
Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von
Edmund Weber

in Association with / in Zusammenarbeit mit
Matthias Benad, Mustafa Cimsit, Alexandra Landmann & Vladislav Serikov
Goethe-Universität Frankfurt am Main

ISSN 1434-5935 - © E.Weber – E-mail: e.weber@em.uni-frankfurt.de; info@irenik.org
<http://web.uni-frankfurt.de/irenik>; <http://irenik.org/>

Nr. 171 (2013)

Ta'wīl bzw. die Interpretation zwischen der ästhetisch-subjektiven und konservativ-kanonischen Lesart

Von

Habib El Mallouki

Einleitung

Viele Unstimmigkeiten haben ihre Quellen in den homonymen Begriffen, die in einer nicht übereinstimmenden Weise verwendet werden. Ist der Inhalt bzw. der Sinn eines Textes zweifelhaft, dann ist stets Interpretation, *ta'wīl*, geboten, was jedoch zwingend zu Meinungsvielfalt führt.¹ Daher erklärt beispielsweise Ibn Ḥazm (gest. 1064)², dass der Dissens in der Verwirrung der äquivoken Ausdrücke seine Wurzeln habe. Wenn der Emittent einen Begriff mit einer bestimmten Bedeutung verwende, während der Rezipient ihn anders verstehe, sei der Streit vorprogrammiert.³

Diese Problematik gilt auch in Bezug auf den Koran, denn der Korantext besteht zum einen aus *āyāt muḥkamāt*, d.h. aus jenen Versen, die aufgrund ihres Wortlautes semantisch so eindeutig und evident sind, dass sie nur eine einzige Bedeutung zulassen;⁴ und zum anderen aus *āyāt mutašābihāt*, d.h. jenen Koranpassagen, "die auf bildliche Weise ausgedrückt sind, mit einer Bedeutung, die metaphorisch impliziert, aber nicht unmittelbar, explizit dargelegt wird."⁵ Im Koran steht dazu: "Er ist es, Der dir von droben diese göttliche Schrift erteilt hat, Botschaften enthaltend, die klar in und durch sich selbst sind, - und diese sind die Essenz der göttlichen Schrift - wie auch andere, die allegorisch sind. Nun gehen jene, deren Herzen zum Abweichen von der Wahrheit geneigt sind, demjenigen Teil

der göttlichen Schrift nach, der in allegorischer Weise ausgedrückt worden ist, suchen aus (was bestimmt) Verwirrung (erzeugt) und suchen seine endgültige Bedeutung (auf willkürliche Weise zu erlangen); aber keiner außer Gott kennt seine endgültige Bedeutung; *und* die tief im Wissen verwurzelt sind sagen: 'wir glauben daran; das Ganze (der göttlichen Schrift) ist von unserem Erhalter' – wiewohl sich dies keiner zu Herzen nimmt außer jenen, die mit Einsicht versehen sind."⁶

Nun stellt sich die Frage, ob diese allegorischen Verse, *mutašābihāt*, und metaphorischen Koranpassagen dennoch *qua ratione* gedeutet und interpretiert werden könnten. Über diese Frage haben die Gelehrten seit jeher spekuliert.⁷ Der Grund hierfür bestand darin, ob die arabische Partikel *wa*, die im Vers oben mit ***und*** (dick geschrieben) ins Deutsch übertragen wurde, dort als Konjunktion benutzt wird, welche die beiden Satzglieder verbindet, oder aber als Anfangspräposition, die einen neuen Satz einleitet. Mit anderen Worten: Ist der erste Satz – "aber keiner außer Gott kennt seine endgültige Bedeutung" – ein vollständiger und für sich abgeschlossener Satz, oder muss man weiterlesen und somit diejenigen, die tief im Wissen verwurzelt sind, in die Kenntnis der Deutung der ambivalenten und allegorischen Koranverse miteinschließen, sodass man letztlich lesen muss: "aber keiner außer Gott kennt seine endgültige Bedeutung ***und*** die tief im Wissen verwurzelt sind. Sie sagen: "wir glauben daran; das Ganze (der göttlichen Schrift) ist von unserem Erhalter".

Aṭ-Ṭabarī (gest. 923)⁸ zählte u.a. die Frau des Propheten 'A'īša (gest. 677)⁹, den Gefährten 'Abdullah Ibn 'Abbās (gest. 687)¹⁰ und Imām Mālik Ibn Anas (gest. 795)¹¹ zu denjenigen, die sich zu der erstgenannten Ansicht bekannten, nach der die Deutungshoheit der ambivalenten Koranverse, *mutašābihāt*, auf Gott eingeschränkt ist.¹² Für die zweitgenannte Deutung stünden u.a. Muğāhid (gest. 721)¹³ und Muḥammad Ibn Ġa'far Ibn az-Zubair (gest. 733)¹⁴. Sie verträten die Position, dass die tiefgründigen Gelehrten imstande sind, alle Koranverse zu deuten und interpretieren.¹⁵ Aus den weiteren Ausführungen von Ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī ist deutlich zu erkennen, dass der Meinungsunterschied diesen Vers betreffend in *ta'wīl* (Interpretation) und dessen sprachlicher und terminologischer Tragweite begründet liegt.¹⁶ Denn der im obigen Vers erwähnte Begriff des *ta'wīl* verweist tatsächlich auf verschiedene Bedeutungen und Sinnesinhalte¹⁷, die in drei Kategorien zusammengefasst werden können:

Explikation: In dieser Kategorie kommt der Begriff *ta'wīl* als Synonym für Erklärung und Erläuterung vor, wenn der Wortlaut eines Textes seinen Sinn und seine Bedeutung ohne sprachliche oder andere Hilfsmechanismen offenlegt.¹⁸ Dies ist nach der Ansicht Ibn Taīmīyas die primäre Bedeutung des Begriffs *ta'wīl* bei Muğāhid und aṭ-Ṭabarī.¹⁹

Vollziehung: Hier bedeutet *ta'wīl* die Vollziehung und die Erfüllung der im Koran enthaltenen Versprechungen oder Warnungen und somit die Offenbarung der endgültigen Bedeutung des Korantextes.²⁰ Auf diesen Inhalt des Begriffs *ta'wīl* (endgültige Bedeutung) verweist der Koranvers: "Warten sie (die Ungläubigen) nur darauf, dass seine endgültige Bedeutung, *ta'wīl*, sich enthüllt? Aber an dem Tag, da seine endgültige Bedeutung, *ta'wīl*, enthüllt wird, werden jene, die das vordem vergessen hatten, sagen: Die Gesandten unseres Erhalters haben uns fürwahr die Wahrheit gesagt! Haben wir denn irgendwelche Fürsprecher, die für uns Fürsprache einlegen könnten? Oder könnten wir (zum Leben) zurückgebracht werden, auf dass wir anders handeln mögen, als wir zu handeln pflegten?"²¹

Favorisierung: In diesem Sinne wird der Begriff *ta'wīl* auf die Präferenz einer Bedeutung eines Wortes oder Textes bezogen, wenn diese sprachlich-semantiche Entscheidung auf eine beweiskräftige Grundlage gestellt werden kann.²² D.h. *ta'wīl* ist in diesem Sinne an linguistische und hermeneutische Vorgaben geknüpft, die den Vorgang der Interpretation regeln und eine Beziehung zwischen der primären und der interpretierten Bedeutung herstellen.²³

Neben dieser sprachlich-semantiche Ambivalenz des Begriffs *ta'wīl*, gab es noch einen profunden Streit zwischen den Gelehrten im Zusammenhang mit dessen Anwendung auf

den Korantext.²⁴ Dieser Dissens hat sich im Lauf der Zeit immer mehr verschärft bis sich letztendlich zwei exegetische Schulen in scharfem Kontrast gegenüberstanden. Die erste Schule, *Ahl ar-Riwāya*²⁵, orientiert sich stark an dem tradierten Kanon und Verständnis der ersten muslimischen Generationen. Sie lehnt jede vernunftorientierte Auslegung des Offenbarungstextes ab und gründet sich auf einen konservativ-kanonischen exegetischen Ansatz.²⁶ Indes löste sich die zweite Schule, *Ahl al-Bātin*²⁷, vom Band der Tradition und rekurrierte auf die subjektive *ratio* und innere Intuition und leitete somit das exegetische Paradigma der ästhetisch-subjektiven Interpretation ein.²⁸

Konservativ-kanonische Deutung und die Dekadenz des *ta'wīl*

Mit dem konservativ-kanonischen Deutungsansatz sind sämtliche Erkenntnisse gemeint, die von den ersten Exegeten aus der Zeit der Gefährten und der unmittelbar darauf folgenden Generationen aus dem Koran interpretiert wurden. Diesem Auslegungsansatz nach geben diese tradierten Kenntnisse den semantischen Rahmen für die Interpretation des Korantextes vor.²⁹ Im Hinblick auf den regenerativen Charakter des Quellentextes erscheint jedoch dieser exegetische Ansatz als fraglich und problematisch.³⁰ Denn die konservativ-kanonische Auffassung des Korantextes steht offensichtlich im Kontrast zu dessen regenerativem und transzendentelem Wesen und führt zur 'Versteinering' des islamischen Denkens, indem sie die relativen (historischen) Ansichten der Gelehrten dem absoluten (überzeitlichen) Text gleichstellt.³¹

Die Motive dieser exegetischen Strömung sind zwar nachvollziehbar, indem sie damit einer extremen Gesinnung entgegneten möchte, welche die Auslegungstradition und die kanonische Bedeutung des Korantextes gänzlich ausklammert und jenseits linguistischer Vorgaben und hermeneutischer Konventionen sowie in Verleugnung der Intentionalität des Textes ungewöhnliche Interpretationen und Deutungen erzeugt.³² Allerdings stellt auch die konservativ-kanonische Interpretation für den Korantext und das islamische Denken eine Gefahr dar. Sie beschränkt die Aufgabe der Exegese auf Tradierung der alten kanonisierten Kenntnisse und führt zur Lähmung des Offenbarungsgeistes.³³ Sie entzieht somit dem Text seine Funktion als ewiges Zeugnis für die Wahrheit und seinen raum- und zeittranszendenten Charakter und bremst damit dessen positive Entwicklung und dynamische Bewegung mit dem Verlauf der menschlichen Evolutionsgeschichte.³⁴

Die konservativ-kanonische Auslegungstheorie schließt im Endeffekt alle Möglichkeiten des Wandels als Prozesses der Erneuerung aus und neigt dazu, "das zu lähmen, was in seinem Wesen zutiefst beweglich ist."³⁵ Denn hätte Gott alle Menschen auf bestimmte Inhalte und konkrete Bedeutungen des Textes festlegen wollen, hätte er ein statisches und eindeutiges Buch herab gesandt und hätte seinen Gesandten angewiesen, es den Menschen endgültig und unzweideutig zu erklären.³⁶ Indessen hat Gott doch einen lebendigen Geist der Wahrheit und ein dynamisches Buch für die Menschen herab gesandt.³⁷ Er versah es mit allegorischen, mehrdeutigen und metaphorischen Versen und verwies auf den Kontext und die allgemeinen Zwecke, die zu den richtigen Bedeutungen inspirieren.³⁸

Diese Ansicht, die dem Offenbarungstext keinen Sinn außerhalb der alten tradierten Bedeutung zuspricht, hat in der christlichen Tradition eine Parallele: nämlich die konservativ dogmatische Sicht, die ein religiös institutionalisiertes Medium (Kirche) voraussetzt, um die Ordnung der Schrift zu erkennen und deren Bedeutung zu verstehen.³⁹

Ästhetisch-subjektive Interpretation und die Instrumentalisierung des *ta'wīl*

Wenn die konservativ-kanonische Semantik des religiösen Textes seine Bedeutung in der Offenbarungs- und Produktionszeit sowie in der unmittelbaren Folgezeit, in der einige Menschen aufgrund der Gefährtschaft des Propheten oder der profunden Kenntnisse die

Autorität der Interpretation besaßen, repräsentiert, stellt die subjektive Semantik die Bedeutung des Textes in seiner Rezeptionszeit dar.⁴⁰ So ist der Schwerpunkt der konservativ-kanonischen Bedeutung die Geschichte des Textes, wohingegen der Schwerpunkt der ästhetisch-subjektiven Interpretation beim Rezipienten des Textes mit seinen Kenntnissen, Anschauungen, Überzeugungen und Neigungen liegt.⁴¹

In der Geschichte der islamischen Schriftauslegung gab es Anhänger und Verehrer der ästhetisch-subjektiven Interpretation, vertreten durch scholastische, philosophische und mystische Schulen,⁴² die in den Korantext eigene Standpunkte hineinprojizierten und Schlussfolgerungen zogen, die der Wortlaut des Textes und die Regeln der arabischen Sprache nicht unterstützen. So konnten sie ihre Dogmen rechtfertigen und sich gegen Anfeindungen verteidigen.⁴³

Die Gefahr dieser exegetischen Schule besteht darin, dass der Text missbraucht und zu einem Vehikel instrumentalisiert wird, um die eigenen Ansichten und Überzeugungen des Lesers zu propagieren.⁴⁴ Damit wird die Vermittlungsaufgabe umgekehrt: Durch die einseitigen Projektionen des Lesers in den Text hinein geht die Bedeutung von einem voreingenommenen, mit eigenen Dogmen und vorgefassten Ansichten aufgerüsteten Leser zum Text statt umgekehrt.⁴⁵

Diese interpretative Richtung führt dazu, dass der Koran nur als symbolische Quelle betrachtet wird, auf die jede Gruppe zurückgreifen kann, um ihre Ideen und Vorstellungen zu begründen.⁴⁶ Es tauchten daher in der islamischen Geschichte nihilistische Ansichten auf, die das Postulat aufstellten, dass die Bedeutung des Textes je nach Disposition des Lesers variere, und dass man demnach nicht von einer Bedeutung des Textes sprechen könne, sondern von einem Sinnpotential, das jede Bedeutungszuschreibung toleriere.⁴⁷ Sie betonten die Offenheit des Textes auf jegliche Lesart sowie die Freiheit des Lesers bei der Konstitution seines eigenen semantischen Kontextes, selbst wenn dies zur Zerstörung der semantischen Struktur des Textes und zur Manipulation dessen Sinneszusammenhangs führt.⁴⁸

Fazit

Für die islamische Theologie geraten die beiden geschilderten Lesarten in dieselbe fatale Lage, nämlich in die Verkehrung des Quellentextes und in die Vernichtung des Sinnes und Geistes der Offenbarung.⁴⁹ Denn die Anhänger der kanonischen Auslegungstheorie sind offenbar von einer Vorstellung geleitet, welche die Öffnung des Textes auf die Zukunft und auf den künftigen Rezipienten negiert sowie die stete Regeneration der Schrift in verschiedenen historischen Konstellationen missachtet und somit die fortwährende Wirkung des Offenbarungsgeistes und die semantische Entwicklung des Quellentextes verhindert.⁵⁰

Hingegen ignoriert der Ansatz der ästhetisch-subjektiven Auslegung die Kommunikationsfunktion des Quellentextes und seine Intention als verbindliche Vorgabe für seine Rezeption und Interpretation.⁵¹ Dies führt zur Aushöhlung des Offenbarungstextes und zur Missachtung seiner Essenz, indem seine Bedeutung je nach ästhetisch-subjektivem Eindruck praktisch für jede Interpretation eröffnet wird.

Diesen Gefahren waren sich andere Gelehrte bewusst, die eine Brücke zwischen den beiden Positionen zu schlagen versucht haben, um die Grundfrage zu beantworten: Wie kann der Offenbarungstext in der Zeit des Lesers weiterleben und seine Dynamik und semantische Regeneration beibehalten? Oder anders ausgedrückt, wie kann der Text den Leser in eine entdeckende Position versetzen und ihm die Re-Interpretation seiner Aussagen im Wandel der Zeit gestatten und gleichzeitig seine Tradition und Geschichte bewahren?

Daher haben die Exegeten aus verschiedenen Ansätzen, linguistischen Instrumenten und methodischen Vorgaben eine Hermeneutik für die Auslegung des Korantextes entwickelt, die u.a. drei Zentralprinzipien berücksichtigt:

Nach dem ersten Kriterium ist der Wortlaut des Textes zu berücksichtigen, denn die Bedeutung eines Textes lässt sich zunächst durch seine Zeichen und Spracheinheiten tragen und im Rahmen der internen sprachlichen und semasiologischen Beziehungen artikulieren;⁵²

Nach dem zweiten Kriterium ist der Kontext zu berücksichtigen, denn ein Text transzendiert in der Vorstellung vieler zeitgenössischer Linguisten sein Text-Sein und beschränkt sich nicht auf die sprachlichen Strukturen, aus denen er besteht, sondern er korreliert vielmehr mit der äußeren Umgebung, wobei hiermit sowohl die Entstehungsumgebung als Ursprungs- sowie die Gegenwartsumgebung als Wirkungsraum des Textes gemeint sind.⁵³ Dementsprechend entsteht der Sinn eines Textes durch die Auseinandersetzung mit seiner Umwelt. Dieser Umstand verleiht dem Kontext einen funktionalen Charakter und eine hermeneutische Bedeutung bei der Auslegung der Texte.⁵⁴

Nach dem dritten Kriterium ist die Intentionalität des Autors zu berücksichtigen. Dieses Prinzip besagt, dass ein Text von seinem Produzenten immer mit einer bestimmten Kommunikationsabsicht verfasst wird. Unter dieser Perspektive erscheint der Text nicht nur als grammatische Satzfolge, sondern vielmehr als sprachliche Handlung, bei der die Absichten des Textproduzenten als entscheidende Indikatoren auf die authentische Bedeutung wirken.⁵⁵ Demzufolge führt jede Trennung zwischen den Absichten des Autors einerseits und dem Text als Grundlage der Interpretation andererseits zwangsläufig zu Fehlschlüssen und Missverständnissen.

Durch diese Kriterien wird ein Interpretationsansatz zur Geltung gebracht, der einerseits die Wichtigkeit und Valenz der islamischen Auslegungstradition und des überlieferten Kanons betont, um die historische Kontinuität und semantische Stetigkeit des Textes zu bewahren und somit die Angemessenheit von Deutung und Auslegung sicherzustellen; und der andererseits die Fähigkeit des Korantextes zur Regeneration und zur Vielfalt hervorhebt.

Daraus folgt schließlich eine Hermeneutik, die vor allem die Mängel und Schwächen der beiden diskutierten Lesarten, also der konservativ-kanonischen und der ästhetisch-subjektiven Auslegung, überwindet. Eine Hermeneutik, welche die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des Textes impliziert, die in gewisser Hinsicht das historische Gedächtnis der Verse darstellen und somit ein wichtiger Bestandteil der Semantik des Korantextes sind; und die auf der anderen Seite dem menschlichen Verstand die Fähigkeit und die Berechtigung zuspricht, die Verse des Korantextes mit den Mitteln der Zeit zu verstehen und im Lichte der immer neu entstehenden Herausforderungen eines unverbindlichen schnelllebigen soziokulturellen Kontextes auszulegen. Denn nur in der konstruktiven Dialektik des Textes mit seiner Umwelt, kann eine Theologie Gestalt gewinnen und einen positiven Beitrag zum zeitgenössischen Diskurs leisten.

¹ Vgl. ‘Abdulwahhāb, ‘Abdussalām: *Aṭar al-luġa fi iḥtilāf al-muġtahidīn*. Amman 2000, S. 87.

² Vgl. Šamsuddīn, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Uṭmān aḍ-Ḍahabī: *Tahḏīb sīyar a‘lām an-nubalā’*. Band 2. Beirut 1991, S. 372f.

³ Vgl. Abū Muḥammad, Ibn Ḥazm: *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*. Beirut 1983. Band 8, S.101.

⁴ Vgl. ‘Abdulwahhāb, ‘Abdussalām: *Aṭar al-luġa fi iḥtilāf al-muġtahidīn*. Amman 2000, S. 299.

⁵ Leopold Weiss: *Die Botschaft des Koran*. Düsseldorf 2009, S. 107.

⁶ Sure Āl-i-‘Imrān (3), Vers 7.

⁷ Vgl. Aḥmad, Abdulġaffār: *at-Ta’wīl wa Ṣilatuhu bil-Luġa*. Alexandria 1995, S. 9. Siehe auch: Fahd, Ibn Nāṣir Ibn Ibrahīm as-Sulayman: *Maġmū‘ fatāwā wa rasā’il Fadīlat aš-Šayḥ Muḥammad Ibn Šāliḥ al-‘Uṭaymīn – fatāwā al-‘aqīda*. Band 4. Riad 1993, S.181ff.

- ⁸ Vgl. Šamsuddīn, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Uṭmān aḍ-Ḍahabī: *Tahḏīb sīyar a‘lām an-nubalā’*. Band 2. Beirut 1991, S. 28.
- ⁹ Vgl. Šamsuddīn, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Uṭmān aḍ-Ḍahabī: *Tahḏīb sīyar a‘lām an-nubalā’*. Band 1. Beirut 1991, S. 54f.
- ¹⁰ Vgl. Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Uṭmān aḍ-Ḍahabī: *Tahḏīb sīyar a‘lām an-nubalā’*. Band 1. Beirut 1991, S. 101f.
- ¹¹ Einer der vier großen Rechtsgelehrten in der islamischen Geschichte und der Gründer der nach ihm benannten Rechtschule *al-Maḏhab al-Mālikī*. (Vgl. Šamsuddīn, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Uṭmān aḍ-Ḍahabī: *Tahḏīb sīyar a‘lām an-nubalā’*. Band 1. Beirut 1991, S. 278; vgl. hierzu auch ‘Abdurraḥmān, Ibn Ḥaldūn: *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*. Beirut 1995. S. 412)
- ¹² Abū Ğa‘far, Muḥammad Ibn Ğarīr aṭ-Ṭabarī: *Ĝāmi‘u l-bayān ‘an ta’wīl āyi l-qur’ān*. Band 3. Kairo 2000, S. 183.
- ¹³ Muġāhid Ibn Ğabr Abū ‘al-Ḥaġġāġ ist einer der bekanntesten und frühesten Koranexegeten und ein Schüler vom Gefährten und Koranexegeten ‘Abdullah Ibn ‘Abbas. (Vgl. Šamsuddīn, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Uṭmān aḍ-Ḍahabī: *Tahḏīb sīyar a‘lām an-nubalā’*. Band 1. Beirut 1991, S. 158.)
- ¹⁴ Vgl. Šamsuddīn, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Uṭmān aḍ-Ḍahabī: *Tahḏīb sīyar a‘lām an-nubalā’*. Band 1. Beirut 1991, S. 264.
- ¹⁵ Vgl. Abū Ğa‘far, Muḥammad Ibn Ğarīr aṭ-Ṭabarī: *Ĝāmi‘u l-bayān ‘an ta’wīl āyi l-qur’ān*. Band 3. Kairo 2000, S. 184.
- ¹⁶ Vgl. Muḥammad Ibn Ğarīr aṭ-Ṭabarī: *Ĝāmi‘u l-bayān ‘an ta’wīl āyi l-qur’ān*. Band 3. Kairo 2000, S. 185ff.
- ¹⁷ Vgl. ‘Abdarruḥmān, aṣ-Šamadī: *Dalālāt muṣtalaḥ at-ta’wīl fi al-Qur’ān al-Karīm*. In *Manbar al-Ḥiwar* Heft 34/ 1995, S. 127-143.
- ¹⁸ Vgl. Taqīuddīn, Ibn Taīmīya: *Maġmū‘at ar-rasā’il al-kubrā*. Band 2. Beirut 1979, S. 17f.
- ¹⁹ Vgl. *Ibid.*, S. 18.
- ²⁰ Vgl. Abū Ğa‘far, Muḥammad Ibn Ğarīr aṭ-Ṭabarī: *Ĝāmi‘u l-bayān ‘an ta’wīl āyi l-qur’ān*. Band 3. Kairo 2000, S. 186ff.
- ²¹ Sure al-A‘raf (7), Vers 53.
- ²² Vgl. ‘Abdarruḥmān, aṣ-Šamadī: *Dalālāt muṣtalaḥ at-ta’wīl fi al-Qur’ān al-Karīm*. In *Manbar al-Ḥiwar* Heft 34/ 1995, S. 127-143
- ²³ Vgl. Badruddīn, Abū ‘Abdillāh Az-Zarkašī: *al-Burhān fī ‘Ulum al-Qur’an*. Band 2. Beirut 2006, S. 150.
- ²⁴ Vgl. Sa‘īd, Ḥasan al-Baḥīrī: *‘Ilm luġat an-naṣ - al-mafāhīm wa l-ittiġāhāt*. Kairo 1997, S. 113.
- ²⁵ D.h. die Schule der Tradierung bzw. die Schule des Hadiths, die überwiegend in *al-ḥiġāz* herrschte. Siehe hierzu Mannā‘, al-Qaṭṭān: *Tārīḥ at-tašrī‘ al-islāmī*. Kairo 2002, S. 293.
- ²⁶ Vgl. ‘Abdarruḥmān, aṣ-Šamadī: *Dalālāt muṣtalaḥ at-ta’wīl fi al-Qur’ān al-Karīm*. In *Manbar al-Ḥiwar* Heft 34/ 1995, S. 127-143
- ²⁷ Wörtlich bedeutet *ahl al-Bātin* die Leute des Inneren. Damit wird eine theologische Lehre bezeichnet, die ihre Spiritualität und ihre Erkenntnisse auf einen esoterischen inneren Weg gewinnt. Siehe hierzu ‘Abdullatīf, Muḥammad al-‘Abd: *Dirāsāt fī al-fikr al-islāmī*. Kairo 1977, S. 47f.
- ²⁸ Vgl. ‘Abdarruḥmān, aṣ-Šamadī: *Dalālāt muṣtalaḥ at-ta’wīl fi al-Qur’ān al-Karīm*. In *Manbar al-Ḥiwar* Heft 34/ 1995, S. 127-143.
- ²⁹ Für eine entsprechende Vertiefung siehe: Sa‘īd, Ḥasan al-Baḥīrī: *‘Ilm luġat an-naṣ - al-mafāhīm wa l-ittiġāhāt*. Kairo 1997, S. 141ff.
- ³⁰ Vgl. Muḥammad, ‘Ali Sāġid: *an-Niẓām al-logawī wa l-ma‘rifī fi l-Qur’ān al-karīm*. In: *al-Mun‘aṭaf*, Heft 5/1992, S. 19- 35.

- ³¹ Vgl. Ibid.
- ³² Vgl. 'Abdarruhmān, aṣ-Ṣamadī: Dalālāt muṣtalaḥ at-ta'wīl fi al-Qur'ān al-Karīm. In Manbar al-Ḥiwar Heft 34/ 1995, S. 127-143.
- ³³ Vgl. Idrīs, Muḥammad al-Baīdāwī: An-naṣ al-qur'ānī bayna al-qirā'a as-salafiya wal-qirā'a al-maqāṣidiya. In: al-Hudā Heft 61/ 2006, S. 99.
- ³⁴ Vgl. Ibid., S. 108. Siehe in diesem thematischen Zusammenhang auch: Yūsuf, al-Qaraḍāwī: Kayfa nata'āmal ma'a l-qur'ān al-'aẓīm. Kairo 1999, S. 210ff.
- ³⁵ Mohammad Iqbal: Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam. Übers. von Axel Monte und Thomas Stemmer. Berlin 2006, S. 176.
- ³⁶ Vgl. Yūsuf, al-Qaraḍāwī: Kayfa nata'āmal ma'a l-qur'ān al-'aẓīm. Kairo 1999, S. 213.
- ³⁷ Der Koran bezeichnet sich nicht nur als Quelle der Erkenntnis und Weisheit sondern an verschiedenen Stellen auch als vitalen Geist und Quelle der Lebendigkeit: in der Sure *al-anfāl*, Vers 24 heißt es: "O ihr, die ihr glaubt, hört auf Allah und den Gesandten, wenn er euch zu etwas aufruft, das euch Leben verleiht"; und in der Sure *al-an'ām*, Vers 122 steht: "Kann wohl einer, der tot war und dem Wir Leben gaben und für den Wir ein Licht machten, um damit unter den Menschen zu wandeln, dem gleich sein, der in Finsternissen ist und nicht daraus hervorzugehen vermag?"
- ³⁸ Vgl. Muḥammad, 'Alī Sāḡid: an-Niẓām al-logawī wa l-ma'rifi fi l-Qur'ān al-karīm. In: al-Mun'aṭaf, Heft 5/1992, S. 19- 35.
- ³⁹ Vgl. 'Abdurrahmān, Ṭaha: al-'Amal ad-dīnī wa-taḡdīd al-'aql. Casablanca 1997, S.163.
- ⁴⁰ Vgl. Idrīs, Muḥammad al-Baīdāwī: An-naṣ al-qur'ānī bayna al-qirā'a as-salafiya wal-qirā'a al-maqāṣidiya. In: al-Hudā Heft 61/ 2006, S. 104.
- ⁴¹ Vgl. Ibid., S. 105.
- ⁴² Vgl. Taqīuddīn, Ibn Taīmīya: Muqaddima fī Usul at-Tafsīr. Beirut 1994, S. 73.
- ⁴³ Vgl. Ibid, S. 74.
- ⁴⁴ Vgl. 'Abdarruhmān, aṣ-Ṣamadī: Dalālāt muṣtalaḥ at-ta'wīl fi al-Qur'ān al-Karīm. In Manbar al-Ḥiwar Heft 34/ 1995, S. 127-143. Siehe auch Ḥasan, Ḥanafī: al-Herminutiqa wa Ta'wīl. In: Maḡallat Alif, Heft 8/ 1988, S 12-29.
- ⁴⁵ Vgl. 'Abdarruhmān, aṣ-Ṣamadī: Dalālāt muṣtalaḥ at-ta'wīl fi al-Qur'ān al-Karīm. In Manbar al-Ḥiwar Heft 34/ 1995, S. 127-143.
- ⁴⁶ Vgl. Ibid., S. 78.
- ⁴⁷ Vgl. Aḥmad, Abdulḡaffār: at-Ta'wīl wa Ṣilatuhu bil-Luḡa. Alexandria 1995, 46f.
- ⁴⁸ Vgl. Ibid., S. 49f.
- ⁴⁹ Vgl. Idrīs, Muḥammad al-Baīdāwī: An-naṣ al-qur'ānī bayna al-qirā'a as-salafiya wal-qirā'a al-maqāṣidiya. In: al-Hudā Heft 61/ 2006, S. 107.
- ⁵⁰ Vgl. Ibid., S. 108.
- ⁵¹ Vgl. Ibid.
- ⁵² Muḥammad, al-'Umarī: At-tafsīr: Mafhūmuhu wa ṣurūṭuhu wa anwā'uh. In: al-Furqān, Heft 82/ 2005, S. 112- 141.
- ⁵³ Vgl. Habib El Mallouki: An-naṣ - zum Begriff 'Text' in der westlichen und arabischen Linguistik. Eine komparative Annäherung. In: Journal of Religious Culture - Journal für Religionskultur, Nr. 148 (2012), S. 3. Siehe hierzu auch André Steiner: Die Konkrete Poesie - Geschichte und ästhetische Prinzipien einer literarischen Avantgarde-Bewegung. Norderstedt 2004, S. 56.
- ⁵⁴ Vgl. Fāṭima Bouslāma: As-sīāq - almuṣtalaḥ wal-mafhūm. In: Al-'Iḥyā', Heft 25 / 2007, S. 39.
- ⁵⁵ Vgl. Muṣṭafā Ġalfān, Al-lisānīyāt al-'arabiya al-ḥādīṭa – al-mafāhīm wa al-ittiḡāhāt, Kairo 1997, S.67. Vgl. hierzu auch Sabine Hackl-Rößler: Textstruktur und Textdesign - textlinguistische Untersuchungen zur sprachlichen und optischen Gestaltung weicher Zeitungsnachrichten. Tübingen 2006, S. 12.