa-Londres 2001.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Necâh, *Muhtasarü't-Tebyîn li hicâi't-tenzîl* (nşr. Ahmed b. Ahmed b. Muammer Şirşâl), Medine 1423 / 2002.

- Hamed, Gānim Kaddûrî, *Resmü'l-Mushaf*, Beyrut 1402 / 1982.
- Hamidullah, Muhammed, *Kur'ânı Kerim Tarihi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1993.
- ....., *İslâm'a Giriş* (trc. Cemal Aydın), Ankara 1999.
- Hulûsi Mahmud Hulûsi, "Nestevridü akrâsen li-ta'kîmi'l-mahtûtât," *el-Ahbâr* (günlük gazete), Kahire 09.12.2005.
- ....., *el-Livâü'l-İslâmî* (günlük gazete), Kahire 13.04.2006, s. 11.
- İbn Ebû Dâvûd, Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif* (nşr. Arthur Jeffery), Kahire 1355 / 1936.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân*, Beyrut 1385 / 1966.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr* (nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ'), Kahire ts. (Matbaatü Mustafa Muhammed).
- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire ts. (Matbaatü'l-İstikâme).
- İsmail b. Ali el-Ekva', "Câmiu San'â' Ebrezü maâlimi'l-hadârati'l-İslâmiyye fi'l-Yemen," *Mesâhifü San'â'*, Cümâdi'l-âhire – Şaban 1405 / 1985, s. 20-21.
- Jeffery, A. – Mendelsohn, I., "The Orthography of The Samarqand Codex," *Journal of American Oriental Society*, LXIII (1943), s. 175-195.
- Karatay, Fehmi Edhem, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Katoloğu*, İstanbul 1962.
- el-Kur'ânü'l-mecîd Mushafü Seyyidinâ Osmân radiyallâhü anh ukûsü nüshati Semerkand* (nşr. Muhammed Hamidullah), Philadelphia 1401 / 1981.
- Lebîb es-Saîd, *el-Cem'u's-savtiyyü'l-evvel li'l-Kur'âni'l-Kerîm evi'l-Mushafü'l-mürettel*, Kahire 1387 / 1967.
- ....., "Dirâse an Mushafi Osmân el-Mûda' bi'l-Mescidi'l-Hüseynî bi'l-Kâhire," *Mecelletü'l-Ezher*, XLVI, sy. 7, s. 751-756, Kahire 1974.
- Mahdûm, İsmail, *Târîhü'l-Mushafi'l-Osmânî fi Taşkand*, Taşkent 1391 / 1971.
- Mehdevî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ammâr, *Hicâü mesâhifi'l-emsâr* (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), *Mecelletü Ma'hedi'l-mahtûtâti'l-Arabiyye* içinde, Rebûlâhir 1393 / Mayıs 1973, XIX / 1, s. 54-141.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne an maâni'l-kirâât* (nşr. Abdülfettâh İsmail Şelebî), Kahire 1379 / 1960.
- Mercânî, Şihâbüddin, *el-Fevâidü'l-mühimme*, Kazan 1297.
- Müneccid, Salâhüddin, *Dirâsât fi târihi'l-hatti'l-Arabî*, Beyrut 1972.
- Süleym b. Kays, *Kitâbü Süleym b. Kays el-Hilâlî* (nşr. Muhammed b. Bâkır el-Ensârî), Kum 1415 / 1995.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Kemâl, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), Kahire 1387 / 1967.
- Tâhâ el-Velî, "el-Kur'ânü'l-Kerîm fi bilâdi'r-Rûsiyâ," *el-Mevrid*, IX / 4, Bağdad 1401 / 1981.
- The Qur'an of 'Uthman* (St. Petersburg, Katta-Langar, Bukhara, Tashkent), (nşr. Efim Rezvan), St. Petersburg 2004.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (nşr. Şuayb el-Arneût v.dğr.), Beyrut 1405 / 1985.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire 1372.