
Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von Edmund Weber
in Association with / in Zusammenarbeit mit Matthias Benad
Institute of Religious Peace Research / Institut für Wissenschaftliche Irenik
Goethe-Universität Frankfurt am Main

ISSN 1434-5935 - © E.Weber – E-mail: irenik@em.uni-frankfurt.de - web.uni-frankfurt.de/irenik

Nr. 127 (2009)

Die islamisch-mystische Koranexegese (*at-tafsīr al-iṣārī*) im Überblick

Von

Hüseyin İlker Çınar

Bei der islamisch-mystischen Koranexegese (*at-tafsīr al-iṣārī*) handelt es sich um eine Schule der Koranauslegung. Die Koranexegeten, die dieser Schule angehören, interpretieren einzelne Verse des Korans durch *kašf*¹ (wörtl. Enthüllung, Entdeckung) und *ilhām* (Inspiration). Die Bedeutung dieser Verse wurde, nach ihrer Überzeugung, von Gott in ihre Herzen gelegt.

1. Definition

Der Begriff *al-iṣāra*,² dessen Bedeutung im Wörterbuch als Zeichen, Wink, Hinweis, Signal und Andeutung angegeben wird, bedeutet als Terminus Technicus der islamischen Mystik, entweder, dass ein bestimmter Inhalt ohne Vermittlung des Wortes an jemanden kommuniziert wird, oder aber, dass ein bestimmter Bedeutungsinhalt einzig durch Inspiration und *kašf* übermittelt werden kann. Dabei wird diese Form der Koranauslegungen als *al-iṣārī* bezeichnet, weil ihre Anhänger entweder alle oder eine gewisse Anzahl von Koranversen durch *ilhām*

¹ *Kašf* (wörtl.: Aufdeckung, Enthüllung) ist ein Begriff aus der islamischen Mystik und bezeichnet die Entdeckung und klare Einsicht in verborgene Dinge durch Askese und Training. Man erklärt den Begriff auch mit dem Wort Inspiration (*ilhām*). Es handelt sich um ein Wissen, das direkt und ohne Vermittler von Gott erhalten wird. Menschen, die sich durch asketische Lebensführung und die Bemühung auszeichneten, in diesen Rang aufzusteigen, wurden als Leute der *kašf* (*ahl al-kašf*) oder *mukāšafa* (*ahl al-mukāšafa*) bezeichnet. Siehe hierzu: AL-ḤUSAINĪ, ‘Abd al-Karīm al-Kasnizān: *Mawsū‘at al-Kasnizān fīmā iṣṭalaḥa ‘alaihi ahlu t-taṣawwufi wa-l-‘irfān*, Beirut 2005, Bd. IXX, S. 107 ff. ULUDAĞ: *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 3. Aufl., İstanbul 1977, S. 310 f. YILMAZ, Hasan Kamil: *İslam Tasavvufu: Tasavvuf ile ilgili Sorular-Cevaplar*, İstanbul 1996, S. 546 ff.

² KROPFITSCH, Lorenz: *Arabisch-Deutsch Handwörterbuch*, 5. Aufl., Berlin, München, Wien 2000, S. 46.

und *kaşf* interpretierten.³ As-Sarrāğ (gest. 378 H./988) berichtet an dieser Stelle unter Berufung auf Abū ‘Alī ar-Rūdbārī, dass dieser sagen solle (Gott möge ihm verzeihen), dass ihre Wissenschaft (d.i. die islamische Mystik) *al-işāra* (Andeutung) sei, wenn ihr Wortlaut geheim sei: „*qāla Abū ‘Alī ar-Rūdbārī, raḥimahu Allāhu: ‘ilmunā hādā išāratun fa-idā šāra ‘ibāratān ḥafīyyan*“.⁴ Auch wird berichtet, dass die Mystiker durch seelische Übungen (*riyāḍā rūḥīyya*) einen bestimmten Grad von Reinheit erwerben können, indem sie sich die geheimen Bedeutungen des Korans auf diesem Wege eröffnen. Die geheime Bedeutung des Verses oder der Verse wird dabei durch Eingebung in das Herz dieser Menschen, welche als die *ahl al-kaşf* bezeichnet werden, gelegt. Dabei interpretieren die Mystiker diese Verse vermittels der Hinweise/Andeutungen oder durch Inspiration. Dabei muss gesagt werden, dass diese geheimen Bedeutungen, welche sich die Mystiker durch seelische Übungen angeeignet haben, im Allgemeinen sehr schwer verständlich sind. So bestand für die Mystiker immer die Gefahr, von den Menschen falsch verstanden zu werden. Aufgrund dieser Tatsache haben die Mystiker sich zur Vermittlung dieser geheimen Bedeutungen, welche ihnen von Gott direkt und ohne Vermittler ins Herz eingegeben wurden, oftmals Symbolen und Gleichnissen bedient. Seit Beginn der islamischen Mystik nannten sie ihre Deutungen daher nicht *tafsīr*, sondern *işārāt*. Auch aus diesem Grunde wird diese Form der islamischen Koranauslegung als *tafsīr işārī* bezeichnet.⁵ Aus den klassischen Quellen wissen wir, dass die Verwendung von Symbolen und versteckten Hinweisen zur Verbreitung ihrer Koraninterpretation von den Mystikern nicht immer ganz freiwillig gewählt wurde. Vielmehr bestand ein Sinn des *tafsīr işārī* auch darin, der Kritik und den oftmals heftigen Reaktionen „traditionellerer“ Gelehrtenkreise, die der mystischen Koranauslegung entweder ablehnend oder gar feindlich gegenüberstanden, zu entgehen. Hiervon berichten etwa az-Zarkaşī (gest. 538 H./1144) und as-Suyūṭī (gest. 911 H./1505) unter Berufung auf das Werk von Ibn aṣ-Şalāḥ (gest. 643 H./1051). Letzterer überliefert, dass Abū al-Ḥasan al-Wāḥidī (gest. 465 H./1072) berichtet, dass, wer immer der Meinung sei, dass es sich bei Abū ‘Abd ar-Raḥmān as-Sulamīs (gest. 412 H./1021) Werk *Ḥaqā’iq at-tafsīr* um einen *tafsīr* im üblichen Sinne handle, als Ungläubiger zu gelten habe:

„*qāla Ibnu ṣ-Şalāḥ fī fatāwīhi: wağadtu ‘ani l-Imāmi Abī al-Ḥasan al-Wāḥidī al-Mufasssīr annahu qāla: şannafa Abū ‘Abd ar-Raḥmān as-Sulamī „Ḥaqā’iq at-tafsīr“ . Fa-in kāna qad i’taqada anna ḍālīka tafsīran fa-qad kafāra.*“⁶

Goldziher bestätigt in seinen Arbeiten die Bezeichnung dieser Gruppe von Koranexegeten und führt Folgendes zu dieser Frage aus:

„Der Ausdruck „Hindeutungen“ (ischārāt) wird- wie Ibn al-‘Arabī bekennt- als *captatio* für die gewöhnlichen Gelehrtenkreise angewandt, um für die allegorische Deutung des Korans unter der Flagge dieser harmlos klingenden Bezeichnung Duldung zu ermöglichen. Dies gilt auch für andere şūfische termini, die zum selben Zwecke pro foro externo angewandt werden, während die Şūfis in ihrem intimen Verkehr unter einander ganz andere Ausdrücke benützen. Aus dieser Rücksicht nennen sie ihre allegorischen Deutungen nicht *tafsīr*, was als Anspruch auf exegetische Feststellungen betrachtet werden könnte, sondern nur „Hindeutungen“ aus Vorsicht vor

³ ULUDAĞ, Süleyman: "İşārî Tefsir", in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (TDİA)*, İstanbul 23 (2001), S. 424.

⁴ AS-SARRĀĞ, aṭ-Ṭūsī ‘Abd Allāh b. ‘Alī: *Al-Lum‘a fī tāriḥ at-taşawwuf al-islāmī*, 1. Aufl., Beirut 2001, S. 166, 204, 289. Al-Kalābādī (gest. 380 H./990) berichtet, dass diese Wissenschaft die Wissenschaft der Andeutung (‘ilm *al-işāra*) sei, weil die Enthüllung der Geheimnisse (*mukāşafat al-asrār*) und die Erfahrungen der Herzen (*muşāhadat al-qulūb*) nicht mit Worten erklärt werden könnten. Niemand könne die Gesamtheit dieser Geheimnisse und Erfahrungen kennen, mit Ausnahme derjenigen, die die Zustände (*al-aḥwāl*) erlebt und die verschiedenen Stadien (*al-maqāmāt*) durchlaufen hätten. Al-Kalābādī, Muḥammad b. Işḥāq: *At-Ta‘arruf li-madḥabi ahli t-taşawwuf*, 1. Aufl., Beirut 2004, S. 87.

⁵ Vgl. Al-QAṬṬĀN, Manna‘: *Mabāḥiṭ fī ‘ulūm al-Qur‘ān*, 1. Aufl., Beirut 2006, S. 326. Vgl. CERRAHOĞLU, İsmail: *Tefsir Tarihi*, 3. Aufl., Ankara 2005, S. 435.

⁶ AZ-ZARKAŞĪ, Badr ad-Dīn Muḥammad b. ‘Abd Allāh: *al-Burhān fī ‘ulūm al-Qur‘ān*, Kairo 2006, S. 429 f. AS-SUYŪṬĪ, Ġalal ad-Dīn: *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur‘ān*, 1. Aufl., Beirut 1996, S. 485. IBN TAYMIYYA, ‘Abd as-Salām: *Mağmū‘ al-fatāwā*, 2. Aufl., Beirut 2005, Bd. XIII, S. 103.

den üblen Nachreden jener Gelehrten, die sie aus Unkenntnis der Wendungen der Rede der Wahrheit, solcher Erklärungen wegen als Ungläubige verschreien würden“.⁷

Dabei berufen sich die Mystiker, die diese Art der Koranauslegung betreiben, bei der Rechtfertigung ihrer Auslegungspraxis neben einigen Versen des Korans und einige Überlieferungen des Propheten auch auf einige Begebenheiten, die sich zwischen den Prophetengefährten oder seinen Nachfolgern zugetragen haben. Der außenstehende Betrachter muss angesichts dieser Legitimationslinien einräumen, dass sich sowohl im Koran, als auch in den Prophetenüberlieferungen zahlreiche Stellen aufzeigen lassen, die diese Form der Koranauslegung zu legitimieren scheinen. Diese sollen im Folgenden einer kurzen Betrachtung unterzogen werden.

2. Legitimationsgrundlage der Auslegungstechnik

2.1. Im Koran

Die klassischen Quellen führen immer wieder unterschiedliche Verse des Korans als Beweis für die Existenz einer esoterischen Bedeutung des Heiligen Textes neben seiner wörtlichen/exoterischen Bedeutung an. So heißt es etwa in der vierten Sura des Korans: „(...) *fa-mā li-haʿulāʾi al-qawmi lā yakādūna yafqahūna ḥadītan.*“ „(...) was ist mit diesen Leuten los, dass sie kaum eine Aussage begreifen?“⁸ In einem anderen Vers derselben Sura stößt man auf die Formulierung: „*a-falā yatadabbarūna l-Qurʿāna wa-law kāna min ʿindi ġairi Allāhi la-waḡadū fihi ihtilāfan kaṭīran.*“ „Betrachten sie denn nicht sorgfältig den Koran? Wenn er von einem anderen als Gott wäre, würden sie in ihm viele Widersprüche finden.“⁹ In einer anderen Sura wiederum heißt es: „*a-falā yatadabbarūna l-Qurʿāna am ʿalā qulūbin aqfāluhā.*“ „Betrachten sie denn nicht sorgfältig den Koran? Oder sind an ihren Herzen Verriegelungen angebracht?“¹⁰ Ein Stück weiter steht in einem anderen Vers: „*wa-asbaḡa ʿalaikum niʿamahu zāhiratan wa-bāṭinatan.*“ „(...), und daß Er über euch seine Gnade ausgegossen hat äußerlich und innerlich? (...)“¹¹

In den oben angeführten Versen werden diejenigen, die den Koran bzw. dessen Botschaft nicht begreifen und verstehen, kritisiert. Aš-Šāṭibī (gest. 790 H./1388) zufolge zielt die Formulierung „sie begreifen nicht“ dabei nicht auf die äußere Bedeutung des Korans, sondern auf seine innere. Dies ergebe sich aus dem Umstand, dass die Menschen, von denen hier die Rede sei, ja arabischer Herkunft, der koranischen Sprache also mächtig gewesen seien. So muss sich der Vorwurf, sie würden das Gesagte nicht verstehen, auf eine innere, geheime Bedeutung des Textes beziehen. Gott macht ihnen mit diesen Versen also einen Vorwurf und fordert sie so auf, nach dem Verständnis der inneren Bedeutung des Korans zu streben. Gleichzeitig lässt sich daraus folgern, dass ein Volk oder eine Gemeinschaft dann nicht dazu in der Lage ist, weder die innere, noch die äußere Bedeutung des Korans zu verstehen, wenn Gott ihnen das Verstandesvermögen wegnimmt. Nur diejenigen Menschen und Gruppen, denen Gott dieses Vermögen verliehen hat, sind dazu in der Lage, diese wahre/geheime Bedeutung, also die innere Bedeutung des Korans zu verstehen.¹² Im zuletzt zitierten Koranvers ist die Rede von inneren (*bāṭin*) und äußeren (*zāhir*) Gnaden/Gaben (*niʿma*/ pl. *niʿam*). Der Koran ist dabei auch eine dieser Gaben, ja gilt sogar als deren größte. Dies bedeutet aber auch, dass die inneren und äußeren Gnaden dem Menschen in Form des Korans übergeben wurden.¹³

⁷ GOLDZIHNER, Ignaz: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1952, S. 225.

⁸ KORAN: 4/78.

⁹ KORAN: 4/82.

¹⁰ KORAN: 47/24.

¹¹ KORAN: 31/20.

¹² Vgl. AŠ-ŠĀṬIBĪ, Abū Ishāq: *al-Muwāfaqāt fi uṣūl aš-šarīʿa*, 7. Aufl., Beirut 2005, Bd. III, S. 286.

¹³ ATEŞ, Süleyman: *İşârî Tefsir Okulu*, 2. Aufl., İstanbul 1998, S. 27 f.

Darüber hinaus berichtet der Koran von der Reise des Propheten Moses mit Ḥiḍr¹⁴ Der Koran umschreibt ihn dabei als einen Diener von den Dienern Gottes (*‘abdan min ‘ibādina*), der von Gott Barmherzigkeit und Wissen erhalten habe.¹⁵ Bei diesem Wissen handelt es sich um von Gott gegebenes Wissen (*al-‘ilm al-ladunnī*). Wir wissen auch, dass der Prophet Jakob den Geruch seines Sohnes Josef von Ägypten roch und dies als von Gott eingegebenes Wissen erklärte.¹⁶ In einem Vers des Korans wird von einem Mann erzählt, der die Schrift kannte und auf Wunsch und Geheiß des Königs und Propheten Salomo den Thron der Königin zu jenem brachte, noch bevor des Königs Blick zu ihm zurückgekehrt war, was als Metapher für die überirdische Geschwindigkeit steht, mit der die Aufgabe ausgeführt wurde.¹⁷ In allen diesen Fällen ist es das besondere Wissen, das Gott bestimmten Menschen verliehen hat, das entscheidend ist. Dabei wird deutlich, dass es sich dabei nicht um normales, durch Lernen oder Studium erwerbbares menschliches Wissen handeln kann. Vielmehr ist es das Wissen um die inneren, esoterischen Weisheiten, das sogenannte *‘ilm al-bāṭin*.

2.2. In den Prophetenüberlieferungen

Auch in einigen Überlieferungen vom Propheten wird die innere Bedeutungsebene des Korans hervorgehoben. In einer Überlieferung, welche durch al-Ḥasan als *mursal*¹⁸ vom Propheten überliefert wurde, wird berichtet, dass der Prophet gesagt habe, dass jeder Vers des Korans eine äußere und eine innere Bedeutung habe, dass jeder Ausdruck eine Grenze besitze und von jeder Grenze aus ein Aufstieg erfolgen könne: „*li-kulli ‘āyatin ḡahrūn wa baṭnūn wa-li-kulli ḡarfīn ḡaddūn, wa-li-kulli ḡaddīn maṭla‘un*.“¹⁹ Ad-Dailamī berichtet unter Berufung

¹⁴ KORAN: 18/60-82. Ausführliches zur Rolle Ḥiḍrs in der islamischen Mystik, siehe: FRANKE, Patrick: *Begegnung mit Khidr*, Beirut 2000, S. 175 ff. ULUDAĞ, Süleyman: “Hızır: Tasavvuf ve Halk İnancı”, in: *DİA*, İstanbul 1998, Bd. XVII, S. 409 ff.

¹⁵ KORAN: 18/65. Für eine ausführliche Darstellung dieser Reise Mose mit Ḥiḍr im Koran, siehe: ÇINAR, Hüseyin İlker: „Die Reise des Propheten Moses mit Ḥiḍr im Koran. Unter Berücksichtigung der Kommentare der klassischen Koranexegeten at-Ṭabarī (gest. 310 H./922), az-Zamaḡsarī (gest. 538 H./1144) und ar-Rāzī (gest. 607 H./1210)“, in: *Journal of Religious Culture (Journal für Religionskultur)*, 98 (2008). <http://web.uni-frankfurt.de/irenik/religionskultur.htm>

¹⁶ KORAN: 12/94-96.

¹⁷ KORAN: 27/40.

¹⁸ Der Terminus *mursal* bezeichnet diejenigen Überlieferungen, die von den Nachfolgern der Prophetengefährten (*at-tābi‘ūn*) überliefert wurden, ohne dabei die Namen der Prophetengefährten zu nennen. Die sogenannten *tābi‘ī* (Nachfolger) berichten also direkt von den Taten und Aussprüchen des Propheten, ohne ihm persönlich begegnet zu sein. Siehe hierzu die ausführliche Darstellung: Al-ḤAṬĪB, Muḡammad al-‘Uḡḡāḡ: *Uṣūl al-ḡadīṭ: ‘ulūmuhu wa-muṣṭalahuhu*, Beirut 1989, S. 337 f. ÇAKAN, İsmail Lutfi: *Şekil ve Örneklerle Hadis Usūlü*, İstanbul 1998, S. 132 ff. KOÇYİĞİT, Talat: *Hadis Usūlü*, 3. Aufl., Ankara 2003, S. 68 ff.

¹⁹ Az-ZARKAŞĪ: 2006, S. 428. Al-ĠAZĀLĪ, Abū Ḥāmid: *Ihyā’u ‘ulūm ad-dīn*, 2. Aufl., Damaskus 1993, Bd. I, S. 383. AS-SUYŪṬĪ: 1996, S. 486. Az-Zarkaşı erklärt diese vier Begriffe in seinem Werk, indem er mit den ersten beiden (*ḡahr* und *baṭn*) beginnt. Ihm zufolge gibt es hier vier Ansichten: Die erste Erklärung, die auch al-Ḥasan vertritt, besteht darin, dass man Analogien zur äußeren sucht und diesen folgt. Der zweiten Erklärung zufolge, die etwa von Abī ‘Ubaida vertreten wird, entspricht die äußere Bedeutung den Erzählungen von der Zerstörung der alten Völker und die innere Bedeutung der Warnung/Predigt an die späteren Völker. Nach der dritten Erklärung, zu der die Ansichten Ibn Mas‘ūds zu rechnen sind, gibt es keinen Vers, nach dem ein Volk nicht lebte und lebt. Der vierten Erklärung zufolge, der viele spätere Gelehrte folgen, handelt es sich bei der äußeren Bedeutung um den Wortlaut, bei der inneren um die Bedeutung. Az-Zarkaşı steht der Erklärung von Abī ‘Ubaida nahe. Was die Erklärung „Jeder Ausdruck ist eine Grenze“ angeht, so führt er aus, dass es hier zwei Erklärungen gebe: die erste sei, dass es für jeden Ausdruck nach dem Willen Gottes eine endliche Menge von Erklärungen und Auslegungen gebe. Die zweite Erklärung besteht darin, dass es für jede Rechtsbestimmung eine bestimmte Menge von Belohnung und Strafe gebe. Was die Erklärung der Wendung „von jeder Grenze gibt es einen Aufstieg“ anbetrifft, führt er hier ebenfalls zwei Erklärungen an. Für jede Dunkelheit der Bedeutungen und Rechtsbestimmungen gebe es eine Klärungszeit oder einen Erklärungsort, durch die ihre Bedeutung erreicht werden kann. Der zweiten Erklärung zufolge geht es hier um alles, was in Beziehung zur gewonnenen Belohnung und Strafe steht. Unter *maṭla‘* schließlich verstehe man das, was man im Jenseits bei der Vergeltung sehe: „*fa-mānā dālīka? Qultu: ammā qawluhu: (ḡahr wa-baṭn) fa-ḡī ta-wīlihi arba‘atu aḡaduhumā: - wa*

auf ‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Awf (gest.) als *marfū*²⁰, dass der Prophet gesagt habe, dass sich der Koran unter dem Thron Gottes (*taḥta l-‘arši*)²¹ befinde und er eine äußere und innere Bedeutung habe, die von den Dienern (Menschen) als Argument verwendet werden: „*al-Qur’ānu taḥta l-‘arši la-hu zahrūn wa-baṭnūn yuḥāḡḡu l-‘ibādu.*“²² Abā Huraira wiederum führt zur Existenz des inneren Wissens aus, dass einige Gelehrten, die Gott kennen oder ihm nahestehen, dieses Wissen von Gott verliehen bekommen. Dieser Überlieferung zufolge, die von al-‘Irāqī ‘Abd ar-Raḥīm als schwach (*ḍa‘īf*)²³ eingestuft wird, soll der Propheten gesagt haben, dass es unter den Wissenschaften eine geheime Wissenschaft gäbe, die nur von den Gelehrten beherrscht und gemeistert werde, die Gott naheständen und ihn kennen. Als diese Gelehrten über dieses Wissen gesprochen hätten, hätte jeder die Existenz dieses Wissens akzeptiert - außer jenen, die Gott gegenüber unachtsam gewesen seien:

„*Inna min al-‘ilmi ka-hai’ati l-maknūni lā ya‘lamuhu illā l-‘ulamā’u bi-Allāhi fa-idā naṭaqū bi-hi lā yunkiruhu illā ahlu l-ḡurrati bi-Allāhi ‘azza wa-ḡalla.*“²⁴

Obwohl es in dieser Textstelle nicht explizit um die innere Bedeutungen des Korans geht, wird es im Zusammenhang mit der Frage nach der Existenz einer solchen Bedeutung oftmals angeführt. In diesem Bericht ist explizit von einem geheimen Wissen die Rede. Die Gelehrten haben in dieser Überlieferung daher einen direkten Verweis auf die Existenz dieser inneren Bedeutung gesehen. Dabei geht für sie aus der Gesamtheit der diesbezüglichen Überlieferungen hervor, dass das innere Wissen alle Lebensbereiche berührt und umfasst.²⁵

2.3. Die Prophetengefährten

Am eindeutigsten jedoch sind die Überlieferungen der Prophetengefährten, wenn es darum geht, die Existenz einer inneren Bedeutung des Korans nachzuweisen. So berichtet etwa eine Überlieferung, dass Ibn ‘Abbās (gest. 68 H./687) gesagt haben soll, dass der zweite Kalif ‘Umar (reg. 13-24/634-644) ihn stets zu den Leuten von Badr²⁶ gerechnet habe und manche von

*huwa qawlu l-Hasan-: innaka idā baḥaṭṭa ‘an bāṭinihā wa-qistahu ‘alā zāhiriḥā, wa-ḡiṭta ‘alā ma’nāhā. at-tānī: - qawlu Abī ‘Ubaida-: inna l-ḡaṣaṣa zāhiruhā al-iḥbāru bi-halāki l-awwalīna wa-bāṭinuhā ‘izāṭun li-l-‘āhirīna. at-tālī: qawlu Ibn Mas‘ūd radiya Allāhu ‘anhu: innahu mā min ‘āyatin illā ‘amala bi-hā qawmun, wa-lahā qawmun saya‘lamūna. Ar-rābi’: qālahu ba‘ḍu l-muta‘aḥḥirīna: inna zāhirahā lafzuḥā, wa-bāṭinahā ta’wīluḥā. Wa-qawlu Abī ‘Ubaida: aqrabuhā. Wa-ammā qawluhu: wa-li-kulli ḥarfīn ḥaddun fa-fīhi ta’wīlāni: aḥaduhumā: li-kulli ḥarfīn muntahā fimā arāda Allāhu min ma’nāhu. at-tānī: ma’nāhu anna li-kulli ḥukmin miqdāran min at-tawābi wa-l-‘iqābi. Wa-ammā qawluhu: „wa-li-kulli ḥaddīn maṭla‘un fa-fīhi qawlāni“: aḥaduhumā: li-kulli ḡamiḍīn min al-ma‘ānī wa-l-aḥkāmi maṭla‘un yatawaṣṣalu ilā ma’rifatihi, wa-yūqafu ‘alā l-murādi bi-hi. Wa-ttānī: li-kulli mā yastahiqquhu min at-tawābi wa-l-‘iqābi, maṭla‘un yuṭla‘u ‘alāhi fī l-‘āḥirati wa-yarāhu ‘inda l-muḡāzātī.“ Az-ZARKAŠĪ: 2006, S. 428 f. As-Suyūṭī führt an dieser Stelle zusammenfassend aus, dass einige Gelehrten der Meinung seien, dass *aḡ-zāhir* die Rezitation, *al-bāṭin* das Verstehen, *al-ḥadd* die erlaubten und verbotenen Rechtsbestimmungen und *al-maṭla‘* die Aufsicht der versprochenen und andgedrohten Belohnungen und Strafen bezeichne: „*wa-ḡala ba‘ḍuhum: aḡ-zāhiru at-tilāwatu wa-l-bāṭinu al-fahmu, wa-l-ḥaddu aḥkāmu l-ḥalāli wa-l-ḥarāmi, wa-l-maṭla‘u al-iṣrāfu ‘alā l-wa‘di wa-l-wa‘idi.*“ AS-SUYŪṬĪ: 1996, S. 487.*

²⁰ Alle Überlieferungen, die sich um Aussprüche, Taten und stillschweigende Zustimmungen drehen, sowohl jene mit einer geschlossenen und einer unterbrochenen Überlieferungskette, werden mit diesem Begriff bezeichnet. Al-ḤAṬĪB: 1989, S. 355. ÇAKAN: 1998, S. 115 ff. KOÇYİĞİT, Talat: 2003, S. 160 ff.

²¹ Ausführliches zum Terminus „*arš ar-Raḥmān*“ und seine Bedeutung in der Mystik, siehe: Al-ḤUSAINĪ, ‘Abd al-Karīm al-Kasnizān: *Mawsū‘at al-Kasnizān fimā iṣṭalaha ‘alāhi ahlu l-taṣawwufi wa-l-‘irfān*, Beirut 2005, Bd. XV, S. 179 ff.

²² AS-SUYŪṬĪ: 1996, S. 486.

²³ Die sind Überlieferungen, die die Voraussetzungen für eine Einstufung als „gesund“ und *ḥasan* nicht erfüllen. Ausführliches zu den Eigenschaften und Arten dieser Überlieferungen, siehe: Al-ḤAṬĪB: 1989, S. 337 ff. ÇAKAN: 1998, S. 131 ff. KOÇYİĞİT, Talat: 2003, S. 62 ff.

²⁴ Al-ĠAZĀLĪ: 1993, Bd. I, S. 31. IBN TAYMIYYA: 2005, Bd. XIII, S. 103.

²⁵ Bei den drei koranischen Textbelegen fällt auf, dass es hier eigentlich nicht um eine geheime Bedeutung des Textes, sondern um eine Form geheimen Wissens geht. Hier wird unter Zugrundelegung von Überlieferungstexten ein Analogieschluss angewandt.

²⁶ Es handelt sich hierbei um diejenigen, die sich im Jahre 624 in dem Gebiet von Badr zwischen Mekka und Medina an der gleichnamigen Schlacht beteiligt haben. Die ersten Muslime, die an dieser Schlacht teilgenom-

ihnen sich darüber bei ʿUmar beschwert hätten. Sie sollen zu ʿUmar gesagt haben, dass sie auch Kinder wie Ibn ʿAbbās seien. Eines Tages rief ʿUmar Ibn ʿAbbās zu ihrer Zusammenkunft hinzu und befragte alle Anwesenheit bezüglich der Auslegung der Sura 110. Einige antworteten auf die Frage Umars, indem sie die äußere Bedeutung der Sura erläuterten, während die anderen schwiegen. Daraufhin wandte sich ʿUmar an Ibn ʿAbbās und fragte ihn, ob er – wie die anderen, die diese Sura ihrem äußeren Sinn entsprechend ausgelegt hatten – auch der Meinung sei, dass dies der Bedeutung der Sura entspräche. Ibn ʿAbbās antwortete darauf: „Nein, ich stimmte nicht mit der Art überein, in der sie (die Sura) ausgelegt haben.“ Ihm zufolge weisen die in der Sura vorhandenen Wörter Eroberung (*fath*) und Hilfe (*naṣr*) vielmehr auf die Sterbezeit (*ağal*) des Propheten hin. So läge der innere Sinn der Sura also darin, dass diese Sura dem Propheten mit dem Moment der Eroberung und der göttlichen Hilfe auch seine Sterbezeit ankündigte. ʿUmar erwiderte, dass auch er die Sura nur so verstehen könne:

(...) *ʿan Ibn ʿAbbās qāla: kāna ʿUmaru yudh̄ilunī maʿa ašyāhi badrin, fa-ka-anna baʿdahum wağada fi naṣihi, fa-qāla: lima tudh̄ilu hadā maʿanā wa-lanā abnāʿun miṭluhu? Fa-qāla ʿUmaru: innahu min ḥaitu ʿalimtum, fa-daʿā dāta yawmin fa-adh̄alahu maʿahum, fa-mā ruʿitu annahu daʿāni yawmaʿid̄in illā li-yuriyahum, qāla: mā taqūlūna fi qawli Allāhi taʿālā: „idā ġāʿa naṣru Allāhi wa-l-fath̄i“.* *fa-qāla baʿduhum: umirnā naḥmadu Allāha wa-naṣtağfiruhu idā nuṣirnā wa-futiḥa ʿalainā, wa-sakata baʿduhum fa-lam yaqul ṣaiʿan, fa-qāla li: a-kaḍālika taqūlu yā Ibn Abbās? Fa-qultu: lā, qāla: fa-mā taqūlu: qultu: huwa ağalu Rasūli Allāhi (ṣallā Allāhu ʿalaihi wa-sallama) aʿlamahu la-hu, qāla: „idā ġāʿa naṣru Allāhi wa-l-fath̄i“.* *wa-dāka ʿalāmatu ağalika. „fa-sabbih̄ bi-ḥamdi rabbika fa-s-tağfirhu innahu kāna tawwāban“.* *Fa-qāla ʿUmaru: mā aʿlamu minhā illā mā taqūlu.*²⁷

Diese Überlieferung zeigt uns deutlich, dass ʿUmar und Ibn ʿAbbās den fraglichen Vers anders als die anderen Prophetengefährten verstanden haben. Während die Mehrheit der Prophetengefährten den fraglichen Vers nur hinsichtlich seiner äußeren Bedeutung verstand und sie dementsprechend auslegte, legten ʿUmar und Ibn ʿAbbās diese Verse in Bezug auf eine innere, also esoterische Bedeutung aus.

Eine ähnliche Situation wird in einer anderen Überlieferung geschildert. So wird berichtet, dass ʿUmar, während sich die Prophetengefährten über die Herabsendung des Verses (5/3) freuten, weinte und gesagt habe, dass mit der Vervollkommnung einer Sache stets bereits der Abstieg beginne. Denn ihm zufolge ist dieser Vers ein direkter Hinweis auf den Tod des Propheten. ʿUmar erkannte hier die innere Bedeutung des Verses, während die anderen Prophetengefährten nur seine äußere Bedeutung verstanden. Und genau wie ʿUmar es gespürt hatte, hatte der Prophet nach der Herabsendung dieses Verses nur noch 81 Tage zu leben.²⁸ Diese

men haben, nahmen sowohl zur Zeit des Propheten, als auch zur Zeit der vier rechtgeleiteten Kalifen eine besondere Stellung innerhalb der islamischen Gemeinschaft ein. Ausführliches zu dieser Schlacht, siehe: Al-WĀQIDĪ, ʿUmar b. Wāqid: *Kitāb al-Mağāzī*, 1. Aufl., Beirut 2004, Bd. I, S. 33 ff.

²⁷ Al-BUḤĀRĪ: *K. At-Taṣīr, Sura 110*. (Bd. III, S. 337). Aš-ŠĀṬIBĪ berichtet ebenfalls von diesem Fall und sagt, dass der Prophetengefährte ʿAbd ar-Raḥmān b. ʿAwf zu ʿUmar gesagt haben soll, dass die Leute von Badr auch Söhne wie Ibn ʿAbbās hätten. Aš-ŠĀṬIBĪ: 2005, Bd. III, S. 287. al-ʿAinī (gest. 855 H./1451) berichtet im Zusammenhang mit der Auslegung dieser Überlieferung unter Berufung auf Muqātil, dass der Prophet diese Sura, als sie herabgesandt wurde, dem Abū Bakr (reg. 11-13/632-634) und ʿUmar vorgelesen habe. Beide hätten sich darüber gefreut. Als Ibn ʿAbbās diese Sura hörte, weinte er. Der Prophet fragte ihn daraufhin nach dem Grund seiner Trauer. Der Angesprochene antwortete, dass er die Sura als Ankündigung des Todes des Propheten verstehe. Der Prophet sagte ihm daraufhin, dass dies richtig sei und lebte noch 80 Tage. Al-ʿAinī berichtet weiter, dass der Prophet nach der Antwort von Ibn ʿAbbās gesagt habe, indem er dessen Kopf berührte: „Gott möge dir in religiösen Dingen Verstand geben und dich die Auslegungen lehren (*Allāhumma faqqihhu fi d-dīn wa-ʿallimhu at-taʿwīla*). Al-ʿAinī berichtet weiter unter Berufung auf al-Wāqidī (gest. 207 H./883), dass diese Sura beim Abschied des Propheten der Schlacht von Ḥunain herabgesandt wurde. Ibn an-Naqīb sagt beruhend auf Ibn ʿAbbās, dass der Prophet gesagt habe, es handle sich um die letzte herabgesandte Sura. Al-ʿAINĪ, Maḥmūd Ibn Aḥmad: *Umdat al-qārī, šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, 1. Aufl., Beirut 2001, Bd. XX, S. 7. Al-Qaṣṭalānī (gest. 923 H./1517) wiederholt die in dem Text der Überlieferung angegebene Information nur mit einem Unterschied. Die Prophetengefährten hätten auf die Frage gesagt, dass die fragliche Eroberung im Vers die Eroberung der Städte und Schlösser sei. Al-QASTALĀNĪ, Abū ʿAbbās Aḥmad: *Iršād as-Sārī: li-šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Beirut 1996, Bd. XI, S. 241 f.

²⁸ Aš-ŠĀṬIBĪ: 2005, Bd. III, S. 287 f. Al-Alūsī (gest. 1270 H./1853) berichtet in seinem Werk auch von diesem Fall. Dabei beruft er sich auf Ibn Šaiba, der gesagt haben soll, dass der Prophet ʿUmar gefragt habe, warum er

Überlieferung sagt uns auch, dass ʿUmar diesen Vers im Unterschied zu den Prophetengefährten anders verstanden hat. Er hat die innere und geheime Bedeutung des Verses erkannt. In einer anderen Überlieferung berichtet Abū Huraira (gest. 58 H./678), dass er seitens des Propheten zwei Becher der Wissenschaft bekommen habe. Einen davon habe er verbreitet. Wenn er aber den anderen auch verbreitet hätte, so hätte dies schreckliche Konsequenzen gehabt:

„(...) ʿan Abī Hurairata qāla: ḥafīẓtu min Rasūli Allāhi (ṣallā Allāhu ʿalaihi wa-sallama) wiʿāʿaini: fa-ammā aḥaduhumā fa-bataṭṭuhu, wa-ammā l-ʿāḥaru fa-law battattuhu quṭiʿa hāda l-bulʿūm.“²⁹

Abū Ṭālib al-Makkī (gest. 386 H./996) berichtet, dass ʿAbd Allāh b. Masʿūd, (gest. 33 H./653), als ʿUmar starb, gesagt habe, dass er ʿUmar sehr liebe und dass mit dessen Tod neun Zehntel des Wissens gestorben seien. Aufgrund dieser Äußerung sei er gefragt worden, wieso er derartiges sage, da ja noch viele große Prophetengefährten am Leben seien. Daraufhin antwortete er, dass er nicht dasselbe unter Wissen und Wissenschaft verstehe wie sie. Er sagte weiter, dass er mit seiner Äußerung auf eine andere Wissenschaft, also die Wissenschaft des Gotterkennens (*innamā aʿnā al-ʿilma bi-Allāhi ʿazza wa-ḡalla*) hingewiesen habe.³⁰

In diesem Zusammenhang wird auch erwähnt, dass Abū ad-Dardā (gest. 32 H./652) gesagt habe, dass niemand die Gesamtheit der Rechtsbestimmungen (*fiqh*) verstehen könne, ohne zu akzeptieren, dass der Koran viele Bedeutungsmöglichkeiten habe: „(...) *wurida ʿan Abī ad-Dardāʿi annahu qāla: lā yafqahu ar-raḡulu kulla l-fiḡhi ḥattā yaḡʿalu li-l-Qurʿāni wuḡūhan.*“³¹ Ibn Masʿūd sagte weiter hierüber, dass derjenige, der die Wissenschaft der Vorgänger und Nachfolger verstehen wolle, den Koran untersuchen müsse: „*man arāda ʿilma l-awwalīna wa-l-ʿāḥarīna fa-l-yuṭawwir al-Qurʿāna.*“³² As-Suyūṭī und al-Ġazālī (gest. 505 H./1111) merken in Bezug auf diese Äußerungen an, dass es unmöglich sei, dieses Ziel einzig über die äußere Bedeutung des Korans zu erreichen.³³ So referiert al-Ġazālī an dieser Stelle eine Äußerung ʿAlīs (gest. 41 H./661) bezüglich der Auslegung von Sura 1. Jener habe gesagt, dass er, wenn er wolle, zu dieser kleinen Sura 70 Kamelladungen von Auslegungen verfassen könne. Al-Ġazālīs Ansicht nach weise diese Äußerung auf die innere Bedeutung der Sura Fātiḥa hin,

weine. ʿUmar gab dieselbe Antwort, die auch in der oben angeführten Textstelle bezeugt ist. Nach der Antwort von ʿUmar auf die Frage des Propheten sagte der Prophet zu ihm, dass dies der Wahrheit entspreche. Al-ALŪSĪ al-BAĠDĀDĪ, Šihāb ad-Dīn as-Sayyid Maḥmūd: *Rūḥ al-maʿānī fī tafsīr al-Qurʿān al-ʿaẓīm wa-sabʿ al-maṭānī*, 2. Aufl., Beirut 2005, Bd. III, S. 233.

²⁹ Al-BUḤĀRĪ: *K. Al-ʿUlūm, Bāb 43*. Al-ʿAsqalānī (gest. 852 H./1448), al-ʿAinī und al-Qaṣṭalānī berichten im Zusammenhang mit der Auslegung dieser Überlieferung von zwei (vollen) Becher der Wissenschaft. Die erste dieser Wissenschaften seien die Überlieferungen des Propheten, die er selbst tradiert hat. Die zweite Wissenschaft, welche er versteckt hat, ist die Wissenschaft vom Kampf zwischen den Muslimen um das Kalifat im Frühislam (*mā katamahu min aḥbāri l-fitan*). Ibn Baṭṭāl (gest. 449 H./1057) sagt hierzu, dass die versteckte Wissenschaft die Endzeit und die Zerstörung der Religion durch die Hände der Kuraischten selbst beinhalte. Hier wird berichtet, dass Abū Huraira die Namen der fraglichen Personen gekannt habe, diese aber aus Angst um sein Leben geheim gehalten habe. Dies hat er in dem Bittgebet – ich suche Zuflucht bei Gott vor dem Anfang der sechziger Jahre und vor den Emiren, die Kinder sind (*aʿūdu bi-Allāhi min raʿsi s-sittīna wa-imārati ṣ-ṣibyāni*) – zum Ausdruck gebracht. Die Ausleger dieser Überlieferung berichten an dieser Stelle, dass diese Äußerung auf das Kalifat von Yazid b. Muʿāwiya (reg. 61-64 H./680-683) hinweise, da jener zu dieser Zeit die Macht innehatte. Daneben wird von einem zweiten Interpretationsansatz dieser Überlieferung berichtet. Hier ist die erste Wissenschaft die Wissenschaft der Rechtsbestimmungen und der Ethik (*ʿilma l-aḥkām wa-l-aḥlāq*). Was die zweite von Abī Huraira versteckte Wissenschaft anbetrifft, so ist dies die Wissenschaft der Geheimnisse (*ʿilma l-asrār*), die jenen zufällt, die über Gott bestimmte Kenntnisse besitzen (*al-muḥtassu bi-ʿulamāʿi bi-Allāhi min ahli l-ʿirfāni*). Ausführliches zur Auslegung dieser Überlieferung, siehe: IBN BAṬṬĀL: *Šarḥu Ibn Baṭṭāl ʿalā ṣaḥīḥi l-Buḥārī*, 1. Aufl., Beirut 2003, Bd. I, S. 188 f. Al-ʿASQALĀNĪ, Šihāb ad-Dīn Abī al-Faḍl: *Faṭḥ al-bārī bi-šarḥ al-Buḥārī*, 4. Aufl., Beirut 2003, Bd. II, S.288 f. Al-ʿAINĪ: 2001, Bd. II, S. 278 f. Al-QAṢṬALĀNĪ: 1996, Bd. I, S. 317 f.

³⁰ Al-MAKKĪ, Abū Ṭālib: *Qūt al-qulūb fī muʿāmalati l-maḥbūb wa-waṣfu ṭarīqi l-murīd ilā maqāmi t-tawḥīd*, 1. Aufl., (Hrsg.: Muḥammad ar-Riḍwānī), Kairo 2001, Bd. I, S. 425.

³¹ Az-ZARKAŠĪ: 2006, S. 419. AS-SUYŪṬĪ: 1996, S. 487.

³² Az-ZARKAŠĪ: 2006, S. 420. AS-SUYŪṬĪ: 1996, S. 487.

³³ AS-SUYŪṬĪ: 1996, S. 487. Al-ĠAZĀLĪ: 1993, Bd. I, S. 383.

weil die äußere Bedeutung der Sura sehr kurz sei.³⁴ Zu dieser äußeren Bedeutung einer so kurzen Sura siebenzig Kamelladungen Auslegungen zu schreiben sei natürlich unmöglich. Meines Erachtens ist mit der Zahl von siebenzig Kamelladungen Auslegungen gemeint, das ‘Alī mehr nachgedacht hat, als die Menschen, oder aber, dass er vieles wusste und dachte, was die Menschen nicht wussten und dachten. Höchstwahrscheinlich steht die Zahl siebenzig hier für die Vielfältigkeit der Auslegungsmöglichkeiten dieser Sura.

Ibn an-Naqīb merkt an dieser Stelle an, dass die äußere Bedeutung des Korans für diejenigen bestimmt sei, die sich mit der äußeren Seite des Wissens beschäftigen (*li-ahli l-‘ilmi z-zāhir*), während sich die innere Bedeutung des Korans an diejenigen richte, denen Gott die geheime Seite seiner Majestät und des Wissens eröffnet habe (die Leute der Wahrheiten – *arbāb al-ḥaqā’iq*).³⁵

Angesichts der Vielheit derartiger Textstellen darf hier sicherlich gesagt werden, dass die islamischen Quellen zahlreiche Hinweise darauf enthalten, dass nicht nur die Gelehrten von der Existenz einer esoterischen Bedeutung und einer esoterischen Wissenschaft ausgingen (*‘ilm bāṭin* oder *al-‘ilm al-ladunnī*). Dabei sollten die Belegstellen für die Existenz einer inneren Bedeutung des Korans nach zwei Gruppen geordnet bewertet werden. Dabei können diejenigen koranischen Verse, die von der Existenz einer esoterischen Bedeutung des Heiligen Textes sprechen, nicht als eindeutige Beweise gewertet werden, denn die oben angeführten drei koranischen Episoden weisen zwar klar und deutlich auf die Existenz einer inneren Wissenschaft, jedoch nicht direkt auf die Existenz einer inneren Bedeutung des Korans hin. Also es gibt im Koran – anders als in den Überlieferungen des Propheten – keine Äußerung, die mit letztendlicher Klarheit von einer inneren Bedeutung des koranischen Textes spräche. Nur vermittelt der Analogie können sie als Beweise für die Existenz einer derartigen Bedeutungsebene gewertet werden. Auf der Grundlage dieser indirekten koranischen Belegstellen müssen die direkten Hinweise auf die innere Bedeutung des Korans in den Prophetenüberlieferungen gewertet werden. Hier wird ganz direkt und explizit von einer inneren und äußeren Bedeutungsebene gesprochen. Was die Äußerungen und Taten der Prophetengefährten angeht, so darf an dieser Stelle deutlich gesagt werden, dass eine gewisse Gruppe aus der ersten Generation des Islams deutlich auf die Existenz einer inneren und äußeren Bedeutungsebene des Korans Bezug genommen hat. So geht aus den oben angeführten Überlieferungen hervor, dass ‘Umar und Ibn ‘Abbās neben der äußeren Bedeutung des Korans, die von der Mehrheit der Prophetengefährten verstanden wurde, auch eine von der äußeren Bedeutung unabhängige esoterische Bedeutungsebene des Korans erkannten, die jedoch nicht jeder verstehen konnte. In der fraglichen Überlieferung wird auch deutlich, dass der Prophet die Existenz dieser inneren Bedeutungsebene bestätigte.

³⁴ AL-ĠAZĀLĪ: 1993, Bd. I, S. 383. IBN TAYMIYYA: 2005, Bd. XIII, S. 103. GOLDZIEHER, Ignaz: 1952, S. 225. Es muss hier angemerkt werden, dass einige Gelehrte den Bedeutungsreichtum dieses Verses übertrieben haben. So werden Gelehrte angeführt, die diesem Vers 60 000 unterschiedliche – teils verständliche, teils unverständliche – Bedeutungen zuschreiben: „*wa-qāla ba‘du l-‘ulamā’i: li-kulli ‘āyatin sittūna alf fahmin, wa-mā baqiya min fahmihā aḳṭar (...)*“ Az-ZARKAŠĪ: 2006, S. 420. AS-SUYŪṬĪ: 1996, S. 487. Al-Ġazālī nennt in seinem Werk dieselbe Zahl und sagt weiter, dass es Gelehrte gebe, die behaupten, dass der Koran 277.000 Wissenschaften beinhalte. Jedes einzelne Wort berge nämlich eine besondere Wissenschaft in sich, die bei fortschreitender Vertiefung wieder je vier Momente einschließe, weil jeder Vers eine äußere und innere Bedeutung, einen *ḥadd* und einen *maṭla‘* habe. Er führt weiter aus, dass der Prophet die *basmala*, die vor jeder Sura als Formel (*bi-smi Allāhi r-raḥmān ar-raḥīm* - Im Namen Allahs, des Erbarmers, des Barmherzigen) auftauche, 20 Mal gelesen habe. Diese Wiederholung dient al-Ġazālī zufolge der Erkenntnis und Erschließung der inneren Bedeutung. Ansonsten brauche man nicht so viele Wiederholungen. AL-ĠAZĀLĪ: 1993, Bd. I, S. 383. GOLDZIEHER, Ignaz: 1952, S. 257 f. Auch az-Zarkašī führt diese Zahl (277 000) an und führt aus: „*Die Süfīs späterer Geschlechter wollen natürlich in der von ihnen erzielten Tiefgründigkeit hinter ihren Vorgängern nicht zurückbleiben. Es ist sicherlich Übertreibung, wenn Scha‘rānī seinem Meister ‘Alī al-Chawwāš nacherzählt, dieser habe sich berühmt, in die Fātiḥa allein nicht weniger als 240999 Wissenschaften (‘ulūm) hineinlegen zu können.*“ GOLDZIEHER, Ignaz: 1952, S. 258. AŠ-ŠA‘RĀNĪ: *al-Durar al-mantūra fī zubad al-‘ulūm al-mašhūra*, (Hrsg. Schmiedt), Petersburg 1914, S. 62.

³⁵ AS-SUYŪṬĪ: 1996, S. 487.

Diese von der ersten Generation des Islams bereits begonnene Form der esoterischen Koran- auslegung wurde durch die folgenden Generationen fortgeführt. An dieser Stelle können zum Beispiel folgende Gelehrte aus der zweiten Generation (*at-tābiʿūn* - Nachfolger) angeführt werden: al-Ḥasan al-Baṣrī (gest. 110 H./728) erhielt in Medina *tafsīr*-Unterricht durch Ibn ʿAbbās, dessen interpretatorischer Einfluss in seiner späteren Auslegung spürbar sind. Er gilt als Beispiel der Gottesfurcht (*at-taqwā*), während Rābiʿa al-ʿAdawīyya (gest. 135 H./752) zum Symbol für die Liebe Gottes (*ʿiṣq*) wurde. Ibn Nadīm (gest. 385 oder 388 H./995 oder 998) berichtet an dieser Stelle, dass al-Baṣrī einen *tafsīr* verfasst habe. Er berichtet auch, dass ʿAmr b. ʿUbaid, ein Schüler al-Ḥasans, ebenfalls einen *tafsīr* verfasst habe. ʿUbaid überliefert in seinem Werk außerdem Auslegungen des Korans, welche er von al-Ḥasan al-Baṣrī gehört habe.³⁶ Auch in aṭ-Ṭabarī's (gest. 310 H./922) *tafsīr* finden sich Auslegungen al-Ḥasans, die von seinen Schülern überliefert worden sein sollen.³⁷ Ateş sagt hierzu, dass aṭ-Ṭabarī wahrscheinlich davon ausgegangen war, dass al-Ḥasan im Allgemeinen die Ansichten des Ibn ʿAbbās teilte.³⁸ Wie bereits erwähnt, fand diese Schule der Koranauslegung in den folgenden Jahrhunderten ihre Fortführer. Ihre wichtigsten Vertreter sind Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq (gest. 83-148 H./702-765), Sufyān b. Saʿīd aṭ-Ṭawrī (gest. 161 H./778), ʿAbd Allāh b. Mubārak (gest. 181 H./797), Sahl b. ʿAbd Allāh aṭ-Tustarī (gest. 283 (oder 293)H./896 (oder 905), Ğunaid b. Muḥammad (gest. 298 H./910), Ibn ʿAṭāʾ (gest. 309 H./922).³⁹ Ateş merkt unter der Überschrift „Eine große Entwicklung in der mystischen Koranexegese *at-tafsīr al-iṣārī*“ an, dass gegen Ende des dritten Jahrhunderts islamischer Zeitrechnung eine große Entwicklung in dieser Koranschule vor sich gegangen sei. Von dieser Zeit an wurden die bisher hauptsächlich mündlich tradierten Auslegungen nämlich in Form von schriftlichen Werken fixiert. Diese Epoche beginnt mit dem Werk des Gelehrten Ḥusain b. Muḥammad as-Sulamī (gest. 412 H./1021). Ihm folgten Abū Qāsim al-Quṣairī (gest. 465 H./1072), Abū Ḥamid Muḥammad al-Ġazālī (gest. 505 H./1111), Rūzbahān al-Baqlī (gest. 606 H./1209), Naġm ad-Dīn ad-Dāya (gest. 654 H./1256).⁴⁰ Ateş führt weiter aus, dass mit Muḥy ad-Dīn Ibn al-ʿArabī (gest. 638 H./1240) eine neue Phase in der Geschichte dieser Schule begonnen habe. Ibn al-ʿArabī gilt im Allgemeinen als wichtigster Vertreter dieser Schule. Er war es auch, der die mystische Koranauslegung schließlich theoretisch unterfütterte und ausformulierte (Einheit der Existenz – *waḥdat al-wuġūd*). Mit seinen Schriften begann die Praxis, mittels philosophischer Theorien, die zum Gebiet der Einheit der Existenz gehören, auszulegen. Diejenigen Interpretationen, die ihr argumentatives Gewicht auf das asketische Leben (*zuḥd*) und die Gottesfurcht (*taqwā*) legen, überlassen diesen Formen der philosophischen Koranauslegung das Feld. In

³⁶ IBN AN-NADĪM: *Al-Fihrist*, Beirut 1964, S. 23.

³⁷ In den Auslegungen al-Ḥasans wird auch eine Art der Predigt ersichtlich. Zum Beispiel berichtet aṭ-Ṭabarī im Zusammenhang mit der Erklärung des Verses (41/33) unter Berufung auf al-Ḥasan, dass al-Ḥasan über die Auslegung dieses Verses gesagt haben soll, dass er nach dem Vorlesen dieses Verses gesagt habe: Das ist der Geliebte Gottes, das ist der Freund Gottes, das ist der Auserwählte Gottes, das ist ein guter Diener Gottes, das ist das Beste unter den Geschöpfen Gottes. Er hat den Aufruf Gottes aufgenommen und die Menschen zu diesem Aufruf eingeladen. Er hat gute Taten geleistet und gesagt, dass er Muslim ist. Er ist der Nachfolger Gottes: „(...) *qāla talā al-Ḥasan „wa-man aḥsanu qawlan min man daʿā ilā Allāhi wa-ʿamila ṣāliḥan wa-qāla innanī min al-muslimīna“ qāla: haḍā ḥabību Allāhi, haḍā walīyu Allāhi, haḍā ṣafwatu Allāhi, haḍā ḥīratu Allāhi, haḍā aḥabbu l-ḥalqī ilā Allāhi, aġāba Allāha fī daʿwatihī, wa-daʿā n-nāsa ilā mā aġāba Allāha fīhī min daʿwatihī wa-ʿamila ṣāliḥan fī iġābatihī, wa-qāla: innanī min al-muslimīna, fa-haḍā ḥalīfatu Allāhi“* AṬ-ṬABARĪ, Abū Ğaʿfar Muḥammad b. Ğarīr: *Tafsīr aṭ-Ṭabarī: tafsīr aṭ-Ṭabarī min kitābih ġāmiʿ al-bayān ʿan taʿwīl āi al-Qurʾān*, Beirut 2005, Bd. XI, S.1009. Für weitere Beispiele von den Auslegungen al-Ḥasan's bei aṭ-Ṭabarī, siehe: Zu Vers (7/32), siehe: Bd. V, S. 473. Zu Vers (17/13), siehe: Bd. VIII, S. 47 f. Zu Vers (43/41), siehe; Bd. XI, S. 190. Zu Vers (50/17), siehe; Bd. XI, S. 417.

³⁸ ATEŞ: 1998, S. 41.

³⁹ Ausführliches über diese Persönlichkeiten, ihre Stellungen im Bereich des Korankommentars und einige diesbezügliche Beispiele, siehe: ATEŞ: 1998, 46 ff. Man nimmt an, dass der erste Autor dieser Form der Koranexegese Ibn ʿAṭāʾ (gest. 309 H./922) gewesen ist. Sein Werk ist leider nicht erhalten. ULUDAĞ, S.: 2001, S. 427.

⁴⁰ Ausführliches zu diesen Persönlichkeiten, ihre Stellungen im Bereich des Korankommentars und einige diesbezügliche Beispiele, siehe: ATEŞ: 1998, 91 ff.

der Nachfolge Ibn al-ʿArabī sehen wir als Fortführer dieser Schule Gelehrte wie Ṣadr ad-Dīn al-Qunawī (gest. 673 H./1274) und Qiwām ad-Dīn ʿAbd ar-Razzāq al-Kašānī (gest. 730 H./1330).⁴¹ Ateş zufolge hat mystische Koranauslegung mit Ibn al-ʿArabī und den von ihm beeinflussten Gelehrten (al-Qunawī, al-Kašānī etc.) ihre Blütezeit erreicht. Nach dieser Gelehrten-Generation aber habe diese Schule viel von ihrer Originalität eingebüßt und keine neuen Ansätze mehr entwickelt. Von diesem Zeitpunkt an verstehe man unter Mystik vielmehr hauptsächlich gewisse Praktiken wie das rituelle Gebet, das Fasten und andere rituelle Übungen (Gedenken Gottes). Es findet also eine Einschränkung des Bedeutungsspektrums des Terminus Mystik statt. Auch dort, wo versucht wird, neue Denkansätze zu entwickeln, bleiben diese meist im Versuchsstadium und werden kaum ausreichend ausformuliert.⁴² Auch entstehen keine erschöpfenden Koranauslegungen mehr, vielmehr handelt es sich nur noch um Teilinterpretationen. Die Interpretationen einzelner Verse finden sich teilweise in Werken allgemeinerer theologischer Natur,⁴³ teilweise als Teile von Werken, die sich um Koranauslegung im Allgemeinen drehen.⁴⁴

3. Unterformen der mystischen Koranauslegung: *an-naẓarī* und *al-ʿamalī*

Die mystischen Koranauslegungen werden – wie die islamische Mystik im Allgemeinen – in zwei Gruppen eingeteilt, nämlich in eine theoretische (*an-naẓarī*) und eine praktische (*al-ʿamalī*). Diese beiden Methoden werden durch ihre Vertreter und den von ihnen verfassten *tafsīr*-Werke repräsentiert.

3.1. Der theoretisch-mystische Korankommentar (*at-tafsīr an-naẓarī*)

Die zu dieser Gruppe gehörenden mystischen Gelehrten haben die Koranverse unter Berufung auf ihre eigenen inneren und äußeren Erkenntnisse und philosophischen Ansichten ausgelegt. Ad-Dahabī übte Kritik an diesen Gelehrten, indem er sagte, dass sie die Koranverse nach ihren eigenen philosophischen Gedanken und Ansichten, also in gewisser Weise beliebig, kommentiert hätten. Ihm zufolge haben diese mystischen Philosophen selektiv Verse aus dem Koran ausgewählt, die ihre eigenen Interpretationen stützen. Außerdem hätten sie die Verse, wenn ihre Beweiskraft im jeweiligen Argumentationszusammenhang nicht ausreichend gewesen sei, ihren Wünschen gemäß umgedeutet.⁴⁵ Während traditionellere Formen der mystisch-philosophischen Auslegungen allgemein akzeptiert wurden, wurden viele Formen der freien, mystisch-philosophischen Korankommentierungen als inakzeptabel gesehen, weil sie angeblich im Widerspruch zur Lehre des Islams stünden. Von einer Minderheit von Gelehrten – und zu dieser Gruppe gehören auch einige Mystiker – wurde diese Form des Korankommentars sogar als Versuch gewertet, den Islam zu zerstören.⁴⁶ Auch hier muss Ibn al-ʿArabī (gest. 638 H./1240) als bekanntester Vertreter dieser Gruppe genannt werden. Es gibt jedoch kein Werk, in dem der gesamte Koran eine derartige Auslegung erfahren würde, da die Vertreter dieser Gruppe sich in ihren unterschiedlichen Werken stets nur auf einzelne Verse bezogen.

⁴¹ Ausführliches zu diesen Persönlichkeiten, ihre Stellungen im Bereich des Korankommentars und einige diesbezügliche Beispiele, siehe: ATEŞ: 1998, 167 ff.

⁴² ATEŞ: 1998, S. 211. Ausführliches zu diesen neuen Werken, siehe: ATEŞ: 1998, S. 211 ff.

⁴³ Die Werke von al-Ġazālī *Ihyāʾu ʿUlūm ad-Dīn*, *Ġawāhir al-Qurʾān* und die Werke von Ibn al-ʿArabī *Futūḥāt al-makkiyya* und *al-Fuṣūṣ al-ḥikam* können hier als Beispiel genannt werden.

⁴⁴ *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm* von at-Tustarī (gest. 283 H./986). Die Werke von as-Sulamī (gest. 412 H./1021) *Tafsīr as-Sulamī*, *Ḥaqāʾiq at-tafsīr*, al-Quṣairī (gest. 465 H./1072) *Tafsīr al-Quṣairī: laṭāʾif al-iṣārāt*, an-Nahġiwānī (gest. 920 H./1514) *Al-Fawātiḥ al-ilāhiyya wa-l-mafātiḥ al-ġaibiyya*. All diese bekannten mystisch-islamischen Koranexegesen können an dieser Stelle als Beispiel für diese Gruppe angeführt werden.

⁴⁵ Ad-DAHABĪ, Muḥammad Ḥusain: *At-Tafsīr wa-l-Mufasssīrūn*, Kairo 2005, Bd. II, S. 297.

⁴⁶ Vgl. Ad-DAHABĪ: 2005, Bd. II, S. 306 f. Vgl. CERRAHOĖLU: 2005, S. 434.

3.2. Der praktische-mystische Korankommentar (*at-tafsīr al-ʿamalī*)

Die mystischen Gelehrten dieser Gruppe bringen selbst keine eigenen philosophischen Reflexionen vor, sondern versuchen, die Koranverse durch Inspiration und *kašf* auszulegen. Man sollte die mystischen Koranexegeten nicht mit den Anhängern der Lehre der Esoterik (*al-bāṭiniyya*⁴⁷) verwechseln, denn während die Anhänger dieser Schule eine formale, rein äußerliche Bedeutung des Korans ablehnen und nur dessen esoterische, geheime Bedeutung gelten lassen, gehen die Mystiker von einer formalen und äußeren Bedeutung des Korans aus, obwohl sie dessen Verse nach ihren mystischen Erfahrungen und Lehren interpretieren. Bei dieser Gruppe von Mystikern kommen keine philosophischen Ansichten bei der Auslegung der Koranverse zur Anwendung. Dies unterscheidet sie von den zur mystisch-philosophischen Schule gehörenden Gelehrten. Sie legen die Verse vielmehr durch *ilhām* oder *kašf* aus und behaupten nicht, dass diese Auslegung die einzige Auslegung sei. Sie stehen der äußeren und formalen Auslegung des Korans positiv gegenüber, legen ihn selbst jedoch in Bezug auf seine innere Bedeutung hin aus.⁴⁸

4. Akzeptanz der mystischen Koranauslegung in der islamischen Gelehrtschaft unter Berücksichtigung einiger Exegesebeispiele

Um die Gültigkeit ihrer Auslegungen zu begründen, berufen sich die islamisch-mystischen Koranexegeten – wie oben angeführt – auf den Koran und die Überlieferungen des Propheten. Während manche Auslegungen der mystischen Koranexegeten von anderen Exegeten als übertrieben und nicht annehmbar beurteilt werden, gelten andere als angemessen und akzeptabel. Jene Gelehrten, die an den mystischen Auslegungen des Korans Kritik üben, führen als Argument an, dass manche der mystischen Interpretationen der sprachlichen Form und sinnfälligen Bedeutung der jeweiligen Verse widersprüchen und im Widerspruch zur arabischen Grammatik und ihren Regeln stünden. Aus diesem Grund wurden von den Gelehrten bestimmte Kriterien formuliert, die unbedingt erfüllt sein müssen, damit eine mystische Koranauslegung als akzeptabel gelten kann. Diese Voraussetzungen sind den Quellen zufolge die folgenden:

- 1- Die mystisch-esoterische Auslegung darf nicht der exoterischen, normalsprachlichen Auslegung des Korans widersprechen.
- 2- Es muss sich mindestens ein anderer Vers im Koran oder einen anderen klaren Beweis finden, der die mystisch-esoterische Auslegung bestätigt.
- 3- Die mystische Auslegung soll generell nicht im Widerspruch zur Lehre des Islams und zur Vernunft stehen.⁴⁹

Als vierte Voraussetzung wird auch formuliert, dass die innere Auslegung nicht als die einzig zulässige gelten dürfe. Im esoterischen Kommentar solle explizit angemerkt sein, dass die äußere Auslegung Vorrang habe, da die innere Bedeutung ohne genaue Kenntnis der äußeren Bedeutung per se unerreichbar sei.⁵⁰

Demirci fragt in diesem Kontext, inwieweit diese Voraussetzungen bei der Erstellung mystisch-islamischer Koranexegesen in der Praxis in Betracht gezogen wurden. Ihm zufolge ist

⁴⁷ Die Anhänger dieser Lehre sind diejenigen, die die äußere Bedeutung des Korans abgelehnt haben. Sie glauben, dass die wahre Bedeutung des Korans nur von den unfehlbaren Imamen, die mit Gott in Kontakt stehen, verstanden wird. Ausführliches zur *bāṭiniyya*, siehe: AŞ-ŞAHRASṬĀNĪ, ʿAbd al-Karīm: *al-Milal wa-n-nihal*, (Hrsg.: Muḥammad Fahmī Muḥammad), Beirut o. J., Bd. I, S. 201 ff. İLHAN, Avni: „Bāṭiniyye“, in : *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 5 (1992), S. 190 ff.

⁴⁸ Aḏ-DAHABĪ: 2005, Bd. II, S. 308.

⁴⁹ Die erste der beiden Voraussetzungen wurde bereits im Werk aŞ-Şāṭibī erörtert: AŞ-ŞĀṬIBĪ: 2005, Bd. III, S. 295. ULUDAĞ: 2001, S. 425.

⁵⁰ Aḏ-DAHABĪ: 2005, Bd. II, S. 330. ATEŞ: 1998, S. 21. CERRAHOĞLU: 2005, S. 437. AL-QAṬṬĀN: 2006, S. 327.

die Anwendung dieser Voraussetzungen bei der mystischen Koranauslegung in der Praxis nicht möglich, solange die Mystiker die Kontrolle über die innere Wissenschaft (*‘ilm al-bāṭin*) in Händen halten. Darüber hinaus stehen diese Voraussetzungen auch zueinander im Widerspruch. So weist die erste Forderung etwa darauf hin, dass innere und äußere Bedeutung (nach den Regeln der Grammatik) nicht zueinander in Widerspruch stehen dürften. Dann aber stellt sich die Frage, was die innere Bedeutung noch von der äußeren unterscheidet.⁵¹ Auch die zweite Forderung erscheint Demirci höchst fragwürdig. Denn, sobald die innere Bedeutung eines Verses nichts weiter ist als die äußere Bedeutung eines anderen Verses, der den ersten Vers bestätigt, macht es keinen Sinn diese Bedeutung als eine innere zu sehen. Seiner Ansicht nach wäre es weit fruchtbarer, nicht die Interpretation einzelner Verse formalen Kriterien zu unterstellen, sondern zu einer maßvollen, logischen und auf den Textquellen basierenden inneren Gesamtinterpretation des Korans zu schreiten. Als Beispiele für ein derartiges Vorgehen führt er etwa die Interpretation Ibn ‘Abbās der Sura (110) und die Auslegung ‘Umars des Verses (5/3) an, welche oben bereits besprochen wurden.⁵² Ausgehend von der einleuchtenden Beobachtung, dass zwischen den oben angeführten Forderungen deutliche Widersprüche bestehen, gelingt es Demirci auf diese Weise, die Voraussetzungen für die mystische Koranexegese in zwei Grundforderungen zusammenzufassen: Die jeweilige Interpretation muss demnach einerseits in Einklang mit der Gesamtheit des Korans und den als „gesund“ eingestuften Überlieferungen stehen, darf andererseits aber auch nicht der Logik und der Vernunft widersprechen, also keine Übertreibung beinhalten. Diese Voraussetzungen sind für ihn dabei Mittel, eine Zersetzung des islamischen Lehrgebäudes durch diese Form der Exegese zu verhindern. Ausgehend von den theologischen Quellen kann gesagt werden, dass die Sorge um eine Zerstörung des Islams stets eine zentrale Rolle bei der Ausarbeitung derartiger Kontrollmechanismen spielte. Eine wichtige Rolle bei diesen Überlegungen spielte stets die Tatsache, dass bestimmte Mystiker sich in ihren Interpretationen sehr weit von der wörtlichen Bedeutung der interpretierten Verse entfernten. Für viele Gelehrte war es deshalb wichtig, durch Kontrollmechanismen für den Erhalt des interpretatorischen Grundgerüsts zu sorgen. Dies geschah nicht zuletzt auch angesichts der Tatsache, dass sich diese Auslegungspraxis nicht nur auf einzelne Verse beschränkte, sondern auf den Koran in seiner Gesamtheit angewendet wurde. Dies betraf auch diejenigen Verse, die als Grundlage für die Ausformulierung von rechtlichen Bestimmungen verwendet wurden.⁵³

Al-Ġazālī merkt hier etwa an, dass die Koranverse eine äußere und innere Bedeutung besäßen. Ihm zufolge ist die innere Bedeutung der Verse der Kern, der von einer Schale umschlossen wird.⁵⁴ So wendet er sich gegen diejenigen, die der Meinung sind, dass Koran einzig und allein eine äußere Bedeutung besitze. Diese Menschen brächten mit derartigen Äußerungen nichts weiter als ihr eigenes Gefühl und ihre persönlichen verstandesmäßigen Ansichten zum Ausdruck. Ihr Fehler bestünde darin, alle anderen auf dieselbe geistige Ebene zu stellen.⁵⁵ Während sich al-Ġazālī also für die innere Bedeutung des Korans ausspricht und manche Koranverse auch so interpretiert, merkt er jedoch auch an, dass diese innere Bedeutung nur auf

⁵¹ DEMİRCİ, Muhsin: *Tefsir Tarihi*, 2. Aufl., İstanbul 2006, S. 213. Ausführliches darüber, siehe; ŞİMŞEK, M. Said: *Günümüz Tefsir Proplemleri*, O.O., O.J., S. 180 f.

⁵² DEMİRCİ: 2006, S. 213 f.

⁵³ Goldziher führt über die innere Auslegung von Koranversen, die sich um Rechtsbestimmungen drehen, bei Ibn al-‘Arabī Folgendes aus: „(...) Er geht davon aus, dass Gott in dieser Gesetzgebung die äussere Betätigung von der inneren Bedeutung derselben nicht geschieden hat. Er hat den Menschen das Gesetz als unteilbar einheitliches Ganzes auferlegt: das äussere Tun des Körpers und demnach die *bāṭinische* Verwässerung der Gesetze abzulehnen, ebenso wie die mangelhafte Oberflächlichkeit der *ahl- al-zāhir* mit ihrer bloss äusserlichen Würdigung derselben, die aber immerhin der ersteren vorzuziehen sein, und die Erlangung der Seligkeit ausschliesse.“ GOLDZIHNER: 1952, S. 245. Für eine ausführliche Diskussion der inneren Auslegung der rechtswissenschaftlichen Verse des Korans bei Ibn al-‘Arabī, siehe: IBN AL-‘ARABĪ, Muḥy ad-Dīn, *Futūḥāt al-makkiyya*, 2. Aufl., Beirut 2007, Bd. I, S. 394 ff. GOLDZIHNER: 1952, S. 245 ff.

⁵⁴ Vgl. AL-ĠAZĀLĪ, Abū Ḥamid: *Ġawāhir al-Qur’ān*, Kairo 1329, S. 9, S. 110 f.

⁵⁵ AL-ĠAZĀLĪ: 1993, Bd. I, S. 383.

Grundlage der Kenntnis der äußeren Bedeutung des jeweiligen Verses begriffen werden könne. Ihm zufolge entsprechen diejenigen, die behaupten, die innere Bedeutung ohne Kenntnis der äußeren Bedeutung erlangt zu haben, denjenigen, die behaupten, ohne in ein Haus eingetreten zu sein, schon dessen Mitte erreicht zu haben. Dabei ist sprachliche und grammatische Kompetenz eine wichtige, wenn auch nicht die einzige Voraussetzung zum Verständnis der inneren Bedeutung des Korans.⁵⁶ Goldziher weist dabei auf einige Widersprüche im Werk al-Ġazālī hin und merkt an:

„Namentlich in bezug auf die eschatologischen Vorstellungen lehnt sich Ghazali gegen allegorische Deutungen auf. In Schriften aus den verschiedenen Perioden seines Entwicklungsganges, unter seinen späteren Werken besonders auch im vierten Teil des *Iḥjā* (Buch X, bab 7) fasst er die auf Gericht und jenseitige Dinge bezüglichen Traditionen in völlig sinnlicher Weise auf. Und in seinem speziell der Aschatologie gewidmeten Traktat verwahrt er sich in überaus deutlicher Weise gegen Versuche, auf das über die letzten Dinge Überlieferte allegorische Erklärungen anzuwenden und den Wortlaut seiner sinnlichen Deutung zu entziehen. „Am Tage, da rufen werden, und sie (die Ungläubigen) vermögen es nicht“ (68 v, 42). Dazu im Ḥadīth: „Gott deckt seinen Schenkel auf und alle gläubigen Männer und Frauen fallen anbetend zu Boden“. „ich verschone mich - sagt Ghazālī - von der allegorischen Erklärung dieses Ḥadīth und wende mich ab von denen, die es missbilligen; ebenso verschone ich mich in bezug auf die Waage (*mīzān*), auf der im jüngsten Gericht die Taten der Menschen gewogen werden, und weise als falsch zurück die Meinung derer, die sie als Sinnbild erklären“. In diesen Fragen hat sich - sagt er anderswo - eine Gruppe von Leuten in Tiefsinn eingelassen und hat Überlieferungen über jenseitige Dinge, wie z.B. die Waage, die Brücke (*ṣirāt*) und anderes allegorisch gedeutet; dies ist Irrlehre (*bidʿa*), da man sich dabei auf traditionelle Erklärungen nicht berufen könnte und die wörtliche (äußere, *ẓāhir*) Deutung nicht absurd ist; demnach muss an letzterer festgehalten werden“.

Jedoch er selbst ist es, der diesem entschiedenen Urteil widerspricht. Fast in demselben Atemzuge, in dem er die wörtliche Auffassung solcher Traditionen fordert, scheint er, wenn ich ihn recht verstehe, für die intuitive Erkenntnis (*ʿilm al-mukāshafa*) die mystische Deutung einiger Einzelheiten derselben zuzulassen. Und er hat sie auch selbst geübt.⁵⁷

Ateş räumt in seiner Arbeit einer Bewertung der Haltung al-Ġazālī großen Raum ein, indem er einige Beispiele für dessen Auslegungspraxis anführt. Auch nimmt er Stellung zu Goldzihers Kritik an al-Ġazālī. Einerseits stimmt er dieser Kritik zu, versucht aber andererseits auch, die Haltung al-Ġazālī zu verteidigen, indem er sagt, dass eigentlich keine Widersprüche in der Haltung al-Ġazālī nachweisbar seien. Er führt aus, dass al-Ġazālī alle dem Jenseits zugehörenden Dinge sowie die äußere Bedeutungen des gesamten Korans zuerst wie alle anderen Mystiker aufgreife. Danach nehme er neben der Bedeutung des Begriffs *ṣirāt* im Jenseits, welche im Koran gemeint sei, Bezug auf einen anderen Begriff *ṣirāt*, welcher einfach die Bedeutung „ein gerader Weg“ trage. Dies bedeute nicht, dass er die im Jenseits vorhandene *ṣirāt* leugne. Er habe bereits vermieden, die fragliche Überlieferung des Propheten⁵⁸, welche von Goldziher thematisiert wird, auszudeuten. Ihm zufolge hat die äußere Bedeutung Vorrang. Die innere Wissenschaft hingegen sei denjenigen Menschen vorbehalten, die eine besondere Verständnisstufe durch seelische Vervollkommnung und die Bekämpfung der Triebseele erworben hätten. Da nicht jeder in der Lage sei, dieses Wissen aufzunehmen, sagt er in seinem Werk *Ġawāhir al-Qurʾān*⁵⁹, dass er einige seiner geheimen Ansichten in einem seiner Bücher

⁵⁶ AL-ĠAZĀLĪ: 1993, Bd. I, S. 386. Az-Zarkašī betont in seinem Werk auch, dass man - ohne die wörtliche Bedeutungen des Korans gemeistert zu haben – unfähig sei, seine innere Bedeutung zu verstehen. Erst also müsse man die wörtliche Bedeutung verstanden haben, bevor man zur inneren Bedeutung voranschreiten könne. Az-ZARKAŠĪ: 2006, S. 420. Az-Zarkašī und as-Suyūṭī berichten von einigen Wissenschaften, in denen sich die innere Wissenschaft zur Auslegung des Korans (*ʿilm al-išāra*), die letztendlich erlernt werden solle, bereits befinde: „*wa-yaḡibu ʿalaihī al-bidāʿatu bi-l-ʿulūmi l-laḡẓiyyati, wa-awwalu mā yaḡibu al-bidāʿatu bi-hi minhā taḡḡiqu l-alfāzi l-mufradati, fa-yatakallamu ʿalaihā min ḡḡhati l-luḡati, tumma t-taṣrīf, tumma l-ištiqāq, tumma yatakallamu ʿalaihā bi-ḡasabi t-tarkīb, fa-yabdaʿu bi-l-iʿrāb, tumma yataʿallaqu bi-l-maʿānī, tumma l-bayān, tumma l-badīʿ, tumma yubayyinu al-maʿnā l-murādu, tumma l-istinbāt, tumma l-išārāt.*“ Az-ZARKAŠĪ: 2006, S. 420. AS-SUYŪṬĪ: 1996, S. 488. (Zitat aus dem Werk as-Suyūṭī).

⁵⁷ GOLDZIHNER: 1952, S. 200 f.

⁵⁸ AL-BUHĀRĪ: Tafsīr as-Sura 68/2, Tawḥīd, 24. MUSLIM: Īmān 302. Ad-DĀRIMĪ: K. ar-Riqāq 83.

⁵⁹ AL-ĠAZĀLĪ: 1911, S. 25.

niedergelegt habe. Dabei verlangt er von denen, die dieses Werk gelesen haben, dass sie diese Einsichten nur denjenigen zugänglich machen, die bereit für dieses Wissen seien.⁶⁰

Aš-Šāṭibī wiederum erläutert in seinem Werk den Terminus *zāhir* dahingehend, dass damit all das gemeint sei, was auf Grundlage der arabischen Grammatik unter einer Formulierung zu verstehen sei. Der Terminus *bāṭin* hingegen bezeichne das, was Gott an Bedeutung in die Aussage gelegt habe. Wird diese Erklärung zugrundegelegt, zeitigt die Aussage „der Koran besitzt eine innere (*bāṭin*) und eine äußere (*zāhir*) Bedeutung“ keinerlei Probleme. Wenn diese Äußerung jedoch auf andere Bedeutungen ausgedehnt wird, so stellt sie eine Behauptung dar, die sogar den Prophetengefährten unbekannt war. In einem solchen Fall muss die Interpretation auf ganz klaren Hinweisen und Aussagen beruhen. Wenn ein derartiger Hinweis aus einer Prophetenüberlieferung mit „gesunder“ Überlieferungskette (*sanad*) besteht, wird diese Überlieferung als *mursal-hadīṭ* bezeichnet. Unter Berufung auf diese Kriterien ist es ihm nun möglich, die Begriffe *zāhir* und *bāṭin* zu beurteilen.⁶¹ Er führt im Weiteren zahlreiche Beispiele für eine innere Auslegung des Korans an und bewertet all diese Auslegungen unter Zugrundelegung dieser Kriterien. Während er einige als angemessen oder zu diesen Kriterien nicht in Widerspruch stehende Auslegungen akzeptiert und sogar begrüßt, lehnt er andere aus denselben Gründen ab. Unter den von ihm als annehmbar bewerteten esoterischen Auslegungen nennt er die bereits bekannten Auslegungen von ʿUmar für den Vers (5/3) und die der Sura 110 durch Ibn ʿAbbās.⁶² Unter *bāṭin* versteht er im Vergleich zu anderen Gelehrten auch diejenigen Verse, für die – nachdem sie von den Ungläubigen nicht verstanden wurden – weitere erklärende Verse herabgesandt wurden. Hier stellt er eine Verbindung zwischen der „Dunkelheit“ der äußeren Bedeutung des in Frage stehenden Verses und der Erhellung dieser „Dunkelheit“ durch die Erklärung des Grundes für die Herabsendung des Verses (*sabab an-nuzūl*⁶³) her. So versteht er durch diese Verbindung auch die Erklärung der äußerlichen Dunkelheit eines Verses (hinsichtlich des Verstehens) als *bāṭin*. In diesem Zusammenhang führt er zahlreiche Beispiele an. In einem dieser Beispiele geht es darum, dass die Ungläubigen die äußere Bedeutung des Verses „er hat sich über neunzehn (Wächter) angeschaut“⁶⁴, nicht begriffen hätten. Abū Ġahl habe hierzu gesagt: „Zehn von ihnen sind nicht im Stande, einen von diesen zu fangen“. Darauf wurde der Vers⁶⁵ „*Als Wächter des Feuers haben Wir nur Engel eingesetzt. (...)*“ herabgesandt, mit dem Gott die innere Bedeutung dieses Umstandes (*fabayyana Allāhu taʿālā bāṭina l-amri*) erklärt.⁶⁶ Aus diesem und den anderen von ihm angeführten Beispielen geht hervor, dass er Äußerungen, die die „Dunkelheit“ der äußeren Bedeutung eines Verses erhellen und Gottes Aussage erklären, auch als *bāṭin* sieht. Somit bezeichnet der Begriff *bāṭin* nicht nur die innere Bedeutung des Verses, sondern auch das, was Gott

⁶⁰ ATEŞ: 1998, S. 117. Ausführliche Beispiele für die innere Koranauslegung al-Ġazālīs, siehe: ATEŞ: 1998, S. 114 ff.

⁶¹ Aš-ŠĀṬIBĪ: 2005, Bd. III, S. 287.

⁶² Aš-ŠĀṬIBĪ: 2005, Bd. III, S. 287 f.

⁶³ *Sabab an-Nuzūl* (der Grund der Herabsendung) ist ein zentraler Begriff der Koranwissenschaft. Unter diesem Begriff ist zu verstehen, dass manche Verse des Korans anlässlich einer Frage der Prophetengefährten oder aufgrund einer anderen Begebenheit herabgesandt wurden. All diese Fragen oder Begebenheiten werden als *asbāb an-nuzūl* bezeichnet. Eine ausführliche Darstellung dieses Begriffes findet sich bei: as-SUYŪṬĪ: 1996, Bd. I, S. 87 ff. CERRAHOĞLU, İsmail: *Tefsir Usûlü*, Ankara 1997, S. 115 ff.

⁶⁴ KORAN: 74/30.

⁶⁵ KORAN: 74/31. „*Als Wächter des Feuers haben Wir nur Engel eingesetzt. Und ihre Zahl haben Wir zu einer Versuchung gemacht für die, die ungläubig sind, damit diejenigen Gewissheit erlangen, denen das Buch zugekommen ist, und damit diejenigen, die glauben, an Glauben zunehmen, und damit diejenigen, denen das Buch zugekommen ist, und auch die Gläubigen keinen Zweifel hegen, und damit diejenigen, in deren Herzen Krankheit ist, und (auch) die Ungläubigen sagen: „Was will denn Gott mit einem solchen Gleichnis?“ Auf diese Weise führt Gott irre, wen Er will, und leitet recht, wen Er will. Und über die Heerscharen deines Herrn weiß nur Er Bescheid. Und es ist nur eine Ermahnung für die Menschen.*“

⁶⁶ Aš-ŠĀṬIBĪ: 2005, Bd. III, S. 288.

mit dem fraglichen Vers tatsächlich zum Ausdruck bringen wollte.⁶⁷ Auch macht er Ausführungen zu zahlreichen mystischen Koranexegeten und unterwirft sie einer Bewertung gemäß seines Kriterienkatalogs. So führt er etwa aus, dass manche Exegeten bezüglich des Verses „Unheil ist auf dem Festland und auf dem Meer erschienen aufgrund dessen, was die Hände der Menschen erworben haben. (...)“⁶⁸ behaupten, dass Gott hier das Herz mit dem Meer und die Organe mit dem Festland vergleiche. Auch merkt er an, dass es Exegeten gebe, die unter dem Begriff „Anbetungsstätten Gottes (*masāğid Allāh*) im Vers „Und wer ist ungerechter als der, der verhindert, dass in den Anbetungsstätten Gottes seines Namens gedacht wird, und bestrebt ist, sie zu zerstören? (...)“⁶⁹ die Herzen der Menschen verstünden, welche sich durch Gottgedenken von der Sünde ferngehalten hätten (*‘alā anna l-masāğida: al-qulūbu, tumna‘u bi-l-ma‘āšī min dikri Allāhi*). Als letztes Beispiel führt er den Vers „Siehe, ich bin dein Herr, so ziehe deine Sandalen aus. Du befindest dich ja im heiligen Tal Tuwā“ an.⁷⁰ Dabei stünden die beiden Sandalen (*na‘lain*) für das Diesseits (*ad-dunyā*) und das Jenseits (*al-āhira*). Aš-Šiblī führt hierzu aus, dass der Satz „ziehe deine zwei Sandalen aus“ aussagen solle, dass Moses alles, was er hat, verlassen soll, damit er Gott ganz und gar erreichen kann (*iħla‘ al-kulla minka tašil ilainā bi-l-kulliyati*). Ibn ‘Aṭā’ wiederum interpretiert diesen Satz dahingehend, dass Moses sich von der Welt abwenden solle. Er sieht in der Sandale (*an-na‘l*) ein Symbol für die Triebseele (*nafs*), im heiligen Tal (*al-wādī al-muqaddas*) wiederum die Religion der Person. Die Bedeutung dieses Verses sei damit, dass der Mensch sich von seiner Triebseele befreien solle.⁷¹ Aš-Šāṭibī schreitet am Ende seiner Ausführungen zu einer allgemeinen Würdigung dieser Interpretationen und merkt an, dass es auch andere Lesarten dieses Verses gebe. All diese anderen Überlieferungen seien jedoch nicht durch die Interpretationen der Vorväter gestützt. Wenn all diese Erklärungen von der Überlieferung (*naql*) her als richtig angenommen würden, fänden sich darunter aber auch den Arabern fremde Überlieferungen, die nicht als Beweis für die von Gott intendierte Bedeutung des Verses angenommen werden könnten. Hier gäbe es bei den Menschen Missverständnisse hinsichtlich der eigentlichen Aussage der Exegeten. Dabei könnten zwei Personengruppen unterschieden werden: Die erste Gruppe akzeptiert die Interpretation, nimmt sie also als *zāhir* an, und glaubt, dass Gott eben diese innere Bedeutung mit diesem Vers gemeint habe. Die zweite Gruppe hingegen lehnt diese Auslegungen strikt ab und sieht sie als Verleugnung des heiligen Buches. Dabei werden all diese Interpretationen mit den Lehren der Esoteriker (*al-bāṭiniyya*) gleichgesetzt. Keine der beiden Gruppen wird dabei dieser Form der Interpretation gerecht.⁷² Dabei geht er auch auf die „geheimnisvollen Buchstaben“ (*al-ħurūf al-muqaṭṭa‘a*⁷³) ein, die am Anfang einiger Suren zu finden sind.⁷⁴ Während er manche Erklärungsversuche dieser Buchstaben als annehmbar be-

⁶⁷ Ausführliches zu den anderen Beispiele, siehe: Aš-ŠĀṬIBĪ: 2005, Bd. III, S. 288.

⁶⁸ KORAN: 30/41. Diese Auslegungen finden sich bei den mystisch-islamischen Koranexegeten: Ausführliches zu diesem Thema in: At-TUSTARĪ, Sahl b. ‘Abd Allāh: *Tafsīru t-Tustarī*, 1. Aufl., Beirut 2002, S. 121. Al-QUŠAIRĪ Hawāzin b. ‘Abd al-Karīm: *Tafsīr al-Qušairī: laṭā’if al-išārāt*, 1. Aufl., Beirut 2000, Bd. III, S. 12. Al-BAQLĪ, Ruzbahān Ibn Abī n-Naṣr: *‘Arā’is al-Bayān fī ḥaqā’iqi l-Qur’ān*, Beirut o. J., Bd. II, S. 123. Al-BURSAWĪ, Ismā‘il Ḥaqqī b. Muṣṭafā: *Rūḥu l-bayān fī tafsīr al-Qur’ān*, 1. Aufl., Beirut 2003, Bd. VII, S. 46.

⁶⁹ KORAN: 2/114. Diese Auslegungen finden sich bei den mystisch-islamischen Koranexegeten. Ausführliches zu diesem Thema in: Al-QUŠAIRĪ: 2000, Bd. I, S. 63.

⁷⁰ KORAN: 20/12. Diese Auslegungen finden sich bei den mystisch-islamischen Koranexegeten. Ausführliches zu diesem Thema in: As-SULAMĪ, Muḥammad b. al-Ḥusain b. Mūsā al-Azdī: *Tafsīr as-Sulamī, Ḥaqā’iq at-tafsīr*, (Hrsg.: Sayyid ‘Umrān), 1. Aufl., Beirut 2001, Bd. I, 436 f. Al-QUŠAIRĪ: 2000, Bd. II, S. 255. An-NAḤĠĪWĀNĪ, Ni‘mat Allāh b. Maḥmūd: *Al-Fawātiḥ al-ilāhiyya wa-l-mafātiḥ al-ğaiḇiyya*, 1. Aufl., İstanbul o. J., Bd. I, S. 510. Al-BURSAWĪ: 2003, Bd. V, S. 374 f.

⁷¹ Aš-ŠĀṬIBĪ: 2005, Bd. III, S. 301.

⁷² Aš-ŠĀṬIBĪ: 2005, Bd. III, S. 302.

⁷³ *Al-Ḥurūf al-muqaṭṭa‘a* (die gebrochenen Buchstaben) bezeichnen die Buchstaben, die sich am Anfang von 29 Suren des Korans finden. Ausführliches hierzu, siehe: ALTUNDAĞ, M.- DUMAN M. Zeki: „Hurūf-i Mukatta‘“, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 18 (1998), S. 401 ff.

⁷⁴ Die *Ḥurūf al-muqaṭṭa‘a* eröffnen die folgenden 29 Suren: 2/3/7/10/11/12/13/14/15/19/20/26/27/28/29/30-/31/32/36/38/40/41/42/43/44/45/46/50/68.

wertet, lehnt er andere striktest ab.⁷⁵ Dabei bewertet er nicht nur die Interpretation der geheimnisvollen Buchstaben durch die Esoteriker und lehnt diese rundheraus als nichtig ab, sondern fällt dasselbe Urteil auch über ihre anderen Exegeseansätze.⁷⁶ So wird aus den angeführten Beispielen deutlich, dass aš-Šāṭibī bei der Bewertung dieser Interpretationsansätze einen Mittelweg verfolgt und diesen als Königsweg empfiehlt.⁷⁷ Dabei legt er an die inneren Interpretationen des Korans seine Kriterien an und betont vor allem die Wichtigkeit der „gesunden“ Prophetenüberlieferungen und die Beachtung der grammatischen Regeln des Arabischen.

Auch Ibn Taymiyya (gest. 728 H./1327) spricht sich unter bestimmten Voraussetzungen für die Berücksichtigung der inneren Bedeutung des Korans aus. Ihm zufolge gibt es zwei Formen der inneren Koranexegese: Die erste steht dabei im Widerspruch zur äußeren Interpretation, die zweite befindet sich im Einklang mit ihr. Die erste ist demzufolge nichtig (*bāṭil*). Wer den Koran auf eine Weise interpretiert, dass die innere Interpretation der äußeren widerspricht, muss seiner Ansicht nach entweder fehlbar (*muḥṭīʿ*), ein Ketzer (*zindīq*), ungläubig (*mulḥid*) oder aber unwissend und verirrt (*wa-immā ḡāhīlan dāllan*) sein. Die zweite hingegen folgt der äußeren Bedeutung und kann nichtig oder valide sein. Wenn die innere Bedeutung der äußeren Bedeutung nicht widerspricht und letztere richtig (*ḥaqq*) ist, gilt auch die innere Bedeutung als richtig, im umgekehrten Fall muss sie als nichtig gelten.⁷⁸ Ibn Taymiyya kritisiert aufs Heftigste diejenigen Gelehrten und Gruppierungen, die sich auf eine innere Wissenschaft berufen, die der äußeren völlig widerspricht. Hier führt er einige Beispiele für die Interpretationsformen dieser Gelehrten und Gruppen an und deutet diese als Versuche, die Religion zu zerstören. Begrüßenswert und bereichernd ist für ihn einzig eine innere Wissenschaft, deren Aussagen nicht im Widerspruch zur äußeren Bedeutung stehen.⁷⁹

5. Zusammenfassung

Formen der inneren Koranexegese finden sich nicht erst in späteren Phasen der islamischen Geschichte, sondern lassen sich bereits in der ersten Generation nachweisen. Dabei ist die Geschichte dieser Form der Koranauslegung – wie Goldziher sagt⁸⁰ – mit der Geschichte der islamischen Mystik gleichzusetzen. Aus den oben angeführten Quellenbelegen geht hervor, dass bereits Ibn ʿAbbās und ʿUmar – und sicher nicht nur diese beiden – bereits derartige Interpretationsansätze verfolgten und zur Anwendung brachten. Gleichzeitig geht aber auch aus den Quellen hervor, dass die Mehrheit der Prophetengefährten vermutlich auch die in den genannten Beispielen innerlich interpretierten Verse eher ihrer äußeren (*zāhir*) Bedeutung nach verstanden und ausgelegt hat.

Die mystischen Gelehrten, die die Verse des Korans innerlich (*bāṭin*) ausgelegt haben, berufen sich auf den Koran, die Überlieferungen des Propheten und die Taten und Aussprüche der Prophetengefährten, um ihre Exegesetechnik zu stützen. Während sich die direkten Beweise für die Existenz eines inneren Wissens (*ʿilm bāṭin - al-ʿilm al-ladunnī*) im Koran finden, existieren dort keine direkten Hinweise auf eine esoterische Auslegung des heiligen Textes. Den-

⁷⁵ Eine ausführliche Darstellung seiner Einschätzung und seiner Äußerungen zu den Buchstaben findet sich bei: AŠ-ŠĀṬIBĪ: 2005, Bd. III, S. 296. Ibn al-ʿArabī klassifiziert die Buchstaben und beschreibt manche von ihnen als besondere und manche als einfache Buchstaben. Die geheimnisvollen Buchstaben seien allesamt besondere Buchstaben. Er versucht auch, die Bedeutungen dieser Buchstaben zu erklären. Diese Erklärungsversuche finden sich in: IBN AL-ʿARABĪ: 2007, Bd. I, S. 81 ff.

⁷⁶ Die von ihm angeführten Bewertungen sowie die diesbezüglichen Beispiele finden sich in: AŠ-ŠĀṬIBĪ: 2005, Bd. III, S. 295.

⁷⁷ AŠ-ŠĀṬIBĪ: 2005, Bd. III, S. 306.

⁷⁸ IBN TAYMIYYA: 2005, Bd. XIII, S. 105.

⁷⁹ Der Text seiner Ausführungen zu diesem Thema sowie die von ihm angeführten Beispiele finden sich in: IBN TAYMIYYA: 2005, Bd. XIII, S. 106 ff.

⁸⁰ GOLDZIHNER: 1952, S. 213.

noch enthalten sowohl die Überlieferungen vom Propheten, als auch die, die sich auf die Prophetengefährten beziehen, direkte Hinweise auf eine derartige Interpretation des Buches Gottes.

Mit der Verbreitung und der schriftlichen Fixierung derartiger innerer Interpretationen entwickelten sich auch Exegeseansätze, die im Widerspruch zur wörtlichen Bedeutung der jeweiligen Texte standen. Dabei lehnte die Gelehrtenschaft derartige Interpretationen meist als unislamisch und gefährlich ab, begrüßte aber gleichzeitig in Einklang mit der äußeren Bedeutung stehende Exegeseansätze. So entwickelte sich innerhalb der Gelehrtenschaft ein Kriterienbestand, durch den die Korrektheit gewisser Interpretationen gemessen und bewertet werden konnte. Obgleich zwischen diesen Kriterien teilweise erhebliche Widersprüche bestanden, muss dieses Vorgehen doch als Versuch der Gelehrten gewertet werden, einer Zerstörung des interpretativen Fundaments der islamischen Theologie entgegenzuwirken.

Es versteht sich von selbst, dass auch diejenigen Interpretationen des Korans, die von den Gelehrten abgelehnt und stigmatisiert wurden, in Glaube und Praxis der Mystiker fortleben. Wichtig erscheint an dieser Stelle einzig und allein, inwiefern diese Interpretationsansätze nach islamischen Maßstäben als allgemein richtig bewertet werden können. Außerdem darf zum Schluss nicht vergessen werden, dass zahlreiche innere Interpretationen des Korans von der Gelehrtenschaft als theologische Bereicherung begriffen und begrüßt wurden.

Literaturverzeichnis

- Al-^ʿAINĪ, Maḥmūd Ibn Aḥmad: *ʿUmdat al-qārī, šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, 1. Aufl., Beirut 2001. (in 25 Bden.).
- Al-ALŪSĪ al-BAĠDĀDĪ, Šihāb ad-Dīn as-Sayyid Maḥmūd: *Rūḥ al-maʿānī fī tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm wa-sabʿ al-maṭānī*, 2. Aufl., Beirut 2005. (in 16 Bden.).
- ALTUNDAĠ, M.- DUMAN M. Zeki: *Huruf-i Mukatta*, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 18 (1998). S. 401-408.
- Al-^ʿASQALĀNĪ, Šihāb ad-Dīn Abī al-Faḍl: *Faṭḥ al-bārī bi-šarḥ al-Buḥārī*, 4. Aufl., Beirut 2003. (in 18 Bden.).
- ATEŞ, Süleyman: *İşârî Tefsir Okulu*, 2. Aufl., İstanbul 1998.
- Al-BAQLĪ, Ruzbahān Ibn Abī n-Naṣr: *ʿArāʾis al-Bayān fī ḥaqāʾiqi l-Qurʾān*, Beirut o. J. (in 2 Bden.).
- Al-BUḤĀRĪ, Muḥammad b. Ismāʿīl b. Ibrāhīm b. al-Muġīra: *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, İstanbul 1981. (in 8 Bden.).
- Al-BURSAWĪ, Ismāʿīl Ḥaqqī b. Muşṭafā: *Rūḥu l-bayān fī tafsīr al-Qurʾān*, 1. Aufl., Beirut 2003. (in 10 Bden.).
- ÇAKAN, İsmail Lutfi: *Şekil ve Örneklerle Hadis Usûlü*, İstanbul 1998.
- CERRAHOĖLU, İsmail: *Tefsir Usûlü*, Ankara 1997.
- Ders.: *Tefsir Tarihi*, 3. Aufl., Ankara 2005.
- ÇINAR, Hüseyin İlker: „Die Reise des Propheten Moses mit Ḥiḍr im Koran. Unter Berücksichtigung der Kommentare der klassischen Koranexegeten aṭ-Ṭabarī (gest. 310 H./922), az-Zamaḥşarī (gest. 538 H./1144) und ar-Rāzī (gest. 607 H./1210)“, in: *Journal of Religious Culture (Journal für Religionskultur)*, 98 (2008). <http://web.uni-frankfurt.de/irenik/religionskultur.htm>
- Ad-DĀRİMĪ, Abū Muḥammad ^ʿAbd Allāh: *Sunan ad-Dārimī*, (Hrsg.: as-Sayyid ^ʿAbd Allāh Hāşim Yamānī al-Madanī), Medina 1966. (in 2 Bden.).
- DEMİRCİ, Muhsin: *Tefsir Tarihi*, 2. Aufl., İstanbul 2006.
- FRANKE, Patrick: *Begegnung mit Khidr*, Beirut 2000.
- Al-ĠAZĀLĪ, Abū Ḥāmid: *Ihyāʾu ʿulūm ad-dīn*, 2. Aufl., Damaskus 1993. (in 6 Bden.).
- Ders.: *Ġawāhir al-Qurʾān*, Kairo 1911.
- Al-ḤAṬĪB, Muḥammad al-^ʿUġġġġ: *Uşūl al-ḥadīṯ: ʿulūmuhu wa-muşṭalaḥuhu*, Beirut 1989.

- GOLDZIHNER, Ignaz: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1952.
- AL-ḤUSAINĪ, ʿAbd al-Karīm al-Kasnizān: *Mawsūʿat al-Kasnizān fīmā iṣṭalaha ʿalaihi ahlu t-taṣawwufi wa-l-ʿirfān*, Beirut 2005. (in 24 Bden.).
- IBN AL-ʿARABĪ, Muḥy ad-Dīn, *Futūḥāt al-makkiyya*, 2. Aufl., Beirut 2007. (in 9 Bden.).
- IBN BAṬṬĀL: *Šarhu Ibn Baṭṭāl ʿalā ṣaḥīḥi l-Buḥārī*, 1. Aufl., Beirut 2003. (in 15 Bden.).
- IBN AN-NADĪM: *Al-Fihrist*, Beirut 1964.
- IBN TAYMIYYA, ʿAbd as-Salām: *Mağmūʿ al-fatāwā*, 2. Aufl., Beirut 2005. (in 35 Bden.).
- İLHAN, Avni: „Bâtiniyye“, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 5 (1992). S. 190-194.
- AL-KALĀBĀDĪ, Muḥammad b. Ishāq: *At-Taʿarruf li-madhābi ahli t-taṣawwuf*, 1. Aufl., Beirut 2004.
- KHOURY, Adel Theodor: *Der Koran; Übersetzung*, 2. Aufl., Gütersloh 1992.
- KOÇYİĞİT, Talat: *Hadis Usûlü*, 3. Aufl., Ankara 2003.
- KROPFITSCH, Lorenz: *Arabisch-Deutsch Handwörterbuch*, 5. Aufl., Berlin, München, Wien 2000.
- AL-MAKKĪ, Abū Ṭālib: *Qūt al-qulūb fī muʿāmalati l-maḥbūb wa-waṣfu ṭarīqi l-murīd ilā maqāmi t-tawḥīd*, 1. Aufl., (Hrsg.: Muḥammad ar-Riḍwānī), Kairo 2001. (in 3 Bden.).
- MUSLIM, Abū al-Ḥusain Muslim b. al-Ḥağğāğ al-Quṣairī an-Nisābūrī: *al-Ğāmiʿ aṣ-Ṣaḥīḥ*, Beirut o. J. (in 8 Bden.).
- An-NAḤĠIWĀNĪ, Niʿmat Allāh b. Maḥmūd: *Al-Fawātiḥ al-ilāhiyya wa-l-mafātiḥ al-ğāibiyya*, 1. Aufl., İstanbul o. J. (in 2 Bden.).
- AL-QAṢṬALĀNĪ, Abū ʿAbbās Aḥmad: *Iršād as-Sārī: li-šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Beirut 1996. (in 15 Bden.).
- AL-QAṬṬĀN, Mannaʿ: *Mabāhit fī ʿulūm al-Qurʾān*, 1. Aufl., Beirut 2006.
- AL-QUṢAIRĪ, Hawāzin b. ʿAbd al-Karīm: *Tafsīr al-Quṣairī: laṭāʿif al-iṣārāt*, 1. Aufl., Beirut 2000. (in 3 Bden.).
- As-SARRĀĠ, aṭ-Ṭūsī ʿAbd Allāh b. ʿAlī: *Al-Lumʿa fī tāriḥ at-taṣawwuf al-islāmī*, 1. Aufl., Beirut 2001.
- As-SULAMĪ, Muḥammad b. al-Ḥusain b. Mūsā al-Azdī: *Tafsīr as-Sulamī, Ḥaqāʾiq at-tafsīr*, (Hrsg.: Sayyid ʿUmrān), 1. Aufl., Beirut 2001. (in 2 Bden.).
- AS-SUYŪṬĪ, Ğalal ad-Dīn: *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*, 1. Aufl., Beirut 1996.
- AŞ-ŞAHRISTĀNĪ, ʿAbd al-Karīm: *Al-Milal wa-n-niḥal*, (Hrsg.: Muḥammad Fahmī Muḥammad), Beirut, o. J. (in 3 Bden.).
- AŞ-ŞAʿRĀNĪ: *al-Durar al-mantūra fī zubad al-ʿulūm al-mašhūra*, (Hrsg. Schmiedt), Petersburg 1914.
- AŞ-ŞĀṬIBĪ, Abū Ishāq: *al-Muwāfaqāt fī uṣūl aṣ-šarīʿa*, 7. Aufl., Beirut 2005. (in 3 Bden.).
- ŞİMŞEK, M. Said: *Günümüz Tefsir Proplemleri*, O.O., O.J.
- AṬ-ṬABARĪ, Abū Ğaʿfar Muḥammad b. Ğarīr: *Tafsīr aṭ-Ṭabarī: tafsīr aṭ-Ṭabarī min kitābih ğāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āi al-Qurʾān*, 4. Aufl., Beirut 2005. (in 13 Bden.).
- At-TUSTARĪ, Sahl b. ʿAbd Allāh: *Tafsīru t-Tustarī*, 1. Aufl., Beirut 2002.
- ULUDAĞ, Süleyman: *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 3. Aufl., İstanbul 1977.
- Ders.: “Hızır: Tasavvuf ve Halk İnancı”, in: *DİA*, İstanbul 17 (1998). S. 409 ff.
- Ders.: “İşârî Tefsir”, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 23 (2001). S. 424 -428.
- AL-WĀQIDĪ, ʿUmar b. Wāqid: *Kitāb al-Mağāzī*, 1. Aufl., Beirut 2004. (in 2 Bden.).
- YILMAZ, Hasan Kamil: *İslam Tasavvufu: Tasavvuf ile ilgili Sorular-Cevaplar*, İstanbul 1996.
- AḌ-DAHABĪ, Muḥammad Ḥusain: *At-Tafsīr wa-l-Mufasssırūn*, Kairo 2005. (in 3 Bden.).
- Az-ZARKAŞĪ, Badr ad-Dīn Muḥammad b. ʿAbd Allāh: *al-Burhān fī ʿulūm al-Qurʾān*, Kairo 2006.