

Ontologie der Koranauslegung

Eine phänomenologische Annäherung an die islamischen exegetischen Methoden

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität
zu Köln
im Fach Philosophie

vorgelegt von

KARIM ELSAIAD

geb. am 13.12.1981

in Kairo, Ägypten

Köln, November 2017

Inhaltsverzeichnis

I. Liste der Abkürzungen	5
II. Einleitung und Problemstellung	6
1-Das Thema der Dissertation und seine Bedeutung im Rahmen der islamwissenschaftlichen Studien	7
2-Darstellung und Kritik der wichtigsten modernen Versuche der Bestimmung der Koranauslegungsmethoden	9
3-Darstellung der Strategie zur Überwindung der Probleme der beschriebenen Studien	17
4-Die Methodologie der Forschung	19
III. Erster Teil: die Hermeneutik Heideggers als Perspektive für das Untersuchen der Koranexegese	20
-Erstes Kapitel- Einführung zur heideggerschen Perspektive für das Untersuchen der Koranauslegung	21
1-Eine kritisierende Exposition der wichtigsten vorherigen Ansätze in der Beziehung zwischen Heidegger und der <i>systematisierten</i> Islamwissenschaften	21
2-Die hermeneutische Frage von Heidegger als Perspektive für die Koranexegese	25
-Zweites Kapitel- Die dreifache heideggersche phänomenologische Hermeneutik	29
1-Hermeneutik der religiösen Schrift und der Faktizität (in den früheren Vorlesungen vor "Sein und Zeit")	29
-Hermeneutik der religiösen Schrift	29
-Ontologie, Hermeneutik der Faktizität	38
-Von der Hermeneutik des Textes zur Hermeneutik des Daseins	40
-Methodologie Heideggers der phänomenologischen Interpretation des Textes	40
-Nihilismus und die Wiedertheologisierung	41
2. Hermeneutik des Daseins ("Sein und Zeit")	43
-Von "Welt im Text" zu "Text in der Welt"	44
-Von "Geschichte im Text" zu "Text in der Geschichte"	49
-Von "Wert im Text" zu "Text im Wert"	51
3. Hermeneutik der Freiheit, der Sprache und der Technik (die Spätwerke)	55
-Hermeneutik der Freiheit	55
-Hermeneutik der Technik	57
-Hermeneutik der Sprache	60
-Drittes Kapitel- Die verwendbare textuelle Hermeneutik Heideggers für das Untersuchen der Koranauslegung	62

IV. Zweiter Teil: die theoretische Hermeneutik der Koranauslegung	66
-Erstes Kapitel- Die Methodologie der Ableitung der exegetischen Methoden der Koranauslegung	66
1-Das Thema und die Bedeutung dieses Teils	66
2-Methodologie der Untersuchung der theoretischen Hermeneutik im Islam	66
-Zweites Kapitel- Die hermeneutischen Grundlagen der islamischen Koranauslegung	71
1. Überlieferung	71
2. Metapher	75
3. Symbol	81
4. Thema	84
5. Schluss: Inhalt und Form - die Beziehungen zwischen den hermeneutischen Grundlagen innerhalb einer exegetischen Methode	87
-Drittes Kapitel- Die exegetischen Methoden der islamischen Koranauslegung	89
1. Die historische Methode	89
2. Die linguistisch-metaphorische Methode	102
3. Die symbolischen Methoden: die inspirative und die esoterische	120
4. Die thematische Methode	128
5. Schluss: Die Dialektik der exegetischen Methoden	134
V. Dritter Teil: Koranauslegung als Seinsart	138
-Einführung	139
-Erstes Kapitel- Die Seinsarten der Koranauslegung	141
1. Die historische Seinsart	141
2. Die linguistische Seinsart	144
3. Die symbolische Seinsart	148
4. Die thematische Seinsart	151
-Zweites Kapitel- Die Verklammerung der hermeneutischen Grundlagen der Koranauslegung	154
-Einführung	154
1. Die Verklammerung der Überlieferung	155
2. Die Verklammerung der konventionalen Linguistik	157
3. Die Verklammerung des Symbols	159
4. Die Verklammerung des Themas	161
-Drittes Kapitel- Die Fundamentalhermeneutik als Methodologie für die Koranauslegung	162
1. Die methodologischen Ergebnisse der Verklammerung der vorherigen hermeneutischen Grundlagen	162
2. Die Methodologie der Fundamentalhermeneutik	163
3. Zur Phänomenologie des Korans (Die dreifache Stellung des Korans in der Welt)	164
4. Angewandte Beispiele der Phänomenologie des Korans (Schluss)	165

VI. Schluss: der Konflikt der Koranauslegungen und die islamische Ruinanz	174
1. Der ontologische Konflikt der Koranauslegungen (Dialektik der islamischen Seinsarten)	174
2. Die islamische Ruinanz	176
3. Selbstkritik und Vorschläge zur Entwicklung dieser Forschung	177
VII. Bibliographie	182
VIII. Lebenslauf des Verfassers	198

Liste der Abkürzungen

1. SuZ: Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 19. Auflage, 2006.
2. PRL: Heidegger, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, die Gesamtausgabe, Band 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.
3. HF: Heidegger, Martin, *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität*, die Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.
4. WM: Heidegger, Martin, *Wegmarken*, die Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.
5. VA: Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze*, die Gesamtausgabe, Band 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.
6. US: Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache*, die Gesamtausgabe, Band 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.

Einleitung und Problemstellung

1. Das Thema der Dissertation und seine Bedeutung im Rahmen der islamwissenschaftlichen Studien

Seit langem wird versucht, die Methoden der Koranauslegung zu bestimmen oder abzuleiten, um sie zu untersuchen oder wiederaufzubauen.¹ Ein Grund dafür ist die Tatsache, dass eine ausgearbeitete Islamwissenschaft, welche die Methodologie der Koranauslegung zum Thema hat, noch nicht existiert.² Diese Versuche der Bestimmung oder Ableitung der Methoden der Koranauslegung haben meistens die Methode mit den Ergebnissen der Auslegung vermischt und infolgedessen konnten sie die rein methodische Klassifizierung der Schulen der Koranauslegung nicht schaffen. Bemerkenswert ist auch die ungerechtfertigte Trennung in diesen Studien zwischen den Islamwissenschaften, die sich mit methodologischen Elementen im Rahmen der Koranauslegung beschäftigen, nämlich *'ilm uṣūl al-fiqh* (Grundlagen der Interpretation), *'ulūm al-qur'ān* (Koranwissenschaften) und *uṣūl at-tafsīr* (Grundlagen der Koranauslegung), während eine Ausarbeitung der Methodologie der Koranauslegung von allen diesen Islamwissenschaften abhängen soll. Die Trennung zwischen Auslegung und Seinsart im Allgemeinen ist auch ein gemeinsames Charakteristikum dieser Studien, das die Entwicklung der Forschung daran hindert, die Forschung die Ergebnisse der gegenwärtigen hermeneutischen Forschungen zu verwenden. Aus diesen Gründen befinden sich in diesen Studien die Probleme der Ungenauigkeit der Bestimmung der Problematiken und Widersprüche der Methoden der Koranauslegung sowie die relative Unfähigkeit, die Krisen der Methodologie der Koranauslegung zu überwinden.

Die Hauptaufgabe dieser Dissertation ist das Schaffen einer ontologischen Untersuchung der Koranauslegung und die Ausarbeitung der in dieser Dissertation sogenannten Fundamentalhermeneutik. Deshalb versucht diese Studie, die Koranauslegungen als Seinsarten durch die Beziehung zwischen der Seinsart und der Auslegung zu untersuchen, was benötigt, dass die Methoden der Koranauslegung zuerst abgeleitet und Ausgearbeitet werden sollen.

Eine neue Methodologie des Untersuchens der Koranauslegung soll eine Fundamentalhermeneutik sein, gemäß dem Versuch Heideggers, der ebenfalls nach einer Fundamentalontologie bestrebt war. Die Fundamentalhermeneutik könnte die Erfahrung des Glaubens an die Religion durch das poetische Lesen des Korans zu einer individuellen werden lassen, was eine Grundlage der islamischen Reformation wäre.³ Die Fundamentalontologie Heideggers ist ein Versuch, die vorherigen Ontologien als verschiedene Seinsarten des Daseins zu betrachten und in dieser höheren Dimension zu beinhalten und untersuchen. Desgleichen versucht die Fundamentalhermeneutik, die verschiedenen exegetischen Methoden durch eine höhere Dimension als unterschiedliche Seinsarten/Verständnisse zu analysieren.⁴ Es scheint vielleicht normal, dass für den europäischen Denker die Ontologie als Objekt der Kritik und des Wiederaufbaus im Vordergrund steht, weil er direkt über Sein und Existenz nachdenkt. Im Unterschied dazu

¹ Siehe den folgenden Abschnitt dieser Einleitung.

² Siehe z. B. Ad-Dihlawī, Aḥmad b. 'Abdul-Raḥīm Walīy Allāh, *Al-fawz al-kabīr fī uṣūl at-tafsīr*, dār Al-Gawṭānī, Damaskus, 1. Auflage, 2008, S. 5.

³ Siehe für weitere Einzelheiten den dritten Teil und den Schluss der Dissertation

⁴ Siehe den dritten Teil.

bedient sich der arabische Verfasser in der Frage der Ontologie der textuellen Hermeneutik, indem er mit der Textauslegung in einem religiöse-textuellen Zivilisationskontext beginnt.

Heidegger hat in "Sein und Zeit" versucht, die vorherige Metaphysik zu destruieren und eine Fundamentalontologie zu begründen.⁵ Das Wort "Fundamental-" bedeutet in seinem Kontext den tiefsten Anfang der ontologischen Frage von der Bedeutung des Seins und der Existenz.⁶ Heidegger war der Ansicht, dass die älteren Ontologien das Sein untersucht haben, ohne die Frage nach der Bedeutung des Seins selbst zu stellen.⁷ Seine Analyse vom Vorhandenen, Zuhandenen und Zeug begründet jede Untersuchung des Seienden, deshalb ist diese Ontologie fundamental.⁸ Fundamental als Wort bedeutet theoretisch-philosophisch die Frage aller Fragen und praktisch-philosophisch das Mittel aller Mittel.⁹

Hermeneutik ist nicht nur theoretisch-, sondern auch praktisch-philosophisch, wenn sie auf die Veränderung des Bewusstseins durch neues Verstehen der religiösen Schrift zielt. Im Kontext dieser Studie bedeutet "Fundamentalhermeneutik" diejenige, welche die tiefsten Fragen nach dem Verstehen des Textes stellt, und die mit diesem Verständnis den radikalsten Anfang stiftet.

Eine Fundamentalhermeneutik strebt als *formative* hermeneutische Strategie hauptsächlich *keine bestimmte Interpretation* an, sondern die Fähigkeit des Textes im Erkenntnisraum, *immer ursprünglich* und abhängig von der eigentlichen religiösen Erfahrung und dem Gewissen im Sinne Heidegger interpretiert werden zu können, außerhalb der Ungenauigkeit der historischen Quellen, der Frage nach der linguistischen Konvention der Zeit der Offenbarung oder nach der Absicht Gottes im Koran oder der Ambiguität der metaphysischen Erkenntnisquellen der Mystiker. Die wichtigste Aufgabe der Fundamentalhermeneutik ist die Erschließung der im Koran verborgenen Welt. Die Verborgenheit der Welt im Koran bedeutet, dass die Koranausleger die Welt durch den Koran verstehen und den Koran im Rahmen der Welt nicht stellen. Hierbei gestaltet der Koran die Welt, was die Fundamentalhermeneutik durch eine neue Methodologie zur Untersuchung der Koranauslegung und des Korans ändern könnte.¹⁰

⁵Vgl. SuZ, S. 8-14.

⁶"*Fundamental ontology 1. analyses the being of Dasein, as 2. a preparation for the 'fundamental question' about (the sense or meaning of) being. It is fundamental, since regional ontologies and sciences 1. are 'modes of being of Dasein' and presuppose Dasein's pre-ontological access to entities (BT, 13), and 2. not only presuppose an understanding of being, but cannot do their job properly without first 'clarifying the meaning of being' (BT, 11)*" Inwood, Michael, *A Heidegger Dictionary*, The Blackwell Philosopher Dictionaries, Blackwell, Publishers, 1st. ed., 1999, S.242 ,148 .

⁷Vgl. SuZ, S. 2.

⁸Vgl. Luckner, Andreas, *Heidegger und das Denken der Technik*, Transcript Verlag; Bielefeld, 1. Auflage, 2008, S 49.

⁹Für mehr Einzelheiten von den wichtigsten Ansätzen der Verwendung der Philosophie Heideggers im gegenwärtigen arabischen Denken im Bereich der Islamwissenschaften siehe erstes Kapitel des ersten Teils.

¹⁰ Für mehr Einzelheiten zur Fundamentalhermeneutik siehe dritten Teil.

Die oben genannten Probleme der Versuche der Bestimmung oder Ableitung der Methoden der Koranauslegung können durch die folgende Exposition der vorherigen Studien in diesem Gebiet untersucht werden.

2. Darstellung und Kritik der wichtigsten modernen Versuche der Bestimmung der Koranauslegungsmethoden

a. Ignác Goldziher (+1921 n. Chr.): Die Richtungen der islamischen Koranauslegung¹¹

In diesem wichtigen Werk hat Goldziher zwei Hauptkriterien in der Klassifizierung der Koranauslegung verwendet: **Das erste Kriterium** ist die Geschichte der Entstehung und Entwicklung der Koranauslegung, die in seiner Klassifizierung der Koranauslegung gemäß bestimmten historischen Stufen zu erkennen ist, nämlich "Die primitive Stufe der Koranauslegung" im ersten Kapitel, "Die traditionelle Koranauslegung" im zweiten und "Der islamische Modernismus und seine Koranauslegung" im sechsten. **Das zweite Kriterium** ist die theologisch-ideologische Zugehörigkeit des Auslegers, nämlich die "Dogmatische Koranauslegung" im dritten Kapitel, die "Koranauslegung der islamischen Mystik" im vierten und die "Sektiererische Koranauslegung" im fünften. Infolgedessen hat Goldziher kein *bestimmtes* methodologisches Kriterium angewandt. Bemerkenswert ist auch die Abwesenheit eines Kriteriums der Unterscheidung zwischen der dogmatischen und der sektiererischen Auslegung.

Goldzihers Versuch war zudem nicht ausreichend genau in der Bestimmung der methodologischen Unterschiede zwischen den verschiedenen Koranauslegungen. Zum Beispiel hat er verstanden, dass aṭ-Ṭabarī die metaphorische Auslegung im Allgemeinen abgelehnt hat: "*Im allgemeinen [sic] lehnt er die in der rationalistischen Schule [Muʿtaziliten] beliebte metaphorische Auslegung ab*"¹², während aṭ-Ṭabarī die metaphorische Methode an mehreren Stellen seiner Koranexegese selbst benutzt hat, z. B. in seiner metaphorischen Erklärung der "Hand Gottes" im Sinne des Schutzes Gottes¹³ und "Seite Gottes" im Sinne seines Gehorsams¹⁴. Wie im zweiten Kapitel erklärt wird, haben in Wirklichkeit fast alle Ausleger verschiedener theologischer und exegetischer Schulen die Metapher verwendet, jedoch liegt der methodologische Unterschied hinsichtlich der Metapher in der Beziehung zwischen der Metapher und den anderen hermeneutischen Grundlagen im hermeneutischen Kontext.

Ein solches Werk, das eine ausführliche Beschreibung der exegetischen Schulen im Islam anzielt, sollte auch die Quellen der theoretischen Hermeneutik, nämlich die Grundlagen der Interpretation (*ʿilm uṣūl al-fiqh*), die Koranwissenschaften (*ʿulūm al-qurʾān*) sowie die Grundlagen der Koranauslegung (*uṣūl at-tafsīr*) enthalten. "Die Grundlagen der Koranauslegung" (*uṣūl at-tafsīr*) ist bis jetzt keine unabhängige islamische Wissenschaft, jedoch gibt es mehrere Werke im Islam, die diesen oder einen sinngemäßen Titel tragen. Zum

¹¹Goldziher, Ignaz, *die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Buchhandlung und Druckerei, Vormalis E. J. Brill, Leiden, 1920

¹² Goldziher, 1920, S. 95.

¹³ Aṭ-ṭabarī, *Ḥameʿ al-bayān ʿantaʿwīl ayial-qurʾān*, dār Hagr, Kairo, 2001: 21/ 254-255.

¹⁴Ebd., 20/ 234.

Beispiel hat Ibn Taymīya (+728 n. H.)¹⁵ diesen Titel "eine Einführung zu den Grundlagen der Koranlegung" (*Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr*) benutzt¹⁶. Diese drei islamischen Wissenschaften sind die Hauptquellen der theoretischen islamischen Hermeneutik, wie es in den nächsten Abschnitten erklärt wird.

Nach diesem wichtigen Werk Goldzihers wurde der Bereich der orientalistischen Studien in der islamischen Hermeneutik gemäß seiner Annäherung, die auf den historischen und Glaubenslehre-Achsen aufgebaut wurde, strukturiert. Das Modell Goldzihers wurde auf diese Weise ohne zureichende Kritik oder Verbesserung dominant.

b. Jacques Waardenburg, Islam, Historical, Social and Political Perspectives, chapter six: Are there Hermeneutical Principles in Islam?¹⁷

Diese Studie versucht, hermeneutische Grundlagen im Islam zu finden.¹⁸ In diesem Versuch ist das Modell Goldzihers in dieser Unterscheidung zwischen *tafsīr* und *ta'wīl* anwesend,¹⁹ die unter den muslimischen Wissenschaftlern seit dem Mittelalter bis heute besteht.²⁰ Gemäß Waardenburg ist *tafsīr* eine buchstäbliche Interpretation, während *ta'wīl* spirituellere Bedeutungen anzielt.²¹ Waardenburgs Forschung endet mit seiner Klassifizierung der Koranlegungen in zwei Hauptlesarten, nämlich die sunnitische als *tafsīr* und die schiitische als *ta'wīl*.²² Es ist wichtig zu beobachten, dass Goldziher die Koranlegungen in zwei Hauptarten klassifiziert: die traditionelle, d. h. von aṭ-Ṭabarī und seiner Schule, und die nicht-traditionelle, d. h. alle anderen Lesarten im Werk Goldzihers. Diese Unterscheidung zwischen *tafsīr* und *ta'wīl* ist nicht genau, weil viele Ausleger, die ihre Koranexegesen als *ta'wīl* bezeichnet haben, z. B. die Mystiker, Sunniten waren. Im Abschnitt der historischen Methode zweites Teils wird eine weitere Kritik an dieser Unterscheidung ausgeführt.

¹⁵ "n. H." steht als Abkürzung für "nach *Hiğra*", d. h. nach der Auswanderung des Propheten Mohammed nach Medina.

¹⁶ Im Abschnitt "Darstellung der Strategie des Überwindens der Problematiken der beschriebenen Studien" dieser Einleitung werden mehr Einzelheiten der "Grundlagen der Koranlegung" erläutert.

¹⁷ Waardenburg, Jacques, *Islam, Historical, Social and political Perspectives*, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin, Germany, 2002.

¹⁸ Ebd., S. 111-112.

¹⁹ Ebd., S. 118, 120.

²⁰ Für mehr Einzelheiten bezüglich *tafsīr* und *ta'wīl* bei den islamischen Koranlegern siehe das zweite Kapitel des zweiten Teils.

²¹ Waardenburg, 2002, S. 118, 120.

²² Ebd., S. 119-120.

c. Herbert Berg, The development of Exegesis in Early Islam, The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period²³

Berg hat den Einfluss der Ḥadīṭ-Wissenschaft (Wissenschaft der Überlieferung des Propheten) auf die Koranauslegung, einerseits auf die Entstehung der Koranauslegung²⁴ und andererseits auf die Methodologie untersucht.²⁵ Diese Beziehung zwischen Ḥadīṭ und Koranauslegung ist eine primitive Achse in Goldzihers Klassifizierung, weil die traditionelle Schule bei Goldziher in ihrer Methodologie abhängig vom Ḥadīṭ als Quelle der Überlieferung ist. Die Spur des Modells Goldzihers kann in Bergs Werk nicht weiter verfolgt werden, jedoch ist Goldzihers Modell grundsätzlich von der Beziehung zwischen Überlieferung und Koranauslegung abhängig, weil die hauptsächliche Variable, die die Lesart bei ihm bestimmt, die Beziehung zwischen Auslegung und Überlieferung (Tradition) ist.

d. Andrew Rippin, Tafsīr²⁶

In diesem Werk werden die Koranauslegung in vier Arten aufgegliedert: die sunnitische²⁷, die schiitische²⁸, die mystische²⁹ und die moderne³⁰. In dieser Klassifizierung ist die Glaubenslehre-Achse wie auch bei Goldziher in großem Maße das Hauptkriterium.

e. Ḥussein Abdul-Raof, Theological approach to Qur'ānic exegesis, a practical comparative-contrastive analysis³¹

Auch in diesem Werk wird die Koranauslegung in vier Arten aufgegliedert: die traditionelle (*at-tafsīr bi-l-ma'ṭhūr*),³² die rationale (*at-tafsīr bi-'r-ra'ī*),³³ die linguistische³⁴ und die komparativ-kontrastive.³⁵ Diese Klassifizierung ruft Goldzihers Modell zurück: die traditionelle ist gemeinsam, die rationale und die linguistische sind bei Goldziher in einer

²³Berg, Herbert, *The development of Exegesis in Early Islam, The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Guzman Press, Richmond, Surrey, UK, 2000.

²⁴Ebd., S. 65-106.

²⁵Ebd., S. 106-173.

²⁶Rippin, Andrew, *Tafsīr*, Oxford University Press, 2010.

²⁷Ebd., S. 8-9.

²⁸Ebd., S. 9-10.

²⁹Ebd., S. 10-11.

³⁰Ebd., S. 11-13.

³¹Abdul-Raof, Ḥussein, *Theological approach to Qur'ānic exegesis, a practical comparative-contrastive analysis*, Routledge, NY, USA, 2012

³²Ebd., S. 10-28.

³³Ebd., S. 28-83.

³⁴Ebd., S. 83-143.

³⁵Ebd., S. 143-233.

Schule zusammengefasst, nämlich in der dogmatischen, während die komparativ-kontrastive Auslegung der sektiererischen bei Goldziher entspricht.

f. Peter Heath, Creative hermeneutics, a comparative analysis of three Islamic approaches³⁶

Heath hat drei Modelle der Koranauslegung untersucht, nämlich aṭ-Ṭabarī (das philologische)³⁷, Ibn Sīnā (das philosophische)³⁸ und Ibn ʿArabī (das mystische).³⁹ Daher ist die Unterscheidung Goldzihers zwischen *at-tafsīr bi-ʿl-maʿthūr* (die philologische) und *at-tafsīr bi-ʿr-raʾī* (die philosophische und die mystische) anwesend.

g. Meena Sharify-Funk, Encountering the transitional, women, Islam, and politics of interpretation⁴⁰

Diese folgenden zwei Studien von Sharify-Funk und Naʿīm sind Beispiele der Teilstudien der Methodologie der Koranauslegung, die keine ausführliche Beschreibung der islamischen theoretischen oder angewandten Hermeneutik, sondern nur eine bestimmte Problematik im islamischen religiös-gesellschaftlichen Kontext, besonders die Frauenrechte und Menschenrechte durch die islamische Hermeneutik, anzielen. Diese Studien werden aufgrund ihrer Fraktionierung des Forschungsgegenstandes in dieser Dissertation kritisiert, jedoch sollen mindestens zwei Modelle dieser Teilstudien dargestellt werden, um einen umfassenderen Überblick über die gegenwärtigen Studien zur theoretischen islamischen Hermeneutik zu entwickeln. In diesem Werk "*Encountering the transitional, women, Islam, and politics of interpretation*" werden die Koranauslegungen gemäß drei Hauptrichtungen klassifiziert: Traditionalismus, Erweckungsbewegung und Reformation. während der Traditionalismus sowohl den Inhalt als auch die Form beibehält und die Erweckungsbewegung den Inhalt feindschaftlich gegen das Abendland in einer neuen Form präsentiert, wandelt die Reformation teilweise beides, Inhalt und Form, mit einer Orientierung zum Abendland.⁴¹

h. ʿAbd Allah Aḥmad Naʿīm, Human Rights and Religious Values, An Uneasy Relationship? Ch. XVI: Toward an Islamic hermeneutics for human rights⁴²

Naʿīm ist der Ansicht, dass die Muslime die von ihm sogenannte innerliche Wandlung (*internal transformation*) im islamischen Gesetzbenötigen, um einen neuen Islam zu

³⁶Heath, Peter, *Creative hermeneutics, a comparative analysis of three Islamic approaches*, Arabica, T. 36, Fasc. 2, published by Brill, 1989.

³⁷Ebd., S. 181.

³⁸Ebd., S. 192.

³⁹Ebd., S. 200.

⁴⁰Sharify-Funk, Meena, *Encountering the transitional, women, Islam, and politics of interpretation* (TJ international Ltd, Padstow, Cornwall, UK).

⁴¹Ebd., S. 25.

⁴²Naʿīm, ʿAbd Allah Ahmad, *Human Rights and Religious Values, An Uneasy Relationship? Ch. XVI: Toward an Islamic hermeneutics for human rights*, Rodopi B.V., Amsterdam, New York, NY, 1995.

entwickeln, der kohärent mit Menschenrechten sein kann.⁴³ Weiter versucht Naʿīm, neutrale Prinzipien der Menschenrechte aus den interpretatorischen Schulen des Islams abzuleiten.⁴⁴

i. Die kreativen Studien

Dies sind die Studien, die neue Zugänge zur Koranlegung zu entwickeln versuchen.

i.1: Die rein thematische Annäherung (Muḥammad ʿAbduh, Ägypten, gestorben 1905)

Mit der Koranlegung hat ʿAbduh sich beschäftigt, um ein neues Verständnis des Korans auszuarbeiten. ʿAbduhs Zweck war der Widerstand gegen den europäischen Imperialismus im Osten der Welt im Allgemeinen⁴⁵ und insbesondere in der islamischen Welt. ʿAbduh war der Meinung, jede Modernisierung der islamischen Gesellschaft gehe mit der Erneuerung des Verständnisses der Muslime von der Šarīʿa (den religiösen Gesetzen) und der Ethik im Koran einher. Deshalb versuchte er, die koranischen Verse zu interpretieren, um die traditionellen Bedeutungen im Text zu verringern und sie in ethische Bedeutungen zu übersetzen.

ʿAbduh und sein Schüler Rašīd Riḍā haben mit ihrem Werk "Al-Manār" eine komplette Interpretation des Koran produziert, in deren Einleitung ʿAbduh die Grundlagen seiner Methode erwähnt, wobei das Prinzip der "idealen Interpretation" einen Vorrang hat. Dies bedeutet, dass er bei der Interpretation auf die menschlichen Interessen abzielt.⁴⁶ Diese Methode ist thematisch, weil sie darauf ausgerichtet ist, bestimmte Themen, Begriffe oder Theorien aus dem Text abzuleiten, und sie ist rein, weil sie aus der literarisch-thematischen von Sayyid Quṭb ausgezeichnet werden soll. Diese Methode *thematisiert* die Geschichten und die literarischen Ausdrücke im Koran hin zu bestimmten Themen, die meistens ethisch und sozial sind, um den Text zu entmythisieren und ihm seinen literarischen Inhalt zu entziehen.

"Al-Manār" beruht nicht auf einer Fundamentalhermeneutik, weil es auf eine *bestimmte* Interpretation als Hauptzweck zielt. Und trotz seiner vernünftigen Fähigkeit, d. h. durch die Ablehnung mythologischer Deutungen, bewegt es sich im ideologischen Raum und stammt nicht aus der religiösen Urerfahrung in der menschlichen Existenz. "Al-Manār" trägt auch zur Bildung des religiösen Moderaten bei, das als Unterkunft und Schutz vor existentialer Angst wirkt.⁴⁷

i.2: Die literarisch-thematische Annäherung (Sayyid Quṭb, Ägypten, gestorben 1966)

Die literarisch-thematische Methode bedeutet, dass sie wie die vorherige Methode versucht, bestimmte Themen aus dem Text herauszuziehen. Der Unterschied besteht jedoch darin, dass

⁴³ Ebd., S. 230.

⁴⁴ A. a. O.

⁴⁵ Die Idee der östlichen Universalität von seinem Lehrer Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī (gestorben 1897), die alle östlichen Nationen gegen den Imperialismus vereinigen sollte. Muḥammad Rašīd Riḍā, *Tārīḥ al-ustād al-imām*, 1. Teil, Maṭbaʿat al-manār, Ägypten, 1. Auflage, 1931, S. 292.

⁴⁶ ʿAbduh, Muḥammad, Muḥammad Rašīd Riḍā, *Tafsīr al-qurʿān al-ḥakīm, al-muštahir bi-sm tafsīr al-manār*, dār al-manār, Kairo, 1947, S. 1/18-19, 25.

⁴⁷ Heutzutage greifen die islamischen Gruppen üblicherweise auf diese moderaten Interpretationen zurück, um die Moderation des Islam sicherzustellen und mehr Anhänger zu gewinnen. In den letzten Jahrzehnten haben verschiedene islamische Denker, wie z.B. Naṣr Abū Zayd, erklärt, dass es keinen praktischen Unterschied zwischen den moderaten und den extremen islamischen Gruppen gebe. Abū Zayd, Naṣr, *Naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī*, Sīnā li-n-naṣr, 2. Auflage, 1994, S. 71.

sie die literarische Eigenschaft des Korans als den grundsätzlichen Mechanismus von dessen Ausdrucksweise ansieht. Quṭb ging in seinem methodologischen Werk "Die künstlerische Metapher im Koran" davon aus, dass man den Koran nicht richtig verstehen könne, ohne diese Eigenschaft des Korans zu verstehen. Seiner Meinung nach ist "*die literarische Metapher [...] das bevorzugte Mittel des Korans*"⁴⁸. Bei Quṭb ist der Koran ein heilig-literarisches Werk. Quṭb verfasste danach eine komplette Koraninterpretation mit dem Titel "Fī zilāl al-qur'ān" oder "In den Schatten des Korans", in der er häufig auf "Die künstlerische Metapher im Koran" verwies.⁴⁹

Aus methodologischer Sicht steht **das literarische Prinzip** zwischen der Buchstäblichkeit mancher klassischer Richtungen und der extremen Allegorie der Mystiker. Es ist nicht extrem buchstäblich, da es sich zum Text literarisch verhält, und nicht ganz allegorisch, weil es die Metapher *nur* im Rahmen der literarischen Eigenschaft benutzt. Das Mittlertum dieses Prinzips wirkt gegen eine mögliche Fundamentalhermeneutik, wie bereits in Bezug auf "Al-Manār" erläutert wurde.

i.3: Die phänomenologische Annäherung (Ḥasan Ḥanafī, Ägypten, geboren 1935)

Die phänomenologische Methode steht im Gegensatz zu den vorherigen sowie auch der folgenden linguistischen Methode, weil alle anderen drei Methoden insofern *objektiv* sind, als sie ihre Ergebnisse als allgemein gültig präsentieren, während die phänomenologische Methode ihre Ergebnisse weder als objektiv noch als subjektiv betrachtet, sondern als intersubjektiv. Ḥanafī entwickelte zwischen 1954 und 1965 in seinen zwei Doktorarbeiten in Paris eine phänomenologische Strategie als Verhältnis zur Bibel und zu den weiteren Texten der islamischen Religionswissenschaftler, um das von ihm sogenannte dreifache islamische Bewusstsein zu entdecken und die klassischen Religionswissenschaften des Islams methodologisch zu dekonstruieren und wiederaufzubauen.⁵⁰ "*Die Struktur der Islamwissenschaft [...] wurde als drei Dimensionen des Bewusstseins interpretiert: die historische, die theoretische und die praktische*".⁵¹ "*Die Historie ist eingeklammert, und die Texte sind ihre Aufnahmen als Lebenserfahrungen*".⁵²

Eine besondere Eigenschaft dieser Methode ist auch der Dezentralismus, der den anderen drei Methoden fremd ist. Im Rahmen dieser Methode bedeutet Dezentralismus, dass der Text kein hermeneutisches Zentrum hat, auf das der Rest des Textes verweisen kann. Dezentralisiert wirkt der Text als Spiegel des Bewusstseins des Lesers.

⁴⁸Quṭb, Sayyid, *At-taṣwīr al-fannī fī-l-qur'ān*, dār aš-šurūq, Kairo, Ägypten, 16. Auflage, 2002, S. 37, 70.

⁴⁹Quṭb, Sayyid, *Fī zilāl al-qur'ān*, dār aš-šurūq, Kairo, Ägypten, 32. Auflage, 2003, Band 1, Teil 1, S. 28.

⁵⁰Ḥanafī, Ḥasan, *Ta'wīl az-ẓāhirīyāt*, Maktabat an-nāfiḍa, Kairo, 1. Auflage, 2006, S. 379-408. Siehe auch Ḥanafī, Ḥasan, *Ẓāhirīyāt at-ta'wīl*, Maktabat an-nāfiḍa, Kairo, 1. Auflage, 2006, S. 34.

⁵¹Ḥanafī, Ḥasan, *Min an-naṣṣ ilā 'l-wāqī'*, Markaz al-kitāb li-n-našr, Kairo, 1. Auflage, 2004-2005, S 1/210.

⁵²Ebd., S. 495. Für weitere Informationen zu diesem Begriff siehe S. 1/41, 133, 213-214, 250-251, 267, 316, 285-286. 2/8 (Taḥlīl an-naṣṣ ka-tağriba šu'ūrīya).

-Ein angewandtes Beispiel findet man in: Ḥanafī, Ḥasan, *Humūm Al-fikr wa-l-waṭan* .2 ,Teil ,dār qabā' al-ḥadīṭa li-ṭ-ṭibā'a wa-n-našr wa-t-tawzī', Kairo ,1998 ,S.57 .

Aber trotz dieser dezentralisierenden Eigenschaft hat Ḥanafī diese Methode als eine der Methoden der Veränderung der kulturellen Umwelt benutzt, um eine bestimmte Ideologie, die islamische Linke, zu stiften.⁵³ Aus diesem Grund bleibt diese hermeneutische Praxis mit seiner Ideologie verbunden. Sodass seine Methode dementsprechend keine Fundamentalhermeneutik sein konnte.

i.4: Die linguistische Annäherung, (Naṣr Abū Zayd, Ägypten, gestorben 2010)

Im Gegensatz zur vorherigen steht die linguistische Methode als eine objektive, da Abū Zayd im Gegensatz zu Ḥanafī glaubte, dass der Text objektiv beim Verständnis die Hauptrolle spiele.⁵⁴ "Falls der Begriff der Wahrheit an sich relativ ist, muss diese Relativität als kulturelle und nicht als subjektive verstanden werden"⁵⁵. Die linguistische Methode von Abū Zayd ist auf dem Grund der sprachlichen Analyse aufgebaut. Abū Zayd präsentiert mehrere angewandte Beispiele, beispielsweise analysiert er das Konzept der Offenbarung koranwissenschaftlich, sprachwissenschaftlich und literarisch als "Verbindung".⁵⁶

Das hermeneutische Projekt von Abū Zayd ist noch komplizierter, da er mehrere Methoden angewendet. Abū Zayd hat in den neunziger Jahren auch die Diskursanalyse und den historischen Materialismus benutzt, wie z.B. in "Kritik des religiösen Diskurses" und "Imam Šāfi'ī und die Stiftung des ideologischen Mittlertums".⁵⁷ Aber diese methodologisch unterschiedliche Praxis hinderte ihn, wie es scheint, daran, ein bestimmtes und erweitertes Projekt zu entwickeln.

Das Projekt oder vielmehr die Projekte von Abū Zayd stiften insgesamt keine Fundamentalhermeneutik, weil er die hermeneutischen Methoden des Mittelalters im Islam durch eine vollständige Annäherung nicht kritisiert (er hat sich hauptsächlich auf die vernünftige Methode von Al-Mu'tazila und die mystische von Ibn Arabī konzentriert) und weil er die Objektivität der Lesens- und Verstehensprozesse feststellt, ohne die religiöse Urerfahrung zu analysieren⁵⁸. Wichtiger ist, dass er die arabisch-sprachliche Zirkularität nicht beobachtet, sondern benutzt hat.^{59 60}

⁵³Ḥanafī, Ḥasan, *At-turāt wa-l-tağdīd*, Al-mu'assasa al-ğāmi'īya li-d-dirāsāt wa-n-našwa-t-tawzī', 5. Auflage, 2002, S. 110-135.

⁵⁴Abū Zayd, Naṣr, *Mafhūm an-naṣṣ, dirāsa fī ulūm al-qur'ān*, Al-hī'a al-miṣriya al-'amma li-l-kitāb, 1. Auflage, 1990, S. 6.

⁵⁵Ebd., S. 20. Vgl. auch S. 271.

⁵⁶Ebd., S. 36-37.

⁵⁷Abū Zayd, Naṣr, *Al-imām aš-Šāfi'ī wa ta'sīs al-īdiyūlūğīya al-waṣaṭīya*, Maktabat Madbūlī, Kairo, 2. Auflage, 1996. Naṣr Abū Zayd, *Naqdal-ḥiṭāb ad-dīnī*.

⁵⁸Vgl. mit seinem Vergleich zwischen "Tafsīr" und "Ta'wīl" in: Naṣr Abū Zayd, *Mafhūm an-naṣṣ*, S. 270.

⁵⁹Im zweiten Teil wird dieses Phänomen des sprachlichen Zirkels im Bereich der metaphorisch-linguistischen Koranauslegung erweitert.

⁶⁰Es wird im zweiten Teil geklärt, dass die linguistisch-metaphorische Schule der Koranauslegung an die Objektivität der Sprache (die linguistische Konvention) glaubt, und wie sie diese benutzt.

i.5: Die genetische Annäherung, (Al-Ġābirī, Marokko, gestorben 2010)

Al-Ġābirī hat, wie auch Quṭb, eine methodologische Einleitung mit dem Titel "Einleitung zum geehrten Koran"⁶¹ zu seiner Koranexegese "Den weisen Koran verstehen" geschrieben.⁶² Seine genetische Methode spürt die Wandlungen der Bedeutung bestimmter Wörter des Korans im Laufe der Historie auf, um eine dynamische Interpretation zu produzieren und die geschichtliche Dimension im Prozess des Lesens einzuschließen.

Ein Beispiel ist die Bedeutung des Wortes "Buch" (arabisch *kitāb*) im Koran. Al-Ġābirī benutzt seine Methode, um die Entwicklung der Bedeutung dieses Wortes zu verfolgen: "*Er [der Koran] hat als (Erwähnen und Rede) angefangen, und wurde [...] ein (Koran) [...] Und dann mit der Entwicklung der islamischen Gesellschaft in Mekka wurde er ein (Buch)*"⁶³.

Dieser Ansatz scheint kreativ, aber er begründet keine Fundamentalhermeneutik, weil er das Verstehen des Korans nur teilweise geändert hat, als ein geschichtliches Verstehen, hauptsächlich gemäß "den Gründen der Herabsendung"⁶⁴.

i.6: Die hypothetisch-deduktive Annäherung, (Al-Marzūqī, Tunesien, geboren 1947)

Die hypothetisch-deduktive Methode von Karl Raimund Popper (gest. 1994) wurde schon vor Al-Marzūqī im hermeneutischen Bereich benutzt⁶⁵, jedoch hat dieser die Methode teilweise auf geänderte Weise angewendet.⁶⁶ Die hypothetisch-deduktive Methode von Popper *untersucht* experimentell die Hypothesen, während die von Al-Marzūqī die Hypothesen *aufbaut* und sie dann nicht naturwissenschaftlich-experimentell, sondern hermeneutisch testet. Al-Marzūqī versucht, diese Hypothesen durch Interpretation des Textes zu beweisen.

Ein Beispiel dafür ist seine Theorie der islamischen Globalisierung. Islamische Globalisierung ist bei ihm eine Hypothese, die er dann durch Interpretation mancher Teile des Korans zu testen versucht. Wenn sie bestätigt werden kann, ist es möglich, dass sie zur Perspektive des Verstehens des Korans wird.⁶⁷ Al-Marzūqī konnte danach und dadurch ein erweitertes theoretisches System entwickeln, um eine modernisierte islamische Ideologie zu formulieren, d. h. die von ihm so genannte koranische Strategie und mohammedanistische

⁶¹ Al-Ġābirī, Muḥammad 'Ābid, *Fahm al-qur'ān al-ḥakīm, aw at-tafsīr al-wāḍiḥ ḥasab tartīb an-nuzūl, dār an-našr al-maġribīya*, Marokko, 1. Auflage, 2008.

⁶² Al-Ġābirī, Muḥammad 'Ābid, *Madḥal ilā 'l-qur'ān al-karīm, al-ġuz' al-awwal fī 't-ta'rīf bi-l-qur'ān*, Markaz dirāsāt al-waḥda al-'arabīya, Beirut, Libanon, 1. Auflage, 2006.

⁶³ Ebd., S. 157.

⁶⁴ Asbāb an-nuzūl oder die Gründe der Herabsendung ist eine Koranwissenschaft, die die geschichtlichen Gründe der Offenbarung studiert.

⁶⁵ Vgl. z. B.: Mantzavinos, C., *Naturalistic Hermeneutics*, Cambridge University Press, 2005, S. 155-156.

⁶⁶ Al-Marzūqī, Abū Ya'rab, *Al-ġallīfī 't-tafsīr (talāṭat aġzā')*, Ad-dār al-mutawassiṭīya li-n-našr, Tunis, 1. Auflage, 2010, 1. Buch, 1, S. 65.

⁶⁷ Ebd., S. 57-62. Ein Zirkel des Denkens kann hierbei beobachtet werden.

Politik.⁶⁸ Wie Ḥasan Ḥanafī versucht Al-Marzūqī, seiner islamistischen Ideologie eine exegetische Grundlage anzubieten, sodass für ihn dieselbe Kritik wie für Ḥanafī gilt.^{69 70}

3. Darstellung der Strategie zur Überwindung der Probleme der beschriebenen Studien

Aufgrund der oben genannten Kritik an den beschriebenen Studien wurde in dieser Dissertation versucht, die theoretisch-hermeneutischen Islamwissenschaften zu bestimmen, die hermeneutischen Grundlagen und infolgedessen die hermeneutischen Methoden der Koranauslegung abzuleiten, diese Grundlagen und Methoden zu kritisieren und ihre Problematiken zu verstehen, die Seinsarten im Islam aus den Methoden der Koranauslegung im Licht der deutschen phänomenologischen Hermeneutik abzuleiten und ihre Problematiken zu verstehen und eine neue Methodologie zur Untersuchung der Koranauslegung, nämlich die in dieser Dissertation sogenannte Fundamentalhermeneutik auszuarbeiten. Eine wichtige Bedingung, um die vorherigen Ansätze zu verbessern, ist die Vermeidung der Trennung zwischen den einbezogenen Islamwissenschaften der theoretischen Hermeneutik im Islam. Die Grundlagen der Koranauslegung können durch die Untersuchung vier islamischer Quellen abgeleitet werden, nämlich *‘ilm uṣūl al-fiqh*, *‘ulum al-qur’ān*, *uṣūl at-tafsīr* und die Einführungen der Koranauslegungswerke. Dann soll der Verfasser die abgeleiteten hermeneutischen Grundlagen durch die Koranauslegungswerke selbst überprüfen.

Zudem ist die Unterscheidung zwischen der hermeneutischen Grundlage und der hermeneutischen Methode die zweite Bedingung. Im zweiten Teil wird der Unterschied zwischen der hermeneutischen Grundlage und der hermeneutischen Methode erweitert. Während die hermeneutische Methode aus verschiedenen hermeneutischen Grundlagen besteht, ist die hermeneutische Grundlage der einfachste methodologische Bestandteil der Methode, sodass mehrere hermeneutische Methoden aus denselben hermeneutischen Grundlagen bestehen können, jedoch liegt der Unterschied in diesem Fall darin, welche Beziehung zwischen diesen Grundlagen im Rahmen jeder Methode von diesen besteht.

In dieser Dissertation werden die hermeneutischen Grundlagen sowie die Methoden analysiert und kritisiert. Manche von ihnen sind unzureichend gerechtfertigt oder haben bestimmte innerliche Widersprüche. Zum Beispiel war die historische Methode von Überlieferungen abhängig, die über keine ausreichende historische Gültigkeit verfügten. Ein weiteres Beispiel ist die Theorie der Komposition der linguistisch-metaphorischen Methode, die aufgrund der Unterschiedlichkeit der Lesarten des Korans und der verschiedenen Bedeutungen derselben Lesart fraglich ist. Im Allgemeinen werden entweder die Ungenauigkeit der Gründung der hermeneutischen Grundlage/Methode oder die Auswirkungen dieser Methode auf die Seinsart kritisiert, die diese unfähig machen, die im Koran verborgene Welt zu erschließen.

⁶⁸Ebd., S. 60-61.

⁶⁹Die Unterschiede sind methodologisch und ideologisch, einerseits zwischen der phänomenologischen Methode und der hypothetisch-deduktiven, andererseits zwischen der islamischen Linken und der Ideologie der tunesischen Muslimbruderschaft "*An-Nahḍa*", aber beide benutzen die Hermeneutik im Dienste einer bestimmten Ideologie und beide stiften eine abgeschlossene Hermeneutik, die somit keine Fundamentalhermeneutik ist.

⁷⁰Für mehr Einzelheiten der exegetischen Methoden im gegenwärtigen arabischen Denken siehe: Elsaïad, Karim, *Manāhiġ at-tafsīr fī al-fikr al-‘arabī al-mu‘āsir*, Zeitschrift der ägyptischen philosophischen Gesellschaft, 2014.

Und im dritten Teil werden die unterschiedlichen Seinsarten im Islam aus den im zweiten Teil herausgearbeiteten Koranauslegungsmethoden abgeleitet. Diese Ableitung orientiert sich an der im ersten Teil ausgearbeiteten Perspektive Heideggers. Im ersten Teil wird die textuelle Hermeneutik Heideggers, besonders in *Sein und Zeit*, durch eigene Interpretation ausgearbeitet.

Die Perspektive Heideggers wurde aus den folgenden Gründen gewählt: Heidegger ist ein wichtiger hermeneutischer Philosoph, jedoch nicht der textuellen Hermeneutik wie z. B. Hans-Georg Gadamer. Trotzdem hat Heidegger *den* weiten Sprung der Hermeneutik vollzogen, als er die Phänomenologie von Erkenntnistheorie und Methodologie der Geisteswissenschaften (Dilthey und Husserl) zur Ontologie entwickelt hat. Wenn Husserl der Hauptstifter der Phänomenologie ist, kann Heidegger als Stifter der hermeneutischen Phänomenologie betrachtet werden.⁷¹ Bei Heidegger war Logos nicht mehr eine Entität, Vernunft oder ein Grund, sondern das Verstehen durch die Erschlossenheit der Dinge.⁷² Die Hermeneutik wurde bei Heidegger zur Ontologie des Verstehens und der Interpretation.⁷³ Die Bedeutung des Verstehens war bei ihm das Verstehen der Seinkönnen des Daseins in der erlebten Welt.⁷⁴ Die Welt und das Verstehen sind ungetrennt in der Existenz des Daseins.⁷⁵ In dieser Studie wurde Heidegger als Perspektive gewählt, weil diese *Kehre* der Phänomenologie von der Erkenntnistheorie zur Ontologie selbst destruktiv ist (im Sinne Heidegger der Destruktion in *Sein und Zeit*) und weil ein Ziel dieser Studie die Dekonstruktion der klassischen hermeneutischen Schulen im Islam ist. Sie ist destruktiv, weil dadurch eine textuelle Interpretation nicht mehr als ein Wahrheitszusammenhang betrachtet werden kann, sondern ein Seinkönnen des Auslegers.

Die phänomenologische Hermeneutik Heideggers hat eine bestimmte destruktive Eigenschaft⁷⁶, die zur Kritik der klassischen hermeneutischen Schulen im Islam benutzt werden kann. Eigentlich hat Heidegger vielmehr Hermeneutik als destruktives Mittel gegen die ontologische Tradition von Aristoteles bis 1922 benutzt, "*d. h. eine Auslegung der ontologischen Tradition auf ihre verborgenen Motive hin*"⁷⁷. Jedoch wird seine Hermeneutik in dieser Studie als destruktives Mittel gegen die *hermeneutische* Tradition im Islam verwendet. Demgegenüber hat die Hermeneutik Heideggers eine konstruktive Eigenschaft. Die phänomenologische Hermeneutik ist eine Gestalt des Lebens, die eine Gegenbewegtheit gegen die abendländische Ruinanz enthält⁷⁸ und die eine solche Gegenbewegtheit gegen *die*

⁷¹ Vgl. Palmer, Richard E., *Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston, USA, 1969, S. 125.

⁷² Vgl. ebd., S. 128.

⁷³ Vgl. ebd., S. 130.

⁷⁴ Vgl. ebd., S. 131.

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 133.

⁷⁶ Vgl. Grondin, Jean, *Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion*, in: Rentsch, Thomas (Hrsg.), *Martin Heidegger, Sein und Zeit*, Akademie Verlag GmbH, Berlin, 1977, S. 19.

⁷⁷ A. a. O.

⁷⁸ Vgl. Vetter, Helmuth (Hrsg.), *Heidegger und das Mittelalter*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main (April 1999), S. 90.

islamische Ruinanz durchführen kann.⁷⁹ Daher kann der Verfasser eine Methodologie des Untersuchens der Koranauslegung für dieselben Ziele gestalten.

Außerdem kann Heideggers *Frage nach der Technik* eine neue Dimension der Analyse der Rolle der Šarī'a erreichen. "Die Bedrohung des Menschen kommt nicht erst von den möglicherweise tödlich wirkenden Maschinen und Apparaturen der Technik. Die eigentliche Bedrohung hat den Menschen bereits in seinem Wesen angegangen"⁸⁰. Im islamischen Bereich stellt sich die Frage, ob die Šarī'a eine Technik im Sinne Heideggers ist. Soll sie wie die Technik bei Heidegger interpretiert und kritisiert werden? Es besteht durchaus eine Ähnlichkeit zwischen der Wirkung der modernen Technik im Abendland und der Wirkung der Šarī'a in den islamischen Ländern auf das menschliche Wesen, weil beide das Wesen des Menschen ontologisch auf dieselbe Weise bedrohen.⁸¹

4. Die Methodologie der Forschung

Der Verfasser leitet im ersten Teil die textuelle Hermeneutik Heideggers aus seinen einbezogenen Werken, besonders "Sein und Zeit", "Phänomenologie des religiösen Lebens", "Ontologie, Hermeneutik der Faktizität", "Wegmarken", "Vorträge und Aufsätze" sowie "Unterwegs zur Sprache" ab, um eine heideggersche Perspektive für die Untersuchung der Koranauslegung auszuarbeiten. Für diese Ableitung wendet der Verfasser die Philosophie Heideggers auf die Hauptproblematiken der Hermeneutik des Textes und besonders der religiösen Schrift an, sodass diese Annäherung teilweise inhaltlich ist.

Im zweiten Teil leitet der Verfasser die hermeneutischen Grundlagen und Methoden aus den Koranauslegungswerken sowie den theoretisch-hermeneutischen Werken im Bereich der Islamwissenschaften ab und analysiert die Anwendungen dieser Grundlagen und Methoden in den wichtigsten Koranauslegungswerken, während er im dritten Teil die ausgearbeitete heideggersche Perspektive auf die Koranauslegungsmethoden anwendet.

⁷⁹ Die Einzelheiten dieser Idee der islamischen Ruinanz werden im dritten Teil der Studie thematisiert.

⁸⁰ Heidegger, Martin, *Die Frage nach der Technik*, in: *Gesamtausgabe*, Band 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, S. 29.

⁸¹ Vgl. die Einzelheiten im dritten Teil dieser Studie.

-Erster Teil-

**Die Hermeneutik Heideggers als Perspektive für das
Untersuchen der Koranexegesen**

-Erstes Kapitel-

Einführung zur heideggerschen Perspektive für das Untersuchen der Koranauslegung

Das Thema dieses Teils ist die Ausarbeitung einer heideggerschen Perspektive für die Untersuchung der Koranauslegung. In diesem Kapitel wird versucht, den Startpunkt in diesem Bereich zu bestimmen, der ohne eine kritisierende Exposition der wichtigsten vorherigen Ansätze in diesem Rahmen nicht erreichbar ist. Zudem ist es auch wichtig, die hermeneutische Frage von Heidegger als Perspektive für die Koranexegese zu analysieren, wie folgt:

1. Eine kritisierende Exposition der wichtigsten vorherigen Ansätze in der Beziehung zwischen Heidegger und der systematisierten Islamwissenschaften

Die systematisierte Islamwissenschaft, die oft mit der Philosophie Heideggers vergleichbar betrachtet wurde, ist die islamische Mystik. Ein Grund dafür ist die Beziehung zwischen Ontologie und Erkenntnistheorie, die die Mystiker im Islam geknüpft haben.⁸² Außer der islamischen Mystik findet man in diesem Rahmen fast keine systematisierte Islamwissenschaft, die in diesem Vergleich steht. In Ägypten hat das Interesse an der Philosophie Heideggers zwischen Arabern und Muslimen in den 1940er Jahren begonnen, besonders mit der Doktorarbeit von ‘Abdur-Raḥmān Badawī (Ägypten, 1917-2002) "Az-zamān al-wuḡūdī"-1944⁸³. Möglicherweise zählen seine zwei Studien zu den wichtigsten Ansätzen in diesem Bereich, nämlich "Existentialismus und Humanismus im arabischen Denken" sowie seine verschiedenen Studien zur islamischen Mystik und besonders seine Studie über die Mystikerin Rābi‘a al-‘Adawīya "Die Märtyrerin der göttlichen Liebe, Rābi‘a al-‘Adawīya".⁸⁴

Badawī hat sich auf die geistige Erfahrung der *Lebenswandlung* in den Leben der Mystiker konzentriert, um sie als originale existentialistische Erfahrungen zu interpretieren. Also war Badawī der Ansicht, dass diese Erfahrung im Vergleich zu der entsprechenden Erfahrung der Existentialisten steht.⁸⁵ Aber trotz dieses originellen Versuchs hat Badawī sich nur auf das System und den Inhalt, d. h. die Hauptbegriffe und die begrifflichen Beziehungen, konzentriert. Die methodologischen und hermeneutischen Aspekte des Existentialismus in der islamischen Tradition, nämlich die Annäherung der Seinsart des Menschen als hermeneutischer Prozess, blieben in diesem Rahmen lange verborgen.

Nach Badawī hat sich die Anwendung der Philosophie Heideggers im Kontext der Islamwissenschaft nach Westen in Marokko und Tunesien und nach Osten in Iran entwickelt.

⁸² Vgl. Green, Nile, *Between Heidegger and the Hidden Imam: Reflections on Henry Corbin's Approaches to Mystical Islam*, in M.-R. Djilili, A. Monsutti & A. Neubauer, *Le monde turco-iranien en question*, coll. Développements, Paris, Karthala; Genève, Institut de hautes études internationales et du développement, 2008, S. 252.

⁸³ Badawī, ‘Abd ur-Raḥmān, *Az-zamān al-wuḡūdī*, Dār at-ṭaqāfa, Beirut, 3. Auflage, 1973.

⁸⁴ Vgl. Badawī, ‘Abd ur-Raḥmān, *Al-insāniya wa-l-wuḡūdiyya fī 'l-fikr al-‘arabī*, Dār al-qalam, Libanon, 1. Auflage, 1991. Badawī, ‘Abd ur-Raḥmān, *Šahīdat al-išq al-ilāhī Rābi‘a al-‘adawīya*, Maktabat an-nahḍa al-masriya, Kairo, 1990.

⁸⁵ Vgl. Badawī, ‘Abd ur-Raḥmān, *Al-insāniya wa-l-wuḡūdiyya fī 'l-fikr al-‘arabī*, S. 71-108.

Z. B. hat Aḥmed aṣ-Šādiqī in Marokko eine ausführliche Studie über Ibn ‘Arabī "*Iškālīyat al-aql wa-l-wuḡūd fī fikr Ibn ‘Arabī*" abhängig von der phänomenologischen Hermeneutik verfasst. Aṣ-Šādiqī äußert sein Ziel von dieser Studie, nämlich das Verstehen der Ideen Ibn ‘Arabīs, wie Ibn ‘Arabī selbst sie verstanden hat.⁸⁶ Insgesamt kann man dieses Werk unter den kreativ-angewandten Studien klassifizieren.

Während dieses Interesse an Heidegger auf die Übersetzung oder Erklärung der Werke Heideggers in Nordafrika konzentriert wurde (z. B. die Übersetzungen von Faṭḥī al-Maskīnī⁸⁷ und Ismā‘īl al-Muṣaddeq⁸⁸ und die Erklärungen von M. Maḥjoub⁸⁹), hatten die Begriffe und Theorien Heideggers in Iran mehr Würdigung bezüglich ihrer Anwendung im islamischen Kontext (z. B. Aḥmad Fardīd, Mehrzad Boroujerdi, Reżā Dāvarī, ‘Abdul-Karīm Soroush, Dāryūš Šāyegān, ‘Alī Mirsepassī, ...). Man kann einfach bemerken, dass der politische Zugang ist, was die Perspektive der Iraner in der Anwendung der Philosophie Heideggers im islamischen Rahmen gestaltet hat. Die meisten Werke der Iraner in diesem Zusammenhang konzentrieren sich auf die Kritik Heideggers an der gegenwärtigen Weltanschauung des Abendlandes, besonders seine Kritik an der modernen Technik. Deshalb glaubt ‘Alī Mirsepassī, dass die Frage, wie man eine neue Weltanschauung außerhalb der des säkularen Modernismus des Abendlandes formulieren kann, ist, was das Interesse an Heidegger in Iran, besonders nach der sogenannten islamischen Revolution, begründet hat.⁹⁰

Wie verschiedene iranische Forscher bemerkt haben, hat Aḥmad Fardīd (1912-1994) die Rolle von Badawī als Zugang zur Philosophie Heideggers in Iran in den 1950er Jahren gespielt.⁹¹ Und weil er fast kein systematisiertes Werk in dieser Beziehung zwischen Islam und Heidegger verfasst hat, ist er als mündlicher Philosoph betrachtet.⁹² Historisch hat Fardīd die Weltanschauungen nach vier Hauptphasen klassifiziert, nämlich das natürliche oder geistliche Wesen im antiken Morgenland, die Welt in der griechischen Philosophie, Gott im Mittelalter und das Individuum in der Neuzeit.⁹³ Fardīd war der Ansicht, dass das Abendland sich als *die* Zivilisation seit 18. Jahrhundert vorgestellt und präsentiert hat.⁹⁴ Im Kontext der

⁸⁶ Aṣ-Šādiqī, Aḥmed, *Iškālīyat al-aql wa-l-wuḡūd fī fikr Ibn ‘Arabī*, Dār al-madār al-islāmī, 1. Auflage, 2010, S. 8-9.

⁸⁷ Heidegger, Martin, *Al-kaynūna wa-l-zamān*, übers. von Faṭḥī al-Maskīnī, Dār al-kitāb al-ḡadīd al-muttaḥida, 1. Auflage, 2012.

⁸⁸ Seine Übersetzungen der Werke Heideggers, z. B. "*der Ursprung des Kunstwerkes*" in: *Kitābāt asāsīya* (zwei Teile), Al-maḡlis al-a'lā li-l-ṭaqāfa, Kairo, 2003 und "*die Frage nach dem Ding*" in: *Al-su'āl 'an aš-šay'*, Markaz dirasāt al-waḥda al-'arabīya, 2012.

⁸⁹ Maḥjoub, M., *Heidegger wa muškil al-metafizīqa*, Dār al-ḡanūb li-l-našr, Tunesien, 1995.

⁹⁰ Mirsepassī, ‘Alī, *Transnationalism in Iranian Political Thought*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2017, S. 141.

⁹¹ Boroujerdi, Mehrzad, *Iranian Intellectuals and the West*, Syracuse University Press, Newyork, 1995, S. 63. Siehe auch Mirsepassī, ‘Alī, *Political Islam, Iran and Enlightenment*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2011, S. 117.

⁹² Boroujerdi, Mehrzad, 1995, S. 63.

⁹³ *Ebd.*, S. 63-64.

⁹⁴ A. a. O.

Idee Heideggers der Seinsvergessenheit findet Fardīd, dass das Abendland die naturwissenschaftlichen Fakten nur auf Kosten der geistlichen Wahrheit erreichen konnte.⁹⁵ Als Alternative des europäischen Modernismus hat Fardīd versucht, den Schiismus in Iran im Licht der Philosophie Heideggers zu interpretieren.

In diesem Zusammenhang hat Reżā Dāvārī die moderne und gegenwärtige europäische Philosophie kritisiert, weil sie außerhalb einiger Ausnahmen fast keine religiöse Weltanschauung gestaltet und die Grundproblematiken der Metaphysik versäumt hat.⁹⁶ Dāvārī hat geglaubt, dass die abendländische Zivilisation ihr Ende erreicht hat, weil die moderne Technik nicht nur ein Mittel ist, sondern auch eine Weltanschauung, die die Menschen zu Objekten verwandelt.⁹⁷ Hierbei wurde die Kritik Heideggers an der modernen Technik deutlich verwendet.

‘Abdul-Karīm Soroush hat diese heideggersche Achse von Fardīd und Dāvārī kritisiert. Soroush findet, dass die Kritik Heideggers an den vorherigen Ontologien sowie der modernen Technik keine Beweise entweder für das Existieren Gottes noch für Atheismus ergibt.⁹⁸ Weiter hat Soroush seine Kritik an der Philosophie Heideggers selbst geübt, weil er geglaubt hat, dass die Prämissen sowie die Ergebnisse Heideggers mythologisch sind und der modernen Naturwissenschaft widersprechen.⁹⁹ Auch ‘Alī Mirsepassī interpretiert das gesamte Werk "*Sein und Zeit*" als mehrschichtige These, die nationale Mythen im neuzeitlichen Kontext produziert.¹⁰⁰ Daher entstand, was als "Popper-Heidegger-Debatte" in Iran genannt wurde.¹⁰¹

Im Bereich der heideggerschen Achse in Iran kann man andere wichtige Denker zitieren, wie z. B. Dāryūš Šāyegān. Šāyegān hat versucht, einen dritten Weg zwischen dem abendländischen Modernismus und der morgenländischen Tradition zu finden, nämlich diese Beziehung zwischen Heidegger und islamischer Mystik.¹⁰² Auch Al-e Aḥmed hat versucht, diesen dritten Weg zu finden, wobei er von der Kritik Heideggers an der modernen Technik für dieses Ziel abgehängt hat.¹⁰³

⁹⁵ Mirsepassī, ‘Alī, *Political Islam, Iran and Enlightenment*, S. 118.

⁹⁶ Boroujerdi, Mehrzad, *The Encounter of Post-Revolutionary Thought in Iran with Hegel, Heidegger and Popper*, in: *Cultural Transitions in the Middle East*, Herausgegeben von Šerif Mardin, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1994, S. 241.

⁹⁷ A. a. O.

⁹⁸ *Ebd.*, S. 242.

⁹⁹ A. a. O.

¹⁰⁰ Mirsepassī, ‘Alī, *Political Islam, Iran and Enlightenment*, S. 116.

¹⁰¹ A. a. O.

¹⁰² Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West*, S. 63. Siehe auch Mirsepassī, ‘Alī, *Political Islam, Iran and Enlightenment*, S. 154.

¹⁰³ *Ebd.*, S. 70.

In diesen vorherigen Annäherungen kann man die folgenden Bemerkungen erreichen: Sie sind unsystematisch und politisch-ideologisch orientiert. Außerdem beziehen sie fast keine systematisierte Islamwissenschaft außerhalb der islamischen Mystik ein. Im Vergleich dazu scheint der Ansatz Badawīs in Bezug auf die islamische Mystik systematischer, weil er die grundsätzlichen Lebenserfahrungen der Mystiker, die auch die mystische Erkenntnis orientieren, im Kontext der Phänomenologie Heideggers verstanden hat. Aber die ausführlichsten Annäherungen in diesem Rahmen sind vielleicht die von Henry Corbin (1903-1978) und Annemarie Schimmel (1922-2003).

Corbin hat versucht, andere Methodologie als die historische für das Untersuchen der geistigen Erfahrungen der Mystiker im Islam zu entwickeln, nämlich die phänomenologische Hermeneutik. Er definiert die phänomenologische Hermeneutik als das Untersuchen der Ideen, wie ihre Gläubigen verstehen¹⁰⁴, und gemäß den Absichten ihrer Gläubigen.¹⁰⁵ In diesem Sinne ist die phänomenologische Hermeneutik eine nicht-historische Methodologie, die die Historie der Entstehung und Entwicklung der Ideen neutralisiert (verklammert). In Wirklichkeit findet Corbin einen Unterschied zwischen zwei Bedeutungen der Historie, nämlich der der Geschichtswissenschaft und der des menschlichen Seins.¹⁰⁶ Dieselbe Unterscheidung versteht man von "*Sein und Zeit*", wo Heidegger die Zeitlichkeit des Daseins theoretisiert hat. Bei Corbin ist die Historie eine Dimension im Sinne der *Richtung* des Seins des Menschen *in-der-Welt*.¹⁰⁷ Er unterscheidet zwischen der symbolischen (esoterischen) und der metaphorischen Interpretation, wobei die metaphorische sich von einer Bedeutung zu anderer bewegt, während die symbolische eine Bedeutung zu einer *Person* oder *Sache* wandelt.¹⁰⁸ Das menschliche Mittel zu dieser Verkörperlichung oder Bewegung aus dem Abstrakten zum Konkreten ist bei ihm Vorstellung. Laut Corbin ist Vorstellung das Mittel zur Wahrnehmung der Gotteserscheinungen und der prophetischen Hermeneutik.¹⁰⁹ Dieselbe Bemerkung bezüglich der Werke Badawīs in islamischer Mystik kann man im Kontext der Werke Corbins auch erreichen, d. h. das Untersuchen der Begriffe und Theorien auf Kosten der Methode der Interpretation des koranischen Textes. Und obwohl Corbin eine besondere Interesse an der esoterischen Interpretation der Mystiker und Schiiten hatte, war seiner Versuch zum Bestimmen der symbolischen Lesung im Islam ungenau, weil das Symbol als Abstraktion auch im Islam verwendet wurde, z. B. in der symbolischen (mystischen und schiitischen) Auslegung des Verses 2:67 (die Kuh als tierisches Selbst. Vgl. mit dem dritten Kapitel des zweiten Teils: die Symbolischen Methoden).

Das Werk Schimmels "*Deciphering the Signs of God*" ist eine der systematischen Studien im Kontext der heideggerschen Philosophie und Koranauslegung. Trotzdem hat Annemarie

¹⁰⁴ Mujiburrahman, *The Phenomenological Approach in Islamic Studies*, in: *The Muslim World*, vol. 92, 2001, S. 428.

¹⁰⁵ Corbin, H., *Alone with the Alone, Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabī*, Princeton University Press, 1997, S. 82.

¹⁰⁶ Ebd., S. 81.

¹⁰⁷ Corbin, H., *The Man of Light in Iranian Sufism*, übers. von Nancy Pearson, Omega Publications, 1971, S. 1-3.

¹⁰⁸ Ebd., S. 88.

¹⁰⁹ Ebd., S. 80-81.

Schimmel sich mit der *Anwendung* der Phänomenologie auf der esoterischen Auslegung im Islam beschäftigt. Deshalb kann diese Untersuchung als kreative-angewandte Studie betrachtet werden. Schimmel untersucht die Beziehung zwischen den Lauten und der Bedeutung der Buchstaben und Wörter im Koran und findet, dass die Bedeutung ist, was die Verwendung bestimmter Laute und Lesarten orientiert.¹¹⁰ Sie untersucht verschiedene esoterische Auslegungen des Korans abhängig von den Ergebnissen der Auslegung, nicht der Methode.¹¹¹

Schließlich kann man sagen, dass alle Modelle, die in diesen Abschnitten dargestellt wurden, fast keine systematisierte Annäherung für die Methodologien der Koranauslegung innerhalb sowie außerhalb esoterischer Interpretation produziert haben.

2. Die hermeneutische Frage von Heidegger als Perspektive für die Koranexegese

Das Sein ist sein Da zu sein, glaubte Heidegger und baute seine ontologische Philosophie darauf auf.¹¹² Das "Da" gibt dem Sein eine Richtung, ein Projekt und eine Bewegung. Nach Heidegger ist die menschliche Existenz nicht mehr ein bestimmtes Wesen oder eine feststehende Essenz. Das menschliche Fragen nach dem Sein ist es selbst, was das menschliche Sein gestaltet.¹¹³

Das ontologische Projekt von Heidegger kann die islamische Hermeneutik durch *drei* Aspekte einbeziehen, nämlich *die Beziehung zwischen dem Sein des Daseins und seiner Erkenntnis, die menschliche Erkenntnis (oder der Logos) als Interpretation und die ontologische Beziehung zwischen den Werten und der Seinsart.*

Der letzte Aspekt ist für die islamische Hermeneutik von besonderer Bedeutung, da Heidegger sich ansatzweise mit der Ontologie auf Kosten der Axiologie beschäftigte, aufgrund seiner Idee, dass die menschliche Existenz einen Vorrang vor der menschlichen Essenz hat, und aus seiner grundsätzlichen Aufgabe, nämlich sein Versuch, die westliche Philosophie auf einer neuen Basis, d. h. die Fundamentalontologie, zu gründen.¹¹⁴ Und weil die Moral, wie logischerweise auch die Grundlagen der Jurisprudenz, im Islam hauptsächlich Einzelteile desselben Gerüsts der Religion sind, ist dieser Aspekt im Studium der islamischen Hermeneutik aus der Heideggerschen Perspektive unverzichtbar.

Laut Heidegger wird das Sein des Daseins in großem Maße von seiner *Erkenntnis* formuliert. Vielmehr wird der Charakter des Seins des Daseins durch sein Fragen nach seinem Sein selbst bestimmt.¹¹⁵ Dieses Fragen nach dem Sein ist eigentlich ein Seinsmodus.¹¹⁶ Das Dasein

¹¹⁰ Vgl. Schimmel, Annemarie, *Deciphering the Signs of God*, State University of New York Press, 1994, S. 114.

¹¹¹ Vgl. z. B. ebd., S. 162-164.

¹¹² Vgl. *SuZ*, S. 133.

¹¹³ Vgl. ebd., S. 5, 7, 12.

¹¹⁴ Vgl. ebd., S. 42-43.

¹¹⁵ Vgl. ebd., S. 5.

¹¹⁶ Vgl. ebd., S. 7.

ist *das* Seiende, das ein Seinsverhältnis nach seinem Sein hat¹¹⁷, und das sich durch sein Sein versteht.¹¹⁸ Außerdem gehört dem Dasein das Verstehen des Seins alles nicht daseinsmäßigen Seienden zu.¹¹⁹ Und seinerseits hat Heidegger der *Zeit* als ontologischem Begriff einen Vorrang im Prozess des Verstehens des Seins des Daseins gegeben, weil das Sein nur mit Hinblick auf die *Zeit* fassbar ist.¹²⁰ Auch die Frage nach der *Geschichte* stellt sich bei dieser Perspektive, weil das Dasein seine Vergangenheit in der Weise seines Seins ist.¹²¹ Die Untersuchung Heideggers des Problems des Historischen in "*Phänomenologie des religiösen Lebens*" sowie seine Untersuchung der Geschichtlichkeit in "*Sein und Zeit*" können eine Methodologie zum Untersuchen des Text-Geschichte-Komplexes im Koran gestalten.

Auffallend ist die Kritik von Heidegger an der klassischen Theologie und den philosophischen Systemen, besonders an Kant und Descartes, die die klassische christliche Theologie kritisiert haben. Heidegger hat an dieser Theologie die Kritik geübt, dass die Ursprünge der klassischen Anthropologie, die aus der griechischen Philosophie und der christlichen Theologie entstanden, die Frage des Menschen nach seinem Sein zugunsten ihres Interesses an seiner Existenz übergegangen hätten.¹²²

Das aktive Selbstvollziehen des Daseins liegt tief im Prozess des Verstehens, weil das Dasein durch das *Verstehen als Entwerfen* die Seinsmöglichkeiten seines Seins wissen kann.¹²³ Und das bedeutet, dass das Sein jeweils Seinkönnen-in-der-Welt ist, weil das Verstehen die Seinsmöglichkeiten des Daseins erschließt.¹²⁴

Bei Heidegger war Logos nicht mehr eine solche Wissenschaft oder Erkenntnis, die entweder von der Theorie der Übereinstimmung oder dem Kohärenztheorie abhängig ist, sondern eine *Interpretation* und ein *Entdecken* des Phänomens im Rahmen der Phänomenologie.¹²⁵ Der methodologische Sinn des Logos der Phänomenologie des Daseins hat den Charakter der Auslegung.¹²⁶ Der Logos ist selbst ein vorhandenes Seiendes¹²⁷, d. h. es kann als *Zeug*, im

¹¹⁷ Vgl. ebd., S. 12.

¹¹⁸ Vgl. ebd., S. 12.

¹¹⁹ Vgl. ebd., S. 13.

¹²⁰ Vgl. ebd., S. 18-19.

¹²¹ Vgl. ebd., S. 20.

¹²² Vgl. *SuZ*, S. 48-49.

¹²³ Vgl. ebd., S. 145.

¹²⁴ Vgl. ebd., S. 144.

¹²⁵ Vgl. ebd., S. 32-34.

¹²⁶ Vgl. ebd., S. 37.

¹²⁷ Vgl. ebd., S. 159.

Sinne von "*Sein und Zeit*" betrachtet werden. Das Dasein ist der Sinngeber. Wenn ein Seiendes zum Verständnis kommt, hat es erst einen *Sinn*.¹²⁸

Diese Interpretation des Logos hängt wiederum von der phänomenologischen Erkenntnistheorie ab, um das Subjekt und das Objekt im Erkennen überlappt zu lassen.¹²⁹ Gemäß Heidegger ist das Erkennen selbst ein Seinsmodus des Daseins als In-der-Welt-Sein.¹³⁰ Mit dem Sein der Wahrheit ist immer das Dasein verbunden, "*Sein -nicht Seiendes- gibt es nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange Dasein ist*".¹³¹ Der Kenner ist ein Einzelteil des Erkennens zusammen mit dem Erkannten, weil der Zirkel des Verstehens "*der Ausdruck der existentialen Vor-Struktur des Daseins selbst ist*".¹³² In seiner Analytik des Daseins als Verstehen hat Heidegger darauf hingewiesen, dass eine bestimmte Beziehung zwischen diesem Verstehen und der *Befindlichkeit* besteht.¹³³ Die *Metapher* ist in diesem Kontext einbezogen, weil die *Zweideutigkeit* (uneigentliche Befindlichkeit) noch verschiedene Möglichkeiten des Verständnisses erschließt und deshalb dem Dasein unterschiedliche Seinsmöglichkeiten beschafft.¹³⁴

Die *Furcht* hat Heidegger phänomenologisch als einen Modus der Befindlichkeit theorisiert. Das *Wovor*, also das Befürchtende, hat den Charakter des herannahenden Drohens.¹³⁵ Heidegger hat die Beziehung zwischen der Furcht und der Erkenntnis geknüpft, dass das Fürchten das Sein des Herannahenden in seiner Furchtbarkeit entdeckt.¹³⁶

Es wird seit langem darüber diskutiert, ob Existentialismus überhaupt eine Werttheorie beinhalten kann¹³⁷ oder ob diese Begriffe von Sein und Zeit, d. h. Gerede, Uneigentlichkeit und Verfallen, gar nicht pejorativ benutzt werden können.¹³⁸ Die Antwort auf diese Frage liegt in der Verbindung zwischen Ontologie und Teleologie, weil einerseits die Existenz eines Zieles oder *τέλος* (Telos) von der Ontologie bestimmt wird, und andererseits die Ethik hauptsächlich abhängig von diesem Ziel der menschlichen Existenz ist.

¹²⁸ Vgl. ebd., S. 151.

¹²⁹ Vgl. ebd., S. 60.

¹³⁰ Vgl. ebd., S. 61.

¹³¹ Ebd., S. 230. Zu weiteren Einzelheiten dieses Punktes auch S. 219-229.

¹³² Ebd., S. 153.

¹³³ Vgl. ebd., S. 142.

¹³⁴ Vgl. ebd., S. 173.

¹³⁵ Vgl. ebd., S. 140.

¹³⁶ Vgl. ebd., S. 141.

¹³⁷ Vgl. z. B.: Badawī, 'Abd ur-Raḥmān, *Hal yumkin qiyām aḥlāq waḡūdiya? (Kann es existentialistische Ethik geben?)*, An-nahḍa al-Masriya, 1953, ohne weitere Angaben.

¹³⁸ Vgl. Luckner, Andreas, *Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit*, in: Rentsch Thomas, (Hrsg.), *Martin Heidegger, Sein und Zeit*, S. 151.

Das Ziel, das im heideggerschen Kontext absichtlich vom Dasein gewollt werden soll, ist die *Eigentlichkeit* des Daseins. Eigentlichkeit ist im Man oder in den Anderen verloren. Und aus diesem Zustand der *Uneigentlichkeit* entstehen Zweideutigkeit, Neugier und Gerede, d. h. das Verfallen des Daseins.¹³⁹ Hier steht das *Gewissen* als Ruf, dem das Dasein zuhören soll und der es vor dem Verfallen bewahren kann.¹⁴⁰ Gewissen ist die Bemühung des Daseins, um eigentlich zu sein oder zu bleiben, ohne dass es im Man aufgelöst wird.

Und trotz des indirekten Charakters der Werttheorie im heideggerschen Kontext sind bei Heidegger zwei hauptsächliche Fundamente als ethische Grundlagen erkennbar, nämlich *Gewissen* und *Einfühlung*. Einfühlung ist der Begriff Heideggers, der unter das Mitsein der Anderen und das alltägliche Mitsein kommt. Dieser Begriff ist ein Ausdruck von der Erschlossenheit auf die Anderen durch Verstehen und Fürsorge.¹⁴¹ Indem Gewissen als innerliche Ethik, d. h. auf das Selbstbezogen werden kann, kann Einfühlung wiederum als Äußerliches, d. h. auf die Anderenbezogen werden.

Im ersten Teil dieser Dissertation wird versucht, die Gliederung für eine bestimmte Strategie zum Untersuchen der Koranexegese zu erstellen. Zuerst müssen Heideggers hermeneutische Werke untersucht werden und dann kann eine textuelle Hermeneutik aus ihnen extrahiert und ausgearbeitet werden. Dann muss diese Wandlung der Phänomenologie von der Erkenntnistheorie zur Ontologie des Daseins analysiert werden. Nachdem der Verfasser die phänomenologische Hermeneutik Heideggers gut versteht, analysiert und erneut klassifiziert, kann er sie kritisieren und interpretieren. Erst dann wird es möglich, eine bestimmte Perspektive zum Untersuchen der Koranexegese zu konstruieren. Diese erweiterte Perspektive oder Strategie soll zwei grundsätzliche Fähigkeiten beinhalten, nämlich die Dekonstruktion der klassischen Schulen der islamischen Hermeneutik und die Konstruktion einer Phänomenologie des Korans, um eine neue koranische Fundamentalhermeneutik zu stiften.

¹³⁹ Vgl. *SuZ*, S. 166-180.

¹⁴⁰ Vgl. *ebd.*, S. 267-301.

¹⁴¹ Vgl. *ebd.*, S. 124-125.

-Zweites Kapitel-

Die dreifache heideggersche phänomenologische Hermeneutik

In diesem Kapitel geht es um eine Klassifizierung der phänomenologischen Hermeneutik Heideggers. Diese Klassifizierung hilft bei der Bestimmung der Lage der Hermeneutik des Textes bei Heidegger sowie der Beziehung zwischen textueller Hermeneutik und der Hermeneutik des Daseins und der Sprache. Deshalb stellt dieses Kapitel nicht alle hermeneutischen Werke Heideggers dar, sondern lediglich die wichtigsten im Rahmen der oben genannten Problematiken.

1. Hermeneutik der religiösen Schrift und der Faktizität (in den früheren Vorlesungen vor "Sein und Zeit")

1.a: Hermeneutik der religiösen Schrift

Am Anfang sollte festgestellt werden, dass diese drei Stufen im heideggerschen Denken nicht streng getrennt sind. Heidegger hat seine eigene phänomenologische Perspektive in den frühen 1920er Jahren entwickelt, jedoch waren die Bereiche seiner Annäherung unterschiedlich. Er hat zwei bestimmte *Kehren* von der Phänomenologie der religiösen Erfahrung zur Phänomenologie des Daseins und dann zur Phänomenologie des Seins, der Sprache, des Denkens und der Wahrheit vollzogen.¹⁴²

Die erste Kehre im Bereich der Annäherung, nämlich jene von der Phänomenologie des religiösen Lebens zur Phänomenologie des Daseins, war nicht beliebig, denn sie ist eine schrittweise Kehre von der Tradition zur Kreativität. Heidegger erlebte mehrere destruktive Phasen, z. B. "die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie" in "Sein und Zeit".¹⁴³ Heidegger musste die Tradition zuerst destruieren, um eine neue Philosophie des Daseins begründen zu können. Die Absichten Heideggers in seiner hermeneutischen Arbeit zur Bibel waren eine besonders radikale phänomenologische Reformation im Sinne der christlichen Reformation. Ein Beispiel dafür ist seine Interpretation der Persönlichkeit und des Denkens von Paulus als frühem Protestanten.¹⁴⁴ Diese Interpretation war in ihrer Zeit wirksam, sodass die religiöse protestantische Gesellschaft von "Sein und Zeit" begeistert war, weil sie der Meinung war, dass Heideggers Phänomenologie ihre theologischen Hauptfragen in eine radikale Phase trieb.¹⁴⁵ Außerdem konnte Heidegger dadurch auf die Exegese der Bibel unter den Theologen, z. B. Bultmann, wirken.¹⁴⁶ Dieser Ansatz Heideggers kann im Kontext der allgemeinen kulturellen und gesellschaftlichen Reformation als Reaktion auf die

¹⁴² Vgl. Palmer, S. 141.

¹⁴³ *SuZ*, S. 19.

¹⁴⁴ Vgl. *PRL*, S. 67-68.

¹⁴⁵ Vgl. Gadamer, Hans-Georg, *Sein und Zeit*, in: Altwegg, Jürg (Hrsg.), *Die Heidegger Kontroverse*, Athenäum, Frankfurt am Main, 1988, S. 12.

¹⁴⁶ Vgl. Gadamer, Hans-Georg, *Heideggers Wege*, in: *Gesammelte Werke*, Band 3, neue Philosophie, I, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1987, S. 204.

Phase der Nachkriegszeit verstanden werden.¹⁴⁷ Eine weitere Absicht Heideggers war es, eine philosophische Sprache der Theologie zu finden.¹⁴⁸ Weiter hat Heidegger, in "Sein und Zeit" eine alternative Theologie begründet.¹⁴⁹ Heidegger hat in diesem Werk bestimmte theologische Begriffe wie Angst, Schuld, Sorge und Gewissen säkularisiert und konnte dadurch eine gottlose alternative Theologie einrichten und infolgedessen ein alternatives Wertesystem darstellen.¹⁵⁰ Bei Heidegger ist die Theologie nicht eine Wissenschaft über das Wissen Gottes, sondern eine, durch die die Seinsart des Menschen in seiner Beziehung zu Gott verstanden werden kann.¹⁵¹ "Sein und Zeit" als alternative Theologie erklärt den Weg von Heidegger durch theologische Tradition hin zur Phänomenologie des Daseins und umgekehrt.

Weiter stellt diese erste Phase der textuellen Hermeneutik sich als Zugang zu "Sein und Zeit" dar, in der Heidegger die religiöse Tradition auf den beiden Ebenen der religiösen Erfahrung und des religiösen Textes dekonstruiert. Die Hauptidee von Zeitlichkeit des Seins des Daseins ist manchmal als heideggersche Interpretation der Zeitlichkeit in der Theologie betrachtet worden.¹⁵² Die *Wichtigkeit* dieses Abschnitts der "Hermeneutik der religiösen Schrift" stammt aus der Methode, die Heidegger praktisch angewandt hat, und die der Verfasser theoretisch ausarbeiten soll.

Heidegger hat mehrere Werke als Hermeneutik des Textes produziert, wie z. B. "Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung"¹⁵³, "Hölderlins Hymnen: Germanien" und "Der Rhein" (Wintersemester 1934/35)¹⁵⁴, "Hölderlins Hymne: Andenken" (Wintersemester 1941/42)¹⁵⁵, "Hölderlins Hymne: Der Ister" (Sommersemester 1942)¹⁵⁶, "Die Sprache im Gedicht", "eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht" (1952)¹⁵⁷, "Wozu Dichter?" (1946)¹⁵⁸,

¹⁴⁷ Vgl. Gadamer, Hans-Georg, *Philosophical Hermeneutics*, trans. and ed. By David E. Linge, University of California Press, USA, 2008, S. 214-215.

¹⁴⁸ Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Heideggers Wege*, S. 317.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., S. 316.

¹⁵⁰ Vgl. Jäger, Alfred, *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1978, S. 62.

¹⁵¹ Vgl. Kinlaw, Jeffery, *Heidegger, theology, and the problem of normativity*, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, B 12, 2013, Verlag Karl Alber Freiburg/München, 2014, S. 53.

¹⁵² Vgl. Prauss, Gerold, *Heidegger und die praktische Philosophie*, in: Gethmann-Siefert, Annemarie (Hrsg.), Otto Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2. Auflage, 1989, S. 298-299.

¹⁵³ *Veröffentlichte Schriften 1910–1976*.

¹⁵⁴ *Freiburger Vorlesungen 1928–1944*.

¹⁵⁵ *Freiburger Vorlesungen 1928–1944*.

¹⁵⁶ *Freiburger Vorlesungen 1928–1944*.

¹⁵⁷ *Unterwegs zur Sprache*.

¹⁵⁸ *Veröffentlichte Schriften 1910–1976*.

und nicht zu vergessen die hermeneutische Arbeit der philosophischen Texte von Aristoteles, Nietzsche, Heraklit, und anderen Philosophen. Bedeutender im Kontext dieser Studie ist die Hermeneutik der religiösen Texte, z. B. der paulinischen Briefe, weil die religiösen Texte sich von den dichterischen und den philosophischen in Bezug auf die Sprache, den Inhalt und den Diskurs unterscheiden.

Der erste Abschnitt des zweiten Kapitels von Heideggers "Phänomenologie des religiösen Lebens" endet mit diesem Text: *"Die heute übliche Religionsphilosophie macht folgende Voraussetzungen in ihrem Problemansatz, die ihr selbst nicht klar sind:*

1. Religion ist ein Fall oder ein Exempel für eine überzeitliche Gesetzmäßigkeit.
2. Von der Religion wird nur das aufgegriffen, was Bewußtseinscharakter hat.

[...] Bezeichnet man nun als unsere Aufgabe das phänomenologische Verstehen der urchristlichen Religiosität, so klingt das dem Wortlaut nach gleich. Aber jene Problemstellung versteht von ihrem eigenen Gegenstand weg, sie bringt den Gegenstand zum Verschwinden. Dagegen ist es die Tendenz des phänomenologischen Verstehens, den Gegenstand selbst in seiner Ursprünglichkeit zu erfahren."¹⁵⁹

"Nicht klar" muss nicht "falsch" bedeuten. Heidegger befestigt den Weg für eine neue Religionsphilosophie, in der Religion nicht ein außergeschichtliches Phänomen ist. Eine neue Religionsphilosophie ist aus seiner Perspektive durch das phänomenologische Verstehen erreichbar. Das "ur-" in *"urchristlichen Religiosität"* oder **Urchristentum** verweist nicht nur auf die geschichtliche-historische Dimension, sondern auch auf die Radikalität der heideggerschen Aufgabe, in der Urreligion als die faktische Lebenserfahrung betrachtet wird, die sich wirklich in der menschlichen Historie befand, und demgemäß wollte Heidegger Religion im Allgemeinen eigentlich als faktische Lebenserfahrung, als "Ur-", verstehen. Kurz gesagt ist das "Ur-" gleichzeitig historisch und phänomenologisch, wirklich und eigentlich. Urchristentum ist eine unreligiöse Erfahrung, d. h. wirklich und gleichzeitig eigentlich.

Das phänomenologische Verstehen ist hierbei Heideggers methodologischer Zugang. Dieser Zugang nimmt an, dass die religiöse Erfahrung eine faktische Lebenserfahrung ist. *"Lebenserfahrung ist mehr als bloße kenntnisnehmende Erfahrung, sie bedeutet die ganze aktive und passive Stellung des Menschen zur Welt."*¹⁶⁰ Bei Heidegger wird das Wort "Erfahrung" zweideutig als erfahrende Betätigung und das Erfahrene benutzt.¹⁶¹ *"»Erfahren« heißt nicht »zur Kenntnis nehmen«, sondern das Sich-Auseinander-Setzen mit, das Sich-Behaupten der Gestalten des Erfahrenen"*¹⁶². In diesem Kontext wird "faktisch" nicht nur im Bereich der Erkenntnistheorie verstanden. *"»Faktisch« bedeutet nicht naturwirklich, nicht kausalbestimmt, und nicht dingwirklich"*¹⁶³. "Faktisch" heißt im Kontext Heideggers auch "historisch". *"Er [der Begriff »faktisch«] wird nur vom Begriff des »Historischen« her verständlich"*¹⁶⁴.

¹⁵⁹ PRL, S. 76.

¹⁶⁰ Ebd., S. 11.

¹⁶¹ Vgl. ebd., S. 9.

¹⁶² Ebd., S. 9.

¹⁶³ A. a. o.

¹⁶⁴ A. a. o.

Der Inhalt dieser Erfahrung *als die Erfahrenen* ist die *Welt*. Hier entstand ein Hauptbegriff von "Sein und Zeit": "»Welt«, (ist) nicht als »Objekt«. »Welt« ist etwas, worin man leben kann (in einem Objekt kann man nicht leben)"¹⁶⁵. Welt zerfällt in drei Welten: Umwelt (alles, was uns in der Welt begegnet), Mitwelt ("andere Menschen in einer ganz bestimmten faktischen Charakterisierung") und Selbstwelt (die Welt des Ich-Selbst).¹⁶⁶ Falls man annimmt, dass Gott bei Heidegger kein Sein, Seiendes oder Ding ist, bedeutet es, dass man Gott in der *Welt* nicht begegnen kann.¹⁶⁷ Ein unbegegnet-unbegegnender Gott ermöglicht es uns, theoretisch ein gottloses ethisches System zu erreichen.

Die vollendete Aufgabe der Hermeneutik bei Heidegger ist die hermeneutische Destruktion oder vielmehr die Hermeneutik des Verdachts.¹⁶⁸ Hermeneutik des Verdachts ist die destruktive hermeneutische Situation bei Heidegger, in der er der Tradition Nietzsches folgt.¹⁶⁹ "Die Religionsgeschichte [leistet] wichtige Vorarbeiten; gleichwohl bedürfen aber alle ihre Begriffe und Resultate notwendig der phänomenologischen Destruktion."¹⁷⁰ Die phänomenologische Destruktion ist eine allgemeine Fähigkeit einer phänomenologischen methodologischen Strategie des Textes, durch die nicht nur eine Fundamentalhermeneutik begründet werden kann, sondern auch das Erfahren des Gegenstandes der Religion ursprünglich verstanden werden kann. "Dagegen ist es die Tendenz des phänomenologischen Verstehens, den Gegenstand selbst in seiner Ursprünglichkeit zu erfahren"¹⁷¹. Durch die phänomenologische Destruktion kann die hermeneutische Destruktion als Interpretation, die die verborgenen Motive hinter den Texten entdecken kann, begründet werden.¹⁷² Eine destruktive Methode ist bei Heidegger eine Methode, durch die man die Grundlagen der Ideen erreichen kann, und die entdeckt, was sie möglich lässt.¹⁷³ Die hermeneutische Aufgabe Heideggers zielt im Allgemeinen darauf, das Nicht-Gesagte im Text aufzudecken.¹⁷⁴

Auffallend ist die geschichtliche Dimension in Heideggers Religionsphilosophie als Beispiel der christlichen Religionsphilosophie gegenüber der sprachlichen Dimension in der islamischen. In großem Maße liegt der Unterschied zwischen beiden Religionen in der

¹⁶⁵ Ebd., S. 11.

¹⁶⁶ Vgl. a. a. O.

¹⁶⁷ Vgl. Trawny, Peter, *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Phänomenologie: Kontexte, Band 3, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1997, S. 105.

¹⁶⁸ Vgl. Farin, Ingo, *Heidegger: Transformation of Hermeneutics*, in: *The Routledge Companion to Hermeneutics*, Edited by Jeff Malpas, Hans-Helmuth Gander, Routledge, 2015, S. 111.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., S. 113.

¹⁷⁰ PRL, S. 78.

¹⁷¹ Ebd., S. 76.

¹⁷² Vgl. Grondin, Jean, *die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion*, in: Rentsch, Thomas (Hrsg.), *Martin Heidegger, Sein und Zeit*, S. 19.

¹⁷³ Vgl. Vycinas, Vincent, *Earth and Gods*, Martinus Nijhoff, Den Haag, Niederlande, 1961, S. 10.

¹⁷⁴ Vgl. Palmer, S. 147.

Beziehung zwischen dem Text auf der einen Seite sowie Geschichte und Sprache auf der anderen. Indem Sprache im Islam streng anwesend ist, ist Geschichte relativ anwesender in Christentum, weil die Bibel häufig in Übersetzungen gelesen wird, während der Koran im Unterschied dazu meistens auf Arabisch verwendet wird. Ein weiterer Unterschied liegt im Textcharakter, ob er dramatisch oder lyrisch ist. Während die Bibel, wie an der Geschichtsstruktur erkennbar, dramatischer zu sein scheint, ist der Koran lyrischer und enthält relativ wenig Narration. Trotzdem ist es in beiden Bereichen wichtig, die Problematik der Geschichte zu analysieren.

In "*Phänomenologie des religiösen Lebens*" meint das Historische das Werdende. "*Das Objekt ist historisch; es hat die Eigenschaft, in der Zeit zu verlaufen, sich zu wandeln*"¹⁷⁵. Wenn etwas historisch ist, bedeutet dies, dass es zeitlich ist. "*Was ist damit gemeint, wenn man sagt, irgendein Vorgang, ein Unternehmen etc. sei >historisch<? Es ist gemeint, dass jedes raum-zeitliche Geschehen die Eigenschaft hat, in einem Zeit- und Werdenszusammenhang zu stehen. Es wird also einem Objekt die Eigenschaft zugesprochen, historisch zu sein*"¹⁷⁶. Das Historische begegnet uns im Leben, d. h. es ist nicht geschichtswissenschaftlich. "*Wir meinen das Historische, wie es uns im Leben begegnet; nicht in der Geschichtswissenschaft*"¹⁷⁷. Heidegger hat diesen Begriff in *Sein und Zeit* entwickelt, wo er *das Geschichtliche* war, d. h. das Historische in "*Phänomenologie des religiösen Lebens*" ist das Geschichtliche in "*Sein und Zeit*".¹⁷⁸ Aber in diesem Abschnitt wird das Historische verwendet, wie es in "*Phänomenologie des religiösen Lebens*" verwendet wurde.

Heidegger hat drei Wege des *Kampfes des Lebens gegen das Historische*, nämlich den platonischen, den von Spengler und den von Dilthey folgendermaßen bestimmt: **Der platonische Weg** (die Trennung zwischen der Gegenwart und der Historie): Gemäß seiner Theorie der Ideen hat Platon das Historische als Schatten der Wahrheit betrachtet. Außer diesem ontologischen Grund hat Heidegger einen erkenntnistheoretischen erklärt, sodass diese Trennung im Bereiche der platonischen Logik verstanden werden kann. Historie ist nicht gewiss, deshalb ist sie von der Wahrheit, der Gegenwart, im Gebiet des platonischen Kampfes gegen den Skeptizismus getrennt. Am Ende des platonischen Ansatzes wurde die Historie zu etwas Sekundärem.¹⁷⁹ **Der spenglersche Weg** (von der Gegenwart zur Historie):

¹⁷⁵ PRL, S. 32.

¹⁷⁶ Ebd., S. 35.

¹⁷⁷ Ebd., S. 32.

¹⁷⁸ Vgl. Cassin, Barbara (Ed.), *Dictionary of Untranslatables, A Philosophical Lexicon*, Tr. Emily Apter, Jacques Lezra & Michael Wood, Princeton University Press, 2014, S. 392.

Vgl. auch mit "*By the time of BT (Being and Time) Heidegger refers to history in sense 1, the systematic study of past events, as Historie ('historiology', or in some contexts 'the historian'), and reserves Geschichte for the history that happens. Similarly, the adjective historisch pertains to the study of past events, while geschichtlich and Geschichtlichkeit ('historicality') pertain to what happens. Heidegger often uses Historie and historisch disparagingly: '[...] historiologymendeavours to alienate Dasein from its authentic historicality. Historicality does not necessarily require historiology. Unhistoriological eras need not for that reason be unhistorical'* (BT, 396)" Inwood, Michael, *A Heidegger Dictionary*, S. 93.

¹⁷⁹ Vgl. PRL, S. 39.

Spengler hat die Historie als richtige Wissenschaft betrachtet, aber Historie als Wissenschaft wird gemäß den Bedingungen der Gegenwart geschrieben.¹⁸⁰ Diese Kritik bringt Historie in Schwierigkeiten, weil sie einerseits als Wissenschaft und andererseits als fragliche Wahrheit betrachtet wird. **Der diltheysche Weg** (von der Historie zur Gegenwart): Das Wahrheitsurteil ist ein Werturteil und Werturteile sind im Allgemeinen relativ. Infolgedessen wird Historie pragmatisch benutzt, um das gegenwärtige Selbst zu erschaffen.¹⁸¹

Danach hat Heidegger die drei Wege folgendermaßen diskutiert: **Der platonische Weg:** Der Neukantianismus, von dem Heidegger seine Philosophie durch seine Kritik an ihm entwickelt hat, ist die zeitgenössische Entwicklung dieses Weges bei Heidegger. Heidegger unterscheidet zwischen den drei Welten dieser Schule: Der zeitlichen (Historie), der überzeitlichen (Wahrheit) und der Welt der Sinne. Die Welt der Sinne spielt eine Rolle als Vermittlung zwischen der zeitlichen und der überzeitlichen.¹⁸² Diese transzendente Entwicklung des platonischen Weges scheint am Ende nicht so erfolgreich. "*Doch kehren die Schwierigkeiten des Platonismus in verfeinerter Form wieder*"¹⁸³. **Der spenglersche Weg:** Das entscheidende Prinzip ist die eigentliche menschlich-geschichtliche Wirklichkeit. Aus dieser Perspektive sucht das Dasein eine Sicherung, gegenüber der die Bekümmernung entspringt.¹⁸⁴ Aus Last und kreativer schaffender geschichtlicher Wirklichkeit entspringt die Kultur.¹⁸⁵ **Der diltheysche Weg:** Die grundsätzliche Wahrheit ist das Leben, das sich durch die Wendung zu den Ideen sichert, in einem Zustand, in dem Ideen sind, was beherrschend ist.¹⁸⁶

Heidegger konkludiert, dass das Leben versucht, sich entweder *gegen* Geschichte (erster Weg) oder *mit* ihr (zweiter Weg) oder *aus* ihr (dritter Weg) zu sichern.¹⁸⁷ Seine Untersuchung von dem Historischen versuchte, einen vierten Weg zu finden, den Weg von der faktischen Lebenserfahrung.¹⁸⁸ "*Unser Weg geht vom faktischen Leben aus, von dem aus der Sinn von Zeit gewonnen wird. Damit ist das Problem des Historischen gekennzeichnet*"¹⁸⁹.

In diesem Abschnitt wird versucht, einen eigenen Weg in dieser Problematik zu finden. Dieser eigene Weg besteht aus dem spenglerschen Weg und der an ihm geübten heideggerschen Kritik. Die Schwierigkeit der Problematik des Historischen ergibt sich aus

¹⁸⁰ Vgl. ebd., S. 40-43.

¹⁸¹ Vgl. ebd., S. 44-45.

¹⁸² Vgl. ebd., S.49 .

¹⁸³ Ebd., S.49 .

¹⁸⁴ Vgl. ebd., S. 50-49 .

¹⁸⁵ Vgl. ebd., S.50 .

¹⁸⁶ Vgl. ebd., S.50 .

¹⁸⁷ Vgl. ebd., S.50 .

¹⁸⁸ Vgl. ebd., S. 64-65.

¹⁸⁹ ebd., S. 65.

der Mannigfaltigkeit der Bedeutungen des Historischen. Diese Problematik kann in großem Umfang untersucht werden, jedoch beschränkt sich diese Untersuchung streng auf die textuelle Hermeneutik.

Man kann **drei Ebenen der Geschichte** in ihrer Beziehung zum religiösen Text kennzeichnen¹⁹⁰: **Die hebende Geschichte**: Jede religiöse Schrift ist dem Menschen durch die Geschichte überliefert. Die Fakten der Geschichte sind die Lieferungsstätten dieser Schrift. Geschichtswissenschaft ist die Wissenschaft, die diese Lieferungsstätten studiert. Die Gläubigen müssen diese Überlieferungen für geschichtswissenschaftlich richtig halten, um an die textuelle Gültigkeit der geschichtlichen Überlieferung dieser Schrift zu glauben. Es handelt sich hierbei um eine zeitliche Ebene, deren Gebiet die Vergangenheit ist. **Die gehobene Geschichte**: Jede religiöse Schrift liefert dem Menschen wiederum geschichtliche Fakten, z. B. die Geschichte der Sintflut in den abrahamitischen Religionen. Nicht alle Fakten, die diese Religion liefert, sind durch die menschliche Geschichtswissenschaft beweisbar oder untersuchbar. Falls manche religiös-geschichtlichen Fakten durch die Geschichtswissenschaft bewiesen werden konnten, werden ihre Sinne und Funktionen in der Schrift interpretiert, um bestimmte Bedeutungen aus der Perspektive der Schrift herauszufinden, z. B. die Sintflut als göttliche Strafe. Die Bedeutungen dieser geschichtlichen Fakten sind nicht normal von der menschlichen Geschichtswissenschaft ableitbar. Abgesehen von wenigen Fakten, die zeitlich parallel zur Schrift entstanden, ist die Vergangenheit das Gebiet dieser Ebene. Diese textparallelen Fakten liegen aus der Sicht des gegenwärtigen Menschen trotzdem in der Vergangenheit, sodass auch diese Ebene zeitlich ist. **Die menschliche Geschichte**: Während die zwei ersten Ebenen aus bestimmten geschichtlichen Fakten bestehen, enthält diese dritte Ebene keine raumzeitlichen Fakten. Trotzdem enthält sie eine erweiterte lange Geschichte, die dem Menschen seinen Ursprung, seine Natur, sein Geschick und sein Ende erzählt. Diese Ebene ist voll und dramatisch verdichtet. Das Drama dieser Ebene ist eine göttlich-menschliche Geschichtsphilosophie, die nicht nur die komplette Geschichte des Menschen erzählt, sondern auch die Gründe, Motive und Faktoren der menschlichen Geschichte erklärt. Die Angaben dieser Ebene sind total und insgesamt metaphysisch und durch die verschiedenen Naturwissenschaften gar nicht untersuchbar. Die menschliche Natur und das menschliche Geschick sind das Gebiet dieser Ebene. Diese Ebene ist überzeitlich.

Diese drei Ebenen arbeiten in der religiösen Schrift zusammen. Die erste Ebene wird nach demselben Glauben an die Religion fraglos, d. h. die Gläubigen zweifeln nicht mehr an dem Ursprung und den Lieferungsstätten dieser Religion. Glaube ergibt sich selbst aus verschiedenen gesellschaftlichen oder individuellen Gründen, aber was wichtig ist, ist die Wirkung des Glaubens auf die kritische Rationalität, die meistens das Fragen nach ihm verhindert. Aber diese Ebene kann nicht alleine wirken, weil noch Verdacht bestehen kann. Dabei kommt die Rolle der zweiten Ebene, die die erste unterstützt. Die Ebene der gehobenen Geschichte unterstützt die erste durch die geschichtlichen Fakten, die sie erzählt. Wie erwähnt hat diese zweite Ebene zwei Arten der geschichtlichen Fakten, die vergangenen und die zeitgenössischen. Die zeitgenössischen Fakten beziehen manchmal die Lieferungsstätten selbst ein und dadurch sind diese Lieferungsstätten als heiliger Faktenzusammenhang gesichert. Hierbei entsteht die erste Zirkularität, d. h. die *geschichtliche Zirkularität*, in der

¹⁹⁰ Mehr Einzelheiten über den Geschichte-Text-Komplex gibt es in: Elsaid, Karim, *Die Hermeneutik gegen Historie, das hermeneutische Projekt von Origenes von Alexandria*, in: "Die Prinzipien" Zeitschrift für die Christlichen Studien, 2013; 1(2), S. 16- 33. (Auf Arabisch) Elsaid, Karim, Al-herminyūṭiqā ḍid at-tārīḥ, al-mašrū' at-ta'wīlī 'ind Ūrīḡin as-Sakandarī, Al-mabādi' li-d-dirāsāt al-masīḥiya, 1 (2), 2013.

die religiöse Geschichte recycelt wird und in der die Heiligkeit der Schrift auf der Heiligkeit der religiösen Geschichte aufgebaut wird, und umgekehrt.

Das Artikulieren zwischen der zweiten und der dritten Ebene ist komplexer. Die erste Art der vergangenen geschichtlichen Fakten der zweiten Ebene interpretiert die menschliche Geschichte einerseits, und wirkt andererseits gegen die Geschichtswissenschaft, falls die Geschichtswissenschaft ihre geschichtlichen Fakten in Zweifel zieht, weil diese geschichtlichen Fakten, die in der Schrift stehen, den Gläubigen heilig sind. Das Interpretieren und *Historisieren*, aus denen die Rolle der zweiten Ebene teilweise besteht, wirken zusammen gegen das geschichtliche Bewusstsein. In diesem Kontext ist das geschichtliche Bewusstsein das Bewusstsein, das die geschichtliche Werdung der Religion und der religiösen Schriften erfasst. Durch das Interpretieren der Geschichte und das Historisieren bricht die zweite Ebene auch das menschliche Historisieren ab, das die Menschen gleichzeitig brauchen, um das geschichtliche Bewusstsein zu entwickeln.

Das Artikulieren der zweiten und dritten Ebene liegt in der Rolle des geschichtlichen Bewusstseins in der menschlichen Geschichtsphilosophie. Die Menschen brauchen dieses Bewusstsein, um die geschichtsphilosophische Perspektive zu begründen und auszuarbeiten. Wenn die zweite Ebene das geschichtliche Bewusstsein zersetzt, wird die menschliche Geschichtsphilosophie verhindert und die religiöse Geschichtsphilosophie dominanter. Dadurch kann die religiöse Schrift die menschliche Geschichte vom Anfang bis zum Ende *geschichtsphilosophisch* als ausgearbeiteten Zusammenhang theoretisieren.

Auf diese Weise kehrt die religiöse Schrift sich aus dem Zeitlichen zum Überzeitlichen, aus den zwei ersten Ebenen zur dritten, und die finale und totale Artikulation der drei Ebenen hat die Funktion, das geschichtliche Bewusstsein der Gläubigen durch drei Hauptmechanismen zu kontrollieren, 1. das Recyceln bestimmter Begriffe durch die geschichtliche Zirkularität, die jede Veränderung dieser Begriffe im großen Maße verhindert, 2. die religiöse Geschichtsphilosophie, die von den dominanten religiösen Richtungen ausgearbeitet wird und 3. das Historisieren selbst aus der Perspektive der religiösen Institution und der beherrschenden religiösen Richtungen, die manchmal eine geschichtswissenschaftliche Zensur praktizieren.

Gegen diesen dreifachen geschichtlichen Komplex soll die Fundamentalhermeneutik kämpfen, um die Geschichte aus der religiösen Schrift wiederzuerlangen und infolgedessen das menschliche Verständnis der Geschichte selbst zu befreien. Das menschliche Historische ist, aus dieser Perspektive, etwas zu befreien, während das Historische als Hindernis gegen die Urreligion etwas ist, gegen es zu kämpfen. Ein Mechanismus des Destruierens (im Sinne der Destruktion von "Sein und Zeit") der im zweiten Kapitel erläuterten historischen Schule ist die Befreiung der menschlichen Historie im Sinne dieses Abschnittes.

Heideggers Interpretation des Galaterbriefes gilt als angewandtes Beispiel seiner Religionsphilosophie und des Begriffs der Urreligiösen Erfahrung. Die eigentliche religiöse Erfahrung ist bei Paulus zu finden, weil die Religion selbst bei ihm noch nicht systematisiert wurde. Die Systematisierung einer Religion beeinträchtigt meistens die Eigentlichkeit ihrer Erfahrung, denn die Gläubigen erleben nicht mehr den Status der ursprünglichen Wahl und des Zweifels. "*Er [der Galaterbrief] ist das ursprüngliche Dokument für seine [Paulus'] religiöse Entwicklung und auch historisch der Bericht von der leidenschaftlichen Erregung des Paulus selbst*"¹⁹¹. Das religiöse Reformationsprojekt von Heidegger ist in seiner

¹⁹¹ PRL, S. 68.

Auseinandersetzung zwischen Paulus und Luther klar erkennbar. "*Luther sieht Paulus von Augustinus aus. Trotzdem gibt es echte Zusammenhänge des Protestantismus mit Paulus*"¹⁹². Heidegger fasst die Leidenschaft von Paulus als Kampf zwischen »Glaube« und »Gesetz« (νόμου) zusammen. "*Paulus ist zu sehen in seinem Kampf mit seiner religiösen Leidenschaft in seiner Existenz als Apostel, des Kampfs zwischen »Gesetz« und »Glaube«*"¹⁹³. In Heideggers Interpretation des Verses (1, 8-9) geht es darum, dass Paulus' Absicht nicht die Rettung der Galater ist, sondern eine Begründung des ursprünglichen Christentums. "*[Im Galaterbrief] ist keine Rettung der Galater beabsichtigt, sondern das ursprüngliche Christentum soll aus sich selbst heraus begründet werden*"¹⁹⁴.

Obwohl Heidegger teilweise von der gehobenen Geschichte der Schrift des Neuen Testaments abhängt, befreit er seine Interpretation aus ihr und vermeidet die Diskussion der geschichtlichen Gültigkeit der Schriften oder Jesu, "*Zu vermeiden ist ein Hineindeuten moderner Positionen. Aus dem Zusammenhang des christlichen Bewusstseins sind alle Begriffe zu verstehen. In dieser Hinsicht hat die historische Forschung der Theologen Verdienste, so fraglich diese für die Theologie selbst sein mögen*"¹⁹⁵. Der heideggersche Paulus selbst ist auch ein Ausleger, deshalb vermeidet er wiederum das historische Bewusstsein von Jesus, "*Paulus habe kein historisches Bewusstsein von Jesus von Nazareth gehabt, sondern er habe eine eigene neue christliche Religion gegründet*"¹⁹⁶. Diese Vermeidung befestigte den Weg zur Untersuchung des Textes aus der Perspektive des Auslegers abhängig von den Ausdrücken und Eindrücken der Wörter und Sätze.

Dieser methodologische Schritt bedeutet, dass der Ausleger keine philologische Untersuchung durchführt, sondern die Eindrücke der Wörter im Kontext seiner Auslegung beschreibt. Eine solche Methode ist in Heideggers Interpretation des Galaterbriefes eindeutiger als die *Verklammerung des Historischen*. Die Untersuchung oder vielmehr die Auslegung bestimmter Wörter besetzt einen größeren Raum in seiner Interpretation, z. B. αἰών »Welt«, δόξα »Ruhm«, ζηλωτής »Eiferer«, τοῖς ἐθνεσίν »zwischen Gojim«, Arabien, δικαιούται »rechtfertigt sagen«, δικαιοσύνη »Gerechtigkeit«, γινώσκειν »wissen«, τοσκάνδαλον τοῦ σταυροῦ »der Drücker des Kreuzes«.¹⁹⁷ Z. B. "1, 5: αἰών »Welt«: *Die gegenwärtige Zeit hat schon ihr Ende erreicht und ein neuer αἰών hat seit Christi Tod begonnen. Der gegenwärtigen Welt wird die Welt der Ewigkeit entgegengesetzt. φ ἡ δόξα hat einen spezifischen Sinn*"¹⁹⁸. Hierbei zieht Heidegger die Bedeutung des Wortes im gemeinsamen Bewusstsein heraus. Die Welt ist nicht nur ein Raum, sondern auch die Zeit, und die Veränderung der Welten ist ein zeitlicher Wechsel (vgl. z. B. mit der Zeitlichkeit in "Sein und Zeit").

¹⁹² A. a. O.

¹⁹³ ebd., S. 68-69.

¹⁹⁴ ebd., S. 69.

¹⁹⁵ A. a. O.

¹⁹⁶ ebd., S. 70.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., S. 71-69.

¹⁹⁸ ebd., S. 69.

*"Paulus ist zu sehen in seinem Kampf mit seiner religiösen Leidenschaft in seiner Existenz als Apostel, des Kampfs zwischen »Gesetz« und »Glaube«"*¹⁹⁹. Ist das Gesetz bei Heidegger in dieser Interpretation eine Technik im Sinne von "Die Frage nach der Technik"? Warum gab es diesen Konflikt zwischen dem Glauben und dem Gesetz im Bereich des Urchristentums? Hat dieser neutestamentarische Konflikt eine Rolle in "Die Frage nach der Technik" im Kontext der theologischen Grundlagen der Ontologie Heideggers gespielt? Allerdings gibt es scheinbar eine Auseinandersetzung zwischen Gesetz und Technik in Bezug auf ihre Wirkungen auf das Wesen des Menschen, denn beide entziehen ihm seine Eigentlichkeit und sein *Urwesen*.

1.b: Ontologie, Hermeneutik der Faktizität²⁰⁰

Diese früheren Vorlesungen könnten als die erste Kehre von der Religionsphilosophie der "Phänomenologie des religiösen Lebens" zu "Sein und Zeit" oder Einleitung für "Sein und Zeit" betrachtet werden. Heidegger hat mehrere grundsätzliche ontologische Begriffe von "Sein und Zeit" in diesen Vorlesungen ausgearbeitet, z. B. das Vorhandene²⁰¹, Dasein²⁰², Bedeutsamkeit²⁰³, In-der-Welt-sein²⁰⁴ und Erschlossenheit²⁰⁵ sowie die Bestimmung der Aufgabe der Phänomenologie²⁰⁶ und der Hermeneutik zur ontologischen Untersuchung.²⁰⁷ Außerdem drückt "Ontologie, Hermeneutik der Faktizität" eine Bewegung der ontologischen Untersuchung von Religion zu Kultur und Geschichte und dann von Geschichte zu Geschichtlichkeit des Daseins aus. Diese oben genannten Begriffe und Aufgaben werden im nächsten Abschnitt "**Hermeneutik des Daseins (Sein und Zeit)**" untersucht, jedoch ist die Hermeneutik des Daseins in diesem Abschnitt vor allem im geschichtlichen Bewusstsein und im philosophischen Bewusstsein wichtig.

Die Hermeneutik des Daseins im geschichtlichen Bewusstsein hat im Kontext der Hermeneutik des religiösen Textes eine hohe Bedeutung aufgrund des Problems des Historischen. Zuerst bestimmt Heidegger die Eigenschaften des geschichtlichen Bewusstseins: *"Das geschichtliche Bewusstsein stellt sich nun aber grundsätzlich, d. h. auf dem Grunde der gegenständlichen Vorbestimmung des Vergangenen als Ausdruckseiendes, vor die ganze Mannigfaltigkeit des Soseienden"*²⁰⁸. Das Vergangene ist in der Geschichte ein Ausdruck

¹⁹⁹ Ebd., S.69-68 .

²⁰⁰ Heideggers Freiburger Vorlesungen im Sommersemester 1923

²⁰¹ Vgl. Heidegger, Martin, *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität*, die Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 97-98.

²⁰² Vgl. ebd., S. 21-33.

²⁰³ Vgl. ebd., S. 93-104.

²⁰⁴ Vgl. ebd., S.79-84.

²⁰⁵ Vgl. ebd., S. 97-99.

²⁰⁶ Vgl. ebd., S. 67-78.

²⁰⁷ Vgl. ebd., S. 9-20.

²⁰⁸ Ebd., S. 53.

"eines etwas der Vergangenheit von etwas"²⁰⁹. Das geschichtliche Bewusstsein bestimmt gegenständlich das Vergangene als Ausdruckseiendes vor die Seienden vor. Das heißt, das Geschichtliche im Kontext des geschichtlichen Bewusstseins wird thematisch und konkret ein Ausdruck des Wie des Seins der Seienden. Die zweite und hauptsächliche Eigenschaft ist der Charakter des Verweilens, "[...] *zuschauendes Betrachten als bestimmtes Verweilen bei-*"²¹⁰. Dieses Verweilen, das die Kulturen betrachtet, ist es, was das universale gestaltvergleichende Ordnen dieser Kulturen ermöglicht, und durch dieses könnte jede Kulturgestalt eine Möglichkeit haben, uns als Gegenstand zu begegnen.²¹¹ Durch dieses Verweilen wird dem begegnet, was vergangen ist, also dem Seienden in dem Wie seines Gewesenseins, d. h. das Schon-da, die vergangene Vorhandenheit, eine vergangene Gegenwart.²¹² Dieser Begriff des Vergangenen wurde danach in "Sein und Zeit" weiter ausgearbeitet und als das, was vergangen und gleichzeitig wirksam auf die Gegenwart ist, definiert.²¹³ Wenn das Verweilen dem Schon-da begegnet, entsteht ein bestimmter Zug, der das Verweilen zieht, um erneut den Vergleich zwischen den Bestandteilen der Kulturen in das nach- und mitgehende Zusehen auszuführen.²¹⁴ Dieser Zug hat bestimmte phänomenale Charaktere: 1. das Im-Blick-halten des Verweilens, 2. das Nachgehen und das Beistellen des Verweilens, die zu den Bestandteilen der Kulturen hinsehen, 3. das Feststellen, das ständig von diesem Hinsehen geführt wird, 4. das zuschauende Betrachten als Verweilen bei-, 5. das aufenthaltslose Verweilen, das im Vergleichen hin und her läuft, 6. das Wobei des Verweilens des gewesenen Schon-da, 7. der Zug, wenn er das Verweilen zu einem Verweilenmüssen entwickelt.²¹⁵ Diese Charaktere gestalten einen bestimmten Prozess, in dem Dasein als Vorhandenes, als Bestandteil der Geschichte und der Kultur betrachtet werden kann. Diese Gefahr ist vergleichbar mit der "der Frage nach der Technik", die den Menschen zu Beständen verwandelt. Dieses Phänomen hat eine Wichtigkeit im Kontext der Kritik an dem Historischen des religiösen Textes, weil der erstgenannte Text-Geschichte-Komplex nicht nur die Fakten des Textes recycelt, sondern auch das Dasein als *Bestand* im Sinne von Heideggers technologischer Philosophie verdinglicht.

Die Hermeneutik des Daseins im philosophischen Bewusstsein hat eine Wichtigkeit in Bezug auf das Verfallen von "Sein und Zeit", weil die Charaktere des philosophischen Bewusstseins dem Dasein eine ontologische Unterkunft bieten, die es gegen Angst und existentielle Verantwortung schützt. Zuerst bestimmt Heidegger drei Verhaltensweisen des philosophischen Bewusstseins: **Das Ausgangsverhalten**, d. h. das philosophische Ordnen und Sammeln der Elemente der Kultur, die diese Elemente zu Materialbeistellenden wandelt, **das Unterbringen**, d. h. der Prozess, bei dem die Philosophie diese Elemente in einem bestimmten holistischen System unterbringt, und **das Ausbilden** dieser ordnenden Systeme,

²⁰⁹ Vgl. ebd., S. 52.

²¹⁰ HF, S. 53.

²¹¹ Vgl. a. a. O.

²¹² Vgl. ebd., S. 53-54.

²¹³ Vgl. SuZ, S. 378.

²¹⁴ Vgl. HF, S. 54.

²¹⁵ Vgl. a. a. O.

das ein universaler Prozess prägt, der ein universales Durchlaufen lässt, das wiederum die an sich gültige Ordnung ergibt.²¹⁶ Die dritte Verhaltensweise ist die wichtigste, weil sie genauso wie das Im-Blick-halten des geschichtlichen Bewusstseins wirkt und weil sie die anderen zwei Verhaltensweisen bestimmt und leitet.²¹⁷ Das philosophische Bewusstsein stellt sich konkret in seiner Selbstausslegung nach vier bestimmten Hinsichten in der Öffentlichkeit des Bildungsinteresses dar: 1. als die objektive, wissenschaftliche Philosophie, d. h. Philosophie als reiner neutraler Wahrheitszusammenhang, der dem Dasein die Unterkunft gegen den *Relativismus* bietet, 2. als Perspektive der Wahrheit und Sicherheit entsprechend dem *Skeptizismus*, 3. hat diese objektive Philosophie die sogenannte *Lebensnähe*, die man heute in seinem Dasein verlangt, und 4. ist diese Lebensnähe nicht-subjektive Philosophie *universal und konkret*, "weg vom Spezialistentum und kurzsichtigen trivialen Problemperspektiven"²¹⁸.

Zum Schließen steht noch die Kreuzung der beiden Bewusstseinsarten, die das Dasein in seiner objektiven sicheren *Gegenwart* ausarbeiten: Das geschichtliche durch sein objektives *Gewesensein* und das philosophische durch sein unverändertes *Immersosein*.²¹⁹ Im dritten Kapitel dieses Teils wird eine bestimmte Perspektive aus diesen Untersuchungen Heideggers zur Koranauslegung entwickelt.

1.c: Von der Hermeneutik des Textes zur Hermeneutik des Daseins (Schluss)

• **Methodologie Heideggers der phänomenologischen Interpretation des Textes:** Weil sie indirekt präsentiert wird, soll die Methodologie Heideggers der phänomenologischen Interpretation des Textes folgendermaßen ermittelt werden: **1. Hauptziel ist es, die unreligiöse Erfahrung zu erreichen**, nicht nur auf der Ebene des Verständnisses der Religion, sondern auch auf der des Wiederaufbaus der Hermeneutik einer Religion. Eine Fundamentalhermeneutik zielt hauptsächlich auf das Interpretieren aus einer Urfahrung der Religion heraus, fernab von der systematisierten vorgefertigten Version dieser Religion. **2. Verklammerung des Historischen:** "Durch diese kann man die Historie aus dem Text retten und das historische Bewusstsein gegen die drei Mechanismen der historischen Kontrolle behalten. **3. Die Verklammerung des Lexikons:** Ein üblicher vitiöser Zirkel des klassischen religiösen Denkens ist die Tatsache, dass die Sprachen nach der Begründung der Religion theoretisiert wurden. Das ist z. B. beim Islam und der arabischen Sprache der Fall.²²⁰ Deshalb wurden die religiösen Schriften zu Quellen der Theoretisierung der Sprache und diese *religiöse* Sprache ist das Mittel zum Verstehen der Schrift. Das Ergebnis ist das Recyclen und die Verstärkung bestimmter Hauptbegriffe und Glauben der Religion. Eine Trennung zwischen den beiden Sprachen, der ursprünglichen und der religiösen, ist notwendig, um die Religion eigentlich und unabhängig interpretieren zu können. **4. Das Gesetz als Technik** im Sinne von Heideggers "Die Frage nach der Technik": Das Gesetz im biblischen Kontext oder die *Šarī'a* im islamischen ist ein Grund für die Vergessenheit der eigentlichen religiösen Erfahrung, weil es den Menschen ins *Zeug* verwandelt. Aus der eigentlichen ontologischen

²¹⁶ Vgl. ebd., S. 61.

²¹⁷ Vgl. a. a. O.

²¹⁸ ebd., S. 63-64.

²¹⁹ Vgl. ebd., S. 65.

²²⁰ Vgl. mit dem Abschnitt der linguistisch-metaphorischen Methode im zweiten Teil.

Beziehung zwischen dem Menschen und dem Unendlichen wird eine Herr-Knecht-Dialektik und weiterhin werden die Wechselbeziehungen zwischen den Individuen zu einer Artikulation aus Einzelteilen eines größeren Zeugs, ohne dass die Eigentlichkeit des Individuums eine Rolle spielt. Vielmehr trägt das Gesetz zur Systematisierung der Religion bei, denn es ist messbarer und deutlicher als der Glaube (z. B. ist die Frage nach den Regeln im Islam heutzutage wichtiger und wird zwischen Muslimen öfter als die Frage nach dem Glauben gestellt). Wegen alldem soll auf die paulinische Weise gegen das Gesetz gekämpft werden, aber wie? Im Falle einer Religion wie dem Islam, in dem das Gesetz eine Hauptrolle spielt, scheint die Methode des Konzentrierens auf die Zwecke Gottes und die Rechte des Menschen statt derselben Einzelgesetze vielversprechend.²²¹

• **Nihilismus und die Wiedertheologisierung:** Es ist nicht einfach zu erklären, warum Heidegger sich von Theologie ab und der Ontologie des Daseins zuwandte, was als die erste Kehre bei Heidegger, abgesehen von der Kehre in den 1930er Jahren in den "Beiträgen zur Philosophie" bezeichnet werden könnte. Vielleicht war der Nihilismus der Grund, aufgrund dessen er versucht hat, eine neue menschliche *Theologie* in "Sein und Zeit" zu begründen. *"Der Bereich für das Wesen und das Ereignis des Nihilismus ist die Metaphysik selbst, immer gesetzt, dass wir bei diesem Namen nicht eine Lehre oder gar nur eine Sonderdisziplin der Philosophie meinen, sondern an das Grundgefüge des Seienden im Ganzen denken, sofern dieses in eine sinnliche und übersinnliche Welt unterschieden und jene von dieser getragen und bestimmt wird. Die Metaphysik ist der Geschichtsraum, worin zum Geschick wird, dass die übersinnliche Welt, die Ideen, Gott, das Sittengesetz, die Vernunftautorität, der Fortschritt, das Glück der Meisten, die Kultur, die Zivilisation ihre bauende Kraft einbüßen und nichtig werden. Wir nennen diesen Wesenszerfall des Übersinnlichen seine Verwesung. Der Unglaube im Sinne des Abfalls von der christlichen Glaubenslehre ist daher niemals das Wesen und der Grund, sondern stets nur eine Folge des Nihilismus; denn es könnte sein, dass das Christentum selbst eine Folge und Ausformung des Nihilismus darstellt"*²²². In diesem Zitat scheint es, dass der Bereich des Nihilismus bei Heidegger sich in der Metaphysik selbst befand. Weiter bestand laut Heidegger eine zweifache Beziehung zwischen Nihilismus und Christentum, einerseits ist er der Grund des Unglaubens an das Christentum, andererseits ist er eine Folge eines immanenten möglichen Nihilismus im Christentum selbst. Deshalb wurde der Kampf Heideggers gegen Seinsvergessenheit und Nihilismus nicht gegen oder mit Christentum, sondern ein Kampf, um das Christentum von Ontologie zu trennen. In "Sein und Zeit" hat Heidegger versucht, eine neue Theologie des Daseins zu finden (vgl. in diesem Kapitel: **Die textuelle Hermeneutik und "Sein und Zeit"**)²²³. Der Tod Gottes bei Nietzsche kann der Punkt dieser Kehre bei Heidegger sein, denn er bezeichnete bei Heidegger einen Tod jeder Unendlichkeit, Ewigkeit und metaphysischen Entität²²⁴. Und weil der Nihilismus bei ihm die Nichtigkeit des wahren Sinnes des Seins hinsichtlich des Daseins ist, versuchte

²²¹ D. h. Theorie der *al-Maqāṣid* (Zwecke der göttlichen Regeln) und Theorie des *al-ḥaqq* (Recht) in den Grundlagen der Interpretation, vgl. mit: Elsaïad, Karim, *Naẓariyat al-ḥaqq, dirāsa fi 'usus falsafat al-qānūn wa-l-ḥaqq al-islāmīya* (Theorie des Rechts, eine Studie in der islamischen Philosophie des Rechts und der Wahrheit), Markaz al-Kitāb li-n-našr, Kairo, Ägypten, 1. Auflage, 2015, S. 189-193.

²²² Heidegger, Martin, *Holzwege*, die Gesamtausgabe, Band 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, S. 221.

²²³ Vgl. Jäger, 1978, S. 62-63.

²²⁴ Vgl. Magnus, Bernd, *Heidegger's Metahistory of Philosophy: Amor Fati, Being and Truth*, Martinus Nijhoff, Den Haag, Niederlande, 1970, S. 96-97.

Heidegger diesen Sinn in der Hermeneutik des Daseins zu finden. Dieser Faden reicht bis die zweite Kehre, z. B. in den "Beiträgen zur Philosophie", als der letzte Gott, der meint, dass der Mensch die einzige Maßnahme der praktischen Werte ist.²²⁵

²²⁵ Vgl. Figal, Günter, *Philosophie als hermeneutische Theologie, Letzte Götter bei Heidegger und Nietzsche*, in: Martin-Heidegger-Gesellschaft, *"Verwechselt mich vor Allem nicht!" Heidegger und Nietzsche*, Schriftreihe, Band 3, hrsg. von Hans-Helmuth Gander, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, S. 98-98.

2. Hermeneutik des Daseins ("Sein und Zeit")

In diesem Abschnitt geht es um "Sein und Zeit" als Projekt, das auf die Ent- und Wiedertheologisierung zielt. Aus dieser Perspektive hat Heidegger versucht, eine alternative Metaphysik anstelle des theologischen zu entwickeln, in Bezug auf Welt, Natur, Menschen und Werte. Auffallend sind die *Bezüge* des Vergleichs und der Kritik hinsichtlich Seinsfrage, Daseinsanalytik, Gewissen, Verfallen, Angst und Tod, die Heidegger in "Sein und Zeit" jeweils mit und an der Theologie gezogen und geübt hat. Gewissen ist von Gott und vom Gottesbewusstsein unabhängig.²²⁶ Der Ruf des Gewissens kann nicht außerhalb eines daseinsmäßigen Seienden gesucht werden.²²⁷ Verfallen ist nicht ein Ausfall aus einem Urzustand.²²⁸ Es wird auch ein Vergleich zwischen der Theologie und den Theorien Heideggers über Angst, Furcht²²⁹ und Tod²³⁰ gezogen. Auch steht die Menschennatur als Bezugspunkt des Vergleichs: Existenz ist die Substanz des Menschen, nicht die Synthese von Seele und Leib²³¹, und Dasein ist der Grund seines Seins ohne eine vorbestimmte Menschennatur.²³² Dieser Prozess der Ent- und Wiedertheologisierung wurde zwischen 1936 und 1938 zurückgerufen, als Heidegger "Beiträge zur Philosophie, Vom Ereignis" schrieb. Das finale Produkt dieses Prozesses war der letzte Gott: "*Der letzte Gott ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang unermesslicher Möglichkeiten unserer Geschichte*"²³³.

Die bestehende Form von "Sein und Zeit" besteht aus einer Einleitung und zwei Teilen. Der erste Teil, "**Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein**" kann als die Räumlichkeit des Daseins oder die Welt als Raum betrachtet werden, während der zweite Teil, "**Dasein und Zeitlichkeit**" die Zeitlichkeit des Daseins oder die Welt als Zeit ist. Heidegger hat nicht ausgesagt, dass der erste die Welt als Raum ist, aber es kann beobachtet werden, dass er im ersten Teil die *Struktur* der Welt, die Dasein, Vorhandenes, Zuhandenes, Zeug, Natur, usw. enthält, vielmehr auf der räumlichen Achse interpretiert hat, und dass er im zweiten Teil die zeitliche Achse *addiert* und die Welt auf sie *wiederinterpretiert* hat. Die zwei Achsen überschneiden sich dennoch durch das gesamte Buch hindurch; deshalb konnte Heidegger sein neues Wertesystem in beiden Teilen aufbauen, jedoch kann dieses System nur nach dem zweiten Teil zur Zeitlichkeit des Daseins ganz verstanden werden. "Sein und Zeit" ist nicht direkt ein Werk zur Interpretation von Texten, deshalb soll und kann eine textuelle Hermeneutik und eine bestimmte Strategie zur KoranAuslegung selbst aus ihm herausgezogen

²²⁶ Vgl. *SuZ*, S. 269.

²²⁷ Vgl. ebd., S. 276.

²²⁸ Vgl. ebd., S. 176.

²²⁹ Vgl. ebd., S. 190.

²³⁰ Vgl. ebd., S. 249.

²³¹ Vgl. ebd., S. 117.

²³² Vgl. ebd., S. 285.

²³³ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, die Gesamtausgabe, Band 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, S. 411.

werden. Trotzdem wird diese Strategie in diesem Kapitel noch nicht komplett ausgearbeitet, sondern dies soll im folgenden Kapitel dieses Teils erreicht werden.

Aufgrund dieser Form von "Sein und Zeit" aus dieser Perspektive bietet sich die folgende Unterteilung dieses Abschnittes an: Welt als Raum oder von "Welt im Text" zu "Text in der Welt", Welt als Zeit oder von "Geschichte im Text" zu "Text in der Geschichte" und Werttheorie oder von "Wert im Text" zu "Text im Wert"

2.a: Von "Welt im Text" zu "Text in der Welt"

Im klassischen theologischen Denken gilt die Schrift als die Quelle der Ontologie, d. h. "Welt im Text". Die Fundamentalontologie ist nicht nur eine radikale ontologische Frage, sondern auch eine alternative Quelle der Seinsfrage und der Welttheorie anstelle der klassischen Quelle der religiösen Schrift. Heidegger hat versucht, die primitivsten ontologischen Fundamente aus der Begegnung des Bewusstseins mit der Welt herauszuziehen, um eine ganz reine menschliche Ontologie zu schaffen, nicht weil er die Theologie destruieren wollte, aber weil diese Theologie selbst seiner Meinung nach eine radikalere ontologische Basis brauchte. Diese Perspektive ermöglicht es, uns durch einen ontologischen Prozess des Aufbaus der Welt im Sinne von "Sein und Zeit" den Text in der Welt vorzustellen.

Das Konzept der Welt bei Heidegger stammt aus seiner Seinsfrage. Heidegger hat die Frage nach dem Sein wieder gegen ihre Vergessenheit und ihre stabile Antwort von der griechischen Philosophie bis Hegel gestellt.²³⁴ Einer der Gründe der Seinsvergessenheit ist die Antwort "»Sein« ist der *allgemeinste und leerste Begriff*".²³⁵ Diese Antwort erlaubte die Vorurteile, die das neue Fragen nach dem Sein verhinderten.²³⁶ Heidegger kritisiert die drei klassischen Definitionen des Seins: **Das »Sein« ist der »allgemeinste« Begriff:** Diese Definition erklärt nicht die Bedeutung, sondern lässt sie geheimnisvoller werden.²³⁷ **Der Begriff »Sein« ist undefinierbar:** Die Undefinierbarkeit ruft schon die Frage wieder auf.²³⁸ **Das »Sein« ist der selbstverständliche Begriff: diese durchschnittliche Verständlichkeit demonstriert nur die Unverständlichkeit.** Und diese Unverständlichkeit beweist, dass wir dieselbe Frage wieder stellen sollen.²³⁹ Der erste Schritt zur Antwort ist die Differenzierung zwischen dem Sein und dem Seienden, weil unsere Annahme, dass das Sein als Seiendes *ist*, zu einem Zirkelschluss führt, sodass wir das Sein auf diese Weise immer gemäß den Vorurteilen verstehen.²⁴⁰

Gibt es ein bestimmtes Seiendes, durch das das Sein verstehbar wird? Heideggers Antwort ist "das Dasein", das durchsichtig in seinem Sein sein soll, um die Bedeutung des Seins zu

²³⁴ Vgl. *SuZ*, S. 2.

²³⁵ A. a. O.

²³⁶ Vgl. a. a. O.

²³⁷ Vgl. ebd., S. 3-4.

²³⁸ Vgl. ebd., S. 4.

²³⁹ Vgl. a. a. O.

²⁴⁰ Vgl. ebd., S. 6.

erhalten.²⁴¹ Aus dieser Ontologie können alle anderen Ontologien in der existenzialen Analytik des Daseins stammen, d. h. die Fundamentalontologie.²⁴² Die Anatomie des Wortes "Dasein" hat zwei Bezüge: erstens das Verhältnis des Seins des Menschen zur Erschlossenheit und zweitens der Vorrang der Existenz vor der Essenz beim Dasein.²⁴³ Dasein hat drei Vorränge, um dieses Seiende zu sein, durch das das Sein verstehbar wird und das ein Verhältnis zu seinem Sein hat: **einen ontischen Vorrang**: Dieses Seiende ist in seinem Sein durch Existenz bestimmt²⁴⁴, **einen ontologischen Vorrang**: Dasein ist selbst ein ontologisches Seiendes²⁴⁵ und **einen ontisch-ontologischen Vorrang**: Dasein kann das Sein aller nicht-daseinsmäßigen Seienden verstehen.²⁴⁶

Die Essenz des Daseins ist nicht außerhalb seines Seins erklärbar, weil seine Essenz in seinem Zu-sein liegt, d. h. in seiner Existenz.²⁴⁷ Die richtige Methode der Analytik des Daseins liegt in der Analytik der Verfassung des In-der-Welt-Seins.²⁴⁸ Heidegger hat die Präposition "in" in diesem Ausdruck so erklärt, dass das In-Sein kein räumliche Bedeutung beinhaltet.²⁴⁹ Bei ihm hat "in" eine Bedeutung wie Wohnen unter Hinweis auf Leben.²⁵⁰ Richtig ist es, dass Dasein ein räumliches Sein hat, aber diese Räumlichkeit ist von dem In-der-Welt-Sein fundiert.²⁵¹ Der Startpunkt des Verstehens des In-der-Welt-Seins ist das Erkennen. Wenn das Dasein etwas in der Welt erkennt, erhält es einen neuen Seinsstand in der Welt.²⁵² Heidegger versucht, den auszeichnenden Charakter der Welt zu definieren, d. h. die Weltlichkeit. Die klassischen ontischen und ontologischen Beschreibungen der Weltlichkeit können das Phänomen der Welt nicht richtig beschreiben, weil sie die Welt voraussetzen.²⁵³ *"»Weltlichkeit« ist ein ontologischer Begriff und meint die Struktur eines*

²⁴¹ Vgl. ebd., S. 7.

²⁴² Vgl. ebd., S. 13.

²⁴³ Vgl. Von Herrmann, Friedrich Wilhelm, *Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1964, S. 26.

²⁴⁴ Vgl. *SuZ*, S. 13.

²⁴⁵ Vgl. a. a. O.

²⁴⁶ Vgl. a. a. O.

²⁴⁷ Vgl. ebd., S. 42.

²⁴⁸ Vgl. ebd., S. 53.

²⁴⁹ Vgl. ebd., S. 54-56.

²⁵⁰ Vgl. ebd., S. 54.

²⁵¹ Vgl. ebd., S. 56.

²⁵² Vgl. ebd., S. 62.

²⁵³ Vgl. ebd., S. 64.

konstitutiven Momentes des In-der-Welt-seins".²⁵⁴ Heidegger stellt vier Bedeutungen der Weltlichkeit heraus:

- "Welt wird als ontischer Begriff verwendet und bedeutet dann das All des Seienden, das innerhalb der Welt vorhanden sein kann"
- "Welt fungiert als ontologischer Terminus und bedeutet das Sein des unter n. 1 genannten Seienden"
- "Welt kann wiederum in einem ontischen Sinne verstanden werden, jetzt aber nicht als das Seiende, das das Dasein wesen-haft nicht ist und das innerweltlich begegnen kann, sondern als das, »worin« ein faktisches Dasein als dieses »lebt«"
- "Welt bezeichnet schließlich den ontologisch-existenzialen Begriff der Weltlichkeit"²⁵⁵

Welt ist, worin das Dasein in seiner Faktizität lebt.²⁵⁶ Hierbei scheint die bestimmte Bedeutung der Welt bei Heidegger insbesondere von der dritten Bedeutung abgeleitet zu sein. Und um die Welt zu kennen, sollen wir dieselben Dinge ansprechen, und nur die Dinge, mit denen sich unser Besorgen und Bewerten beschäftigt.²⁵⁷ Diese Dinge sind die Zeuge, deren Seinsverfassung die Zuhandenheit ist.²⁵⁸ Das Dasein kann für sich selbst ein Zuhandenes sein, wenn es sich für sich als Ziel setzt, oder Vorhandenes, wenn es sich für sich als Gegenstand versteht.²⁵⁹ Aber die Seinsart des Daseins bleibt gegenüber dem Sein der Vorhandenen und Zuhandenen ausgezeichnet, denn es gibt bei Heidegger drei hauptsächliche Seinsarten: erstens das Sein des Vorhandenen der Dinge, zweitens das Sein des Zuhandenen der Zeuge und drittens die Existenz des Daseins.²⁶⁰ Ein Zuhandenes ist in seinem Sein durch die Verweisung auf seine Funktion bestimmt. Aber diese Verweisung bleibt üblicherweise unauffällig, bis ein Bruch in ihrem Zusammenhang passiert.²⁶¹ Durch diesen Bruch versteht man das Wozu und das Wofür des Zeugs und hierbei beginnt das Dasein, die Welt zu erschließen.²⁶² Bisher erklärt Heidegger sein Konzept der Welt als "das unthematische, umsichtige Aufgehen in den für die Zuhandenheit des Zeugganzen konstitutiven Verweisungen".²⁶³

²⁵⁴ A. a. O.

²⁵⁵ Ebd., S. 65.

²⁵⁶ Vgl. a. a. O.

²⁵⁷ Vgl. ebd., S. 67, 68.

²⁵⁸ Vgl. ebd., S. 69.

²⁵⁹ Vgl. Prauss, Gerold, *Heidegger und die praktische Philosophie*, S. 178.

²⁶⁰ Vgl. Luckner, *Heidegger und das Denken der Technik*, S. 48.

²⁶¹ Vgl. *SuZ*, S. 74-75.

²⁶² Vgl. ebd., S. 75.

²⁶³ Ebd., S. 76.

In dieser Welt bestehen bestimmte Beziehungen zwischen dem Wozu und den Zeugen, d. h. Verweisung und Zeichen. Zeichen ist das Zeug, dessen Zeugcharakter im Zeigen besteht.²⁶⁴ Jedes Zeichen ist eine Verweisung, aber nicht alle Verweisungen sind Zeichen, und jedes Zeichen ist ein Beziehen.²⁶⁵ Die Verweisung als Zeichen ist "*die ontische Konkretion des Wozu einer Dienlichkeit und bestimmt ein Zeug zu diesem*"²⁶⁶. Das Zeichen ist ein ontisches Zuhandenes, das die ontologische Struktur des Seins des Zuhandenen, Verweisungsganzheit und Weltlichkeit anzeigt.²⁶⁷ Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die *Bewandtnis*.²⁶⁸ Bewandtnis ist das Sein des In-der-Welt-Seienden, in dem das Bewenden-lassen mit etwas bei etwas liegt.²⁶⁹ Diese Beziehung "mit...bei..." ist die Verweisung, "*zum Beispiel mit diesem Zuhandenen, das wir deshalb Hammer nennen, hat es die Bewandtnis beim Hämmern, mit diesem hat es seine Bewandtnis bei Befestigung, mit dieser bei Schutz gegen Unwetter; dieser »ist« um-willen des Unterkommens des Daseins, das heißt, um einer Möglichkeit seines Seins willen*"²⁷⁰. Das Ganze der Bezüge des Womit der Bewandtnis ist in einer ursprünglichen Ganzheit als Be-deuten verbunden, worin das Dasein sich zuvor verstehen kann. Diese Ganzheit der Bezüge nennt Heidegger *Bedeutsamkeit*, die die Weltstruktur gestaltet, in der das Dasein lebt.²⁷¹ Dies bedeutet, dass *die Weltstruktur ein Verstehen oder vielmehr ein Verweisungszusammenhang ist*.²⁷² Die Welt ist bei Heidegger die Seinsbezüge des Seienden, solange dieses Seiende erschlossen ist.²⁷³

Heidegger untersucht philologisch die möglichen Bedeutungen des Logos im Griechischen. Die spätere Geschichte der Philosophie hat die eigentliche Bedeutung des Logos verborgen.²⁷⁴ Logos ist Rede.²⁷⁵ Was heißt Rede? Wie kann Logos als Rede seine unterschiedlichen Bedeutungen - Vernunft, Urteil, Begriff, Definition, Grund und Verhältnis - bedeuten? Logos als Rede ist, was das Geredete offenbar werden lässt.²⁷⁶ Logos deckt die

²⁶⁴ Vgl. ebd., S. 77.

²⁶⁵ Vgl. a. a. O.

²⁶⁶ Ebd., S. 78.

²⁶⁷ Vgl. ebd., S. 82.

²⁶⁸ Vgl. ebd., S. 84.

²⁶⁹ Vgl. a. a. O.

²⁷⁰ A. a. O.

²⁷¹ Vgl. ebd., S. 87.

²⁷² Vgl. Karimi, Ahmed Milad, *Identität, Differenz, Widerspruch, Hegel und Heidegger*, Rombach Verlag KG, 1. Auflage, 2012, S. 124-125.

²⁷³ Vgl. Jaeger, Hans, *Heidegger und die Sprache*, Verlag A. Francke, 1971, S. 8.

²⁷⁴ Vgl. *SuZ*, S. 87.

²⁷⁵ Vgl. ebd., S. 32.

²⁷⁶ Vgl. a. a. O.

Wahrheit auf, aber Wahrheit ist kein Urteil.²⁷⁷ Das Wahrste ist, was nur aufdeckt, und was nie verdeckt.²⁷⁸ Das ist die ursprüngliche Bedeutung des Logos bei Heidegger. Der Logos als das, was nie verdecken kann, ist etwas, was nie lügend sein kann, und das ist die Struktur der Wahrheit des Logos bei ihm.²⁷⁹ Laut Heidegger haben sowohl Realismus als auch Idealismus die Wahrheit des Logos missverstanden, weil die Funktion des Logos "etwas vernehmen lassen" ist.²⁸⁰

Heidegger fragt nach der Bedeutung der Wahrheit und warum sie sich ontologisch mit dem Sein verbindet.²⁸¹ In seiner Diskussion der Theorie der Übereinstimmung untersucht er die Subjekt-Objekt-Beziehung und findet dabei, dass das Seiende, wenn es etwas beurteilt, es dieses durch die entdeckende Rede, d. h. Logos, entdeckt, der sowohl das Entdeckende als auch das Entdeckte entdeckt.²⁸² Das bedeutet, dass das Entdeckende zu einer Selbigkeit mit dem Wie wird, wodurch dieses Seiende in seiner Rede entdeckt ist. Infolgedessen ist die Bewahrung ein Sichzeigen des Seienden.²⁸³ Das Wahr-sein ist vielmehr Entdeckend-sein.²⁸⁴ Und demgemäß kann die Wahrheit nie die Struktur der Übereinstimmung haben.²⁸⁵ Die ursprüngliche Bedeutung des Logos ist "Verborgenes entbergen".²⁸⁶ "*Das Entdecken ist eine Seinsweise des In-der-Welt-seins*"²⁸⁷.

Hierbei kann der Text in der Welt stehen. Heidegger hat versucht, die Welt aus nichts oder aus den primitivsten Prinzipien wiederaufzubauen. Welt ist bei Heidegger kein Platz, weil der Platz selbst in der Welt steht. Sie ist auch keine Natur, weil sie ein Seiendes in der Welt ist. Welt ist alles, was uns begegnet und was wir ständig und immer interpretieren. Falsch ist auch zu sagen, die Welt stamme aus Verstehen, weil alles in der Welt einen bestimmten Charakter seines Entdeckens hat. Nichts ist reines Erkennendes oder reines Erkanntes. Jedoch spielt das Verstehen aus dieser Perspektive eine größere Rolle als in der Übereinstimmungstheorie, nämlich in der Interpretation der Welt sowie des Textes. Der wichtigste Punkt ist hier, dass, wenn der Text keine Quelle der Ontologie ist oder wenn die Ontologie vielmehr aus *vortexuellen* Prinzipien abgeleitet worden ist, der Text selbst zu

²⁷⁷ Vgl. ebd., S. 33.

²⁷⁸ Vgl. a. a. O.

²⁷⁹ Vgl. a. a. O.

²⁸⁰ Vgl. ebd., S. 34.

²⁸¹ Vgl. ebd., S. 212.

²⁸² Vgl. ebd., S. 217-218.

²⁸³ Vgl. ebd., S. 218.

²⁸⁴ Vgl. a. a. O.

²⁸⁵ Vgl. a. a. O.

²⁸⁶ Vgl. ebd., S. 219.

²⁸⁷ ebd., S. 220.

einem In-der-Welt-Seienden wird und aus einer anderen Perspektive als seiner eigenen bestimmt und interpretiert wird.

2.b: Von "Geschichte im Text" zu "Text in der Geschichte"

Der religiöse Text hat eine problematische Beziehung mit der Geschichte, da er eine ihrer Quellen ist.²⁸⁸ Heidegger hat eine geschichtliche Perspektive entwickelt, aus der die Geschichte aus dem Text befreit werden kann. "Text in der Geschichte" bedeutet, dass der Text nicht mehr als Quelle der Geschichte betrachtet, sondern in der Geschichte des Menschen verstanden wird. Diese geschichtliche Perspektive bei Heidegger ist die Geschichtlichkeit. Die Geschichtlichkeit in "Sein und Zeit" ist eine wiederholte Stellung des Problems des Historischen von "Phänomenologie des religiösen Lebens".

Um die Geschichtlichkeit in "Sein und Zeit" gut zu verstehen, muss zuerst die Zeitlichkeit untersucht werden. Dieser Bezug hat eine Beziehung mit der Zeitlichkeit des Menschen in der Theologie, da Heidegger die Zeitlichkeit des Daseins aus "Leben zum Tode" in der Theologie abgeleitet hat.²⁸⁹ Die grundsätzlichen Seinkönnen des Daseins sind ontologisch im Zeitigen fundiert.²⁹⁰ Das Sein des Daseins ist ein Zum-Tode-sein oder Sein zum Tode. Und weil es immer ein verschobenes Seinkönnen des Daseins gibt, entstand dem Dasein die Idee des Ausstandes, zu dem die Idee des Endes gehört, wobei das Ende des In-der-Welt-Seins der Tod ist.²⁹¹ Die Alltäglichkeit des Daseins ist in "Sein und Zeit" das Sein zwischen der Geburt und dem Tod.²⁹² Der Tod ist nicht nur ein Ende des Daseins, weil er auch ein existentialer Bestandteil seines Seinscharakters ist. Solange das Dasein existiert, soll es noch nicht *etwas* sein; deshalb ist die Essenz des Daseins unfassbar.²⁹³ Das bedeutet auch, dass das Sein des Daseins immer durch das Sichvorweg bestimmt ist.²⁹⁴ "»Solange es [das Dasein] ist«, bis zu seinem Ende verhält es sich zu seinem Seinkönnen"²⁹⁵. Falls das Dasein seine Gänze erreicht, existiert das Dasein nicht mehr, weil die Gänze des Seins des Daseins die Behebung des Seinsausstandes bedeutet, und wenn der Seinsausstand behoben wird, wird das Dasein ein Nicht-mehr-da-sein.²⁹⁶ Sein zum Tode ist der allgemeine Kontext der Zeitlichkeit der existentialen Phänomene des Daseins.

²⁸⁸ Vgl. mit "Hermeneutik der religiösen Schrift" (in den früheren Vorlesungen vor "Sein und Zeit").

²⁸⁹ Vgl. Schaeffler, Richard, *Heidegger und die Theologie*, in: *Heidegger und die praktische Philosophie*, S. 298-299.

²⁹⁰ Vgl. *SuZ*, S. 304.

²⁹¹ Vgl. ebd., S. 233-234.

²⁹² Vgl. ebd., S. 233.

²⁹³ Vgl. a. a. O.

²⁹⁴ Vgl. ebd., S. 236.

²⁹⁵ A. a. O.

²⁹⁶ Vgl. a. a. O.

In demselben Kontext erscheint die Entschlossenheit als zeitliches Phänomen. Entschlossenheit ist das Vorlaufen des Endes.²⁹⁷ Ohne die Idee des Endes kann das Dasein sich nicht mehr entschließen, etwas zu tun.

Entsprechend den drei Momenten der Zeit stehen die drei konstitutiven Bestandteile der Sorge: "Wie die Zukunft primär das Verstehen, die Gewesenheit die Stimmung ermöglicht, so hat das dritte konstitutive Strukturmoment der Sorge, das Verfallen, seinen existenzialen Sinn in der Gegenwart"²⁹⁸. Das Dasein in seinem Verfallen versucht, sich von ihm zu zeitigen, dies bezeichnet Heidegger als das Gegenwärtige.²⁹⁹ In den drei Ekstasen der Zeitlichkeit in "Sein und Zeit" hat die Zukunft den Vorrang vor der Gegenwart, weil es nur das verfallene Dasein ist, was sich durch die Gegenwart versteht.³⁰⁰

Die Geschichtlichkeit des Daseins ist die konkrete Ausarbeitung seiner Zeitlichkeit.³⁰¹ Die Geschichtlichkeit ist ein Geschehen und das Geschehen ist eine Bewegung, aber nicht eine des Vorhandenen, sondern der Erstreckung des Daseins.³⁰² Die Geschichte ist, was vergangen ist, aber auch seine Wirkung auf die Gegenwart hat; deshalb ist sie ein Wirkungszusammenhang, der aus den drei Momenten der Zeit besteht.³⁰³ Infolgedessen ist Geschichte das Ganze dieses Seienden, das sich in der Zeit bewegt.³⁰⁴ Das Dasein kann nur *geschichtlich* sein, aber nicht eine *Geschichte* in dem Sinne, dass es vergangen und gleichzeitig laufend ist, weil es kein Vorhandenes sein kann.³⁰⁵ Das Dasein ist insofern geschichtlich, dass sein Sein in der Welt geschieht.³⁰⁶ Und Historie als Wissenschaft ist eine Seinsart, die jeweils von der herrschenden Weltanschauung des Daseins abhängig ist.³⁰⁷ Auf diese Weise hat Heidegger das Cartesianische Cogito zu einem konkret geschichtlich bestimmten Cogito entwickelt.³⁰⁸

²⁹⁷ Vgl. ebd., S. 305. Entschlossenheit bedeutet bei Heidegger die Rückmeldung unseres Gewissens zu unserem schuldigen Sein. A. a. O.

²⁹⁸ ebd., S. 246.

²⁹⁹ Vgl. ebd., S. 248.

³⁰⁰ Vgl. Stassen, Manfred, *Heideggers Philosophie der Sprache in Sein und Zeit, und ihre philosophisch-theologischen Wurzeln*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1973, S. 42.

³⁰¹ Vgl. *SuZ*, S. 382.

³⁰² Vgl. ebd., S. 374-375.

³⁰³ Vgl. ebd., S. 378.

³⁰⁴ Vgl. ebd., S. 379.

³⁰⁵ Vgl. ebd., S. 380.

³⁰⁶ Vgl. ebd., S. 389.

³⁰⁷ Vgl. ebd., S. 392.

³⁰⁸ Vgl. Imdahl, Georg, *Das Leben verstehen*, Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1923), Königshausen & Neumann, Würzburg, 1977, S. 224.

2.c: Von "Wert im Text" zu "Text im Wert"

Wenn die Schrift und die Theologie die Quellen der Weltanschauung sind, werden sie zu den Quellen der Werte, weil die Werte aus der Ontologie stammen. Heidegger versuchte, einen alternativen ontologischen Zusammenhang zu finden, um damit ein alternatives Wertsystem gründen zu können. "Text im Wert" heißt, dass der Text selbst als Objekt des Bewertens des Daseins steht, anstatt dass er das Bewertende ist, oder zumindest nicht mehr das Bewertende ist. Es ist wichtig zu erwähnen, dass dieses axiologische Projekt auf das Bewerten der Werte selbst zielt und nicht nur auf die Bewertung der heiligen Schrift. Der Wert bei Heidegger ist nicht ein Sollen an sich oder ein Sein, weil der Wert nicht sein kann, sondern bewertet wird.³⁰⁹

Der Startpunkt der Werttheorie Heideggers in "Sein und Zeit" ist das *Wer* des Daseins. "*Dasein ist Seiendes, das je ich selbst bin, das Sein ist je meines*"³¹⁰. Das *Wer* des Daseins ist durch das Ich und das Subjekt beantwortet, weil das *Wer* des Daseins ist, was es selbst jeweils bleibt.³¹¹ Wir verstehen es ontologisch als das, was je in einem bestimmten Gebiet vorhanden ist, als Subjektum.³¹² Dieses Gebiet des Daseins sind die Anderen.

Diese Anderen sind nicht ein vereinzelter Rest vom Dasein, sondern das Auch-da-sein, das keinen Seinscharakter des Vorhandenen oder des Zuhandenen hat.³¹³ Infolgedessen wird die Welt das, was ich mit den Anderen teile.³¹⁴ Die Welt des Daseins ist die Mitwelt, und das Insein ist das Mitsein mit Anderen, folglich wird das innerweltliche Ansichsein das Mitdasein.³¹⁵

Aber dieses Miteinandersein hat den Charakter der Abständigkeit, d. h. das Dasein hat immer die Sorge um die Grenzen und Unterschiede zwischen ihm und den Anderen, "*um den Unterschied gegen sie auszugleichen, sei es, dass das eigene Dasein — gegen die Anderen zurückbleibend — im Verhältnis zu ihnen aufholen will, sei es, dass das Dasein im Vorrang über die Anderen darauf aus ist, sie niederzuhalten. Das Miteinandersein ist — ihm selbst verborgen — von der Sorge um diesen Abstand beunruhigt*"³¹⁶. Wegen dieser Abständigkeit liegt das Dasein unter der Herrschaft (Botmäßigkeit) der Anderen. Und in dieser Abständigkeit sind die Anderen nicht selbst die Anderen, sondern wird diese Abständigkeit so miteinander und voneinander. Die Anderen sind das unbestimmte Dasein, das *da ist*. Dieses nennt Heidegger das Man, das dem Dasein sein Sein abnimmt.³¹⁷ Das Man ist das

³⁰⁹ Vgl. Radinković, Željko, *Phänomenologisch-kritische Destruktion des Aprioriproblems beim frühen Heidegger*, *Filozofija I DRUŠTVO XXIII* (4), 2012, S. 254.

³¹⁰ *SuZ*, S. 114.

³¹¹ Vgl. a. a. O.

³¹² Vgl. a. a. O.

³¹³ Vgl. ebd., S. 118.

³¹⁴ Vgl. a. a. O.

³¹⁵ Vgl. a. a. O.

³¹⁶ ebd., S. 126.

³¹⁷ Vgl. a. a. O.

unbestimmte Wir in der durchschnittlichen Alltäglichkeit.³¹⁸ Dass das Dasein sich im Man aufgibt, nennt Heidegger das Verfallen. Verfallen ist die existentielle Struktur der Uneigentlichkeit der Geworfenheit des Daseins.³¹⁹

"Gerede und Zweideutigkeit, das Alles-gesehen-und Alles-verstanden-haben bilden die Vermeintlichkeit aus, die so verfügbare und herrschende Erschlossenheit des Daseins vermöchte ihm die Sicherheit, Echtheit und Fülle aller Möglichkeiten seines Seins zu verbürgen"³²⁰. Dieser Zustand des Verfallens wird durch das Man ständig unterstützt.³²¹ In der Beruhigung dieser vorher erwähnten Sicherheit fühlt das Dasein die Entfremdung. "Das verfallende In-der-Welt-sein ist als versuchend-beruhigendes zugleich entfremdend"³²². Und in dieser Entfremdung wird das eigenste Seinkönnen verborgen.³²³

Damit das im Man verlorene Dasein sein eigentliches Sein gewinnen kann, muss es sich zuvor als eigentliches Seinkönnen finden.³²⁴ Zwecks dessen bedarf das Dasein einer Bezeugung eines Selbstseinkönnens.³²⁵ Diese Bezeugung ist bei Heidegger die Stimme des Gewissens.³²⁶ Das Gewissen ist ein Ruf, der uns anruft, um unsere Seinkönnen zu verstehen.³²⁷ Es ist eine Rede, die den Charakter des Anrufes hat und die das Dasein zu seinem eigensten Sein als Schuldigsein aufruft.³²⁸ Das Verstehen dieses Aufrufes ist das Gewissenhabenwollen.³²⁹ Dieses Gewissenhabenwollen ist das Sich-selbst-wählen als Verstehen des Gewissensrufes.³³⁰ Im Gewissenhabenwollen liegt die Entschlossenheit, d. h. "das gesuchte existenzielle Wählen der Wahl eines Selbstseins"³³¹. Das Dasein als verstehendes Mitsein hört auf die Anderen, aber durch das Gerede des Man überhört es sein eigenes Selbst.³³² Der Ruf des Gewissens hat die Funktion, das Hören-auf-Andere des

³¹⁸ Vgl. Karimi, S. 126-127.

³¹⁹ Vgl. Von Herrmann, *Selbstinterpretation Martin Heideggers*, S. 86.

³²⁰ A. a. O.

³²¹ Vgl. a. a. O.

³²² ebd., S. 178.

³²³ Vgl. a. a. O.

³²⁴ Vgl. ebd., S. 268.

³²⁵ Vgl. a. a. O.

³²⁶ Vgl. a. a. O.

³²⁷ Vgl. ebd., S. 269.

³²⁸ Vgl. a. a. O.

³²⁹ Vgl. ebd., S. 270.

³³⁰ Vgl. Hollenbach, Johannes Michael, *Sein und Gewissen*, Baden-Baden: Bruno Grimm, 1954, S. 318.

³³¹ *SuZ*, S. 270.

Daseins zu brechen.³³³ Der Inhalt dieses Rufes, der zum Man-selbst des Mitseins orientiert ist, ist das Dasein selbst.³³⁴ Und wenn der Ruf das Selbst übergeht, wirft er das Man in die Bedeutungslosigkeit und "*das Selbst aber wird, dieser Unterkunft und dieses Verstecks im Anruf beraubt, durch den Ruf zu ihm selbst gebracht*"³³⁵. Der Ruf lässt das Dasein verstehen, dass es schuldig ist oder mindestens sein kann.³³⁶ Indem das Schuldigsein des Daseins ursprünglich ist, ist seine Schuld keine Ursünde im Sinne der Theologie, weil das Verfallen bei Heidegger nicht ein Ausfall aus einem *Urstand* ist³³⁷, sondern ein Seinscharakter. Das Schuldigsein ergibt sich nicht aus einem Begehen einer Schuld, aber umgekehrt ist die Schuld nicht möglich ohne ursprüngliches Schuldigsein.³³⁸ Schuld ist das Bewusstsein des Daseins von der Nichtigkeit in ihm.³³⁹ Das Schuldbewusstsein ist Heideggers "Jenseits von Gut und Böse", da es der Urgrund aller Ethik ist, weil das Dasein ohne Schuldbewusstsein nicht verantwortlich sein kann.

Der Ruf des Gewissens hat die Fähigkeit, die Angst eigentlich zu lassen.³⁴⁰ Die Angst spielt eine wichtige Rolle, um das Dasein in seine Eigentlichkeit zu bringen. Sie ist nicht eine "vor etwas in der Welt", sondern "vor der Welt", im Unterschied zu der Furcht.³⁴¹ Und außer der "Angst vor..." hat das Dasein die "Angst um..." Das Dasein hat Angst um sein In-der-Weltsein.³⁴² Im Falle des Verfallens flieht das Dasein vor sich selbst als eigentliches Seinkönnen.³⁴³ Wenn das Dasein den Ruf des Gewissens hört, kann es die Stimme seines eigenen Seinkönnens hören und dann wird Angst spontan eigentlich. Eigentliche Angst bedeutet, dass das Dasein keine Herkunft beim Man und in der Alltäglichkeit finden kann. Infolgedessen nimmt die Angst dem Dasein seine Möglichkeit, sich im Verfallen gemäß der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen, und auf diese Weise bringt sie es wieder in die Gegenstände der Angst, aber ohne Herkunft.³⁴⁴ Angst überlässt das Dasein der

³³² Vgl. ebd., S. 271.

³³³ Vgl. a. a. O.

³³⁴ Vgl. ebd., S. 272.

³³⁵ ebd., S. 273.

³³⁶ ebd., S. 280-281.

³³⁷ Vgl. ebd., S. 176.

³³⁸ Vgl. ebd., S. 283-284.

³³⁹ Vgl. ebd., S. 285.

³⁴⁰ Vgl. ebd., S. 190.

³⁴¹ Vgl. ebd., S. 186-187.

³⁴² Vgl. ebd., S. 187.

³⁴³ Vgl. ebd., S. 184.

³⁴⁴ Vgl. ebd., S. 187.

Unheimlichkeit und Vereinzeltheit.³⁴⁵ Vereinzelt kann das Dasein erst seine Eigentlichkeit verstehen.³⁴⁶

³⁴⁵ Vgl. ebd., S. 188.

³⁴⁶ Vgl. ebd., S.190-191.

3. Hermeneutik der Freiheit, der Sprache und der Technik (die Spätwerke)

3.a: Hermeneutik der Freiheit

In seinem Werk "Vom Wesen des Grundes" (1929) untersucht Heidegger das Problem des Grundes als Zugang zum Problem der Freiheit. In einen mit Immanuel Kant vergleichbaren Kontext stellt er die naturwissenschaftliche Kausalität der menschlichen Freiheit durch seine Kritik an der Theorie der Übereinstimmung und die Transzendenz des Daseins mit einer weiteren Ausarbeitung des Begriffs der Welt gegenüber. Heidegger analysiert den Charakter des nexus zwischen Ursache und Wirkung und findet, dass dieser nexus nicht die primärste Beziehung ist, denn die Seienden müssen offenbar *im Voraus* der Prädikation sein.³⁴⁷ Die Satz Wahrheit in der Logik entstammt einer ursprünglicheren Wahrheit, d. h. der Unverborgenheit, die Heidegger als die ontische Wahrheit bezeichnet. Demgegenüber steht die ontologische Wahrheit als Enthülltheit des Seienden.³⁴⁸

Dadurch konnte Heidegger einen bestimmten Weg für das Erkennen der Welt und seiner Seienden bahnen. Dieser Weg beginnt bei der Fähigkeit des Daseins selbst, die Seienden offenbar zu machen; daher diskutiert Heidegger die sogenannte Transzendenz des Daseins. Die Transzendenz des Daseins ist die ontologische Differenz, d. h. das Bewusstsein des Daseins, dass sein Sein anders als das Sein der anderen Seienden (Dinge) ist, sowie die Wirkung dieses Bewusstseins auf sein Sein.³⁴⁹ Falls das Verhalten zum Seienden intentional ist, ist diese Intentionalität nur durch die Transzendenz des Daseins möglich.³⁵⁰ Falls wir das Dasein als Subjekt betrachten, ist es die Transzendenz des Daseins, die das Wesen dieses Subjekts bezeichnet, und infolgedessen ist sie die Grundstruktur der Subjektivität.³⁵¹ Die Transzendenz ist auch der Grund der Selbstheit, durch den das Dasein erkennt, was sein Selbst ist und was es nicht ist.³⁵² Sie geschieht in keiner Zeit und sie geschieht nicht, um wir die Dinge theoretisch erkennen zu können. Sie geschieht, solange das Dasein ist.³⁵³

Die Welt ist, woraufhin das Dasein transzendiert, deshalb ist die Transzendenz das In-der-Welt-sein.³⁵⁴ Bei Heidegger ist die Welt das Wie des Seins der Seienden und nicht das Ganze dieser Seienden. Dieses Wie ist *vorgängig* und relativ zum menschlichen Dasein.³⁵⁵ Deshalb

³⁴⁷ Vgl. *WM*, S. 130.

³⁴⁸ Vgl. ebd., S. 130-131.

³⁴⁹ Vgl. ebd., S. 134-135.

³⁵⁰ Vgl. ebd., S. 135.

³⁵¹ Vgl. ebd., S. 137-138.

³⁵² Vgl. ebd., S. 138-139.

³⁵³ Vgl. ebd., S. 139.

³⁵⁴ Vgl. a. a. O.

³⁵⁵ Vgl. ebd., S. 143.

gehört die Welt zum Dasein, wenn sie das Ganze der Seienden, auch das Dasein, beinhaltet.³⁵⁶

Wiederum in Bezug auf die paulinischen Briefe (1. Kor. u. Gal.) interpretiert Heidegger den Kosmos als Zustand und Lage des Menschen, also die Art seiner Stellung zum Kosmos, nicht nur und nicht primär den Zustand des Kosmischen.³⁵⁷ Kosmos ist ein gottabgekehrtes Wie des Seins des menschlichen Daseins.³⁵⁸ Κόσμοζοῦτος bedeutet das menschliche Dasein in einer bestimmten Existenz im Unterschied zu einer anderen schon angebrochenen Existenz.³⁵⁹ Heidegger verschiebt die Bedeutung des Wortes "Welt" im Johannesevangelium zu einer vollständig anthropologischen, wenn er es als gottentfernte Grundgestalt des menschlichen Daseins interpretiert.³⁶⁰ Daher ist Welt auch ein räumlicher Begriff, eine *Region*, die die Guten, die Bösen, die Juden und die Heiden enthält.³⁶¹ Durch diesen zentralen, völlig anthropologischen Begriff der Welt interpretiert Heidegger die Menschlichkeit (Allgemeinheit) des Christentums als *Anthropologischerkeit*.

Durch die Transzendenz ergibt das Dasein sich als Selbst.³⁶² Und weil es um die Seinkönnen des Daseins in dieser Welt und Existenz geht, ist die Welt, *worumwillen* das Dasein existiert, und hat die Welt den Grundcharakter des "Umwillen von..."³⁶³ Worumwillen das Dasein existiert, ist sein Selbst.³⁶⁴

Danach bewegt Heidegger sich von der Kausalität zur Freiheit und Verbindlichkeit. Der Satz, dass Dasein umwillen seines Selbst existiert, verweist gar nicht auf Egoismus, sondern bietet dem Dasein die Freiheit, egoistisch oder altruistisch zu sein.³⁶⁵ Um Dasein in einer Beziehung mit seinem Selbst zu werden, muss es sich durch das Umwillen übersteigen.³⁶⁶ Dieser Überstieg "umwillen von..." geschieht nur im Willen, der sich auf seine Möglichkeiten entwirft.³⁶⁷ Dieser Willen kann nicht ein bestimmtes Wollen sein, deshalb muss der Willen

³⁵⁶ Vgl. a. a. O.

³⁵⁷ Vgl. a. a. O.

³⁵⁸ Vgl. a. a. O.

³⁵⁹ Vgl. ebd., S. 143-144.

³⁶⁰ Vgl. ebd., S. 144.

³⁶¹ Vgl. a. a. O.

³⁶² Vgl. ebd., S. 157.

³⁶³ Vgl. a. a. O.

³⁶⁴ Vgl. a. a. O.

³⁶⁵ Vgl. a. a. O.

³⁶⁶ Vgl. ebd., S. 163.

³⁶⁷ Vgl. a. a. O.

im und als Überstieg das Umwillen selbst bilden.³⁶⁸ Und was als sein Wesen sein Umwillen vorwirft und nicht etwas wie gelegentliche Leistung hervorbringt, ist es, was Heidegger Freiheit nennt.³⁶⁹ Der Überstieg zur Welt ist selbst Freiheit.³⁷⁰ *"In diesem transzendierenden Sichentgegenhalten des Umwillen geschieht das Dasein im Menschen, so dass er im Wesen seiner Existenz auf sich verpflichtet, d. h. ein freies Selbst sein kann"*³⁷¹. Nur Freiheit ist, was dem Dasein die Welt lässt, zu walten und welten.³⁷² Diese Interpretation versteht die Freiheit nicht nur als Art der Spontaneität, sondern auch als Art der Kausalität.³⁷³ Freiheit als Transzendenz ist nicht nur eine besondere Art des Grundes, sondern der Ursprung des Grundes im Allgemeinen.³⁷⁴

3.b: Hermeneutik der Technik

In "Die Frage nach der Technik" (1953) analysiert Heidegger das Wesen der modernen Technik und dessen Wirkung auf das menschliche Wesen. Die zwei klassischen Definitionen der Technik als Mittel zum Zweck und als menschliches Tun sind seiner Meinung nach nicht genug, um das Wesen der modernen Technik zu bestimmen.³⁷⁵ Um das Wesen der Technik zu entdecken, diskutiert er das Wesen der Kausalität im Kontext der Theorie der vier Ursachen von Aristoteles und findet, dass die Ursache eine Veranlassung des Dinges zur Anwesenheit ist; dies nennt Heidegger Her-vor-bringen.³⁷⁶ Her-vor-bringen ist das Entbergen des Dinges aus der Verborgenheit in die Unverborgenheit.³⁷⁷ Die Technik ist nicht mehr ein solches Mittel, sondern ein Modus des Entbergens und der Wahrheit.³⁷⁸

Nach dieser Interpretation der Kausalität der griechischen Philosophie als Entbergen diskutiert er den Charakter der modernen Technik. Dieser Charakter unterscheidet sich von der Bedeutung der vormodernen Technik, denn er ist ein Herausfordern, das auch ein Modus des Entbergens ist, aber mit einer wichtigen Differenz.³⁷⁹ Das Herausfordern der modernen Technik benutzt die Elemente der Natur nicht als natürliche Elemente, denn die moderne

³⁶⁸ Vgl. a. a. O.

³⁶⁹ Vgl. a. a. O.

³⁷⁰ Vgl. a. a. O.

³⁷¹ ebd., S. 164.

³⁷² Vgl. a. a. O.

³⁷³ Vgl. a. a. O.

³⁷⁴ Vgl. ebd., S. 165.

³⁷⁵ Vgl. *Vorträge und Aufsätze*, S. 8.

³⁷⁶ Vgl. ebd., S. 11-12.

³⁷⁷ Vgl. ebd., S. 13.

³⁷⁸ Vgl. ebd., S. 13-14.

³⁷⁹ Vgl. ebd., S. 15.

Technik zieht die Energie und Materialien aus Natur heraus.³⁸⁰ Diese Wandlung bezeichnet die Art des Entbergens der modernen Technik, weil, wenn das Herausfordern das Element irgendwo zum Bestellen lässt, es dieses Element zum *Bestand* wandelt, und nicht als *Gegenstand* lässt.³⁸¹ Mensch ist, wer das herausfordernde Entbergen vollzieht, aber er kann dieses Entbergen nicht kontrollieren. Deshalb besteht die Gefahr, dass der Mensch sich selbst zum Bestand wandelt, z. B. wenn die Kranken in einer Klinik als Menschenmaterial betrachtet werden.³⁸² Das Herausfordern wandelt alles Wirkliche zum Bestand zu bestellen.³⁸³ Der herausfordernde Anspruch, der den Menschen treibt, herauszufordern, nennt Heidegger das Ge-stell, welches das Wesen der modernen Technik formuliert.³⁸⁴ Das Ge-stell ist weder ein solches menschliches Tun, noch lediglich ein Mittel zum Zweck; aus diesem Grund können die zwei obengenannten Definitionen der Technik bei Heidegger nicht unterstützt werden.³⁸⁵

Heidegger diskutiert auch die Beziehung zwischen der modernen Technik und der mathematischen Physik, und konkludiert, dass es *chronologisch* gesehen die mathematische Physik ist, die die Natur als Raum der Bestände vorgestellt und folglich die moderne Technik begründet hat. *Geschichtlich* gesehen ist die Beziehung jedoch umgekehrt, weil es in Wirklichkeit die moderne Technik ist, die die Natur in einer solchen Weise versteht, um sie benutzen zu können.³⁸⁶ Bei dieser Vorstellung der Idee der Natur wurde die Kausalität nicht mehr auf Veranlassen, *causa efficiens* oder *causa formalis*, gebildet, sondern wurde zum System der gleichzeitig oder nacheinander verbundenen Bestände geschrumpft.³⁸⁷

Das Wesen der modernen Technik liegt darin, das Wirkliche zum Bestand zu wandeln³⁸⁸, oder mit anderen Worten "das Ge-stell als ein Geschick der Entbergung"³⁸⁹. Es ist dieses Wesen, das die größte Gefahr für die Menschheit darstellt, und nicht die Technik in Form tödlicher Waffen oder atomischer Einrichtungen.³⁹⁰ Einerseits wandelt das Ge-stell den menschlichen Charakter zum Bestand zu bestellen, zum Menschenmaterial, andererseits hindert es ihn daran, die Gegenstände der Welt in ihrer Wirklichkeit zu entbergen.³⁹¹ Deshalb

³⁸⁰ Vgl. ebd., S. 15-16.

³⁸¹ Vgl. ebd., S. 17.

³⁸² Vgl. ebd., S. 18.

³⁸³ Vgl. a. a. O.

³⁸⁴ Vgl. ebd., S. 20-21.

³⁸⁵ Vgl. ebd., S. 22.

³⁸⁶ Vgl. ebd., S. 22-24.

³⁸⁷ Vgl. ebd., S. 24.

³⁸⁸ Vgl. ebd., S. 25.

³⁸⁹ ebd., S. 31.

³⁹⁰ Vgl. ebd., S. 29.

³⁹¹ Vgl. ebd., S. 27-28.

ergeben sich zwei Phänomene: Der Mensch begegnet sich nicht und er begegnet auch nicht den Wahrheiten der Dinge. Wenn diese Art des Entbergens der modernen Technik waltet, wird der Mensch nicht mehr frei, da Freiheit nicht im Willen oder in der Kausalität liegt, sondern in der Unverborgenheit, in der Wahrheit.³⁹²

Dann kommt Heidegger zum Ausgang aus diesem Problem, zum Retten. Retten bedeutet nicht nur, das Bedrohte zu erhaschen, zu sichern, sondern auch das Einholen ins eigentliche Wesen dieses Bedrohten, in die Eigentlichkeit.³⁹³ Sowohl Technik als auch Kunst entstammen dem griechischen Begriff *technē* (τέχνη). Kunst kann der Bereich des Rettens im Falle der Bedrohung der modernen Technik sein, wenn wir durch sie die Wahrheit einsehen können.³⁹⁴

³⁹² Vgl. ebd., S. 26.

³⁹³ Vgl. ebd., S. 29.

³⁹⁴ Vgl. ebd., S. 36.

3.c: Hermeneutik der Sprache

In "Die Sprache" (1950) untersucht Heidegger das Wesen der Sprache. Das Wesende der Sprache ist bei ihm nicht nur eine menschliche Betätigung oder das Ausdrücken. Was der Sprache wesend wäre, könnte das Sprechen selbst sein.³⁹⁵ In Bezug auf das Sprechen gibt es drei mögliche Definitionen: 1. Sprechen ist Ausdrücken: Diese Definition setzt voraus, dass die Sprache eine Äußerung ist. Falls sie so ist, untersucht man die Sprache nur äußerlich, und nur wenn sie ein Inneres ausdrückt.³⁹⁶ 2. Sprechen ist eine menschliche Betätigung: Dann können wir nicht sagen, dass die Sprache spricht.³⁹⁷ 3. Sprechen ist als menschliche Betätigung ein Ausdruck des Wirklichen sowie des Unwirklichen: Diese Definition ist unmöglich, weil sie aus den zwei obengenannten nicht akzeptierten Definitionen besteht.³⁹⁸ Heidegger stellt das Ergebnis aus, dass die Sprache *spricht*.³⁹⁹

Um das Wesen des Sprechens zu umgrenzen, soll zuerst das reine Gesprochene untersucht werden.⁴⁰⁰ Das reine Gesprochene ist das Gedicht.⁴⁰¹ Hierbei analysiert Heidegger in Georg Trakls "Ein Winterabend" das Heißen. Das Heißen ist Einladen.⁴⁰² Heißen ist ein Aufruf, der die Dinge einlädt, um die Menschen anzugehen.⁴⁰³

Aber warum spricht die Sprache am reinsten im Gedicht? In "Das Wesen der Sprache" (1959) erklärt Heidegger, dass die Sprache nur spricht, wenn wir das rechte Wort nicht finden können, das unsere Bedeutung genau ausdrücken kann.⁴⁰⁴ Dieses Phänomen tritt im Gedicht häufig auf, weil der Dichter dafür verantwortlich ist, eine neue Sprache zu erschaffen. Die Beziehung zwischen Wörtern und Dingen liegt darin, dass das Wort das Wie des Seins des Dinges im Bewusstsein erscheinen lässt.⁴⁰⁵ Daher ist die Sprache das Haus des Seins.⁴⁰⁶ Und daher ist es auch verstanden, wie die Sprache spricht.

³⁹⁵ Vgl. *US*, S. 10.

³⁹⁶ Vgl. ebd., S. 12.

³⁹⁷ Vgl. a. a. O.

³⁹⁸ Vgl. a. a. O.

³⁹⁹ Vgl. ebd., S. 16.

⁴⁰⁰ Vgl. ebd., S. 13-14.

⁴⁰¹ Vgl. ebd., S. 14.

⁴⁰² Vgl. ebd., S. 19.

⁴⁰³ Vgl. a. a. O.

⁴⁰⁴ Vgl. ebd., S. 151.

⁴⁰⁵ Vgl. ebd., S. 158.

⁴⁰⁶ Vgl. a. a. O.

In "Der Weg zur Sprache" (1958) glaubt Heidegger, dass wir nicht die Sprache sprechen, sondern *aus ihr* sprechen.⁴⁰⁷ Die Sprache spricht, wenn sie die Dinge in ihren Sein zeigen kann. Sprechen ist im Sagen beinhalten, und die Sage ist wie (oder als) Logos, was erscheinen lässt.⁴⁰⁸ Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige.⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ Vgl. ebd., S. 243.

⁴⁰⁸ Vgl. ebd., S. 241.

⁴⁰⁹ Vgl. ebd., S. 242.

-Drittes Kapitel-

Die verwendbare textuelle Hermeneutik Heideggers für das Untersuchen der Koranauslegung

Eine Fundamentalhermeneutik zielt hauptsächlich auf das Interpretieren aus einer Urerfahrung der Religion ab, fernab von der systematisierten vorgefertigten Version dieser Religion. Das Hauptziel ist es, die unreligiöse Erfahrung zu erreichen, nicht nur auf der Ebene des Verständnisses der religiösen Schrift, sondern auch auf der des Wiederaufbaus der Hermeneutik der Religion.

Durch die Verklammerung des Historischen ist ein Schritt in einer neuen Methodologie der Koranauslegung, durch die man die Historie aus dem Text retten und das historische Bewusstsein gegen die drei Mechanismen der historischen Kontrolle behalten kann. Diese Verklammerung kann durch die Verklammerung der Frage nach der historischen Gültigkeit der Schrift geschaffen werden. Infolgedessen hat die gehobene Historie der Schrift keinen geschichtswissenschaftlichen Wert.

Die Verklammerung des Lexikons ist der zweite Schritt. Ein üblicher vitiöser Zirkel des klassischen religiösen Denkens ist die Tatsache, dass die Sprachen nach der Begründung der Religion theoretisiert wurden. Das ist z. B. beim Islam und der arabischen Sprache der Fall (vgl. mit der historisch-linguistische Zirkularität in der linguistisch-metaphorischen Methode im zweiten Teil). Deshalb wurden die religiösen Schriften zu Quellen der Theoretisierung der Sprache und diese religiöse Sprache ist das Mittel zum Verstehen der Schrift. Das Ergebnis ist das Recyceln und die Verstärkung bestimmter Hauptbegriffe und Glauben der Religion. Eine Trennung zwischen den beiden Sprachen, der ursprünglichen und der religiösen, ist notwendig, um die Religion eigentlich und unabhängig von den dominanten religiösen Richtungen und Institutionen interpretieren zu können.

Der dritte Schritt ist die Interpretation der Šarī‘a als Technik im Sinne Heideggers in "*Die Frage nach der Technik*". Das Gesetz im biblischen Kontext oder die Šarī‘a im islamischen ist ein Grund für die Vergessenheit der eigentlichen religiösen Erfahrung, weil es den Menschen in *Zeug* verwandelt. Aus der eigentlichen ontologischen Beziehung zwischen dem Menschen und dem Unendlichen werden die Wechselbeziehungen zwischen den Individuen zu einer Artikulation aus Einzelteilen eines größeren Zeugs, ohne dass die Eigentlichkeit des Individuums eine Rolle in der Textinterpretation spielt. Vielmehr trägt das Gesetz zur Systematisierung der Religion bei, denn es ist messbarer als der Glaube (z. B. ist die Frage nach den Regeln der Rituale im Islam heutzutage wichtiger und wird zwischen Muslimen öfter als die Frage nach dem Glauben gestellt). Wegen alldem soll auf die paulinische Weise gegen das Gesetz gekämpft werden. Im dritten Teil dieser Dissertation wird die sogenannte Fundamentalhermeneutik ausgearbeitet, die diese paulinische Lösung im koranischen Kontext begründet.

Die religiösen Schriften haben das Geschichtliche gestaltet, um die Welt und die Geschichte um das Dasein herum auf bestimmte Weisen zu entwickeln. Aus dieser Perspektive wird die Analyse des Geschichtlichen im Koran als Weltbildung möglich. Das Geschichtliche drückt das Sein des Daseins in der Geschichte aus. Das geschichtliche Bewusstsein (im Sinne Heideggers in "*Ontologie, Hermeneutik der Faktizität*") wandelt das Dasein zum Bestandteil der Geschichte, und aus dieser Perspektive kann das geschichtliche im Koran kritisiert werden, wie Šarī‘a als Technik im Sinne Heideggers "*die Frage nach der Technik*" kritisiert werden kann. Laut Heidegger bietet das philosophische Bewusstsein dem Dasein die

Unterkunft gegen die Angst an. Die metaphysischen Elemente in beiden Philosophie und Religion spielen dieselbe Rolle, um diese Unterkunft für das Dasein zu formulieren. Aus dieser Perspektive kann die Unterkunft, die der Koran den Muslimischen anbietet, analysiert werden.

Aus der Perspektive Heideggers in "Sein und Zeit" ist die Ontologie des Daseins aus seiner Begegnung mit der Welt abgeleitet. Die Heilige Schrift ist aus dieser Perspektive nicht mehr die Quelle der Ontologie, sondern steht selbst im Kontext der menschlichen Ontologie. Die Welt des Daseins ist Verstehen und der Text hat seine eigene Bewandnis, die das Dasein als Be-deuten verstehen kann. Der Text ist ein Zuhandenes, das das Dasein benutzen kann. Aber jede Erkenntnis ist entdeckende Auslegung, weil Logos die entdeckende Erkenntnis ist. Folglich ist jedes Lesen des Textes eine Interpretation. Text sagt nichts, sondern Menschen sagen in Wirklichkeit, was sie den Text sagen lassen wollen.

Text ist nicht ein einfaches Zuhandenes, weil er aus komplizierten und artikulierten Zeichen und Verweisungen besteht. Wenn ein *Bruch* im Verweisungszusammenhang des Textes passiert, beginnt der Leser *spontan* die Auslegung.⁴¹⁰ Dies wird *spontane Auslegung* genannt, im Unterschied zur *absichtlichen Auslegung*. Die spontane Auslegung ist ein Ansatz, um diesen Bruch zu überwinden, während die absichtliche vielmehr ein Ansatz ist, um eine vorherige klassische Auslegung zu ändern. Z. B. sind alle in der Einführung dargestellten Auslegungen des Korans im gegenwärtigen arabischen Denken absichtlich. Aber es ist wichtig zu beobachten, dass jedes Lesen eine Auslegung ist; deshalb besteht in Wirklichkeit kein bestimmter methodologischer Unterschied zwischen buchstäblicher und metaphorischer *Lesung*, jedoch besteht der Unterschied normalerweise zwischen der metaphorischen und der wörtlichen Bedeutung. Die allegorischen oder metaphorischen Lesungen können die noch nicht-beherrschenden Lesungen und umgekehrt sein.

In diesem Kontext drückt der Konflikt zwischen der buchstäblichen und der metaphorischen oder allegorischen Lesung einen ideologisch-politisch-gesellschaftlichen Konflikt aus. Und ontologisch bedeutet dieser Konflikt wiederum einen *ontologischen Vorkonflikt* zwischen den verschiedenen Seinsarten der Ausleger. In diesem Konflikt benutzen auch die beherrschenden Kräfte in der Gesellschaft das Man, um mehr *Andere* zu bekommen, d. h. um ihnen Eigentlichkeit des Daseins abzunehmen. *Der Konflikt der Interpretationen ist in Wirklichkeit ein ontologischer*. Die Eigentlichkeit des Verstehens des Textes im Lichte des Vorranges der Existenz ist in einer textuellen Kultur der erste Schritt zur Freiheit des Individuums.

Dem islamischen Kontext fehlt nicht die Seinsfrage, aber sie ist schon durch die Heilige Schrift *vorbeantwortet*. In diesem Fall ist sie keine ursprüngliche Frage, weil die Frager nicht von derselben Vorantwort unabhängig sind, d. h., dass sie ontologisch uneigentlich sind. Die Seinsfrage ist nicht der Weg zur Eigentlichkeit, sondern umgekehrt ist die Eigentlichkeit die Situation, durch die das Dasein die Seinsfrage ursprünglich fragen und beantworten kann. Eigentlichkeit ist die Basis der Ursprünglichkeit.

"*Text in der Geschichte*" hat zwei Ebenen: 1. die Ebene des Seins zum Tode und 2. die Ebene der menschlichen Geschichte in ihrer Beziehung zu der Schrift. Sein zum Tode befreit das Individuum aus dem Man, wenn das Individuum der Idee des Todes als Wozu seines Seins gegenübersteht. Dieser Seinsmodus befreit die Angst als Eigentliche, weil man alleine stirbt, und die Beruhigung des im-Man-Aufgebens des Daseins aufgelöst wird. "*Text in der*

⁴¹⁰ Vgl. Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Gesammelte Werke, Band 1, Hermeneutik I, S. 271-272.

Geschichte" im Sinne der ersten Ebene bedeutet die Befreiung des Individuums zum freien und ursprünglichen Lesen des Textes.

Die zweite Ebene stellt den Text selbst in den Kontext der menschlichen Geschichte und beendet die Rolle der Schrift als geschichtswissenschaftliche Quelle. Diese Ebene kann den *Geschichte-Text-Komplex* brechen und die Schrift selbst geschichtswissenschaftlich untersucht und kritisiert werden lassen. Heidegger gibt der dritten Ebene der Geschichte, d. h. der *menschlichen Geschichte*, durch seine Annäherung der Geschichtlichkeit des Daseins den Vorrang vor den anderen beiden Ebenen. Die menschliche Geschichte wird zum allgemeinen Kontext, in dem der Text gelesen werden kann.

Glauben kann eigentlich passieren, aber nur auf der Basis der Eigentlichkeit des Daseins. Die Gläubigen sind meistens das Man, in dem das Dasein sich aufgibt. Und verfallend lebt das Dasein mit ihnen in der klassischen nicht-kritisierenden Religiosität. Die eigentliche Religiosität kann man durch die *Urerfahrung* von der Religion erreichen (vgl. mit "Hermeneutik der religiösen Schrift in den früheren Vorlesungen vor "Sein und Zeit" in diesem Kapitel).

Heideggers Ontologie des Daseins versorgt uns mit einer *neuen Erklärung* der Metagrundlagen der Islamwissenschaften. Die Grundlagen der Interpretation stammen aus der Beherrschung der Seinsart des Man in der islamischen Gesellschaft. Diese Grundlagen sind die Mittel der Kontrolle, um die Seinsart der traditionell nicht-kritisierenden Gläubigen aufzuerlegen. Diese Seinsart hat Angst vor *Gott* und *Staat*, aber nicht vor der Welt als Welt, und nicht um ihr In-der-Welt-sein, sodass ihre Angst nicht eigentlich ist. Um dieses Verfallen zu überwinden, muss das Dasein die Stimme seines Gewissens hören.

In der klassischen Religiosität ist das Gewissen die Stimme Gottes, weil ein Gläubiger im Rahmen dieser Religiosität keine autonomen Werte hat, aber die Idee des Gewissens nimmt an, dass man zuvor und unabhängig von der Religion eine Erkenntnis von "Gut und Böse" haben kann. Das zweite Ergebnis des Vorranges der Existenz ist, dass der Text nicht mehr die grundlegende Quelle der Werte sein kann. Heideggers Annäherung, die die Werte abhängig von der Ontologie des Daseins ableitet, lässt die Tugend die Eigentlichkeit sein und stiftet ein *autonomes System der Werte*. *Daher wird das Gute vom Geglauten getrennt*.

Die Interpretation Heideggers der Freiheit kann die folgenden hauptsächlich angewandten Bezüge zur Koranauslegung haben: Die rein anthropologische Interpretation der Welt: Welt ist vorgängig und verstehbar vor dem Glauben an Gott und ohne diesen Glauben. Sie ist dem Menschen ein Feld des menschlichen Seinkönnens. Freiheit ist eine Art der Kausalität. Kausalität ist nicht nur auf dem Ursache-Wirkung-nexus begründet. Desgleichen ist die Beziehung zwischen Gott und Menschen durch Freiheit verstehbar. Ein Mensch ohne die Freiheit, an Gott zu glauben und seinen Gesetzen zu folgen *oder nicht*, verliert sein Wesen. (Vgl. auch mit der Hermeneutik der Technik). Freiheit ist selbst ethisch, weil sie immer mit Verbindlichkeit verbunden ist. Freiheit ist nicht direkt proportional zu Sünde.

Islamisches Gesetz als moderne Technik wandelte den Charakter des Menschen zum Bestand oder Menschenmaterial. Es ist chronologisch der Grund der Verdinglichung des Menschen im Islam, aber geschichtlich ist es umgekehrt, dass es die verdinglichende Vorstellung ist, was das islamische Gesetz so verstanden hat. Das Wesen der Gefahr der modernen Technik (Unfreiheit und Unwahrheit) ist auch die Gefahr der dominanten Form des islamischen Gesetzes. In diesem Rahmen ist das Retten die Unverborgenheit der Eigentlichkeit des Menschen und der Dinge.

Im Kontext der Hermeneutik Heideggers der Sprache ist der wichtigste angewandte Aspekt das Wesen der Sprache selbst als Zeige des Seins des Dinges. Was im Gedicht passiert, wenn die Sprache spricht, passiert auch beim Übersetzen und Auslegen der religiösen Schrift, weil wir in allen Fällen häufig das *rechte* Wort suchen. Daher könnte Koranauslegung als Seinsart untersucht werden.

-Zweiter Teil-

Die theoretische Hermeneutik der Koranauslegung

-Erstes Kapitel-

Die Methodologie der Ableitung der exegetischen Methoden der Koranauslegung

1. Das Thema und die Bedeutung dieses Teils

Im folgenden Teil werden die Koranexegesen als Seinsarten untersucht. Demgemäß soll zuerst die theoretische Hermeneutik im Islam abgeleitet und infolgedessen eine neue *methodologische* Klassifizierung der Richtungen der islamischen Koranauslegung erreicht werden.

Die rein methodologische Klassifizierung der Richtungen der islamischen Koranauslegung ist selbst neu und wichtig, weil die vorherigen Studien, wie sie in einem eigenen Abschnitt dieses Kapitels dargestellt und kritisiert werden, die Richtungen der Koranauslegung gemäß den Auslegern sowie den Ergebnissen der Auslegung und nicht den Methoden klassifiziert haben. Außerdem ist diese neue Klassifizierung wichtig, um die Methoden des Lesens des Korans selbst aus der obengenannten Perspektive zu interpretieren. Diese Forschung zielt die nur gemäß den Methoden Klassifizierung an.

Dieser Teil beinhaltet neben diesem Kapitel der Methodologie noch zwei weitere Kapitel: das zweite Kapitel zu **den hermeneutischen Grundlagen** und das dritte Kapitel zu **den exegetischen Methoden der islamischen Koranauslegung**. Im zweiten Kapitel werden die hermeneutischen Grundlagen ausgearbeitet, aus denen die exegetischen Methoden der islamischen Koranauslegung bestehen, während im dritten Kapitel die **exegetischen Methoden** selbst untersucht werden.

2. Methodologie der Untersuchung der theoretischen Hermeneutik im Islam

a. Die hermeneutische Grundlage und die hermeneutische Methode

Eine Methodologie zur Ableitung der Methoden der Koranauslegung soll zwischen drei Begriffen unterscheiden: der methodologischen Grundlage, der Methode und der Richtung bzw. der Schule in der Koranauslegung. Die methodologische Grundlage oder von daher und daraufhin **die hermeneutische Grundlage** ist eine methodologische Praxis, die der Ausleger benutzt und die seine Methode selbst orientiert und bestimmt.⁴¹¹ Sie ist das einfachste und primitivste methodologische Element, in das die Methode selbst in der höchsten Analyse zerfällt. Zum Beispiel spielt die Überlieferung eine große Rolle zum Leiten der Methode bei aṭ-Ṭabarī zu einer historischen Auslegung des Korans, während das Symbol z. B. bei Ibn 'Arabī eine andere Aufgabe hat, um eine symbolische Auslegung zu produzieren. Die hermeneutische Grundlage hat wiederum ein grundlegendes Prinzip, z. B. ist die Überlieferung vom Propheten als richtige Quelle der Koranauslegung mit dem Prinzip begründet, dass die Koranauslegung gemäß der subjektiven Perspektive des Auslegers verboten sei,⁴¹² während das Symbol als hermeneutische Grundlage im Ablehnen dieses Prinzips und durch die Inspiration Gottes geleitet ist.⁴¹³

⁴¹¹ Diese Unterscheidung und Nennung "hermeneutische Grundlage" gehören zum Verfasser.

⁴¹² Vgl. Aṭ-ṭabarī: 1/ 71.

⁴¹³ Vgl. Ġorāb, M. M., *Raḥmah mina ar-raḥmān, fī tafsīr wa iṣārāt al-qur'ān min kalām aš-šeīḥ al-akbar Moḥyī ad-Dīn Ibn 'Arabī*, matba'at Nadr, 1. Auflage, Damaskus, 1989: 1/ 408.

Die hermeneutische Grundlage unterscheidet sich von der **Methode** der Auslegung, weil eine Methode mehrere Grundlagen enthalten kann. Zum Beispiel benutzt Ibn 'Arabī die **inspirative Methode**, die jede Grundlage von Überlieferung, Symbol und Metapher zusammen anwendet.⁴¹⁴ Jedoch sollen die hermeneutischen Grundlagen zuerst abgeleitet werden, um die Methoden der Koranauslegung genau zu beschreiben und auszuarbeiten. Ohne die hermeneutischen Grundlagen finden die Forscher in der Koranauslegung keine genauen methodologischen Elemente und hängen dann von der *Richtung* oder *Schule* ab, in einer Praxis, die nicht als wirkliche Verbesserung für Goldziher's Modell betrachtet werden kann.⁴¹⁵ Außerdem kann man keineswegs die methodologischen Schritte in der Koranauslegung ohne diese hermeneutischen Grundlagen bestimmen und beschreiben, die die Ausleger in einer allgemeinen Methode harmonisch artikulieren. Die hermeneutischen Methoden unterscheiden sich voneinander gemäß der Beziehung zwischen diesen hermeneutischen Grundlagen in der Methode sowie der dominanten Grundlage, die den hermeneutischen Kontext hauptsächlich gestaltet.

Weil die Methode im Allgemeinen aus bestimmten Schritte zum Erhalten der Erkenntnis von einem Thema besteht, könnte die Studie in Wirklichkeit keine bestimmten Methoden in der Koranauslegung im genauen Sinn der Methode ohne das Untersuchen der hermeneutischen Grundlagen entdecken. Deshalb wäre die Bezeichnung "Methode der Koranauslegung" nicht genau richtig, sodass dies möglicherweise der Grund ist, warum Goldziher im Titel seines vorher untersuchten Werkes das Wort "Richtungen" anstelle von "Methoden" verwendet hat.

Aber zur Lösung des Problems, wie die Methoden der Koranauslegung untersucht werden können, wenn sie genau genommen keine Methoden sind, sollte man sich nicht von "Methode" zur komplizierteren Kategorie "Richtung" bewegen, wenn "Richtung" eine interpretatorische Linie der Ausleger ist, die aus methodologischen Praxen sowie Glaubenslehre-Parametern besteht, sondern kann man sich umgekehrt von "Methode" zur primitiveren Kategorie "Grundlage" orientieren. Erst wenn der Forscher die bestimmten Grundlagen der Koranauslegung ableitet, kann er die *Methoden* der Koranauslegung ohne die Überlagerung von der Seite der Glaubenslehre der Ausleger beschreiben, klassifizieren und interpretieren. Außerdem ist es durch diese Methodologie dieser Forschung möglich, diese klassischen Dualitäten in Goldziher's Modell, z. B. traditionelle und moderne Auslegung oder *tafsīr* und *ta'wīl*, zu überwinden. Dieses Überwinden ist wichtig, weil diese Ausdrücke nicht genau sind. Im nächsten Kapitel wird eine Kritik an *tafsīr* und *ta'wīl* z. B. geübt.

b. Die theoretisch-hermeneutischen Islamwissenschaften:

Obwohl *ilm uṣūl al-fiqh* die Wissenschaft der Theoretisierung der islamischen Gesetze, Šarī'a, ist, enthält sie einen großen Teil der Theoretisierung der Interpretation des Textes des Korans. Um die islamischen Gesetze abzuleiten, benötigen die *'ulamā'* (die muslimischen "Wissenden" der Islamwissenschaften) eine bestimmte Methodologie, um einerseits zwischen unterschiedlichen koranischen Diskursen und andererseits zwischen Wörtlichkeit und Metapher zu unterscheiden.⁴¹⁶ Außerdem sind die meisten Hauptproblematiken von *ilm uṣūl*

⁴¹⁴ Vgl. Az-Zurqānī, Muḥammed 'Abdul-azīm, *Manāhil al-'irfān fī 'ulūm al-qur'ān*, dār Al-kitāb Al-arabī, Beirut, 1995: 1/ 67.

⁴¹⁵ Siehe die Einleitung der Dissertation.

⁴¹⁶ Fortan wird "die wörtliche Bedeutung" als Gegenteil der Metapher benutzt. Dementsprechend bedeutet "die wörtliche Bedeutung" oder "die Wörtlichkeit" die originale Bedeutung eines Wortes. Zum Beispiel bezeichnet "Hand" ursprünglich das Körperteil, jedoch bedeutet es metaphorisch manchmal auf Arabisch "Hilfe" oder "Schutz". Die muslimischen *'ulamā'* haben den Terminus "Wahrheit" (*ḥaqīqa*) als Gegenteil der

al-fiqh vor allem linguistisch-hermeneutisch.⁴¹⁷ Deshalb gehören die Haupttheoretisierungen der koranischen Diskurse und der Metapher zu *'ilm uṣūl al-fiqh*.⁴¹⁸ An der anderen Seite ist *'ulūm al-qur'ān* eine Wissenschaft, die sich mit dem Untersuchen des Korans als Dokument beschäftigt, d. h. die historisch-kritische Analyse des Korans. In dieser Wissenschaft werden die koranischen Diskurse untersucht und theoretisiert.

Und wie bereits erwähnt ist *uṣūl at-tafsīr* (die Grundlagen der Koranauslegung) bei den Muslimen bisher keine unabhängige Islamwissenschaft, jedoch gab es mehrere Quellen, die diesen Titel direkt oder sinngemäß verwenden. In diesen Quellen wurden die Methodologien der Koranauslegung ausführlicher theoretisiert, jedoch kann man sich nicht auf diese Quellen beschränken, weil sie zu wenig sind und nicht alle Methoden der Koranauslegung abdecken. Zum Beispiel theoretisiert und beschreibt "*Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr*" von Ibn Taymīya nur die historische Methode. Außerdem hat die Mehrheit der Koranausleger selbst theoretische Einführungen in ihren Koranauslegungswerken eingeschlossen, die manchmal eine Beschreibung der Methodologie beinhalten.

c. Die bestimmten Schritte der Methodologie des Untersuchens der Koranauslegungsmethoden

Zuerst werden die hermeneutischen Grundlagen aus den theoretisch-hermeneutischen Islamwissenschaften abgeleitet. Dann müssen die Methoden der Koranauslegung gemäß den hermeneutischen Grundlagen ausgearbeitet werden. Danach werden die Grundlagen und die Methoden der Koranauslegung in den Koranauslegungswerken überprüft. In diesem Schritt muss der Verfasser sich auf **bestimmte Koranverse** konzentrieren. Normalerweise haben die umstrittenen Verse den Vorrang. Die umstrittenen Verse sind diejenigen, in deren Interpretation die verschiedenen Methoden der Auslegung sich so deutlich wie möglich unterscheiden. Diese Verse sind häufig diejenigen, die die körperlichen oder raumzeitlichen

Metapher (*mağāz*) benutzt, jedoch kann diese Übersetzung von *ḥaqīqa* als "Wahrheit" im philosophischen Kontext irreführend sein.

⁴¹⁷ Vgl. z. B. Al-Qarāfī, Abū Al-abbās Al-ṣenhāgī, *Al-'iqd al-manzūm fī al-ḥuṣūṣ wa al-'umūm*, Al-makraba Al-makkiyah, dār Al-kotobī, Kairo, 1. Auflage, 1999: 1/ 499.

⁴¹⁸ Vgl. z. B.:

- Al-Basīlī, Abū Al-Abbās, *Nukat wa tanbīhāt fī tafsīr al-qur'ān al-magīd*, Maṭba'at An-Nağāh Al-Ġadīdah, Marokko, 1. Auflage, 2008, S. 7.
- Al- Ġaramī, Ibrahīm Muḥammed, *Mu'gam 'ulūm al-qur'ān*, dār Al-kalam, Damaskus, 2001, S. 99.
- Al-Qarāfī: 1/ 299.
- Ar-Rašīd, 'Imād ad-Dīn, *Asbāb an-nzūl wa āṭāruhā fī bayān an-nuṣūṣ, dirāsah muqāranah beina uṣūl at-tafsīr wa uṣūl al-fiqh*, dār Aš-Šihāb, 1. Auflage, 1999, S. 7.
- Al-Subḥānī, Ga'far, *Al-manāhig at-tafsīriyah fī 'ulūm al-qur'ān*, Mu'assasat Al-Imām Al-Šādik, Iran, 4. Auflage, 1390 n. H., S. 23-24.
- Al-Zarkašī, Badr ad-Dīn, *Al-burhān fī 'ulūm al-qur'ān*, dār Al-Ḥadīṭ, Kairo, 1. Auflage, 2006, S. 333-334.
- As-Suyūṭī 'Abdul-raḥmān bin Abī Bakr, *Al-iklīl fī istinbāt at-tanzīl*, dār Al-kitāb Al-arabī, Beirut, ohne weitere Angaben, S. 7.
- Oberrat der islamischen Behörden, *Al-mawsu'a al-qur'āniyah al-mutaḥṣṣiṣah*, Maṭābi' Al-tigāriyah, Ägypten, 2003, S. 253.

Eigenschaften des Gottes enthalten. Außerdem kann besonders Vers 3:7 als **hermeneutischer Vers** im Koran betrachtet werden.⁴¹⁹

⁴¹⁹*er ist es, der herabgesandt auf dich die Schrift, in ihr sind eindeutig klare Zeichen, [...] und andere, mehrdeutige. Diejenigen, die abweichen in ihrem Herzen, folgen dem, was in ihr mehrdeutig, im Streben nach Zwietracht und nach Deutung. Doch ihre Deutung weiß keiner als Gott und diejenigen, die im Wissen tief gegründet sagen: Wir glauben daran [...]"*. *Der Koran*, übers. von Ahmed Milad Karimi, Verlag Herder; Auflage: 1, 2009. (3:7).

-Zweites Kapitel-

Die hermeneutischen Grundlagen der islamischen Koranauslegung

In der Koranauslegung existieren vier hermeneutische Hauptgrundlagen, nämlich Überlieferung, Metapher, Symbol und Thema. Der Grund dafür, dass es diese bestimmten Grundlagen gibt, ist die *Dialektik der hermeneutischen Grundlagen* (Siehe den Schluss dieses Teils). Es bleibt nicht einfach, dass der Verfasser die Entstehung und Entwicklung der islamischen hermeneutischen Grundlagen vor der Untersuchung ihrer Bedeutung, Theoretisierung und Anwendung ausführlich beschreibt. Selbstverständlich wurde der Koran zuerst abhängig von der Überlieferung der direkten Nachfolger des Propheten interpretiert, weil diese Nachfolger die Interpretation des Korans direkt vom Propheten und infolgedessen genauer wissen konnten. Aber die überlieferungsmäßige Methodologie hatte bestimmte Krise, die Anlass zur linguistischen Methodologie gegeben hat. Auf diese Weise hat jede Methodologie eigene innerliche Widersprüche, die zur folgenden Methodologie geführt haben.

Jede hermeneutische Methode artikuliert zwei oder mehr dieser Grundlagen, um den Koran zu interpretieren. Im Folgenden wird jede dieser Grundlagen in sieben Schritten analysiert: 1) Zunächst wird die Bedeutung der hermeneutischen Grundlage eingeordnet, 2) bevor auf das grundlegende Prinzip (der Grundlage) eingegangen wird; 3) anschließend werden die wichtigsten Theoretiker und Anwender und 4) die methodologische Anwendung der jeweiligen Grundlage vorgestellt; schließlich werden 5) die Gründe für die Befürwortung und 6) Ablehnung der jeweiligen Grundlage sowie 7) die Kritik daran dargelegt.

1. Überlieferung⁴²⁰

a. Die Bedeutung der Überlieferung als hermeneutische Grundlage

Die Überlieferung im Islam umfasst im Allgemeinen die Narration des Propheten Mohammad (Sunna), seiner direkten Nachfolger und deren direkten Nachfolger.⁴²¹ Im Bereich der Koranauslegung enthält die Überlieferung besonders die Narration der Koranauslegung, die auf den Propheten sowie seinen direkten Nachfolgern und deren direkten Nachfolgern zurückgeht. Die von der Überlieferung abhängige Methodologie begründet die historische Dimension der Koranauslegung wesentlich, d. h. die Herabsendung und Abrogation.

b. Das grundlegende Prinzip

Die von der Überlieferung abhängige Methode gründet darauf, dass die Koranauslegung gemäß der subjektiven Perspektive des Auslegers verboten ist.⁴²² Diesem Prinzip zufolge gilt

⁴²⁰ Goldziher hat das arabische Wort *riwāya* als „die traditionelle Kunde“ übersetzt (vgl. z. B. Goldziher, 1920, S. 112). Vielmehr bedeutet es auf Arabisch jedoch „Narration“. Auf Deutsch existiert möglicherweise keine genaue Übersetzung, jedoch ist „Überlieferung“ genauer als „die traditionelle Kunde“, weil Letztere „Kunde“ einschließt, während *riwāya* nicht hierauf verweist. „Überlieferung“ hat die Dimension der Narration und Vermittlung bestimmter Inhalte, während „Narration“ nur auf den Prozess der Narration verweist. „Überlieferung“ kann sowohl auf den Prozess der Narration als auch auf den Inhalt dieser Narration verweisen und wird in den Islamwissenschaften auf Arabisch bereits in dieser Bedeutung eingesetzt.

⁴²¹ Vgl. z. B. Ibn Taymīya, Taqī ad-Dīn Aḥmad bin ‘Abd Al-Ḥalīm, *Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr*, Taḥqīq wa Našr Adnān Zarzūr, 2. Auflage, 1972, S. 93-105.

⁴²² Ebd., S. 105.

die Überlieferung im Gegensatz zu anderen möglichen Quellen als objektiv. In der Geschichte der Koranauslegung bildet die Überlieferung die autoritärste und beherrschende Grundlage, weil sie im Allgemeinen die Hauptquelle der islamischen Religion als schriftlicher Religion ist und die Ablehnung dieser Quelle somit als Ablehnung der Quelle der Religion selbst betrachtet werden kann.

c. Die wichtigsten Theoretiker und Anwender

Als wichtigster Theoretiker der Überlieferung als Grundlage der Koranauslegung gilt Ibn Taymīya (+728 n. H.) mit seinem Werk *Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr* oder „Einführung in die Grundlagen der Koranauslegung“. Zwar sind ihm andere Theoretiker vorgegangen, jedoch hat er die ausführlichste Ausarbeitung geschaffen,⁴²³ was ein Grund dafür sein könnte, dass er bis heute die Hauptreferenz des Salafismus darstellt.⁴²⁴ Daher bilden Ibn Taymīya und der wichtigste Anwender der historischen Methode der Koranauslegung aṭ-Ṭabarī **die historische Achse der Koranauslegung**. Mit seinem Werk *Ġamī‘ al-bayān ‘an ta’wīl al-qur‘ān* lieferte aṭ-Ṭabarī die umfangreichste Referenz der Überlieferungen im Gebiet der Koranauslegung.⁴²⁵

d. Die methodologische Anwendung der Überlieferung

Als hermeneutische Grundlage der Koranauslegung hat Ibn Taymīya die Anwendung der Überlieferung in den folgenden Schritten theoretisiert:⁴²⁶ die Auslegung bestimmter Verse geht aus anderen Koranstellen hervor. Falls die Bedeutung im Koran nicht steht, ist die Auslegung der Sunna des Propheten zu entnehmen. Falls die Auslegung in der Sunna nicht gefunden wird, bestimmt die Überlieferung der direkten Nachfolger des Propheten die Auslegung. Und schließlich falls die Bedeutung in dieser letzten Überlieferung nicht gefunden werden kann, kann sie in der Überlieferung von den direkten Nachfolgern der direkten Nachfolger des Propheten gefunden werden.

e. Die Gründe des Glaubens an diese Grundlage

Die Unterschiedlichkeit der Koranauslegungen nach dem Tod der letzten Nachfolger der direkten Nachfolger des Propheten ist der Hauptgrund. Diesen Grund hat die Angst vor der Auflösung der islamischen Identität aufgrund dieser Unterschiedlichkeit unterstützt, besonders nach den mongolischen Kriegen in den islamischen Ländern zur Zeit von Ibn Taymīya.⁴²⁷ Außerdem hat die Tendenz der wissenschaftlich-politischen Autorität abhängig

⁴²³ Vgl.

- ‘Abd ar-Razzāq Aṣ-Ṣan‘ānī, *Tafsīr ‘Abd ar-Razzāq*, dār Al-kutub Al-‘ilmīya, Beirut, 1. Auflage, 1999: 1/ 252.
- Aṭ-Ṭabarī, *Ġamī‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-qur‘ān*: 1/ 71.
- Al-Bağawī, Abū Muḥammed Al-Ḥussein b. Mas‘ūd, *Ma‘ālim at-tanzīl*, dār Ṭība, Saudi-Arabien, 1409 n. H., 1/ 34.
- Ibn Kaṭīr, ‘Imād ad-Dīn Abū Al-Fidā’, *Tafsīr al-qur‘ān al-azīm*, Mu’assasat Qurṭuba, ohne weitere Angaben: 1/6-19.

⁴²⁴ Siehe z. B. Ga‘far As-Subḥānī, *Buḥūt fī al-milal wal-niḥal*, Mu’assasat Al-Imām Al-Sadiq, Qom, Iran, 1427 n. H., 4/36.

⁴²⁵ Siehe z. B., Goldziher, Ignaz, *die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, S. 107. Al-Ġābirī, Muḥammad‘Ābid, *Fahm al-qur‘ān al-ḥakīm, aw at-tafsīr al-wāḍiḥ ḥasab tartīb an-nuzūl*, dār An-Naṣr Al-Mağribīya, Marokko, 1. Auflage, 2008, S. 7-8.

⁴²⁶ Ibn Taymīya, Taqī ad-Dīn Aḥmad bin ‘Abd Al-Ḥalīm, *Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr*, S. 93-105.

⁴²⁷ Vgl. Z. B. Ga‘far As-Subḥānī, *Buḥūt fī al-milal wal-niḥal*, 4/31-34.

von der Autorität der Überlieferung zum Beseitigen dieser Unterschiedlichkeit zugunsten einer bestimmten Auslegung eine Hauptrolle gespielt. Diese oben genannte Autorität der Überlieferung ist auf der Autorität der historischen Überlieferung selbst als Quelle der schriftlichen Religionen begründet. In seinem Werk "Geschichte des Korans" glaubt Theodor Nöldeke, dass die Ausleger sich auf die Überlieferung verlassen haben, als sie die genauen Bedeutungen der Mehrheit der Koranverse nicht bestimmen konnten.⁴²⁸

f. Die Gründe der Ablehnung dieser Grundlage

Diese hermeneutische Grundlage hatte auch Gegner, die sie als *die* Grundlage der Koranauslegung ablehnten. Die linguistisch-metaphorischen Koranausleger glaubten daran, dass der Koran durch die natürliche menschliche Vernunft und die arabische Sprache ohne die Bedingung der Überlieferung richtig verstanden werden kann,⁴²⁹ während die symbolischen Tendenzen der Koranauslegung glaubten, dass der Koran durch die natürliche menschliche Vernunft, die Linguistik und die Überlieferung nicht genau verstanden werden kann, sondern der Ausleger die Inspiration des Gottes benötigt, um den Koran richtig zu verstehen.⁴³⁰ In der Neuzeit glauben mehrere Koranausleger, dass die von der Überlieferung abhängige Koranauslegung keine fruchtbaren menschlichen Interessen in den modernen Gesellschaften erreichen kann.⁴³¹ Außerdem kann der politische Widerstand der Schiiten gegen Sunniten als ein wichtiger Grund betrachtet werden, weil die Überlieferungen, von denen die Sunniten zum Interpretieren des Korans abhängig sind, die sunnitische Glaubenslehre unterstützen.⁴³²

g. Die Kritik an dieser Grundlage⁴³³

Trotz ihrer Autorität in der Koranauslegung kann die Überlieferung als methodologisch unzureichend kritisiert werden, wie aus folgenden Argumenten hervorgeht: die Schwierigkeit, historische Genauigkeit der Überlieferungen zu erreichen, ist eine wichtige Schwäche der historischen Methode der Koranauslegung, die die Überlieferung anwendet.⁴³⁴ Außerdem können mehrere Widersprüche der unterschiedlichen Überlieferungen in Bezug auf denselben Koranvers gefunden werden.⁴³⁵ Der Schutz der islamischen Identität kann keineswegs durch

⁴²⁸ Nöldeke, Theodor, *Geschichte des Korans*, zweite Auflage, bearbeitet von Friedrich Schwally, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Theodor Weicher, Leipzig, 1909, 2/ 156-157.

⁴²⁹ Vgl. Zamaḥṣarī, *Al-kaššāf 'an ḥaqā'iq ḡawāmid at-tanzīl wa 'uyūn al-aqāwīl fī wuḡūh at-ta'wīl*, Maktabat Al-'ubaiḳān, Saudi-Arabien, 1. Auflage, 1998: 1/95.

⁴³⁰ Vgl. Al-Ālūsī, *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-qur'ān al-karīm wa as-sab' al-maṭānī*, dār 'Iḥiya' Al-Turḡ Al-'Arabī, Beirut, ohne weitere Angaben: 1/5-6. Siehe auch Abū Zayd, Naṣr, *Falsafat at-ta'wīl*, dār At-Tanwīr, Beirut, 1. Auflage, 1983, S. 240.

⁴³¹ Vgl. Ibn 'Āšūr, Muḥammad Aṭ-Ṭahir, *Tafsīr at-taḥrīr wa at-tanwīr*, Ad-dār At-tūnusīya li-l Naṣr, Tunesien, 1984: 1/27-30.

⁴³² Vgl. Aṭ-Ṭubrusī, Al-Faḍl Abū Al-Ḥasan, *Maḡma' al-bayān fī tafsīr al-qur'ān*, dār Al-Ma'rifa, Beirut, 2. Auflage, 1988: 1. Teil, 2/701-702. Siehe auch Aṭ-Ṭabāṭibā'ī, Muḥammad Ḥussein, *Al-mizān fī tafsīr al-qur'ān*, Mu'assasat Al-'Ala lil-Maṭbū'āt, Beirut, 1. Auflage, 1997: 1/15-16.

⁴³³ Alle Kritiken an den hermeneutischen Grundlagen sind der Ansicht des Verfassers.

⁴³⁴ Siehe z. B. Nöldeke, Theodor, *Geschichte des Korans*, 2/156-157.

⁴³⁵ Siehe z. B.

Totalitarismus der Einheit der Koranauslegung geschaffen werden, sondern durch die Erweiterung der Bedeutung dieser Identität, um die Unterschiedlichkeiten ohne Konflikte zu beinhalten. Schließlich begründet die überlieferungsmäßige Koranauslegung den Text-Geschichte-Komplex, der im nächsten Teil erweitert wird.

-
- Nöldeke, 1909: 2/156-157.
 - Aṭ-Ṭabāṭibā'ī, Muḥammad Ḥussein, *Al-mīzān fī tafsīr al-qur'ān*, Mu'assasat Al-A'la lil-Maṭbū'āt, Beirut, 1. Auflage, 1997: 1/15-16.
 - Aṭ-Ṭūfī, Naḡm ad-Dīn, *al-'iksīr fī 'ilm at-tafsīr*, Maktabat Al-'ādāb, Kairo, 2003, S. 38.

2. Metapher

a. Die Bedeutung der Metapher als hermeneutische Grundlage

Die Metapher bedeutet "die Verlagerung der Bedeutung eines Wortes von der ursprünglichen Bedeutung zur anderen Bedeutung in Übereinstimmung mit der linguistischen Pragmatik der arabischen Sprache".⁴³⁶ Die Mehrheit der muslimischen 'ulamā' stimmte zu, dass der Koran

⁴³⁶ Siehe

- Al-Baṣrī, Abū Al-Ḥussein, *Al-mu'tamad fī uṣūl al-fiqh*, dār Al-kutub Al-'ilmīya, Beirut, 1982: 1/10.
- Ad-Dabbūsī, Abū Zayd, *Taqwīm al-adilla fī uṣūl al-fiqh*, dār Al-kutub Al-'ilmīya, Beirut, 1. Auflage, 2001, S. 119.
- Al-'amidī, Saif-u-d Dīn, *Al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, dār As-Sumai'i, Saudi-Arabien, 1. Auflage, 2003: 1/47.
- Al-Ansarī, Zakarīya b. Muḥammad, *Al-ḥudūd al-anīqa wa-l-ta'rīfāt ad-daḡīqa*, dār Al-fikr Al-mu'āsir, Beirut, 1. Auflage, 1991, S. 78.
- Al-Asnawī, Abū Muḥammad, *At-Tamhīd fī taḥrīḡ al-furū' 'ala al-uṣūl*, Mu'assasat Ar-risāla, Beirut, 1. Auflage, 1992: 1/185.
- Al-Bāḡī, Abū-l-Walīd, *Al-ḥudūd fī al-uṣūl*, Mu'assasat Al-Zuḡbī, Beirut, 1. Auflage, 1973, S. 51-52.
- Al-Bāqillānī, Abū Bakr, *Al-taqrīb wal-'irṣād*, Mu'assasat Ar-risāla, Beirut, 2. Auflage, 1998: 1/352.
- Al-Biṭāšī, Muḥammad b. Šāmis, *Ġāyat-u-l-ma'mūl fī 'ilm al-furū' wa-l-uṣūl*, Ministerium für Kultur und nationales Erbe, Oman, 1984: 1/224.
- Al-Buḥārī, 'Abdul Azīz, *Kašf al-asrār 'an uṣūl Faḡr Al-Islām Al-Bazdawī*, dār Al-kitāb Al-'arabī, Beirut, ohne weitere Angaben, 1/ 63.
- Al-Farrā', Abū Ya'la, *Al-'udda fī uṣūl al-fiqh*, Taḥqīq von Aḡmad b. Alī b. Sair Al-Mubārki, 2. Auflage, 1990, ohne weitere Angaben, König Fahds nationale Bibliothek, Signatur 251: 1/172.
- Al-Ġaṣṣāš, Aḡmad b. 'Alī Ar-Rāzī, *Al-fuṣūl fī al-uṣūl*, Ministerium der Awqāf und islamischen Behörden, Kuwait, 2. Auflage, 1994: 1/46.
- Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *Al-mustaṣfa fī 'ilm al-uṣūl*, Šarikat Al-madīna Al-munawwara, Saudi-Arabien, ohne weitere Angaben: 3/32-33.
- Al-Ḥabbāzī, Ġalāl ad-Dīn, *Al-muḡnī fī uṣūl al-fiqh*, Markaz Al-baḡt Al-'ilmī wa 'lḡyā' At-turaṡ Al-islāmī, Saudi-Arabien, 1. Auflage, 1981, S. 131.
- Al-Ḥalīy, Abū Mansūr Ġamāl ad-Dīn, *Mabadi' al-wusūl ila 'ilm al-uṣūl*, dār Al-adwā', Beirut, 2. Auflage, 1986, S. 70-71.
- Al-Farfūr, Walīy ad-Dīn, in: Al-Aḡsīkī, Ḥosām ad-Dīn Al-Ḥanafī, *Matn al-muḡhab fī uṣūl al-maḡhab 'ala al-muntaḡab li Walīy ad-Dīn Šālīḡ Farfūr*, Maktabat dār Al- Farfūr, ohne weitere Angaben, S. 91-93.
- Al-Karāmāsatī, Jūsuf b. Ḥussein, *Al-waḡīz fī uṣūl al-fiqh*, dār Al-huda li-ṡiba'a, Kairo, 1984, S. 6-8.
- Al-Qarāfī, Abū Al-'Abbās, *Šarḡ tanqīḡ al-fusūl fī 'iḡtiṡār al-maḡsūl fī al-uṣūl*, dār Al-fikr, Beirut, 2004, S. 26.
- Al-Wazīr, Šārim ad-Dīn, *Al-fusūl al-lo'lo'īya fī uṣūl fiqh al-'itra az-zakīya wa 'alām al-umma al-muḡhammadiya*, Markaz At-turaṡ wa-l-Behūṡ Al-ḡamanī, Die demokratische Republik Jemen, 1. Auflage, 2002: 1/89-90.
- Ar-Rāzī, Faḡr ad-Dīn, *Al-maḡsūl fī uṣūl al-fiqh*, Mu'assasat Ar-risāla, Beirut, ohne weitere Angaben: 1/286.
- As-Sam'ānī, Manšūr b. Muḡammad b. 'Abdul- Ġabbār, *Qawāṡī' al-adilla*, Maktabat At-Tawba, Saudi-Arabien, 1998: 2/84.
- As-Samarqandī, Abū Mansūr Al-Māturīdī, *Mizān al-uṣūl fī nata'īḡ al-'uḡūl fī uṣūl al-fiqh*, Bibliothek der Umm Al Qura Universität, Saudi-Arabien, Signatur 912, 1998: 1/530.
- As-Sarḡasī, Abū Bakr Aḡmad b. Abī Sahl, *Uṣūl As-Sarḡasī*, dār Al-kutub Al-'ilmīya, Beirut, 1. Auflage, 1993: 1/165.
- Aš-Šāšī, *Uṣūl Aššāšī*, dār Al-kutub Al-'ilmīya, Beirut, 1. Auflage, 2003, S. 32.
- Aš-Šawkānī, *Irṡād al-fuḡūl ila taḡqīq al-ḡaq min 'ilm al-uṣūl*, dār Al-faḡīla, Saudi-Arabien, 1. Auflage, 2000: 1/135.
- Aš-Šīrāzī, Abū Iṡḡāq, *Al-luma' fī uṣūl al-fiqh*, dār Al-Kalim Aṡ-ṡa'īyib, dār Ibn Kaṡīr, Damaskus, 1995, S. 39.

im Prinzip Metaphern verwenden kann.⁴³⁷ Jedoch gab es auch eine Minderheit, die anderer Meinung war.⁴³⁸ In der Moderne hat diese Forschung sich durch *‘ilm uṣūl al-fiqh* der Schiiten entwickelt, um die Bedingung der Absicht des Sprechers (Gottes) zu enthalten, wie im nächsten Kapitel erklärt wird.

-
- As-Subkī, Taḡu-d-dīn, *Ġam‘u-l-ġawāmi‘ fī uṣūl al-fiqh*, Manšūrāt Muḥammad ‘Alī Beidūn, dār Al-kutub Al-‘ilmīya, Beirut, 2. Auflage, 2003, S. 29-30.
 - At-Tilimsānī, Abū ‘Abdullāh, *Miftāḥ al-wusūl ila binā‘ al-furū‘ ‘ala al-uṣūl*, Mu‘assasat Ar-Rayān, Beirut, 1. Auflage, 1998, S. 471.
 - Aṭ-Ṭūsī, Abū Ġa‘far, *‘Uddatu-l-uṣūl*, Al-maṭba‘a Satara, Qom, Iran, 1. Auflage, 1996: 1/28-29.
 - Az-Zarkaṣī, Badr ad-Dīn, *Al-baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh*, Ministerium der Awqāf und islamischen Behörden, Kuwait, 2. Auflage, 1992: 2/152, 178.
 - Bāqir As-Saḍr, Muḥammad, *Al-ma‘ālim al-ġadīda lil-uṣūl*, dār At-ta‘āruf lil-Maṭbū‘āt, Beirut, 1989, S. 125.
 - Bāqir As-Saḍr, Muḥammad, *Durūs fī ‘ilm al-uṣūl*, dār Al-kitāb Al-lubnānī, Beirut, 2. Auflage, 1986: 1/70-71.
 - Ibn Al-Ḥāġib, Ġamāl ad-Dīn, *Muntahā al-wusūl wal ‘amal fī ‘ilmayī al-uṣūl wal ġadal*, Maṭba‘at As-Sa‘āda, Kairo, 1. Auflage, 1908, S. 19-20.
 - Ibn Fawraq, Abū Bakr, *Al-ḥudūd fī al-uṣūl*, dār Al-ġarb Al-‘islāmī, Beirut, 1. Auflage, 1999, S. 145.
 - Ibn Hammām ad-Dīn Al-Iskandarī, *At-taḥrīr fī uṣūl al-fiqh*, Maṭba‘at Muṣṭafa Bābī Al-Ḥalabī wa Awlādūh, Kairo, 1932, S. 160-161.
 - Ibn Ḥazm, *Al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Manšūrāt dār Al-‘afāq Al-ġadīda, Beirut, ohne weitere Angaben: 1/48.
 - Ibn ‘Uqayl, Abū Al-wafā‘ Alī, *Al-wāḍiḥ fī uṣūl al-fiqh*, Mu‘assasat Ar-risāla, Beirut, 1. Auflage, 1999: 1/127.

⁴³⁷ Außer den vorherigen Referenzen siehe auch:

- Aš-Šāfi‘ī, Muḥammad b. Idrīs, *Ar-risala*, dār Al-kutub Al-‘ilmīya, Beirut, 1. Auflage, S. 64.
- Ibn Ḥazm, *Al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*: 1/42.
- Al-Ġaṣṣāṣ, Aḥmad b. ‘Alī Ar-Rāzī, *Al-fuṣūl fī al-uṣūl*: 1/367.
- Al-Bāqillānī, Abū Bakr, *Al-taqrīb wal-‘irṣād*: 1/353.
- ‘Abdul-Ġabbār al-Mu‘tazilī, *Mutaṣābih al-qur‘ān*, dār At-turaṭ, Kairo, 1966: 1/133, 2/649.
- Ad-Dabbūsī, Abū Zayd, *Taqwīm al-adilla*, S. 105.
- Al-Farrā‘, Abū Ya‘la, *Al-‘udda fī uṣūl al-fiqh*: 3/695.
- Aš-Šīrāzī, Abū Ishāq, *Al-luma‘ fī uṣūl al-fiqh*, S. 38.
- As-Sam‘ānī, Manšūr b. Muḥammed b. ‘Abdul-Ġabbār, *Qawāṭi‘ al-adilla*: 2/81.
- Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *Al-manḥūl min ta‘līqāt al-uṣūl*, dār Al-fikr, Damaskus, ohne weitere Angaben, S. 167.
- Ibn Ḥazm, *Al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*: 1/42.
- Ibn Hammām ad-Dīn Al-Iskandarī, *At-taḥrīr fī uṣūl al-fiqh*, S. 168.
- Aš-Šawkānī, *Irṣād al-fuḥūl ila taḥqīq al-ḥaq min ‘ilm al-uṣūl*: 1/142.

⁴³⁸ Siehe z. B.

- Ibn Burhān, Aḥmad b. ‘Alī Al-Baġdādī, *Al-wuṣūl ila al-uṣūl*, Maktabat Al-Ma‘ārif, Saudi-Arabien, 1983: 1/97-99.
- Ibn Taimīya, Al-imān, Al-maktab Al-islāmī, Beirut, Damaskus, Amman, 5. Auflage, 1996, S. 73-99.
- Ibn Taimīya, *Maġmū‘ al-fatāwā*, Ministerium der Awqāf und islamischen Behörden, Saudi-Arabien, 2004: 20/400-420.
- Ibn Al-Qaīym, *l’lām al-muwaqqi‘īn ‘an rab-bil-‘ālamīn*, dār Ibn Al-ġawzī, Saudi-Arabien, 1. Auflage, 2002: 5/183.
- Abū Zayd, Naṣr, *Falsafat at-ta’wīl*, S. 288-289, 367, 378.

b. Das grundlegende Prinzip

Diese Grundlage ist auf dem folgenden Prinzip aufgebaut: "Der Koran ist abgesehen von seinem göttlichen Ursprung ein Text, der die Menschen anspricht, und soll mittels der natürlichen Sprache richtig verstanden werden". Als arabisches Buch kann der Koran die Metapher normalerweise wie die arabische Literatur benutzen.⁴³⁹ Manche Theoretiker haben dieses Prinzip so ausgedrückt, dass "die koranische Bedeutung aus der sprachlichen abgeleitet" sei.⁴⁴⁰

c. Die wichtigsten Theoretiker und Anwender

Es ist schwierig festzustellen, wer die Metapher in der Islamwissenschaft oder in der arabischen Literatur erstmals theoretisiert hat. Jedoch glauben manche Forscher, dass die Metapher als Gegenteil der ursprünglichen Bedeutung eines Wortes in den Islamwissenschaften zuerst durch Ġāhiz (+255 n. H.) ausgearbeitet wurde.⁴⁴¹ Auf jeden Fall befinden die wichtigsten Anwendungen sich in den Werken der Mu'tazila, z. B. bei Zamahšarī, was bedeuten kann, dass die Theoretisierung sich auch in der Mu'tazila entweder bei Ġāhiz oder bei anderen Mu'taziliten entwickelt hat.

Die Forschung der Metapher ist eng mit der Forschung der koranischen Diskurse verbunden, weil eine Beziehung zwischen der Metapher und *al-muḥkam* (dem Eindeutigen) sowie *al-mutašabih* (dem Mehrdeutigen) besteht.⁴⁴² Die koranischen Diskurse wurden hauptsächlich durch das Werk "*Taqwīm al-adilla*" von Ad-Dabbūsī (+430 n. H.) theoretisiert. Sie waren schon vor diesem Werk anerkannt, jedoch hat Ad-Dabbūsī die grundsätzliche Ausarbeitung der koranischen Diskurse in diesem Werk geschaffen. In dieser Ausarbeitung werden acht Arten der koranischen Diskurse in vier Dualitäten erwähnt: 1. *an-naṣṣ* (das Offenkundige), 2. *al-muškil* (das Problematische, das Gegenteil von *an-naṣṣ*), 3. *až-zāhir* (das Offenbare), 4. *al-ḥafīy* (das Verborgene, das Gegenteil von *až-zāhir*), 5. *al-muğmal* (das Zusammengefasste), 6. *al-mufassar* (das Ausführliche, das Gegenteil von *al-muğmal*), 7. *al-muḥkam* (das

⁴³⁹ Siehe z. B.

- Al-Ḥalīy, Abū Mansūr Ġamāl ad-Dīn, *Mabadi' al-wuṣūl ila 'ilm al-uṣūl*, S. 71.
- Aš-Šafi'ī, Muḥammad b. Idrīs, *Ar-risala*, S. 51.
- Al-Ġaššās, Aḥmad b. 'Alī Ar-Rāzī, *Al-fuṣūl fī al-uṣūl*: 1/367.
- Al-Farrā', Abū Ya'la, *Al-'udda fī uṣūl al-fiqh*: 3/695.
- Al-Baṣrī, Abū Al-Ḥussein, *Al-mu'tamad fī uṣūl al-fiqh*: 1/22.
- Ibn Al-Laḥḥām, Abū Al-Ḥasan, *Al-qawā'id wa-l-fawā'id*, dār At-Turaṭ Al-islāmī, Algerien, 1. Auflage, S. 122.

⁴⁴⁰ Vgl. Al-Ḥalīy, Abū Mansūr Ġamāl ad-Dīn, *Mabadi' al-wuṣūl ila 'ilm al-uṣūl*, S. 71.

⁴⁴¹ Vgl. Abū Zayd, Naṣr, *Al-ittiğāh al-'aqlī fī at-tafsīr*, Al-markaz Al-ṭaqāfī Al-'arabī, Marokko, 3. Auflage, 1996, S. 93.

⁴⁴² Siehe z. B.

- 'Abdul-Ġabbār al-Mu'tazilī, *Al-muğnī fī abwāb al-'adl wa at-tawhīd*, dār 'Iḥyā' At-Turāt Al-'arabī, Beirut, 1. Auflage, 2002: 16/ 395.
- Ar-Rassī, Al-Qāsim, *Kitāb uṣūl al-'adl wa al-tawhīd*, in: *Rasā'il al-'adl wa at-tawhīd*, gesammelt von Muḥammed 'Imāra, dār aš-Šurūq, Kairo, 2. Auflage, 1988: 1/ 125-126.
- Ar-Rassī, Al-Qāsim, *Kitāb uṣūl al-'adl wa al-tawhīd*, in: *Rasā'il al-'adl wa at-tawhīd*: 1/ 125-126.
- Al-Ġuwainī, Muṣṭafa, *Manḥağ az-zamahšarī fī tafsīr al-qur'ān*, dār Al-ma'ārif, Kairo, ohne weitere Angaben, S. 107-108.
- Abū Zayd, Naṣr, *Al-ittiğāh al-'aqlī fī at-tafsīr*, S. 141-144.
- Abū Zayd, Naṣr, *Falsafat at-ta'wīl*, S. 369.

Eindeutige), 8. *al-mutašābih* (das Mehrdeutige, das Gegenteil von *al-muḥkam*).⁴⁴³ Diese vier Dualitäten der koranischen Diskurse in dieser Gestaltung wurden nach Ad-Dabbūsī anerkannt und benutzt.⁴⁴⁴ Deshalb ist es möglich zu glauben, dass Ad-Dabbūsī der erste ausführliche Theoretiker der Metapher im Bereich der koranischen Diskurse ist.

d. Die methodologische Anwendung der Metapher

Die Metapher wird in der Koranauslegung hauptsächlich zum Interpretieren der Koranverse, die gemäß ihrer buchstäblichen Bedeutung auf körperliche, zeitliche oder räumliche Eigenschaften Gottes verweisen können, angewendet.⁴⁴⁵ Der zweite Fall des Anwendens der Metapher im Bereich der Koranauslegung ist das Interpretieren der Koranverse, die der Glaubenslehre des Auslegers widersprechen. Z. B. glauben die Mu'taziliten, dass die Menschen ihre eigene Freiheit, die nicht von Gott abhängig ist, haben. Deshalb haben sie die Verse, die das Gegenteil bedeuten können, interpretiert, um auf die unabhängige Freiheit des Menschen zu verweisen.⁴⁴⁶ Der dritte Fall ist das Interpretieren der Koranverse, die anderen Koranversen widersprechen.⁴⁴⁷

⁴⁴³ Ad-Dabbūsī, Abū Zayd, *Taqwīm al-adilla*, S. 116-118.

⁴⁴⁴ Siehe z. B.

- As-Sarḥasī, Abū Bakr Aḥmad b. Abī Sahl, *Uṣūl As-Sarḥasī*: 1/163.
- As-Samarqandī, Abū Mansūr Al-Māturīdī, *Mizān al-uṣūl fī nata'iq al-'uqūl fī uṣūl al-fiqh*: 1/500.
- Ibn Rušd (Averroës), *Ad-Darūrī fī uṣūl al-fiqh*, dār Al-ġarb Al-islāmī, Beirut, 1. Auflage, 1994, S. 101.
- Al-Farfūr, Walīy ad-Dīn, in: Al-Aḥsīkī, Ḥosām ad-Dīn Al-Ḥanafī, *Matn al-muḍḥab fī uṣūl al-maḍḥab 'ala al-muntaḥab li Walīy ad-Dīn Ṣāliḥ Farfūr*, S. 68-78.
- Al-Bayḍāwī, Nāṣir ad-Dīn, *Minhāġ al-wusūl fī ma'rifat 'il al-uṣūl*, Al-maktaba wa-l-Maṭba'a Al-maḥmūdīya, Kairo, ohne weitere Angaben, S. 14.
- Al-Ḥabbāzī, Ġalāl ad-Dīn, *Al-muġnī fī uṣūl al-fiqh*, S. 125.
- An-Nasafī, 'Abd ullāh b. Aḥmad, *Matn al-manār fī uṣūl al-fiqh*, Dar Sa'ādat Maṭba'at Aḥmad Kāmel Sulṭān, 1908, S. 2.
- Al-Ḥalīy, Abū Mansūr Ġamāl ad-Dīn, *Mabadi' al-wusūl ila 'ilm al-uṣūl*, S. 64-66.
- Al-Baṣrī, Abū Al-Ḥussein, *Al-mu'tamad fī uṣūl al-fiqh*: 1/291.
- Al-Karāmāsātī, Jūsuf b. Ḥussein, *Al-waġīz fī uṣūl al-fiqh*, S. 48-49.
- As-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn, *Risāla fī uṣūl al-fiqh*, in: *Maġmū' rasā'il fī uṣūl al-fiqh*, Al-maṭba'a Al-ahlīya, Beirut, 1. Auflage, 1906, S. 73.
- Al-Wazīr, Ṣārim ad-Dīn, *Al-fusūl al-lo'lo'īya fī uṣūl fiqh al-'itra az-zakīya wa 'alām al-umma al-muḥammadīya*: 1/165.
- Al-Ansārī, Zakarīya b. Muḥammad, *Al-ḥudūd al-anīqa wa-l-ta'rīfāt ad-daḡīqa*, S. 80.
- Al-Ansārī, Murtaḍa, *Farā'id al-uṣūl*, Maġma' Al-fikr Al-islāmī, Qom, Iran, 1. Auflage, 1998: 1/153.

⁴⁴⁵ Siehe z. B.

- Ar-Rassī, Al-Qāsim, *Kitāb uṣūl al-'adl wa al-tawhīd*, in: *Rasā'il al-'adl wa at-tawhīd*: 1/ 125-126.
- Al-Baṣrī, Abū Al-Ḥasan, *Risāla fī al-qadar*, in: *Rasā'il al-'adl wa at-tawhīd*: 1/ 112-122.
- Aš-Šarīf Al-Murtaḍā, *Inqāḍ al-bašar min al-ġabr wa al-qadar*, in: *Rasā'il al-'adl wa at-tawhīd*: 1/ 302-318, 325-326.
- 'Abdul-Ġabbār al-Mu'tazilī, *Al-muḥtaṣar fī uṣūl ad-Dīn*, in: *Rasā'il al-'adl wa at-tawhīd*: 1/ 216.
- 'Abdul-Ġabbār al-Mu'tazilī, *Al-muġnī fī abwāb al-'adl wa at-tawhīd*: 16/ 395.
- 'Abdul-Ġabbār al-Mu'tazilī, *Tanzīh al-qur'ān 'an al-maṭā'in*, dār Al-naḥḍa Al-ḥadīṭa, Beirut, S. 199, 201.

⁴⁴⁶ Siehe z. B.

- Al-Aṣfahānī, Abū Muslim, *Tafsīr Abī Muslim Al-Aṣfahānī*, in: *Mawsū'at tafāsīr al-mu'tazila*, dār Al-Kutub Al-'ilmīya, Beirut, ohne weitere Angaben, 1. Teil, 2/256.
- Zamaḥšarī, *Al-kaššāf 'an ḥaḡā'iq ḡawāmid at-tanzīl wa 'uyūn al-aqāwīl fī wuġūh at-ta'wīl*: 6/327-328.

Für die Anwendung dieser Grundlage soll die metaphorische Bedeutung mit der linguistischen Pragmatik der arabischen Sprache,⁴⁴⁸ der "Komposition des Korans" sowie den koranischen Diskursen übereinstimmen.⁴⁴⁹

e. Die Gründe des Glaubens an diese Grundlage

Wie aus den oben genannten Fällen des Anwendens der Metapher in der Koranauslegung abgeleitet werden kann, können die innerlichen Widersprüche des Korans zwischen verschiedenen Koranversen sowie die äußerlichen Widersprüche zwischen der buchstäblichen Bedeutung mancher Verse und der abstrakten Vorstellung Gottes als ein Hauptgrund der Wichtigkeit der metaphorischen Auslegung betrachtet werden. Die Ungenauigkeit und die Widersprüche in den Überlieferungen wäre auch ein zweiter Grund. Ein dritter Grund wäre die Glaubenslehre-Orientierung mancher Ausleger besonders der Mu'tazila wie Zamaḥṣarī, die versuchten, ihre Glaubensschule durch die metaphorischen Deutungen des Korans zu unterstützen.⁴⁵⁰ Grundsätzlich ist die Idee, dass abgesehen von der Überlieferung und dem Symbol die arabische Sprache das Mittel der islamischen Offenbarung ist, eine Grundlage der Wichtigkeit der *linguistisch*-metaphorischen Auslegung.⁴⁵¹ Diese Idee hat sowohl die Überlieferung als auch das Symbol methodologisch unterminiert.

f. Die Gründe der Ablehnung dieser Grundlage

Da die Mu'tazila die Haupttheoretiker der linguistisch-metaphorischen Auslegung sind, spielt der Widerstand gegen ihr eine Rolle in der Ablehnung dieser Auslegung. Die Absicht der traditionellen Strömungen, ihre Auslegungen durch die Autorität der Überlieferung zu unterstützen, führt auch zu dieser Ablehnung. Außer dem Widerstand gegen die Mu'tazila kann die Angst vor der Auflösung der islamischen Identität aufgrund der Unterschiedlichkeit der metaphorischen Auslegungen, besonders in den Zeiten der Kreuzzüge und der Kriege gegen die Mongolen, als wichtiger Grund der Ablehnung betrachtet werden. Auch in der

-
- Al-Ġuwainī, Muṣṭafa, *Manḥağ az-zamaḥṣarī fī tafsīr al-qur'ān*, S. 107-108.

⁴⁴⁷ Siehe z. B. Zamaḥṣarī, *Al-kaššāf 'an ḥaqā'iq ġawāmid at-tanzīl wa 'uyūn al-aqāwīl fī wuğūh at-ta'wīl*: 1/250.

⁴⁴⁸ Siehe z. B.

- Ḥiḍr Muḥammad Banhā, *Mawsū'at tafāsīr al-mu'tazila*, dār Al-Kutub Al-'ilmīya, Beirut, ohne weitere Angaben, 1. Teil, 2/256.
- Zamaḥṣarī, *Al-kaššāf 'an ḥaqā'iq ġawāmid at-tanzīl wa 'uyūn al-aqāwīl fī wuğūh at-ta'wīl*: 1/95.

⁴⁴⁹ Siehe die Einzelheiten im folgenden Kapitel. In dieser Dissertation wird "Komposition" als Übersetzung von "*an-naẓm*" benutzt, das auf Arabisch ursprünglich "Versbau" bedeutet, weil das Benutzen des Wortes in den verschiedenen Kontexten der Islamwissenschaften und der Literatur auf Komposition der versifizierten Texte sowie die nicht-versifizierten verweist. "Komposition" als Theorie wurde von Ġāḥiğ begründet und ist die Theorie der Regeln der Textkomposition wie das Wählen des Wortes, der grammatischen Beziehungen zwischen Wörtern und der Wortfolge im Satz. Nach Ġāḥiğ haben 'Abd al-Ġabbār al-Mu'tazilī, Al-Ġurğānī, Zamaḥṣarī sowie andere diese Theorie entwickelt. Im Abschnitt der linguistisch-metaphorischen Methode werden weitere Einzelheiten dieser Theorie erläutert.

⁴⁵⁰ Siehe z. B. Zamaḥṣarī, *Al-kaššāf 'an ḥaqā'iq ġawāmid at-tanzīl wa 'uyūn al-aqāwīl fī wuğūh at-ta'wīl*: 6/327-328.

⁴⁵¹ Siehe z. B. Aš-Šāfi'ī, Muḥammad b. Idrīs, *Ar-risala*, S. 51. Siehe auch Al-Ġaššāğ, Aḥmad b. 'Alī Ar-Rāzī, *Al-fuṣūl fī al-uṣūl*, S. 367.

Neuzeit existiert diese Angst wegen des Imperialismus mit ähnlichen Wirkungen auf die Methodologie der Koranauslegung. Außerdem glauben die Mystiker und Isma'iliten, dass sowohl die wörtliche als auch die nicht-wörtliche Bedeutung der Koranverse zwei Ebenen der Wahrheit darstellen. Z. B. hat Ibn 'Arabī an beide Ebenen ohne den Bedarf der Metapher geglaubt.⁴⁵² Dieser Glaube wird von den Koranauslegern als die inspirative Methode (*al-manhağ al-išārī*) bezeichnet, die annimmt, dass manche Koranverse eine symbolische, jedoch keine metaphorische, Bedeutung haben.⁴⁵³ Daher hat Ibn 'Arabī die Metapher als Grundlage der Koranauslegung abgelehnt.⁴⁵⁴ Die inspirative Methode wird im nächsten Kapitel ausführlicher erläutert.

g. Die Kritik an dieser Grundlage

Das Benutzen der Metapher als Mittel zur Unterstützung eines bestimmten Glaubens führt teilweise zum Ergebnis seines Ablehnens als hermeneutische Grundlage an der Seite der widerstehenden Glaubenslehren. Zudem liegt in der Theoretisierung der linguistisch-metaphorischen Methode eine sprachliche Zirkularität. Einerseits hat der Koran als erstes Buch auf Arabisch die arabische Sprache teilweise geregelt, andererseits wird er durch die arabische Linguistik verstanden. Diese Zirkularität wird auch im nächsten Kapitel Erläutert. Man kann auch in dieser Theoretisierung finden, dass die Theoretiker der koranischen Diskurse kein deutliches Kriterium bestimmt haben, um zwischen den Teilen jeder Dualität der koranischen Diskurse zu unterscheiden. Z. B. unterscheiden sich die eindeutigen Koranverse von den mehrdeutigen abhängig von der Methode und der Glaubenslehre jedes Auslegers.⁴⁵⁵ Die Uneindeutigkeit in diesem Bereich der Koranwissenschaften und *'ilm uşūl al-fiqh* lässt die koranischen Diskurse zu Mitteln im Konflikt zwischen verschiedenen theologisch-politischen Richtungen werden. Und aufgrund der Unterschiedlichkeit der Ausdrücke sowie der Bedeutungen im Koran bleibt die Theorie der Komposition (*an-naẓm*), die sehr wichtig in der Theoretisierung der linguistisch-metaphorischen Methode ist, fraglich. Eine ausführlichere Kritik an der Theorie der Komposition ist im Abschnitt der linguistisch-metaphorischen Methode im nächsten Kapitel zu finden.

⁴⁵² Abū Zayd, *Falsafat at-ta'wāl*, S. 288-289, 367, 378.

⁴⁵³ Siehe den Abschnitt der symbolischen Methoden im nächsten Kapitel.

⁴⁵⁴ Abū Zayd, *Falsafat at-ta'wāl*, S. 288-289, 367, 378.

⁴⁵⁵ Siehe z. B.

- Ar-Rāğib Al-Aşfahānī, *Mufradāt alfāz al-qur'ān*, dār Al-qalam, Damaskus, 4. Auflage, 2009, S. 443.
- Aṭ-Ṭūsī, Nağm ad-Dīn Abū Ar-Rabī, *Muhtaşar şarḥ ar-rawḍa*, Mu'assasat Ar-risāla, Beirut, 1987: 1/41-53.
- Al-Ḥaidarī, Kamāl, *uşūl at-tafsīr wa at-ta'wāl*, dār Farāqīd, Iran, 1. Auflage, 2006: 1/151-279.

3. Symbol

a. Die Bedeutung des Symbols als hermeneutische Grundlage

Das Wort "Symbol" selbst wird in der islamischen Tradition der Koranauslegung im Allgemeinen fast nicht benutzt, stattdessen verwenden die muslimischen *'ulamā'* das Wort "Inspiration" (*išāra*)⁴⁵⁶ oder den Ausdruck "das Esoterische des Textes" (*bāṭin an-naṣṣ*).⁴⁵⁷ Jedoch haben *išāra* und *bāṭin an-naṣṣ* gemäß diesem Gebrauch im Bereich der Koranauslegung die Bedeutung des Symbols. Symbol als hermeneutische Grundlage bedeutet ein Wort oder ein Satz, der absichtlich weder die ursprüngliche (wörtliche) Bedeutung, noch die metaphorische hat, sondern eine andere Bedeutung im Kontext eines eigenen Kommunikationsbereichs, die nur bestimmte Empfänger begreifen können. Daher soll das Symbol von der Metapher unterschieden werden. Obwohl die Metapher eine andere Bedeutung als die wörtliche hat, widerspricht sie nicht der linguistischen Pragmatik, jedoch widerspricht die symbolische Bedeutung sowohl der wörtlichen als auch der linguistischen Pragmatik. Zum Beispiel haben manche Schiiten den Koranvers "aus ihnen kommen Perlen hervor und Korallen" (55:22)⁴⁵⁸ symbolisch interpretiert, um die Perlen und Korallen Al-Ḥasan und Al-Ḥussein zuzuordnen,⁴⁵⁹ während Perlen und Korallen auf Arabisch keine solchen Bedeutungen wörtlich oder metaphorisch haben können.

b. Das grundlegende Prinzip

Diese Grundlage ist im folgenden Prinzip begründet: "Der Koran hat zwei Ebenen der Bedeutung: die exoterische "*aḏ-ḏāhir*" der gewöhnlichen Leute und die esoterische "*al-bāṭin*" der besonderen, wobei das Symbol das Mittel der Kommunikation der besonderen mit der esoterischen Ebene ist".⁴⁶⁰

c. Die wichtigsten Theoretiker und Anwender

Es ist nicht einfach, zu bestimmen, wer der Stifter dieser Grundlage im Islam ist, jedoch kann Al-Ḥakīm Al-Tirmidī (+295-320 n. H.) als früher und wichtiger Theoretiker des Symbols als hermeneutischer Grundlage betrachtet werden. Al-Ḥakīm Al-Tirmidī unterscheidet zwischen den exoterischen und esoterischen Ebenen im Koran und nimmt an, dass die Weisheit die Kenntnis der esoterischen Bedeutungen des Korans ist.⁴⁶¹ In Bezug auf die Bestimmung der wichtigsten Anwender dieser Grundlage besteht auch ein Problem, weil Ibn 'Arabī kein Koranauslegungswerk abgefasst hat, jedoch trotzdem als berühmtester und ausführlichster Mystiker im Islam betrachtet wird. Jedoch stellen die Koranauslegungen von Sahl At-Tusturī

⁴⁵⁶ Az-Zurqānī, Muḥammed 'Abdul-azīm, *Manāhil al-'irfān fī 'ulūm al-qur'ān*: 2/67-68. Siehe auch Al-Ġaramī, M. Ibrāhīm, *Mu'ğam 'ulūm al-qur'ān*, S. 98-99.

⁴⁵⁷ Az-Zurqānī, Muḥammed 'Abdul-azīm, *Manāhil al-'irfān fī 'ulūm al-qur'ān*: 2/67-68.

⁴⁵⁸ *Der Koran*, übers. Von Ahmed Milad Karimi, S. 447.

⁴⁵⁹ Siehe z. B.

- Aṭ-Ṭubrusī, Al-Faḍl Abū Al-Ḥasan, *Mağma' al-bayān fī tafsīr al-qur'ān*: 1. Teil, 9/305.
- Al-'Āmilī, Abū Al-Ḥasan, *Mir'āt al-anwār wa miškāt al-asrār*, Teheran, 1885, ohne weitere Angaben, S. 196.

⁴⁶⁰ Siehe At-Tirmidī, Al-Ḥakīm, *Itbāt al-'ilal*, Maṭba'at An-nağāh Al-ğadīda, Marokko, 1. Auflage, 1998, S. 67-68.

⁴⁶¹ A. a. O.

(+283 n. H.) und An-Nīsabūrī (+468 n. H.) die ausführlichsten und wichtigsten symbolischen Koranauslegungswerke der muslimischen Mystiker dar,⁴⁶² während die Auslegung von Al-Tubrusī (+458 n. H.) als optimales Modell der symbolischen Koranauslegung der Schiiten betrachtet werden kann.

d. Die methodologische Anwendung des Symbols

Die Unterscheidung zwischen den exoterischen und esoterischen Ebenen im Koran ist der erste Schritt der Anwendung einer symbolischen Methode in der Textauslegung.⁴⁶³ Dieser Schritt beinhaltet die Bestimmung der Textstelle des Symbols sowie die Annahme, dass der Ausleger eine Offenbarung von Gott erhalten hat, um das Symbol zu lösen. Durch die Lösung des Symbols, die eine bestimmte Bedeutung ergibt, und die Gestaltung des symbolisch-hermeneutischen Kontextes arbeitet der Ausleger die symbolische Interpretation aus.⁴⁶⁴

e. Die Gründe des Glaubens an diese Grundlage

Die symbolischen Koranausleger glauben, dass manche Individuen besonderer sind und eine direkte erkenntnistheoretische Kommunikation mit Gott haben. Und weil die symbolische Interpretation im Vergleich zu den überlieferungsmäßigen und linguistisch-metaphorischen offener ist, kann das Symbol als Mittel zum Unterstützen bestimmter theologischer oder politischer Richtungen benutzt werden. Was in dieser Dissertation als **das koranische Uninterpretierbare** genannt ist, spielt eine wichtige Rolle im Glauben an die symbolische Auslegung.⁴⁶⁵ Dieses **Uninterpretierbare** bedeutet, dass manche Koranverse nicht linguistisch-metaphorisch oder überlieferungsmäßig verstehbar sind. Im Koran existieren zwei Arten dieses Uninterpretierbaren: die getrennten Buchstaben am Anfang von 29 Koransuren und die uninterpretierbaren Koranverse, besonders in den mekkanischen Suren. Im Vergleich zu den medinensischen Suren haben die mekkanischen einen poetischeren Stil, der in diesen Suren oft mehrdeutiger ist und der manchmal nicht genau durch die metaphorische Interpretation oder Überlieferung verständlich sein kann.⁴⁶⁶ Es kann so erklärt werden, dass der Koran zwei Stile hat: den relativ poetischen Stil der mekkanischen Suren und den eher prosaischen Stil der medinensischen Suren. Beide Stile wurden in vielen Suren miteinander benutzt, jedoch ist die Sprache der mekkanischen Suren viel poetischer, was einen weiteren Raum für Metapher und Symbol lässt.⁴⁶⁷ Theodor Nöldeke kritisiert in seinem

⁴⁶² Vgl. Goldziher, 1920, S. 215.

⁴⁶³ Vgl. At-Tirmidī, Al-Ḥakīm, *Iṭbāt al-ʿilal*, S. 67-68. Siehe auch An-Nuʿmān, Al-Qāḍī, *Asās at-taʿwīl*, dār At-Taqāfa, Beirut, ohne weitere Angaben, S. 23-32.

⁴⁶⁴ Siehe ein Beispiel des Kontextes der symbolischen Bedeutungen in Aṭ-Ṭubrusī, Al-Faḍl Abū Al-Ḥasan, *Mağmaʿ al-bayān fī tafsīr al-qurʿān*: 1. Teil, 9/305. Dieser Kontext besteht aus den folgenden Elementen: Muḥammad, ʿAlī, Faṭīma, Al-Ḥasan und Al-Ḥussein. Siehe auch eine Theoretisierung der Interpretation der exoterischen Ebene innerhalb der symbolischen Methode in Al-Iṣbīlī, Ibn Al-ʿArabī, *Qānūn at-taʿwīl*, Muʿssasat ʿUlūm Al-qurʿān, Beirut, 1. Auflage, 1989, S. 539.

⁴⁶⁵ Diese Bezeichnung habe ich selbst in dieser Dissertation gestaltet; sie existiert in den Studien der Koranauslegung oder in den Koranauslegungswerken nicht.

⁴⁶⁶ Naṣr Abū Zayd hatte in seinem Werk *mafḥūm an-naṣṣ* eine ähnliche Unterscheidung zwischen den koranischen Stilen, jedoch wurde sie von ihm weniger ausgearbeitet. Vgl. Abū Zayd, Naṣr, *mafḥūm an-naṣṣ*, S. 90-92.

⁴⁶⁷ Vgl. Ibn Al-Qāyīm, Abū Bakr b. Aiyūb b. Saʿd, *At-tibyān fī aymān al-qurʿān*, dār ʿĀlam Al-fawāʿid, Mekka, 1. Auflage, 1429 n. H., S. 28, 46-47.

Werk "Geschichte des Korans" die esoterische Koranauslegung mancher Schiiten, weil sie den Kontext des Korans ignorierten.⁴⁶⁸ Eventuell hat er nicht in Betracht gezogen, dass es zwei Ebenen der Bedeutung im Koran gibt: Eine medinensische, die durch die linguistische Forschung fast vollständig verständlich ist, und eine mekkanische, die durch die linguistische Forschung nicht genau interpretierbar bleibt.

f. Die Gründe der Ablehnung dieser Grundlage

Ein Grund der Ablehnung dieser Grundlage ist der Glaube, dass der Koran, falls er *nur* symbolisch richtig verstanden werden kann, in diesem Fall kein für alle Menschen öffentlicher Diskurs ist. Z. B. hat Abdul-Ğabbār al-Mu‘tazilī geglaubt, dass es keine Dualität des Exoterischen/Esoterischen im Koran gibt, weil, falls das exoterische Ebene des Korans selbst auf das esoterische Bedeutung linguistisch nicht verweisen kann, dann das Exoterische sinnlos wird, und falls das exoterische Ebene des Korans auf das esoterische Bedeutung linguistisch verweisen kann, wird das Esoterische nicht esoterisch.⁴⁶⁹ An der Seite der überlieferungsmäßigen Methode kann geglaubt werden, dass die symbolischen Methoden zur Auflösung der islamischen Identität aufgrund der Unterschiedlichkeit der symbolischen Auslegungen führen können. Der Glaube, dass der Glaube an die Besonderheit mancher Menschen irreführend ist, kann auch ein wichtiger Grund der Ablehnung der symbolischen Interpretation. Der theologisch-politische Widerstand gegen Mystik und Schiismus im Islam wäre auch ein möglicher Grund dafür.

g. Die Kritik an dieser Grundlage

Die Abwesenheit eines eindeutigen und objektiven Kriteriums zum Bestimmen der Textstellen der Symbole im Koran lässt dieses Bestimmen in großem Maße beliebig. Außerdem ermöglicht die Abhängigkeit dieser Grundlage von einer metaphysischen Quelle die Entstehung und die Entwicklung einer theokratischen Autorität.⁴⁷⁰ Und falls zwei Ebenen des Lesens und der Interpretation im Koran existieren, stellt sich die Frage, warum dies nicht im Koran selbst deutlich erklärt wurde, sondern die beiden Ebenen erst in den folgenden Jahrhunderten von Menschen bestimmt wurden.

⁴⁶⁸ Nöldeke, 1909: 2/ 180-181.

⁴⁶⁹ Vgl. ‘Abdul-Ğabbār al-Mu‘tazilī, *Al-muğnī fī abwāb al-‘adl wa at-tawhīd*: 16/264.

⁴⁷⁰ Vgl. Abū Zayd, Naşr, *Falsafat at-ta’wīl*, S. 372-377.

4. Thema

a. Die Bedeutung des Themas als hermeneutische Grundlage

In diesem Kontext wird "Thema" als hermeneutische Grundlage benutzt, die bestimmte Themen vom Text ableitet und auch auf den Text anwendet, um den hermeneutischen Kontext aus diesen Themen zu gestalten. Weil der Koran ursprünglich nicht thematisch gesammelt und geordnet war, haben manche Ausleger besonders in den letzten zwei Jahrhunderten bestimmte Themen aus dem Koran abgeleitet. Dieses Thematisieren des Korans erfolgte nicht zwecks einer Erforschung der historisch-kritischen Analyse des Korans, sondern für eine *moderne* Koranauslegung, die nicht hauptsächlich von Überlieferung, Metapher oder Symbol abhängt. Falls diese drei letzten hermeneutischen Grundlagen zur Vergangenheit der Überlieferung, zum Text des Korans selbst oder zur Glaubenslehre der symbolischen Ausleger gehören, ist diese vierte Grundlage, "das Thema", in der modernen Gegenwart der gegenwärtigen Koranausleger selbst begründet. Es ist klar, inwiefern die gegenwärtigen muslimischen Koranausleger die thematischen Methoden benutzt haben, z. B. Muḥammad ʿAbduh, Sayyid Quṭb, Ibn ʿAšūr, Muhammed Ḥussein Fadlullah, Muhammed Taqīy Al-Mudarrisī, Al-Gābirī und Al-Marzūqī⁴⁷¹.

b. Das grundlegende Prinzip

Die *Modernität* dieser Grundlage kann selbst ihr grundlegendes Prinzip sein, weil das thematische Lesen des Korans in der Wechselwirkung zwischen Islam und dem europäischen Imperialismus in Indien und Ägypten entwickelt wurde.⁴⁷² "*Al-Manār*" von Muḥammad ʿAbduh (+1905) ist vielleicht die erste thematische Koranauslegung im Islam. In dieser modernen Wechselwirkung zwischen Islam und dem europäischen Imperialismus entsteht der Bedarf zur religiösen Reformation des Islam, um gegen den Imperialismus zu kämpfen. Diese Reformation war nicht ursprünglich religiös, d. h. sie hatte im Voraus bestimmte Prinzipien als Grundlagen des modernen Islam, die den hermeneutischen Kontext selbst formulieren. Diese vorgefertigten Grundlagen des modernen Islam sind selbst die Themen der Auslegung oder sie wirken auf die allgemeine Gestaltung der ursprünglichen schriftlichen Themen. Beispiele können in der Darstellung der modernen Versuche der Koranauslegung des gegenwärtigen arabischen Denkens im ersten Kapitel des ersten Teils sowie im folgenden Kapitel gefunden werden.

c. Die wichtigsten Theoretiker und Anwender

Muḥammad ʿAbduh kann mit seinem Werk "*Al-Manār*", das er zusammen mit seinem Studenten Rašīd Riḍā produziert hat, als wichtigster Theoretiker und Anwender dieser hermeneutischen Grundlage betrachtet werden. Das Theoretisieren besitzt die Einführung von ʿAbduh zur seinen Auslegung, indem die Auslegung bis den Vers (4: 125) die Anwendung von ʿAbduh selbst ist.⁴⁷³ Außerdem hat diese Grundlage eine indirekte Theoretisierung in *ʿilm uṣūl al-fīqh* von der sogenannten Richtung der Absichten (*al-ittiḡāh al-maqāsīdī*), weil das Thema in vielen Fällen die Absicht Gottes von Šarīʿa ist.⁴⁷⁴

⁴⁷¹ Siehe die Einzelheiten im folgenden Kapitel im Abschnitt der thematischen Methode.

⁴⁷² Vgl. Goldziher, 1920, S. 337-377.

⁴⁷³ ʿAbduh, *Al-manār*, 1/ 14.

⁴⁷⁴ Vgl. z. B.,

d. Die methodologische Anwendung des Themas

Der erste Schritt ist das thematische Lesen des Korans, das ihn gemäß seinen Hauptthemen klassifiziert, und nicht gemäß seiner Textuellen Struktur von der ersten Sure zur letzten. Die Gestaltung dieser Themen des Korans wird meistens im Licht der islamischen Reformation und Modernität ausgeführt. Ein verbundener Schritt ist die Betrachtung dieser Themen als höchst gezielte Bedeutungen des Korans, was sie zum dominanten hermeneutischen Kontext werden lässt, auch wenn andere hermeneutische Grundlagen mit dem Thema benutzt werden.

e. Die Gründe des Glaubens an diese Grundlage

Die thematischen Koranausleger glauben, dass die linguistische Koranauslegung nicht ausreicht, um die genauen Absichten Gottes im Koran zu verstehen, weil die Sprache allein keinen allgemeinen hermeneutischen Kontext formulieren kann; daher muss der Ausleger diese Absichten kennen.⁴⁷⁵ Die Absichten Gottes im Koran wurden schon in *'ilm uṣūl al-fiqh* unter der Nennung von *maqāṣid aš-šarī'a* theoretisiert.⁴⁷⁶ In der modernen schiitischen Koranauslegung ist es notwendig, die Absicht Gottes zu kennen, weil sie ein Kriterium zum Unterscheiden zwischen der wörtlichen und der metaphorischen Bedeutung ist.⁴⁷⁷ Die Herausforderungen des Modernismus und Imperialismus, die den Bedarf der religiösen Reformation hergestellt haben, ist auch ein wichtiger Grund für die Weiterentwicklung dieser Grundlage. Ein möglicher Grund wäre auch die Wirkung der modernen systematischen Formen der Komposition von Büchern und Forschungen, die von thematisch klassifizierten und analysierten Materialien abhängen. Außerdem hat die thematische Methode die Fähigkeit, eine höhere Dimension zum Auslegungsprozess hinzuzufügen. Sowohl Überlieferung als auch Metapher als auch Symbol bewegen sich im Allgemeinen im Text selbst, während das Thema aus der Beziehung zwischen dem Text und der gegenwärtigen Gesellschaft entsteht, was die thematischen Methoden mit einer erweiterten Perspektive versorgt, um die anderen hermeneutischen Grundlagen zu benutzen oder wegzulassen. Es könnte auch so ausgedrückt werden, dass diese Grundlage das Bewusstsein des thematischen Kontextes in der Koranauslegung begründet hat. Diese Fähigkeit ist auch eine Möglichkeit, die traditionellen unlösbaren Problematiken der Koranauslegung, wie die getrennten Buchstaben oder die raumzeitlichen Eigenschaften Gottes im Koran, gerechtfertigt zu ignorieren. Es ist klar, wie diese Überbietung dieser Problematiken selbst notwendig für eine moderne Reformation im Islam ist.⁴⁷⁸ Ein Grund auch für den Glauben an diese Grundlage ist die Fähigkeit der thematischen Koranauslegung, das Abendland anzusprechen, weil sie viel weniger an die

-
- Ibn 'Āšūr, Muḥammed Aṭ-Ṭāhir, *Maqāṣid aš-šarī'a al-islāmīya*, dār Al-Nafā'is, Jordanien, 2. Auflage, 2001, S. 203-204.
 - Bakir Al-ṣadr, Muḥammed, *Al-ma'ālim al-gadīda lil uṣūl*, dār Al-T'aruf lil Maṭbu'āt, Beirut, 1989, S. 146.
 - Al-Ḥumīnī, Muṣṭafa, *Tahrīrāt fi al-uṣūl*, Mu'assasat tanzīm wa Našr 'Āṭār Al-Imām Al-ḥumīnī, Maṭba'at Mu'assasat Al-'Urūg, Iran, 1. Auflage, 1418 n. H., 1/143.

⁴⁷⁵ Vgl. z. B. Ibn 'Āšūr, Muḥammed Aṭ-Ṭāhir, *Maqāṣid aš-šarī'a al-islāmīya*, S. 203-204.

⁴⁷⁶ A. a. O.

⁴⁷⁷ Vgl. z. B.

- Bakir Al-ṣadr, Muḥammed, *Al-ma'ālim al-gadīda lil uṣūl*, S. 146.
- Al-Ḥumīnī, Muṣṭafa, *Tahrīrāt fi al-uṣūl*, 1/143.

⁴⁷⁸ Vgl. z. B. 'Abduh, *Al-manār*: 3/ 154.

sprachlich-gesellschaftlich-historische Örtlichkeit der Überlieferung, der Metapher und des Symbols gebunden ist.

f. Die Gründe der Ablehnung dieser Grundlage

Aufgrund der gemeinsamen Herausforderungen der islamischen Länder in der Neuzeit sowie der Verbindung dieser Grundlage mit der Reformation, erfährt diese Grundlage relativ wenig Ablehnung. Jedoch hat diese Grundlage mehrere Formen der methodologischen Anwendung, wie sie in der Einleitung der Dissertation dargestellt wurden. Wenn sie abgelehnt wird, ist der Grund dafür ein Widerstand gegen eine Form der Reformation oder die traditionellen Richtungen der überlieferungsmäßigen Koranauslegung.⁴⁷⁹

g. Die Kritik an dieser Grundlage

Es gibt keinen bestimmten methodologischen Mechanismus für die Ableitung dieser Themen vom Koran oder für die Gestaltung dieser Themen im Allgemeinen, was die Bestimmung der Themen fast ganz beliebig macht. Außerdem ist der Koran ursprünglich nicht thematisch oder chronologisch geordnet, sondern literarisch gemäß der Länge jeder Koransure außer der ersten (der Einführung "*al-fatīḥa*"), was manche Forscher dazu bringt, die thematischen Auslegungen bei der gesamten Koranauslegung außer Acht zu lassen.⁴⁸⁰

⁴⁷⁹ Eine ausführliche Kritik an der thematischen Auslegung aus der Perspektive des Salafismus findet man in Ar-Rūmī, Fahd b. 'Abdul-raḥmān, *Manḥağ al-madrasa al-'aqliya al-ḥadīṭa fī-tafsīr*, veröffentlicht vom Autor, Saudi-Arabien, 2. Auflage, 1983, 2. Teil, S. 733-780, 781-812.

⁴⁸⁰ Vgl. z. B. die Kritik an den Koranauslegungen von 'Abduh und Quṭb in Al-Ġābirī, Muḥammad 'Ābid, *Fahm al-qur'ān al-ḥakīm, aw at-tafsīr al-wāqīḥ ḥasab tartīb an-nuzūl*, dār An-Našr Al-Mağribīya, Marokko, 1. Auflage, 2008: 1/8.

5. Schluss: Inhalt und Form - die Beziehungen zwischen den hermeneutischen Grundlagen innerhalb einer exegetischen Methode⁴⁸¹

Eine hermeneutische Grundlage wird selten allein benutzt, sondern oft zusammen mit anderen hermeneutischen Grundlagen im Rahmen einer Methode, deren hermeneutischer Kontext von einer bestimmten dominanten Grundlage gestaltet wird. Die hermeneutischen Grundlagen haben unterschiedliche Fähigkeiten in Bezug auf die erkenntnistheoretische Autorität, die Freiheit der Interpretation und die Normativität. Gemäß dem gesamten Ergebnis des Zusammenwirkens dieser Fähigkeiten werden der hermeneutische Kontext und infolgedessen die Methode bestimmt. Aus diesem Grund haben die hermeneutischen Methoden unterschiedliche Fähigkeiten, an denen sich die Wahl des Auslegers zwischen den Methoden orientiert.

Für den hermeneutischen Kontext in der Koranauslegung scheint es erwähnenswert, dass dieser Kontext durch zwei Parameter geleitet ist, nämlich erstens seinen Inhalt, der aus informativen Elementen besteht, z. B. die Bedeutung eines Wortes oder eines Koranverses, zweitens seinen methodologischen Elementen, die aus formativen methodologischen Grundlagen und methodologischen Schritten bestehen. Diese zwei Arten der Parameter können einfacher als "Inhalt" und "Form" ausgedrückt werden. Eine hermeneutische Grundlage, die den Inhalt selbst bestimmen kann, z. B. die Überlieferung, kann demgemäß den hermeneutischen Kontext insgesamt leiten, weil der Inhalt selbst ein Ergebnis der Methode sein sollte, und diese hermeneutische Grundlage auf diese Weise das Ergebnis als Prämisse in einen hermeneutischen Zirkel stellt. Dies ist der Grund, warum die hermeneutischen Grundlagen sich in ihrer Fähigkeit zur Bestimmung des hermeneutischen Kontextes unterscheiden, weil manche Grundlagen informativ (Überlieferung, Symbol und Thema) oder formativ (Metapher) sind. "Informativ" bedeutet in diesem Kontext die Fähigkeit der hermeneutischen Grundlage, bestimmte "Informationen" vor der Auslegung selbst vorauszusetzen, während die Metapher eine *linguistische Pragmatik* ist. Deshalb muss nur die Metapher mit der linguistischen Pragmatik der arabischen Sprache übereinstimmen, wie es im Abschnitt der linguistischen-metaphorischen Methode erklärt werden wird.

a. **Überlieferung:** Sie hat die höchste Ebene der erkenntnistheoretischen Autorität, jedoch hat sie die niedrigste Freiheit der Interpretation und eine durchschnittliche Ebene der Normativität. Aufgrund der Bedingungen der Überlieferung als historischer Forschung hat diese Grundlage im Vergleich zum Symbol weniger Möglichkeit, den hermeneutischen Kontext zu gestalten.

b. **Metapher:** Sie hat die niedrigste Autorität und die höchste Ebene der Normativität. Die Freiheit der Interpretation ist wegen der Bedingungen der Benutzung der Metapher im Vergleich zum Symbol durchschnittlich. Gemäß den erweiterten Möglichkeiten der Bedeutung in den metaphorischen Methoden hat diese Grundlage im Prinzip eine Chance, den hermeneutischen Kontext zu kontrollieren, jedoch weniger als das Symbol.

⁴⁸¹ Dieser Abschnitt ist in Wirklichkeit eine Weiterentwicklung einer Idee, die ich in zwei vorherigen Thesenpapieren ausgearbeitet habe, nämlich "*Nasaq al-mantiq wa mantiq al-nasaq*" (der Zusammenhang der Logik und die Logik des Zusammenhangs), die Zeitschrift der ägyptischen philosophischen Gesellschaft, Nummer 17, 2008, und "*Uşul al-mantiq wa mantiq al-uşul*" (die Grundlagen der Logik und die Logik der Grundlagen), die Zeitschrift der ägyptischen philosophischen Gesellschaft, Nummer 21, 2012.

c. **Symbol:** Es hat die höchste Freiheit der Interpretation und starke Autorität, jedoch ist diese Autorität auf eine bestimmte theologische-gesellschaftliche Gruppe (Sekte) der Gläubigen beschränkt. Im Vergleich zu den anderen hermeneutischen Grundlagen hat das Symbol die niedrigste Normativität, hat wegen der erweiterten Möglichkeiten der Bedeutung in den symbolischen Methoden aber trotzdem eine größere Chance als die Metapher, den hermeneutischen Kontext zu beherrschen.

d. **Thema:** Es hat eine durchschnittliche Ebene der Normativität und der Freiheit der Interpretation, jedoch hat sie wegen der vorher genannten zusätzlichen Dimension der Interpretation im Vergleich zu den anderen Grundlagen die beste Chance, den hermeneutischen Kontext zu formulieren.

Nach Maßgabe der Beziehungen der Dominanz zwischen den verschiedenen Grundlagen in einer Methode wird diese Methode ausführlich gestaltet. Deshalb kann es mehrere hermeneutische Methoden für die Koraninterpretation aus begrenzten hermeneutischen Grundlagen geben.

-Drittes Kapitel-

Die exegetischen Methoden der islamischen Koranauslegung

1. Die historische Methode

a. Die Bedeutung

Die historische Methode ist die Methode, die den Koran in seiner Beziehung zu anderen Texten interpretiert, die vom Propheten oder seinen Nachfolgern überliefert wurden und an deren historische Genauigkeit die Ausleger glauben.

b. Die direkte methodologische Theoretisierung

Die historische Methode ist eine der am besten definierten Methoden der Koranauslegung, weil für sie genaue Theoretisierungen geschaffen wurden. Als die beste Theoretisierung kann die von Ibn Taymīya in seiner "Einführung" bezeichnet werden, die im letzten Abschnitt dargestellt wurde.⁴⁸² Außerdem hat auch As-Suyūṭī (+911 n. H.) mehrere Werke über dieses Thema produziert, in denen er die historische Methode der Koranauslegung weiter entwickelt hat.⁴⁸³ Eine der wichtigsten Theoretisierungen ist auch die von Al-Ġuwaynī (+478 n. H.), dem Lehrer von Al-Ġazālī (+505 n. H.) in seinem Buch "*Al-burhān*" im Bereich von *ʿilm uṣūl al-fiqh*⁴⁸⁴. Im Abschnitt "Der hermeneutische Kontext" werden noch die Einzelheiten der indirekten Theoretisierung genannt.

c. Der hermeneutische Kontext

In den historischen Koranauslegungen wird die Überlieferung als hermeneutische Grundlage selten allein benutzt, sondern fast immer in Verbindung mit der Metapher, jedoch formuliert die Überlieferung den hermeneutischen Kontext, in dem die Metapher sich bewegt. Wie es im Abschnitt "**Inhalt und Form**" erläutert wurde, hat die Überlieferung die Fähigkeit, das Ergebnis vor der Auslegung selbst als Prämisse der Auslegung festzulegen. Diese Stellung ist durch die Heiligkeit der prophetischen Quellen begründet, daher entsteht ihre erkenntnistheoretische Autorität und leitet sie als hermeneutische Grundlage den hermeneutischen Kontext in Bezug auf die Bestimmung der Prämissen der Auslegung, des Bereiches der Metapher, der koranischen Diskurse und der Aufgabe des Koranauslegers.

c-1: Die Bestimmung der Prämissen der Auslegung (oder die historisch-hermeneutische Zirkularität)

Als informative Grundlage kann die Überlieferung bestimmte Auslegungen bestimmter Koranverse als Prämissen anderer Koranauslegung anderer Verse festlegen. Die Hauptquellen der Überlieferung als hermeneutischer Grundlage sind die Sunna und die Überlieferungen der direkten Nachfolger des Propheten,⁴⁸⁵ wie es im Abschnitt "Die direkte

⁴⁸² Ibn Taymīya, *Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr*, S. 93.

⁴⁸³ As-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn, *Iṭmām ad-Dirāya li-qurāʾ an-niqāya*, Maṭbaʾ mazhar al-ʿaġāyib, Kolkata, Indien, 1964, S. 23-24. Siehe auch, As-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn, *al-itqān fī ʿulūm al-qurʾān*, Ministerium der islamischen Behörden, Saudi-Arabien, ohne weitere Angaben: 4/174-180.

⁴⁸⁴ Al-Ġuwaynī, Abū Al-Maʿālī, *Al-burhān fī uṣūl al-fiqh*, Qatars Auflage, 1. Auflage, 1399 n. H.: 1/165. Siehe auch

- Al-ʿIzz b. ʿAbd As-Salām, *Maġāz al-qurʾān*, Manṣūrāt Al-Furqān, London, 1999, S. 512-513.
- Oberrat der islamischen Behörden, *Al-mawsuʿa al-qurʾāniyah al-mutaḥṣṣiṣah*, S. 251.

⁴⁸⁵ Vgl.

Theoretisierung" erklärt wurde. In dieser verdoppelten Rolle der Überlieferung als hermeneutischer Grundlage *und* Prämisse der Auslegung wird eine hermeneutische Zirkularität formuliert, denn einerseits bestimmt die Überlieferung die Bedeutung eines Verses, andererseits baut sie die Auslegung anderer Verse auf diesem Vers auf.

c-2: Die Bestimmung des Bereiches der Metapher

Die meisten der Koranausleger und der *'ulamā'* von *'ilm uṣūl al-fiqh* haben die Anwesenheit der Metapher im Koran anerkannt⁴⁸⁶, während sie manchmal von manchen muslimischen *'ulamā'* abgelehnt.⁴⁸⁷ Zum Unterscheiden zwischen der wörtlichen und der metaphorischen Bedeutung haben die muslimischen *'ulamā'* zwei Arten von Hauptkriterien angewandt: erstens die Pragmatik der arabischen Sprache und zweitens die Überlieferung. Z. B. haben Averroës (+595 n. H.)⁴⁸⁸ und Zamaḥṣarī die linguistische Pragmatik selbst als Kriterium zum Bestimmen der Metapher im Koran benutzt, wie es in einem folgenden Abschnitt zur der linguistisch-metaphorischen Koranauslegung erklärt wird, während andere muslimische *'ulamā'* die Überlieferung als Kriterium zu dieser Bestimmung verwendet haben,⁴⁸⁹ jedoch

-
- Aḍ-Ḍahabī, Muḥammed Ḥussein, *At-tafsīr wa al-mufasssīrūn*, Maktabat Wahba, Kairo, 7. Auflage, 2000, S. 49-71.
 - Ibn Taymīya, *Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr*, S. 63-64.

⁴⁸⁶ Siehe

- Aš-Šafi'ī, Muḥammad b. Idrīs, *Ar-riṣala*, dār Al-kutub Al-'ilmīya, Beirut, 1. Auflage, S. 64.
- Ibn Ḥazm, *Al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*: 1/42.
- Al-Ğaṣṣāṣ, Aḥmad b. 'Alī Ar-Rāzī, *Al-fuṣūl fī al-uṣūl*: 1/367.
- Al-Bāqillānī, Abū Bakr, *Al-taqrīb wal-'irṣād*: 1/353.
- 'Abdul-Ğabbār al-Mu'tazilī, *Mutaṣābih al-qur'ān*, dār At-turaṭ, Kairo, 1966: 1/133, 2/649.
- Ad-Dabbūsī, Abū Zayd, *Taqwīm al-adilla*, S. 105.
- Al-Farrā', Abū Ya'la, *Al-'udda fī uṣūl al-fiqh*: 3/695.
- Aš-Šīrāzī, Abū Ishāq, *Al-luma' fī uṣūl al-fiqh*, S. 38.
- As-Sam'ānī, Maṣṣūr b. Muḥammed b. 'Abdul- Ğabbār, *Qawāṭi' al-adilla*: 2/81.
- Al-Ğazālī, Abū Ḥamid, *Al-manḥūl min ta'līqāt al-uṣūl*, dār Al-fikr, Damaskus, ohne weitere Angaben, S. 167.
- Ibn Ḥazm, *Al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*: 1/42.
- Ibn Hammām ad-Dīn Al-Iskandarī, *At-tahrīr fī uṣūl al-fiqh*, S. 168.
- Aš-Šawkānī, *Irṣād al-fuḥūl ila taḥqīq al-ḥaq min 'ilm al-uṣūl*: 1/142.

⁴⁸⁷ Siehe z. B.

- Ibn Burhān, Aḥmad b. 'Alī Al-Baġdādī, *Al-wuṣūl ila al-uṣūl*, Maktabat Al-Ma'ārif, Saudi-Arabien, 1983: 1/97-99.
- Ibn Taimīya, Al-imān, Al-maktab Al-islāmī, Beirut, Damaskus, Amman, 5. Auflage, 1996, S. 73-99.
- Ibn Taimīya, *Maġmū' al-fatāwā*, Ministerium der Awqāf und islamischen Behörden, Saudi-Arabien, 2004: 20/400-420.
- Abū Zayd, Naṣr, *Falsafat at-ta'wīl*, dār At-Tanwīr, Beirut, 1. Auflage, 1983, S. 288-289, 367, 378.
- Ibn Al-Qaīym, *l'lam al-muwaqqi'in 'an rab-bil-'ālamīn*, dār Ibn Al-ġawzī, Saudi-Arabien, 1. Auflage, 2002: 5/183.

⁴⁸⁸ Ibn Ruṣd (Averroës), *Ad-Darūrī fī uṣūl al-fiqh*, S. 108.

⁴⁸⁹ Siehe Z. B.,

- Ibn Ḥazm, *Al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*: 4/ 28.
- Aš-Šīrāzī, Abū Ishāq, *Al-luma' fī uṣūl al-fiqh*, S. 40.
- Al-Buḥārī, 'Abdul Azīz, *Kaṣf al-asrār 'an uṣūl Faḥr Al-Islām Al-Bazdawī*: 1/ 63.
- Faḥr Al-Islām Al-Bazdawī, *Uṣūl Al-Bazdawī*, in "*Kaṣf al-asrār 'an uṣūl Faḥr Al-Islām Al-Bazdawī*", S. 75.

spielt die Überlieferung in diesem Fall die Hauptrolle in der Auslegung, weil sie von einer heiligen Quelle überliefert wird und den Bereich der Bewegung der Metapher selbst bestimmt.⁴⁹⁰ Wenn die Überlieferung zum Unterscheiden zwischen der wörtlichen und der metaphorischen Bedeutung benutzt wird, kann sie auf diese Weise bestimmen, was metaphorisch im Koran gesagt wurde, daher konturiert sie hauptsächlich den Bereich der Metapher und wird die Metapher nur benutzt, wenn keine Auslegung für einen Vers überliefert wurde oder wenn sich die Überlieferungen in Bezug auf einen Vers widersprechen. Außerdem wird die Metapher in dieser Methode immer von der Überlieferung kontrolliert, um keiner überlieferungsmäßigen Auslegung zu widersprechen. Aus dieser Methode der von der Überlieferung abhängigen Bestimmung der Metapher hat die historische Schule der Koranauslegung an den metaphorischen Interpretationen der linguistisch-metaphorischen Schule Kritik geübt, wie es Ibn Qutayba (+276 n. H.) in seiner berühmten Kritik an der metaphorischen Interpretation der Mu'tazila getan hat.⁴⁹¹

Beachtenswert ist auch die an der metaphorischen Koranauslegung geübte Kritik von Ibn Taymīya und seinem wichtigsten Gelehrten Ibn al-Qayyim (+751 n. H.). Einerseits ist Ersterer der Ansicht, dass die metaphorische Koranauslegung der Mu'tazila den Weg für die häretischen Koraninterpretationen gebahnt hat,⁴⁹² andererseits glaubt Letzterer, dass die metaphorische Koranauslegung die islamische Offenbarung selbst bedroht.⁴⁹³ Außerdem hat aṭ-Ṭabarī früher die metaphorische Koranauslegung auf eine ähnliche Weise kritisiert.⁴⁹⁴

c-3: Die Bestimmung der koranischen Diskurse

Die koranischen Diskurse sind die Textformen, durch die Gott die Menschen im Koran anspricht. Dieses Thema hat sich besonders durch die Geschichte von *'ilm uṣūl al-fiqh* entwickelt, jedoch kann Abu Zayd Ad-Dabbūsī (+430 n. H.) als besondere Stufe dieser Entwicklung betrachtet werden. Am Anfang des Hauptwerkes von Ad-Dabbūsī "*Taqwīm al-adilla*" haben die koranischen Diskurse sich in der höchsten Theoretisierung in die vorher genannten acht Arten aufgegliedert, nämlich: 1. *an-naṣṣ* (das Offenkundige), 2. *al-muškil* (das Problematische, das Gegenteil von *an-naṣṣ*), 3. *aṣ-ṣāhir* (das Offenbare), 4. *al-ḥafīy* (das Verborgene, das Gegenteil von *aṣ-ṣāhir*), 5. *al-muḡmal* (das Zusammengefasste), 6. *al-mufassar* (das Ausführliche, das Gegenteil von *al-muḡmal*), 7. *al-muḥkam* (das Eindeutige), 8.

-
- Al-'Izz b. 'Abd As-Salām, *Maḡāz al-qur'ān*, S. 512-513.
 - As-Suhrawardī, Šihāb ad-Dīn, *At-tanqīḥāt fī uṣūl al-fiqh*, Maktabat Al-ruṣd, Saudi-Arabien, 1. Auflage, 2006, S. 118.
 - Ibn 'Arabī, Moḡyī ad-Dīn, *Risāla fī uṣūl al-fiqh*, Al-maṭba'a Al-ahliya, Beirut, 1. Auflage, 1906, S. 28.

⁴⁹⁰ Vgl. Ḥallāq, Wā'il, *Tarīḥ an-naẓarīyāt al-fiqhiya fī al-islām*, Übers. von Aḥmad Mawsilī, dār Al-madār Al-islāmī, 1. Auflage, Beirut, 2007, S. 70.

⁴⁹¹ Ibn Qutayba Ad-Dainūrī, *Ta'wīl muškil al-qur'ān*, dār Al-Tūrāt, Kairo, 1973, S. 75-80.

⁴⁹² Ibn Taymīya, Taqī ad-Dīn Aḥmad bin 'Abd Al-Ḥalīm, *Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr*, S. 86.

⁴⁹³ Ibn Al-Qāyim, Abū Bakr b. Aiyūb b. Sa'd, *Al-ṣawā'iq al-mursala 'ala al-gahmīya wa al-mu'aṭila*, dār Al-'āšima, Saudi-Arabien, 1408 n. H., S. 796.

⁴⁹⁴ Vgl. Goldziher, 1920, S. 95.

al-mutašābih (das Mehrdeutige, das Gegenteil von *al-muḥkam*).⁴⁹⁵ Diese Gestaltung von Ad-Dabbūsī hat die meisten 'ulamā' im Bereich 'ilm uṣūl al-fiqh beeinflusst.⁴⁹⁶

Zwischen diesen verschiedenen Arten der koranischen Diskurse ist die letzte Dualität "*al-muḥkam* (das Eindeutige)" und "*al-mutašābih* (das Mehrdeutige)" die wichtigste bezüglich der hermeneutischen Forschung,⁴⁹⁷ weil durch die Bestimmung des Eindeutigen folglich die Bedeutung des Mehrdeutigen im Koran bestimmt werden kann,⁴⁹⁸ und weil diese Dualität die einzige der acht Dualitäten der koranischen Diskurse ist, die explizit im Koran erwähnt wird: **"er ist es, der herabgesandt auf dich die Schrift, in ihr sind eindeutig klare Zeichen, [...] und andere, mehrdeutige. Diejenigen, die abweichen in ihrem Herzen, folgen dem, was in ihr mehrdeutig, im Streben nach Zwietracht und nach Deutung. Doch ihre Deutung weiß keiner als Gott und diejenigen, die im Wissen tief gegründet sagen: Wir glauben daran[...]"**⁴⁹⁹ Alle anderen Dualitäten sind im Vergleich zu dieser nebensächlich. Und aus diesem Grund haben sowohl die historische als auch die linguistisch-metaphorische Schule diese Dualität besonders ernsthaft erforscht.⁵⁰⁰ Einer der frühesten Versuche der Mu'tazila, die diese Dualität mit der Koranauslegung verbunden hat, ist die von Al-Qāsim Al-Rassī (+246 n. H.).⁵⁰¹

⁴⁹⁵ Ad-Dabbūsī, Abū Zayd, *taqwīm al-adilla*, S. 116-118.

⁴⁹⁶ Siehe z. B.

- As-Sarḥasī, Abū Bakr Aḥmad b. Abī Sahl, *Uṣūl As-Sarḥasī*: 1/163.
- As-Samarqandī, Abū Mansūr Al-Māturīdī, *Mizān al-uṣūl fī nata'iq al-'uqūl fī uṣūl al-fiqh*: 1/500.
- Ibn Rušd (Averroës), *Ad-Darūrī fī uṣūl al-fiqh*, dār Al-ğarb Al-islāmī, Beirut, 1. Auflage, 1994, S. 101.
- Al-Farfūr, Walīy ad-Dīn, in: Al-Aḥsīkī, Ḥosām ad-Dīn Al-Ḥanafī, *Matn al-muḥḥab fī uṣūl al-maḥḥab 'ala al-muntaḥab li Walīy ad-Dīn Ṣāliḥ Farfūr*, S. 68-78.
- Al-Bayḍāwī, Nāṣir ad-Dīn, *Minhāğ al-wusūl fī ma'rifat 'il al-uṣūl*, Al-maktaba wa-l-Maṭba'a Al-maḥmūdīya, Kairo, ohne weitere Angaben, S. 14.
- Al-Ḥabbāzī, Ġalāl ad-Dīn, *Al-muğnī fī uṣūl al-fiqh*, S. 125.
- An-Nasafī, 'Abd ullāh b. Aḥmad, *Matn al-manār fī uṣūl al-fiqh*, Dar Sa'adat Maṭba'at Aḥmad Kāmel Sulṭān, 1908, S. 2.
- Al-Ḥalīy, Abū Mansūr Ġamāl ad-Dīn, *Mabadi' al-wusūl ila 'ilm al-uṣūl*, S. 64-66.
- Al-Baṣrī, Abū Al-Ḥussein, *Al-mu'tamad fī uṣūl al-fiqh*: 1/291.
- Al-Karāmāsātī, Jūsuf b. Ḥussein, *Al-wağiz fī uṣūl al-fiqh*, S. 48-49.
- As-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn, *Risāla fī uṣūl al-fiqh*, in: *Mağmū' rasā'il fī uṣūl al-fiqh*, Al-maṭba'a Al-ahlīya, Beirut, 1. Auflage, 1906, S. 73.
- Al-Wazīr, Ṣārim ad-Dīn, *Al-fusūl al-lo'lo'īya fī uṣūl fiqh al-'itra az-zakīya wa 'alām al-umma al-muḥammadiya*: 1/165.
- Al-Ansārī, Zakarīya b. Muḥammad, *Al-ḥudūd al-anīqa wa-l-ta'rīfāt ad-daḥīqa*, S. 80.
- Al-Ansārī, Murtaḍa, *Farā'id al-uṣūl*, Mağma' Al-fikr Al-islāmī, Qom, Iran, 1. Auflage, 1998: 1/153.

⁴⁹⁷ Abū Zayd, Naṣr, *Al-ittigāh al-'aqlī fī at-tafsīr*, S. 141.

⁴⁹⁸ Ar-Rassī, Al-Qāsim, *kitāb uṣūl al-'adl wa al-tawhīd*, in: *rasā'il al-'adl wa at-tawhīd*: 1/ 125-126.

⁴⁹⁹ *Der Koran*, übers. von Ahmed Milad Karimi, (3:7).

⁵⁰⁰ Abū Zayd, Naṣr, *Al-ittigāh al-'aqlī fī at-tafsīr*, S. 144-164.

⁵⁰¹ Ar-Rassī, Al-Qāsim, *kitāb uṣūl al-'adl wa al-tawhīd*, in: *rasā'il al-'adl wa at-tawhīd*: 1/ 125-126.

Gemäß dem Koran selbst soll dann das Mehrdeutige nach Maßgabe des Eindeutigen interpretiert werden. Jedoch hat der Koran selbst keine Kriterien aufgestellt, um zwischen dem Eindeutigen und dem Mehrdeutigen zu unterscheiden, sodass diese Unterscheidung infolgedessen einerseits eine Schlüsselaufgabe der Koranauslegung und andererseits die Aufgabe der Koranausleger selbst wurde.

Was die Bedeutung des Eindeutigen bestimmt, bestimmt die Bedeutung des Nicht-Eindeutigen im Koran, und wenn die Überlieferung heilig ist und das Eindeutige bestimmen kann, kann sie auf diese Weise alle Koranverse dementsprechend interpretieren. In *'ilm uṣūl al-fiqh* sowie in den Koranwissenschaften befindet sich die Theoretisierung dieser Verbindung zwischen der Überlieferung und dem Eindeutigen, gemäß der die Überlieferung die Bedeutung des Eindeutigen bestimmt.⁵⁰² Eine Definition des Eindeutigen sind die islamischen Gesetze, die im Koran stehen.⁵⁰³ Und auf diese Weise leitet die Überlieferung auch die wichtigsten koranischen Diskurse bezüglich der Koranauslegung und lässt einen relativ begrenzten Bereich für die Metapher, was möglicherweise Anlass zu den symbolischen Methoden in der Koranauslegung gegeben hat. Beachtenswert ist, dass das Eindeutige im Rahmen der Verwendung der linguistisch-metaphorischen Methode keine Überlieferung ist, sondern ein Ergebnis der linguistischen Forschung des Auslegers.

c-4: Die Bestimmung der Aufgabe des Koranauslegers (*tafsīr* und *ta'wīl*)

Die Aufgabe des Koranauslegers entstammt der Problematik der Eigenart der Koranauslegung selbst oder der Problematik der sogenannten *tafsīr* und *ta'wīl*. Etymologisch existiert ein Unterschied zwischen *tafsīr* und *ta'wīl*, wobei *tafsīr* auf "Analysieren" verweist, während *ta'wīl* "die Rückgabe" bedeutet.⁵⁰⁴ Jedoch ist dieser Unterschied terminologisch mehrdeutig, weil die verschiedenen islamischen Richtungen in den Bereichen von *'ilm uṣūl al-fiqh*, Koranwissenschaften und den Grundlagen der Koranauslegung verschiedene Definitionen von beiden produziert haben.⁵⁰⁵ Nach dem Untersuchen dieser verschiedenen

⁵⁰² Vgl.

- Al-Farrā', Abū Ya'la, *al-'udda fī uṣūl al-fiqh*: 1/ 151-152.
- Al-Sarḥasī, Abū Bakr Muḥammed b. Abī Sahl, *uṣūl As-Sarḥasī*, S. 165.
- Ibn Qudama, Muwaffaq ad-Dīn Al-Ḥanbalī, *rawdāt an-nazir wa gannāt al-manazir*, Bibliotheca Alexandrina, Ägypten, ISBN 0031946, ohne weitere Angaben, S. 36.
- Al-Farrā', Abū Zakariya, *ma'ānī al-qur'ān*, 'Ālam Al-kutub, Bairut, 3. Auflage, 1983: 1/ 190.

⁵⁰³ Vgl.

- Al-Farrā', Abū Ya'la, *al-'udda fī uṣūl al-fiqh*: 1/ 138.
- Abū Zayd, Naṣr, *Al-ittiḡāh al-'aqlī fī at-tafsīr*, S. 144.
- Al-Ḥaidarī, Kamāl, *uṣūl at-tafsīr wa at-ta'wīl*: 1/ 151-153.

⁵⁰⁴ Vgl.

- Aṭ-Ṭūfī, Naḡm ad-Dīn, *al-'iksīr fī 'ilm at-tafsīr*, S. 28.
- Al-'Akk, Khalid, *uṣūl at-tafsīr wa qawā'iduh*, dār Al-Nafa'is, Damaskus, 2. Auflage, 1986, S. 52-53.
- As-Suyūṭī, Ḡalāl ad-Dīn, *al-itqān fī 'ulūm al-qur'ān*: 4/ 167.
- Abū Zayd, Naṣr, *mafhūm an-naṣṣ*, S. 252.

⁵⁰⁵ Vgl.

- Al-'Akk, Khalid, *uṣūl at-tafsīr wa qawā'iduh*, S. 52-53.
- As-Suyūṭī, Ḡalāl ad-Dīn, *Itmām ad-Dirāya li-qurā' an-niqāya*, S. 51-52.
- Aṭ-Ṭūfī, Naḡm ad-Dīn, *al-'iksīr fī 'ilm at-tafsīr*, S. 28.
- Abū Zayd, Naṣr, *mafhūm an-naṣṣ*, S. 252.
- Ar-Rassī, Al-Qāsim, *Kitāb uṣūl al-'adl wa al-tawhīd*, in: *Rasā'il al-'adl wa at-tawhīd*: 1/134.

Definitionen kann zusammenfassend gesagt werden, dass es zwei Arten dieser terminologischen Unterscheidung zwischen *tafsīr* und *ta'wīl* gibt: erstens die hermeneutische Unterscheidung, wenn *tafsīr* die Wortklärung bedeutet, während *ta'wīl* die kontextuelle und ausführliche Interpretation ist,⁵⁰⁶ und zweitens die ideologische Unterscheidung, wenn *tafsīr* die originale oder richtige Interpretation bedeutet, während *ta'wīl* die häretische Interpretation ist.⁵⁰⁷ Beide Arten dieser Unterscheidung haben gemeinsame Gründe:

- *Ta'wīl* wurde im Koran (3:7) getadelt und im Zusammenhang mit "Zwietracht" erwähnt.
- Das Verbot der von der Meinung (*ra'ī*) abhängigen Koranauslegung.⁵⁰⁸
- *An-naṣṣ* (das Offenkundige) als koranischer Diskurs ist ein Grund, da man, wenn es ihn gibt, spontan eine primitive Unterscheidung zwischen einer *ständig* klaren Bedeutung und einer *ständig* unklaren erreichen kann. Diese hermeneutische Ständigkeit ist eine Illusion, weil die Bedeutung mit dem Verständnis des Lesers verbunden ist und die Leser sich bezüglich ihres Verständnisses unterscheiden; deshalb ist dieser koranische Diskurs in *'ilm uṣūl al-fiqh* problematisch in Bezug auf seine Häufigkeit im Koran. Z. B. ist As-Suyūṭī der Meinung der Häufigkeit dieses Diskurses im Koran, während Averroës an seine Seltenheit im Koran glaubt.⁵⁰⁹

-
- As-Suyūṭī, Ğalāl ad-Dīn, *al-itqān fī 'ulūm al-qur'ān*: 4/167.
 - Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *Al-mustaṣfa fī 'ilm al-uṣūl*: 3/88-97.
 - Ad-Dihlawī, Aḥmad b. 'Abdul-Raḥīm Walīy Allāh, *Al-fawz al-kabīr fī uṣūl at-tafsīr*, S. 14.
 - Az-Zurqānī, Muḥammed 'Abdul-azīm, *Manāhil al-'irfān fī 'ulūm al-qur'ān*: 2/6-8.
 - Az-Zarkašī, Badr ad-Dīn, *Al-burhān fī 'ulūm al-qur'ān*, S. 415- 417.

⁵⁰⁶ Vgl. z. B.

- Abū Zayd, Naṣr, *mafhūm an-naṣṣ*, S. 267-270.
- Ibn Al-Qaīym, Abū Bakr b. Aiyūb b. Sa'd, *al-ṣawā'iq al-mursala 'ala al-gahmiya wa al-mu'aṭila*: 1/ 215.
- Aṭ-Ṭūfī, Nağm ad-Dīn, *al-'iksīr fī 'ilm at-tafsīr*, S. 28.
- Al-'Akk, Khalid, *uṣūl at-tafsīr wa qawā'iduh*, S. 52-53.
- Az-Zarkašī, Badr ad-Dīn, *Al-burhān fī 'ulūm al-qur'ān*, S. 417.

⁵⁰⁷ Vgl. z. B.

- Abū Zayd, Naṣr, *mafhūm an-naṣṣ*, S. 247.
- Ar-Rassī, Al-Qāsim, *kitāb uṣūl al-'adl wa al-tawhīd*, in: *rasā'il al-'adl wa at-tawhīd*: 1/ 134.
- Az-Zarkašī, Badr ad-Dīn, *Al-burhān fī 'ulūm al-qur'ān*, S. 433.

⁵⁰⁸ Vgl. z. B.

- Ibn Taymīya, Taqī ad-Dīn Aḥmad bin 'Abd Al-Ḥalīm, *Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr*, S. 105.
- 'Abd ar-Razzāq Aṣ-Ṣan'ānī, *Tafsīr 'Abd ar-Razzāq*: 1/252.
- Aṭ-Ṭabarī, *Ġamī' al-bayān'an ta'wīl āy al-qur'ān*: 1/71.
- Ibn Kaṭīr, 'Imād ad-Dīn Abū Al-Fidā', *Tafsīr al-qur'ān al-azīm*: 1/12.
- Al-Ḥāzin, 'Ali b. Muḥammad, *Tafsīr Al-Ḥāzin*, dār Al-kutub Al-'Arabīya Al-Kubra, Kairo, ohne weitere Angaben: 1/5.

⁵⁰⁹ Vgl.

- As-Suyūṭī, Ğalāl ad-Dīn, *al-itqān fī 'ulūm al-qur'ān*: 3/ 95.
- Ibn Ruṣd (Averroës), *Ad-Darūrī fī uṣūl al-fiqh*, S. 108.

- Die Theoretisierung der historischen Methode hat selbst diese Unterscheidung einbezogen, weil sie die Überlieferung als *die* einzig richtige Auslegung betrachtet haben.⁵¹⁰
- Ideologische Gründe, die dazu geführt haben, dass *ta'wīl* die Perspektive der theologisch-ideologischen Anderen ist.⁵¹¹

Methodologisch besteht aus den folgenden Gründen kein Unterschied zwischen *tafsīr* und *ta'wīl*:

- Der methodologische Unterschied zwischen verschiedenen Methoden entsteht aus dem Unterschied der hermeneutischen Grundlagen oder der Beziehungen zwischen ihnen im hermeneutischen Kontext, während *tafsīr* und *ta'wīl* dieselben Grundlagen mit denselben Beziehungen zwischen diesen Grundlagen benutzen. Der Unterschied ist vielmehr quantitativ, weil *ta'wīl* *mehr* auf die symbolischen Methoden verweist, z. B. die inspirative und die esoterische,⁵¹² jedoch nicht in allen Fällen.⁵¹³ Falls - gemäß Naṣr Abū Zayd - *ta'wīl* auf die kontextuelle und ausführliche Interpretation verweist, können mehrere wichtige Ausnahmen gefunden werden, z. B. die thematisch-kontextuellen Koranauslegungen von Muḥammad 'Abduh, Al-Ġābirī und Al-Marzūqī, die ihre Auslegungen "*tafsīr*" genannt haben.⁵¹⁴
- In den theoretisch-hermeneutischen Islamwissenschaften besteht keine terminologische Übereinstimmung der Bedeutungen von *tafsīr* und *ta'wīl* sowie kein methodologisches Kriterium, um zwischen beiden zu unterscheiden. Außerdem haben mehrere Quellen der theoretisch-hermeneutischen Islamwissenschaften, besonders die früheren, *tafsīr* und *ta'wīl* für dieselbe Bedeutung benutzt.⁵¹⁵

⁵¹⁰ Siehe

- 'Abd ar-Razzāq Aṣ-Ṣan'ānī, *Tafsīr 'Abd ar-Razzāq*: 1/ 252.
- Aṭ-Ṭabarī, *Ġamī' al-bayān'an ta'wīl āy al-qur'ān*: 1/ 71.
- Al-Bağawī, Abū Muḥammed Al-Ḥussein b. Mas'ūd, *Ma'ālim at-tanzīl*: 1/ 34.
- Ibn Kaṭīr, 'Imād ad-Dīn Abū Al-Fidā', *Tafsīr al-qur'ān al-azīm*: 1/6-19.

⁵¹¹ Vgl. Abū Zayd, Naṣr, *mafhūm an-naṣṣ*, S. 247-250.

⁵¹² Siehe z. B. Al-Wāḥidī An-Nīsābūrī, *Ġarā'ib al-qur'ān wa rağā'ib al-furqān*, dār Al-kutub Al-'ilmīya, Beirut, 1. Auflage, 1996: 1/210-211, 314-315, 2/214-216.

⁵¹³ Z. B. haben At-Tusturī und Al-'Ālūsī die inspirative Methode verwendet und ihre Auslegungswerke "*tafsīr*" bezeichnet.

⁵¹⁴ Vgl. z. B.,

- Ġābirī, Muḥammad 'Ābid al-, *Fahm al-qur'ān al-ḥakīm, aw at-tafsīr al-wāḍiḥ ḥasab tartīb an-nuzūl*.
- 'Abduh, Muḥammad, Riḍā, Muḥammad Raṣīd, *Tafsīr al-qur'ān al-ḥakīm, al-muštahir bi-sm tafsīr al-manār*.
- Marzūqī, Abū Ya'rab al-, *Al-ğallī fī 't-tafsīr*.

⁵¹⁵ Vgl.

- Ibn Al-Ḥussein, Zayd b. Alī, *Tafsīr ġarīb al-qur'ān*, dār Al-wa'īy Al-islāmī, Beirut, ohne weitere Angaben: 1/ 156.
- Ibn Taymīya, Taqī ad-Dīn Aḥmad bin 'Abd Al-Ḥalīm, *al-'iklīl fī al-mutašābih wa at-ta'wīl*, dār Al-Īmān, Alexandria, Ägypten, ohne weitere Angaben, S. 27-28.
- Ibn 'Āšūr, Muḥammed Aṭ-Ṭāhir, *tafsīr at-tahrīr wa at-tanwīr*: 1/ 16-17.

- Die Geschichte dieser Islamwissenschaften bis heute beweist keine Entwicklung zu einer weiteren methodologischen oder terminologischen genauen Unterscheidung. Z. B. glaubt Naṣr Abū Zayd an einen methodologischen und terminologischen Unterschied,⁵¹⁶ während Ḥassan Ḥanafī nicht daran glaubt.⁵¹⁷

In den Werken der theoretisch-hermeneutischen Islamwissenschaften haben manche muslimische *'ulamā'* die überlieferungsmäßige Koranlegung als *tafsīr* vorgestellt.⁵¹⁸ Im oben genannten Kontext der Unterscheidung zwischen *tafsīr* und *ta'wīl* erhält die historische Methode den Vorrang vor all anderen Methoden, da *tafsīr* gegenüber *ta'wīl* als vorrangig angesehen wird. Zudem spielt die Wichtigkeit der Erkenntnis der Gründe der Herabsendung eine Hauptrolle in der Koranlegung zur Unterstützung der historischen Koranlegung, da manche Forscher der Meinung waren, dass die Bedeutung eines Koranverses vom Grund seiner Herabsendung abhängig sei und das eigentliche Ziel des *tafsīr* sei.⁵¹⁹ Die Gründe der Herabsendung werden als sehr wichtiger Bestandteil der Überlieferung betrachtet.⁵²⁰

c-5: Die Unterschiedlichkeit der Überlieferungen und ihre Widersprüche (die Grenzen der historischen Methode)

Unter den muslimischen *'ulamā'* ist es weitgehend anerkannt, dass die Überlieferungen des Propheten und seiner Nachfolger in Bezug auf dieselben Koranverse unterschiedlich sind. Jedoch stellt sich die Frage, ob sie unterschiedliche Ausdrücke derselben Bedeutung sind oder einander in der Bedeutung widersprechen. In den meisten Fällen glauben die historischen Koranleger an ihre Unterschiedlichkeit,⁵²¹ während die nicht-historischen Koranleger an ihren Widerspruch glauben.⁵²² Eine komplexere Form dieser Problematik ist die Unterschiedlichkeit der Überlieferungsquellen zwischen den Sunniten und den Schiiten.⁵²³ Diese Problematik wird noch komplizierter wenn die Überlieferungen im

⁵¹⁶ Vgl. Abū Zayd, Naṣr, *mafḥūm an-naṣṣ*, S. 270.

⁵¹⁷ Vgl. Ḥasan Ḥanafī, *Qirā'at an-naṣṣ*, Alef, Mağallat al-balağa al-muqārana, Kairo, Frühling 1988, S. 15-18.

⁵¹⁸ Vgl. z. B. Al-Aḥsīkī, Ḥosām ad-Dīn Al-Ḥanafī, *Matn al-muğḥab fī uṣūl al-mağḥab 'ala al-muntaḥab li Waliy ad-Dīn Ṣāliḥ Farfūr*, S. 67.

⁵¹⁹ Vgl. z. B.

- Ibn Taymīya, Taqī ad-Dīn Aḥmad bin 'Abd Al-Ḥalīm, *muqaddima fī uṣūl at-tafsīr*, S. 95-96.
- As-Suyūṭī, *Lubāb an-nuqūl fī asbāb an-nuzūl*, Mu'assasat Al-kutub Aṭ-ṭaqāfiya, Beirut, 1. Auflage, 2001, S. 7.
- Ar-Rašīd, 'Imād ad-Dīn, *Asbāb an-nuzūl wa āṭāruhā fī bayān an-nuṣūṣ, dirāsah muqāranaḥ beina uṣūl at-tafsīr wa uṣūl al-fiqḥ*, S. 7.
- Al-Subḥānī, Ga'far, *Al-manāḥig at-tafsīriyah fī 'ulūm al-qur'ān*, S. 21-26.
- Al-Basīlī, Abū Al-Abbās, *Nukat wa tanbīḥāt fī tafsīr al-qur'ān al-mağīd*, S. 7.

⁵²⁰ Siehe die vorherigen Referenzen.

⁵²¹ Vgl. Al-'Aqq, Khālīd, *uṣūl at-tafsīr wa qawā'iduh*, S. 83-84. Siehe auch, Ibn Taymīya, Taqī ad-Dīn Aḥmad bin 'Abd Al-Ḥalīm, *muqaddima fī uṣūl at-tafsīr*, S. 38.

⁵²² Siehe z. B., Ibn 'Āšūr, Muḥammad Aṭ-Ṭahir, *Tafsīr at-taḥrīr wa at-tanwīr*: 1/28-29.

⁵²³ Siehe z. B., Al-Ḥū'ī, Abū Al-Qāsim Al-Mūsawī, *al-bayān fī tafsīr al-qur'ān*, Anwār Al-Huda, Iran, 8. Auflage, 1983, S. 296-270, 397-400. Siehe auch, Aṭ-Ṭubrusī, Al-Faḍl Abū Al-Ḥasan, *Mağma' al-bayān fī tafsīr al-qur'ān*: 1. Teil, 2/701-702.

Allgemeinen nicht als gleichwertig bezüglich ihrer historischen Gültigkeit betrachtet werden.⁵²⁴ Ein Beweis für die Ungenauigkeit der Überlieferungen ist die Unterschiedlichkeit der verschiedenen Ausgaben des Korans⁵²⁵ und der Koranlesarten.⁵²⁶ Wenn der Koran selbst fraglich bezüglich seiner historischen Gültigkeit ist, wird die Überlieferung als hermeneutische Grundlage in der historischen Methode fraglicher. Im Allgemeinen befinden die Grenzen der historischen Methode sich trotz ihrer heiligen Quelle in ihrer historischen Ungenauigkeit und in der Unterschiedlichkeit der Überlieferungsquellen.

d. Die wichtigsten historischen Koranexegesen

d-1: Sufyān Aṭ-Ṭawrī (+161 n. H.), *Tafsīr Sufyān Aṭ-Ṭawrī*

Tafsīr Sufyān Aṭ-Ṭawrī ist eventuell ein der ältesten ausgearbeiteten KoranAuslegung, die bis heute existieren. Dieses Werk ist ein Beispiel der frühesten historischen KoranAuslegung, die das Eindeutige als Überlieferung in der Auslegung des Verses 3:7 definiert.⁵²⁷ Wie schon im ersten Kapitel dieses Teils erwähnt wurde, hat die Auslegung dieses Verses eine besondere Wichtigkeit, weil er als hermeneutischer Koranvers betrachtet werden kann.⁵²⁸ Die Abhängigkeit von der Überlieferung im Allgemeinen ist in allen Textstellen klar.⁵²⁹

d-2: ‘Abd ar-Razzāq Aṣ-Ṣan‘ānī (+211 n. H.), *Tafsīr ‘Abd ar-Razzāq*

Diese Auslegung hat eine theoretische Einführung, in der erwähnt wird, dass Abū Bakr die Sammlung des Korans zuerst abgelehnt hat, weil der Prophet diese Sammlung nicht

⁵²⁴ Siehe z. B.,

- Nöldeke, 1909: 2/156-157.
- Aṭ-Ṭabāṭibā‘ī, Muḥammad Ḥussein, *Al-mīzān fī tafsīr al-qur‘ān*, Mu‘assasat Al-A‘la lil-Maṭbū‘āt, Beirut, 1. Auflage, 1997: 1/15-16.
- Aṭ-Ṭūfī, Naḡm ad-Dīn, *al-‘ikṣīr fī ‘ilm at-tafsīr*, S. 38.

⁵²⁵ Siehe z. B.,

- Al-Ġaṣṣās, Aḥmad b. ‘Alī Ar-Rāzī, *Aḥkām al-qur‘ān*, dār Iḥyā‘ At-trāt Al-islāmī, Beirut, 1992: 1/7-12.
- As-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn, *Ad-durr al-mantūr fī al-tafsīr bil ma‘ tūr*, Marqaz Hagr, 1. Auflage: 1/ 550-551.
- Ibn Kaṭīr, ‘Imād ad-Dīn Abū Al-Fidā‘, *Fadā‘il al-qur‘ān*, in: *Tafsīr al-qur‘ān al-azīm*: 1/ 21-150.
- Al-Qurṭubī, Abū ‘abdullāh Muḥammed b. Aḥmad b. Abī Bakr, *Al-ġāmi‘ li-aḥkām al-qur‘ān*, Mu‘assasat Ar-risāla, Beirut, 1. Auflage, 2006: 1/ 83-96.
- As-Suġustānī, Abū Bakr ‘Abd ullāh, *Kitāb al-maṣāḥif*, Al-maṭba‘a Al-Raḥmāniya, Ägypten, 1936, S. 4-26.
- Nöldeke, 1909: 2/30-38.
- Neuwirth, Angelika, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, 4. Auflage, 2010, S. 243-249.

⁵²⁶ Vgl. Ibn Qutayba Ad-Dainūrī, *Ta‘wīl muṣkil al-qur‘ān*, S. 29-36. Siehe auch Al-Qaysī, Makkī b. Abī Ṭālib, *Muṣkil i‘rāb al-qur‘ān*, Mu‘assasat Ar-risāla, Beirut, 2. Auflage, 1984, S. 149.

⁵²⁷ Sufyān Aṭ-Ṭawrī, *Tafsīr Sufyān Aṭ-Ṭawrī*, dār Al-kutub Al-‘ilmīya, Beirut, 1. Auflage, 1983, S. 75.

⁵²⁸ "er ist es, der herabgesandt auf dich die Schrift, in ihr sind eindeutig klare Zeichen, [...] und andere, mehrdeutige. Diejenigen, die abweichen in ihrem Herzen, folgen dem, was in ihr mehrdeutig, im Streben nach Zwietracht und nach Deutung. Doch ihre Deutung weiß keiner als Gott und diejenigen, die im Wissen tief gegründet sagen: Wir glauben daran [...]". *Der Koran*, übers. von Ahmed Milad Karimi, (3:7).

⁵²⁹ Sufyān Aṭ-Ṭawrī, *Tafsīr Sufyān Aṭ-Ṭawrī*, S. 41-45.

empfohlen hat.⁵³⁰ Diese Ablehnung hat eine Wichtigkeit in der Kritik an der Überlieferung im Allgemeinen. ‘Abd ar-Razzāq lehnt die nicht-überlieferungsmäßige Auslegung ab.⁵³¹ Zur Auslegung von Vers 3:7 erwähnt er eine abweichende Lesart, die darauf verweist, dass die ‘*ulamā*’ die Bedeutung des Mehrdeutigen nicht kennen können, sondern ohne Interpretation daran glauben müssen.⁵³² Die Abhängigkeit von der Überlieferung im Allgemeinen ist auch hier in allen Textstellen klar.

d-3: Aṭ-Ṭabarī (+310 n. H.), *Ġamī’ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-qur’ān*

Aṭ-Ṭabarī hat seiner Auslegung eine methodologische Einführung vorangestellt, in der er die Quellen der Koranauslegung bestimmt, nämlich der Koran selbst, die Sunna und die arabische Sprache.⁵³³ Aṭ-Ṭabarī lehnt die nicht-überlieferungsmäßige Auslegung ab.⁵³⁴ Diese Auslegung ist ein Beispiel einer frühen Koranauslegung, in dem die Synonymie zwischen *tafsīr* und *ta’wīl* existiert.⁵³⁵ Mit der Überlieferung wird auch die metaphorische Auslegung klar bei der Interpretation von Vers 2:255 verwendet. Gemäß aṭ-Ṭabarī bedeutet der "Stuhl Gottes" in Vers 2:255 metaphorisch das göttliche Wissen, jedoch ist die Überlieferung das Kriterium, gemäß dem diese Metapher anerkannt wird.⁵³⁶ Die Überlieferung als Kriterium zur Anerkennung der metaphorischen Auslegung kann zum Beispiel bei seiner Auslegung der Verse 2:29, 39:56 sowie 48:10 gefunden werden.⁵³⁷ Auch bei der Auslegung von Vers 3:7 greift er auf die Überlieferung zurück, um das Wissen der ‘*ulamā*’ um die Bedeutung des Mehrdeutigen in Vers 3:7 zu negieren.⁵³⁸

d-4: Ibn Abī Zamanīn (+399 n. H.), *Tafsīr al-qur’ān al-‘azīz*

In der Einführung zu seiner Koranauslegung erklärt Ibn Abī Zamanīn seine Methodologie, die auf der Überlieferung beruht.⁵³⁹ Im Rahmen der Überlieferung interpretiert er die Koranverse 2:29⁵⁴⁰, 2:255⁵⁴¹, 39:56⁵⁴² sowie 48:10 metaphorisch.⁵⁴³ Ibn Abī Zamanīn lehnt das Wissen der ‘*ulamā*’ um die Bedeutung des Mehrdeutigen in Vers 3:7 ab.⁵⁴⁴

⁵³⁰ ‘Abd ar-Razzāq Aṣ-Ṣan‘ānī, *Tafsīr ‘Abd ar-Razzāq*, dār Al-kutub Al-‘ilmīya, Beirut, 1. Auflage, 1999: 1/ 249-250.

⁵³¹ Ebd., 1/ 252.

⁵³² Ebd., 1/ 383.

⁵³³ Aṭ-Ṭabarī, *Ġamī’ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-qur’ān*: 1/ 67-70.

⁵³⁴ Ebd., 1/ 71.

⁵³⁵ Ebd., 1/ 78-84. Siehe auch: Ebd., 5/ 222.

⁵³⁶ Ebd., 4/ 537-541.

⁵³⁷ Ebd., 1/ 457, 20/ 234, 21/ 254-255.

⁵³⁸ Ebd., 5/ 217, 5/ 221-222.

⁵³⁹ Ibn Abī Zamanīn (+399 n. H.), *Tafsīr al-qur’ān al-‘azīz*, Al-Fārūq Al-Ḥadīṭa lil Ṭibā’a wa An-Naṣr, Kairo, 1. Auflage, 2002: 1/ 111.

⁵⁴⁰ Ebd., 1/ 131.

d-5: Makkī b. Abī Ṭālib Al-Qaysī (+437 n. H.), *Al-hidāya ilā bulūġ an-nihāya*,

In der Einführung zu seiner Koranauslegung erwähnt Al-Qaysī die Quellen der Koranauslegung, nämlich die arabische Sprache, *‘ulūm al-qur’ān*, die Überlieferung sowie die Meinung (*ra’i*).⁵⁴⁵ In Bezug auf die Koranverse 2:29 und 2:255 erwähnt er die unterschiedlichen Interpretationen ohne eigene Interpretation,⁵⁴⁶ jedoch lehnt er das Wissen der *‘ulamā’* von der Bedeutung des Mehrdeutigen in Vers 3:7 ab.⁵⁴⁷

d-6: Al-Baġawī (+516 n. H.), *Ma’ālim at-tanzīl*

In der Einführung zu seiner Koranauslegung erklärt Al-Baġawī seine Methodologie, welche die Überlieferung als Grundlage hat.⁵⁴⁸ Im Rahmen der Überlieferung interpretiert er auch die Koranverse 2:29⁵⁴⁹, 2:255⁵⁵⁰, 39:56⁵⁵¹ sowie 48:10⁵⁵² metaphorisch. Er erwähnt die unterschiedlichen Überlieferungen der Bedeutung von Vers 3:7 ohne eigene Interpretation.⁵⁵³

d-7: Al-‘Izz b. ‘Abd As-Salām (+660 n. H.), *Tafsīr al-qur’ān*

Al-‘Izz interpretiert die Koranverse 2:29⁵⁵⁴, 2:255⁵⁵⁵, 39:56⁵⁵⁶ sowie 48:10⁵⁵⁷ metaphorisch. Er stellt keine ausführliche überlieferungsmäßige Methodologie dar, jedoch ist seine Methode grundsätzlich historisch.⁵⁵⁸

⁵⁴¹ Ebd., 1/ 251.

⁵⁴² Ebd., 4/ 117.

⁵⁴³ Ebd., 4/ 251.

⁵⁴⁴ Ebd., 1/ 276.

⁵⁴⁵ Al-Qaysī, Makkī b. Abī Ṭālib, *Al-hidāya ilā bulūġ an-nihāya*, Gāmi‘at Aš-Šāriqa, Vereinigte Arabische Emirate, 1. Auflage, 2008: 1/ 72-73.

⁵⁴⁶ Ebd., 1/ 208-212, 847-849.

⁵⁴⁷ Ebd., 2/ 956-958. Vgl. auch: Al-Qaysī, Makkī b. Abī Ṭālib, *Muškil i’rāb al-qur’ān*, S. 149-150.

⁵⁴⁸ Al-Baġawī, Abū Muḥammed Al-Ḥusseīn b. Mas‘ūd, *Ma’ālim at-tanzīl*, dār Ṭība, Saudi-Arabien, 1409 n. H., 1/ 34.

⁵⁴⁹ Ebd., 1/78.

⁵⁵⁰ Ebd., 1/312-313.

⁵⁵¹ Ebd., 7/129.

⁵⁵² Ebd., 7/300.

⁵⁵³ Ebd., 2/10-11.

⁵⁵⁴ Al-‘Izz b. ‘Abd As-Salām, *Tafsīr al-qur’ān*, dār Ibn Ḥazm, Beirut, 1996: 1/112-113.

⁵⁵⁵ Ebd., 1/237.

⁵⁵⁶ Ebd., 3/103.

d-8: Al-Qurṭubī (+671 n. H.), Al-ġāmi' li-aḥkām al-qur'ān

Überlieferungsmäßig interpretiert Al-Qurṭubī die Koranverse 2:29⁵⁵⁹, 2:255⁵⁶⁰, 39:56⁵⁶¹ sowie 48:10⁵⁶² metaphorisch. Er erwähnt die unterschiedlichen Überlieferungen der Bedeutung von Vers 3:7 ohne eigene Interpretation.⁵⁶³

d-9: Ibn Kaṭīr (+774 n. H.), Tafsīr al-qur'ān al-'aẓīm

Auch Ibn Kaṭīr hat seiner Auslegung eine Einführung vorangestellt, in der er die Quellen der Auslegung bestimmt, nämlich Koran, Sunna, die direkten Nachfolger des Propheten sowie die Nachfolger der Nachfolger.⁵⁶⁴ Überlieferungsmäßig interpretiert er die Koranverse 2:29⁵⁶⁵, 2:255⁵⁶⁶, 39:56⁵⁶⁷ sowie 48:10⁵⁶⁸ metaphorisch. Er erwähnt die unterschiedlichen Überlieferungen der Bedeutung von Vers 3:7 ohne eigene Interpretation.⁵⁶⁹

d-10: As-Suyūṭī (+911 n. H.), Ad-durr al-manṭūr fī at-tafsīr bi-'l-ma'tūr

Diese Auslegung ist ein optimales Beispiel einer historischen Koranauslegung. As-Suyūṭī interpretiert z. B. die Koranverse 2:29 sowie 2:255 metaphorisch und im Rahmen der Überlieferung.⁵⁷⁰ Er erwähnt die unterschiedlichen Überlieferungen der Bedeutung von Vers 3:7 ohne eigene Interpretation, jedoch lehnen die meisten Überlieferungen, die er darstellt, das Wissen der 'ulamā' von der Bedeutung des Mehrdeutigen in diesem Vers ab.⁵⁷¹

⁵⁵⁷ Ebd., 1/431.

⁵⁵⁸ Al-Wahībī, 'Abdullah b. Ibrāhīm, *Al-'Izz b. 'Abd As-Salām, Ḥayātuh wa 'Āṭāruh wa Manḥaḡuh fī at-tafsīr*, 2. Auflage, 1982, ohne weitere Angaben, S. 203-256.

⁵⁵⁹ Al-Qurṭubī, Muḥammed b. Aḡmad b. Abī Bakr, *Al-ġāmi' li-aḥkām al-qur'ān*, Mu'assasat Ar-risāla, Beirut, 1. Auflage, 2006: 1/382.

⁵⁶⁰ Ebd., 4/275-276.

⁵⁶¹ Ebd., 18/298-299.

⁵⁶² Ebd., 19/306.

⁵⁶³ Ebd., 5/25-26.

⁵⁶⁴ Ibn Kaṭīr, 'Imād ad-Dīn Abū Al-Fidā', *Tafsīr al-qur'ān al-aẓīm*, 1/6-19.

⁵⁶⁵ Ebd., 1/332.

⁵⁶⁶ Ebd., 1/441.

⁵⁶⁷ Ebd., 12/144.

⁵⁶⁸ Ebd., 13/91.

⁵⁶⁹ Ebd., 3/13-16.

⁵⁷⁰ As-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn, *Ad-durr al-manṭūr fī al-tafsīr bil ma'tūr*, 1/232, 3/233.

⁵⁷¹ Ebd., 3/446-466.

d-11: As-Suyūṭī und Ġalāl ad-Dīn Al-Maḥallī (+864 n. H.), *Tafsīr al-Ġalālayn*

Auch in dieser Auslegung von As-Suyūṭī und Ġalāl ad-Dīn al-Maḥallī werden die Koranverse 2:29 sowie 2:255 metaphorisch und im Rahmen der Überlieferung interpretiert.⁵⁷²

d-12: Muḥammad Ḥussein Aṭ-Ṭabāṭibā'ī (+1981 n. Chr.), *Al-mīzān fī tafsīr al-qur'ān*

Dieses Auslegungswerk ist ein Beispiel der gegenwärtigen historischen Koranauslegung der Schiiten. In seiner Einführung erwähnt Aṭ-Ṭabāṭibā'ī die Quellen der Koranauslegung, nämlich die Glaubenslehre, die Geisteswissenschaften, Hadīth und die Überlieferung von *Āl al-bayt* (den Familienangehörigen des Propheten).⁵⁷³ Aufgrund ihrer historischen Ungenauigkeit lehnt er die Überlieferung von den anderen direkten Nachfolgern des Propheten ab.⁵⁷⁴ Obwohl die Geisteswissenschaften als Quelle genannt werden, hat die Überlieferung von *Āl al-bayt* in seiner Auslegung Vorrang. Im Rahmen der Überlieferung interpretiert er die Koranverse 2:29, 2:255 sowie 39:56 metaphorisch.⁵⁷⁵ Im Unterschied zu den meisten historischen Koranauslegungen stellt er das Wissen der 'ulamā' um die Bedeutung des Mehrdeutigen in Vers 3:7 fest.⁵⁷⁶

⁵⁷² As-Suyūṭī und Ġalāl ad-Dīn Al-Maḥallī, *Tafsīr al-Ġalālayn*, in: *Al-qur'ān al-karīm wa biḥāmīšihī tafsīr al-imāmayn al-ġalīlayn*, dār Ibn Kaṭīr, ohne weitere Angaben, S. 6, 42.

⁵⁷³ Aṭ-Ṭabāṭibā'ī, Muḥammad Ḥussein, *Al-mīzān fī tafsīr al-qur'ān*: 1/15-16.

⁵⁷⁴ A. a. O.

⁵⁷⁵ Ebd., 1/114, 2/340, 17/282.

⁵⁷⁶ Ebd., 3/59-60.

2. Die linguistisch-metaphorische Methode

a. Die Bedeutung

Eine linguistische Methode in der KoranAuslegung bedeutet, dass die Bedeutung in der sprachlichen Struktur des Textes zu finden ist, während eine metaphorische bedeutet, dass das Mehrdeutige als metaphorische Bedeutung des Eindeutigen interpretiert wird.⁵⁷⁷ Dies bedeutet auch, dass diese Methode die Struktur der Sprache als alternative hermeneutische Grundlage zur Überlieferung benutzt und den Koran unabhängig von anderen überlieferten Texten interpretiert, während die historische Methode den Koran in einer bestimmten Beziehung zu anderen überlieferten Texten versteht.

b. Die direkte methodologische Theoretisierung

Die Entwicklung der Theoretisierung der linguistisch-metaphorischen Methode geschah in zwei Stufen: Die frühere Stufe vor dem vierten Jahrhundert n. H., in der Ġāhiz die Metapher erstmals als Gegenteil der wörtlichen Bedeutung ausgearbeitet⁵⁷⁸ und ein Werk über die Komposition des Korans mit dem Titel "*Naẓm al-qur'ān*" produziert hat,⁵⁷⁹ jedoch ist dieses Werk nicht bis heute erhalten geblieben. In dieser Stufe entstanden die Werke der früheren Mu'taziliten und Semi-Mu'taziliten wie Al-Qāsim Ar-Rassī (+246 n. H.) und Abū Al-Ḥasan Al-Baṣrī (+110 n. H.), die das Verweisen des Mehrdeutigen auf das Eindeutige abhängig von der Metapher theoretisiert haben.⁵⁸⁰ Die Mu'taziliten haben in dieser Stufe die Metapher einerseits zur Negierung der körperlichen und raumzeitlichen Eigenschaften Gottes im Koran und andererseits zum Beweisen ihrer theologischen Ansichten benutzt.⁵⁸¹ In der letzteren Stufe vom vierten Jahrhundert n. H. und danach, die hauptsächlich zu '*ilm uṣūl al-fiqh*' gehört, wurde die Theoretisierung der Metapher mit den Theorien der Komposition und koranischen Diskurse verbunden. Die Theoretisierung dieser Methode ist relativ ausführlich, weil sie versucht, einen neuen Raum außerhalb der Überlieferung zu finden, wie folgt:

⁵⁷⁷ 'Abdul-Ġabbār al-Mu'tazilī, *Al-muġnī fī abwāb al-'adl wa at-tawhīd*: 16/ 395.

⁵⁷⁸ Abū Zayd, Naṣr, *Al-ittiġāh al-'aqlī fī at-tafsīr*, S. 93.

⁵⁷⁹ Vgl. Goldziher, 1920, S. 121-122. Siehe auch: Zamaḥṣarī, *Al-kaššāf 'an ḥaqā'iq ġawāmid at-tanzīl wa 'uyūn al-aqāwīl fī wuġūh at-ta'wīl*: 1/96.

⁵⁸⁰ Vgl.

- Ar-Rassī, Al-Qāsim, *Kitāb uṣūl al-'adl wa al-tawhīd*, in: *Rasā'il al-'adl wa at-tawhīd*: 1/ 125-126.
- Al-Baṣrī, Abū Al-Ḥasan, *Risalah fī al-qadar*, in: *Rasā'il al-'adl wa at-tawhīd*: 1/ 112-122.

⁵⁸¹ Siehe z. B.

- Ar-Rassī, Al-Qāsim, *Kitāb uṣūl al-'adl wa al-tawhīd*, in: *Rasā'il al-'adl wa at-tawhīd*: 1/ 125-126.
- Al-Baṣrī, Abū Al-Ḥasan, *Risala fī al-qadar*, in: *Rasā'il al-'adl wa at-tawhīd*: 1/ 112-122.
- Aš-Šarīf Al-Murtaḍā, *Inqāḍ al-bašar min al-ġabr wa al-qadar*, in: *Rasā'il al-'adl wa at-tawhīd*: 1/ 302-318, 325-326.
- 'Abdul-Ġabbār al-Mu'tazilī, *Al-muḥtaṣar fī uṣūl ad-Dīn*, in: *Rasā'il al-'adl wa at-tawhīd*: 1/ 216.
- 'Abdul-Ġabbār al-Mu'tazilī, *Al-muġnī fī abwāb al-'adl wa at-tawhīd*: 16/ 395.
- 'Abdul-Ġabbār al-Mu'tazilī, *Tanzīh al-qur'ān 'an al-maṭā'in*, S. 199, 201.
- Al-Aṣfahānī, Abū Muslim, *Tafsīr Abī Muslim Al-Aṣfahānī*, in: *Mawsū'at tafāsīr al-mu'tazila*, 1. Teil, 2/256.
- Zamaḥṣarī, *Al-kaššāf 'an ḥaqā'iq ġawāmid at-tanzīl wa 'uyūn al-aqāwīl fī wuġūh at-ta'wīl*: 6/327-328.
- Al-Ġuwainī, Muṣṭafa, *Manhaġ az-zamaḥṣarī fī tafsīr al-qur'ān*, S. 107-108.

b-1: Die Bedeutung der wörtlichen Bedeutung und der Metapher

Die Bedeutung der Metapher steht in einer Beziehung zu der Theorie des Rechts im Islam, weil das Gegenteil der Metapher (*ḥaqīqa* oder die wörtliche Bedeutung) auf Arabisch von "*ḥaqq*" oder "Recht" abgeleitet ist.⁵⁸² "*Ḥaqq*" bedeutet auf Arabisch "das Feste"⁵⁸³, was "*ḥaqīqa*" die Bedeutung des Festen gibt, während die Metapher (auf Arabisch "*mağāz*") auf "Übergehen" verweist.⁵⁸⁴ Daher drückt die Metapher "das sich Verändernde" aus.⁵⁸⁵ Im Allgemeinen definieren die '*ulamā*' in '*ilm uṣūl al-fiqh*' die wörtliche Bedeutung als die ursprüngliche und die metaphorische als die "veränderte"⁵⁸⁶. Die Interpretation der Metapher als veränderte Bedeutung ist ein Bestandteil dieser Methode, weil, wenn die wörtliche Bedeutung das Feste ist, die metaphorische gemäß ihr spontan interpretiert wird. Mit anderen Worten kann der linguistisch-metaphorische Koranleger einen hermeneutischen Kontext begründen, in dem die Mehrheit der Koranverse gemäß wenigen anderen Koranversen metaphorisch interpretiert werden kann und bestimmte Vorstellungen als *ḥaqīqa* zugrunde legen kann.

b-2: Die Metapher im Koran und in der arabischen Sprache zwischen Negation und Feststellen

In '*ilm uṣūl al-fiqh*' wird häufig diskutiert, ob die Metapher in der arabischen Sprache und im Koran überhaupt existiert. Die Ansichten der '*ulamā*' unterscheiden sich in Bezug auf diese Problematik, wie folgt:

⁵⁸² Vgl. für weitere Einzelheiten: Elsaid, Karim, *Naẓarīyat al-ḥaqq*, S. 228-236, 255-258. Siehe auch: 'Abdul-Ġalīl, Manqūr, *ʿIlm al-dalāla*, Union der arabischen Schriftsteller, Damaskus, 2001, S. 226.

⁵⁸³ Vgl. Elsaid, Karim, *Naẓarīyat al-ḥaqq*, S. 208-212.

⁵⁸⁴ Vgl. 'Abdul-Ġalīl, Manqūr, *ʿIlm al-dalāla*, S. 229.

⁵⁸⁵ Vgl. z. B.

- 'Abdul-Ġalīl, Manqūr, *ʿIlm al-dalāla*, S. 229.
- Aṭ-Ṭūfī, Nağm ad-Dīn, *al-ʿiksīr fī ʿilm at-tafsīr*, S. 94-95.
- Al-ʿIzz b. ʿAbd As-Salām, *Mağāz al-qurʿān*, S. 43.
- Aš-Šāšī, *Uṣūl Aššāšī*, S. 32.
- Al-Baṣrī, Abū Al-Ḥussein, *Al-muʿtamad fī uṣūl al-fiqh*: 1/10.
- Ad-Dabbūsī, Abū Zayd, *Taqwīm al-adilla fī uṣūl al-fiqh*, S. 119.
- Al-ʿāmidī, Saif-u-d Dīn, *Al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*: 1/47.
- Al-Ansārī, Zakarīya b. Muḥammad, *Al-ḥudūd al-anīqa wa-l-taʿrīfāt ad-daḥīqa*, S. 78.
- Al-Asnawī, Abū Muḥammad, *At-Tamhīd fī taḥrīğ al-furūʿ ʿala al-uṣūl*: 1/185.
- Al-Bāğī, Abū-l-Walīd, *Al-ḥudūd fī al-uṣūl*, S. 51-52.
- Al-Bāqillānī, Abū Bakr, *Al-taqrīb wal-ʿiršād*: 1/352.
- Al-Biṭāšī, Muḥammad b. Šāmis, *Ġāyat-u-l-maʿmūl fī ʿilm al-furūʿ wa-l-uṣūl*: 1/224.
- Al-Buḥārī, ʿAbdul Azīz, *Kašf al-asrār ʿan uṣūl Faḥr Al-Islām Al-Bazdawī*: 1/ 63.
- Al-Farrāʿ, Abū Yaʿla, *Al-ʿudda fī uṣūl al-fiqh*: 1/172.
- Al-Ġaššāš, Aḥmad b. ʿAlī Ar-Rāzī, *Al-fuṣūl fī al-uṣūl*: 1/46.

⁵⁸⁶ Vgl. besonders:

- 'Abdul-Ġalīl, Manqūr, *ʿIlm al-dalāla*, S. 229.
- Aṭ-Ṭūfī, Nağm ad-Dīn, *al-ʿiksīr fī ʿilm at-tafsīr*, S. 94-95.
- Al-ʿIzz b. ʿAbd As-Salām, *Mağāz al-qurʿān*, S. 43.
- Aš-Šāšī, *Uṣūl Aššāšī*, S. 32.

- Die Negation der Metapher sowohl im Koran als auch in der Sprache.⁵⁸⁷
- Die Negation der Metapher im Koran und ihr Feststellen in der Sprache. Diese Ansicht betrachtet die Metapher im Koran als Lüge.⁵⁸⁸
- Das Feststellen der Metapher sowohl im Koran als auch in der Sprache.⁵⁸⁹

Die erstere Ansicht entstammt dem Glauben, dass die Metapher ursprünglich ein Fall der Zweideutigkeit ist.⁵⁹⁰ Das Ergebnis dieser Ansicht ist die radikale Negierung der Metapher als eines erkenntnistheoretisch-linguistischen Fehlers. Die zweite Ansicht ist in dem Glauben begründet, dass die Metapher eine Lüge ist.⁵⁹¹ Ihr Ergebnis ist die Negation der Metapher nur im Koran, während die Metapher als ethische und gläubige Sünde betrachtet wird, weil der Koran und die Propheten nicht lügen dürfen.⁵⁹² Die dritte Ansicht wird von den meisten 'ulamā' aus verschiedenen Richtungen im Islam vertreten.⁵⁹³ Von der dritten Ansicht verzweigt sich eine weitere Problematik der Häufigkeit der Metapher im Koran und in der Sprache. Die meisten 'ulamā' von *'ilm uṣūl al-fiqh* glauben, dass die Mehrheit der Wörter in der linguistischen Pragmatik keine metaphorische Bedeutung hat, jedoch waren manche sehr anerkannte muslimische Sprachwissenschaftler wie z. B. Ibn Ğinnī (+392 n. H.), der Mu'tazilit war,⁵⁹⁴ der Meinung, dass die Mehrheit der arabischen Wörter metaphorisch ist.⁵⁹⁵

⁵⁸⁷ Vgl. z. B.,

- As-Sam'ānī, Maṣūb b. Muḥammad b. 'Abdul- Ğabbār, *Qawāṭi' al-adilla*: 2/77.
- Ibn Burhān, Aḥmad b. 'Ali Al-Baġdādī, *Al-wuṣūl ila al-uṣūl*: 1/97-100.
- Ibn Taymīya, *Maġmū' al-fatāwa*, 20/400-420.
- Ibn Al-Qāyīm, *l'lām al-muwaqqi'in 'an rabb al-'ālamīn*: 5/183.

⁵⁸⁸ Vgl. die Kritik von Ibn Qutayba an dieser Ansicht in *Ta'wīl muškil al-qur'ān*, S. 85-87. Siehe auch Al-Biṭāšī, Muḥammad b. Šāmis, *Ġāyat-u-l-ma'mūl fī 'ilm al-furū' wa-l-uṣūl*: 1/229.

⁵⁸⁹ Vgl.

- As-Suyūṭī, *Al-itqān fī 'ulūm al-qur'ān*: 3/109.
- Ibn Ḥazm, *Al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*: 1/39-47.
- Aš-Šāfi'ī, Muḥammad b. Idrīs, *Ar-risala*, S. 64.
- Az-Zarkašī, Badr ad-Dīn, *Al-burhān fī 'ulūm al-qur'ān*, S. 474/475.
- B. Nabī, Mālik, *Al-zāhira al-qur'ānyā*, dār Al-fikr, Damasku, 5. Auflage, 2000, S. 294-296.

⁵⁹⁰ Vgl.

- Ibn Taymīya, *Maġmū' al-fatāwa*, Ministerium der islamischen Behörden, Saudi-Arabien, 2004: 19/400-420.
- Ibn Taymīya, *Al-Īmān*, Al-Maktab Al-Islāmī, Beirut, 5. Auflage, 1996, S. 73-99.
- Ibn Al-Qāyīm, *l'lām al-muwaqqi'in 'an rabb al-'ālamīn*, dār Ibn-Alġawzī, Saudi-Arabien, 1. Auflage, 1423 n. H., 5/183.

⁵⁹¹ As-Suyūṭī, *Al-itqān fī 'ulūm al-qur'ān*: 3/109.

⁵⁹² A. a. O.

⁵⁹³ A. a. O.

⁵⁹⁴ Vgl. As-Suyūṭī, *Al-Muzhir fī 'ulūm al-luġa wa anwā'iha*, Maṣūbāt Al-Maktaba Al-'arabiya, Beirut, 1986: 1/10.

⁵⁹⁵ Vgl.

- Ibn Ğinnī, Abū Al-Faṭḥ Oṭmān, *Al-Ḥaṣā'iš*, dār Al-kutub Al-miṣriya, Al-maktaba Al-'ilmīya, Kairo, ohne weitere Angaben: 2/447
- Aṭ-Ṭūfī, Naġm ad-Dīn, *al-'iksīr fī 'ilm at-tafsīr*, S. 101.

in den meisten Fällen haben die linguistisch-metaphorischen Koranausleger den Bereich der Metapher in der Sprache und im Koran erweitert, während umgekehrt die historischen Koranausleger wie z. B. Ibn Taymīya und Ibn al-Qayyim versucht haben, diesen Bereich zu beschränken.⁵⁹⁶

b-3: Die Metapher als Konvention

In *‘ilm uṣūl al-fiqh* entstand auch eine Richtung der Theoretisierung der Metapher als Konvention, die sich von der ersteren Konvention der wörtlichen Bedeutung unterscheidet.⁵⁹⁷ Die Metapher als Konvention ist eine weiter entwickelte Stufe der Theoretisierung der linguistisch-metaphorischen Methode, weil in diesem Fall die metaphorische Auslegung eine höhere Gültigkeit als neue Konvention erhält. Jedoch ist diese Richtung in *‘ilm uṣūl al-fiqh* nicht verbreitet. Auf jeden Fall ist die Metapher eine linguistische Konvention, da sie der linguistischen Pragmatik entstammt und nicht widersprechen kann.

b-4: Der dreifache Ursprung der Metapher

Die meisten *‘ulamā’* in *‘ilm uṣūl al-fiqh* haben drei Ursprünge der wörtlichen Bedeutung und der Metapher bestimmt, nämlich die linguistische, die religiöse und die konventionale.⁵⁹⁸ Im

⁵⁹⁶ Vgl.

- Ibn Taymīya, *Maǧmū‘ al-fatāwa*: 19/400-420.
- Ibn Taymīya, *Al-īmān*, S. 73-99.
- Ibn Al-Qāyim, *l’lām al-muwaqqi‘īn ‘an rabb al-‘ālamīn*: 5/183.

⁵⁹⁷ Vgl.

- Al-Asmandī, Muḥammed b. ‘Abdul-Ḥāmīd, *Baḍl al-naẓar fī uṣūl al-fiqh*, Maktabat dār Al-Turāt, 1. Auflage, 1992, S. 15.
- Ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn, *Al-maḥsūl fī uṣūl al-fiqh*: 1/286.
- Al-Buḥārī, ‘Abdul Azīz, *Kašf al-asrār ‘an uṣūl Faḥr Al-Islām Al-Bazdawī*: 1/62.

⁵⁹⁸ Siehe

- Al-Buḥārī, ‘Abdul Azīz, *Kašf al-asrār ‘an uṣūl Faḥr Al-Islām Al-Bazdawī*: 1/61.
- As-Sam‘ānī, Maṣṣūr b. Muḥammed b. ‘Abdul- Ġabbār, *Qawāṭi‘ al-adilla*: 2/86.
- As-Samarqandī, Abū Mansūr Al-Māturīdī, *Mizān al-uṣūl fī nata‘ig al-‘uqūl fī uṣūl al-fiqh*: 1/539.
- Al-Asmandī, Muḥammed b. ‘Abdul-Ḥāmīd, *Baḍl al-naẓar fī uṣūl al-fiqh*, S. 15.
- Ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn, *Al-maḥsūl fī uṣūl al-fiqh*: 1/286.
- Al-Āmidī, Saif ad-Dīn, *Al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*: 1/46.
- Al-Farfūr, Walīy ad-Dīn, in: Al-Aḥsīkī, Ḥosām ad-Dīn Al-Ḥanafī, *Matn al-muḍḥab fī uṣūl al-maḍḥab ‘ala al-muntaḥab li Walīy ad-Dīn Ṣāliḥ Farfūr*, S. 92-93.
- Ibn Al-Ḥāǧib, Ġamāl ad-Dīn, *Muntaḥā al-wusūl wal ‘amal fī ‘ilmayī al-uṣūl wal ḡadal*, S. 19.
- Al-Qarāfī, Abū Al-‘Abbās, *Šarḥ tanqīḥ al-fusūl fī iḥtiṣār al-maḥsūl fī al-uṣūl*, S. 40.
- Al-Bayḍāwī, Nāṣir ad-Dīn, *Minḥāǧ al-wusūl fī ma‘rifat ‘il al-uṣūl*, S. 18-19.
- Al-Ḥalīy, Abū Mansūr Ġamāl ad-Dīn, *Mabadi‘ al-wusūl ila ‘ilm al-uṣūl*, S. 71.
- Ibn Taymīya, *Al-īmān*, S. 80.
- Ibn Ġuzaīy, Abū Al-Qāsim, Taqrīb al-wusūl ila ‘il al-uṣūl, dār At-turt Al-islāmī, Algerien, 1. Auflage, 1990, S. 73.
- At-Tilimsānī, Abū ‘Abdullāh, *Miftāḥ al-wusūl ila binā‘ al-furū‘ ‘ala al-uṣūl*, S. 471-472.
- Ibn Al-Qāyim, *l’lām al-muwaqqi‘īn ‘an rab-bil-‘ālamīn*: 5/178.
- As-Subkī, Taǧu-d-dīn, *Ġam‘u-l-ḡawāmi‘ fī uṣūl al-fiqh*, S. 29.
- Al-Asnawī, Abū Muḥammad, *At-Tamḥīd fī taḥrīǧ al-furū‘ ‘ala al-uṣūl*: 1/202.
- Az-Zarkašī, Badr ad-Dīn, *Al-baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh*: 2/154.
- Al-Bašrī, Abū Al-Ḥussein, *Al-mu‘tamad fī uṣūl al-fiqh*: 1/13.

linguistischen Bereich wird die Metapher gemäß der Sprache selbst bestimmt, wenn das Wort spontan mehrere Bedeutungen ergeben kann.⁵⁹⁹ Im religiösen Bereich erhält das Wort die metaphorische Bedeutung aus der Quelle der Offenbarung. Zum Beispiel bedeutet das Gebet "*ṣalāt*" ursprünglich auf Arabisch das Sprechen mit Gott "*du 'ā'*". Jedoch hat der Koran das Wort "*ṣalāt*" im Sinne des Gebets benutzt.⁶⁰⁰ Im konventional-linguistischen Bereich wird die Bedeutung des Wortes durch die Konvention der Benutzer geändert.⁶⁰¹ Z. B. bedeutet "*Qara 'a*" auf Arabisch ursprünglich "lesen", jedoch hat die linguistische Pragmatik die Bedeutung manchmal geändert, um "Sammeln" und "Schwangerschaft" auszudrücken.⁶⁰² Und trotz dieser dreifachen Quelle der Metapher ist die Konvention die inklusive Quelle, weil die linguistische und die religiöse gemeinsam eine neue Konvention gestalten.

b-5: Die Beziehung zwischen der Metapher und der wörtlichen Bedeutung

Die Theoretisierung der Metapher in '*ilm uṣūl al-fiqh*' nimmt an, dass die metaphorische Bedeutung sich ursprünglich von der wörtlichen ableitet.⁶⁰³ Diese Beziehung zwischen beiden Bedeutungen ist mit der Idee verbunden, dass die wörtliche Bedeutung der Ursprung der metaphorischen ist, deshalb kann die wörtliche in anderen Textstellen generalisiert werden, und *nicht* umgekehrt.⁶⁰⁴ Diese Einrichtungsbeziehung unterstützt normalerweise die historische Schule der Koranauslegung und sie stammt ursprünglich von Al-Bāqillānī (+402 n. H.), der eine Hauptfigur der historischen Schule in den Grundlagen der Koranauslegung und '*ilm uṣūl al-fiqh*' war.⁶⁰⁵

-
- Ibn Hammām ad-Dīn Al-Iskandarī, *At-tahrār fī uṣūl al-fiqh*, S. 160.
 - Al-Karāmāsātī, Jūsuf b. Ḥussein, *Al-wağīz fī uṣūl al-fiqh*, S. 6.
 - Al-Wazīr, Šārim ad-Dīn, *Al-fusūl al-lo'lo'īya fī uṣūl fiqh al-'itra az-zakiya wa 'alām al-umma al-muḥammadiya*: 1/89.
 - Ibn Šahīdatānī, Ğamāl ad-Dīn Abū Manšūr, *Ma'ālim ad-dīn wa malāḡ al-muğtahidīn*, Al-maktaba Al-islāmīya, Iran, ohne weitere Angaben, S. 34.
 - Aš-Šawkānī, *Iršād al-fuḡūl ila taḡqīq al-ḡaq min 'ilm al-uṣūl*: 1/136-137.
 - Al-Ḥurāsānī, Muḥammed Kāzīm, *Kifāyat al-uṣūl*, 1/21.
 - Al-Biṭāšī, Muḥammad b. Šāmis, *Ġāyat-u-l-ma'mūl fī 'ilm al-furū' wa-l-uṣūl*: 1/231.

⁵⁹⁹ Vgl. As-Sam'ānī, Manšūr b. Muḥammed b. 'Abdul- Ğabbār, *Qawāṭi' al-adilla*: 2/86.

⁶⁰⁰ Vgl. *ebd.* 2/89.

⁶⁰¹ Vgl. *ebd.* 2/95. Siehe auch Ibn Burhān, Aḡmad b. 'Ali Al-Bağdādī, *Al-wuṣūl ila al-uṣūl*: 1/103.

⁶⁰² Vgl. Zamaḡšārī, *Asās al-balaġa*, dār Al-kutub Al-'ilmīya, Beirut, 1. Auflage, 1998: 2/63.

⁶⁰³ Vgl.

- Al-'Izz b. 'Abd As-Salām, *Mağāz al-qur'ān*, S. 43.
- Ibn Fawrak, Muḥammad b. Al-Ḥasan, *Maqālāt al-šayḡ Abi Al-Ḥasan Al-Aš'arī*, Maktabat At-ṭaqāfa Ad-dīnīya, Kairo, 1. Auflage, 2005, S. 25.
- Ibn 'Uqayl, Abū Al-wafā' Alī, *Al-wāqīḡ fī uṣūl al-fiqh*: 1/127

⁶⁰⁴ Vgl. Ḥallāq, Wā'il, *Tariḡ an-naẓarīyāt al-fiqhiya fī al-islām*, S. 70.

⁶⁰⁵ Vgl. Al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammed b. At-Taiyeb, *Al-taqrīb wa al-iršād*: 1/353.

In der Theoretisierung der Metapher bei den gegenwärtigen Schiiten wird die Beziehung zwischen beiden Bedeutungen gemäß der aristotelischen Klassifizierung der vier Ursachen und dem Mittelbegriff des Syllogismus untersucht.⁶⁰⁶

b-6: Die Arten der Metapher

In *‘ilm uṣūl al-fiqh* existieren mehrere unterschiedliche Klassifizierungen der Arten der Metapher. Eine der wichtigsten Klassifizierungen ist die folgende von Ibn Ḥazm (+456 n. H.):⁶⁰⁷

- Die Teilmetapher, in der ein Teil der Bedeutung geändert wird. Das ist die Beziehung zwischen "*al-ḥāṣṣ*" oder dem Eigenen und "*al-‘āmm*" oder dem Generellen.
- Die Gesamtmeterapher, in der die Gesamtbedeutung geändert wird, wie es im Fall von "*ṣalāt*" passiert.
- Die Änderung einer Eigenschaft einer Sache, wie es im Koran mit dem Vers "Frage das Dorf!" (12: 85) der Fall ist. Man kann nicht ein Dorf fragen, sondern die Einwohner dieses Dorfes. In diesem Fall ist "Dorf" eine Metapher für seine Einwohner.
- Die Abrogation, in der ein Koranvers gemäß dem Koran selbst ersetzt wird.

Auch Al-Ğaṣṣās (+370 n. H.) hat die Arten der Metapher folgendermaßen klassifiziert:⁶⁰⁸

- Die Metapher des Auslassens wie im Satz "Frage das Dorf!". Der ursprüngliche Satz lautet "Frage die Einwohner des Dorfes!", wobei "Einwohner" ausgelassen wurde.
- Die Metapher des Austausches wie im Satzteil "Seite Gottes" (39:56). Der gewollte Ausdruck lautet "Gehorsam Gottes", wobei "Gehorsam" ausgetauscht wurde.
- Das Löschen des Buchstabens oder des Wortes der Analogie oder des Vergleichs (auf Deutsch Vergleichswörter) in der Metapher "*ka-*" oder "*miṭl*", z. B. "wie" in "dieser Mensch ist ~~wie~~ ein Löwe".
- Die Nennung einer Sache, die nicht der originalen Nennung zustimmt. Hier besteht eine Ähnlichkeit zur zweiten Art der Metapher.

Dies sind die wichtigsten und ausführlichsten Klassifizierungen der Arten der Metapher in *‘ilm uṣūl al-fiqh*.⁶⁰⁹ Die Klassifizierung von Al-Ğaṣṣās ist genauer, weil die Forschungen von "*al-ḥāṣṣ*" und "*al-‘āmm*" und die Abrogation nicht genau in der Forschung der Metapher eingeschlossen werden können, sondern in den Koranstilen und in der historischen Kritik der Schrift in den Koranwissenschaften. Diese Arten können auf drei Hauptarten reduziert werden, nämlich Auslassung, Austausch und Auslassung der Vergleichswörter "*ka-*" oder "*miṭl*".

⁶⁰⁶ Z. B., As-Sistānī, Āyatullāh ‘Alī Al-Ḥusseini, Al-rāfid fī ‘ilm al-uṣūl, berichtet von Munīr Al-Sayied Adnān, Naṣr Maktab Āyatullāh Al-‘Uzma Al-Sayied As-Sistānī, Qom, Iran, 1. Auflage, 1414 n. H., S. 80-81, 166-167, 181.

⁶⁰⁷ Ibn Ḥazm, *Al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, dār Al-Āfāq Al-Ğadīda, Beirut, ohne weitere Angaben: 1/135.

⁶⁰⁸ Al-Ğaṣṣās, Aḥmad b. ‘Alī Ar-Rāzī, *Al-fuṣūl fī al-uṣūl*: 1/361-365.

⁶⁰⁹ Vgl. auch Ad-Dabbūsī, *Taqwīm al-adilla fī uṣūl al-fiqh*, S. 127.

Zu diesen Arten der Metapher hat Al-‘Izz b. ‘Abd As-Salām (+660 n. H.) die Metapher der Metapher oder die verdoppelte Metapher hinzugefügt, die eine metaphorische Verwendung einer Metapher bezeichnet.⁶¹⁰

b-7: Die Unterscheidung zwischen den wörtlichen und metaphorischen Bedeutungen

In *‘ilm uṣūl al-fiqh* gibt es vier Mittel zur Unterscheidung zwischen den wörtlichen und metaphorischen Bedeutungen, nämlich die Überlieferung, die Sprache, die Vernunft und die Intention des Sprechers. Die ersteren drei Mittel wurden im traditionellen *‘ilm uṣūl al-fiqh* theoretisiert,⁶¹¹ während das letztere im gegenwärtigen *‘ilm uṣūl al-fiqh* der Schiiten vorgeschlagen wurde.⁶¹² Der Schiit, der vielleicht zum ersten Mal die Intention des Sprechers als Mittel dieser Unterscheidung einbezogen hat, ist Kāzīm Al-Ḥurāsānī (+1911 n. Chr.), der als Stifter des gegenwärtigen *‘ilm uṣūl al-fiqh* der Schiiten betrachtet werden kann, obwohl er dieses Mittel abgelehnt hat.⁶¹³ Stattdessen hat er eine vierfache Methode vorgeschlagen, die vier Mittel benutzt: die sprachlichen Lexiken, die Veranlassung, die Attribution und die Beständigkeit.⁶¹⁴ Die Veranlassung ist ein Zeichen der wörtlichen Bedeutung, die bedeutet, dass die wörtliche Bedeutung ohne Überlegen des Zuhörers verständlich sein kann.⁶¹⁵ Die Attribution bedeutet in diesem Kontext, dass die wörtliche Bedeutung für die Attribution sprachgültig ist, d. h. sie kann in anderen Fällen attribuiert werden, während die metaphorische nur in einem besonderen Fall benutzt werden kann. Z. B. kann man auf Arabisch den mutigen Menschen als Löwen bezeichnen, jedoch kann man nicht den Menschen im Allgemeinen und in allen Fällen so nennen.⁶¹⁶ Die Beständigkeit bedeutet, dass diese Attribution in allen Fällen sprachgültig sein kann.⁶¹⁷ Es kann zusammengefasst werden,

⁶¹⁰ Al-‘Izz b. ‘Abd As-Salām, *Mağāz al-qur‘ān*, S. 255.

⁶¹¹ Vgl.

- Ḥallāq, Wā‘il, *Tarīḥ an-nazarīyāt al-fiqhiya fī al-islām*, S. 70.
- ‘Abdul-Ġalīl, Manqūr, *‘Ilm al-dalāla*, S. 230-233.

⁶¹² Vgl.

- Al-Ḥumīnī, Muṣṭafa, *Taḥrīrāt fī al-uṣūl*: 1/143.
- As-Sistānī, Āyatullāh ‘Alī Al-Ḥusseinī, *Al-rāfid fī ‘ilm al-uṣūl*, S. 181.
- Al-Karbāsī, M. Ibrāhīm, *Minhāğ al-uṣūl*, dār Al-balaga, Beirut, 1. Auflage, 1991: 1/66-68.
- Bāqir As-Saḍr, Muḥammad, *Al-ma‘ālim al-ğadīda lil-uṣūl*, S. 146.

⁶¹³ Vgl. Al-Ḥurāsānī, Muḥammed Kāzīm, *Kifāyat al-uṣūl*, Intiṣārāt Luqmān, Qom, Iran, 1. Auflage, 1417 n. H., 1/101.

⁶¹⁴ Vgl.

- Al-Ḥurāsānī, Muḥammed Kāzīm, *Kifāyat al-uṣūl*: 1/101
- Al-Ḥumīnī, Āyatullāh Rūḥullāh Al-Mūsawī, *Manāhiğ al-wuṣūl ila ‘ilm al-uṣūl*, Mu‘assasat Tanzīm wa Našr ātār al-Imām Al-Ḥumīnī, Iran, 1. Auflage, 1993: 1/126-130.
- Al-Muẓaffar, Muḥammad Riḍa, *Uṣūl al-fiqh*, Mu‘assasat Al-a‘lamī lil-Maṭbū‘āt, Beirut, 2. Auflage, 1990: 1/20-24.
- Al-Karbāsī, M. Ibrāhīm, *Minhāğ al-uṣūl*: 1/76-82.
- Ar-Rūḥānī, M. Al-Ḥusseinī, *Maṭba‘at Al-Hādī*, Qom, Iran, 2. Auflage, 1995: 1/173-181.

⁶¹⁵ Al-Ḥurāsānī, Muḥammed Kāzīm, *Kifāyat al-uṣūl*, 1/124.

⁶¹⁶ Ebd., 1/129-133

⁶¹⁷ Ebd., 1/134-138.

dass die Mittel der Unterscheidung zwischen den wörtlichen und metaphorischen Bedeutungen in *'ilm uṣūl al-fiqh* vier sind, nämlich die Überlieferung, die sprachlichen Lexiken, die literarische und alltägliche linguistische Pragmatik und die linguistische Pragmatik im Koran

b-8: Theorie der Bedeutung

In *'ilm uṣūl al-fiqh* befindet sich auch die Theoretisierung der Bedeutung, die vielleicht erstmals von Abū Zayd Ad-Dabbūsī ausführlich ausgearbeitet wurde. Ad-Dabbūsī hat zwischen vier Arten der Bedeutung unterschieden, nämlich die Bedeutung derselben Textstelle (*'Ayn an-naṣṣ*), die die direkte Bedeutung des Offenbaren als koranischer Diskurs ist⁶¹⁸, die Bedeutung der direkten Andeutung (*iṣarat an-naṣṣ*), die die Bedeutung des Offenbaren als koranischen Diskurs ohne Änderung ergibt⁶¹⁹, jedoch indirekter als die erste Art ist, die Bedeutung der indirekten Andeutung (*dalālat an-naṣṣ*), die die Bedeutung des Offenbaren mit einer Änderung ergibt⁶²⁰ und die Bedeutung der Metapher (*muqtaḍā an-naṣṣ*), die die Bedeutung metaphorisch ergibt, z. B. "Frage den Dorf!"⁶²¹.

Daher kann Ad-Dabbūsī als Haupttheoretiker der koranischen Diskurse sowie der Bedeutung in *'ilm uṣūl al-fiqh* und in den Islamwissenschaften im Allgemeinen betrachtet werden.⁶²² Es ist erwähnenswert, dass mehrere *'ulamā'* nach ihm von dieser Theorie beeinflusst wurden.⁶²³ Die Wichtigkeit dieser Theorie in der Forschung der Metapher ist die Beziehung, die er erklärt hat, einerseits zwischen der Metapher und der Bedeutung sowie andererseits zwischen der Bedeutung der Metapher und den anderen Mitteln der Bedeutung, die der Koran benutzt.

b-9: Die Erzählung als zeitliche Metapher

Manche Forscher der Koranwissenschaften haben dieselbe Frage wie Origenes von Alexandria (+254 n.Chr.) gestellt: Was ist der Zweck der schriftlichen Erzählungen?⁶²⁴ Der zeitgenössische ägyptische Verfasser M. A. Ḥalafallāh (+ vor 1999 n. Chr.)⁶²⁵ hat seine

⁶¹⁸ Ad-Dabbūsī, *Taqwīm al-adilla fī uṣūl al-fiqh*, S. 130.

⁶¹⁹ A. a. O.

⁶²⁰ Ebd., S. 132.

⁶²¹ Ebd., S. 135.

⁶²² Ad-Dabbūsī hat auch eine grundlegende Rolle in der Begründung der Theorien des Rechts und der gesetzlichen Absichten (*maqāsid*) gespielt. Vgl. Elsaïad, *Naẓariyat al-ḥaq*, S. 67.

⁶²³ Siehe z. B.

- As-Sam'ānī, Maṣṣūr b. Muḥammed b. 'Abdul-Ġabbār, *Qawāṭi' al-adilla*: 2/61.
- Al-Sarḥasī, Abū Bakr Muḥammed b. Abī Sahl, *uṣūl Al-Sarḥasī*: 1/236.
- Al-Ḥabbāzī, Ġalāl ad-Dīn, *Al-muġnī fī uṣūl al-fiqh*, S. 149-157.
- Al-Karāmāsātī, Jūsuf b. Ḥusseïn, *Al-waġīz fī uṣūl al-fiqh*, S. 41-44.
- Al-Ansārī, Zakarīya b. Muḥammad, *Al-ḥudūd al-anīqa wa-l-ta'rīfāt ad-daḳīqa*, S. 79.

⁶²⁴ Elsaïad, Karim, *Die Hermeneutik gegen Historie, das hermeneutische Projekt von Origenes von Alexandria*, in: "Die Prinzipien" *Zeitschrift für die Christlichen Studien*, 2013; 1(2), S. 16- 33. (Auf Arabisch) Elsaïad, Karim, *Al-herminyūṭīqā ḍid at-tārīḥ, al-mašrū' at-ta'wīlī 'ind Ūrīġīn as-Sakandarī, Al-mabādi' li-d-dirāsāt al-masīḥīya*, 1 (2), 2013.

⁶²⁵ Ramadān, Muḥammed Ḥair, *Mu'ġam al-mu'alifīn al-mu'āsirīn*, Saudi-Arabien, 2004: 1/530-531.

problematische Dissertation "Al-fann al-qaṣaṣī fī al-qur'ān" oder "Die Kunst der Erzählung im Koran" verfasst, um diese Frage auf eine ähnliche Weise wie Origenes zu beantworten, d. h. abhängig von der allegorischen Methode. Jedoch wurde diese Dissertation von der Universität Kairo aus religiösen Gründen nie anerkannt.⁶²⁶

Ḥalafallāh glaubt, dass die koranischen Erzählungen keinen wahren geschichtswissenschaftlichen Wert haben, weil ihnen die mindesten Bedingungen des geschichtswissenschaftlichen Historisierens fehlen, z. B. die raumzeitlichen Koordinaten.⁶²⁷ Deshalb können diese Erzählungen metaphorisch-symbolisch erneut interpretiert werden.⁶²⁸ Diese Annäherung hat zwei Ergebnisse, einerseits wird die Erzählung als kompliziertere Metapher analysiert, andererseits wird die Beziehung zwischen Metapher und Symbol erforscht. Der Mechanismus des Bedeutens von Metapher und Erzählung ist indirekt und strukturiert ein paralleles Modell der Wahrheit, um diese Wahrheit teilweise zu ändern und eine weitere Bedeutung zu ergeben. Jedoch ist der Unterschied zwischen beiden, dass die Erzählung eine zeitliche Metapher ist, während die Metapher synchronisch bleibt. Außerdem liegt der Unterschied zwischen Metapher und Symbol in ihrer jeweiligen Beziehung zu der linguistischen Pragmatik. Während die Metapher mit der linguistischen Pragmatik übereinstimmen soll, kann das Symbol die Pragmatik einfach übergehen. Trotzdem haben manche Forscher, z. B. Naṣr Abū Zayd und Paul Ricœur, die Beziehung der Analogie in Metapher und Symbol theoretisiert, daher können die Metapher und das Symbol auf ähnliche Weise funktionieren.⁶²⁹

Die Beziehung zwischen der Metapher und dem Symbol ist komplizierter als die Analogie, auf die sich Abū Zayd und Ricœur beziehen. Die Metapher spielt vielmehr historisch die Rolle der Mittelstufe zwischen der Überlieferung und dem Symbol, wie es im Schluss dieses Kapitels erklärt wird.

b-10: Die Theorie der Komposition "Theorie des *an-naẓm*"

Die Theorie der Komposition, für die die Asch'ariten und besonders Al-Ġurġānī berühmt sind, entstammt ursprünglich einer Debatte zwischen zwei Richtungen der Mu'taziliten in der Frage nach der Unnachahmlichkeit des Korans "*i'ğāz al-qur'ān*". Die erste Richtung ist "*aṣ-ṣirfa*" oder "die Ablenkung" von an-Nazzām (+221 n. H.), was bedeutet, dass Gott die Ungläubigen von der Nachahmung des Korans abgelenkt hat.⁶³⁰ Die zweite ist die Richtung des Wunders des Koranstils, die behauptet, dass niemand den Koran nachahmen kann, auch wenn dies versucht wird.⁶³¹ Die wichtigsten Vertreter der zweiten Richtung waren Ġāḥiẓ

⁶²⁶ A. a. O.

⁶²⁷ Ḥalafallāh, M. A., *Al-fann al-qaṣaṣī fī al-qur'ān al-karīm*, Sīna lil-Naṣr, Kairo, 4. Auflage, 1999, S. 51-64.

⁶²⁸ Ebd., S. 90.

⁶²⁹ Vgl.

- Ricœur, Paul, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press, c1976, S. 63-69.
- Abū Zayd, Naṣr, *Falsafat at-ta'wīl*, dār At-Tanwīr, Beirut, 1. Auflage, 1983, S. 267.

⁶³⁰ Vgl. 'Abdul-Ġabbār al-Mu'tazilī, *Al-muġnī fī abwāb al-'adl wa at-tawhīd*: 16/ 220. Siehe auch eine Discussion bezüglich der Unnachahmlichkeit des Korans in Al-Bāqillānī, Abū Bakr, *I'ğāz al-qur'ān*, dār Al-ma'ārif, Kairo, 1971, S. 29-31, 35-47. Siehe auch Al-Ġaṣṣās, Aḥmad b. 'Alī Ar-Rāzī, *Aḥkām al-qur'ān*: 5/34.

⁶³¹ 'Abdul-Ġabbār al-Mu'tazilī, *Al-muġnī fī abwāb al-'adl wa at-tawhīd*: 16/ 220.

(+255 n. H.), der ein Werk mit dem Titel "*Naẓm al-qur'ān*" oder "Die Komposition des Korans" geschrieben hat,⁶³² und 'Abd al-Ġabbār al-Mu'tazilī (+415 n. H.), der die Theorie der Komposition des Korans begründet hat,⁶³³ um die Komposition des Korans zu überprüfen und sein Wunder zu beweisen.⁶³⁴ 'Abd al-Ġabbār hat drei Bestandteile dieser Theorie bestimmt, nämlich das Wählen des Wortes "*al-ibdāl*", die Wortfolge "*at-taqdīm wa at-ta'hīr*" und die Grammatik "*al-i'rāb*", die die Komposition eines Textes und nicht nur des Korans begründen.⁶³⁵

Danach kam die Stufe der Asch'ariten besonders Al-Ġurġānī (+471 n. H.), die der Entwicklung dieser Theorie ebenfalls zentral ist. In "*Dalā'il al-i'ġāz*" oder "Die Beweise der Unnachahmlichkeit" hat er die Theorie ausführlicher entwickelt und sie auch auf den Koran angewandt. Al-Ġurġānī analysiert die Beziehung, einerseits zwischen dem Wort und seiner Bedeutung, andererseits zwischen den Bedeutungen der einzelnen Wörter und der kontextuellen Bedeutung, und findet, dass das Wählen der Wörter an sich nicht ist, was die Beredsamkeit begründet, sondern die Angemessenheit zwischen dem Wort und der gewollten Bedeutung des Wortes und des Kontextes.⁶³⁶ Infolgedessen kann es nur einen ganz optimalen Ausdruck in der Sprache für eine bestimmte Bedeutung geben.⁶³⁷

Nach dieser Entwicklung der Theoretisierung hat der Mu'tazilit Zamaḥṣarī in seiner Koranauslegung "*Al-kaššāf*" die wichtigste und ausführlichste Anwendung dieser Theorie auf den Koran geschaffen.⁶³⁸ Nach ihm kam Abū Ḥayyān Al-Andalusī (+745 n. H.), dessen Richtung asch'aritisch war, als einer der wichtigsten Anwender dieser Theorie auf den Koran auch in seiner Koranauslegung "*Al-baḥr al-muḥīṭ*".⁶³⁹

In dieser kurzen historischen Darstellung der Entwicklung der Theoretisierung und Anwendung wurde deutlich, inwiefern die dogmatischen Koranleger, Mu'taziliten und Asch'ariten, sich für diese Theorie interessiert haben. Ein Grund ist, dass diese Theorie die Unabhängigkeit des Korans als Text von den Texten der Überlieferung erreichen kann, was die Möglichkeit einer von der historischen Auslegung abweichenden Auslegung eröffnet.

Die Beziehung zwischen der Theorie der Komposition und der Metapher ist bereits klar, einerseits kann man ohne Metapher die innerlichen und äußerlichen Widersprüche der Schrift nicht lösen, andererseits sind diese Widersprüche der Schrift durch die Überlieferung in der historischen Koranauslegung entweder lösbar, oder ohne den Bedarf der Lösung, weil die Überlieferung entweder eine Lösung vorschlägt oder die Anwesenheit des Widerspruchs

⁶³² Goldziher, 1920, S. 121-122. Siehe auch: Zamaḥṣarī, *Al-kaššāf*: 1/96.

⁶³³ Vgl. Abū Zayd, Naṣr, *mafhūm an-naṣṣ*, S. 175-176.

⁶³⁴ 'Abd al-Ġabbār al-Mu'tazilī, *Al-muġnī fī abwāb al-'adl wa at-tawhīd*: 16/ 199-200.

⁶³⁵ A. a. O.

⁶³⁶ Al-Ġurġānī, *Dalā'il al-i'ġāz*, Maktabat A-ḥānġī, Kairo, ohne weitere Angaben, S. 255-257.

⁶³⁷ Ebd., S. 315.

⁶³⁸ Siehe das gesamte Werk "*Al-kaššāf*".

⁶³⁹ Abū Ḥayyān Al-Andalusī, *Al-baḥr al-muḥīṭ*, dār Al-kutub Al-'ilmīya, Beirut, 1. Auflage, 1993: 1/103-104.

selbst abhängig von der Autorität der heiligen Quellen des Propheten rechtfertigt. Mit anderen Worten ersetzt diese Theorie die Beziehung zwischen dem Koran und anderen Texten der Überlieferung in der historischen Methode durch eine neue Beziehung zwischen dem Koran und der Sprache selbst einschließlich der Ebenen der Semantik, nämlich des Lexikons, der Syntax und der Pragmatik.

Wie erwähnt wurde, ist die Theorie der Komposition hauptsächlich auf der Annahme begründet, dass es für eine bestimmte Bedeutung nur einen bestimmten optimalen Ausdruck in der Sprache gibt. Jedoch gibt es drei Bereiche der Unterschiedlichkeiten der Ausdrücke *und* der Bedeutungen im Koran, nämlich die Unterschiedlichkeiten der verschiedenen Ausgaben des Korans,⁶⁴⁰ der verschiedenen Lesarten oder "*qirā'āt*" des Korans⁶⁴¹ und der verschiedenen Interpretationen, die die Frage nicht klar beantworten, warum es diese Unterschiedlichkeiten gibt, falls die Bedeutung des Textes dieselbe ist. Im Kontext dieser Unterschiedlichkeiten findet der Leser des Korans sich entweder mit der Unterschiedlichkeit der Ausdrücke für dieselbe Bedeutung oder mit der Unterschiedlichkeit der Bedeutungen für denselben Ausdruck konfrontiert, was die Theorie der Komposition bezüglich ihrer Gründe im großen Maße in Frage stellt. Trotzdem hat diese Theorie bis heute mehrere wichtige Anwendungen in der arabischen Literatur und Sprachwissenschaft. Außerdem hat diese Theorie einerseits zur Bestimmung der Beziehung zwischen dem Koran und der vorkoranischen Dichtung beigetragen⁶⁴² und andererseits die Betrachtung des Korans als göttlichen Diskurs zu den Menschen bei den Mu'taziliten begründet.

b-11: Die Theoretisierung der koranischen Diskurse

Die Theoretisierung der koranischen Diskurse wurde grundsätzlich in den Forschungen der Mu'taziliten in *'ilm uṣūl al-fiqh* entwickelt, besonders in den Werken von Ad-Dabbūsī. In den vorherigen Abschnitten dieses Kapitels, besonders in "**Die Bestimmung der koranischen Diskurse**" in der historischen Methode, wurden bereits die Einzelheiten dieser Theoretisierung der acht koranischen Diskurse genannt: 1. *an-naṣṣ* (das Offenkundige), 2. *al-muškil* (das Problematische, das Gegenteil von *an-naṣṣ*), 3. *aṣ-ṣāhir* (das Offenbare), 4. *al-ḥafīy* (das Verborgene, das Gegenteil von *aṣ-ṣāhir*), 5. *al-muğmal* (das Zusammengefasste), 6. *al-mufassar* (das Ausführliche, das Gegenteil von *al-muğmal*), 7. *al-muḥkam* (das Eindeutige), 8. *al-mutašābih* (das Mehrdeutige, das Gegenteil von *al-muḥkam*).⁶⁴³

Die Wichtigkeit der Theoretisierung der koranischen Diskurse bezüglich der linguistisch-metaphorischen Methode ist der Beitrag zur Betrachtung des Korans als Diskurs. Die

⁶⁴⁰ Siehe z. B.

- As-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn, *Ad-durr al-manṭūr fī al-tafsīr bil ma' tūr*, Marqaz Hagr, 1. Auflage: 1/ 550-551.
- Ibn Kaṭīr, 'Imād ad-Dīn Abū Al-Fidā', *Fadā'il al-qur'ān*, in: *Tafsīr al-qur'ān al-azīm*: 1/ 21-150.
- Al-Qurṭubī, Abū 'abdullāh Muḥammed b. Aḥmad b. Abī Bakr, *Al-ğāmi' li-aḥkām al-qur'ān*: 1/ 83-96.
- As-Suğustānī, Abū Bakr 'Abd ullāh, *Kitāb al-maṣāḥif*, Al-maṭba'a Al-Raḥmāniya, Ägypten, 1936, S. 4-26.
- Nöldeke, 1909: 2/30-38.

⁶⁴¹ Vgl. Ibn Qutayba Ad-Dainūrī, *Ta'wīl muškil al-qur'ān*, S. 29-36.

⁶⁴² Ad-Dihlawī, Aḥmad b. 'Abdul-Raḥīm Walīy Allāh, *Al-fawz al-kabīr fī uṣūl at-tafsīr*, S. 105-106.

⁶⁴³ Siehe Ad-Dabbūsī, *Taqwīm al-adilla fī uṣūl al-fiqh*, S. 116-118.

Mu‘taziliten betrachten den Koran als Diskurs, der bestimmte Angesprochene anspricht und infolgedessen die literarische Metapher dieser Angesprochenen benutzt.⁶⁴⁴

c. Der hermeneutische Kontext

c-1: Die Struktur des Korans von Diachronie zu Synchronie

In der Stufe der von der Überlieferung abhängigen historischen Auslegung, die der linguistisch-metaphorischen Auslegung vorangegangen ist, steht der Koran in einer Beziehung zu anderen Texten der Überlieferung, die zu der Vergangenheit des Propheten und seiner Nachfolger gehört. Die Struktur des Korans in der historischen Auslegung ist diachronisch, was bedeutet, dass der Koran gemäß seiner Beziehung mit der Vergangenheit der Araber und Muslime verstanden werden soll. Jedoch wurde diese Struktur nach den ausgearbeiteten Theoretisierungen der Komposition des Korans, der Metapher sowie der koranischen Diskurse im großen Maße geändert.

In der linguistisch-metaphorischen Auslegung ist die Struktur des Korans synchronisch, d. h. der Koran wird fast ganz unabhängig von anderen vergangenen Texten und gemäß der Struktur der arabischen Sprache verstehbar. Die sprachliche Struktur als Basis der Koranauslegung ergibt eine auf der *Form* basierte Methodologie der Auslegung, während die historische Auslegung abhängig vom *Inhalt* der Überlieferung bleibt, wie es schon im Abschnitt "**Inhalt und Form**" erklärt wurde. Diese auf der Form basierte Methodologie konnte die Auslegung von dem vorbestimmten Inhalt befreien und ergab infolgedessen die dogmatischen Auslegungen, die mehrere Widersprüche mit dem Inhalt der Überlieferung haben können. Im Rahmen dieser Änderung der Struktur des Korans konnte das Eindeutige, gemäß dem das Mehrdeutige interpretiert wird, *sprachlich* bestimmt werden, statt überlieferungsmäßig interpretiert zu werden. Mit anderen Worten wurde das Eindeutige sprachlich und nicht mehr überlieferungsmäßig.

Erwähnenswert ist, dass die Auslegungen der Asch‘ariten in den linguistisch-historischen Koranauslegungen in dieser Dissertation einbezogen sind, weil sie versucht haben, ihre Theologie in ihren Koranauslegungen linguistisch-metaphorisch zu beweisen. Trotzdem haben sie in manchen Textstellen auch die Überlieferung benutzt. In diesen Textstellen können sie als Synthese zwischen historischen und linguistisch-metaphorischen Auslegungen klassifiziert werden.

c-2: Die Bedeutungsunbestimmtheit

Diese linguistische Unabhängigkeit des Korans, die die grundlegenden Forschungen der Komposition, der Metapher und der koranischen Diskurse der linguistisch-metaphorischen Methodologie geschaffen haben, sowie diese Befreiung der Bedeutung vom Inhalt der Überlieferung haben einen Zustand der Bedeutungsunbestimmtheit verursacht, weil sich unterschiedliche Varianten der Bedeutung desselben Ausdrucks ergeben können. Dieser Zustand erklärt sich in einem Prinzip in *‘ilm usūl al-fiqh*, dessen Gestaltung ist, dass alle verschiedenen Deutungen desselben Ausdrucks möglich sein sollen oder können, wenn sie gleich möglich sind.⁶⁴⁵ Die Bedeutungsunbestimmtheit kann als Kehrseite der Medaille des koranischen Uninterpretierbaren, das vorher im Abschnitt des Symbols erwähnt wurde, betrachtet werden. Beide Phänomene haben die Verwendung der symbolischen Methoden gerechtfertigt. Dieses Rechtfertigen ist eine wichtige Stufe der Kehre von der linguistisch-

⁶⁴⁴ Abū Zayd, Naṣr, *Al-ittiḡāh al-‘aqlī fi at-tafsīr*, S. 157-158.

⁶⁴⁵ Al-‘Izz b. ‘Abd As-Salām, *Maḡāz al-qur‘ān*, S. 519.

metaphorischen Methode zur symbolischen einschließlich ihrer zwei Arten: der inspirativen und der esoterischen. Diese Kehre ist ein unabhängiges Thema, das in einem folgenden Abschnitt der Dialektik der exegetischen Methoden im Schluss dieses Kapitels diskutiert werden wird.

c-3: Die historisch-linguistische Zirkularität (die Grenzen der linguistisch-metaphorischen Methode)

Es ist seit langem anerkannt, dass die arabische Sprache vor dem Koran mehrere unregelte Sprachen enthalten hat.⁶⁴⁶ Auch die Existenz einer genormten arabischen Sprache vor dem Koran ist möglich, da es eine Grundlage gegeben haben muss, auf der die Araber vor dem Islam in den berühmten literarischen Konkurrenzen die Dichtung bewerteten.⁶⁴⁷ Jedoch kann die Rolle des Korans im Auswählen bestimmter Dialekte, Ausdrücke, Diktion sowie eines bestimmten grammatikalischen Systems keineswegs abgestritten werden. Und obwohl manche Forscher glauben, dass der Koran verschiedene Dialekte enthält,⁶⁴⁸ besagen andere Quellen, dass er in der Mehrheit der Textstellen den Dialekt der Qurayš verwendet.⁶⁴⁹ Danach wurde die arabische Sprache zum ersten Mal anhand des Werkes des ursprünglich persischen Sprachwissenschaftlers Sībawīh (+796 n. Chr.) "*Al-kitāb*" geregelt. Sībawīh hat die arabischen Muttersprachler als Quelle der Sprache benutzt,⁶⁵⁰ jedoch hängen die arabischen Sprachwissenschaftler bis jetzt in ihrer Regelung der arabischen Sprache im großen Maße vom Koran ab,⁶⁵¹ besonders weil die Mehrheit der Muslime glaubt, dass der Koran bezüglich seiner Beredsamkeit unnachahmlich ist. Das bedeutet, dass der Koran mindestens teilweise die arabische Sprache geregelt hat, was einen Zirkel zwischen Theoretisierung und Anwendung herstellt, wenn der Koran linguistisch interpretiert wird.

Diese Zirkularität ist auch historisch, weil die muslimischen Sprachwissenschaftler und '*ulamā*' von '*ilm uṣūl al-fiqh*' teilweise die überlieferungsmäßige Methodologie "*At-tawātur wa al-āhād*" sowie den Syllogismus benutzt haben, um die Sprache zu regeln.⁶⁵² Die '*ulamā*' von '*ilm uṣūl al-fiqh*' haben diese strukturierte Methodologie gerechtfertigt, auch wenn sie die linguistisch-metaphorische Methode der Koranauslegung unterstützt haben, z. B. Ar-Rāzī (+606 n. H.) und Al-Āmidī (+631 n. H.).⁶⁵³ Im Rahmen dieser Richtung der

⁶⁴⁶ Vgl. Anīs, Ibrāhīm, *Fī al-lahağāt al-‘arabiya*, Maktabat Al-anglo-miṣrīya, Kairo, 2003, S. 34-38.

⁶⁴⁷ Ebd., S. 40.

⁶⁴⁸ Ebd., S. 41.

⁶⁴⁹ Vgl. As-Suğustānī, Abū Bakr ‘Abdullāh, *Kitāb al-masāḥif*, S. 20.

⁶⁵⁰ Vgl. Aḥmad, Nuzād Ḥasan, *Al-manḥag al-waṣfī fī kitāb Sībawīh*, Ḡami‘at Qāryunūs, Bengasi, 1. Auflage, 1996, S. 38.

⁶⁵¹ Vgl. Omar, Aḥmad Muḥtār, *Al-baḥṭ al-luğawī ‘ind al-‘arab, dirāsa li qadiyat al-ta‘tīr wa al-ta‘aṭur*, ‘Ālam Al-kutub, 8. Auflage, 2003, S. 17.

⁶⁵² Vgl. Aḥmad, ‘Abdul-Ġaffār Al-Saiyed, *At-taṣawwur al-luğawī ‘ind ‘ulamā’ uṣūl al-fiqh*, dār Al-Ma‘rifa Al-Ḡami‘iya, Alexandria, Ägypten, 1996, S. 59-62.

⁶⁵³ Vgl.

- Ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn, *Mafātīḥ al-ğaib*, dār Al-fikr, Beirut, 1. Auflage, 1981: 8/57-58.
- Al-Āmidī, Saif ad-Dīn, *Al-‘iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, dār Al-Ṣumai‘ī, Saudi-Arabien, 1. Auflage, 2003: 2/55.

Sprachwissenschaft der arabischen Sprache und des *'ilm uṣūl al-fiqh* bedeutet dies, dass die Sprache selbst ein Teil der Geschichte ist, auch wenn die Ausleger abhängig von ihr versuchen, die Unabhängigkeit des Korans von der Geschichte zu erreichen. Hier werden die Grenzen der linguistisch-metaphorischen Methode offensichtlich.

d. Die wichtigsten linguistisch-metaphorischen Koranexegesen

d-1: Abū Bakr al-Aṣamm (+ ungefähr 225 n. H.), *Tafsīr Abī Bakr Al-Aṣamm*

Diese Koranlegung ist eventuell die älteste noch existierende Koranlegung der Mu'taziliten. Die Auslegung der umstrittenen Koranverse, die in den historischen Koranlegungswerken diskutiert wurden, ist in diesem Werk nicht klar, jedoch ist die linguistisch-metaphorische Auslegung in der Auslegung von Vers 24:35 deutlich zu erkennen. Abū Bakr al-Aṣamm interpretiert das Licht "nūr" in diesem Vers als Weisheit Gottes und System des Universums oder gute Aussicht des Gesichtes des Gläubigen.⁶⁵⁴ Weil die linguistische Pragmatik diese letzte Interpretation ermöglicht, ist diese Interpretation z. B. linguistisch-metaphorisch. Es kann keine Abhängigkeit von der Überlieferung beobachtet werden.

d-2: Abū Muslim Al-Aṣfahānī (+322 n. H.), *Tafsīr Abī Muslim Al-Aṣfahānī*

Im Widerspruch zu den meisten historischen Koranlegungen von Vers 3:7 erklärt Abū Muslim Al-Aṣfahānī, dass die *'ulamā'* das Mehrdeutige gemäß dem Eindeutigen interpretieren *müssen*.⁶⁵⁵ In seiner Auslegung der Verse 13:6-7 interpretiert er das Gute als Interesse der Menschen, was der Glaubenslehre der Mu'taziliten entspricht.⁶⁵⁶ Gemäß der Glaubenslehre der Mu'taziliten interpretiert er auch den Vers 81:29, um die Freiheit des Menschen zu beweisen.⁶⁵⁷ Die linguistisch-metaphorische Auslegung ist in allen Auslegungsstellen deutlich erkennbar. Auch kann keine Abhängigkeit von der Überlieferung beobachtet werden.

d-3: Aš-Šarīf Ar-Raḍī (+406 n. H.), *Ḥaqā'iq at-ta'wīl fī mutašābih at-tanzīl*

Ḥaqā'iq at-ta'wīl von Aš-Šarīf Ar-Raḍī ist eine der frühesten Koranlegungen der Mu'taziliten. Aš-Šarīf Ar-Raḍī sowie sein Bruder Aš-Šarīf Al-Murtaḍā waren Schiiten, jedoch haben manche Schiiten früher die Methodologie der Mu'taziliten zum Auslegen des Korans benutzt.⁶⁵⁸ Diese Auslegung beschäftigt sich mit dem Mehrdeutigen des Korans, wie es schon aus ihrem Titel deutlich wird. Aš-Šarīf Ar-Raḍī glaubt, dass die *'ulamā'* die Bedeutung des Mehrdeutigen des Korans kennen können.⁶⁵⁹

d-4: Aš-Šarīf Al-Murtaḍā (+436 n. H.), *Al-Amālī*

Aš-Šarīf Al-Murtaḍā war wie sein Bruder Aš-Šarīf Ar-Raḍī Schiit, jedoch haben sie die Methodologie der Mu'taziliten zur Koranlegung benutzt. Z. B. diskutiert Aš-Šarīf Al-

⁶⁵⁴ Al-Aṣamm, Abū Bakr, *Tafsīr Abī Bakr Al-Aṣamm*, in: *Mawsū'at tafāsīr al-mu'tazila*, 1. Teil, 1/93.

⁶⁵⁵ Al-Aṣfahānī, Abū Muslim, *Tafsīr Abī Muslim Al-Aṣfahānī*, in: *Mawsū'at tafāsīr al-mu'tazila*, 1. Teil, 2/79.

⁶⁵⁶ Ebd., 2/160-161.

⁶⁵⁷ Ebd., 2/256.

⁶⁵⁸ Vgl. Goldziher, 1920, S. 114-115.

⁶⁵⁹ Aš-Šarīf Ar-Raḍī, *Ḥaqā'iq at-ta'wīl fī mutašābih at-tanzīl*, dār Al-Adwā', Beirut, 1. Auflage, 1986: 5/7.

Murtaḏā den Vers 17:16 durch die linguistische Forschung.⁶⁶⁰ Abhängig von dieser Forschung versucht er auch mit der metaphorischen Auslegung, die Glauben der Mu‘taziliten bezüglich der Freiheit des Menschen sowie der Unsichtbarkeit Gottes im anderen Leben zu beweisen.⁶⁶¹

d-5: Ar-Rāḡib Al-Aṣḡahānī (+ ca. 502 n. H.), *Tafsīr Ar-Rāḡib Al-Aṣḡahānī*

Weil die Auslegung von Ar-Rāḡib Al-Aṣḡahānī heutzutage nicht mehr komplett existiert, ist es schwierig, seine linguistisch-metaphorische Auslegung anhand bestimmter Beispiele zu diskutieren. Trotzdem ist seine Methode deutlich, die abhängig sowohl von der Überlieferung als auch der linguistischen Forschung sowie der Metapher ist.⁶⁶² Er akzeptiert die Fähigkeit mancher ‘ulamā’, das Mehrdeutige des Korans zu kennen.⁶⁶³ Diese Methode, die die Überlieferung zusammen mit der linguistischen Forschung verwendet, ist besonders für die Asch‘ariten, wie es auch in den folgenden Abschnitten erklärt werden wird. Die Glaubenslehre von Ar-Rāḡib Al-Aṣḡahānī ist unter den Forschern umstritten, jedoch ist seine asch‘aritische Theologie in seinem Werk "*Risāla fī al-i‘tiqād*" erkennbar, in dem er die Mu‘taziliten aus der asch‘aritischen Perspektive kritisiert.⁶⁶⁴

d-6: Zamahšarī (+538 n. H.), *Al-kaššāf ‘an ḡaḡā’iq ḡawāmid at-tanzīl wa ‘uyūn al-aḡāwīl fī wuḡūh at-ta’wīl*

Diese Koranauslegung kann als wichtigstes Werk, in dem die Theorie der Komposition auf den Koran verwendet wurde, betrachtet werden. Zamahšarī hat eine methodologische Einführung zu seiner Koranauslegung geschrieben, in der er zwei Hauptgrundlagen erwähnt hat, nämlich die Untersuchung der Komposition "*An-nazm*" und der unregelmäßigen Herabsendung des Korans gemäß den menschlichen Interessen.⁶⁶⁵ In seiner Auslegung des Verses 2:29 wendet er die linguistische Untersuchung sowie die metaphorische Interpretation an.⁶⁶⁶ Der Stuhl Gottes in Vers 2:255 wird metaphorisch als göttliches Wissen, Herrschaft Gottes oder Thron Gottes interpretiert.⁶⁶⁷ Gemäß Zamahšarī können die ‘ulamā’ das Mehrdeutige des Korans kennen.⁶⁶⁸ Der Theologie der Mu‘taziliten entsprechend interpretiert er auch den Vers 81:29, um die Freiheit des Menschen zu beweisen.⁶⁶⁹ Auch ist keine

⁶⁶⁰ Aš-Šarīf Al-Murtaḏā, *Al-Amālī*, dār ‘Iḡyā’ Al-kutub Al-‘Arabīya, Kairo, 1. Auflage, 1954: 1/1-5.

⁶⁶¹ Ebd., 1/36-38.

⁶⁶² Vgl. Aš-Šidī, ‘Ādil b. ‘Alī, in: Ar-Rāḡib Al-Aṣḡahānī, *Tafsīr Ar-Rāḡib Al-Aṣḡahānī*, Madār Al-Watan, Saudi-Arabien, 1. Auflage, 2003: 1/169-174.

⁶⁶³ Ar-Rāḡib Al-Aṣḡahānī, *Tafsīr Ar-Rāḡib Al-Aṣḡahānī*: 1/424.

⁶⁶⁴ Ar-Rāḡib Al-Aṣḡahānī, *Risāla fī al-i‘tiqād*, Ġami‘at Umm Al-Qura, Saudi-Arabien, ohne weitere Angaben, S. 54-55.

⁶⁶⁵ Zamahšarī, *Al-kaššāf ‘an ḡaḡā’iq ḡawāmid at-tanzīl wa ‘uyūn al-aḡāwīl fī wuḡūh at-ta’wīl*: 1/95.

⁶⁶⁶ Ebd., 1/250-251.

⁶⁶⁷ Ebd., 1/481-483.

⁶⁶⁸ Ebd., 1/527-529.

⁶⁶⁹ Ebd., 6/327-328.

Abhängigkeit von der Überlieferung zu beobachten, sondern mehrere Zitate aus der arabischen Dichtung im Rahmen der linguistischen Forschung in diesen und anderen Textstellen.

d-7: Ar-Rāzī (+606 n. H.), *Mafātīh al-ġayb*

In Bezug auf Vers 3:7 lehnt Ar-Rāzī die Fähigkeit der 'ulamā', das Mehrdeutige des Korans zu kennen, ab.⁶⁷⁰ Metaphorisch interpretiert auch er die Verse 2:29, 2:255 und 39:56.⁶⁷¹ Der Glaube der Asch'ariten an die Unfreiheit des Menschen wird in seiner Auslegung des Verses 81:29 deutlich.⁶⁷²

d-8: Nāṣir ad-Dīn Al-Bayḍāwī (+ zw. 685-691 n. H.), *Anwār at-tanzīl wa asrār at-ta'wīl*

In der Auslegung des Verses 3:7 unterscheidet Al-Bayḍāwī zwischen zwei Arten des Mehrdeutigen im Koran, nämlich "dem Mehrdeutigen als mehrdeutigem Text", der interpretierbar sein kann, und "als Unerkennbarem", das die 'ulamā' nicht kennen können.⁶⁷³ Die Verse 2:29, 2:255 und 39:56 interpretiert er metaphorisch außerhalb des Rahmens der Überlieferung.⁶⁷⁴ Als Asch'arit streitet er die Freiheit des Menschen in der Auslegung des Verses 81:29 ab.⁶⁷⁵

d-9: 'Ali b. Muḥammad Al-Ḥāzin (+741 n. H.), *Tafsīr Al-Ḥāzin*

Al-Ḥāzin interpretiert die Verse 2:29, 2:255 und 48:10 metaphorisch.⁶⁷⁶ Als Asch'arit bestreitet auch er die Freiheit des Menschen in der Auslegung von Vers 81:29.⁶⁷⁷

d-10: Abū Ḥayyān Al-Andalusī (+745 n. H.), *Al-baḥr al-muḥīṭ*

Die Auslegung von Abū Ḥayyān Al-Andalusī kann als wichtigstes Werk nach der Auslegung von Zamahšarī, in dem die Theorie der Komposition auf den Koran angewendet wurde, betrachtet werden. In seiner Einführung erwähnt Abū Ḥayyān Al-Andalusī seine Methodologie, die von der linguistischen Forschung, der Theorie der Komposition, den Gründen der Herabsendung, der Abrogation sowie der Überlieferung abhängig ist.⁶⁷⁸ Deshalb kann diese Methodologie auch als **Synthese** zwischen der historischen und der linguistisch-metaphorischen Methode der KoranAuslegung bezeichnet werden. Diese Methodologie gehört zu den linguistisch-metaphorischen Auslegungen aufgrund der Verwendung der linguistischen Forschung sowie der Metapher, um bestimmte theologische Grundsätze der

⁶⁷⁰ Ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn, *Mafātīh al-ġayb*: 7/190.

⁶⁷¹ Ebd., 2/170, 7/12-13, 27/7.

⁶⁷² Ebd., 31/76.

⁶⁷³ Al-Bayḍāwī, Nāṣir ad-Dīn, *Anwār at-tanzīl wa asrār at-ta'wīl*, dār 'Iḥiyā' At-Turāṭ Al-'Arabī, Beirut, ohne weitere Angaben: 2/6.

⁶⁷⁴ Ebd., 1/66, 1/154, 5/46.

⁶⁷⁵ Ebd., 5/261.

⁶⁷⁶ Al-Ḥāzin, 'Ali b. Muḥammad, *Tafsīr Al-Ḥāzin*: 1/41, 1/195, 4/157.

⁶⁷⁷ Ebd., 4/384.

⁶⁷⁸ Abū Ḥayyān Al-Andalusī, *Al-baḥr al-muḥīṭ*: 1/103-104.

Asch‘ariten zu beweisen, wie es schon vorher in Bezug auf die Auslegung der Asch‘ariten im Allgemeinen erwähnt wurde. In der Einführung stellt Abū Ḥayyān Al-Andalusī auch seine Perspektive der Entwicklung der Methodologie der Koranauslegung von der historischen zur linguistisch-metaphorischen dar.

Abū Ḥayyān Al-Andalusī ist der Ansicht, dass die historisch entwickelte Unterschiedlichkeit der Muttersprachen der Muslime im Laufe der Zeit der Grund für die besondere Wichtigkeit der linguistischen Forschung bei der Koranauslegung ist, während die Ausleger in der Vergangenheit des Islams im Rahmen einer relativ geringen Unterschiedlichkeit der Muttersprachen der Muslime nur die überlieferungsmäßige Auslegung benötigt haben.⁶⁷⁹ Er stellt auch die Bedingung des metaphorischen Interpretierens bei der Auslegung der Verse, die der Vernunft und dem Kontext des Korans widersprechen.⁶⁸⁰ Normalerweise ist es die Theologie der Asch‘ariten, die den Inhalt dieser Vernunft und den allgemeinen Kontext bestimmt. Z. B. ist diese Methodologie in seiner Auslegung des Verses 2:255 klar zu erkennen.⁶⁸¹ Die asch‘aritische Theologie ist auch in seiner Auslegung des Verses 81:29 zu finden.⁶⁸² Er verweigert in seiner Auslegung des Verses 3:7 die Möglichkeit der ‘ulamā’, das Mehrdeutige des Korans zu kennen.⁶⁸³

d-11: ‘Abdur-Raḥmān Abū Zayd Aṭ-Ta‘ālibī (+875 n. H.), *Al-ğawāhir al-ḥisān fī tafsīr al-qur‘ān*

Als asch‘aritischer Ausleger benutzt Aṭ-Ta‘ālibī die linguistisch-metaphorische Auslegung sowie die Überlieferung zur Koranauslegung.⁶⁸⁴ Er interpretiert die Verse 2:29 und 2:255 metaphorisch.⁶⁸⁵ Die Theologie der Asch‘ariten spiegelt sich in seiner Auslegung der Verse 2:95, 2:286 sowie 7:143 wider.⁶⁸⁶

d-12: Abū Mansūr As-Samarqandī Al-Māturīdī (+333 n. H.), *Ta‘wīlāt al-qur‘ān*

Abū Mansūr As-Samarqandī war ein Māturīdī, was bedeutet, dass er versucht hat, die Theologie der Asch‘ariten und Mu‘taziliten in Einklang zu bringen. Er benutzt drei Hauptquellen der Koranauslegung, nämlich die Überlieferung, die linguistische Forschung sowie seine māturīditische Theologie.⁶⁸⁷ Die Verse 2:29 und 2:255 interpretiert er

⁶⁷⁹ Ebd., 1/120.

⁶⁸⁰ Ebd., 1/265.

⁶⁸¹ Ebd., 2/289-291.

⁶⁸² Ebd., 8/426-427.

⁶⁸³ Ebd., 2/400-401.

⁶⁸⁴ Aṭ-Ta‘ālibī, ‘Abd ar-Raḥmān Abū Zayd, *Al-ğawāhir al-ḥisān fī tafsīr al-qur‘ān*, dār ‘Iḥiyā’ At-Turāt Al-‘Arabī, Beirut, 1. Auflage, 1997, die Einführung des Herausgebers: 1/98-113.

⁶⁸⁵ Ebd., 1/240, 1/502.

⁶⁸⁶ Ebd., 1/283, 1/559-560, 3/74-75.

⁶⁸⁷ Al-Māturīdī, Abū Mansūr As-Samarqandī, *Ta‘wīlāt al-qur‘ān*, dār Al-kutub Al-‘ilmīya, Beirut, 1. Auflage, 2005, die Einführung des Herausgebers: 1/214-233.

metaphorisch.⁶⁸⁸ In Bezug auf den Vers 3:7 erwähnt er die unterschiedlichen Interpretationen ohne eigene Auslegung.⁶⁸⁹ In seiner Interpretation des Verses 81:29 glaubt er, dass der Wille des Menschen sich mit seiner Aktion gleichzeitig befindet, während der Wille Gottes vor dem Willen des Menschen stattfindet.⁶⁹⁰

d-13: Al-Azhars Akademie für die islamischen Untersuchungen, *At-tafsīr al-wasīf* (3. Auflage, 1992 n. Chr.)

Dieses Werk ist ein Beispiel der offiziell institutionellen Koranauslegung sowie der asch'arischen, in der die linguistisch-metaphorische Auslegung zusammen mit der Überlieferung verwendet wird. Die in der Einführung genannten methodologischen Grundlagen bestehen aus der Sprachwissenschaft, den Gründen der Herabsendung, dem Kontext, der historisch gültigen Überlieferung, den Naturwissenschaften und den Lesarten des Korans (nur wenn sie benötigt werden).⁶⁹¹ Der naturwissenschaftliche Inhalt wird im Rahmen dieser Methodologie als metaphorische Bedeutung verwendet, z. B. in der Auslegung der Verse 2:29 (der Himmel als Atmosphäre) und 2:255 (der Stuhl Gottes als Orbit).⁶⁹² Bei der Auslegung der Verse 39:56 und 48:10 ist die metaphorische Auslegung angewandt.⁶⁹³

⁶⁸⁸ Ebd., 1/410-412, 2/237.

⁶⁸⁹ Ebd., 2/312.

⁶⁹⁰ Ebd., 10/440-441.

⁶⁹¹ Al-Azhars Akademie für die islamischen Untersuchungen, *At-tafsīr al-wasīf*, Maṭba'at Al-Muṣṣaf Al-Šarīf, Kairo, 3. Auflage, 1992: 1/13.

⁶⁹² Ebd., 1/67, 432.

⁶⁹³ Ebd., 8/588, 9/989.

3. Die symbolischen Methoden: die inspirative und die esoterische

a. die Bedeutung

Im Rahmen der Methodologie der Koranauslegung existieren zwei symbolische Methoden, die inspirative, welche die muslimischen Mystiker benutzen, und die esoterische, die manche Schiiten, besonders die Isma'iliten, verwenden. Die muslimischen Mystiker nennen ihre Methode auf Arabisch "*išārī*", das "hinweismäßig-" bedeutet, jedoch gibt es auf Deutsch keine genaue Übersetzung, weil "*išārī*" im islamisch-mystischen Kontext "Hinweis Gottes", d. h. "göttliche Inspiration" bedeutet.⁶⁹⁴ Deshalb bedeutet diese Benennung der Methode, dass die Bedeutung des Textes nicht gemäß der Überlieferung oder Linguistik bestimmt wird, sondern gemäß dem Hinweis Gottes, der nur direkt von Ihm erhalten werden kann. Diese metaphysische Quelle der Bedeutung ist der inspirativen und der esoterischen Methode gemeinsam, jedoch liegt der Unterschied zwischen den beiden Methoden im Verhältnis zum Offenbaren "*aẓ-ẓāhir*" als koranischem Diskurs. Während die inspirative Methode diesen Diskurs mit dem esoterischen Diskurs "*al-bāṭin*" anerkennt, glauben die esoterischen Ausleger, dass das Offenbare keine Ebene der Wahrheit erreichen kann.⁶⁹⁵

b. Die direkte methodologische Theoretisierung

Für beide Methoden gibt es im Islam keine direkte Theoretisierung, jedoch können sowohl Al-Ḥakīm Al-Tirmiḏī als auch Ibn 'Arabī in ihren Werken in *'ilm uṣūl al-fiqh* als Haupttheoretiker der inspirativen Methode betrachtet werden. Während Al-Ḥakīm Al-Tirmiḏī glaubt, dass die Kunde das ist, was im Text esoterisch ist,⁶⁹⁶ theoretisiert Ibn 'Arabī das Lesen der exoterischen Ebene des Textes, ohne der esoterischen zu widersprechen.⁶⁹⁷

In der esoterischen Koranauslegung "*Mir'āt al-anwār wa miškāt al-asrār*" von Abū Al-Ḥasan Al-'Āmilī (+1138 n. H.)⁶⁹⁸ ist auch ein methodologischer Hinweis zu finden, der feststellt, dass die wahren Bedeutungen nur die esoterischen sind, die allein die Propheten und die Imame der Schiiten kennen können.⁶⁹⁹

c. Der hermeneutische Kontext

c-1: Die Gestaltung des symbolischen Kontextes

Die Gestaltung des symbolischen Kontextes hat zwei Hauptmechanismen, nämlich den **dramatischen** im Rahmen der Interpretation der schriftlichen Erzählung und den

⁶⁹⁴ Siehe

- Az-Zurqānī, Muḥammed 'Abdul-azīm, *Manāhil al-'irfān fī 'ulūm al-qur'ān*: 2/67-72.
- Al-Ġaramī, M. Ibrāhīm, *Mu'ğam 'ulūm al-qur'ān*, S. 98-99.

⁶⁹⁵ Az-Zurqānī, Muḥammed 'Abdul-azīm, *Manāhil al-'irfān fī 'ulūm al-qur'ān*: 2/67.

⁶⁹⁶ Vgl. At-Tirmiḏī, Al-Ḥakīm, *Iṭbāt al-'ilal*, S. 67-68.

⁶⁹⁷ Ibn 'Arabī, Moḥīy ad-Dīn, *Risāla fī uṣūl al-fiqh*, in: *Mağmū' rasā'il fī uṣūl al-fiqh*, S. 28.

⁶⁹⁸ Diese esoterische Auslegung wird in dieser Auflage Al-Kāsūrānī An-Nağafī zugeschrieben, jedoch behaupten mehrere Referenzen, dass sie von Abū Al-Ḥasan Al-'Āmilī verfasst wurde. Vgl. At-Tehrānī, 'Āga Bzurg, *Az-zarī'a ila taṣānīf aš-šī'a*, dār Al-Adwā', Beirut: 20/264-265. Siehe auch: Muḥammed, Malullāh, *Mawqif aš-šī'a min ahl as-sunna*, Maktabat Ibn Taymīya, 3. Auflage, 1406 n. H., S. 24.

⁶⁹⁹ Al-'Āmilī, Abū Al-Ḥasan, *Mir'āt al-anwār wa miškāt al-asrār*, S. 4-6.

begrifflichen in den undramatischen Textformen. Aufgrund der unbestimmten raumzeitlichen Koordinaten der koranischen Erzählung und der Wiederholung mancher Einzelheiten der Erzählung in mehreren Versen glauben manche Forscher, dass die koranische Erzählung nicht geschichtswissenschaftlich, sondern symbolisch ist.⁷⁰⁰ Durch die Interpretation mancher Elemente der koranischen Erzählung wird ein dramatisch-symbolischer Kontext gestaltet. Die Erzählung wird in diesem Fall als eine imaginäre betrachtet, die eine symbolische Bedeutung hat.

In den undramatischen Textformen des Korans wird ein begrifflicher Kontext aufgebaut. Zum Beispiel hat At-Tusturī (+283 n. H.) in seiner inspirativen Koranauslegung, die in den folgenden Abschnitten untersucht wird, die getrennten Buchstaben als Namen Gottes und das Wasser als *tawhīd* (die Einzigkeit Gottes) interpretiert.⁷⁰¹ Auf diesen Begriffen können bestimmte begriffliche Systeme aufgebaut werden, z. B. das System der Namen und Eigenschaften Gottes oder des Lebens als Glauben aufgrund seiner obengenannten Interpretation des Wassers, aus dem gemäß dem Koran alle Lebewesen geschaffen werden.⁷⁰²

c-2: Die Beziehung zwischen dem Symbol, Überlieferung und Metapher

Die Gestaltung des symbolischen Kontextes kann in der Beziehung des Symbols zu Metapher und Überlieferung untersucht werden. Eigentlich wird der Inhalt des Symbols als *verborgene* Überlieferung betrachtet.⁷⁰³ Bei den Mystikern ist dieser symbolische Inhalt für die normalen Leute verborgen und nur für ausgewählte Mystiker entdeckbar.⁷⁰⁴ Bei den Isma‘iliten als Beispiel der esoterischen Ausleger ist er die Überlieferung der Imame, die noch abwesend sind.⁷⁰⁵ Infolgedessen hat dieser Inhalt auf jeden Fall eine heilige Quelle, die *nicht historisch überliefert wurde*. Daher wird das Symbol als informative Grundlage betrachtet, d. h. es hat im Unterschied zur Metapher einen *vorbestimmten* Inhalt.

Der Unterschied zwischen dem Symbol und der Überlieferung der historischen Methode liegt in der historischen Beziehung zwischen den Quellen ihres Inhaltes und dem Ausleger. Während diese Beziehung in der historischen Methode indirekt ist, ist sie in der symbolischen Methode direkt, weil die symbolischen Ausleger behaupten, eine direkte Beziehung zu der Quelle des Inhaltes der hermeneutischen Grundlage zu haben.

⁷⁰⁰ Ḥalafallāh, M. A., *Al-fann al-qaṣaṣī fī al-qur’ān al-karīm*, S. 51-64.

⁷⁰¹ At-Tusturī, *Tafsīr al-qur’ān al-‘aẓīm*, dār Al-Ḥaram lil-Turāt, Kairo, 1. Auflage, 2004, S. 87, 123.

⁷⁰² Ebd., S. 123.

⁷⁰³ Vgl. z. B. An-Nu‘mān, Al-Qāḍī b. Muḥammad, *Iḥtilāf uṣūl al-mazāib*, dār Al-Andalus, Beirut, 3. Auflage, 1983, S. 32.

⁷⁰⁴ Siehe z. B. Al-Mahdī, Ġawda M. Abū-l-yazīd, *Al-Ittiḡāh aṣ-ṣūfī ‘inda a’imat tafsīr al-qur’ān al-karīm*, Ad-dār Al-Ġūdīya, Kairo, 1. Auflage, 2007, S. 33-38.

⁷⁰⁵ Vgl.

- An-Nu‘mān, Al-Qāḍī b. Muḥammed, *Iḥtilāf uṣūl al-maḍāhib*, S. 32.
- Al-‘Āmilī, Abū Al-Ḥasan, *Mir’āt al-anwār wa miškāt al-asrār*, S. 4-6.
- Ḍahīr, Iḥsān, *Al-isma‘īliya, tāriḥ wa ‘aqā’id*, Idārat Turḡumān As-sunna, Pakistan, ohne weitere Angaben, S. 477, 478.

Außerdem liegt der Unterschied zwischen Metapher und Symbol in ihrer jeweiligen Beziehung zu der linguistischen Pragmatik. Während die Metapher der linguistischen Pragmatik zustimmen muss, kann das Symbol die Pragmatik aufgrund seiner heiligen Quelle übergehen, wie bereits im Abschnitt der linguistisch-metaphorischen Methode erklärt wurde. Ein anderer wichtiger Grund, warum das Symbol der linguistischen Pragmatik im Unterschied zur Metapher nicht zustimmen muss, ist die Tatsache, dass das Symbol eine informative hermeneutische Grundlage ist, während es sich bei der Metapher um eine linguistische Pragmatik handelt. Aufgrund dieser Fähigkeit des Symbols als hermeneutische Grundlage können die symbolischen Methoden das Problem der Bedeutungsunbestimmtheit der linguistisch-metaphorischen Methode lösen.

Jedoch ist die Beziehung zwischen dem Symbol und der Metapher in der inspirativen Methode komplizierter. Die linguistisch-metaphorische Methode wird hauptsächlich im Rahmen der Interpretation der exoterischen Ebene der inspirativen Methode angewandt. Wie erwähnt wurde, hat Ibn 'Arabī die Methode der Interpretation dieser Ebene im Koran theoretisiert.⁷⁰⁶ Diese Theoretisierung von ihm wendet grundsätzlich die linguistisch-metaphorische Methode an. Diese Anwendung bedeutet, dass die Struktur des Korans im Rahmen der Anwendung der inspirativen Methode auf die exoterische Ebene auch *synchronisch* ist. Bei der Auslegung der esoterischen Ebene in beiden symbolischen Methoden ist diese Struktur ebenfalls synchronisch, weil der Inhalt des Symbols im Allgemeinen nicht historisch überliefert wird.

Es wurde schon anhand der linguistisch-metaphorischen Auslegungswerken erklärt, wie die asch'aritischen Auslegungen als Synthese zwischen den historischen und linguistisch-metaphorischen Methoden betrachtet werden können, z. B. Abū Ḥayyān Al-Andalusī Auslegung. Desgleichen funktioniert die inspirative Auslegung als Synthese zwischen der asch'aritischen und der symbolischen Auslegung, wie es im Schluss dieses Teils "Die Dialektik der exegetischen Methoden" weiter untersucht werden wird.

c-3: Die esoterische Ebene (*al-bāṭin*) und das Mehrdeutige

Im Rahmen der Anwendung der inspirativen Methode sind sowohl die exoterische als auch die esoterische Ebene sinnvoll.⁷⁰⁷ Diese Betrachtung hat eine wichtige Wirkung auf die Interpretation des Mehrdeutigen als koranisches Diskurses, gemäß der das Mehrdeutige nicht nach dem Eindeutigen interpretiert werden muss.⁷⁰⁸ Die exoterische (das Mehrdeutige in den koranischen Diskursen) ist eine Seite der Bedeutung des Korans bei den inspirativen KoranAuslegern und soll nicht eigentlich interpretiert werden, während sie ein solches Missverständnis oder Illusion bei den linguistisch-metaphorischen betrachtet wird.⁷⁰⁹

⁷⁰⁶ Ibn 'Arabī, Moḥīy ad-Dīn, *Risāla fī uṣūl al-fiqh*, in: *Mağmū' rasā'il fī uṣūl al-fiqh*, S. 28.

⁷⁰⁷ Vgl.

- Abū Zayd, Naṣr, *Falsafat at-ta'wāl*, S. 288-289.
- Az-Zurqānī, Muḥammed 'Abdul-aẓīm, *Manāhil al-'irfān fī 'ulūm al-qur'ān*: 2/67.
- Goldziher, 1920, S. 265.

⁷⁰⁸ Abū Zayd, Naṣr, *Falsafat at-ta'wāl*, S. 396.

⁷⁰⁹ Ebd., S. 289.

c-4: Das Wesen der Sprache

Die Mu‘taziliten haben die Sprache als gesellschaftliches Phänomen betrachtet,⁷¹⁰ das der menschlichen Gesellschaft als menschliche Konvention entstammt. Deshalb haben sie den Koran interpretiert, ohne die symbolische Dimension in Betracht zu ziehen. Jedoch ist die Sprache bei den symbolischen Koranauslegern, z. B. Ibn ‘Arabī, eine Spiegelung des Universums, die mehrere bedeutsame Symbole und Chiffren beinhaltet.⁷¹¹ Daher sind die linguistisch-philosophischen Gründe der symbolischen Methoden der Koranauslegung.

c-5: Die esoterische Sekte (die Grenzen der symbolischen Methoden)

Die metaphysische Quelle der Erkenntnis, die die symbolischen Koranausleger behaupten und die von der Mehrheit der Muslime nicht anerkannt wird, sowie die Eigenheit der Geheimhaltung der esoterischen Glaubenslehren, sind die Gründe, warum diese Auslegungen sich innerhalb bestimmter Sekten verbreiten. Diese Eigenheit der Geheimhaltung der esoterischen Glaubenslehren ist eines ihrer grundlegenden theoretischen Fundamente. Infolgedessen haben diese Koranauslegungen sich auf bestimmte Sekten, besonders die Mystiker und die Isma‘iliten, beschränkt. Dieses Phänomen der Beschränkung hat Anlass zur Entstehung der thematischen Methode gegeben, wie es in der Dialektik der exegetischen Methoden erklärt wird.

d. Die wichtigsten inspirativen Koranexegesen

d-1: Sahl At-Tusturī, (+283 n. H.), *Tafsīr al-qur‘ān al-‘aẓīm*

Dieses Werk ist eine der frühesten inspirativen Koranauslegungen der islamischen Mystiker. Die symbolische Methode ist in der Auslegung der getrennten Buchstaben des Verses 2:1 eindeutig, die laut At-Tusturī auf die Eigenheiten Gottes verweisen.⁷¹² Die getrennten Buchstaben sind aufgrund ihrer Vieldeutigkeit im Allgemeinen ein wichtiger Grund der symbolischen Auslegung. Auch die zwei Ebenen des Textes des Korans, nämlich die esoterische und die exoterische, sind in seiner Auslegung des Verses 3:7 deutlich erkennbar. Er ist der Meinung, dass die ‘ulamā’ das Mehrdeutige des Korans nicht selbst kennen können, sondern nur mithilfe Gottes, jedoch sollen sie an die exoterische Bedeutung glauben.⁷¹³ Ein deutliches Beispiel der symbolischen Auslegung kann auch in seiner Auslegung von Vers 21:30 gefunden werden.⁷¹⁴

d-2: Abū ‘Abdur-Raḥmān As-Silamī (+412 n. H.), *Ziyadāt ḥaqā’iq at-tafsīr*

Die Verwendung der symbolischen Methode wird in As-Silamīs Interpretation der getrennten Buchstaben in Vers 2:1 deutlich.⁷¹⁵ Die ‘ulamā’, die das Mehrdeutige des Korans in Vers 3:7 kennen können, sind diejenigen, die eine direkte Beziehung zu Gott haben.⁷¹⁶

⁷¹⁰ Vgl. Al-‘Uṣairī, M. Rīyād, *At-taṣawwur al-luġawī ‘ind-al-ismā’īliya*, Munša‘at Al-ma‘ārif, Alexandria, Ägypten, 1985, S. 130-131.

⁷¹¹ Abū Zayd, Naṣr, *Falsafat at-ta’wāl*, S. 298-299.

⁷¹² At-Tusturī, *Tafsīr al-qur‘ān al-‘aẓīm*, S. 87.

⁷¹³ Ebd., S. 119.

⁷¹⁴ Ebd., S. 123.

⁷¹⁵ As-Silamī, Abū ‘Abd ar-Raḥmān, *Ziyadāt ḥaqā’iq at-tafsīr*, dār Aš-Šarq, Beirut, 1. Auflage, 1995, S. 7.

d-3: Al-Quṣayrī (+465 n. H.), *Laṭā'if al-iṣārāt*

In seiner Koranlegung *Laṭā'if al-iṣārāt* benutzt al-Quṣayrī die symbolische Methode zur Interpretation der getrennten Buchstaben in Vers 2:1.⁷¹⁷ Die Kuh in Vers 2:67 ist ein Symbol für das tierische Selbst des Menschen.⁷¹⁸ Die 'ulamā', die das Mehrdeutige des Korans in Vers 3:7 kennen können, sind auch bei al-Quṣayrī diejenigen, die die direkte Erkenntnis von Gott erhalten können.⁷¹⁹ Al-Quṣayrī wendet auch die metaphorische Auslegung bezüglich der Verse 2:29 und 2:255 an.⁷²⁰

d-4: Al-Wāhidī An-Nīsābūrī (+468 n. H.), *Ġarā'ib al-qur'ān wa raġā'ib al-furqān*

Dieses Werk kann als typische inspirative Koranlegung der muslimischen Mystiker betrachtet werden. An-Nīsābūrī hat die Auslegung der exoterischen Ebene des Korans als *tafsīr* und die Auslegung der esoterischen Ebene als *ta'wīl* bezeichnet. Beide Ebenen werden in diesem Werk in den folgenden Textstellen deutlich unterschieden. Die symbolische Methode wird auch in der Auslegung der Verse 2:67 (die Kuh als tierisches Selbst),⁷²¹ 2:114 (die Moscheen als Herz, Selbst, Seele und Geheimnis)⁷²², 2:255 (der Stuhl Gottes als Herz des Menschen)⁷²³ und 3:1 (die getrennten Buchstaben)⁷²⁴ typisch verwendet. Die 'ulamā', die das Mehrdeutige des Korans in Vers 3:7 kennen können, sind auch bei ihm diejenigen, die die direkte Erkenntnis von Gott erhalten können.⁷²⁵

d-5: Ibn 'Arabī (+638 n. H.), *Tafsīr Ibn 'Arabī*

Diese Auslegungen des Korans wurden von dem Herausgeber mehrerer Werke von Ibn 'Arabī gesammelt, während andere Koranlegung, die zu Ibn 'Arabī *direkt* gehört, fraglich ist.⁷²⁶ Ibn 'Arabī erwähnt die exoterische Ebene der Bedeutung in seiner Auslegung der Verse 2:29 und 2:255.⁷²⁷ Außerdem interpretiert er mehrere Koranverse symbolisch: 2:255 (der

⁷¹⁶ Ebd., S. 23.

⁷¹⁷ Al-Quṣayrī, 'Abd Al-Karīm b. Hūazan Abū Al-Qāsim, *Laṭā'if al-iṣārāt*, dār Al-Kātib Al-'Arabī, Kairo, ohne weitere Angaben: 1/66.

⁷¹⁸ Ebd., 1/111.

⁷¹⁹ Ebd., 1/232.

⁷²⁰ Ebd., 1/86, 209.

⁷²¹ Al-Wāhidī An-Nīsābūrī, *Ġarā'ib al-qur'ān wa raġā'ib al-furqān*: 1/314.

⁷²² Ebd., 1/380.

⁷²³ Ebd., 2/19-20.

⁷²⁴ Ebd., 2/114.

⁷²⁵ Ebd., 2/116.

⁷²⁶ Ġorāb, M. M., *Raḥmah mina ar-raḥmān, fī tafsīr wa iṣārāt al-qur'ān min kalām aš-šeḥ al-akbar Moḥyī ad-Dīn Ibn 'Arabī*: 1/4. Siehe auch: 'Abduh, *Al-manār*, 1/ 18.

⁷²⁷ Ġorāb, M. M., *Raḥmah mina ar-raḥmān, fī tafsīr wa iṣārāt al-qur'ān min kalām aš-šeḥ al-akbar Moḥyī ad-Dīn Ibn 'Arabī*: 1/87-90, 382-383.

Stuhl Gottes als die Stelle der Abweichung des Wortes Gottes)⁷²⁸, 2:74 (die Steine als Symbol der Herzen)⁷²⁹ sowie 3:1 (die getrennten Buchstaben).⁷³⁰ In seiner Auslegung des Verses 3:7 haben die *'ulamā'*, die das Mehrdeutige des Korans kennen können, eine direkte Erkenntnis von Gott erhalten.⁷³¹

d-6: Al-Ālūsī (+1270 n. H.), *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-qur'ān al-karīm wa as-sab' al-maṭānī*

Wie Al-Nīsābūrī bezeichnet auch Al-Ālūsī die Auslegung der esoterischen Ebene als *ta'wīl*.⁷³² In seiner Einführung der Auslegung erwähnt er auch die Quellen der KoranAuslegung: die Sprachwissenschaften, Hadīth, *'ilm uṣūl al-fiqh*, *'ilm al-kalām* (die islamische Theologie) sowie die Wissenschaft der Koranlesarten.⁷³³ Er benutzt die symbolische Methode zur Auslegung der Verse 2:1 (die getrennten Buchstaben)⁷³⁴, 1:63 (der Berg als Vernunft)⁷³⁵, 2:55 (Moses als Herz und der Tod als Entwerdung "*fanā*" in Gott), 2:67 (die Kuh als tierisches Selbst) sowie 2:177 (der Aufgang und der Untergang der Sonne als Aufgehen der Seele und Untergehen des Körpers).⁷³⁶ Der religiöse Glaube ist bei ihm durch die direkte Erkenntnis von Gott erreichbar.⁷³⁷ In seiner Auslegung des Verses 3:7 unterscheidet Al-Ālūsī zwischen zwei Bedeutungen des Mehrdeutigen des Korans, nämlich "als mehrdeutigem Text", der interpretierbar sein kann, und "als Unerkennbarem", das die *'ulamā'* nicht kennen können.⁷³⁸

e. Die wichtigsten esoterischen Koranexegesen

e-1: Abū al-ḥasan 'Alī b. Ibrāhīm al-Qommī (+329 n. H.), *Tafsīr al-qommī*

Diese Auslegung ist ein Beispiel der esoterischen schiitischen KoranAuslegung. Der Verfasser hat für sein Auslegungswerk eine Einführung produziert, jedoch enthält sie nur einige Definitionen der Hauptbegriffe der Koranwissenschaften und *'ilm uṣūl al-fiqh* und

⁷²⁸ Ebd., 1/382-383.

⁷²⁹ Ebd., 1/148-149.

⁷³⁰ Ebd., 1/408.

⁷³¹ Ebd., 1/412-413.

⁷³² Al-Ālūsī, *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-qur'ān al-karīm wa as-sab' al-maṭānī*, dār 'Iḥiya' At-Turūq Al-'Arabī, Beirut, ohne weitere Angaben: 1/5.

⁷³³ Ebd., 1/5-6.

⁷³⁴ Ebd., 1/110.

⁷³⁵ Ebd., 1/282.

⁷³⁶ Ebd., 2/48.

⁷³⁷ Ebd., 2/24.

⁷³⁸ Ebd., 3/85-86.

mehrere Diskussionen von den Hauptproblematiken der islamischen Theologie.⁷³⁹ Al-Qommī glaubt, dass nur der Prophet, āl al-bayt und die Imame der Schiiten das Mehrdeutige des Korans kennen können.⁷⁴⁰ Die Verse 55:19-22 werden symbolisch interpretiert, um auf *Āl al-bayt* (die Familienangehörigen des Propheten) zu verweisen.⁷⁴¹

e-2: Al-Faḍl Abū al-Ḥasan aṭ-Ṭubrusī (+548 n. H.), *Mağma‘ al-bayān fī tafsīr al-qur‘ān*
Obwohl vor allem die Isma‘iliten berühmt für ihre esoterische Auslegung des Korans sind, haben auch manche der Zwölfer-Schiiten diese Methode benutzt. Ein Beispiel ist Aṭ-Ṭubrusī in "*Mağma‘ al-bayān fī tafsīr al-qur‘ān*". Die Verse 55:19-22 haben die Schiiten, die den Koran esoterisch interpretiert haben, symbolisch interpretiert, um auf *Āl al-bayt* (die Familienangehörigen des Propheten) zu verweisen.⁷⁴² Im Unterschied dazu haben die nicht-esoterischen Schiiten diese Verse gemäß der Linguistik interpretiert.⁷⁴³ Die Anwendung der symbolischen Methode wird auch in der Auslegung des Verses 2:1 (die getrennten Buchstaben) deutlich.⁷⁴⁴ Die *‘ulamā‘*, die das Mehrdeutige des Korans kennen können, sind in seiner Auslegung des Verses 3:7 diejenigen, die eine direkte Erkenntnis von Gott erhalten können.⁷⁴⁵ Die exoterische Ebene der Bedeutung ist an sich in diesen und anderen Textstellen *nicht* sinnvoll.

e-3: Muḥsin al-Fayḍ al-Kāšānī (+1091n. H.), *Tafsīr aṣ-ṣāfi*

In Seiner Einführung glaubt der Verfasser, dass nur dass nur der Prophet, āl al-bayt und die Imame der Schiiten das Mehrdeutige des Korans kennen können.⁷⁴⁶ Die getrennten Buchstaben am Anfang der zweiten Sure interpretiert er symbolisch.⁷⁴⁷ Die Verse 55:13 und 55:19-22 sind auch deutliche Beispiele seiner symbolischen Auslegung, jedoch erwähnt er auch einige linguistische nicht-symbolische Auslegungen.⁷⁴⁸

⁷³⁹ Al-Qommī, Abū Al-ḥasan ‘Alī b. Ibrāhīm, *Tafsīr al-qommī*, Mu‘assasat al-kitāb li-ṭ-ṭiba‘a wa-n-našr wa-l-tawzī‘, Qom, Iran, 3. Auflage, 1303 n.H: 1/1-27.

⁷⁴⁰ Ebd., 1/96-97.

⁷⁴¹ Ebd., 2/344.

⁷⁴² Aṭ-Ṭubrusī, Al-Faḍl Abū Al-Ḥasan, *Mağma‘ al-bayān fī tafsīr al-qur‘ān*, dār Al-Ma‘rifa, Beirut, 2. Auflage, 1988: 1. Teil, 9/305.

⁷⁴³ Siehe z. B.,

- Fadlullāh, Muḥammad Ḥussein , *Min waḥīy al-qur‘ān*, dār Al-Malāk, Beirut, 2. Auflage, 1998: 21/310-311.
- Al-Mudarrisī, Muḥammad Taqīy, *Min hudā al-qur‘ān*, dār Al-Qāri‘, 2. Auflage, 2008: 19/133.
- Aṭ-Ṭabāṭibā‘ī, Muḥammad Ḥussein , *Al-mīzān fī tafsīr al-qur‘ān*: 19/104

⁷⁴⁴ Aṭ-Ṭubrusī, Al-Faḍl Abū Al-Ḥasan, *Mağma‘ al-bayān fī tafsīr al-qur‘ān*, 1. Teil, 1/112-113.

⁷⁴⁵ Ebd., 2/701-702.

⁷⁴⁶ Al-Kāšānī, Muḥsin al-Fayḍ, *Tafsīr aṣ-ṣāfi*, Maṭba‘at ḥuršid, Teheran, Iran, 3. Auflage, 1379 n. H: 1/36-37.

⁷⁴⁷ Ebd., 1/90.

⁷⁴⁸ Ebd., 5/108-109.

e-4: 'Abū al-Ḥasan al-Āmilī (+1138 n. H.), *Mir'āt al-anwār wa miškāt al-asrār*

Diese Auflage wurde von Al-Kāsūrānī An-Nağafī verfasst, jedoch behaupten mehrere Referenzen, dass sie von Abū Al-Ḥasan Al-Āmilī geschrieben wurde, der ebenfalls ein Zwölfer-Schiit war.⁷⁴⁹ Dieses Werk ist nicht vollständig, deshalb besteht es nur aus einer theoretischen Einführung und der Auslegung mancher Koranverse. In der Einführung stellt Al-Āmilī den Koran bezüglich seiner historischen Überlieferung in Frage⁷⁵⁰ und ist der Ansicht, dass nur die esoterischen Bedeutungen gültig sind, die nur der Prophet und die Imame kennen können.⁷⁵¹ Die Verse 55:19-22 interpretiert er symbolisch, um auf *Āl al-bayt* (die Familienangehörigen des Propheten) zu verweisen.⁷⁵²

⁷⁴⁹ Vgl. At-Tehrānī, 'Āga Bzurg, *Az-zarī'a ila taṣānīf aš-šī'a*, dār Al-Adwā', Beirut: 20/264-265. Siehe auch: Muḥammed, Malullāh, *Mawqif aš-šī'a min ahl as-sunna*, Maktabat Ibn Taymiya, 3. Auflage, 1406 n. H., S. 24.

⁷⁵⁰ Al-Āmilī, Abū Al-Ḥasan, *Mir'āt al-anwār wa miškāt al-asrār*, S. 25.

⁷⁵¹ Ebd., S. 4-6, 25, 54.

⁷⁵² Ebd., S. 196.

4. Die thematische Methode

a. Die Bedeutung

Die thematische Methode leitet bestimmte Themen aus dem Text als seine Hauptthemen ab und klassifiziert und interpretiert den Text im Licht dieser Themen erneut. Diese Methode wird besonders in der gegenwärtigen islamischen Koranauslegung häufig benutzt.

b. Die direkte Theoretisierung

Die Einleitung von Muḥammad ‘Abduh zu seiner Koranauslegung "*Al-manār*" kann als gute Theoretisierung dieser Methode betrachtet werden, wobei das Prinzip der "idealen Interpretation" einen Vorrang hat. Dies bedeutet, dass er bei der Interpretation auf die menschlichen Interessen abzielt.⁷⁵³

Eine andere wichtige Quelle der Theoretisierung ist die Theorie der Absichten des islamischen Gesetzes "*al-maqāṣid aš-šar‘īya*" in "*ilm uṣūl al-fiqh*". Die göttlichen Absichten dieser Theorie können im Rahmen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Interpretation als Hauptthemen des Korans betrachtet werden. Diese Theorie hat drei Hauptstufen der Entwicklung: 1. Die Begründung, die von Ad-Dabbūsī geschaffen wurde,⁷⁵⁴ 2. die Absichten der Šarī‘a als Methode für die Unterscheidung zwischen den erlaubten Interessen "*Al-masālih al-mursala*", die von Al-Ġuwaynī geschaffen wurde⁷⁵⁵ und 3. die Absichten der Šarī‘a als Absichten der Religion insgesamt, die von Aš-Šāṭibī (+790 n. H.) geschaffen wurde.⁷⁵⁶

c. Der hermeneutische Kontext

c-1: Die Beziehung zwischen dem Thema und den anderen hermeneutischen Grundlagen

Das Thema ist eine inhaltliche hermeneutische Grundlage wie die Überlieferung und das Symbol und unterscheidet sich insofern von der Metapher. Während die Quelle des Inhaltes in den Fällen der Überlieferung und des Symbols der Prophet und seine Nachfolger oder Gott selbst ist, ist sie im Fall des Themas die Perspektive des Auslegers selbst bezüglich der Rolle des Islams in der gegenwärtigen islamischen Gesellschaft und in der Welt im Allgemeinen im Licht der Herausforderungen des Imperialismus und der gegenwärtigen Problematiken des Säkularismus und der Demokratie. Außerdem besteht auch der wichtige Unterschied, dass der Charakter von Überlieferung und Symbol heilig ist, während er im Fall des Themas eine Perspektive eines Denkers im ist, die trotzdem wirklicher und objektiver betrachtet wird. In den thematischen Koranauslegungen werden auch die Überlieferung und manchmal das Symbol anerkannt und benutzt, jedoch bleibt das Thema der allgemeine hermeneutische

⁷⁵³ ‘Abduh, Muḥammad, Muḥammad Rašīd Riḍā, *Tafsīr al-qur‘ān al-ḥakīm, al-muštahir bi-sm tafsīr al-manār*, S. 18-19, 25.

⁷⁵⁴ Siehe Ad-Dabbūsī, *Taqwīm al-adilla fī uṣūl al-fiqh*, S. 449-458.

⁷⁵⁵ Siehe Al-Ġuwaynī, Abū Al-Ma‘ālī, *Al-burhān fī uṣūl al-fiqh*: 2/923-927.

⁷⁵⁶ Siehe Aš-Šāṭibī, Abū Ishāq, *Al-muwāfaqāt fī uṣūl aš-šarī‘a*, dār Al-kutub Al-ilmīya, Beirut, 1. Auflage, 1991, 1. Teil, S. 7-14.

Kontext, in dem die Überlieferungen und Symbole gemäß dem Thema interpretiert und bestimmt werden.⁷⁵⁷

Die thematischen Koranauslegungen benutzen auch die metaphorische Auslegung, um die Synchronie des Korans zu schaffen und ihn von der Vergangenheit und den ausführlichen metaphysischen Dimensionen zugunsten der Gegenwart und der Gesellschaft zu trennen. Die Koranauslegung von Sayyid Quṭb "*Fī zilāl al-qur'ān*" ist ein optimales Beispiel der literarisch-thematischen Annäherung in diesem Rahmen. Im Allgemeinen ist die thematische Koranauslegung *kontextuell* im Vergleich zu den anderen vorherigen interpretatorischen Methoden.

c-2: Die thematische Klassifizierung des Korans

Weil der Koran ursprünglich nicht chronologisch oder thematisch ausgegeben wurde, geben die thematischen Koranauslegungen den Koran gemäß den Themen der Koransuren und Verse entweder implizit oder explizit *erneut* heraus. Ein eindeutiges Beispiel ist die thematische Koranauslegung von Al-Ġābirī "*Fahm al-qur'ān al-ḥakīm*", in der er die Koransuren erneut in einer chronologischen Reihenfolge der Herabsendung geordnet hat.⁷⁵⁸ Deshalb kann seine Auslegung als thematisch-chronologische oder besser thematisch-genetische betrachtet werden.

Die thematische Klassifizierung ist ein weiterer Schritt, der mehr Dominanz des Themas in der Auslegung schaffen kann. Diese neuen Ausgaben des Korans können als entwickelte *kontextuelle* Koranauslegung betrachtet werden.

c-3: Die ideologische Koranauslegung (die Grenzen der Methode)

Aufgrund der inhaltlichen Eigenheit des Themas als hermeneutischer Grundlage sowie des gegenwärtigen gesellschaftlich-politischen Kontextes, in dessen Rahmen die thematische Koranauslegung produziert wird, spiegeln die thematischen Koranauslegungswerke unterschiedliche ideologische Richtungen der Ausleger wider. Infolgedessen bleiben diese Auslegungen in vielen Fällen auf bestimmte ideologische Zugehörigkeiten beschränkt.

d. Die wichtigsten thematischen Koranexegesen

d-1: Mohammed 'Abduh und Rašīd Riḍā (+1905 n. Chr.), *Al-manār* oder *Tafsīr al-qur'ān al-ḥakīm*

Diese Auslegung bestand ursprünglich aus Diktaten von 'Abduhs Vorlesungen, die Rašīd Riḍā gesammelt und 'Abduh selbst gegengelesen hat.⁷⁵⁹ 'Abduh hat selbst die Einführung, die die methodologischen Grundlagen der thematischen Koranauslegung enthält, sowie die Auslegung bis zu Vers 4:125 verfasst.⁷⁶⁰ Diese Grundlagen, bei denen das Prinzip der "idealen Interpretation" einen Vorrang hat, wurden schon in der Einleitung dieser Dissertation dargestellt. Dies bedeutet, dass er bei der Interpretation auf die menschlichen

⁷⁵⁷ Siehe z. B., wie Ibn 'Āšūr die Absichten des islamischen Gesetzes als die Grundlagen des Interpretierens des Korans ausgearbeitet hat, wobei diese Absichten die Rolle der Hauptthemen des Korans spielen: Ibn 'Āšūr, M. Aṭ-Ṭāhir, *Maqāṣid aš-šarī'a al-islāmīya*, dār An-nafā'is, Jordanien, 2. Auflage, 2001, S. 203-304.

⁷⁵⁸ Die Inhaltverzeichnisse der drei Teile von Al-Ġābirī, Muḥammad'Ābid, *Fahm al-qur'ān al-ḥakīm, aw at-tafsīr al-wāḍiḥ ḥasab tartīb an-nuzūl*, dār An-Našr Al-Mağribīya, Marokko, 1. Auflage, 2008.

⁷⁵⁹ Rašīd Riḍā in seiner Einführung zu *Al-manār*: 1/14.

⁷⁶⁰ A. a. O.

Interessen abzielt.⁷⁶¹ Nach dem Tod von ‘Abduh hat Rašīd Riḏā die Auslegung ergänzt und seine eigene Einführung hinzugefügt.⁷⁶² ‘Abduh bestimmt die fünf Hauptthemen des Korans, nämlich die Einzigkeit des Gottes, das Versprechen und die Warnung, die Rituale, die Regeln des Verhältnisses und die Geschichten.⁷⁶³ Er benutzt zur Auslegung auch die Linguistik, z. B. in seiner Auslegung der Verse (2:29) und (2:255).⁷⁶⁴ Die getrennten Buchstaben in Vers (3:1) sind bei ihm Titel der Koransuren ohne symbolische Bedeutung.⁷⁶⁵ Im Allgemeinen gestalten die Themen den hermeneutischen Kontext mit der Verwendung der linguistischen Methode ohne das Benutzen des Symbols.

d-2: Ṭaṇṭāwī Ğawharī (+1940 n. Chr.), *Al-ğawāhir fī tafsīr al-qur’ān al-karīm*

Diese Koranauslegung ist eine der frühesten Koranauslegungen, die die Naturwissenschaften zum Interpretieren des Korans benutzen. Ğawharī benutzt verschiedene hermeneutische Grundlagen, jedoch kann dieses Werk als thematische Koranauslegung betrachtet werden, da das Thema den hermeneutischen Kontext als hermeneutische Grundlage gestaltet, in dem die anderen hermeneutischen Grundlagen funktionieren. In der Einführung dieses Werkes theoretisiert Ğawharī die Koranauslegung gemäß den Naturwissenschaften.⁷⁶⁶ Im Allgemeinen spielt die naturwissenschaftliche Auslegung, wenn sie verwendet wird, die Rolle des Inhalts der Metapher, z. B. die Auslegung des Verses 2:29 (der Himmel als Metapher des Orbits).⁷⁶⁷ Trotzdem wird auch die linguistisch-metaphorische Auslegung verwendet, z. B. in der Auslegung des Verses 2:255 (der Stuhl Gottes als sein Wissen).⁷⁶⁸ Auch die symbolische Auslegung wird verwendet, wobei der naturwissenschaftliche Inhalt als Inhalt des Symbols betrachtet wird, z. B. in Vers 3:1 (die getrennten Buchstaben als Symbol für die Anzahl der Rückenwirbel).⁷⁶⁹ Ein Beispiel der Ableitung der Hauptthemen des Korans kann in den Themen der zweiten Sure gefunden werden.⁷⁷⁰

d-3: Sayyid Quṭb (+1966 n. Chr.), *Fī zilāl al-qur’ān*

Sayyid Quṭb hat zu dieser Koranauslegung eine getrennte methodologische Einleitung mit dem Titel "*At-tašwīr al-fannī fī-l-qur’ān*" geschrieben, deren Hauptideen im ersten Kapitel des ersten Teils dieser Dissertation dargestellt wurden.⁷⁷¹ Außerdem hat er auch eine

⁷⁶¹ ‘Abduh, *Al-manār*: 1/ 18-19, 25.

⁷⁶² Ebd., 1/ 14.

⁷⁶³ Ebd., 1/ 36.

⁷⁶⁴ Ebd., 1/ 247-248, 3/33.

⁷⁶⁵ Ebd., 3/ 154.

⁷⁶⁶ Ṭaṇṭāwī Ğawharī, *Al-ğawāhir fī tafsīr al-qur’ān al-karīm*, Maṭba‘at Muṣṭafa Bābī Al-Ḥalabī wa Awlāduh, Kairo, 2. Auflage, 1350 n. H., 1/3.

⁷⁶⁷ Ebd., 1/ 40-41.

⁷⁶⁸ Ebd., 1/ 198.

⁷⁶⁹ Ebd., 2/ 4-7.

⁷⁷⁰ Ebd., 1/ 23.

⁷⁷¹ Quṭb, Sayyid, *At-tašwīr al-fannī fī-l-qur’ān*, dār Aš-Šurūq, Kairo, Ägypten, 16. Auflage, 2002.

Einleitung zur Auslegung selbst verfasst, in der er die Hauptthemen des Korans, z. B. den islamischen Begriff der Gesellschaft und des Universums, darstellt.⁷⁷² Quṭb greift häufig auf die metaphorische Auslegung sowie die Themen des Korans zurück. Die Verse 2:29 und 2:255 interpretiert er linguistisch-metaphorisch im Rahmen der Themen des Korans.⁷⁷³ Ein gutes Beispiel der Ableitung der Themen ist seine Einführung zu seiner Auslegung der zweiten Sure des Korans.⁷⁷⁴

d-4: Muḥammad Aṭ-Ṭahir b. ‘Āšūr (+1973 n. Chr.), *Tafsīr at-tahrīr wa at-tanwīr*

In der Einführung dieser Koranauslegung kritisiert Ibn ‘Āšūr die überlieferungsmäßige sowie die esoterische Koraninterpretation, weil die Überlieferung selbst für ihn keine hermeneutische Grundlage sein kann, sondern eine Auslegung,⁷⁷⁵ und weil die esoterischen Auslegungen der Isma‘iliten den Text subjektiv verstehen.⁷⁷⁶ Er unterscheidet zwischen den inspirativen Auslegungen der Mystiker und den esoterischen der Isma‘iliten, da die Mystiker ihre Inspirationen nicht als richtige Auslegung, sondern nur als zusätzliche Dimension der Bedeutung betrachten.⁷⁷⁷ Ein gutes Beispiel seiner Ableitung der Themen aus den Koransuren sind die Hauptthemen der zweiten und dritten Sure.⁷⁷⁸ Im Rahmen der thematischen Auslegung benutzt er auch die Linguistik und Metapher zur Auslegung der Verse 2:29⁷⁷⁹ und 2:255.⁷⁸⁰

d-5: Muḥammad Ḥussein Fadlullāh (+2010 n. Chr.), *Min waḥy al-qur‘ān*

Dieses Auslegungswerk ist ein Beispiel der *gegenwärtigen* Koranauslegung der Schiiten, in der keine symbolische Interpretation benutzt wird. Die Grenzen der symbolischen Methode, die dem Bedarf der Einheit der Muslime gegen den Imperialismus widersprechen, der eine Grundlage des islamischen Projektes der islamischen Republik im Iran ist, könnten ein möglicher Grund dafür sein. Zum Beispiel interpretiert Fadlullāh die Verse 2:29, 2:255 und 3:1 (die getrennten Buchstaben) gemäß der Linguistik und der Metapher ohne symbolische Interpretationen.⁷⁸¹ Im Unterschied zu den esoterischen Interpretationen der früheren Schiiten interpretiert er auch die Verse 55:19-22 linguistisch-metaphorisch und nicht symbolisch.⁷⁸²

⁷⁷² Quṭb, Sayyid, *Fī zilāl al-qur‘ān*: 1/17.

⁷⁷³ Ebd., 1/53-54, 3/300.

⁷⁷⁴ Ebd., 1/28.

⁷⁷⁵ Ibn ‘Āšūr, Muḥammad Aṭ-Ṭahir, *Tafsīr at-tahrīr wa at-tanwīr*: 1/27.

⁷⁷⁶ Ebd., 1/33-34.

⁷⁷⁷ Ebd., 1/34.

⁷⁷⁸ Ebd., 1/203-206, 3/144-146.

⁷⁷⁹ Ebd., 1/358.

⁷⁸⁰ Ebd., 3/18, 23-25.

⁷⁸¹ Fadlullāh, Muḥammad Ḥussein, *Min waḥy al-qur‘ān*: 1/208, 5/39-40, 5/220-221.

⁷⁸² Ebd., 21/310-312.

Außerdem kritisiert er die esoterische Koranauslegung und lehnt sie ab.⁷⁸³ Die thematische Klassifizierung des gesamten Korans ist bei ihm im erweiterten Inhaltsverzeichnis erkennbar.⁷⁸⁴

d-6: Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī (+2010 n. Chr.), *Fahm al-qur’ān al-ḥakīm*

Auch dieses Werk ist ein gutes Beispiel der thematischen Koranauslegung. Al-Ġābirī leitet die Hauptthemen des Korans ab und ordnet die Koransuren gemäß der chronologischen Ordnung der Herabsendung. Dieses thematisch-entwickelnde Wieder-Ordnen des Korans erklärt die historische Entwicklung der Themen, die den hermeneutischen Kontext bei Al-Ġābirī grundsätzlich gestaltet. Die sieben Hauptthemen des Korans sind bei ihm die folgenden: die Prophetie und die Gottheit, die Wiederauferstehung und die Geschehnisse des anderen Lebens, die Ablehnung der Verehrung der Götzen, die Verkündung der Offenbarung und das Kontaktieren der Stämme, die Belagerung des Propheten und die Immigration nach *al-ḥabaša* (Äthiopien), die Post-Belagerung und der Beginn der Immigration nach Medina und die medinensische Phase.⁷⁸⁵ Neben diesen historischen Hauptthemen des Korans bestimmt Al-Ġābirī auch die Themen der einzelnen Suren, z. B. der zweiten.⁷⁸⁶ Er benutzt auch die linguistisch-metaphorische Auslegung, jedoch an allen Textstellen im Rahmen der thematischen, z. B. in seiner Auslegung des Verses 2:255.⁷⁸⁷

d-7: Muḥammad Taqīy al-Mudarrisī (1945-? n. Chr.), *Min hudā al-qur’ān*

Dieses Auslegungswerk ist ein weiteres Beispiel der Koranauslegung der gegenwärtigen Schiiten, in der keine symbolische Interpretation benutzt wird. In seiner Einführung zu dieser Koranauslegung bestimmt Al-Mudarrisī die Grundlagen seiner Auslegung, nämlich die logische Überlegung in der Bedeutung des Korans und die Ablehnung der subjektiven Interpretation, die Untersuchung der Gesetze der Natur und der menschlichen Werte im Koran, die Vorsicht bei der Auslegung des Mehrdeutigen des Korans, die Linguistik sowie die kontextuelle Interpretation.⁷⁸⁸ Die Ableitung der Hauptthemen aus dem Koran kann deutlich in mehreren Textstellen untersucht werden, z. B. die gläubige Persönlichkeit⁷⁸⁹ und die Klassifizierung der Menschen im Koran.⁷⁹⁰ Al-Mudarrisī benutzt auch die linguistisch-metaphorische Auslegung, z. B. in seiner Interpretation der Verse 2:29 und 2:255.⁷⁹¹ Im

⁷⁸³ Ebd., 5/22-223.

⁷⁸⁴ Ebd., 24/505-528.

⁷⁸⁵ Die Inhaltverzeichnisse der drei Teile von Al-Ġābirī, Muḥammad ‘Ābid, *Fahm al-qur’ān al-ḥakīm, aw at-tafsīr al-wāḍiḥ ḥasab tartīb an-nuzūl*, dār An-Našr Al-Maġribīya, Marokko, 1. Auflage, 2008.

⁷⁸⁶ Ebd., 3/88-93.

⁷⁸⁷ Ebd., 3/82.

⁷⁸⁸ Al-Mudarrisī, Muḥammad Taqīy, *Min hudā al-qur’ān*: 1/135-137.

⁷⁸⁹ Ebd., 1/149.

⁷⁹⁰ Ebd., 1/153.

⁷⁹¹ Ebd., 1/169, 339.

Unterschied zu den esoterischen Interpretationen der früheren Shiiten interpretiert er die Verse 55:19-22 linguistisch-metaphorisch und nicht symbolisch.⁷⁹²

⁷⁹² Ebd., 10/133.

5. Schluss: Die Dialektik der exegetischen Methoden

1. Die geschichtliche Sequenz der exegetischen Methoden

Nach der Untersuchung der exegetischen Methoden wurde deutlich, wie diese Methoden bestimmte geschichtliche Stufen gestalten. Diese historische Reihenfolge der exegetischen Methoden ist auch theoretisch, denn jede Stufe hat sich auf den Grenzen der vorherigen Stufe als ihre Antithese begründet und eine weitere Synthese gestaltet, sodass diese Beziehung als Dialektik betrachtet werden kann. Und obwohl die linguistisch-metaphorische und die symbolische Methode fast zeitgenössisch im dritten Jahrhundert n. H. waren, wurde die linguistisch-metaphorische einige Jahrzehnte vor der symbolischen begründet, weil die erste linguistisch-metaphorische Koranauslegung von al-Aṣamm (+225 n. H.) vor der ersten symbolisch-mystischen Koranauslegung von Al-Tusturī (+283 n. H.) geschrieben wurde.⁷⁹³

Die Grenzen der historischen Methode, nämlich die Unterschiedlichkeit der Überlieferungen und ihre Widersprüche, waren der Grund, der die linguistisch-metaphorische Methode gerechtfertigt hat. Letztere Methode hat versucht, diese Grenzen durch die linguistische Unabhängigkeit des Korans zu überwinden. Auf der anderen Seite hat die symbolische Auslegung versucht, die Grenzen der linguistisch-metaphorischen Methode bezüglich der historisch-linguistischen Zirkularität sowie der Bedeutungsunbestimmtheit überzugehen. Jedoch hatte die symbolische Koranauslegung wiederum die Grenzen der esoterischen Sekte, die als methodologischer Grund für die Entstehung der thematischen Auslegung betrachtet werden kann. Theoretisch kann diese Entwicklung der exegetischen Methoden gemäß diesem geschichtlichen Verständnis gerechtfertigt werden. Was weitere Erklärung noch benötigt, ist die Entstehung der ersten (historischen) Methode. Diese Entstehung kann auch theoretisch begründet werden, wenn wir verstehen, dass die Überlieferung die selbstverständliche hermeneutische Grundlage einer schriftlichen und *überlieferten* Religion ist, weil die Überlieferung, die zum Interpretieren der Schrift dieser Religion verwendet wird, ist auch das Mittel der Überlieferung dieser Religion selbst. Daher benötigte die historische Methode in ihrer Entstehung keine tiefgehende methodologische Begründung im Unterschied zu den folgenden Methoden. Das kann der Grund sein, warum die genaue Theoretisierung der historischen Methode von Ibn Taymīya mehrere Jahrhunderte nach ihren verschiedenen und wichtigen Verwendungen geschaffen wurde (Ibn Taymīya ist im Jahr 728 n. H. gestorben, während aṭ-Ṭabarī im Jahr 310 n. H. gestorben ist).

Durch diese historische Reihenfolge hat die Methodik der Koranauslegung sich von der Überlieferung zur linguistischen Unabhängigkeit des Korans, dann von der linguistischen Unabhängigkeit des Korans zur symbolischen Auslegung und schließlich von der symbolischen Auslegung zur thematischen Interpretation entwickelt. In dieser Entwicklung der exegetischen Methoden gab es bestimmte Synthesen, nämlich die **asch'aristische** Synthese zwischen der historischen und der linguistisch-metaphorischen Methode, die hauptsächlich durch Al-Ġazālī (+505 n. H.) theoretisiert wurde,⁷⁹⁴ sowie die **mystische** Synthese zwischen der asch'aristischen Synthese und der symbolischen Methode, die Al-Ġazālī auch verwendet hat.⁷⁹⁵ Diese Entwicklung in dieser Reihenfolge von der historischen Auslegung zur Fundamentalhermeneutik am Ende kann selbst als *die* Auslegung im Rahmen der

⁷⁹³ Vgl. Goldziher, 1920, S. 215.

⁷⁹⁴ Vgl. Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *Qānūn at-ta'wīl*, Al-maktaba Al-azharīya lil-Turāt, Kairo, 1. Auflage, 1940, S. 3-8.

⁷⁹⁵ Vgl. Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *Miškāt al-anwār*, Brigham Young University Press, USA, 1st. Ed. 1998, S. 9-11.

dialektischen Annäherung betrachtet werden und hat auch bestimmte Wandlungen der Begriffe des Textes, der Bedeutung, des Korans und des Auslegers ergeben.

2. Die Wandlungen der Begriffe des Textes, der Bedeutung, des Korans und des Auslegers

a. Die Wandlungen des Begriffs des Textes

Der Begriff des Textes des Korans hat sich durch diese folgenden geschichtlichen Stufen entwickelt. In der historischen Methode wurde der Text als Teil oder Kapitel eines größeren Werkes betrachtet, weil diese Methode den Koran gemäß der Überlieferung des Propheten und seiner Nachfolger sowie der Juden und Christen interpretiert.⁷⁹⁶ In dieser Stufe ist der Text nicht unabhängig von den anderen Texten, weil er außerhalb der Überlieferungen nicht verständlich ist. Dieser Begriff des Textes kann als **historisch abhängig** bezeichnet werden. Während dieser Stufe sind die Überlieferungen bezüglich ihrer historischen Gültigkeit fraglich. Bei der linguistisch-metaphorischen Auslegung erhält der Text seine Unabhängigkeit. Dieser Begriff des Textes kann als **linguistisch unabhängig** bezeichnet werden. Durch die linguistische Erforschung des Textes sowie die metaphorische Auslegung gemäß der linguistischen Pragmatik wird er zugänglich. Im Rahmen dieser Auslegung ist der Text von der Beziehung mit den anderen schriftlichen Texten vor und nach dem Koran befreit, jedoch hat er eine literarisch-linguistische Beziehung zu der arabischen Literatur anstelle der schriftlichen Texte, um die Metapher gemäß der linguistischen Pragmatik zu regeln. Die asch'aristische Auslegung hat eine **Synthese** zwischen dem historisch Abhängigen und dem linguistisch Unabhängigen hergestellt. Trotzdem hat diese Stufe auch wegen der historisch-linguistischen Zirkularität sowie der Bedeutungsunbestimmtheit ihre Grenzen. Die symbolischen Auslegungen haben sich im dritten Jahrhundert n. H. schnell entwickelt, um die letzteren Grenzen der linguistisch-metaphorischen Auslegung zu überwinden. In dieser Stufe wurde der Text zu einer **Chiffre**, die durch die Inspirationen Gottes lösbar ist. Die symbolische Auslegung der Mystiker funktioniert als **Synthese** zwischen der asch'aristischen und der symbolischen Auslegung. Die symbolische Auslegung überwindet zwar die Grenzen der historisch-linguistischen Auslegung, jedoch hat sie ihre eigenen Grenzen bezüglich der esoterischen Sekte. Bei der thematischen Auslegung wurde der Text zu einer **theoretischen These** im Zivilisationsnarrativ des gegenwärtigen Islam. Der Text hat seine Unabhängigkeit sowie seine Chiffre verloren. Stattdessen ist er hier abhängig vom theoretischen System des Auslegers. Diese Methode produziert keine auf die esoterische Sekte beschränkte Auslegung, aber sie beschränkt sich stattdessen auf eine bestimmte ideologische Richtung.

b. Die Wandlungen des Begriffs der Bedeutung

Die Bedeutung des historisch Abhängigen liegt bei den historischen Auslegungen in einem **vergangenem** Verständnis, das die Texte der Überlieferung beinhaltet. Bei dieser Methode reproduzieren die Ausleger bei der Interpretation dieses vergangene Verständnis. Außerdem hat die Bedeutung im Rahmen dieser Methode eine **unmenschliche** Quelle, die Gott durch seinen Propheten und die Nachfolger des Propheten herabsendet. In der Stufe des linguistisch Unabhängigen bei der linguistisch-metaphorischen Auslegung wird die Bedeutung **gegenwärtig** für den jeweiligen Ausleger, der die Komposition des Korans und die linguistische Pragmatik verstehen kann. Dies also bedeutet, dass die Bedeutung im Prozess des Lesens selbst liegt und dass sie eine **menschliche** Quelle hat. Im Rahmen dieser Stufe besteht der obengenannte Prozess des Lesens hauptsächlich aus drei Bestandteilen, nämlich

⁷⁹⁶ Siehe z. B. die Interpretation des Verses (40:7) in Al-Qurṭubī, Abū 'Abdullāh Muḥammed b. Aḥmad b. Abī Bakr, *Al-ġāmi' li-aḥkām al-qur'ān*: 18/330-332.

der Linguistik, dem Leser und dem Text. Auch bei der symbolischen Auslegung ist die Bedeutung **gegenwärtig** für den jeweiligen Ausleger, weil sie nicht von der Überlieferung abhängig ist, jedoch hat sie auch eine **unmenschliche** Quelle weil sie nicht hauptsächlich der sprachwissenschaftlichen Forschung, sondern der Offenbarung und der Inspiration entstammt. Bei der thematischen Methode ist die Bedeutung **zukünftig**, weil sie auf zukünftige Interessen abzielt, z. B. die religiöse Reformation oder den Kampf gegen den Imperialismus. Die Quelle der Bedeutung ist bei dieser Auslegung normalerweise **menschlich** im Rahmen einer Perspektive oder Ideologie des Auslegers. Diese Wandlung der Bedeutung erklärt auch das pragmatische Verhältnis zum Text.

c. Die Wandlungen des Begriffs des Korans

Im Rahmen der historischen Methode ist der Koran eine **heilige Schrift** in einer Folge anderer vorheriger und späterer Texte wie der Bibel sowie der Überlieferungen des Propheten und seiner Nachfolger. Und da fast alle dieser anderen Texte aus der Perspektive der Ausleger und der Muslime im Allgemeinen fraglich bezüglich ihrer historischen Gültigkeit sind, konnte der Koran nicht weiterhin als Teil dieser Folge betrachtet werden. Im Rahmen dieses Begriffs des Korans wird der Koran keineswegs als literarischer Text betrachtet. Bei der linguistisch-metaphorischen Auslegung wurde der obengenannte Begriff des Korans von einer solchen Schrift zu einem **heilig-literarischen Text** geändert. Dies bedeutet, dass der Koran die linguistische Pragmatik sowie die Metapher gleichermaßen wie die poetischen Texte verwendet. Im Rahmen der symbolischen Auslegung ist der Koran eine **heilige Chiffre**, die Symbole sowie verborgene Zeichen benutzt. Im Rahmen der thematischen Koranauslegungen wurde der Begriff des Korans radikaler verändert. Der Koran wurde nicht mehr als Text, sondern als eine **abstrakte These** in einem ausführlichen Narrativ der Reformation des Islams sowie der gesellschaftlichen Kritik angesehen.

d. Die Wandlungen des Begriffs des Auslegers

Der Ausleger des Korans ist im Rahmen der historischen Koranauslegung ein **Historiker**, wie zum Beispiel aṭ-Ṭabarī.⁷⁹⁷ Im Unterschied dazu ist der Ausleger bei der linguistisch-metaphorischen Auslegung ein **Sprachwissenschaftler** der arabischen Sprache, wie zum Beispiel Zamahšarī. Im Rahmen der symbolischen Auslegung ist der Ausleger der Ausleger ein **geistlicher Führer**, wie zum Beispiel Ibn ʿArabī. Schließlich ist bei der thematischen Koranauslegung ein **Reformator**, wie ʿAbduh, oder ein **Philosoph**, wie Al-Ġābirī.

3. Die Fundamentalhermeneutik als Schluss der Dialektik der exegetischen Methoden

a. Die theoretischen Beweggründe der Dialektik der exegetischen Methoden

Abgesehen von mehreren gesellschaftlichen Faktoren können die theoretischen Beweggründe der Dialektik der exegetischen Methoden *negativ* die Grenzen jeder exegetischen Methode und *positiv* der Bedarf, eine exegetische Autorität zu überwinden und eine Alternative zu begründen, sein. Eine Fundamentalhermeneutik soll den Text für alle kreativen Auslegungen offen lassen. Durch die Anwendung der heideggerschen Perspektive, die im ersten Teil dargelegt wurde, können die exegetischen Methoden als Seinsarten untersucht werden, um die verschiedenen Seinsarten im Islam aufzudecken. Auf der anderen Seite kann das Auslegen selbst als Prozess zum Schaffen einer bestimmten Seinsart betrachtet werden. Dieser Schritt löst die Autorität des Auslegers sowie die Grenzen der exegetischen Methode zu einem offenen Auslegungsprozess auf. Daher kann die Fundamentalhermeneutik einen

⁷⁹⁷ Siehe Aṭ-ṭabarī, *Tārīḥ ar-rusul wa-l-mulūk*, dār Al-maʿārif, Ägypten, 2. Auflage, ohne weitere Angaben.

Schluss dieser Dialektik darstellen. Dies ist das Thema des folgenden und letzten Teils dieser Arbeit.

b. Die Wandlungen der Begriffe des Textes, der Bedeutung, des Korans und des Auslegers im Rahmen der Fundamentalhermeneutik

Der **Text** wird im Rahmen der Fundamentalhermeneutik in der Welt im Sinne Heideggers ausgelegt, statt den Text selbst als Welt zu betrachten, während die Welt im Rahmen der vorherigen Methoden gemäß dem heiligen Text ausgelegt wird. Die **Bedeutung** wird zu einem Bestimmen der Seinsart des Auslegers. In diesem Rahmen wird auch der **Koran** zu einem Rahmen der Entschlossenheit des Daseins des Auslegers oder des Lesers. Schließlich wird der **Ausleger** zu einem Dasein, das seine Seinsart als Ausleger wählt und dessen Auslegung seine Seinsart in der Welt und sowie in der Schrift ausdrückt.

Dritter Teil
Koranauslegung als Seinsart

Einführung

Während der **zweite** Teil die Methoden der Koranauslegung ableitet, wendet der **dritte** die im **ersten** Teil ausgearbeitete heideggersche Perspektive auf diese Methoden an, da die Auslegung der Schrift nicht nur ein Versuch ist, den Text zu verstehen, sondern auch eine bestimmte Seinsart des Auslegers, der sein Sein als Verständnis einer heiligen Schrift wählt und seine Seinsart als diese Beziehung mit dem Unendlichen bestimmt. Demgemäß kann die Auslegung als Seinsart betrachtet werden. Deshalb sollte diese Interpretation der exegetischen Methoden sich hauptsächlich auf die Hermeneutik Heideggers stützen, der diese Beziehung zwischen Hermeneutik und Ontologie begründet hat.

Solange diese Beziehung zwischen Hermeneutik und Ontologie begründet werden kann, hat sie im Fall der religiösen Schrift eine besondere Eigenschaft, weil die Schrift eine Beziehung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen ausdrückt, die auf der Textinterpretation basiert. Im Fall des Korans drückt die Koranauslegung die Seinsart des Auslegers aus, die sich gegenüber der Seinsart der Anderen, die an dieselbe Schrift glauben, hat. Das heißt, dass die Koranauslegung als Seinsart zwei Hauptachsen hat, nämlich eine vertikale zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen und eine horizontale zwischen dem Dasein und den Anderen.

Diese Anwendung ist in der Philosophie Heideggers nicht nebensächlich, da Heidegger bereits gemeinsame Problematiken der abrahamitischen Religionen aus phänomenologischer Perspektive diskutiert hat, z. B. Glaube und Gesetz, Welt, Gojim, wie in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, besonders in Bezug auf den Galaterbrief. Außerdem hat die Philosophie Heideggers in *Sein und Zeit* eine theologische Wurzel, z. B. steht die Idee des Seins zum Tode in einer Beziehung zu der theologischen Idee des Lebens zum Tode.⁷⁹⁸ Im Allgemeinen kann *Sein und Zeit* als Versuch des Ent- und Wiedertheologisierens untersucht werden, wie es im ersten Teil dieser Dissertation erläutert wurde.

Zuerst sollen die beiden Termini des Titels, "Koranauslegung" und "Seinsart", genauer definiert werden. Im Kontext dieses Titels bedeutet "Koranauslegung" sowohl die Koranexegese als Ergebnis des Auslegens als auch den Prozess des Auslegens. "Seinsart" wird hierbei als Bezeichnung für das Wie des Seins des Daseins in der Welt als seines Verständnisses verwendet. "Auslegung als Seinsart" als Beziehung zwischen den beiden Termini basiert auf den Interpretationen Heideggers von der Welt als Verständnis und dem Logos als Auslegen.

Die Seinsarten der Koranauslegung unterscheiden sich gemäß den verschiedenen Methoden der Koranauslegung. Manche dieser Seinsarten sind eigentlich im Sinne Heideggers, haben jedoch keine Strategie für eine Koranauslegung, die die Welt aus dem Koran erschließt, erreicht. Wie in diesem Teil erklärt werden soll, ist die Welt im Koran verborgen; deshalb soll eine Fundamentalhermeneutik sie im Prozess des Lesens und Auslegens erschließen. Die Fundamentalhermeneutik hat diesbezüglich drei Hauptaufgaben, die eine eigene Seinsart der Fundamentalhermeneutik ergeben können, nämlich die Ausarbeitung der Seinsarten der verschiedenen Koranauslegungen, die Verklammerung der hermeneutischen Grundlagen der Koranauslegung und das Überwinden der Grenzen der Methoden der Koranauslegung sowie der Krise der jeweiligen Seinsart der Koranauslegung. Die Fundamentalhermeneutik hat somit eine Doppelfähigkeit: eine **positive** der Ausarbeitung einer neuen Methodologie der

⁷⁹⁸Vgl. Schaeffler, Richard, *Heidegger und die Theologie*, in: *Heidegger und die praktische Philosophie*, S. 298-299.

Koranauslegung und eine **negative** der Verklammerung der hermeneutischen Grundlagen der Koranauslegung. Die Aufgabe der letzten Fähigkeit ist ein wichtiger Schritt zur Gestaltung der Fundamentalhermeneutik und Phänomenologie des Korans. Deshalb besteht dieser Teil aus drei Kapiteln:

- Die Seinsarten der Koranauslegung
- Die Verklammerung der hermeneutischen Grundlagen der Koranauslegung
- Die Fundamentalhermeneutik als Methodologie für die Koranauslegung

-Erstes Kapitel-

Die Seinsarten der Koranauslegung

Die Seinsarten der Koranauslegung können gemäß den drei Hauptachsen der Untersuchung von *Sein und Zeit* im ersten Teil untersucht werden, nämlich die **Weltlichkeit**, die **Geschichtlichkeit** und die **Werttheorie**. Auch die anderen Problematiken der interpretierten heideggerischen Perspektive des ersten Teils, nämlich die Religionsphilosophie, die Technikphilosophie und die Philosophie der Freiheit, können im Rahmen dieser drei Achsen einbezogen werden wie folgt.

1. Die historische Seinsart

a. Die Weltlichkeit der historischen Seinsart (die zirkuläre Werdung)

Der allgemeine Charakter der Welt besteht für diese Seinsart aus Werdung *und* Ursprünglichkeit. Das heißt, die Welt ist werdend, jedoch hat sie einen ursprünglichen Zustand, der durch die Auslegung wiedererlangt werden kann. Dies kann aus der Perspektive dieser Seinsart auch als das religiöse **Retten** betrachtet werden. Daher entsteht in diesem Rahmen der Begriff von "*asl*", der "Ursprung" oder "Fundament" bedeutet, in den Islamwissenschaften jedoch nicht nur die Bedeutung des historischen Ursprungs eines Phänomens, sondern auch die Bedeutung der *Richtigkeit* hat. Dieser Begriff ist in den Islamwissenschaften sehr zentral, besonders in *'ilm uşūl al-fiqh* und *'ilm uşūl ad-dīn* (islamische Theologie), wobei "*uşūl*" die Pluralform von "*asl*" im Arabischen ist. Im Schluss dieses Teils wird dieser Begriff nochmals untersucht und interpretiert, um das Retten im Islam wiederaufzubauen. Aber abgesehen von der Interpretation dieses Begriffs kann seine Bedeutung als "der richtige Ursprung" zusammengefasst werden.

Der Charakter der Richtigkeit dieses Begriffs bedeutet mindestens, dass alle folgenden Zustände nach diesem ursprünglichen Zustand *weniger richtig* sind. Infolgedessen bedeutet es, dass die Werdung der Geschichte ein Prozess der *Verfälschung* dieses ursprünglichen Zustandes ist. Dieses Konzept der Werdung bestimmt die Aufgabe des Auslegers als Rettung dieses Ursprungs durch eine historische Wiederholung, was die geschichtliche Werdung *zirkulär* werden lässt. Deshalb ist die Welt an der Seite dieser Seinsart eine **zirkuläre Werdung**.

In dieser Vorstellung hat die Seinsfrage eine *ursprüngliche* Antwort. Daher wird die heideggerische Eigentlichkeit der Seinsfrage und des Seins in dieser Seinsart mit Ursprünglichkeit ausgetauscht. Eine ursprüngliche Antwort der Seinsfrage bedeutet, dass diese Antwort nicht eigentlich sein kann. Weiterhin ist auch die Frage selbst nicht eigentlich, weil eine eigentliche Frage diejenige ist, die nach einer eigentlichen Antwort sucht, während eine uneigentliche Seinsfrage einen Ursprung und die Richtigkeit der Antwort fordert. Die Antwort der eigentlichen Seinsfrage bei Heidegger kann nur ohne den Maßstab der Richtigkeit eigentlich sein, während sie im Rahmen dieser Seinsart im Voraus beantwortet ist.

b. Die Zeitlichkeit der historischen Seinsart (Sein-nach-Tod)

Die Zeitlichkeit des Daseins bei Heidegger wird grundsätzlich durch das Sein zum Tode gestaltet. Diese Achse "Leben-Tod" ist in den abrahamitischen Religionen grundlegend, aber was das Bewusstsein des Daseins zum Tod ausarbeitet und orientiert, ist sein Bewusstsein des Endes.⁷⁹⁹ Und aufgrund der zirkulären Werdung hat das Dasein in der historischen Seinsart

⁷⁹⁹SuZ, S. 233-234.

einen Beginn und kein Ende. Mit anderen Worten ist das Ende eine Wiederholung des Beginns, der das "Leben im ersten Paradies" ist. Daher wird "Sein zum Tode" zu "Sein nach Tod", d. h. diese Seinsart wartet nicht auf ein Ende, sondern auf das, was nach dem Ende kommt.

"Sein nach Tod" bietet dem Dasein die Unterkunft gegen die eigentliche Angst an, deshalb kennt diese Seinsart keine eigentliche Angst. Diese Unterkunft, die ein existentialer Bestandteil des Seins dieser Seinsart ist, ergibt bestimmte werttheoretische Folgen, die in der Werttheorie dieser Seinsart untersucht werden. Wichtiger ist hierbei die zirkuläre Form der Zeitlichkeit der historischen Seinsart. Weil die Welt aus der Perspektive dieser Seinsart eine zirkuläre Werdung ist, hat das Dasein im Rahmen dieser Gestaltung der Welt kein finales Ende, sondern ein ewiges Leben, das sich auf den Begriff der Zeit selbst in großem Maße auswirkt. In der historischen Seinsart ist die Zeit nicht linear, sondern hat die Form mehrerer Zirkel, die dieselben Anfänge und Enden wiederholen und an denen die Menschen nacheinander teilhaben. Jedes Dasein lebt in einem dieser Zirkel und wiederholt ihn. Das verweist nicht nur auf das historische Wiederholen, sondern auch auf **das historische Mitsein**. Diese Art des Mitseins nimmt an, dass das Dasein mit den Anderen lebt und zusammenarbeitet, um diese Wiederholung der Geschichte als Hauptaufgabe im Leben zu schaffen.

Die **Überlieferung** in dieser Seinsart ist der Logos. **Logos als Überlieferung** bedeutet, dass jede Bedeutung eines Textes einem anderen Text entstammt. Das kann auch als *schriftlicher Logos* bezeichnet werden. Logos ist hierbei keine Auslegung, während die Auslegung eine überlieferte Tradition ist. Infolgedessen existiert in der historischen Seinsart keine unreligiöse Erfahrung, weil ein Ur- im Allgemeinen keine Klonierung eines vorherigen Ur-sein kann. Weiter kann diese Seinsart keine unreligiöse Erfahrung entwickeln, sonst soll sie ihre existentialen Grundlagen interpretieren, während sie keine Interpretation außerhalb der Überlieferung hat.

Dieser schriftliche Logos gestaltet die Sprache auf eigene Weise. Gegenüber den anderen hermeneutischen Grundlagen erhält die Tradition der Überlieferung eine Herrschaft, während Sprache, Symbol und Thema in der Geschichte verklammert bleiben. Weil die Sprache verklammert ist, spricht sie nicht mehr. *Die Sprache schweigt*, weil das Auslegen eines Textes sich auf einem anderen Text der Überlieferung begründet, und weil der Text nicht sprachlich (nicht linguistisch) untersucht wird.

Die zirkuläre Form dieser Zeitlichkeit ergibt sich interpretatorisch als zirkuläre Auslegung, sodass die Ergebnisse der Auslegung gleichzeitig als Prämissen vorgegeben sind. Eine weitere Zirkularität kann auch in den koranischen Diskursen im Rahmen dieser Seinsart gefunden werden, weil der Koran, wenn er das Dasein nicht direkt anspricht und die Überlieferung zum Ansprechen benötigt, in Wirklichkeit sich oder niemanden anspricht. Eine religiöse Schrift soll jemanden ansprechen. Um das eigentliche Dasein durch den Koran anzusprechen, muss zunächst die Eigentlichkeit des Daseins erreichbar sein. Dies ist eine Aufgabe der Fundamentalhermeneutik.

c. Die Werttheorie der historischen Seinsart (die Spätsünde)

Die Konzepte der Sünde, der Schuld sowie des Gewissens in dieser Seinsart entstammen ihrer Weltlichkeit, weil die Werdung selbst zur Sünde wird, wenn die Werdung der Geschichte ein Prozess der Verfälschung eines richtig-ursprünglichen Zustandes ist. Daher ist die Sünde in dieser Seinsart keine Ur-, sondern eine Spätsünde. Eine Spätsünde kann nicht existential-ethisch sein, da die Schuld ihre Ursprünglichkeit im Sein des Daseins verliert.

Trotzdem hat diese Seinsart ihre eigene Werttheorie. Die hauptsächliche ethische Regel ist hier die Übereinstimmung mit dem richtigen Ursprung, während die Anderen diejenigen sind, die diesen Ursprung verfälschen. Die Anderen sind bei dieser Seinsart diejenigen, die *als die Vergangenen* anders sind. Im Rahmen dieser Theorie bezieht der Ruf des Gewissens diese historische Übereinstimmung ein. Das Gewissen dieser Seinsart drängt das Dasein, den richtigen Ursprung wiederzugeben. Dieser Ruf sucht nicht nach der Eigentlichkeit des Daseins, sondern nach der historischen Übereinstimmung und nach der Vereinheitlichung der Anderen zu dieser Übereinstimmung *und* durch sie.

Es wird deutlich, dass das Dasein, das dieses Gewissen hat, nicht in seiner Einsamkeit der Gegenwart, sondern in der Vergangenheit verfällt. Und weil die Sprache schweigt und diese Seinsart nicht eigentlich sein kann, ist dieses Dasein unfrei im Sinne von Heideggers Hermeneutik der Freiheit, da es sein Worumwillen als sein eigentliches Wesen verliert.

Weil die unreligiöse Erfahrung abwesend ist, wird das Gesetz (Šarī'a) zu einer Technik im Sinne von *Die Frage nach der Technik*. Das Gesetz wirkt als Technik auf die Existenz des Daseins und verwandelt es zum Bestand zu bestellen. Dies ist die umgekehrte Vorstellung der Persönlichkeit des heideggerschen Paulus im Rahmen des Konfliktes zwischen Glaube und Gesetz, wenn das Gesetz in diesem Konflikt dominiert.

d. Die Krise der historischen Seinsart

Diese Seinsart ist aufgrund der Unterschiedlichkeit und der Widersprüche der Überlieferungen nicht zusammenhängend. "Koranausleger" als Seinsart benötigt im Allgemeinen die in sich widerspruchsfreie Auslegung, um in sich vollständig und kohärent zu bleiben, weil die Objektivität und die Kohärenz der Auslegung ein Ziel der historischen Methode ist, sonst verliert die Überlieferung ihren Sinn. Bei dieser Seinsart sind die Überlieferungen, die ihre Essentia bestimmen. Ihre Essentia hat den Vorrang vor ihrer Existentia und ist außerdem paradox. Diese Instabilität dieser Seinsart hat Anlass zu der folgenden linguistischen Seinsart gegeben, die diese Instabilität zu überwinden versucht.

2. Die linguistische Seinsart

a. Die Weltlichkeit der linguistischen Seinsart (die metaphorische Werdung)

Für einen linguistisch-metaphorischen Ausleger besteht die Welt aus der Natur und der Gesellschaft, weil die Sprache für ihn ein gesellschaftliches Phänomen ist.⁸⁰⁰ Diese Welt hat eine Struktur, die auf den Gesetzen der Natur und der gesellschaftlichen Konvention basiert. Diese Struktur ist demgemäß synchronisch entgegen der diachronischen werdenden Struktur der historischen Seinsart, jedoch hat die linguistische trotzdem auch eine Vorstellung der Werdung der Welt.

Die Werdung der Welt ist im Rahmen dieser Seinsart metaphorisch, d. h. die Metapher wird als Gebiet der Werdung in der Welt und im Text betrachtet. Das bedeutet auch, dass die Welt einen Doppelcharakter hat; einerseits hat sie ein Gebiet der Wörtlichkeit ("Wörtlichkeit" bedeutet auf Arabisch *ḥaqīqa*, das wiederum die "Wahrheit als Beständiges" bedeutet), andererseits hat sie ein Gebiet der Metapher. Während beide Gebiete bei der historischen Seinsart im Zusammenhang der zirkulären Werdung vereinheitlicht sind, sind sie bei der linguistischen Seinsart artikuliert und nicht ein Gebiet. Deshalb besteht hier keine zirkuläre Werdung, sondern zwei artikuliert Gebiete: eines für die Werdung (Metapher) und eines für die Beständigkeit (Wörtlichkeit).

Beide Gebiete werden durch die Konvention artikuliert, da diese das Verwenden der Metapher erlaubt und regelt. Diese Konvention unterscheidet sich von einer Zeit zur anderen, jedoch ist sie beim Koranauslegen vergangen und nicht werdend, da die Verwendung der Metapher gemäß der gesellschaftlich-linguistischen Konvention (der linguistischen Pragmatik) von der linguistischen Konvention der Zeit der Offenbarung des Korans und davor abhängig ist. Dementsprechend ist diese Konvention für den heutigen Ausleger ein vergangener Zustand ist und nicht werdend. Aus diesem Grund kann die Werdung im Rahmen dieser Seinsart als metaphorisch betrachtet werden. Daher hat die Bezeichnung "die metaphorische Werdung" eine Doppelbedeutung. Einerseits ist diese Werdung eine Metapher, andererseits ist die Metapher das Gebiet der Werdung in der Welt. Es ist erwähnenswert, dass die Metapher bei den linguistisch-metaphorischen Koranauslegern als "die veränderte Bedeutung" betrachtet ist, wie im zweiten Teil erklärt wurde.

"Die Metapher als Übergang"⁸⁰¹ übergeht den richtigen Ursprung der historischen Seinsart, jedoch nicht zum Zustand des Nicht-Ursprunges, sondern zu einem anderen Ursprung. Auf diese Weise haben die Mu'taziliten diese Methodologie angewandt, um ihre Theologie als Inhalt dieses anderen Ursprungs, die sich von der klassischen sunnitischen unterscheidet, zu unterstützen und durch die Koranauslegung zu begründen. In diesem Fall der linguistisch-metaphorischen Koranausleger bestehen auch der Zustand und die Vorstellung des *richtigen* Ursprungs, aber der Unterschied zu den historischen Auslegern liegt in der Methodologie des Erkennens dieses Ursprungs. Während sie bei der historischen Seinsart von der Überlieferung abhängig ist, hängt sie bei der linguistischen Seinsart von der linguistischen Konvention der Gesellschaft ab. Dieser Charakter der *Richtigkeit* des Ursprungs bei der linguistischen Seinsart kann ganz *linguistisch* betrachtet werden. Die Wahrheit als Bedeutung von *ḥaqīqa* (Wörtlichkeit) verweist in diesem Kontext auf eine erkenntnistheoretisch-linguistische Wahrheit und auf keine Unverborgenheit im Sinne Heideggers.

⁸⁰⁰ Vgl. Al-'Ušairī, M. Rīyād, *At-tašawwur al-luġawī 'ind al-ismā'īliya*, S. 130-131.

⁸⁰¹ Vgl. 'Abdul-Ġalīl, Manqūr, *'Ilm al-dalāla*, S. 229.

Wenn die Welt im Koran verborgen ist und der Koran gemäß dieser Methodologie ausgelegt wird, ist die Welt eine Metapher, die auch auf der Konvention basiert. Dies bedeutet wiederum, dass die Welt außerhalb der Konvention nicht zugänglich ist. In diesem Kontext findet die Seinsfrage ihre Antwort in der Konvention. Diese Seinsfrage ist, wie auch bei der historischen Seinsart, *schon im Voraus* beantwortet. Der Logos ist bei der linguistischen Seinsart eine Konvention, die diese Bewegung von der Metapher zur Wahrheit ermöglicht und im nächsten Abschnitt als **formativer Logos** bezeichnet werden kann.

b. Die Zeitlichkeit der linguistischen Seinsart (Sein ohne Tod)

Im Rahmen der metaphorischen Werdung ist die Zeit haltend. Das Dasein kennt in der Welt, wenn diese im Koran verborgen ist, bei der linguistischen Koranauslegung, fast kein Bewusstsein des Endes. "Sein ohne Tod" verweist nicht auf die Ablehnung des Endes, sondern auf die Synchronie dieser Seinsart, weil kein Ende ohne faktische Werdung bestehen kann. Im Rahmen dieser Synchronie ist der Tod vom Sein getrennt, daher wird das Sein des Daseins nicht durch das Bewusstsein des Todes gestaltet.

"Kein Ende" bedeutet bei dieser Seinsart, dass es keinen Beginn gibt, was als wesentlicher Unterschied zur historischen Seinsart betrachtet werden kann. Die Konvention, welche die Synchronie dieser Seinsart begründet, befindet sich normalerweise in der Zeit und Geschichte, jedoch wird sie in einem Moment vor und zeitgenössisch zu der Offenbarung des Korans als linguistische Pragmatik, gemäß der der Koran bei dieser Seinsart ausgelegt wird, behalten. Auf diese Weise gestaltet die Konvention die Grundverfassung der Zeitlichkeit dieser Seinsart. Mit anderen Worten wird die Zeitlichkeit zur Räumlichkeit, wenn Zeit ohne Diachronie ein Raum ist. Eine behaltene Konvention befindet sich im Raum und nicht in der Zeit. Dieses *Behaltensein* hat keinen Charakter der Wiederholung wie bei der historischen Seinsart, weil die analogischen Elemente der synchronischen Struktur, die ihre Analogie von derselben Konvention erhalten, sich nicht wiederholen, wenn das Wiederholen sich in der Zeit sich befinden muss, sondern nur in sich widersprochen oder zusammenhängend sind. Daher kann angenommen werden, dass die *Räumlichkeit* und der *theoretische Zusammenhang* das Sein dieser Seinsart gestalten.

Das Auf-den-Tod-warten kann in einer solchen Struktur nicht vorkommen, weil es im Zustand des Ohne-Zeit-Raums im Allgemeinen keinen Sinn des Wartens geben kann. Infolgedessen besteht eine Trennung zwischen Tod und Warten. Der Tod existiert in allen Fällen, jedoch wartet die linguistische Seinsart nicht auf ihn, weil sie nicht *warten* kann. Und während sowohl die historische als auch die linguistische Seinsart eine Vorstellung des Nach-Todes haben, gestaltet sie das Sein im Fall der linguistischen nicht.

Im Unterschied zur historischen hat die linguistische Seinsart eine abweichende Vorstellung des Mitseins. Bei der historischen Seinsart ist das Mitsein diachronisch und geschichtlich, während es bei der linguistischen synchronisch und räumlich ist. Bei der historischen *wiederholen* die Menschen *nacheinander* dieselben Anfänge und Enden, während die Menschen, die dieselbe Sprache benutzen, bei der linguistischen dieselbe Konvention *miteinander haben*. Da die Metapher als hermeneutische Grundlage eine formative und keine inhaltliche ist, *haben* die Menschen dieselbe Form der abstrakten Beziehungen der Syntax und Pragmatik. Dies kann auch als *formativer Logos* bezeichnet werden. Der formative Logos ist konventional, da diese abstrakten Beziehungen auf der Konvention begründet sind.

Wenn es die konventionale linguistische Pragmatik ist, die das Auslegen begründet, kann die Sprache nicht mehr sprechen, sondern schweigt, jedoch ist sie bei der linguistischen Seinsart

nicht verklammert. Die Sprache spricht, wenn man nach dem richtigen Wort sucht.⁸⁰² Bei der linguistischen Seinsart stellt die Konvention diese Richtigkeit sicher. Dabei kann die Theorie der Komposition einbezogen werden. Diese Theorie basiert auf der Annahme, dass es nur einen optimalen Ausdruck für jede Bedeutung gibt. Aufgrund dieser Grundlage der Theorie besteht in der Sprache fast kein Raum der grundsätzlichen Entwicklung oder Kreativität.

Der letzte einbezogene Punkt ist die religiöse Erfahrung im Rahmen dieser Zeitlichkeit. Während die historische Seinsart keine unreligiöse Erfahrung haben kann, weil sie als ihr Wesen die unreligiöse Erfahrung des Glaubens wiedergibt, gibt die linguistische die konventionalen linguistischen Dimensionen des Verständnisses wieder. Außerdem und vielleicht wichtiger begründet die linguistische Seinsart das Glauben durch die Theorie der Komposition und die Unnachahmlichkeit des Korans, die es zu einem *theoretischen* Zwang machen, der die theoretische Freiheit des Glaubens verhindert, die wiederum eine Voraussetzung der unreligiösen Erfahrung ist.

c. Die Werttheorie der linguistischen Seinsart (die räumliche Sünde)

"Die räumliche Sünde" ist diejenige, die nicht im zeitlichen Rahmen bestimmt werden kann. Wie auch bei der historischen Seinsart handelt es sich bei dieser Sünde nicht um eine Ursünde, jedoch liegt der Unterschied darin, dass die Sünde bei der historischen zeitlich ist. Der Inhalt der räumlichen Sünde ist der Bruch in der Synchronie selbst. Weil diese Sünde nicht Ursünde ist, kann sie nicht existential-ethisch sein, sondern essential. Diese Synchronie ist, wie zuvor erklärt wurde, linguistisch-gesellschaftlich auf der Konvention begründet, daher sind auch die Werte bei der linguistischen Seinsart essential.

Die historische und die linguistische Seinsart haben in der Werttheorie auch das Element der Übereinstimmung mit dem richtigen Ursprung gemeinsam, jedoch liegen die Unterschiede im Inhalt und in der Methodologie der Wiedergabe dieses Ursprungs. Die linguistische Seinsart gibt den Ursprung synchronisch-konventional-linguistisch wieder. Ein Bruch dieser Synchronie ist eine Sünde, weil er die Methodologie der Wiedergabe des Ursprungs bricht. Der Ruf des Gewissens fordert das Dasein auf, die linguistische Struktur des Korans, in dem die Welt verborgen ist, zu *verstehen* und die Metapher auf die Wahrheit zu verweisen. Daher ist dieses Gewissen ein erkenntnistheoretisch-linguistisches, das auch als *formatives Gewissen* bezeichnet werden kann. Das formative Gewissen lässt das Dasein nicht frei im Sinne von Heideggers Hermeneutik der Freiheit sein, da dieses Gewissen ein gesellschaftlich-konventionales ist, das das Dasein nicht sein eigentliches Worumwillen im Rahmen der gesellschaftlichen Konvention entdecken oder wählen lässt.

Weil der Koran und infolgedessen die Welt bei dieser Seinsart nicht außerhalb der Linguistik verstanden werden können, werden die Anderen auch linguistisch definiert, nämlich die Nicht-Arabisch-Sprecher und die *wörtlichen* Koranausleger, weil der Koran bei dieser Seinsart außerhalb der Metapher *linguistisch* nicht zugänglich ist. In diesem Rahmen ist die linguistische Konvention die Unterkunft für das Dasein gegen die Angst, sodass diese Angst nicht eigentlich ist. Infolgedessen verfällt diese Seinsart nicht in ihrer vergangenen oder gegenwärtigen Einsamkeit, sondern in ihrer räumlichen. Auch die Theoretisierung der koranischen Diskurse wird einbezogen, da der Koran bestimmte sprachlich-hermeneutische Angesprochene und kein eigentliches Dasein anspricht, wenn die Anderen sprachlich-hermeneutisch sind. Dies bedeutet auch, dass die Welt, die im Koran verborgen ist, bei der

⁸⁰²US, S.151.

linguistischen Seinsart nur für die Arabisch-Sprecher, die den Koran linguistisch-metaphorisch auslegen, zugänglich ist.

Ohne unreligiöse Erfahrung wird auch das Modell des heideggerschen Paulus umgekehrt. Das heißt, dass das Gesetz im Konflikt mit dem Glauben dominiert. Deshalb ist Gesetz (Šarī'a) bei der linguistischen Seinsart eine Technik im Sinne von Heideggers *Die Frage nach der Technik*, die das Dasein zum Bestand auch wandelt.

d. Die Krise der linguistischen Seinsart

Die linguistische Seinsart ist wegen der Probleme der Bedeutungsunbestimmtheit sowie der historisch-linguistischen Zirkularität in sich widersprüchlich. Wie im zweiten Teil untersucht wurde, hatte der Koran selbst einen Anteil an der Regelung der arabischen Sprache, gemäß der er bei den linguistisch-metaphorischen Auslegern interpretiert wird. Diese sprachliche Zirkularität macht die linguistische Seinsart in großem Maße instabil in Bezug auf ihre Grundlagen. Außerdem ist diese Zirkularität historisch, weil manche Theoretiker der arabischen Sprache die überlieferungsmäßige Methodologie zur Regelung der Sprache verwendet haben.⁸⁰³ Daher ist die historische Dimension im Sein des Daseins bei der linguistischen Seinsart nicht ganz verklammert und problematisch. Zudem lässt das Problem der Bedeutungsunbestimmtheit die Vorstellung der im Koran verborgenen Welt instabil und unklar erscheinen. Besonders um dieses letzte Problem zu überwinden, entstanden die symbolischen Auslegungen.

⁸⁰³ Vgl. Aḥmad, 'Abdul-Ġaffār Al-Saiyed, *At-taṣawwur al-luġawī 'ind 'ulamā' uṣūl al-fiqh*, S. 59-62.

3. Die symbolische Seinsart

a. Die Weltlichkeit der symbolischen Seinsart (die symbolische werdung)

In diesem Kontext bedeutet die symbolische werdung, dass die werdung der Welt symbolisch auf eine andere nicht-werdende Welt verweist. Die im Koran verborgene Welt ist aus der Perspektive des symbolischen Koranauslegers eine komplizierte Chiffre, die nur eine Auslese der Mystiker oder die Imame der Schiiten entziffern können, damit die göttliche Welt der Konstanz zugänglich sein kann. Ein wichtiges Ergebnis dieser Perspektive ist, dass die Vorstellung der Welt(en) dieser Seinsart, wie auch bei der linguistischen, *synchronisch* ist, weil die werdung der menschlichen Welt als Illusion betrachtet wird, während die göttliche Welt auf jeden Fall konstant bleibt. Diese Beziehung zwischen der Diachronie der menschlichen Welt und der Synchronie der göttlichen kann auch so erklärt werden, dass die Synchronie sich in beiden Welten schließlich ergibt, wenn die Diachronie ein Symbol der Synchronie ist und die werdende Welt gemäß der konstanten ausgelegt wird. Die Synchronie der Welt unterscheidet sich bei dieser Seinsart von der linguistischen. Die Unterschiede liegen darin, dass die werdung bei der symbolischen nicht eine Metapher ist, sondern ein komplexes Symbol, das auf die göttliche Welt verweist, und darin, dass es zwei Welten gibt, nämlich die *pseudowerdende* menschliche und die wahre konstante göttliche, zwischen denen der Koran als *die* Verbindung steht. Ein dritter Unterschied ist, dass diese Synchronie des Korans außerhalb der exoterischen Ebene der mystischen Auslegung symbolisch und nicht linguistisch-konventional begründet ist, weil die Mystiker die exoterische Ebene linguistisch interpretieren.

Wie im Abschnitt der symbolischen Methoden im zweiten Teil erwähnt wurde, gründet die Synchronie der Struktur des Korans sich bei den symbolischen Koranauslegern auf zwei Hauptgrundlagen, nämlich die linguistisch-metaphorische Auslegung der exoterischen Ebene bei den Mystikern, die diese Ebene als sinnvoll betrachten, und den Inhalt des Symbols als informativer (inhaltlicher) hermeneutischer Grundlage bei den symbolischen Koranauslegern im Allgemeinen, der nicht historisch, sondern direkt durch eine besondere Verbindung des Auslegers mit Gott überliefert wurde.

Die symbolische Seinsart hat eine eigene Antwort auf die Seinsfrage, die "das Begründen und Entwickeln dieser Verbindung mit dem Unendlichen" ist, bis man die Entwerdung erreicht. Diese Seinsfrage ist nicht immer eigentlich, weil nur die Auslese (die Hauptfiguren der Mystiker und die Imame) diejenigen sind, die diese Verbindung haben können, und weil nur die Nachfolger der Auslese ihrem geistlichen Führer nachfolgen können. Trotzdem bleibt die Eigentlichkeit der Seinsfrage auch auf der Ebene der Auslese fraglich, weil sie im Rahmen der Religion gestaltet wird. Das heißt auch, dass die unreligiöse Erfahrung durch diese Seinsart trotz der Lebenswandlungen der Mystiker kaum erreichbar sein kann. Aber die symbolische Seinsart hat im Unterschied zu den historischen und linguistischen Seinsarten eine besondere Eigenschaft, nämlich das Bewusstsein des Unendlichen und infolgedessen des *Endes*. Ein grundlegendes Element der symbolischen Seinsart ist dieses Bewusstsein, das die Seinsfrage relativ auf eine entwickelte Weise ausarbeitet, wenn das Dasein als endliches Sein vor dem Unendlichen gedacht wird. Diese Vorstellung arbeitet existentially das Bewusstsein des Nichts aus.

Die symbolische Seinsart ist keine linguistische, weil das Symbol, obwohl es im Falle des Korans sprachlich ist, nicht mit der linguistischen Pragmatik übereinstimmen muss. Trotz der Anerkennung der exoterischen Ebene bei den Mystikern kontrolliert das Symbol die Metapher, weil es im Unterschied zur Metapher eine *informative* Grundlage ist. Die Sprache als Chiffre gestaltet den Logos auf eigene Weise, der in diesem Fall die Entzifferung der

Sprache und des Korans ist und als *symbolischer Logos* bezeichnet werden kann. Dieser Logos wirkt im großen Maße auf das Wesen der Sprache in Bezug auf ihr Sprechen im Sinne Heideggers. Im Unterschied zu den vorherigen Seinsarten, spricht die Sprache hierbei jedoch nur bei der Auslegung der esoterischen Ebene, weil sie auf der exoterischen bei den Mystikern gemäß der linguistischen Konvention untersucht wird. Trotzdem ist das Sprechen der Sprache beschränkt, weil sie im Rahmen der essentialen vorgefertigten Grundbeziehungen zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen in den mystischen und schiitischen theologischen Systemen untersucht wird, und weil der Logos eine *nicht-sprachliche Entzifferung einer sprachlichen Chiffre* bleibt.

Der letzte einbezogene Punkt ist die Wirkung des koranischen Uninterpretierbaren auf die Vorstellung der Welt. Wie vorher erwähnt wurde, ist das Problem des koranischen Uninterpretierbaren einer der Gründe der symbolischen Auslegung, und trotz der relativ entwickelten Eigentlichkeit der Seinsfrage und der Vorstellung der Sprache bei der symbolischen Seinsart ist die Welt im Koran durch das koranische Uninterpretierbare verborgener, denn das heilige Uninterpretierbare ist fähiger, die Vorstellung der Welt zu beinhalten, weil es mehr und unterschiedliche esoterische Interpretationsmöglichkeiten beim Interpretieren des Textes und der Welt indirekt erlaubt und andeutet.

b. Die Zeitlichkeit der symbolischen Seinsart (Sein zur Entwerdung)

Wie im letzten Abschnitt erwähnt wurde, hat die symbolische Seinsart das Bewusstsein des Endes, jedoch ist dieser Begriff mit der Vorstellung der Werdung verbunden. Weil es bei dieser Seinsart zwei Welten gibt, nämlich die werdende menschliche und die konstante göttliche, beschränkt das Bewusstsein des Endes sich auf die menschliche, während die göttliche ein Ohne-Ende-sein bleibt. Und weil der Koran die Verbindung zwischen diesen Welten darstellt, durch dessen Auslegung der Mensch sich zur göttlich-konstanten Welt bewegen kann, ist die Vorstellung des Seins des Daseins selbst kein Sein zum Tode, sondern zu dieser Welt der Konstanz, d. h. zur Entwerdung.⁸⁰⁴

Diese Art der Zeitlichkeit ist fast ausschließlich auf die Mystiker beschränkt, weil die esoterischen Ausleger, von den mystischen Schiiten abgesehen, diesen Begriff der Entwerdung nicht immer haben. In diesem Fall besteht dieselbe Zeitlichkeit wie in der linguistischen oder der historischen Seinsart abhängig von der Methode, die der Ausleger verwendet.

Im Rahmen dieser Verbindung zwischen den zwei Welten dient das Symbol als Vermittlung zwischen Werdung und Konstanz, die die Werdung zur Konstanz werden lässt. Und während die Überlieferung als informative hermeneutische Grundlage bei der historischen Seinsart wegen der zirkulären Werdung die Ergebnisse als Prämissen der Auslegung festlegt, setzt auch das Symbol wegen dieser Vermittlung zwischen Werdung und Konstanz die Ergebnisse als Prämissen voraus, weil das Konstante das Werdende bestimmt und nicht umgekehrt.

Zwischen Werdung und Entwerdung besteht bei der symbolischen Seinsart eine besondere Beziehung, die auf die Werttheorie wirkt. Wenn die Entwerdung der Zweck und das Ende des Seins ist, ist die Werdung schuldig. Und während die schuldige Werdung sich bei der historischen Seinsart als Ergebnis der Vorstellung des heiligen *Beginns* (des richtigen Ursprungs) ergibt, ergibt sie sich im Falle der symbolischen Seinsart als Ergebnis des heiligen *Endes*.

⁸⁰⁴ Vgl. mit der Idee Corbins "*Sein zum jenseits des Todes*" bei islamischen Mystikern. Akbarian, Reza, Amélie Neuve-Eglise, *Henry Corbin: from Heidegger to Mullâ Sadrâ, Hermeneutics and the Unique Quest of Being*, Hekmat va Falsafeh, Vol. 4, No. 2, 2008, S. 5-30.

c. Die Werttheorie der symbolischen Seinsart (die Ursünde)

Weil die Werdung bei der symbolischen Seinsart in sich schuldig ist, ist das Dasein als werdendes Seiendes ursprünglich schuldig. Das kann als **Ursünde** im Unterschied zu der **Spätsünde** und der **räumlichen Sünde** bezeichnet werden. Die Spätsünde bei der historischen Seinsart bedeutet, dass das Nicht-Ursprüngliche schuldig ist, während die räumliche Sünde bei der linguistischen Seinsart bedeutet, dass die Sünde nicht zeitlich ist. Die Ursünde ist einerseits zeitlich und andererseits ursprünglich.

Eine Ursünde kann im Unterschied zu der Spätsünde und der räumlichen Sünde existential-ethisch sein. Daher nähert sich die Werttheorie der symbolischen Seinsart besonders im Falle der Mystiker der heideggerschen Werttheorie von *Sein und Zeit* an. Dadurch kann die Beziehung zwischen islamischer Mystik und Heideggers Philosophie erklärt werden, die z. B. Badawī (1917-2002 n. Chr.) geknüpft und untersucht hat, und die im ersten Teil dargestellt wurde.

Das Schuldigsein kann die symbolische Werdung durch die spirituelle Praxis und auf dem Weg zur Entwerdung überwinden. Daher ruft das Gewissen das symbolische Dasein auf, sich von der werdenden materiell-körperlichen Existenz zu befreien. Dieser Ruf ist auch derjenige, der zur Trennung des Daseins von den Anderen aufruft, weil die Anderen bei der symbolischen Seinsart diejenigen sind, die nur die exoterische Ebene des Korans verstehen können und sich auf die werdende Welt beschränken.

Dieser Ruf kann die Individualität des Daseins schaffen, jedoch ist die symbolische Seinsart ein verfallendes Dasein, weil ihre Entschlossenheit nur durch die mystischen und schiitischen vorgefertigten Systeme erreichbar sein kann und weil die Entwerdung in Gott in Wirklichkeit im geistlichen Führer oder mit anderen Worten *im Man* passiert. Außerdem ist die Angst nicht eigentlich, weil die Vorstellung der Entwerdung und die vorgefertigten theologischen Systeme dem Dasein die Unterkunft gegen die eigentliche Angst anbieten. In diesem Rahmen wählt das Dasein sein eigenes Worumwillen nicht.

Diese Werttheorie hat eine bestimmte Wirkung auf das Mitsein. Bei der symbolischen Seinsart kann es drei Ebenen des Mitseins geben, nämlich mit Gott, mit dem geistlichen Führer und mit den Anderen. Diese Ebenen sind ethisch geordnet, wobei das Mitsein mit Gott normalerweise die höchste ist. Auch ontologisch sind sie dementsprechend klassifiziert, weil das Dasein zuerst mit den Anderen existiert, dann mit dem geistlichen Führer als Mittelstufe zwischen den Anderen und Gott und schließlich mit Gott.

Und weil die mystischen Koranausleger, die die inspirative Methode verwenden, die exoterische Ebene des Korans anerkennen, ist die Šarī‘a eine Technik, die das Dasein zum Bestand wandelt. Jedoch ist sie bei den Isma‘ilitischen (esoterischen) Koranausleger verklammert, was als ein Schritt zur Fundamentalhermeneutik betrachtet werden kann.

d. Die Krise der symbolischen Seinsart

Obwohl die symbolische Seinsart bezüglich der Eigentlichkeit weiter entwickelt als die historische und die linguistische Seinsart ist, bleibt auch sie in sich widersprüchlich, weil die relativ entwickelte Eigentlichkeit dieser Seinsart auf die Hauptfiguren der Mystiker und die Imame der Schiiten beschränkt ist, während die Nachfolger auf beiden Seiten nur den Weg des Nachfolgens haben. Außerdem bleiben die Grenzen der Methode, nämlich die Beschränkung auf die esoterische Sekte, ein Problem, weil sie den Weg zur Entwerdung auf eine Minderheit beschränkt und diesen Weg mit der Essenz Gottes und des Menschen in der konstanten Welt der platonischen Ideen begründet.

4. Die thematische Seinsart

a. Die Weltlichkeit der thematischen Seinsart (die lineare Werdung)

Während die Vorstellung der Welt bei den vorherigen Seinsarten werdend-zirkulär (bei der historischen), oder nicht werdend (oder synchronisch bei der linguistischen und der symbolischen) ist, ist sie bei der thematischen werdend-linear. Die lineare Werdung bedeutet, dass kein richtiger Ursprung in der Historie zu wiederholen ist, weil dieses Wiederholen die Zirkularität der Werdung bei der historischen Seinsart gestaltet. Im Rahmen dieser Vorstellung der Welt lässt der richtige Ursprung sich durch das Telos der Welt und der Werdung ersetzen. Das heißt, dass die Vorstellung der Welt bei der thematischen Seinsart telisch ist. Auch bei den vorherigen Seinsarten sind die Vorstellungen der Welt telisch, jedoch ist bei der thematischen das Auslegen selbst durch das Telos begründet. Das heißt auch, dass es sich bei dieser Vorstellung der Welt um eine pragmatische handelt, weil der Ausleger in den vorherigen Methoden (der historischen, der linguistischen und der symbolischen) auf Wissen und Verständnis bezüglich Gottes, des Korans und der Welt abzielt, während der thematische Ausleger den Koran zwecks bestimmter gesellschaftlicher Ziele auslegt.

Die Welt ist im Kontext dieser werdend-linearen Vorstellung ein Gebiet der aktiven menschlichen Tätigkeit. Außerdem ist diese Welt grundsätzlich gesellschaftlich-geschichtlich-faktisch. Das Konzept der Geschichte als gesellschaftliche Werdung ist im Zentrum des Bewusstseins dieser Seinsart klar anwesend. Die Koranauslegung wird in diesem Rahmen zu einer Strategie der gesellschaftlichen Reformation, wobei diese Strategie durch die Interessen der Menschen gestaltet wird, d. h. der Ausleger interpretiert den Koran gemäß den menschlichen Interessen. Jeder gesellschaftliche Wandel hat seine Auswirkung auf dieses Auslegen. Daher wirkt das historische Bewusstsein auf diese Seinsart und wandelt es zum Bestand im Rahmen des universalen gestaltvergleichenden Ordners im Sinne Heideggers, weil es das Dasein in seinem Gewesensein ausarbeitet. Die Rolle des philosophischen Bewusstseins besteht im ideologischen Auslegen, wenn manche thematische Ausleger (bzw. die Mehrheit von ihnen) den Koran im Kontext einer bestimmten Ideologie interpretieren. In diesem Fall trägt das philosophische Bewusstsein zur Ausarbeitung des Daseins im Immersosein bei. Und obwohl diese Seinsart eine gesellschaftliche Vorstellung der Welt hat, bleibt die Welt verborgen, weil das Telos selbst nicht in Frage gestellt wird. Diese Verborgenheit der Welt existiert bei dieser Seinsart *nicht nur im Koran*, sondern auch in den geschichtlichen und philosophischen Bewusstseinsarten. Deshalb ist die Seinsfrage nicht eigentlich. Die Frage nach der Eigentlichkeit des Seins dieser Seinsart wird in den folgenden Abschnitten der Werttheorie thematisiert. Hierbei wird die Auswirkung des Logos auf die Seinsfrage direkt einbezogen. Im Rahmen einer pragmatischen Perspektive bedeutet der Logos nicht Wissen oder Auslegung, sondern das Konzept der Strategie oder Ideologie als zielgerichteter Glaubenszusammenhang. Deshalb verliert die Seinsfrage die Auslegungsdimension, die sie bei Heidegger hat. Dieser Verlust bedeutet, dass das Verständnis nicht existential sein kann. Dieser Logos kann als *pragmatischer Logos* bezeichnet werden.

b. Die Zeitlichkeit der thematischen Seinsart (Sein zum Leben)

Im Unterschied zum Sein nach Tod der historischen, Sein ohne Tod der linguistischen und Sein zur Entwerdung der symbolischen Seinsart begründet die Zeitlichkeit der thematischen sich auf dem Sein zum Leben. Dies bedeutet, dass die Zukunft die grundsätzliche zeitliche Ekstase dieser Seinsart ist, jedoch nicht mit der Vorstellung des Endes, sondern des Telos verbunden. Die thematische Koranauslegung gestaltet die Seinsart telisch *für* das Leben und versteht das Sein des Daseins als lebende Tätigkeit im geschichtlich-gesellschaftlichen

Kontext der Existenz. Während die Vorstellung des Endes das Bewusstsein des Daseins zur Endlichkeit seiner Existenz und zum Tod orientiert, verweist die Vorstellung des Telos es auf Mittel, Strategie und Diskurs, weil die gesellschaftliche Koranauslegung bestimmte gegenwärtige Angesprochene anspricht und einen angemessenen Diskurs zu verwenden versucht.

Das Sein des Daseins ist im Rahmen dieser Zeitlichkeit nicht unendlich oder ablaufend, sondern zielgerichtet, weil das Warten bei dieser Seinsart nicht auf das Ende, sondern auf das Erreichen des Telos ausgerichtet ist. Und während es die Räumlichkeit und der theoretische Zusammenhang sind, die die Zeitlichkeit der linguistischen Seinsart gestalten, arbeitet die Strategie in Form bestimmter zielgerichteter Schritte die Zeitlichkeit der thematischen Seinsart aus. Diese Schritte der Strategie sind bei der thematischen Seinsart in Bezug auf ihre Bestimmung und Gestaltung geschichtlich, weil die Strategie bei ihr gemäß dem geschichtlichen Wandel gestaltet wird. Dies bedeutet, dass die Zeitlichkeit der thematischen Seinsart geschichtlich-werdend ist, jedoch ist es nicht die Geschichte selbst, die diese Zeitlichkeit ausarbeitet, sondern "das Mittel zum Telos im geschichtlichen Rahmen".

Während bei der historischen und der symbolischen Seinsart die Werdung in sich schuldig ist, ist sie im Rahmen der Zeitlichkeit der thematischen Seinsart unschuldig. Trotzdem ist das Ziel bei der thematischen Seinsart nicht die Werdung selbst, sondern das *Nützliche*. Aus dieser Perspektive liegt die Schuld beim Nachahmen als Wiedergeben der Tradition (*taqlīd*). Deshalb haben die thematischen Koranausleger diese Bedeutung des Nachahmens kritisiert, z. B. Muḥammad ‘Abduh.⁸⁰⁵ Das heißt, dass das Dasein bei der thematischen Seinsart nicht nur werdend, sondern auch zielgerichtet im Rahmen einer bestimmten Strategie oder Ideologie ist. In diesem Kontext werden beim Auslegen die Ergebnisse als Prämissen vorausgesetzt, weil sich das Auslegen bei der thematischen Koranauslegung nicht am Verstehen, sondern am Gebrauch orientiert. Deshalb schweigt die Sprache, weil der Koran im Rahmen dieses Ziels des Auslegens nicht linguistisch-dichterisch betrachtet wird.

Und während das Mitsein bei der historischen Seinsart im Rahmen ihrer Zeitlichkeit zusammenarbeitend-wiederholend und bei der linguistischen konventional-räumlich ist, hat es bei der thematischen die Struktur des Publikums, das in einer bestimmten Gesellschaft eines bestimmten Geschichtsmoments lebt und als das Angesprochene betrachtet wird.

Ein wichtiges Ergebnis des Seins-zum-Leben ist die geschichtliche Gestaltung der Welt, wobei die sozialen Zusammenhänge, die Institutionen und das Publikum zur Grundverfassung dieser Welt beitragen. Diese Bestandteile der Welt sind als Geschichtselemente anwesend. Diese Vorstellung der Geschichte stellt einen wichtigen Unterschied zwischen der thematischen und der historischen Seinsart dar. Während die Geschichte bei der historischen als heilig gilt, ist sie bei der thematischen Seinsart säkular. Die Heiligkeit der Geschichte ist bei der historischen Seinsart auf dem Text-Geschichte-Komplex begründet, während dieser Komplex bei der thematischen nicht existiert. Im dritten Kapitel dieses Teils wird dieser Komplex ausführlicher untersucht.

c. Die Werttheorie der thematischen Seinsart (die zukünftige Sünde)

Während die Sünde bei der historischen Seinsart eine Spätsünde ist, ist sie bei der thematischen im Unterschied auch zu der räumlichen und der Ursünde zukünftig. Die zukünftige Sünde bezieht die Ekstase der Zukunft ein, wenn die Schuld sich zukünftig als

⁸⁰⁵ Vgl. Z. B. ‘Abduh, *Al-manār*: 1/ 7.

Bruch in der Strategie befindet. Diese Vorstellung der Sünde und des Schuldigseins ist nicht existential-ethisch, weil eine Nicht-Ursünde nicht existential-ethisch sein kann.

Der Ruf des Gewissens ruft das thematische Dasein auf, sich den gesellschaftlichen Interessen anzupassen. Dieses Gewissen kann als gesellschaftlich-geschichtlich betrachtet werden, wobei die Anderen bei dieser Seinsart die ideologischen und die traditionellen Anderen sind, die beide angesprochen werden. Diese Vorstellung des Gewissens verhindert die eigentliche Seinsfrage, weil sie sie im Rahmen der geschichtlichen und philosophischen Bewusstseinsarten im Sinne Heideggers im Voraus beantwortet. Auf diese Weise bleibt das Dasein im Rahmen dieser Seinsart verfallend, wobei die Tatsache, dass dieses Dasein sein Telos und das telische Sein selbst nicht in Frage stellt, der wesentliche Grund dieses Verfallens ist. Mit anderen Worten wählt das Dasein sein Worumwillen nicht. Und weil sowohl die geschichtliche als auch die philosophische Bewusstseinsart dem Dasein eine Unterkunft gegen die Angst anbieten, ist die Angst auch nicht eigentlich.

Im Rahmen des Pragmatismus der thematischen Auslegung wird die Religion grundsätzlich zum Gesetz, was eine unreligiöse Erfahrung verhindert. In Wirklichkeit ist der Ausdruck "religiöse Erfahrung" im Rahmen dieser Seinsart fraglich, weil die Erfahrung von Religion bei dieser Seinsart nicht als religiös, sondern als ideologisch betrachtet werden kann. Infolgedessen kann die Šarī'a als Technik im Sinne Heideggers in *Die Frage nach der Technik* betrachtet werden, weil sie das Dasein ohne eigentliches Glauben zum Bestand wandelt.

d. Die Krise der thematischen Seinsart

Auch diese Seinsart ist aufgrund des Widerspruchs zwischen dem Zustand des Bestandes, den sie mittels seiner Vorstellung der Religion als Gesetztes verursacht, und der Eigentlichkeit, die sie zum Überwinden der Tradition benötigt, in sich widersprüchlich. Mit anderen Worten wandelt sie das Publikum zum Bestand, während sie gleichzeitig das Nachahmen des Publikums kritisiert, und wenn das Bestandmäßige Publikum nur nachahmen kann. Außerdem bleiben die Grenzen der Methode auch bei der thematischen Seinsart problematisch, weil die ideologische Auslegung, die sie ergibt, sich auf bestimmtes Publikum beschränkt. Das größte Problem ist jedoch der Totalitarismus des Reformationsprojekts dieser Seinsart, die die gesellschaftlichen Interessen außerhalb des Rahmens der *natürlichen* Menschenrechte erstrebt.⁸⁰⁶ Dieser Totalitarismus steht im Widerspruch zu dem gesellschaftlichen Reformationsprojekt der thematischen Seinsart, weil er Diktatur und Nachahmen spontan wiederergibt, wodurch die thematische Seinsart ontologisch in sich widersprüchlich wird.

⁸⁰⁶ Mehr Einzelheiten zum Thema der Menschenrechte aus der Perspektive der 'ulamā' von 'ilm uşūl al-fiqh findet man z. B. in, Elsaid, Karim, *Nazarīyat al-ḥaq*, ebd.

-Zweites Kapitel-

Die Verklammerung der hermeneutischen Grundlagen der Koranauslegung

Einführung

"Die hierbei zur Herrschaft kommende Tradition macht zunächst und zumeist das, was sie »übergibt«, so wenig zugänglich, dass sie es vielmehr verborgen. Sie überantwortet das Überkommene der Selbstverständlichkeit und verlegt den Zugang zu den ursprünglichen »Quellen«, daraus die über-lieferten Kategorien und Begriffe z. T. in echter Weise geschöpft wurden. Die Tradition macht sogar eine solche Herkunft überhaupt vergessen. Sie bildet die Unbedürftigkeit aus, einen solchen Rückgang in seiner Notwendigkeit auch nur zu verstehen. Die Tradition entwurzelt die Geschichtlichkeit des Daseins so weit, dass es sich nur noch im Interesse an der Vielgestaltigkeit möglicher Typen, Richtungen, Standpunkte des Philosophierens in den entlegensten und fremdesten Kulturen bewegt und mit diesem Interesse die eigene Bodenlosigkeit zu verhüllen sucht. Die Folge wird, dass das Dasein bei allem historischen Interesse und allem Eifer für eine philologisch »sachliche« Interpretation die elementarsten Bedingungen nicht mehr versteht, die einen positiven Rückgang zur Vergangenheit im Sinne einer produktiven Aneignung ihrer allein ermöglichen."⁸⁰⁷

In diesem Abschnitt erklärt Heidegger, dass die Seinsfrage zu einem Bestandteil der Historie der Ontologie wurde und bestimmt seine Aufgabe, diese Historie zu destruieren, weil die Seinsfrage bei ihm ein Bestandteil der Seinsverfassung des Daseins und nicht der Tradition der Ontologie ist. Und weil die Welt im Rahmen der vorher untersuchten Auslegungsmethoden im Koran verborgen ist, ergeben die traditionellen Auslegungsmethoden die Tradition, die dieselbe Rolle der Historie der Ontologie bei Heidegger spielt. Mit anderen Worten haben die vorherigen Methoden die von Heidegger sogenannte Seinsvergessenheit im Islam zur Folge. Hierbei ist die erste Aufgabe dieses Kapitels zu untersuchen, inwiefern diese Methoden im Rahmen ihrer hermeneutischen Grundlagen diesen Zustand der Seinsvergessenheit verursachen. Die zweite Aufgabe dieses Kapitels erklärt, wie und warum die vorherigen Methoden weder die objektive, noch die eigentliche Bedeutung im Sinne der Eigentlichkeit nach Heidegger erreichen konnten. Die letzte Aufgabe ist die Klärung der Frage, wie die hermeneutischen Grundlagen dieser Methoden bei der Koranauslegung verklammert werden können und welche Auslegung auf diese Weise erreicht werden kann.

⁸⁰⁷SuZ, S. 21.

1. Die Verklammerung der Überlieferung

a. Der Ursprünglichkeit und die Eigentlichkeit

Wie in den vorherigen Kapiteln erklärt wurde, ergibt die historische Methode der KoranAuslegung den Begriff des Textes als *historisches Abhängiges*. Dieser Begriff gestaltet den Prozess des Auslegens in Form einer Wiederholung eines vergangenen Verständnisses. Daher verhindert diese Methode nicht nur die Eigentlichkeit der religiösen Erfahrung, sondern auch der Auslegung als direkte Annäherung an den Text. Bei dieser indirekten Annäherung wirken die Texte der Überlieferungen als Vermittlung zwischen dem Leser und dem Text. Im Rahmen dieser Vermittlung werden die Überlieferungen als *ursprüngliches* Verständnis betrachtet. Beachtenswert ist, dass diese Vorstellung der Ursprünglichkeit des Verständnisses die Šarī‘a als Technik im Sinne Heideggers in *Die Frage nach der Technik* ausarbeitet, weil sie die Eigentlichkeit der religiösen Erfahrung und infolgedessen das eigentliche Glauben verhindert. "Šarī‘a als Technik" reproduziert den Zustand des Bestandes des Daseins, wenn sie die Religion insgesamt auf Kosten des eigentlichen Glaubens auf das Gesetz beschränkt. Die Ursprünglichkeit der Auslegung steht im Widerspruch zur Eigentlichkeit des Verstehens als Seinsart, daher ergibt diese Methode die im Koran verborgene Welt. "Die im Koran verborgene Welt" verweist auch im Rahmen dieser Methode auf die Verdeckung der Welt in einer bestimmten vergangenen Auslegung, die als ursprünglich betrachtet wird. Die Theoretiker der historischen KoranAuslegung haben die Überlieferung als *richtige* Auslegung ausgearbeitet, weil eine Beziehung der Korrelation zwischen Ursprünglichkeit und Richtigkeit im Rahmen dieser Methode besteht.⁸⁰⁸ Diese Betrachtung der Richtigkeit kann nicht außerhalb des Begriffs der Objektivität untersucht werden; deshalb wird die Überlieferung als objektive Auslegung betrachtet. Weil die Überlieferungen sich unterscheiden und widersprechen, kann diese Methode jedoch keine objektive Auslegung erreichen.

b. Der schriftliche Logos und die Sprache

Der schriftliche Logos nimmt an, dass die Bedeutung sich schriftlich befindet und überliefert. Dieser Logos verklammert die Sprache beim Textauslegen, weil er die Linguistik im Auslegen übergeht. Deshalb verhindert er die eigentliche Annäherung an die Sprache und die Eindrücke der Wörter und Ausdrücke. Die Verklammerung der Sprache entzieht dem Dasein sein Können, die Welt direkt auszulegen. Die Schrift als Auslegung (Überlieferung) lässt die Bedeutung unmenschlich und göttlich sein, was das Verstehen als menschliche Seinsart verhindert. Im Rahmen dieses Logos bleibt die Welt im Koran verborgen, weil es den Menschen gemäß diesem Logos nicht möglich ist, sich die Welt außerhalb des Korans vorzustellen. Die Wahrheit ist in diesem Rahmen die Übereinstimmung mit dem Inhalt der Überlieferung und keine Seinsart.

c. Der Text-Geschichte-Komplex

Wie im ersten Teil erwähnt wurde, besteht die Beziehung zwischen der Geschichte und dem religiösen Text aus drei Ebenen der Geschichte, nämlich der hebenden, der gehobenen und der menschlichen. Die Überlieferung als Teil der Historie ist gleichzeitig ein Hebendes der Religion (und der KoranAuslegung) und ein Gehobenes der Religion, weil die Heiligkeit der Überlieferung der Religion selbst entstammt. Diese beiden Ebenen arbeiten in der Artikulation zusammen, um die menschliche Geschichte in der Geschichtsphilosophie zu gestalten. Ein Nebenergebnis dieses Komplexes ist ein Hindernis für die Entwicklung der

⁸⁰⁸ Vgl. Ibn Taymīya, Taqī ad-Dīn Aḥmad bin ‘Abd Al-Ḥalīm, *Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr*, S. 93.

Geschichtswissenschaft, weil diese Entwicklung eine Bedrohung für die historische Richtigkeit der Quellen der Religion darstellt, wenn jede Entwicklung der Wissenschaft kritisch geschaffen werden soll. Desgleichen verhindert dieser Komplex die Entwicklung der menschlichen Vorstellung der Geschichte. Die von der Überlieferung abhängige Methodologie der Koranlegung, die diesen Komplex gestaltet, verhindert das Geschichtsbewusstsein als Bewusstsein der geschichtlichen Werdung und der Unsicherheit der geschichtswissenschaftlichen Erkenntnis. Und obwohl in den Koranwissenschaften historische Kritik am geübt wurde, hatte diese Kritik wegen dieses Hindernisses des Geschichtsbewusstseins kaum eine Auswirkung.⁸⁰⁹ Das bedeutet, dass die historische Kritik an den Schriften allein ohne das Geschichtsbewusstsein kein kritisches geschichtswissenschaftliches Verständnis der Schriften erreichen kann. Stattdessen haben die Koranwissenschaften den Koran als Quelle des Historisierens indirekt ausgearbeitet, weil sie ohne Geschichtsbewusstsein den Koran historisch gerechtfertigt haben.⁸¹⁰

d. Die Methodologie der Auslegung und die Spätsünde

Die Überlieferung ist eher eine Auslegung als eine Methodologie der Auslegung.⁸¹¹ Wenn sie als Methodologie betrachtet wird, stellt sie die Ergebnisse der Auslegung anstelle ihrer Prämissen und reproduziert deshalb ein vergangenes Verständnis. So wird die Sünde zum Bruch dieses Reproduzierens, was eine Vorstellung der Sünde erzeugt, die aus dem erkenntnistheoretischen Fehler und der ethischen Sünde besteht. Diese erkenntnistheoretisch-ethische Sünde veranlasst die historische Methodologie, nicht nur die direkte Erfahrung des Textes zu verhindern, sondern auch diese Erfahrung, wenn sie stattfindet, zu beschuldigen. Desgleichen ist die Sünde im Rahmen dieser Methodologie nicht nur nicht-existential, sondern auch anti-existential.

e. Die methodologische Verklammerung der Überlieferung

Die Überlieferung ist eigentlich eine Auslegung, weil sie einen bestimmten Inhalt enthält. In den Werken der Theoretisierung der historischen Methode, die im letzten Teil dargestellt wurden, besteht kein zureichender Grund für die Betrachtung, dass diese Auslegung genauer oder objektiver wäre. Der überlieferungsmäßigen Methode fehlt in Wirklichkeit die genaue Unterscheidung zwischen der Methode und den Ergebnissen der Auslegung als zwei verschiedenen Begriffen. In diesem Fall werden diese Ergebnisse, die Überlieferungen, zu beliebigen Prämissen ohne ausreichende Rechtfertigung. Außerdem verhindert die Abhängigkeit von der Überlieferung als hermeneutischer Grundlage der Koranlegung die Entwicklung der Geschichtswissenschaft. Das letzte Phänomen ist ein Ergebnis des Text-Geschichte-Komplexes, der dekonstruiert werden muss, falls wir das Geschichtsbewusstsein entwickeln müssen. Und falls es angenommen wird, dass der Koran alle Menschen jeder Zeit anspricht, soll er auch außerhalb der fraglichen historischen Quellen der Überlieferungen verständlich sein.

⁸⁰⁹Siehe den Abschnitt "die Unterschiedlichkeit der Überlieferungen und ihre Widersprüche" im zweiten Teil.

⁸¹⁰Das ist der Grund dafür, warum die Dissertation von M. A. Ḥalafallāh "*Al-fann al-qaṣaṣī fī al-qur'ān*" oder "die Kunst der Erzählung im Koran" nicht anerkannt wurde. Vgl. "*die Erzählung als zeitliche Metapher*" im zweiten Teil.

⁸¹¹Vgl. Ibn 'Āṣūr, Muḥammad Aṭ-Ṭahir, *Tafsīr at-tahrīr wa at-tanwīr*: 1/27.

2. Die Verklammerung der konventionalen Linguistik

a. Die Konvention und die Eigentlichkeit

Die Konvention als Grundlage der Linguistik und Metapher verdeckt die Welt in gesellschaftlicher Konvention, während sie gleichzeitig die Welt aus dem Koran nicht aufdeckt. Wenn der Koran gemäß der linguistischen Konvention ausgelegt wird, bleibt die Vorstellung der Welt konventional und infolgedessen uneigentlich. Außerdem gestaltet die linguistische Methode der Koranauslegung das Glauben als Ergebnis der Unnachahmlichkeit des Korans (Theorie der Komposition), sodass der Glaube nicht existential und uneigentlich bleibt. Zudem verursacht diese Methode die Seinsvergessenheit, wenn sie die Konvention (Tradition) die Perspektive des Verständnisses beibehält, gemäß der die im Koran verborgene Welt ausgelegt wird.

b. Die Metapher und die Wahrheit

Im Rahmen der linguistischen Methode der Koranauslegung steht dieser Konventionalismus des Wesens der Sprache im Zusammenhang mit dem kartesischen Cogito, das der Erkenntnis einen Vorrang vor der Existenz gibt, weil die Linguistik im Rahmen dieser Methodologie auf Konvention begründet ist. Infolgedessen wird die Wahrheit gemäß der Konvention bestimmt. Und während die Wahrheit bei der historischen Methode in der Übereinstimmung mit der Überlieferung begründet ist, ist die Wahrheit bei der linguistischen Methode mit der Konvention kohärent. In beiden Fällen wird die Wahrheit nicht als Seinsart betrachtet. Wichtiger ist der Charakter dieser Wahrheit im Rahmen der metaphorischen Koranauslegung. Bei den metaphorischen Auslegern ist die Wahrheit der Gegensatz der Metapher, also die wörtliche Bedeutung. "Wahrheit als Wörtlichkeit" verdeckt die Wahrheit als Existenz in der konventionalen Linguistik.

c. Koran und Dichtung

Die linguistische Methode kann das koranische Uninterpretierbare nicht auslegen, weil dieses im mekkanischen Koran *nicht gemäß der Konvention* komponiert wurde und nur durch eine dichterische Lesart interpretierbar sein kann. Die getrennten Buchstaben in den Anfängen von 29 Koransuren sind dafür ein deutliches Beispiel. Die symbolischen Ausleger haben versucht, diese Koranverse symbolisch auszulegen, jedoch war ihr Glaube an eine metaphysische nicht gemeinsame Erkenntnisquelle die Voraussetzung. Das koranische Uninterpretierbare soll *dichterisch* und nicht *dichtungsmäßig* interpretiert werden. Der Unterschied zwischen "dichterisch" und "dichtungsmäßig" liegt in der Konvention. Dichterisch kann man den Koran außerhalb der Konvention lesen, andererseits bezeichnet "dichtungsmäßig" eine Lesart, die auf der konventionalen Linguistik der arabischen vorkoranischen Dichtung begründet ist. Die Dichtung hat im Allgemeinen eine besondere Fähigkeit, die Linguistik wiederaufzubauen. Daher kann der Koran kreativ-existential gelesen und ausgelegt werden, wobei normalerweise die Diktion einbezogen wird. Zum Beispiel hat die linguistische Methode den Ausdruck "Stuhl Gottes" in Vers 2:255 gemäß der linguistischen konventionalen Pragmatik als "Wissen Gottes" interpretiert, wie im zweiten Teil untersucht wurde. In diesem Kontext bezeichnet "Stuhl" als Metapher das Wissen als Wahrheit/wörtliche Bedeutung, und hierbei wurde die Bedeutung im Rahmen der linguistischen Pragmatik auf eine ziemlich begrenzte Weise beschränkt und bestimmt, während es in Wirklichkeit unterschiedliche Möglichkeiten der Bedeutung geben kann.

d. Räumlichkeit, Tod und Sünde

Wie im letzten Kapitel im Abschnitt "Die Zeitlichkeit der linguistischen Seinsart (Sein-ohne-Tod)" erklärt wurde, ist der Tod bei dieser Seinsart eher räumlich als zeitlich. Während der zeitliche Tod das Dasein im Kontext des Seins-zum-Tode des Todes bewusst macht, entzieht

der räumliche Tod dem Dasein die Vorstellung seiner Endlichkeit, weil dieser räumliche Tod ein gesellschaftlicher ist, d. h. der Tod ist im Rahmen dieser Seinsart ein Tod der Gesellschaft und nicht des Daseins. Daher wirkt die Räumlichkeit auf die Textauslegung, wenn sie die Vorstellung des Seins-zum-Tode beim Dasein verhindert, weil Sein zum Tode eine Bedingung der Eigentlichkeit des Daseins ist. Ohne Eigentlichkeit des Seins kann keine eigentliche Auslegung des Textes erreicht werden. Auch die Sünde kann zeitlich oder räumlich sein. Bei dieser Seinsart ist sie räumlich, d. h. sie wird als Bruch der Konvention im Raum betrachtet. Das bedeutet, dass diese Methodologie die Eigentlichkeit der Auslegung nicht nur verhindert, sondern auch *ethisch* beschuldigt.

e. Die methodologische Verklammerung der konventionalen Linguistik und Metapher

Das koranische Uninterpretierbare bleibt ohne das dichterische Lesen uninterpretierbar. Die getrennten Buchstaben sind ein optimales Beispiel dieses Uninterpretierbaren, die die konventionale linguistische Forschung nicht auslegen konnte. Außerdem ist die linguistische Konvention in Wirklichkeit ein historischer und kein rein linguistischer Zustand, d. h. sie ist im Laufe der Historie werdend; deshalb kann der Koran nicht gemäß einer bestimmten linguistischen Konvention einer vergangenen Gesellschaft interpretiert werden, falls er die Menschen jeder Zeit anspricht.⁸¹² Im Rahmen dieser Verklammerung kann der Leser sich auf die Eindrücke der einzelnen Wörter und Ausdrücke konzentrieren, nicht auf ihre *Bedeutungen* im Lexikon und in der vorislamischen arabischen Literatur.

⁸¹²Vgl. "Die historisch-linguistische Zirkularität" im zweiten Teil.

3. Die Verklammerung des Symbols

a. Das Cogito der Entwerdung

Obwohl die Entwerdung bei der symbolischen Seinsart eine Entscheidung ist, die das Dasein freiwillig und eigentlich treffen soll, ist diese Entscheidung kohärent mit den esoterischen religiösen Glaubenslehren der Mystiker und Isma'iliten. Deshalb ist sie in Wirklichkeit nicht existential, sondern essential. Während Heidegger das kartesische Cogito umgekehrt hat ("Ich existiere, deshalb denke ich."), haben auch die Mystiker das Cogito auf ihre eigene Weise umgewandelt ("Ich denke, deshalb existiere ich *nicht mehr*"). Infolgedessen entzieht die Idee der Entwerdung dem Dasein seine Eigentlichkeit beim Auslegen im Allgemeinen und beim Auslegen des Korans im Besonderen. Daher trägt diese Methodologie zu der Verdeckung der Welt im Koran bei, weil die Welt ohne die Eigentlichkeit des Auslegens nicht direkt zugänglich sein kann.

b. Der symbolische Logos und die Wahrheit

Wie im letzten Kapitel erwähnt wurde, ist der symbolische Logos derjenige, der als Entzifferung der göttlichen Chiffre des Korans betrachtet wird und durch den die Welt ausgelegt werden kann. Jedoch ist diese Möglichkeit der Entzifferung nicht abhängig von der Eigentlichkeit des Lesers, sondern von einer direkten Beziehung mit dem Unendlichen, das im Kontext bestimmter Glaubenslehren erkannt und verstanden werden kann. Deshalb gestaltet dieser Logos eine essentielle Wahrheit. Mit anderen Worten ist die Wahrheit als symbolischer Inhalt in diesem Kontext nicht existential als Seinsart. Bei der inspirativen Methodologie sollte diese Entzifferung mit der exoterischen Ebene des Korans und der Šarī'a übereinstimmen, was die essentielle Dimension der mystischen Koranauslegung bestimmt. Das Wesen der Sprache, die im Rahmen dieser Methode als göttliches Phänomen betrachtet wird, wird dabei normalerweise einbezogen. Die Sprache als göttliches Phänomen kann nicht eigentlich als Seinsart verwendet werden, weil sie in diesem Fall an erster Stelle un-menschlich ist. Die Vorstellung von der Sprache als Chiffre ist in der Vorstellung der metaphysischen Erkenntnisquelle eine Bedingung der Entzifferung.

c. Das Symbol und das Uninterpretierbare

Das Symbol als hermeneutische Grundlage konnte das Problem des koranischen Uninterpretierbaren teilweise lösen, jedoch begründet diese Lösung kein dichterisches Lesen des Korans. Außerdem interpretieren die Mystiker die exoterische Ebene des Textes gemäß der inspirativen Methodologie der Koranauslegung metaphorisch-linguistisch und verwenden daher die linguistische Konvention, die das Sprechen der Sprache im Sinne Heideggers verhindert. Anstatt das koranische Uninterpretierbare als ein Gebiet des Sprechens der Sprache zu betrachten, wurde es im Rahmen der symbolischen Auslegung zum Zusammenhang der theoretischen Formeln, die die göttliche Welt symbolisieren und den esoterischen Glaubenslehren der Mystiker und der Imame der Schiiten nicht widersprechen sollen.

d. Die methodologische Verklammerung des Symbols

Das Symbol als hermeneutische Grundlage kann bei der Koranauslegung durch die folgenden Betrachtungen verklammert werden. Falls angenommen wird, dass das koranische Uninterpretierbare nur durch eine metaphysische Erkenntnisquelle lösbar ist, sollte es keine Unterschiede zwischen den esoterischen Auslegungen geben, wenn diese Erkenntnisquelle dieselbe ist. Die symbolischen Koranauslegungen unterscheiden sich in Wirklichkeit bezüglich dieses Uninterpretierbaren.⁸¹³ Zudem ist das Symbol eine Auslegung, daher stellt

⁸¹³ Siehe z. B. Al-Qušayrī, 'Abd Al-Karīm b. Hūazan Abū Al-Qāsim, *Laṭā'if al-išārāt*: 1/65-66.

es die Ergebnisse der Auslegung als Prämissen voraus, sodass ein Zirkel des Auslegens entsteht. Das ist der Fall auch bei der Überlieferung. Methodologisch kann der Leser sich beim Lesen auf die Eindrücke der Wörter und Ausdrücke anstelle der *Lösungen* der koranischen Chiffre im Rahmen eines Systems der esoterischen Glaubenslehren konzentrieren.

4. Die Verklammerung des Themas

a. Das Telos und "die ideale Interpretation"

Die telische Vorstellung der Welt stimmt mit der Vorstellung einer "idealen Interpretation" überein, wie Muḥammad 'Abduh sie bezeichnet hat,⁸¹⁴ weil diese sogenannte ideale Interpretation im Rahmen der thematischen Koranauslegung diejenige ist, die auf die Interessen der Menschen als die Hauptziele des Korans abzielt. Und während diese telische Vorstellung der Welt essential ist, wenn sie ein bestimmtes Telos der Existenz annimmt, ohne das Telos der Welt selbst in Frage zu stellen, ist die telische Auslegung ebenfalls essential. Eine essentielle Auslegung ist diejenige, die auf dieser Vorstellung der Idealität der Auslegung begründet ist. Und während das Dasein seine Seinkönnen im Rahmen der essentialen telischen Vorstellung der Existenz nicht erreichen kann, kann es desgleichen seine Seinkönnen bei der Auslegung des Textes im Rahmen der idealen Auslegung nicht erreichen. Auch der Umkehrschluss ist möglich, weil das Dasein seine Seinkönnen durch eine untelische Vorstellung der Welt und der Auslegung zurückerlangen kann.

b. Der pragmatische Logos und die Sprache

Der pragmatische Logos, also die pragmatische Auslegung, verhindert das dichterische Lesen des Korans. Im Rahmen dieses Logos ist die Erkenntnis ein Mittel zum Zweck und keine Seinsart. Die pragmatische Auslegung verklammert auf eine Weise die Sprache als Konvention, jedoch verklammert sie auch das Lesen als direkte Erfahrung von Koran und Welt. Das Thema als Zweck des Textes und der Šarī'a verdeckt die Welt im Koran, wenn es dem Dasein die anderen Sein- und Auslegungskönnen entzieht.

c. Der Diskurs und die Auslegung

Die thematischen Koranauslegungen verwenden die Mechanismen des Diskurses, weil sie ein bestimmtes Publikum ansprechen. Diese Mechanismen wirken sich auf das Lesen selbst aus und machen schließlich das Publikum (das Man) zu einem Bestandteil der Auslegung. Hierbei ist die Auslegung teilweise am Man orientiert, sodass diese Auslegung im Sinne Heideggers verfallend ist, solange sie die Eigentlichkeit des Lesers verhindert.

d. Die methodologische Verklammerung des Themas

Das Thema als hermeneutische Grundlage kann bei der Koranauslegung durch folgende Betrachtungen verklammert werden. Die Untelizität der Welt und der Auslegung ist eine Basis der Eigentlichkeit des Daseins, ohne welche die Tradition die Auslegung weiterhin begründet. Außerdem ergibt die Verwendung der Mechanismen des Diskurses beim Auslegen einen Zustand, in dem das Man teilweise das Lesen orientiert und so dem Dasein die Eigentlichkeit beim Auslegen entzieht.

Falls der Koran bestimmte Themen hat, sollte er an erster Stelle in seiner originalen Ausgabe thematisch klassifiziert werden. An anderer Seite ist das Problem des koranischen Uninterpretierbaren durch die thematische Auslegung nicht lösbar, sondern wird ungerechtfertigt ignoriert.⁸¹⁵ Schließlich soll das Thema als hermeneutische Grundlage verklammert werden, weil es ein gesellschaftliches Interesse ist, auf das die Ausleger an erster Stelle vor dem Auslegen selbst abzielen, und weil die Ausleger nichts auslegen können, dessen Bedeutung sie bereits vor dem Auslegen selbst kennen.

⁸¹⁴ Vgl. 'Abduh, *Al-manār*: 1/ 18-19, 25.

⁸¹⁵ Vgl. z. B. 'Abduh, *Al-manār*: 3/ 154.

-Drittes Kapitel-

Die Fundamentalhermeneutik als Methodologie für die Koranauslegung

1. Die methodologischen Ergebnisse der Verklammerung der vorherigen hermeneutischen Grundlagen

Im Rahmen der Verklammerung der hermeneutischen Grundlagen der Koranauslegung im letzten Kapitel kann die Fundamentalhermeneutik als Ende der Dialektik der Methoden der Koranauslegung betrachtet werden. Wie in der Einleitung der Dissertation erwähnt wurde, versucht die Fundamentalhermeneutik, die verschiedenen exegetischen Methoden durch eine höhere Dimension als unterschiedliche Seinsarten/Verständnisse zu analysieren, wie die Fundamentalontologie Heideggers ein Versuch war, die vorherigen Ontologien als verschiedene Seinsarten des Daseins zu betrachten und in dieser höheren Dimension zu beinhalten und untersuchen. Die obengenannte Verklammerung ist an sich nicht neuartig, weil jede Methode der Koranauslegung die hermeneutischen Grundlagen früherer Methoden praktisch und implizit verklammert hat. Am Anfang hat die linguistische Methode die historische Dimension bei der Koranauslegung verklammert, als besonders die Mu‘taziliten die Überlieferung als hermeneutische Grundlage kritisiert und infolgedessen nicht benutzt haben. Die symbolischen Methoden haben desgleichen die linguistische Dimension bei der Koranauslegung verklammert, als sie die esoterische Ebene des Korans symbolisch und nicht linguistisch ausgelegt haben. Die thematische Methode wiederum hat die metaphysische Dimension bei der Koranauslegung verklammert, als sie den Koran praktisch-gesellschaftlich ausgelegt hat.⁸¹⁶ Deshalb kann die Fundamentalhermeneutik an erster Stelle als Rekapitulation der Verklammerung der hermeneutischen Grundlagen der Koranauslegung und besonders der thematischen Koranauslegung betrachtet werden.

Bei der Verklammerung der vier Hauptgrundlagen der Methoden der Koranauslegung, nämlich Überlieferung, Metapher, Symbol und Thema, können sich die folgenden methodologischen Konsequenzen ergeben: Durch die Verklammerung der Frage nach der historischen Gültigkeit der Schrift und der Überlieferung als hermeneutischer Grundlage ergeben sich das Lesen des Korans unabhängig von seiner historischen Gültigkeit und seiner Quelle, die Unabhängigkeit der Geschichtswissenschaft vom Koran, die Unabhängigkeit des Auslegers von der Überlieferung und die Überwindung der Grenzen der historischen Methode sowie der Problematik der historischen Seinsart. An der anderen Seite der Verklammerung der linguistischen Konvention wird das Lesen des Korans dichterisch und nicht dichtungsmäßig und die Ausleger werden von der linguistischen Konvention unabhängig. Dieses Ergebnis ist ein Schritt zur Überwindung der Grenzen der linguistischen Methode sowie der Problematik der linguistischen Seinsart.

Bei der Verklammerung der metaphysischen hermeneutischen Quelle bei den symbolischen Methoden der Koranauslegung wird die Koranauslegung von der metaphysischen Erkenntnisquelle Gottes oder des geistlichen Führers unabhängig. Der Koran wird wieder als Text und nicht als göttliche Chiffre betrachtet. Dieses Ergebnis ist wiederum ein Schritt zur Überwindung der Grenzen der symbolischen Methode sowie der Problematik der symbolischen Seinsart. An der Seite der Verklammerung des Themas als hermeneutischer Grundlage wird das Thema nicht als die objektive Absicht des Textes gesehen, die nicht wirklich gerechtfertigt werden kann. Das Lesen ist nicht mehr pragmatisch, sondern dichterisch. Auch die Šarī‘a wird hierbei verklammert und als Ethik interpretiert. Daher wird

⁸¹⁶ Vgl. z. B. ‘Abduh, *Al-manār*: 4/33-35.

die eigentliche religiöse Erfahrung erreichbar und die Auslegung von der Ideologie unabhängig. Dieses Ergebnis ist wiederum ein Schritt zur Überwindung der Grenzen der thematischen Methode sowie der Problematik der thematischen Seinsart.

Das Erschließen der im Koran verborgenen Welt ist ein allgemeines Ergebnis der vorherigen Verklammerungen und das Hauptziel der Fundamentalhermeneutik, das hierbei insofern negativ ausgedrückt werden kann, als die Auslegung von Historie (Überlieferung), Konvention (Metapher), metaphysischer Erkenntnisquelle (Symbol) und gesellschaftlichem Interesse (Thema) unabhängig wird. Der positive Ausdruck der Fundamentalhermeneutik als Methodologie für die Koranauslegung ist das Thema der folgenden Abschnitte.

2. Die Methodologie der Fundamentalhermeneutik

Wie die vorherigen Koranauslegungsmethoden, besteht die Fundamentalhermeneutik aus verschiedenen methodologischen Bestandteilen, wobei das Gewissen das wichtigste ist. Das Gewissen als hermeneutische Grundlage der Koranauslegung bedeutet die eigentliche Auslegung des Korans abhängig von der eigentlichen religiösen Erfahrung, die von Überlieferung, linguistischer Konvention, Symbol oder Thema unabhängig bleibt. Mit anderen Worten zielt das Gewissen als hermeneutische Grundlage der Koranauslegung auf die Eigentlichkeit des Daseins im Prozess des Lesens und Auslegens ab. Normalerweise ist dieses Auslegen nicht erreichbar, ohne die Eigentlichkeit der religiösen Erfahrung sicherzustellen, die grundsätzlich durch die Verklammerung der Šarī'a erreichbar ist. Diese vorgeschlagene hermeneutische Grundlage ist formativ, jedoch ist sie im Gegensatz zur Metapher nicht abhängig von der Konvention. Die Eigentlichkeit der Auslegung kann die Eigentlichkeit der Seinsart ergeben oder zumindest erlauben. Daher trägt das Gewissen als hermeneutische Grundlage der Koranauslegung zur Lösung der Krise der islamischen Seinsarten bei. Für die Fundamentalhermeneutik ist das Gewissen in diesem Sinne das wichtigste Element. Erwähnenswert ist, dass die Bedingung der eigentlichen religiösen Erfahrung das Glauben an den Islam nicht zwingend verlangt, weil die Eigentlichkeit der religiösen Erfahrung an erster Stelle bedeutet, dass das Dasein durch eine eigentliche Perspektive zur Religion und zum Glauben und nicht besonders durch das Glauben an eine bestimmte Religion gekennzeichnet ist.

Zu den weiteren Bestandteilen dieser Methodologie zählen auch die Verklammerung der Frage nach der historischen Gültigkeit des Textes sowie den anderen hermeneutischen Grundlagen der Koranauslegung, wie es in den vorherigen Abschnitten vorgeschlagen wurde. Die Abhängigkeit von der eigentlichen religiösen Erfahrung beim Koranauslegen ist ein grundsätzliches Element dieser Methodologie, was die Verklammerung der Šarī'a verlangt. Diese Methodologie verlangt auch das Untersuchen des dichterischen Wort- und Ausdrucksbewusstseins beim Auslegen der einzelnen Wörter und Ausdrücke, um die eigentlichen Bedeutungen der Wörter und Ausdrücke im Bewusstsein der Leser zu entdecken. Es wird normal, dass diese eigentliche Bedeutung manchmal mit der Bedeutung der philologischen Forschung und der linguistischen Pragmatik übereinstimmt, jedoch wird diese Übereinstimmung nicht als Bedingung der Gültigkeit der neuen Auslegung betrachtet. Danach kann der Ausleger einen Wiederaufbau des Kontextes des Korans schaffen. Mit anderen Worten muss jeder Leser den Koran nicht vorgefertigt-chronologisch oder thematisch interpretieren. Auf diese Weise kann der Text jeweils einen neuen Kontext erhalten. Nicht die Unterschiedlichkeit der Kontexte ist an sich das Hauptziel dieser Methodologie, sondern die Eigentlichkeit der Auslegung.

Das Hauptziel dieser Dissertation ist nicht eine bestimmte Koranauslegung, sondern die Methode der Auslegung selbst, weil durch diese Methode jedes Lesen kreativ sein kann und

jeder Leser seine eigene Auslegung erreichen kann. Diese neue Methode soll einerseits die Krisen und Widersprüche der vorherigen Methoden beseitigen, andererseits kann sie ein Schritt zur islamischen nicht-institutionellen Reformation betrachtet werden. Daher unterscheidet diese reformatorische Strategie sich von der thematischen Annäherungen (z. B. 'Abduh und al-Ġābirī), die eine *richtige* oder *umfassendere* Interpretation anzielen. Die fundamentalhermeneutische (und nicht einfach "phänomenologische") Annäherung zielt nicht auf eine bestimmte Interpretation mit einem bestimmten Inhalt ab, sondern eine *eigentliche*. Jedes Koranauslegungswerk der reformatorischen Auslegung der thematischen Methode stellt keine Methodologie für die eigentliche und individuelle Koranauslegung dar, sondern stellt es sich als *die objektive* Auslegungsmethode vor, die mit den originalen Absichten Gottes übereinstimmt. Dementsprechend stellt die fundamentalhermeneutische Annäherung einen methodologischen Zugang zum Entfalten der individuellen Auslegungen, das die religiöse Autorität auflösen kann. Im Rahmen dieses Entfaltens findet man seine unreligiöse Erfahrung vom Text des Korans und keine bestimmte dominante Auslegung, die die thematische Annäherung produziert und die religiöse Institution benutzen kann. Auf beiden Seiten der Regierung und der islamistischen Opposition des politischen Islams in jedem islamischen Land besteht solche *objektive* Auslegung, die der eigentlichen religiösen Erfahrung widerspricht, und die behauptet, dass sie die ursprüngliche Bedeutung habe. Die Ursprünglichkeit spricht der Eigentlichkeit im Sinne der letzten Kapitel wider. Mit anderen Worten ist eine *moderate und objektivere* Koranauslegung nicht der Weg zu einer grundsätzlichen islamischen Reformation, sondern die Entfaltung der Auslegungen, die sich nach den Seinsarten der Ausleger unterscheiden, kann diesen Weg m. E. finden. "*Kein-Auslegungsautorität anstelle der Reform dieser Autorität*" ist der Weg.

Im Allgemeinen kann man drei Prinzipien dieser Methodologie bestimmen, nämlich die Verklammerung der vorherigen hermeneutischen Grundlagen, die ontologischen Grundlage der Erkenntnis (Gewissen), was ein Bestandteil der phänomenologischen Annäherung ist, und schließlich die Phänomenologie des Korans, durch die eine neue individuelle Auslegung erreichbar ist.

3. Zur Phänomenologie des Korans (Die dreifache Stellung des Korans in der Welt)

Die Phänomenologie des Korans bedeutet die Erschließung der im Koran verborgenen Welt, die dichterische Erfahrung des Korans, das Interpretieren des koranischen Uninterpretierbaren und das Untersuchen des Bewusstseins der Wörter und Ausdrücke beim Lesen des Korans. Auch verschiedene andere Forschungsbereiche können in der Phänomenologie des Korans enthalten werden, z. B. das Wesen des Korans, des Textes, des Auslegens und der Bedeutung.⁸¹⁷ Gemäß dieser Phänomenologie kann der Koran in den Kontexten der Welt, der Geschichte und des Wertes interpretiert werden, weil er nicht mehr als Quelle der Ontologie betrachtet wird. In den folgenden Abschnitten wird **die dreifache Stellung** des Korans in der Welt, in der Geschichte und im Wert, die im ersten Teil ausgearbeitet wurde, zusammengefasst.

Wenn der Koran nicht mehr als Quelle der Ontologie betrachtet wird, kann er im Kontext der Welt des Daseins festgelegt werden. Die Welt wird zur Vorstellung des Daseins der Welt, in der der Koran selbst ausgelegt wird. Diese Stellung ermöglicht es dem Dasein, die Welt zu erschließen und beinhaltet auch die Stellung des Korans im Rahmen der Seinsfrage, die vom Dasein selbst und nicht vom Koran beantwortet werden kann. Die Überwindung der klassischen Frage der historischen Seinsart nach dem Ursprung (arabisch: *aşl*) ist auch ein

⁸¹⁷ Siehe den Schluss des zweiten Teils.

Ziel dieser Stellung. Außerdem wird der Koran nicht mehr als Quelle des Historisierens betrachtet. Wenn der Text-Geschichte-Komplex aufgelöst wird, befreit das Dasein die Geschichtswissenschaft aus dem Koran. Der Koran wird auch in der Geschichtlichkeit des Daseins vorgestellt, d. h. Sein zum Tode.

Der Koran wird auch nicht mehr als Quelle der Werte des Daseins betrachtet. Das Dasein erreicht seine Eigentlichkeit beim KoranAuslegen als seine Entschlossenheit. Der Wert wird beim KoranAuslegen zur Eigentlichkeit des Auslegers. Diese Stellung löst auch das Problem der islamischen Entfremdung, d. h. des Verlustes der Seinkönnen des Daseins im Rahmen der "idealen" KoranAuslegung. Die Šarī'a wird demgemäß verklammert, weil kein Gesetz ohne die monistische Objektivität des Auslegens erreichbar sein kann.

Methodologisch besteht die Phänomenologie des Korans aus zwei Hauptgrundlagen, nämlich **dem Untersuchen der Bedeutung, wie sie als Inhalt des Bewusstseins des Sprechers (Gottes) beim Sprechen wäre, und dem Auslegen als existentialem Prozess, der auf bestimmte eigentliche Seinsart abzielt.** Praktisch kann der Ausleger diesen Inhalt Gottes vorstellen, wenn er versteht, dass der Koran ein menschlicher Diskurs auf jeden Fall bleibt, weil auch Gott die menschliche Sprache und den menschlichen Diskurs verwendet, um die Menschen anzusprechen. Die linguistische Konvention ist hierbei nicht verwendbar, weil der Koran alle Menschen jeder Zeit anspricht und diese Konvention ist auf bestimmte Gesellschaft und vergangenes Moment beschränkt (Vgl. mit dem zweiten Kapitel des zweiten Teils: die historisch-linguistische Zirkularität). Infolgedessen besteht in Wirklichkeit kein Inhalt für das Auslegen eines Koranverses außerhalb des Inhalts des Bewusstseins des einzelnen Lesers (auch Gottes). Daher ist die unreligiöse Erfahrung erreichbar, wenn es keine Quelle der Auslegung außerhalb der des Individuums gibt. Eine Bedingung der phänomenologischen Annäherung ist die Verklammerung der Urteile bezüglich dieses Inhalts oder des Textes, wenn man diese Inhalte der verschiedenen Ausleger phänomenologisch untersucht. Auch das Untersuchen des Existierens Gottes oder der historischen Gültigkeit der Schrift steht in diesem Kontext außer Frage. "*Der Inhalt des Bewusstseins Gottes beim Sprechen*" unterscheidet sich vom Inhalt der inhaltlichen hermeneutischen Grundlagen, nämlich Überlieferung, Symbol und Thema. Während diese drei hermeneutischen Grundlagen bestimmten Inhalt vor dem Auslegungsprozess voraussetzen, hat die fundamentalhermeneutische Annäherung, wie es oben erklärt wurde, keinen bestimmten Inhalt im Voraus, sondern arbeitet sie verschiedene Inhalte aus, die sich gemäß der Vielfalt der Ausleger *innerhalb* des Auslegungsprozesses unterscheiden.

4. Angewandte Beispiele der Phänomenologie des Korans (Schluss)

Aufgrund des begrenzten Rahmens dieser Dissertation kann die Phänomenologie des Korans nicht auf den gesamten Koran oder auf eine Koransure angewendet werden; stattdessen beschränkt sich dieser Abschnitt auf die umstrittenen Koranverse, die bereits im zweiten Teil untersucht wurden, nämlich die Verse 2:29, 2:67, 2:255, 3:7, 48:10, 55:22 und 81:29 sowie die getrennten Buchstaben (z. B. in Vers 2:1) als Beispiel des koranischen Uninterpretierbaren. Hierbei können die Verklammerung der Frage nach der historischen Gültigkeit des Textes und die Abhängigkeit von den Bedeutungen beobachtet werden, die das Dasein in seiner aktiven Existenz entdecken kann. Auch bestehen teilweise Ähnlichkeiten zwischen diesen Bedeutungen und manchen Auslegungen der vorherigen Methoden. Diese Ähnlichkeiten sind jedoch partiell, während der Kontext verschieden bleibt. Zum Schluss dieser Anwendung kann ein Kontext dieser neuen Auslegungen gestaltet werden. In den folgenden Abschnitten wird auch ein Vergleich mit den Hauptwerken der KoranAuslegung verschiedener Methoden dargestellt.

Vers 2:29: "[...] **alsdann sich den Himmeln aufgerichtet** [...]"⁸¹⁸: Auf Arabisch hat das Verb "aufrichten" die Bedeutung der Stabilität und Geradheit. Der Ausdruck "[...] sich den Himmeln aufgerichtet" ergibt die Bedeutung der Richtung und Intentionalität. "Aufrichten" oder auf Arabisch *istawā* hat ein gemeinsames Stammwort mit *tasāwī* (Gleichheit) und *siwā* ("außer.." oder die Bedeutung der Ausnahme), wobei wir die Bedeutung der beiden Gleichheit und Besonderheit finden. Alles in Gott ist gleich und geeignet ohne Entstellung oder Verdrehung, und das ist die besondere Eigenschaft Gottes. *Istawā* bedeutet auch auf Arabisch "reif wird". Diese letzte Bedeutung ergibt, dass Gott in seiner höchsten Entwicklungsphase seine Besonderheit erreicht. Gottheit ist Besonderheit, aber Gottheit ist eine Werdung und Richtung, die in der Welt aus Erde zum Himmel schrittweise *geschieht*. Gott geschieht, nicht existiert, deshalb verwendet der Koran das Adverb "alsdann", das auf den "schrittweisen Prozess" verweist. Was die Menschen aus diesem Geschehnis lernen können, ist die Besonderheit als Werdung. Daher kann der Koran als These, die die Besonderheit (Eigentlichkeit) des Menschen anzielt, interpretiert werden. In diesem Kontext ist Menschheit eine Ebene zwischen Gottheit und Geschaffenheit. Das Besondere an den Menschen ist die Kreativität, die sich eigentlich oder uneigentlich lassen kann. Der Mensch ist ein geschaffener Schöpfer. Er kann sich als Gott durch einen ontologischen Prozess noch mal schaffen. Der Beweggrund dieses Prozesses ist der Wille des Menschen und das Gewissen. Letztlich hat der Koran das Personalpronomen "er" verwendet, um auf Gott zu verweisen, weil Gott ist, was anwesend/abwesend in unserer Welt bleibt. Gott ist halb-anwesend in der Welt, aber der Mensch ist immer anwesend. Der Mensch kann sich als immer-anwesenden Gott entwickeln.

Während aṭ-Ṭabarī, Ibn Abī Zamanīn, Al-Bağawī, Al-‘Izz b. ‘Abd As-Salām, Al-Qurṭubī, Ibn Kaṭīr, As-Suyūṭī, und Muḥammad Ḥussein Aṭ-Ṭabāṭibā’ī diesen Vers metaphorisch interpretieren⁸¹⁹, ist diese Verwendung der Metapher von der Überlieferung abhängig. Zum Beispiel hängt aṭ-Ṭabarī von der Überlieferung ab, um das Verwenden der Metapher zu rechtfertigen: "*Abu Ga‘far sagt, die beste Bedeutung [dieses Verses] ist, dass Gott über den Himmeln im Sinne des Schaffens und der Mächtigkeit liegt*"⁸²⁰.

Als wichtiges Beispiel der linguistischen Auslegung untersucht Zamaḥṣarī das Wort "Himmel" und findet, dass dieses Wort im Allgemeinen auf Hohe verweist.⁸²¹ Seine

⁸¹⁸ Alle Übersetzungen der Koranversen in diesem Abschnitt sind von Ahmed Milad Karimi, *Der Koran*, übers. von Ahmed Milad Karimi, Verlag Herder; Auflage: 1, 2009 übernommen. Normalerweise bestehen es manche Unterschiede zwischen dieser und der buchstäblichen Übersetzung, die an bestimmten Textstellen erläutert werden.

⁸¹⁹ Vgl.

- Aṭ-Ṭabarī, *Ğami‘ al-bayān‘an ta‘wīl āy al-qur‘ān*: 1/ 457.
- Ibn Abī Zamanīn (+399 n. H.), *Tafsīr al-qur‘ān al-‘azīz*: 1/111.
- Al-Bağawī, Abū Muḥammed Al-Ḥussein b. Mas‘ūd, *Ma‘ālim at-tanzīl*: 1/78.
- Al-‘Izz b. ‘Abd As-Salām, *Tafsīr al-qur‘ān*: 1/112-113.
- Al-Qurṭubī, Muḥammed b. Aḥmad b. Abī Bakr, *Al-ğami‘ li-aḥkām al-qur‘ān*: 1/382.
- Ibn Kaṭīr, ‘Imād ad-Dīn Abū Al-Fidā’, *Tafsīr al-qur‘ān al-azīm*: 1/332.
- As-Suyūṭī, Ğalāl ad-Dīn, *Ad-durr al-manṭūr fī al-tafsīr bil ma‘ tūr*, 1/232.
- Aṭ-Ṭabāṭibā’ī, Muḥammad Ḥussein, *Al-mīzān fī tafsīr al-qur‘ān*: 1/114.

⁸²⁰ Aṭ-Ṭabarī, *Ğami‘ al-bayān‘an ta‘wīl āy al-qur‘ān*: 1/ 457.

⁸²¹ Zamaḥṣarī, *Al-kaššāf ‘an ḥaqā‘iq ğawāmid at-tanzīl wa ‘uyūn al-aqāwīl fī wuğūh at-ta‘wīl*: 1/250-251.

linguistische Untersuchung des Verbes "sich aufrichten" ergibt, dass es die Bedeutung des Willens und Absichtlichkeit hat. Methodologisch unterscheidet diese Interpretation sich von der vorliegenden Bedeutung des Verfassers, weil Zamahšarī die linguistische Konvention zum Ableiten dieser Bedeutungen verwendet.

Al-Qušayrī als Beispiel der inspirativen Methode wendet die Metapher an, weil die inspirative Methode die exoterische Ebene auch mit der esoterischen anerkennt. Das Ergebnis dieser Verwendung ist, dass das Verb "sich aufrichten" den Sinn der Mächtigkeit und Hohe hat.⁸²² Diese Auslegung der exoterischen Ebene bei den Mystikern ist entweder linguistisch-metaphorisch oder Überlieferungsnaßig.

Als Beispiel der thematischen Auslegung erwähnt 'Abduh in *Al-manār* verschiedene Möglichkeiten der Interpretation und addiert, dass der Prozess des Schaffens der Himmel und Erde keine Hauptabsicht *Maqšad* der Religion ist.⁸²³ Daher ist seine Auslegung von den Absichten der Šarī'a abhängig, während diese Absichten, wie im zweiten Teil bezüglich der thematischen Auslegung erwähnt wurde, die Hauptthemen des Korans sind. Diese Auslegung unterscheidet sich von der der Fundamentalhermeneutik, weil sie von vorbestimmten Themen abhängig.

Vers 2:67: "[...] **Seht, Gott befiehlt euch, eine Kuh zu schlachten**[...]": Die Kuh steht für das Gute und wurde deshalb von mehreren Völkern verehrt, z. B. von den Ägyptern, den Hinduisten und den Juden, als diese laut dem Koran das Kalb anbeteten (Vers 2:92-93). Das Schlachten der Kuh verweist auf die Entfernung jedes Götzen, d. h. die Einzigkeit Gottes. Weil die Kuh das Gute repräsentiert, kann der Vers auch bedeuten, dass der Mensch seiner Wahrnehmung nach Gute opfern soll, um die Wahrheit zu erreichen. Deshalb drückt der Vers sowohl die Bedeutung der Einzigkeit Gottes als auch die des Opfern aus. Der Verlust (das Nichts) kann der Weg zur Wahrheit (Gottes) und zum Alles (Gott ist alles) sein. Hierbei entsteht eine Beziehung zwischen Nichts und Sein.

Die Kuh ist eine Vorstellung der Mutterschaft und der Quelle des Lebens. Aber diese Quelle ist nicht unabhängig, da sie von der Hauptquelle des Lebens (Gott) abhängig bleibt. Im Kontext der Sure ist das Schlachten der Kuh der Weg zu Gott, was bedeuten kann, dass die Juden die abhängige Quelle opfern mussten, um den Weg zur unabhängigen Quelle zu finden. Dieser Weg beginnt in der Erde und erreicht den Himmel. Mit anderen Worten ist das zeitliche Leben der Weg zur ewigen. Daher entsteht eine Beziehung zwischen Wahrheit und Ewigkeit, wenn das ewige Leben das Gebiet des Entdeckens der Wahrheit ist. Leben und Wissen sind zusammenhängend im Fall der Ewigkeit.

Das Blut des Schlachtens ist eine Verweisung auf beide Leben und Tod. Zwischen Leben und Tod läuft der Weg der Menschen zum Himmel. Hierbei ist das Blut ein Symbol dieses Weges. Die Juden haben gezögert (2:67-71), nicht weil sie das Opfern abgelehnt haben, sondern weil sie nicht verstanden haben, was dieser Befehl bedeutet hat, als er keine bestimmte Kuh einbezogen hat. Schließlich können wir noch mal diesen Charakter Gottes der beiden Anwesenheit und Abwesenheit bemerken, wenn der Koran das Personalpronomen "er" für Gott verwendet.

⁸²² Al-Qušayrī, 'Abd Al-Karīm b. Hūazan Abū Al-Qāsim, *Laṭā'if al-išārāt*: 1/86.

⁸²³ 'Abduh, *Al-manār*: 1/247-249.

In Bezug auf diesen Vers hängt aṭ-Ṭabarī von der Überlieferung ab und findet, dass diese Geschichte der Kuh ein historisches Fakt ist.⁸²⁴ Diese Auslegung ist verschieden von der der Fundamentalhermeneutik, weil die historische Bedeutung des Textes im Rahmen der Fundamentalhermeneutik verklammert wird.

Zamaḥṣarī auch glaubt an die historische Bedeutung dieser Geschichte der Kuh im Koran, weil die Wörter dieses Verses keine metaphorischen Bedeutungen haben können.⁸²⁵ Während er von der konventionalen Linguistik abhängig ist, leitet die Fundamentalhermeneutik erweiterte Bedeutung der Kuh im Bewusstsein ab. Als Beispiel der inspirativen Methode interpretiert al-Quṣayrī die Kuh als Symbol für das tierische Selbst des Menschen.⁸²⁶ In *Al-manār* erwähnt 'Abduh, dass die allgemeine Bedeutung dieser Geschichte das Verbot des Betrugens ist. Seiner Ansicht haben die Juden ihren Propheten Mose zu viel über die Eigenschaften der Kuh befragt, weil sie sie nicht schlachten wollten.⁸²⁷ Dieses Verbot des Betrugens ist ein Gesetz der Šarī'a, das von der Absichten der Šarī'a abhängig. Auf jeden Fall glaubt er an die historische Gültigkeit dieser Geschichte.⁸²⁸

Vers 2:255: "**Sein Thron (Stuhl) umfasst die Weite des Himmels und der Erde**": Der Vers verweist auf die Weite der Lage Gottes. Laut diesem Vers umfasst die Weite Gottes die ganze Natur. Ob Pantheismus direkt in der Frage gestellt wird, oder nicht, besetzt Gott den ganzen Raum und die ganze Zeit. In diesem Sinn können wir verstehen, wie Gott überräumzeitlich sein kann. Eine menschliche Bewegung innerhalb der Natur passiert laut dieser Interpretation innerhalb der Gottheit. Gott ist der Raum und die Zeit. Gottheit ist das Gebiet der menschlichen Tätigkeit. Wenn man Gott finden möchte, kann man die Natur überlegen. "*Du wirst Mich nicht sehen, 'aber schau den Berg an!*" (7: 143). Infolgedessen können wir dieses tiefe Interesse des Korans an der Natur in der Mehrheit der Koransuren erklären. Die Natur ist vielleicht nicht ein Beweis des Existierens Gottes, sondern das Gebiet dieses Existierens oder Gott selbst.

Der Begriff "Stuhl" als die buchstäbliche Übersetzung hat das Wesen der Stabilität und Festigkeit. Gott ist stabil und fest in allen Orten des Himmels und der Erde. Der Koran hat das Wort "Stuhl" und nicht Thron buchstäblich benutzt, um auf Bescheidenheit, Demut und Einfachheit zu verweisen. Da Gott kein König ist, braucht er keinen Thron. Jedoch hat dieser Stuhl eine Besonderheit, weil er die Weite des Himmels und der Erde umfasst. Dies verweist auf eine bestimmte Bedeutung von Reichtum und Macht, nämlich das Sein in allen Orten und Zeiten. Das Besondere an Gott ist, dass er überräumzeitlich ist. Gott ist auf einer Seite seines Seins ein Begriff, daher entstand seine Macht. Zusammenfassend kann man ableiten, dass es eine Übereinstimmung des göttlichen Seins und der menschlichen Tätigkeit gibt.

Bei aṭ-Ṭabarī bedeutet der "Stuhl Gottes" metaphorisch das göttliche Wissen, wo die Überlieferung das Kriterium ist, gemäß dem diese Metapher verwendet wird.⁸²⁹ In *Al-kaššāf*

⁸²⁴ Aṭ-Ṭabarī, *Ġamī' al-bayān'an ta'wīl āy al-qur'ān*: 2/75-77.

⁸²⁵ Zamaḥṣarī, *Al-kaššāf'an ḥaqq'iq gawāmid at-tanzīl wa 'uyūn al-aqāwīl fī wuḡūh at-ta'wīl*: 1/278-280.

⁸²⁶ Al-Quṣayrī, 'Abd Al-Karīm b. Hūazan Abū Al-Qāsim, *Laṭā'if al-išārāt*: 1/111.

⁸²⁷ 'Abduh, *Al-manār*: 1/345.

⁸²⁸ Ebd., 1/345-348.

⁸²⁹ Aṭ-Ṭabarī, *Ġamī' al-bayān'an ta'wīl āy al-qur'ān*: 4/ 537-541.

von Zamaḥṣarī wird der Stuhl Gottes durch eine linguistische Untersuchung metaphorisch als göttliches Wissen, Herrschaft Gottes oder Thron Gottes interpretiert.⁸³⁰ Al-Quṣayrī wendet auch die metaphorische Auslegung bezüglich dieses Ausdrucks an, weil die inspirative Methode auch die exoterische Ebene anerkennt.⁸³¹ Bei ‘Abduh bedeutet dieser Ausdruck auch das göttliche Wissen, jedoch lehnt er die erweiterte Untersuchung diesbezüglich ab, weil diese metaphysischen Einzelheiten keine Hauptabsicht der Religion sind.⁸³² Diese Interpretationen sind methodologisch und inhaltlich verschieden von der der Fundamentalhermeneutik.

Vers 3:7: **"er ist es, der herabgesandt auf dich die Schrift, in ihr sind eindeutig (*muḥkam*) klare Zeichen, [...] und andere, mehrdeutige (*mutaṣābih*). Diejenigen, die abweichen in ihrem Herzen, folgen dem, was in ihr mehrdeutig, im Streben nach Zwietracht und nach Deutung. Doch ihre Deutung weiß keiner als Gott und diejenigen, die im Wissen tief gegründet sagen: Wir glauben daran [...]"**: "*muḥkam*" bezeichnet buchstäblich auf Arabisch etwas, was fest geknüpft ist, während "*mutaṣābih*" bedeutet, dass etwas ähnlich oder homogen ist. Diese Entsprechung formuliert zwei mögliche Dualitäten, nämlich "geknüpft/beweglich" und "einzigartig/gewöhnlich". Das Geknüpft ist fest, was bedeuten kann, dass das Feste das Einzigartige ist, und umgekehrt. Gemäß dem Vers soll man beim Deuten des Korans nach dessen Festigkeit/Einzigartigkeit suchen, jedoch bestimmt der Vers nicht, was im Koran fest und einzigartig ist. Der Grund für diese Unbestimmtheit könnte sein, dass jeder Leser beim Interpretieren des Korans sein Festes und Einzigartiges nur dann finden kann, wenn er eine eigentliche Lesung erreicht. Die Eigentlichkeit des Lesens ist ein Ziel des Korans selbst und nicht nur der Ausleger. Infolgedessen ist die richtige Auslegung laut diesem Vers diejenige, die die Kohärenz der Auslegung mit der Eigentlichkeit des Auslegers behält.

Bei beiden aṭ-Ṭabarī, Zamaḥṣarī, al-Quṣayrī und ‘Abduh verweisen das Eindeutige und das Mehrdeutige auf die Eigenschaften des koranischen Diskurses.⁸³³ Die Unterschiede zwischen diesen Interpretationen liegen darin, ob die *‘ulamā’* die Bedeutung des Mehrdeutigen wissen können. Gemäß der Fundamentalhermeneutik haben das Eindeutige und das Mehrdeutige noch mehr Bedeutungen, wie oben erwähnt wurde., die die Methodologie der KoranAuslegung selbst einbeziehen.

Vers 48:10: **"Die Hand Gottes ruht über ihren Händen"**: Der Koran benutzt das Wort "Hand" und nicht "Hilfe" oder "Schutz", um auf das menschliche Körperteil zu verweisen. Gott hilft den Menschen nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch, wenn er sich in eine Analogie mit ihnen stellt. Gott und Menschen haben auf eine Weise ein gemeinsames Bild. Die Vermenschlichung Gottes ist eine Hilfe für die Menschen, jedoch auf eine vom Christentum abweichende Weise. Die Verwendung des Personalpronomens "er" für Gott

⁸³⁰ Zamaḥṣarī, *Al-kaššāf ‘an ḥaqā’iq ḡawāmid at-tanzīl wa ‘uyūn al-aqāwīl fī wuḡūh at-ta’wīl*: 1/481-483.

⁸³¹ Al-Quṣayrī, ‘Abd Al-Karīm b. Hūazan Abū Al-Qāsim, *Laṭā’if al-iṣārāt*: 1/209.

⁸³² ‘Abduh, *Al-manār*: 4/33-35.

⁸³³ Vgl.

- Aṭ-Ṭabarī, *Ġamī’ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-qur’ān*: 5/ 217, 221-222.
- Zamaḥṣarī, *Al-kaššāf ‘an ḥaqā’iq ḡawāmid at-tanzīl wa ‘uyūn al-aqāwīl fī wuḡūh at-ta’wīl*: 1/527-529.
- Al-Quṣayrī, ‘Abd Al-Karīm b. Hūazan Abū Al-Qāsim, *Laṭā’if al-iṣārāt*: 1/232.
- ‘Abduh, *Al-manār*: 3/163-166

ergibt diesen Charakter Gottes der beiden An- und Abwesenheit. Der göttliche Körper ist an- und abwesend, jedoch erklärt der Koran seine allegorische Anwesenheit als Schutz für den Propheten und seine Nachfolger. "Hand Gottes" kann im Rahmen unserer Methodologie buchstäblich interpretiert werden, wenn wir an eine Ausgabe des koranischen Pantheismus glauben. Pantheismus bedeutet, dass "die Hand Gottes" buchstäblich existieren kann.

Aṭ-Ṭabarī interpretiert diesen Vers gemäß der Überlieferung metaphorisch, wobei die Überlieferung das Verwenden der Metapher erlaubt.⁸³⁴ Bei ihm bedeutet "Hand Gottes" "Hilfe" oder "Schutz" Gottes.⁸³⁵ Zamaḥṣarī interpretiert den Vers metaphorisch, um die körperlichen Eigenschaften Gottes zu negieren.⁸³⁶ Bei al-Quṣayrī ist der Vers desgleichen metaphorisch interpretiert, weil die inspirative Methode auch die exoterische Ebene anerkennt.⁸³⁷ Da *Al-manār* kein komplettes Werk ist, existiert die Auslegung dieses Verses in ihm nicht. Als anderes wichtiges Beispiel der thematischen Auslegung interpretiert Ibn ʿĀšūr in *Tafsīr at-tahrīr wa at-tanwīr* diesen Vers auch metaphorisch. Seine Interpretation bewegt sich im Rahmen der Themen des Korans.⁸³⁸ In diesen Interpretationen ist das Negieren der körperlichen Eigenschaften Gottes eine vorbestimmte Voraussetzung. Der Hauptunterschied zwischen die obengenannten Interpretationen und der der Fundamentalhermeneutik liegt darin, dass die Fundamentalhermeneutik stellt im Voraus keine inhaltlichen Voraussetzungen.

Vers 55:22: "**Aus ihnen kommen Perlen hervor und Korallen**": Der Koran hat speziell die Perlen und Korallen als Schätze der Meere gewählt, weil sie sich in der Natur verborgen befinden. Der wahre Schatz ist nicht das natürliche Material, sondern vielmehr die menschliche Aktivität des Entbergens. Der Koran stellt nicht die oberflächliche Natur dar, sondern ihre tiefe Struktur und die Wechselbeziehungen zwischen ihren Elementen. Wenn Gott diese mehrschichtige Natur ist, werden seine Eigenschaften durch das menschliche Entbergen entdeckt. Hierbei sind "Perlen" und "Korallen" keine Symbole, die auf die Eigenschaften Gottes verweisen, weil der Koran im Rahmen der Fundamentalhermeneutik keine Symbole verwendet. "Hand Gottes", "Stuhl Gottes" oder "Perlen und Korallen" können gemäß dieser Methodologie ihre buchstäblichen Bedeutungen behalten. Das Ergebnis dieser buchstäblichen Verwendung ist Pantheismus, wie es in den vorherigen Abschnitten dargestellt wurde. An dieser Stelle bemerken wir, dass ein Ergebnis einer Auslegung (Pantheismus) zu einer Prämisse für eine andere werden kann, um einen Zusammenhang der Auslegung der ganzen Sure oder des ganzen Korans zu prägen. Im Unterschied zur Verwendung der anderen inhaltlichen hermeneutischen Grundlagen, nämlich Überlieferung, Symbol und Thema, stellt die Fundamentalhermeneutik kein Ergebnis im Voraus, weil Pantheismus z. B. durch dieses Auslegungsverfahren stets ergeben, überprüft und wiedergegeben wird.

Aṭ-Ṭabarī interpretiert diesen Vers gemäß der Überlieferung buchstäblich.⁸³⁹ Auch Zamaḥṣarī interpretiert ihn nach der linguistischen Untersuchung buchstäblich, weil er keine

⁸³⁴ Aṭ-Ṭabarī, *Ġamīʿ al-bayān ʿan taʿwīl āy al-qurʿān*: 21/ 254-255.

⁸³⁵ A. a. O.

⁸³⁶ Zamaḥṣarī, *Al-kaššāf ʿan ḥaqāʾiq ḡawāmid at-tanzīl wa ʿuyūn al-aqāwīl fī wuḡūh at-taʿwīl*: 5/537-538.

⁸³⁷ al-Quṣayrī, ʿAbd al-Karīm b. Hūazan Abū al-Qāsim, *Laṭāʾif al-iṣārāt*: 5/422.

⁸³⁸ Ibn ʿĀšūr, Muḥammad Aṭ-Ṭahir, *Tafsīr at-tahrīr wa at-tanwīr*: 26/157-158.

⁸³⁹ Aṭ-Ṭabarī, *Ġamīʿ al-bayān ʿan taʿwīl āy al-qurʿān*: 22/205-209.

metaphorische Bedeutung einschließt.⁸⁴⁰ Aṭ-Ṭubrusī als Beispiel der esoterischen Auslegung interpretiert den Vers symbolisch, um auf *Āl al-bayt* (die Familienangehörigen des Propheten) zu verweisen.⁸⁴¹ Ibn ʿĀšūr interpretiert den Vers buchstäblich.⁸⁴² Die oben vorgeschlagene Interpretation der Fundamentalhermeneutik beschäftigt sich mit der Tätigkeit des Entbergens und nicht hauptsächlich mit der Bedeutung der Perlen und Korallen.

Vers 81:29: "**Aber ihr wollt nicht, es sei denn Gott will es [...]**": Dieser Ausdruck kann bedeuten, dass der Wille der Menschen aus dem Willen Gottes abgeleitet wird. Infolgedessen kann er auch bedeuten, dass der Wille beider die gemeinsame Eigenschaft der Freiheit hat. Der Vers kann auch bedeuten, dass der Wille Gottes auf dem des Menschen begründet ist. Falls die Historie die Summe der menschlichen Willen ist, ist Gott die Summe der Historie.

Aṭ-Ṭabarī interpretiert diesen Vers gemäß der Überlieferung buchstäblich.⁸⁴³ Zamahšarī interpretiert ihn gemäß dem Glauben der Muʿtaziliten: Bei ihm bedeutet der Vers, dass die Menschen die Freiheit haben.⁸⁴⁴ Bei al-Qušayrī gibt es für diesen Vers keine genug Interpretation.⁸⁴⁵ Als anderes Beispiel der inspirativen Auslegung interpretiert an-Nīsābūrī den Vers, um auf die Unfreiheit des Menschen zu verweisen.⁸⁴⁶ Bei Ibn ʿĀšūr bedeutet der Vers, dass die Menschen die Freiheit haben.⁸⁴⁷ Seine Auslegung ist von den Absichten und Hauptthemen des Korans im gegenwärtigen Rahmen der Politik und Gesellschaft abhängig. Ein wichtiger Unterschied zwischen diesen Interpretationen und den der Fundamentalhermeneutik ist, dass die Fundamentalhermeneutik auf einen Zusammenhang der Begriffe ohne vorbestimmte Prämissen oder Glauben abzielt.

Die getrennten Buchstaben an den Anfängen von 29 Koransuren: Als Beispiel des koranischen Uninterpretierbaren haben sie keine direkte Bedeutung, sondern machen einen Eindruck auf die Hörer. Die Buchstaben sind die einfachsten Bestandteile der Sprache. Sie gestalten für die Hörer eine geheimnisvolle Atmosphäre, um eine dichterische Einführung zur Koransure darzustellen. Eine andere mögliche Aufgabe dieser getrennten Buchstaben ist die Verknüpfung zwischen der Offenbarung und der Sprache, weil die Erwähnung der Offenbarung, des Korans, oder des Schreibens gerade oder nach einem Vers nach den getrennten Buchstaben in 27 von 29 Stellen kommt. Die zwei Suren, in denen keine solche Erwähnung kommt, sind 29 und 30.

⁸⁴⁰ Zamahšarī, *Al-kaššāf ʿan ḥaqāʾiq ḡawāmid at-tanzīl wa ʿuyūn al-aqāwīl fī wuḡūh at-taʿwīl* : 6/8

⁸⁴¹ Aṭ-Ṭubrusī, Al-Faḍl Abū Al-Ḥasan, *Maḡmaʿ al-bayān fī tafsīr al-qurʿān*: 9/305.

⁸⁴² Ibn ʿĀšūr, Muḥammad Aṭ-Ṭahir, *Tafsīr at-taḥrīr wa at-tanwīr*: 27/249-250.

⁸⁴³ Aṭ-Ṭabarī, *Ḡamīʿ al-bayān ʿan taʿwīl āy al-qurʿān*: 24/173.

⁸⁴⁴ Zamahšarī, *Al-kaššāf ʿan ḥaqāʾiq ḡawāmid at-tanzīl wa ʿuyūn al-aqāwīl fī wuḡūh at-taʿwīl*: 6/327-328.

⁸⁴⁵ Al-Qušayrī, ʿAbd Al-Karīm b. Hūazan Abū Al-Qāsim, *Laṭāʾif al-išārāt*: 6/263.

⁸⁴⁶ Al-Wāḥidī An-Nīsābūrī, *Ġarāʾib al-qurʿān wa ragāʾib al-furqān*: 6/456.

⁸⁴⁷ Ibn ʿĀšūr, Muḥammad Aṭ-Ṭahir, *Tafsīr at-taḥrīr wa at-tanwīr*: 30/167.

Die getrennten Buchstaben interpretiert aṭ-Ṭabarī gemäß der Überlieferung. Bei ihm haben sie verschiedene mögliche Bedeutungen.⁸⁴⁸ Bei Zamaḥṣarī bedeuten diese Buchstaben, dass sie häufig in der Sure verwendet werden⁸⁴⁹, während al-Quṣayrī glaubt, dass diese Buchstaben Geheimnisse haben, die nur Gott weiß.⁸⁵⁰ ‘Abduh glaubt, dass die Bedeutung dieser Buchstaben nicht nützlich ist, und lehnt diese Untersuchung ab.⁸⁵¹

Auf Grundlage dieser Beispiele kann ein Auslegungskontext gestaltet werden. Trotzdem wird dieser Kontext hierbei aus Gründen des limitierten Rahmens dieser Dissertation nur zusammengefasst dargestellt. Jedenfalls decken diese acht Beispiele wichtige und grundlegende Themen für eine weitgehende Auslegung ab. Zuerst kommen die getrennten Buchstaben in der Sure als Bestimmung der Lage des Korans gegenüber der arabischen Literatur. Der Koran präsentiert sich durch diese Buchstaben als *das Buch*, weil es aus den einfachsten Bestandteilen der arabischen Sprache entsteht. In der dritten Koransure stellt der Koran die Frage nach dem Auslegen (3:7) und bestimmt die Kohärenz der Auslegung und die Eigentlichkeit des Auslegers als Maßnahme der richtigen Auslegung vor. In der zweiten Sure wird die Beziehung zwischen Opfern, Wahrheit, Leben und Ewigkeit ausgearbeitet. In diesem Kontext kann auch eine koranische Version des Pantheismus abgeleitet werden. Pantheismus und Vermenschlichung Gottes im Koran können auch einen Zusammenhang gestalten, wenn diese Vermenschlichung auf dem Pantheismus begründet wird. Zum Beispiel kann Pantheismus die menschlichen Eigenschaften Gottes im Koran, wie "Hand Gottes", *ohne die Verwendung der Metapher oder des Symbols* rechtfertigen. Pantheismus erklärt auch die Beziehung zwischen Gott und Zeit. Wenn Gott alles einschließlich der Zeit und Historie ist, wird er *aus dieser Perspektive* überräumzeitlich betrachtet. Danach wird die Frage nach dem Wille des Menschen gestellt, wobei sich die beiden Willen Gottes und des Menschen in Übereinstimmung bewegen. Wenn Gott alles ist, besteht keine Trennung zwischen den göttlichen und menschlichen Willen. Normalerweise gibt es einen ontologischen Unterschied zwischen beiden Arten der Wille, aber praktisch kann der Wille Gottes gemäß dieser Interpretation als Form des menschlichen betrachtet werden, und umgekehrt. In diesem Zusammenhang kann man auch die koranische Stellung der Natur als eine der Hauptthemen des Korans verstehen, wenn die Natur eine Seite der heiligen Anwesenheit in der Welt betrachtet wird.

Die Frage nach der Beziehung zwischen dem islamischen Monotheismus und dieser neuen pantheistischen Auslegung bleibt eine wichtige, da Monotheismus ein Hauptprinzip im Koran ist. Monotheismus des Korans bedeutet, dass nur ein einziger Gott im Universum existiert: "*Sag: er ist Gott der Eine. Gott, der Vollkommene. Nicht hat Er gezeugt und nicht ist Er gezeugt. Und nicht gleich ist Ihm einer*" (Sure 112). Pantheismus bedeutet nicht, dass es mehrere Götter geben müssen. In diesem Rahmen bleibt Gott von der Natur ontologisch

⁸⁴⁸ Aṭ-Ṭabarī, *Ġamī‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-qur’ān*: 1/204-228.

⁸⁴⁹ Zamaḥṣarī, *Al-kaššāf ‘an ḥaqā’iq ḡawāmid at-tanzīl wa ‘uyūn al-aqāwīl fī wuḡūh at-ta’wīl*: 1/139-140.

⁸⁵⁰ Al-Quṣayrī, ‘Abd Al-Karīm b. Hūazan Abū Al-Qāsim, *Laṭā’if al-iṣārāt*: 1/65-66.

⁸⁵¹ ‘Abduh, *Al-manār*: 3/ 154.

verschieden, weil Pantheismus auch nicht bedeutet, dass Natur als Gott betrachtet werden muss. In Kürze wird Natur aus dieser Perspektive zum *Teil* der Gottheit, wobei dieser Teil an sich kein Gott ist. Hierbei kann ein Zusammenhang des Monotheismus und Pantheismus ausgearbeitet werden, wenn wir verstehen, dass koranischer Gott einzig ist, auch wenn Er von der Natur untrennbar bleibt.

Diese Auslegung hat die folgenden Charakteristika: Sie ist unabhängig von den vier vorherigen hermeneutischen Grundlagen der Koranauslegung. Der dichterische Zugang des mekkanischen Stils wird weitgehend verwendet, um den medinensischen Koran auch zu interpretieren. Hierbei wird der mekkanische Stil als *ursprüngliche Hermeneutik* des Korans verwendet. Die Auslegung der Wörter und Ausdrücke im Rahmen der faktischen Lebenserfahrung ist bei dieser Auslegung ein grundsätzlicher methodologischer Schritt. Die Gestaltung der Begriffe und ihrer Wechselbeziehungen dieser Auslegung ist nicht nur von der ursprünglichen Absicht der Quelle des Textes abhängig, sondern auch von der Perspektive der Leser, die ihre Seinsarten durch die Auslegung eigentlich gestalten. Daher können die Leser des Korans sich vom Man der Tradition, der linguistischen Konvention, des geistlichen Führers, der Ideologie und der religiösen Institutionen im Verfahren der Auslegung befreien. Trotzdem benötigt die ausführliche Ausarbeitung eines theologischen Systems durch diese Auslegung eine umfangreiche Studie, die mindestens verschiedene komplette Koransuren abdeckt, deshalb bleibt diese umfassende Auslegung aufgrund des begrenzten Rahmens dieser Dissertation ein folgender Schritt zur Weiterentwicklung dieser Studie.

-Schluss der Dissertation- Der Konflikt der Koranauslegungen und die islamische Ruinanz⁸⁵²

1. Der ontologische Konflikt der Koranauslegungen (Dialektik der islamischen Seinsarten)

Im Rahmen der Koranauslegung ist der Konflikt der Koraninterpretationen ein ontologischer, d. h. ein Konflikt der im letzten Teil untersuchten Seinsarten, der die folgende Struktur hat:

Die historische Seinsart war aufgrund einer möglichen Auswirkung der mittelalterlichen christlichen Theologie die erste, die sich in den Regionen des frühen Islam entwickelt hat.⁸⁵³ Andere mögliche Gründe sind die politischen Konflikte zwischen verschiedenen islamischen theologischen Richtungen und das Bedürfnis, im Kontext dieser Konflikte die *ursprüngliche* Bedeutung des Korans zu retten. Außerdem hat die Überlieferung sich als Weg zur Rettung der islamischen Identität besonders zur Zeit der mongolischen Kriege und der Kreuzzüge herausgebildet, wie es im zweiten Teil in Bezug auf die Theoretisierung der historischen Methode der Koranauslegung z. B. bei Ibn Taymīya erklärt wurde.⁸⁵⁴ Die Hauptcharakteristika dieser Seinsart, nämlich die zirkuläre Werdung, der schriftliche Logos, das Sein nach dem Tode und die Spätsünde haben sich durch die historische Koranauslegung entwickelt. Diese Seinsart war aufgrund des Widerspruchs zwischen den Überlieferungen und ihrer Unterschiedlichkeit in sich widersprüchlich, was einen methodologischen Anlass zur Entstehung der folgenden Seinsart gegeben hat. Ein anderer Grund für die Entstehung der folgenden Seinsart kann sein, dass die historische Seinsart die Gesellschaft mit der Historie verbunden hat. Mit anderen Worten hat sie die historische Werdung selbst verhindert, während die Geschichte trotzdem entwickelnd ist.

In der linguistischen Seinsart existierte eine neuartige Vorstellung vom Menschen als von der Vergangenheit unabhängig. Auf diese Weise hat diese Seinsart das Problem der zirkulären Werdung zum Problem der Konstanz (der metaphorischen Werdung und der Räumlichkeit) werden lassen. Diese Lösung hat eine neue sprachlich-geschichtliche Problematik verursacht, jedoch konnte sie die methodologische Problematik der historischen Methode durch die linguistische Untersuchung des Korans (den formativen Logos) unabhängig von der Überlieferung lösen. Aber aus Gründen der Bedeutungsunbestimmtheit sowie der historisch-linguistischen Zirkularität entstand eine neue methodologische Krise. Das Dasein blieb sowohl in der historischen als auch in der linguistischen Seinsart uneigentlich in seiner Existenz und Auslegung. Diese Uneigentlichkeit ist ein Hauptbeweggrund dieser Dialektik.

Die symbolische Seinsart hat versucht, das Problem der Werdung der vorherigen Methoden/Seinsarten durch die symbolische Werdung zu lösen. Trotzdem hat sie die Vorstellung und Seinsart der *Pseudowerdung* ergeben, die auch als Hindernis der Werdung

⁸⁵² Für mehr Einzelheiten bezüglich dieses Begriffs "Ruinanz" bei Heidegger siehe z. B., Ermarth, Michael, *Heidegger on Americanism: Ruinanz and the End of Modernity*, Modernism/Modernity, Vol. 7, Issue 3, 2000, pp 379-400.

⁸⁵³ Vgl. z. B. Robson, J. 'Seale Morris S.: *Muslim theology: a study of origins with reference to the Church Fathers*, ix, 137 pp. London: Luzao and Co. Ltd., 1964. 35s.', Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 28(2), pp. 388-389.

⁸⁵⁴ Vgl. Ibn Taymīya, Taqī ad-Dīn Aḥmad b. 'Abd Al-Ḥalīm, *Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr*, S. 93.

der Geschichte betrachtet werden kann. Der symbolische Logos konnte die methodologische Krise der linguistischen Seinsart/Koranauslegung, besonders das Problem des koranischen Uninterpretierbaren, tatsächlich lösen, jedoch durch die Annahme einer metaphysischen Erkenntnisquelle und eines geistlichen Führers. Diese Lösung hat wiederum die Problematik der Beschränkung der Auslegung auf bestimmte Sekten, nämlich die Schiiten und die Mystiker, verursacht.

Die thematische Seinsart konnte das Problem der geschichtlichen Werdung im gegenwärtigen Kulturrahmen lösen, da sie sich die Werdung linear vorstellte. Der pragmatische Logos konnte auch das Problem des koranischen Uninterpretierbaren auf seine eigene Weise *vermeiden*. Durch die Artikulation zwischen der vertikalen (Gott/Mensch) und der horizontalen Achse (Mensch/Mensch) der Vorstellung der Interessen konnte auch diese Seinsart die Interessen der Menschen als Absichten (Themen) der Šarī‘a und des Korans im Allgemeinen vorstellen. Jedoch hatte diese Seinsart ihre eigene Problematik der ideologisch-pragmatischen Auslegung, die im zweiten Teil erklärt wurde.

Im Kontext dieses Konfliktes der Interpretationen wurde der Islam durch eine dreifache Entwicklung begründet und wiederaufgebaut: Zur Zeit des Propheten gab es keinen koranischen Text im Sinne der folgenden Phasen, da der Prophet und die Offenbarung noch lebendig waren. In dieser Phase existierte der Koran als Offenbarung, jedoch nicht als Schrift, weil Muḥammad selbst den Koran nicht gesammelt und diese Sammlung nicht empfohlen hat.⁸⁵⁵ Die Sammlung des Korans und die Komposition des *muṣḥaf* wurden in einer zweiten Phase von den direkten Nachfolgern des Propheten geschaffen.⁸⁵⁶ Daher wurde der Islam aufgrund eines bestimmten Textes und Buches zum ersten Mal wiederaufgebaut. Während dieser zweiten Phase waren die Differenzen der unterschiedlichen Ausgaben des Korans anerkannt.⁸⁵⁷ Die dritte Phase oder der zweite Wiederaufbau wurde von Ibn Taymīya im achten Jahrhundert n. H. geschaffen, in der die unterschiedlichen Ausgaben des Korans aufgrund der Angst vor der Auflösung der islamischen Identität während der mongolischen Kriege und der Kreuzzüge zugunsten einer *einzig* Ausgabe exkludiert wurden und die sunnitische Theologie des Salafismus als die *einzig richtige* Theologie des Islams ausgearbeitet wurde. Deshalb kann man drei Phasen des Textes des Korans bestimmen, erstens die der lebendigen Offenbarung, zweitens die der unterschiedlichen Ausgaben des Korans und drittens die der einzigen Ausgabe des Korans. Dementsprechend unterscheidet sich die islamische Theologie nach drei Phasen, nämlich erstens die **prophetische Theologie** zur Zeit der Offenbarung, zweitens **die unterschiedlichen Theologien** und drittens **die einzig richtige Theologie** und das Exkludieren der anderen. Die letzte Phase der islamischen Theologie, die bis heute Bestand hat, enthält normalerweise verschiedene sunnitische und schiitische theologische Systeme, jedoch weniger als in der vorherigen Phase und mit klarer Dominanz einer bestimmten sunnitischen (Salafismus) und schiitischen Theologie (Zwölfer-

⁸⁵⁵ Vgl. As-Suḡustānī, Abū Bakr ‘Abdullāh, *Kitāb al-maṣāḥif*, S. 6.

⁸⁵⁶ Ebd., S. 4-26.

⁸⁵⁷ Siehe z. B.,

- Ibn Kaṭīr, ‘Imād ad-Dīn Abū Al-Fidā’, *Fadā’il al-qur’ān*, in: *Tafsīr al-qur’ān al-azīm*, Mu’assasat Qurṭuba, ohne weitere Angaben: 1/ 21-150.
- Al-Qurṭubī, Abū ‘Abdullāh Muḥammed b. Aḥmad b. Abī Bakr, *Al-ġāmi’ li-aḥkām al-qur’ān*: 1/ 83-96.

Schia). Diese dreifache Entwicklung des Islams kann in drei Phasen des Korans zusammengefasst werden, wie es folgt: die Phase der **kein-Schrift**, die der **relativen Schrift** und die der **absoluten Schrift**. Jede Wandlung des Begriffs des Textes im Rahmen dieser Entwicklung hatte tiefgehende Auswirkungen auf die Grundlagen der Koranauslegung von einer unschriftlichen Offenbarung zu einer Schrift und von der relativen zur absoluten Schrift. Zum Beispiel müssen wir grundsätzliche hermeneutische Auswirkungen der Sammlung des Korans in *muṣḥaf* erwarten, da die Struktur von *muṣḥaf* eine bestimmte Lesart des Korans begründete, wobei wir ein Buch, das nicht chronologisch oder thematisch geordnet ist, sondern literarisch, interpretieren. Auch bestimmte Wandlungen der Seinsarten im Islam sollen wir erwarten, nämlich von der *Urhistorischen* Seinsart (der unschriftlichen Offenbarung) zur relativen historischen (der relativen Schrift) und von der relativen historischen zur absoluten (der absoluten Schrift). Diese drei Phasen dieser Seinsart im Islam können auch die Entwicklung der historischen Seinsart beschreiben, nämlich das urhistorische Bewusstsein, die Entstehung des historischen Bewusstseins und die ausgearbeitete historische Seinsart im Sinne der vorherigen Kapitel.

In dieser Darstellung des Konfliktes der islamischen Seinsarten ist das Dasein innerhalb der Koranauslegung nicht eigentlich. Die Fundamentalhermeneutik ist ein Versuch, die Eigentlichkeit in der Koranauslegung zu schaffen.

2. Die islamische Ruinanz

In diesem Kontext bedeutet die islamische Ruinanz bestimmte miteinander verbundene existentielle Phänomene, nämlich das Vergessen der Seinsfrage, die Entfremdung des Daseins im Man, das Verlierern der Seinkönnen des Daseins, die Verborgenheit der Welt im Koran, das Vergessen des Rufes des Gewissens und die Werdung der Religion zu einer Unterkunft gegen die existentielle Angst.

Ein Hauptgrund dieser Ruinanz sind die klassischen Methodologien der Koranauslegung abhängig von den gemeinschaftlich-konventionalen hermeneutischen Grundlagen, nämlich Überlieferung, konventionaler Linguistik, metaphysischer Erkenntnisquelle und ideologischer Reformationsthematisierung des Korans. Alle diese hermeneutischen Grundlagen sind gemeinschaftlich-konventionale im Gegensatz zum Gewissen als hermeneutischer Grundlage, das eine nicht subjektive Lesart, die jedoch nicht konventionale ist, ergeben kann. Die gemeinschaftlich-konventionalen hermeneutischen Grundlagen haben das Man als Parameter der Auslegung des Korans festgelegt, nämlich das historische (Überlieferung), das linguistische (Metapher), das symbolische (Symbol) und das ideologisch-reformationsmäßige Man (Thema). Aufgrund dieser obengenannten Vorstellung ist die Koranauslegung nicht eigentlich im Sinne der hierbei angewandten Perspektive Heideggers.

Die Uneigentlichkeit des Daseins beim Auslegen verhindert die Erschließung der im Koran verborgenen Welt. Die Verborgenheit der Welt verbirgt die Seinkönnen des Daseins. Aus dieser Verborgenheit der Seinkönnen resultieren die Seinsvergessenheit und die Entfremdung des Daseins im Islam. Ein allgemeines Ergebnis ist schließlich die Religion als Unterkunft gegen die Angst.

Die gemeinschaftlich-konventionalen hermeneutischen Grundlagen der Koranauslegung ergeben weiter und wieder den Fundamentalismus als Anwendung des Begriffs der *ursprünglichen Bedeutung* bei der Koranauslegung. Ibn Taymīya z. B. hat seine Methodologie auf diesem Begriff begründet.⁸⁵⁸ Jedoch sind alle diese gemeinschaftlich-

⁸⁵⁸ Vgl. Ibn Taymīya, Taqī ad-Dīn Aḥmad bin 'Abd Al-Ḥalīm, *Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr*, S. 93.

konventionalen hermeneutischen Grundlagen der Koranauslegung ähnlich bezüglich des Charakteristikums der Konventionalität und unterscheiden sich nur in Bezug auf die Theoretisierungen und die Anwendung dieses Begriffs der Ursprünglichkeit, nämlich die Überlieferung als *historisch* ursprüngliche Bedeutung, die konventionale Linguistik der arabischen Sprache als *linguistisch* ursprüngliche Bedeutung, das Symbol als *metaphysisch* ursprüngliche Bedeutung und schließlich das Thema als *ursprüngliche Absicht* Gottes im Koran.

Ursprung/Fundament (arabisch: *aṣl*) ist bei der Koranauslegung mindestens ein Grund und Wiedergabe des Fundamentalismus in Politik und Gesellschaft. Der arabische Begriff "*aṣl*" verweist sowohl auf "Ursprünglichkeit" als auch auf "Eigentlichkeit". Während "Ursprünglichkeit" im Kontext der Koranauslegung, wie es im zweiten Teil erklärt wurde, einen richtigen Ursprung der Bedeutung voraussetzt, verlangt "Eigentlichkeit" keinen richtigen Ursprung der Bedeutung, sondern die Eigentlichkeit des Auslegers beim Koranauslegen. "*Aṣl*" kann seine Bedeutung als "Eigentlichkeit" zurückerlangen, um die eigentliche Lesung zu ergeben, oder verlieren, um nach der sicheren Unterkunft des Daseins gegen Angst zu suchen. Infolgedessen ist es eine Aufgabe der Fundamentalhermeneutik, die Bedeutung des "*aṣl*" als Eigentlichkeit sicherzustellen und zu bewahren. Wie in der Einleitung der Dissertation erwähnt wurde, kann die Fundamentalhermeneutik die Erfahrung des Glaubens durch das poetische Lesen des Korans zu einer individuellen werden lassen, was eine Grundlage der islamischen Reformation ist.

3. Selbstkritik und Vorschläge zur Entwicklung dieser Forschung

a. Ist der heideggersche Zugang zur Untersuchung der Koranauslegung absichtlich?

Aus der Perspektive des Verfassers bestehen drei Hauptgründe für die Wahl der heideggerschen Perspektive: Erstens hat Heidegger die Beziehung zwischen Auslegen und Seinsart hauptsächlich in der Geschichte der Philosophie begründet.⁸⁵⁹ Zweitens ist Heideggers Philosophie des Daseins besonders in *Sein und Zeit* gemäß der Hauptstruktur der Theologie gestaltet, z. B. die Begriffe der Sünde, des Seins zum Tode, des Schuldigseins, des Gewissens, usw.,⁸⁶⁰ welche die abrahamitischen Religionen im Allgemeinen gemeinsam haben. Es wurde im ersten Teil erwähnt, inwiefern *Sein und Zeit* als impliziter Versuch des Ent- und Wiedertheologisierens untersucht werden kann. Drittens wurde die in dieser Dissertation verwendete Hermeneutik Heideggers auch bearbeitet, um im Rahmen der textuellen Hermeneutik und besonders der Koranauslegung verwendet zu werden. Z. B. sind die islamischen Seinsarten in dieser Forschung dank Heidegger ableitbar. Das Gewissen und die Eigentlichkeit des Daseins im Sinne Heideggers gestalten im Rahmen der in dieser Dissertation sogenannten Fundamentalhermeneutik neue hermeneutische Grundlagen zu Textauslegung, die die Eigentlichkeit des Lesens schaffen können. Zusammenfassend kann es so erklärt werden, dass eine Fundamentalhermeneutik, die ohne Fundamentalontologie nicht erreichbar ist, aufgrund der in dieser Dissertation beschriebenen Grenzen der Koranauslegungsmethoden notwendig ist.

Die phänomenologische Methodologie der Koranauslegung, die in dieser Forschung gestaltet wurde, kann weiterentwickelt werden, um andere direktere und weiter entwickelte Methodologien der Texthermeneutik, z. B. von Jürgen Habermas, Emmanuel Levinas und

⁸⁵⁹ Vgl. Palmer, Richard E., *Hermeneutics*, S. 130.

⁸⁶⁰ Vgl. z. B. Schaeffler, Richard, *Heidegger und die Theologie*, in: *Heidegger und die praktische Philosophie*, S. 298-299.

Paul Ricoeur, anzuwenden. Diese vorgeschlagene Entwicklung kann ein folgender Schritt im Rahmen der akademischen Arbeit des Verfassers sein.

b. Kann *‘ilm uṣūl al-fiqh* (die Grundlagen der Interpretation) das Gebiet der Theoretisierung der Methoden der Koranauslegung sein?

Wie an mehreren Stellen dieser Dissertation ausgeführt wurde, besteht im Rahmen der Islamwissenschaften außerhalb einiger Werke der Grundlagen der Koranauslegung (*uṣūl al-tafsīr*) und *‘ilm uṣūl al-fiqh* fast keine ausgearbeitete theoretische Hermeneutik der Koranauslegung. *‘ilm uṣūl al-fiqh* ist die Islamwissenschaft, welche "die Ableitung der islamischen Gesetze aus den islamischen Schriften" zur Aufgabe hat. Aus diesem Grund haben die *‘ulamā’* des *‘ilm uṣūl al-fiqh* das Lesen des Korans theoretisiert. Deshalb beinhaltet *‘ilm uṣūl al-fiqh* hauptsächlich vier hermeneutische Forschungsgebiete, nämlich die Metapher und die wörtliche Bedeutung, die Theorie der Bedeutung, das Eigene und das Allgemeine (*al-ḥāṣṣ* und *al-‘āmm*) sowie die koranischen Diskurse, die im zweiten Teil dieser Dissertation untersucht wurden. Dies ist auch eine mögliche Erklärung dafür, dass im Rahmen der Islamwissenschaften keine direkte Theoretisierung der Koranauslegung existiert. Aus diesen Gründen kann *‘ilm uṣūl al-fiqh* als das Gebiet der methodologischen Forschung der Koranauslegung betrachtet werden.

In seiner Magisterarbeit zum Thema "Theorie des Rechts in *‘ilm uṣūl al-fiqh*" hat der Verfasser bestimmte Auslegungsmethoden aus den Richtungen des *‘ilm uṣūl al-fiqh* abgeleitet.⁸⁶¹ Außerdem kann eine ausführlichere Studie zu *‘ilm uṣūl al-fiqh* als Methodologie der Koranauslegung auch eine weitere Forschungsmöglichkeit darstellen.

c. Besteht in Wirklichkeit eine Dialektik der Koranauslegungsmethoden und der islamischen Seinsarten?

Eine dialektische Entwicklung der geschichtlichen Phänomene besteht mindestens aus drei Bestandteilen, nämlich den drei dialektischen Thesen, dem Beweggrund der Dialektik und der Betrachtung der Entwicklung (der werdung) selbst als Natur dieser Phänomene. Die drei Thesen der Dialektik wurden bereits im zweiten und dritten Teil genauer dargestellt, z. B. die Auslegungen der Asch‘ariten als Synthese zwischen der historischen und der linguistisch-metaphorischen Auslegung und die inspirative Auslegung als Synthese zwischen der asch‘aritischen und der esoterischen Auslegung. Die theoretischen Beweggründe dieser Dialektik wurden auch als Grenzen jeder exegetischen Methode und der Bedarf, eine exegetische Autorität zu überwinden und eine Alternative zu begründen, bestimmt. Die dialektische werdung bleibt im Rahmen der Koranauslegungsforschung eine Perspektive zum Verständnis und der Analyse der Auslegungsphänomene einschließlich der Methodologien und der Seinsarten.

d. Kann die Fundamentalhermeneutik als Weiterentwicklung der Arbeit Badawī (+2002) und Ḥanafīs (1935-?), die die existentialen Begriffe und die Phänomenologie auf die Islamwissenschaften angewendet haben, betrachtet werden?

‘Abdur-Raḥmān Badawī hat hauptsächlich versucht, den Existentialismus tief in der islamischen Tradition zu begründen, wie besonders in seinen Werken *Existentialismus und Humanismus im arabischen Denken* und *Die Märtyrerin der göttlichen Liebe, Rābi‘a al-‘Adawīya* erkennbar ist.⁸⁶² Badawī hat die Lebenswandlungserfahrungen einiger

⁸⁶¹ Vgl. Elsaid, Karim, *Nazarīyat al-ḥaq*, S. 293-304.

⁸⁶² Vgl. Badawī, ‘Abd ur-Raḥmān, *Al-insānīya wa-‘l-wuḡūḍīyafī ‘l-fikr al-‘arabī*, Dār al-qalam, Libanon, 1. Auflage, 1991, und Badawī, ‘Abd ur-Raḥmān, *Ṣahīdat al-iṣq al-ilāhī Rābi‘a al-‘adawīya*, Maktabat an-nahḍa al-masriya, Kairo, 1990.

muslimischer Mystiker existential interpretiert, jedoch hat er die phänomenologische Hermeneutik nicht auf den Koran oder die Koranexegese angewandt. Dementsprechend war sein Ansatz nicht methodologisch.

Ḥasan Ḥanafī hat in seinen zwei Dissertationen, nämlich *Les méthodes d'exégèse: essai sur la science des fondements de la compréhension 'Ilm Uṣul al-fiqh*⁸⁶³ und *L'exégèse de la phénoménologie* und *La phénoménologie de l'exégèse*⁸⁶⁴ einen weiteren methodologischen Schritt geschaffen, denn er hat die Phänomenologie als Methode zur Untersuchung der Problematiken der Religionsphilosophie sowie der Interpretation des Neuen Testaments zu entwickeln versucht. Obwohl er einige Anwendungen seiner Methodologie auf den Koran präsentiert hat, hat er noch keine bestimmte ausgearbeitete Methodologie der Koranauslegung produziert.⁸⁶⁵ Neuerdings hat Ḥanafī eine komplette Koranauslegung verfasst, die die thematische Methode verwendet.⁸⁶⁶ Ḥanafī verwendet auch die phänomenologische Hermeneutik zur Ableitung der Hauptthemen des Korans, die sich von der Entstehung des subjektiven Bewusstseins zum geschichtlichen Bewusstsein entfalten. Diese Auslegung ist in Wirklichkeit eine Anwendung der beiden phänomenologischen Hermeneutik und der Inhaltsanalyse, die schließlich eine Synthese zwischen der Koranauslegung und dem indizierten Lexikon des Korans ergab.⁸⁶⁷ Und obwohl der Verfasser einen theoretischen Zusammenhang aus den Themen, die er nach dem koranischen Lexikon ableitet, gestaltet, bleibt dieser Zusammenhang grundsätzlich eine Linie, die diese Themen verbindet, was das Lexikon als Gerüst des Systems beherrschen lässt. Ein anderer entscheidender Unterschied zwischen diesem Versuch und der Fundamentalhermeneutik liegt darin, dass Ḥanafī versucht, den Koran durch die phänomenologische Lesung der alltäglichen Hermeneutik der Leute in einer Gesellschaft zu verstehen.⁸⁶⁸ Ḥanafī liest den Koran durch das Bewusstsein der Leute, aber die Fundamentalhermeneutik liest ihn durch unsere Vorstellung bezüglich des Bewusstseins Gottes, wenn er spricht.

Die in dieser Dissertation sogenannte Fundamentalhermeneutik zielt auf die Eigentlichkeit des Lesens des Korans ab, während der Versuch Ḥanafīs, auch in seiner oben genannten Koranauslegung, eine ideologisch-gesellschaftliche Interpretation im Rahmen der von ihm sogenannten "islamischen Linken" ergeben hat.⁸⁶⁹ Daher unterscheidet sich die Fundamentalhermeneutik wesentlich von seinem Versuch in Bezug auf die Methode und das Ziel.

⁸⁶³ Ḥanafī, Ḥasan, *Les méthodes d'exégèse: essai sur la science des fondements de la compréhension 'Ilm Uṣul al-fiqh*, Conseil supérieur des arts, des lettres et des sciences sociales, République arabe unie, 1965.

⁸⁶⁴ Ḥanafī, Ḥasan, *L'exégèse de la phénoménologie* und *La phénoménologie de l'exégèse*, Dār al-fikr al-'arabi, le Caire, Egypte, 1980-1988.

⁸⁶⁵ Ein angewandtes Beispiel findet man in: Ḥanafī, Ḥasan, *Humūm Al-fikr wa-l-waṭan*, 2. Teil, S. 57.

⁸⁶⁶ Ḥanafī, Ḥasan, *At-tafsīr al-mawḍū'ī*, ohne Verlag, Kairo, 2018.

⁸⁶⁷ Siehe *ebd.*, S. 8.

⁸⁶⁸ Siehe *ebd.*, S. 10.

⁸⁶⁹ Mehr Einzelheiten dieses Versuchs findet man in: Ḥanafī, Ḥasan, *At-turāt wa-l-taḡdīd*, *ebd.*

Mit den beiden Versuchen von Badawī und Ḥanafī hat diese Dissertation ein allgemeines gemeinsames Element, nämlich die Anwendung der Phänomenologie auf die Islamwissenschaften und den Koran, sowie ein nur mit dem Versuch Ḥanafīs verbundenes Element der Anwendung der Phänomenologie als Methode zur Textauslegung, jedoch mit dem obengenannten entscheidenden Unterschied. Deshalb kann die Fundamentalhermeneutik als Weiterentwicklung der beiden Versuche bezüglich der gemeinsamen Problematiken betrachtet werden.

e. Inwiefern kann diese Dissertation als Weiterentwicklung der Arbeit von Naṣr Abū Zayd im Rahmen der islamischen Hermeneutik betrachtet werden?

Als wichtiges Mitglied der sogenannten *Kairoer Schule der islamischen Studien* mit Ḥasan Ḥanafī und ‘Alī Mabruk (+2016) ist die Erwähnung Naṣr Abū Zayds (+2010) im Rahmen dieser Selbstkritik und dieses Vergleichs unvermeidbar. Aus den folgenden Gründen kann diese Dissertation als eine Weiterentwicklung der Arbeit von Naṣr Abū Zayd im Bereich der islamischen Hermeneutik betrachtet werden:

- Naṣr Abū Zayds Projekt, in dem er den Koran als Diskurs und im Rahmen der Linguistik untersucht, ist an sich nicht neuartig, wie im zweiten Teil dieser Dissertation bezüglich der mu‘tazilitischen Koranauslegung erklärt wurde, und gibt die linguistische Seinsart wieder. (Vgl. mit dem dritten Teil dieser Dissertation)
- Abū Zayd hat sich nicht auf die existenziale Dimension der Auslegung konzentriert. Deshalb hat er nicht versucht, die Seinsarten von der Koranauslegung abzuleiten oder den Konflikt der Interpretationen im Rahmen der Ontologie zu untersuchen. (Vgl. mit dem dritten Teil und dem Schluss dieser Dissertation)
- Abū Zayd hat nicht versucht, eine bestimmte Methodologie der dichterischen Annäherung an den Koran zu begründen. (Vgl. mit dem dritten Teil dieser Dissertation)
- Abū Zayd hat zwar das Phänomen beobachtet, dass sich der Stil der mekkanischen Suren von dem der medinensischen unterscheidet, wobei der mekkanische Stil poetischer ist,⁸⁷⁰ jedoch hat er nicht versucht, das Problem des koranischen Uninterpretierbaren bezüglich seiner Gründe und Folgen zu analysieren, oder den Begriff "koranisches Uninterpretierbares" auszuarbeiten. (Vgl. mit dem zweiten Teil dieser Dissertation im Abschnitt "Das koranische Uninterpretierbare" im zweiten Kapitel sowie an anderen Stellen des zweiten und dritten Teils)
- Abū Zayd hat ein komplettes Werk mit dem Titel *Der Begriff des Textes (Maḥmūm an-naṣṣ)* verfasst. In diesem Werk hat er versucht, den Begriff des Textes aus den Koranwissenschaften abzuleiten. Aber stattdessen konzentriert er sich in der Mehrheit seines Werkes auf die Achse der Beziehung zwischen dem Koran und seiner Geschichte oder die Geschichtlichkeit des Korans. Im letzten Drittel des Werkes über al-Ġazālī hat er zwischen zwei Begriffen des Korans als Textes unterschieden, nämlich einem natürlichen (*‘ulūm al-qiṣr*) und einem metaphysischen (*‘ulūm al-lubāb*).⁸⁷¹ Obwohl dieser Bereich des Begriffs des Textes im Allgemeinen einen neuen und kreativen Raum der Forschung erlauben kann, bleibt er ungenau und benötigt noch Weiterentwicklung. In dieser Dissertation hat der Verfasser die Wandlungen der Begriffe der Bedeutung, des Korans und des Auslegers im Bereich der Koranauslegung zu verfolgen versucht. In seinem obengenannten Werk hat Abū Zayd außerdem nicht

⁸⁷⁰ Vgl. Abū Zayd, Naṣr, *maḥmūm an-naṣṣ*, S. 90-92.

⁸⁷¹ Vgl. ebd., S. 277-291.

ausreichende Anzahl von Quellen der Koranwissenschaften untersucht, sondern sich auf zwei Werke hauptsächlich konzentriert, nämlich *al-Burhān* von az-Zarkašī und *al-Itqān* von as-Suyūfī.⁸⁷² In dieser Dissertation hat der Verfasser mehr Quellen dieser Islamwissenschaft einbezogen (Vgl. mit dem zweiten Teil dieser Dissertation)

- Abū Zayd hat nicht versucht, die verschiedenen Methoden der Koranauslegung, methodologisch zu klassifizieren.⁸⁷³ (Vgl. mit dem zweiten Teil dieser Dissertation)
- Im Vergleich zum Werk Goldzihers *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* hat Abū Zayd auch die Islamwissenschaften bezüglich der Koranauslegung voneinander getrennt, z. B. *‘ilm usūl al-fiqh* und Koranauslegung. Infolgedessen hat er nicht versucht, eine ausgearbeitete Islamwissenschaft der theoretischen islamischen Hermeneutik zu entdecken.⁸⁷⁴ (Vgl. mit dem zweiten Teil dieser Dissertation)

⁸⁷² Vgl. ebd., S. 351-356.

⁸⁷³ Vgl. Abū Zayd, Naşr, *Falsafat at-ta'wīl* sowie *Al-ittiğāh al-aqlī fī at-tafsīr*.

⁸⁷⁴ Vgl. Abū Zayd, Naşr, *mafhum an-naşş*.

Bibliographie

I- Heideggers Werke

1. Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, die Gesamtausgabe, Band 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.
2. Heidegger, Martin, *Das Wesen der Sprache in Unterwegs zur Sprache*, die Gesamtausgabe, Band 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.
3. Heidegger, Martin, *Der Weg zur Sprache in Unterwegs zur Sprache*, die Gesamtausgabe, Band 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.
4. Heidegger, Martin, *Die Frage nach der Technik in Vorträge und Aufsätze*, die Gesamtausgabe, Band 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.
5. Heidegger, Martin, *Die Sprache in Unterwegs zur Sprache*, die Gesamtausgabe, Band 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.
6. Heidegger, Martin, *Holzwege*, die Gesamtausgabe, Band 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.
7. Heidegger, Martin, *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität*, die Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.
8. Heidegger, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, die Gesamtausgabe, Band 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.
9. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 19. Auflage, 2006.
10. Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes in Wegmarken*, die Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.

II- Koranauslegungswerke

1. 'Abd ar-Razzāq Aş-Şan'ānī, Tafsīr 'Abd ar-Razzāq, dār Al-kutub Al-'ilmīya, Beirut, 1. Auflage, 1999.
2. 'Abduh, Muḥammad, Muḥammad Rašīd Riḍā, Tafsīr al-qur'ān al-ḥakīm, al-muštahir bi-sm tafsīr al-manār, dār al-manār, Kairo, 1947.
3. Abū Ḥayyān Al-Andalusī, Al-baḥr al-muḥīt, dār Al-kutub Al-'ilmīya, Beirut, 1. Auflage, 1993.
4. Al-Ālūsī, Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-qur'ān al-karīm wa as-sab' al-maṭānī, dār 'Iḥiyā' Al-Turḥ Al-'Arabī, Beirut, ohne weitere Angaben.
5. Al-'Āmilī, Abū Al-Ḥasan, Mir'āt al-anwār wa miškāt al-asrār, Teheran, 1885, ohne weitere Angaben.
6. Al-Aşamm, Abū Bakr, Tafsīr Abī Bakr Al-Aşamm, in: Mawsū'at tafāsīr al-mu'tazila, dār Al-Kutub Al-'ilmīya, Beirut, ohne weitere Angaben, 1. Teil.
7. Al-Aşfahānī, Abū Muslim, Tafsīr Abī Muslim Al-Aşfahānī, in: Mawsū'at tafāsīr al-mu'tazila, dār Al-Kutub Al-'ilmīya, Beirut, ohne weitere Angaben, 1. Teil.
8. Al-Azhars Akademie für die islamischen Untersuchungen, At-tafsīr al-wasīt, Maṭba'at Al-Muḥaf Al-Šarīf, Kairo, 3. Auflage, 1992.
9. Al-Bağawī, Abū Muḥammed Al-Ḥussein b. Mas'ūd, Ma'ālim at-tanzīl, dār Ṭība, Saudi-Arabien, 1409 n. H.
10. Al-Bayḍāwī, Nāşir ad-Dīn, Anwār at-tanzīl wa asrār at-ta'wīl, dār 'Iḥiyā' At-Turāṭ Al-'Arabī, Beirut, ohne weitere Angaben.
11. Al-Ġābirī, Muḥammad 'Ābid, Fahm al-qur'ān al-ḥakīm, aw at-tafsīr al-wāḍiḥ ḥasab tartīb an-nuzūl, dār an-naşr al-mağribīya, Marokko, 1. Auflage, 2008.
12. Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, Miškāt al-anwār, Brigham Young University Press, USA, 1st. Ed. 1998.
13. Al-Ḥāzin, 'Ali b. Muḥammad, Tafsīr Al-Ḥāzin, dār Al-kutub Al-'Arabīya Al-Kubra, Kairo, ohne weitere Angaben.
14. Al-'Izz b. 'Abd As-Salām, Tafsīr al-qur'ān, dār Ibn Ḥazm, Beirut, 1996.
15. Al-Kāşānī, Muḥsin al-Fayḍ, Tafsīr aş-şāfi, Maṭba'at ḥurşid, Teheran, Iran, 3. Auflage, 1379 n. H.
16. Al-Marzūqī, Abū Ya'rab, Al-ğallī fī-t-tafsīr (ṭalāṭat ağzā'), Ad-dār al-mutawassiṭīya li-n-naşr, Tunis, 1. Auflage, 2010.
17. Al-Māturīdī, Abū Maṅşūr As-Samarqandī, Ta'wīlāt al-qur'ān, dār Al-kutub Al-'ilmīya, Beirut, 1. Auflage, 2005.
18. Al-Mudarrisī, Muḥammad Taqīy, Min hudā al-qur'ān, dār Al-Qāri', 2. Auflage, 2008.
19. Al-Qaysī, Makkī b. Abī Ṭālib, Al-hidāya ilā bulūğ an-nihāya, Gāmi'at Aş-Şāriqa, Vereinigte Arabische Emirate, 1. Auflage, 2008.
20. Al-Qommī, Abū Al-ḥasan 'Alī b. Ibrāhīm, Tafsīr al-qommī, Mu'assasat al-kitāb li-ṭ-ṭība'a wa-n-naşr wa-l-tawzī', Qom, Iran, 3. Auflage, 1303 n.H.
21. Al-Qurṭubī, Abū 'Abdullāh Muḥammed b. Aḥmad b. Abī Bakr, Al-ğāmi' li-aḥkām al-qur'ān, Mu'assasat Ar-risāla, Beirut, 1. Auflage, 2006.
22. Al-Quşayrī, 'Abd Al-Karīm b. Hūazan Abū Al-Qāsim, Laṭā'if al-işārāt, dār Al-Kātib Al-'Arabī, Kairo, ohne weitere Angaben.
23. Al-Wāḥidī An-Nīsābūrī, Ġarā'ib al-qur'ān wa rağā'ib al-furqān, dār Al-kutub Al-'ilmīya, Beirut, 1. Auflage, 1996.
24. Ar-Rāğib Al-Aşfahānī, Tafsīr Ar-Rāğib Al-Aşfahānī, Madār Al-Watan, Saudi-Arabien, 1. Auflage, 2003.

25. Ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn, Mafātīḥ al-ġaib, dār Al-fikr, Beirut, 1. Auflage, 1981.
26. Aš-Šarīf Al-Murtaḍā, Al-Amālī, dār 'Iḥyā' Al-kutub Al-'Arabīya, Kairo, 1. Auflage, 1954.
27. Aš-Šarīf Ar-Raḍī, Ḥaḡā'iq at-ta'wīl fī mutašābih at-tanzīl, dār Al-Adwā', Beirut, 1. Auflage, 1986.
28. As-Silamī, Abū 'Abdur-Raḥmān, Ziyadāt ḡaḡā'iq at-tafsīr, dār Aš-Šarq, Beirut, 1. Auflage, 1995.
29. As-Suyūṭī und Ġalāl ad-Dīn Al-Maḡallī, Tafsīr al-Ġalālayn, in: Al-qur'ān al-karīm wa biḡāmišihī tafsīr al-imāmayn al-ġalālayn, dār Ibn Kaṭīr, ohne weitere Angaben.
30. As-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn, Ad-durr al-mantūr fī al-tafsīr bil ma' tūr, Marqaz Hagr, 1. Auflage.
31. Aṭ-Ta'ālibī, 'Abdur-Raḥmān Abū Zayd, Al-ġawāhir al-ḡisān fī tafsīr al-qur'ān, dār 'Iḡiyā' At-Turāt Al-'Arabī, Beirut, 1. Auflage, 1997.
32. Aṭ-Ṭabarī, Ġame' al-bayān 'anta'wīl ayial-qur'ān, dār Hagr, Kairo, 2001.
33. Aṭ-Ṭabāṭibā'ī, Muḡammad Ḥussein, Al-mīzān fī tafsīr al-qur'ān, Mu'assasat Al-'Ala lil-Maṭbū'āt, Beirut, 1. Auflage.
34. Aṭ-Ṭubrusī, Al-Faḡl Abū Al-Ḥasan, Maġma' al-bayān fī tafsīr al-qur'ān, dār Al-Ma'rifa, Beirut, 2. Auflage, 1988.
35. Aṭ-Ṭubrusī, Al-Faḡl Abū Al-Ḥasan, Maġma' al-bayān fī tafsīr al-qur'ān, dār Al-Ma'rifa, Beirut, 2. Auflage, 1988, 1. Teil.
36. At-Tusturī, Tafsīr al-qur'ān al-'azīm, dār Al-Ḥaram lil-Turāt, Kairo, 1. Auflage, 2004.
37. Fadlullāḡ, Muḡammad Ḥussein, Min waḡīy al-qur'ān, dār Al-Malāk, Beirut, 2. Auflage, 1998.
38. Grab, M. M., Raḡmān mina ar-raḡmān, fī tafsīr wa išārāt al-qur'ān min kalām aš-šcheiḡ al-akbar Moḡyī ad-Dīn Ibn 'Arabī, matba'at Nadr, and 1. Auflage, Damaskus, 1989.
39. Ḥanafī, Ḥasan, At-tafsīr al-mawḡū'ī, ohne Verlag, Kairo, 2018.
40. Ibn Abī Zamanīn (+399 n. H.), Tafsīr al-qur'ān al-'azīz, Al-Fārūq Al-Ḥadīṭa lil Ṭibā'a wa An-Našr, Kairo, 1. Auflage, 2002.
41. Ibn 'Āšūr, Muḡammad Aṭ-Ṭahir, Tafsīr at-taḡrīr wa at-tanwīr, Ad-dār At-tūnusīya li-l Našr, Tunesien, 1984.
42. Ibn Kaṭīr, 'Imād ad-Dīn Abū Al-Fidā', Tafsīr al-qur'ān al-'azīm, Mu'assasat Qurṭuba, ohne weitere Angaben.
43. Quṭb, Sayyid, Fī zilāl al-qur'ān, dār aš-šurūq, Kairo, Ägypten, 32. Auflage, 2003.
44. Sufyān Aṭ-Ṭawrī, Tafsīr Sufyān Aṭ-Ṭawrī, dār Al-kutub Al-'ilmīya, Beirut, 1. Auflage, 1983.
45. Ṭantāwī Ġawharī, Al-ġawāhir fī tafsīr al-qur'ān al-karīm, Maṭba'at Mušṭafa Bābī Al-Ḥalabī wa Awlāduḡ, Kairo, 2. Auflage, 1350 n. H.
46. Zamaḡšarī, Al-kaššāf 'an ḡaḡā'iq ġawāmid at-tanzīl wa 'uyūn al-aqāwīl fī wuġūḡ at-ta'wīl, Maktabat Al-'ubaikān, Saudi-Arabien, 1. Auflage, 1998.

III- Referenzen der Hermeneutik Heideggers

1. Badawī, ‘Abdur-Raḥmān, Hal yumkin qiyām aḥlāq waḡūdīya? (Kann es existentialistische Ethik geben?), An-nahḍa al-Masrīya, 1953, ohne weitere Angaben.
2. Farin, Ingo, Heidegger: Transformation of Hermeneutics, in: The Routledge Companion to Hermeneutics, Edited by Jeff Malpas, Hans-Helmuth Gander, Routledge, 2015.
3. Figal, Günter, Philosophie als hermeneutische Theologie, Letzte Götter bei Heidegger und Nietzsche, in: Martin-Heidegger-Gesellschaft, "Verwechselt mich vor Allem nicht!" Heidegger und Nietzsche, Schriftreihe, Band 3, hrsg. von Hans-Helmuth Gander, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.
4. Gadamer, Hans-Georg, Heideggers Wege, in: Gesammelte Werke, Band 3, neue Philosophie, I, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1987.
5. Gadamer, Hans-Georg, Philosophical Hermeneutics, trans. and ed. By David E. Linge, University of California Press, USA, 2008.
6. Gadamer, Hans-Georg, Sein und Zeit, in: Altwegg, Jürg (Hrsg.), Die Heidegger Kontroverse, Athenäum, Frankfurt am Main, 1988.
7. Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke, Band 1, "Hermeneutik I".
8. Grondin, Jean, Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion, in: Rentsch, Thomas (Hrsg.), Martin Heidegger, Sein und Zeit, Akademie Verlag GmbH, Berlin, 1977.
9. Ḥanafī, Ḥasan, Les méthodes d'exégèse: essai sur la science des fondements de la compréhension ‘Ilm Uṣul al-fiqh Conseil supérieur des arts, des lettres et des sciences sociales, République arabe unie, 1965.
10. Ḥanafī, Ḥasan, L'exégèse de la phénoménologie und La phénoménologie de l'exégèse Dar Al-fikr al-Arabi, le Caire, Egypte, 1980-1988.
11. Heidegger, Martin, Al-kaynūna wa-l-zamān, übers. von Faṭḥī al-Maskīnī, Dār al-kitāb al-ḡadīd al-muttaḥida, 1. Auflage, 2012.
12. Hollenbach, Johannes Michael, Sein und Gewissen, Baden-Baden: Bruno Grimm, 1954.
13. Imdahl, Georg, Das Leben verstehen, Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1923), Königshausen & Neumann, Würzburg, 1977.
14. Jaeger, Hans, Heidegger und die Sprache, Verlag A. Francke, 1971.
15. Jäger, Alfred, Gott. Nochmals Martin Heidegger, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1978.
16. Karimi, Ahmed Milad, Identität, Differenz, Widerspruch, Hegel und Heidegger, Rombach Verlag KG, 1. Auflage, 2012.
17. Kinlaw, Jeffery, Heidegger, theology, and the problem of normativity, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie, B 12, 2013, Verlag Karl Alber Freiburg/München, 2014.
18. Luckner, Andreas, Heidegger und das Denken der Technik, Transcript Verlag; Bielefeld, 1. Auflage, 2008.
19. Luckner, Andreas, Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit, in: Rentsch Thomas, (Hrsg.), Martin Heidegger, Sein und Zeit, Akademie Verlag GmbH, Berlin, 1977.
20. Magnus, Bernd, Heidegger's Metahistory of Philosophy: Amor Fati, Being and Truth, Martinus Nijhoff, Den Haag, Niederlande, 1970.
21. Mantzavinos, C., Naturalistic Hermeneutics, Cambridge University Press, 2005.

22. Palmer, Richard E., *Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston, USA, 1969.
23. Prauss, Gerold, *Heidegger und die praktische Philosophie*, in: Gethmann-Siebert, Annemarie (Hrsg.), Otto Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2. Auflage, 1989.
24. Radinković, Željko, *Phänomenologisch-kritische Destruktion des Aprioriproblems beim frühen Heidegger*, *Filozofija I DRUŠTVO XXIII* (4), 2012.
25. Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University. Press, c1976.
26. Schaeffler, Richard, *Heidegger und die Theologie*, in: Gethmann-Siebert, Annemarie (Hrsg.), Otto Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2. Auflage, 1989.
27. Stassen, Manfred, *Heideggers Philosophie der Sprache in Sein und Zeit, und ihre philosophisch-theologischen Wurzeln*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1973.
28. Trawny, Peter, *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt, Phänomenologie: Kontexte, Band 3*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1997.
29. Vetter, Helmuth (Hrsg.), *Heidegger und das Mittelalter*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main (April 1999).
30. Von Herrmann, Friedrich Wilhelm, *Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1964.
31. Vycinas, Vincent, *Earth and Gods*, Martinus Nijhoff, Den Haag, Niederlande, 1961.

IV- Werke der Koranwissenschaft

1. Abdul-Ġabbār al-Mu‘tazilī, Al-muġnī fī abwāb al-‘adl wa at-tawhīd, dār ‘Ihyā’ At-Turāṭ Al-‘arabī, Beirut, 1. Auflage, 2002. 16. Teil (I‘ġāz al-qur‘ān)
2. Abdul-Ġabbār al-Mu‘tazilī, Mutašābih al-qur‘ān, dār At-turaṭ, Kairo, 1966.
3. Abdul-Ġabbār al-Mu‘tazilī, Tanzīh al-qur‘ān ‘an al-maṭā‘in, dār Al-naḥḍa Al-ḥadīṭa, Beirut, ohne weitere Angaben.
4. Abū Zayd, Našr, Maḥmūd an-našš, dirāsa fī ‘ulūm al-qur‘ān, Al-hī‘a al-miṣrīya al-‘amma li-l-kitāb, 1. Auflage, 1990.
5. Al-Bāqillānī, Abū Bakr, I‘ġāz al-qur‘ān, dār Al-ma‘ārif, Kairo, 1971.
6. Al-Farrā’, Abū Zakariya, ma‘ānī al-qur‘ān, ‘Ālam Al-kutub, Beirut, 3. Auflage, 1983.
7. Al-Ġābirī, Muḥammad ‘Ābid, Madḥal ilā ‘l-qur‘ān al-karīm, al-ġuz’ al-awwal fī ‘t-ta‘rīf bi-l-qur‘ān, Markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabīya, Beirut, Libanon, 1. Auflage, 2006.
8. Al-Ġaramī, Ibrahīm Muḥammed, Mu‘gam ‘ulūm al-qur‘ān, dār Al-kalam, Damaskus, 2001.
9. Al-Ġaššāš, Aḥmad b. ‘Alī Ar-Rāzī, Aḥkām al-qur‘ān, dār Ihyā’ At-trāṭ Al-islāmī, Beirut, 1992.
10. Al-Ḥū‘ī, Abū Al-Qāsim Al-Mūsawī, Al-bayān fī tafsīr al-qur‘ān, Anwār Al-Huda, Iran, 8. Auflage, 1983.
11. Al-‘Izz b. ‘Abd As-Salām, Maġāz al-qur‘ān, Manšūrāt Al-Furqān, London, 1999.
12. Al-Qaysī, Makkī b. Abī Ṭālib, Muškil i‘rāb al-qur‘ān, Mu‘assasat Ar-risāla, Beirut, 2. Auflage, 1984.
13. Al-Subḥānī, Ga‘far, Al-manāḥig at-tafsīriyah fī ‘ulūm al-qur‘ān, Mu‘assasat Al-Imām Al-Šādik, Iran, 4. Auflage, 1390 n. H.
14. Al-Zarkašī, Badr ad-Dīn, Al-burḥān fī ‘ulūm al-qur‘ān, dār Al-Ḥadīṭ, Kairo, 1. Auflage, 2006.
15. Ar-Rāġib Al-Ašfahānī, Mufradāt alfāz al-qur‘ān, dār Al-qalam, Damaskus, 4. Auflage, 2009.
16. Ar-Rašīd, ‘Imād ad-Dīn, Asbāb an-nzūl wa āṭāruhā fī bayān an-nuṣuṣ, dirāsah muqāranah beina uṣūl at-tafsīr wa uṣūl al-fiḥḥ, dār Aš-Šihāb, 1. Auflage, 1999.
17. As-Suġustānī, Abū Bakr ‘Abdullāh, Kitāb al-mašāḥif, Al-maṭba‘a Al-raḥmaniya, Ägypten, 1936.
18. As-Suyūṭī Abdul-raḥmān bin Abī Bakr, Al-iklīl fī istinbāṭ at-tanzīl, dār Al-kitāb Al-arabī, Beirut, ohne weitere Angaben.
19. As-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn, al-itqān fī ‘ulūm al-qur‘ān, Ministerium der islamischen Behörden, Saudi-Arabien, ohne weitere Angaben.
20. As-Suyūṭī, Lubāb an-nuqūl fī asbāb an-nuzūl, Mu‘assasat Al-kutub At-ṭaqāfiya, Beirut, 1. Auflage, 2001.
21. Az-Zurqānī, Muḥammed Abdul-azīm, Manāhil al-‘irfān fī ‘ulūm al-qur‘ān, dār Al-kitāb Al-arabī, Beirut, 1995.
22. B. Nabī, Mālik, Al-zāhira al-qurānyā, dār Al-fikr, Damasku, 5. Auflage, 2000.
23. Ḥalafallāh, M. A., Al-fann al-qaṣašī fī al-qur‘ān al-karīm, Sīna lil-Našr, Kairo, 4. Auflage, 1999.
24. Ibn Al-Ḥussein, Zayd b. Alī, Tafsīr ġarīb al-qur‘ān, dār Al-wa‘īy Al-islāmī, Beirut, ohne weitere Angaben.
25. Ibn Al-Qaīym, Abū Bakr b. Aiyūb b. Sa‘d, At-tibyān fī aymān al-qur‘ān, dār ‘Ālam Al-fawā’id, Mekka, 1. Auflage, 1429 n. H.

26. Ibn Kaṭīr, 'Imād ad-Dīn Abū Al-Fidā', Fadā'il al-qur'ān, in: Tafsīr al-qur'ān al-azīm, Mu'assasat Qurṭuba, ohne weitere Angaben.
27. Ibn Qutayba Ad-Dainūrī, Ta'wīl muškil al-qur'ān, dār Al-Tūrāt, Kairo, 1973.
28. Ibn Taymīya, Taqī ad-Dīn Aḥmad bin 'Abd Al-Ḥalīm, al-'iklīl fī al-mutašābih wa at-ta'wīl, dār Al-Īmān, Alexandria, Ägypten, ohne weitere Angaben.
29. Neuwirth, Angelika, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, 4. Auflage, 2010.
30. Nöldeke, Theodor, Geschichte des Korans, zweite Auflage, bearbeitet von Friedrich Schwally, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Theodor Weicher, Leipzig, 1909.
31. Oberrat der islamischen Behörden, Al-mawsu'a al-qur'āniyah al-mutaḥḥṣiṣah, Maṭābi' Al-tigāriyah, Ägypten, 2003.
32. Quṭb, Sayyid, At-tašwīr al-fannī fī-l-qur'ān, dār Aš-Šurūq, Kairo, Ägypten, 16. Auflage, 2002.

V- Werke des 'ilm uşul al-fiqh

1. Ad-Dabbūsī, Abū Zayd, Taqwīm al-adilla fī uşul al-fiqh, dār Al-kutub Al-'ilmīya, Beirut, 1. Auflage, 2001.
2. Al-'āmidī, Saif-u-d Dīn, Al-iḥkām fī uşul al-aḥkām, dār As-Sumai'ī, Saudi-Arabien, 1. Auflage, 2003.
3. Al-Ansārī, Murtaḍa, Farā'id al-uşul, Mağma' Al-fikr Al-islāmī, Qom, Iran, 1. Auflage, 1998.
4. Al-Ansārī, Murtaḍa, Farā'id al-uşul, Mağma' Al-fikr Al-islāmī, Qom, Iran, 1. Auflage, 1998.
5. Al-Ansārī, Zakarīya b. Muḥammad, Al-ḥudūd al-anīqa wa-l-ta'rifāt ad-daḡīqa, dār Al-fikr Al-mu'āsir, Beirut, 1. Auflage, 1991.
6. Al-Asmandī, Muḥammed b. Abdul-Ḥāmīd, Baḡl al-naẓar fī uşul al-fiqh, Maktabat dār Al-Turāt, 1. Auflage, 1992.
7. Al-Asnawī, Abū Muḥammad, At-Tamhīd fī taḡrīğ al-furū' 'ala al-uşul, Mu'assasat Ar-risāla, Beirut, 1. Auflage, 1992.
8. Al-Bāğī, Abū-l-Walīd, Al-ḥudūd fī al-uşul, Mu'assasat Al-Zuğbī, Beirut, 1. Auflage, 1973.
9. Al-Bāqillānī, Abū Bakr, Al-taqrīb wal-'irşād, Mu'assasat Ar-risāla, Beirut, 2. Auflage, 1998.
10. Al-Başrī, Abū Al-Ḥussein, Al-mu'tamad fī uşul al-fiqh, dār Al-kutub Al-'ilmīya, Beirut, 1982.
11. Al-Bayḡāwī, Nāşir ad-Dīn, Minhāğ al-wusul fī ma'rifat 'il al-uşul, Al-maktaba wa-l-Maḡba'a Al-maḡmūdīya, Kairo, ohne weitere Angaben.
12. Al-Biṡāşī, Muḥammad b. Şāmis, Ġāyat-u-l-ma'mul fī 'ilm al-furū' wa-l-uşul, Ministerium für Kultur und nationales Erbe, Oman, 1984.
13. Al-Buḡārī, Abdul Azīz, Kaşf al-asrār 'an uşul Faḡr Al-Islām Al-Bazdawī, dār Al-kitāb Al-'arabī, Beirut, ohne weitere Angaben.
14. Al-Farfūr, Walīy ad-Dīn, in: Al-Aḡsīkī, Ḥosām ad-Dīn Al-Ḥanafī, Matn al-muḡhab fī uşul al-maḡhab 'ala al-muntaḡab li Waliy ad-Dīn Şālīḡ Farfūr, Maktabat dār Al-Farfūr, ohne weitere Angaben.
15. Al-Farrā', Abū Ya'la, Al-'udda fī uşul al-fiqh, Taḡqīq von Aḡmad b. Alī b. Sair Al-Mubārki, 2. Auflage, 1990, ohne weitere Angaben, König Fahds nationale Bibliothek, Signatur 251.
16. Al-Ġaşşās, Aḡmad b. 'Alī Ar-Rāzī, Al-fuşul fī al-uşul, Ministerium der Awqāf und islamischen Behörden, Kuwait, 2. Auflage, 1994.
17. Al-Ġazālī, Abū Ḥāmīd, Al-manḡul min ta'līqāt al-uşul, dār Al-fikr, Damaskus, ohne weitere Angaben.
18. Al-Ġazālī, Abū Ḥāmīd, Al-mustasfa fī 'ilm al-uşul, Şarikat Al-madīna Al-munawwara, Saudi-Arabien, ohne weitere Angaben.
19. Al-Ġuwaynī, Abū Al-Ma'ālī, Al-burhān fī uşul al-fiqh, Qatars Auflage, 1. Auflage, 1399 n. H.
20. Al-Ḥabbāzī, Ġalāl ad-Dīn, Al-muğnī fī uşul al-fiqh, Markaz Al-baḡt Al-'ilmī wa 'Iḡyā' At-turaḡ Al-islāmī, Saudi-Arabien, 1. Auflage, 1981.
21. Al-Ḥalīy, Abū Mansūr Ġamāl ad-Dīn, Mabadi' al-wusul ila 'ilm al-uşul, dār Al-adwā', Beirut, 2. Auflage, 1986.
22. Al-Ḥumīnī, Āyatullāh Rūḡullāh Al-Mūsawī, Manāḡiğ al-wuşul ila 'ilm al-uşul, Mu'assasat Tanzīm wa Naşr ātār al-Imām Al-Ḥumīnī, Iran, 1. Auflage, 1993.
23. Al-Ḥumīnī, Muşṡafa, Taḡrīrāt fī al-uşul, Mu'assasat tanzīm wa Naşr 'Ātār Al-Imām Al-ḡumīnī, Maḡba'at Mu'assasat Al-'Urūğ, Iran, 1. Auflage, 1418 n. H.

24. Al-Ḥurāsānī, Muḥammed Kāzīm, Kifāyat al-uṣūl, Intiṣārāt Luqmān, Qom, Iran, 1. Auflage, 1417 n. H.
25. Al-Karāmāsafī, Jūsuf b. Ḥussein, Al-wağīz fī uṣūl al-fiqh, dār Al-huda li-ṭība‘a, Kairo, 1984.
26. Al-Karbāsī, M. Ibrāhīm, Minhāğ al-uṣūl, dār Al-balaga, Beirut, 1. Auflage, 1991.
27. Al-Muzaffar, Muḥammad Riḍa, Uṣūl al-fiqh, Mu‘assasat Al-a‘lamī lil-Maṭbū‘āt, Beirut, 2. Auflage, 1990.
28. Al-Qarāfī, Abū Al-abbās Al-ṣenhāğī, Al-‘iqd al-manzūm fī al-ḥuṣūṣ wa al-‘umūm, Al-makraba Al-makkiyah, dār Al-kotobī, Kairo, 1. Auflage, 1999.
29. Al-Qarāfī, Abū Al-‘Abbās, Šarḥ tanqīḥ al-fusūl fī iḥtiṣār al-maḥṣūl fī al-uṣūl, dār Al-fikr, Beirut, 2004.
30. Al-Wazīr, Šārim ad-Dīn, Al-fusūl al-lo‘lo‘īya fī uṣūl fiqh al-‘itra az-zakīya wa ‘alām al-umma al-muḥammadiya, Markaz At-turaṭ wa-l-Behūt Al-yamanī, die demokratische Republik Jemen, 1. Auflage, 2002.
31. An-Nasafī, ‘Abdullāh b. Aḥmad, Matn al-manār fī uṣūl al-fiqh, Dar Sa‘adat Maṭba‘at Aḥmad Kāmel Sulṭān, 1908.
32. An-nu‘mān, Al-Qādī b. Muḥammad, Iḥtilāf uṣūl al-mazāib, dār Al-Andalus, Beirut, 3. Auflage, 1983.
33. Ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn, Al-maḥṣūl fī uṣūl al-fiqh, Mu‘assasat Ar-risāla, Beirut, ohne weitere Angaben.
34. Aš-Šāfi‘ī, Muḥammad b. Idrīs, Ar-risala, dār Al-kutub Al-‘ilmīya, Beirut, 1. Auflage.
35. As-Sam‘ānī, Mansūr b. Muḥammed b. Abdul- Ğabbār, Qawāṭi‘ al-adilla, Maktabat At-Tawba, Saudi-Arabien, 1998.
36. As-Samarqandī, Abū Mansūr Al-Māturīdī, Mizān al-uṣūl fī nata‘ig al-‘uqūl fī uṣūl al-fiqh, Bibliothek der Umm Al Qura Universität, Saudi-Arabien, Signatur 912, 1998.
37. As-Sarḥasī, Abū Bakr Aḥmad b. Abī Sahl, Uṣūl As-Sarḥasī, dār Al-kutub Al-‘ilmīya, Beirut, 1. Auflage, 1993.
38. Aš-Šāšī, Uṣūl Aššāšī, dār Al-kutub Al-‘ilmīya, Beirut, 1. Auflage, 2003.
39. Aš-Šātibī, Abū Ishāq, Al-muwāfaqāt fī uṣūl aš-šarī‘a, dār Al-kutub Al-ilmīya, Beirut, 1. Auflage, 1991, 1. Teil.
40. Aš-Šawkānī, Iršād al-fuḥūl ila taḥqīq al-ḥaq min ‘ilm al-uṣūl, dār Al-faḍīla, Saudi-Arabien, 1. Auflage, 2000.
41. Aš-Šīrāzī, Abū Ishāq, Al-luma‘ fī uṣūl al-fiqh, dār Al-Kalim Aṭ-ṭayyib, dār Ibn Kaṭīr, Damaskus, 1995.
42. As-Sistānī, Āyatullāh ‘Alī Al-Ḥusseinī, Al-rāfid fī ‘ilm al-uṣūl, berichtet von Munīr Al-Sayied Adnān, Našr Maktab Āyatullāh Al-‘Uzma Al-Sayied As-Sistānī, Qom, Iran, 1. Auflage, 1414 n. H.
43. As-Subkī, Tağū-d-dīn, Ğam‘u-l-ğawāmi‘ fī uṣūl al-fiqh, Manšūrāt Muḥammad ‘Alī Beiḍūn, dār Al-kutub Al-‘ilmīya, Beirut, 2. Auflage, 2003.
44. As-Suhrawardī, Šihāb ad-Dīn, At-tanqīḥāt fī uṣūl al-fiqh, Maktabat Al-ruṣd, Saudi-Arabien, 1. Auflage, 2006.
45. As-Suyūṭī, Ğalāl ad-Dīn, Risāla fī uṣūl al-fiqh, in: Mağmū‘ rasā‘il fī uṣūl al-fiqh, Al-maṭba‘a Al-ahlīya, Beirut, 1. Auflage, 1906.
46. At-Tilimsānī, Abū Abdullāh, Miftāḥ al-wusūl ila binā‘ al-furū‘ ‘ala al-uṣūl, Mu‘assasat Ar-Rayān, Beirut, 1. Auflage, 1998.
47. At-Tirmiḍī, Al-Ḥakīm, Itbāt al-‘ilal, Maṭba‘at An-nağāḥ Al-ğadīda, Marokko, 1. Auflage, 1998.

48. Aṭ-Ṭūsī, Abū Ğa'far, 'Uddatu-l-uşul, Al-maṭba'a Satara, Qom, Iran, 1. Auflage, 1996.
49. Az-Zarkaşı, Badr ad-Dīn, Al-baḥr al-muḥīṭ fī uşul al-fiqh, Ministerium der Awqāf und islamischen Behörden, Kuwait, 2. Auflage, 1992.
50. Bakir Al-şadr, Muḥammed, Al-ma'ālim al-ğadīda lil uşul, dār Al-T'āruf lil Maṭbu'āt, Beirut, 1989.
51. Bāqir As-Saḍr, Muḥammad, Al-ma'ālim al-ğadīda lil-uşul, dār At-ta'āruf lil-Maṭbū'āt, Beirut, 1989.
52. Bāqir As-Saḍr, Muḥammad, Durūs fī 'ilm al-uşul, dār Al-kitāb Al-lubnānī, Beirut, 2. Auflage, 1986.
53. Ibn Al-Ḥāğib, Ğamāl ad-Dīn, Muntahā al-wusul wal 'amal fī 'ilmayī al-uşul wal ğadal, Maṭba'at As-Sa'āda, Kairo, 1. Auflage, 1908.
54. Ibn Al-Laḥḥām, Abū Al-Ḥasan, Al-qawā'id wa-l-fawā'id, dār At-Turaṭ Al-islāmī, Algerien, 1. Auflage.
55. Ibn Al-Qāyım, I'lām al-muwaqqi'in 'an rab-bil-'ālamīn, dār Ibn Al-ğawzī, Saudi-Arabien, 1. Auflage, 2002.
56. Ibn 'Arabī, Moḥyī ad-Dīn, Risāla fī uşul al-fiqh, Al-maṭba'a Al-ahliya, Beirut, 1. Auflage, 1906.
57. Ibn 'Aşūr, M. Aṭ-Ṭāhir, Maqāşid aş-şarī'a al-islāmīya, dār An-nafā'is, Jordanien, 2. Auflage, 2001.
58. Ibn 'Aşūr, Muḥammed Aṭ-Ṭāhir, Maqāşid aş-şarī'a al-islāmīya, dār Al-Nafā'is, Jordanien, 2. Auflage, 2001.
59. Ibn Burhān, Aḥmad b. 'Ali Al-Bağdādī, Al-wuşul ila al-uşul, Maktabat Al-Ma'ārif, Saudi-Arabien, 1983.
60. Ibn Burhān, Aḥmad b. 'Ali Al-Bağdādī, Al-wuşul ila al-uşul, Maktabat Al-Ma'ārif, Saudi-Arabien, 1983.
61. Ibn Fawraq, Abū Bakr, Al-ḥudūd fī al-uşul, dār Al-ğarb Al-'islāmī, Beirut, 1. Auflage, 1999.
62. Ibn Ğuzaīy, Abū Al-Qāsim, Taqrīb al-wusul ila 'il al-usul, dār At-turt Al-islāmī, Algerien, 1. Auflage, 1990.
63. Ibn Hammām ad-Dīn Al-Iskandarī, At-taḥrār fī uşul al-fiqh, Maṭba'at Muşṭafa Bābī Al-Ḥalabī wa Awlāduh, Kairo, 1932.
64. Ibn Ḥazm, Al-iḥkām fī uşul al-aḥkām, dār Al-Āfāq Al-Ğadīda, Beirut, ohne weitere Angaben.
65. Ibn Ḥazm, Al-iḥkām fī uşul al-aḥkām, Manşūrāt dār Al-'afāq Al-ğadida, Beirut, ohne weitere Angaben.
66. Ibn Qudama, Muwaffaq ad-Dīn Al-Ḥanbalī, rawdat an-nazir wa gannat al-manazir, Bibliotheca Alexandrina, Ägypten, ISBN 0031946, ohne weitere Angaben.
67. Ibn Ruşd (Averroës), Ad-Darūrī fī uşul al-fiqh, dār Al-ğarb Al-islāmī, Beirut, 1. Auflage, 1994.
68. Ibn Şahīdatānī, Ğamāl ad-Dīn Abū Mansūr, Ma'ālim ad-dīn wa malāğ al-muğtahidīn, Al-maktaba Al-islāmīya, Iran, ohne weitere Angaben.
69. Ibn 'Uqayl, Abū Al-wafā' Alī, Al-wāđiḥ fī uşul al-fiqh, Mu'assasat Ar-risāla, Beirut, 1. Auflage, 1999.

VI- Referenzen der islamischen Hermeneutik

1. Abdul-raof, Ḥussein, Theological approach to Qur'ānic exegesis, a practical comparative-contrastive analysis, Routledge, NY, USA, 2012.
2. Abū Zayd, Naṣr, Al-ittiḡāh al-'aqlī fī at-tafsīr, Al-markaz Al-ṭaqāfī Al-'arabī, Marokko, 3. Auflage, 1996.
3. Abū Zayd, Naṣr, Falsafat at-ta'wīl, dār At-Tanwīr, Beirut, 1. Auflage, 1983 .
4. Abū Zayd, Naṣr, Naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī, Sīnā li-n-naṣr, 2. Auflage, 1994.
5. Aḍ-Ḍahabī, Muḥammed Ḥussein, At-tafsīr wa al-mufasssīrūn, Maktabat Wahba, Kairo, 7. Auflage, 2000.
6. Ad-Dihlawī, Aḥmad b. Abdul-Raḥīm Walīy Allāh, Al-fawz al-kabīr fī uṣūl at-tafsīr, dār Al-Ġawṭānī, Damaskus, 1. Auflage, 2008.
7. Al-'Akk, Khalid, uṣūl at-tafsīr wa qawā'iduh, dār Al-Nafa'is, Damaskus, 2. Auflage, 1986.
8. Al-Basīlī, Abū Al-Abbās, Nukat wa tanbīhāt fī tafsīr al-qur'ān al-maḡīd, Maṭba'at An-Naḡāh Al-Ġadīdah, Marokko, 1. Auflage, 2008.
9. Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, Qānūn at-ta'wīl, Al-maktaba Al-azharīya lil-Turāt, Kairo, 1. Auflage, 1940.
10. Al-Ġuwainī, Muṣṭafa, Manḡaḡ az-zamaḡṣarī fī tafsīr al-qur'ān, dār Al-ma'ārif, Kairo, ohne weitere Angaben.
11. Al-Ḥaidarī, Kamāl, uṣūl at-tafsīr wa at-ta'wīl, dār Farāqīd, Iran, 1. Auflage, 2006.
12. Al-Iṣbīlī, Ibn Al-'Arabī, Qānūn at-ta'wīl, Mu'ssasat 'Ulūm Al-qur'ān, Beirut, 1. Auflage, 1989.
13. Al-Mahdī, Ḡawda M. Abū-l-yazīd, Al-Ittiḡāh aṣ-ṣūfī 'inda a'imat tafsīr al-qur'ān al-karīm, Ad-dār Al-Ġūdīya, Kairo, 1. Auflage, 2007.
14. An-Nu'mān, Al-Qādī, Asās at-ta'wīl, dār Aṭ-Ṭaqāfa, Beirut, ohne weitere Angaben.
15. Ar-Rūmī, Fahd b. Abdul-raḥmān, Manḡaḡ al-madrassa al-'aqlīya al-ḡadīta fīt-tafsīr, veröffentlicht vom Autor, Saudi-Arabien, 2. Auflage, 1983, 2. Teil.
16. As-Suyūṭī, Ḡalāl ad-Dīn, Itmām ad-Dirāya li-qurā' an-niqāya, Maṭba' mazhar al-'aḡāyib, Kolkata, Indien, 1964,
17. Aṭ-Ṭūfī, Naḡm ad-Dīn, al-'iksīr fī 'ilm at-tafsīr, Maktabat Al-'ādāb, Kairo, 2003.
18. Aṭ-Ṭūsī, Naḡm ad-Dīn Abū Ar-Rabī', Muḡtaṣar ṣarḡ ar-rawḡa, Mu'assasat Ar-risāla, Beirut, 1987.
19. Berg, Herbert, The development of Exegesis in Early Islam, The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period, Guzron Press, Richmond, Surrey, UK, 2000.
20. Boroujerdi, Mehrzad, Iranian Intellectuals and the West, Syracuse University Press, New York, 1995.
21. Goldziher, Ignaz, die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Buchhandlung und Druckerei, Vormals E. J. Brill, Leiden, 1920
22. Corbin, H., Alone with the Alone, Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabī, Princeton University Press, 1997.
23. Corbin, H., The Man of Light in Iranian Sufism, übers. von Nancy Pearson, Omega Publications, 1971.
24. Ḥanafī, Ḥasan, Min an-naṣṣ ilā 'l-wāqī', Markaz al-kitāb li-n-naṣr, Kairo, 1. Auflage, 2004-2005.
25. Heath, Peter, Creative hermeneutics, a comparative analysis of three Islamic approaches, Arabica, Brill, 1989.

26. Ibn Taymīya, Taqī ad-Dīn Aḥmad bin ‘Abd Al-Ḥalīm, Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr, Taḥqīq wa Naṣr Adnān Zarzūr, 2. Auflage, 1972.
27. Mirsepassī, ‘Alī, Political Islam, Iran and Enlightenment, Cambridge University Press, United Kingdom, 2011.
28. Mirsepassī, ‘Alī, Transnationalism in Iranian Political Thought, Cambridge University Press, United Kingdom, 2017.
29. Na‘īm, ‘Abd Allah Ahmad, Human Rights and Religious Values, An Uneasy Relationship? Ch. XVI: Toward an Islamic hermeneutics for human rights, Rodopi B.V., Amsterdam, New York, NY, 1995.
30. Rippin, Andrew, Tafsīr, Oxford University Press, 2010.
31. Schimmel, Annemarie, Deciphering the Signs of God, State University of New York Press, 1994.
32. Sharify-Funk, Meena, Encountering the transitional, women, Islam, and politics of interpretation (TJ international Ltd, Padstow, Cornwall, UK.
33. Waardenburg, Jacques, Islam, Historical, Social and political Perspectives, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin, Germany, 2002.

VII- Referenzen der Linguistik der arabischen Sprache

1. Abdul-Ġalīl, Manqūr, 'Ilm al-dalāla, Union der arabischen Schriftsteller, Damaskus, 2001.
2. Aḥmad, Abdul-Ġaffār Al-Saiyed, At-taṣawwur al-luġawī 'ind 'ulamā' uṣūl al-fiqh, dār Al-Ma'rifa Al-Ġami'iya, Alexandria, Ägypten, 1996.
3. Aḥmad, Nuzād Ḥasan, Al-manhag al-waṣfī fī kitāb Sībawīh, Ġami'at Qāryunūs, Bengasi, 1. Auflage, 1996.
4. Al-Ġurġānī, Dalā'il al-i'ġāz, Maktabat A-ḥānġī, Kairo, ohne weitere Angaben.
5. Al-'Uṣairī, M. Rīyād, At-taṣawwur al-luġawī 'ind-al-ismā'īliya, Munša'at Al-ma'ārif, Alexandria, Ägypten, 1985.
6. Anīs, Ibrāhīm, Fī al-lahaġāt al-'arabiya, Maktabat Al-anglo-miṣrīya, Kairo, 2003.
7. As-Suyūṭī, Al-Muzhir fī 'ulūm al-luġa wa anwā'iha, Manšūrāt Al-Maktaba Al-'arabiya, Beirut, 1986.
8. Ibn Ġinnī, Abū Al-Faṭḥ Oṭmān, Al-Ḥaṣā'is, dār Al-kutub Al-miṣrīya, Al-maktaba Al-'ilmīya, Kairo, ohne weitere Angaben.
9. Omar, Aḥmad Muḥtār, Al-baḥṭ al-luġawī 'ind al-'arab, dirāsa li qadiyat al-ta'ṭīr wa al-ta'aṭur, 'Ālam Al-kutub, 8. Auflage, 2003.
10. Zamaḥṣarī, Asās al-balaġa, dār Al-kutub Al-'ilmīya, Beirut, 1. Auflage, 1998.

VIII- Andere islamische Quellen

1. Abdul-Ğabbār al-Mu‘tazilī, Al-muḥtaṣar fī uṣūl ad-dīn, in: Rasā’il al-‘adl wa at-tawhīd, gesammelt von Muḥammed ‘Imāra, dār aš-šurūq, Kairo, 2. Auflage, 1988.
2. Abū Zayd, Naṣr, Al-imām aš-Šāfi‘ī wa ta’sīs al-īdiyūlūġīya al-wasaṭīya, Maktabat Madbūlī, Kairo, 2. Auflage, 1996.
3. Al-Baṣrī, Abū Al-Ḥasan, Risala fī al-qadar, in: Rasā’il al-‘adl wa at-tawhīd, gesammelt von Muḥammed ‘Imāra, dār aš-šurūq, Kairo, 2. Auflage, 1988.
4. Al-Muṣaddeq, Ismā‘īl, Al-su‘āl ‘an aš-šay’, Markaz dirasāt al-waḥda al-‘arabīya, 2012.
5. Al-Muṣaddeq, Ismā‘īl, Kitābāt asāsīya (zwei Teile), Al-maġlis al-a‘lā li-l-ṭaqāfa, Kairo, 2003
6. Al-Wahībī, Abdullah b. Ibrāhīm, Al-‘Izz b. ‘Abd As-Salām, Ḥayātuh wa ‘Ātāruh wa Manḥaġuh fī at-tafsīr, 2. Auflage, 1982, ohne weitere Angaben.
7. Ar-Rāġib Al-Aṣfahānī, Risāla fī al-i‘tiqād, Ğami‘at Umm Al-Qura, Saudi-Arabien, ohne weitere Angaben.
8. Ar-Rassī, Al-Qāsim, Kitāb uṣūl al-‘adl wa al-tawhīd, in: Rasā’il al-‘adl wa at-tawhīd, gesammelt von Muḥammed ‘Imāra, dār aš-šurūq, Kairo, 2. Auflage, 1988.
9. Aš-Šādiqī, Aḥmed, Iškālīyat al-aql wa-l-wuġūd fī fikr Ibn ‘Arabī, Dār al-madār al-islāmī, 1. Auflage, 2010.
10. Aš-Šarīf Al-Murtaḍā, Inqād al-baṣar min al-ġabr wa al-qadar, in: Rasā’il al-‘adl wa at-tawhīd, gesammelt von Muḥammed ‘Imāra, dār aš-šurūq, Kairo, 2. Auflage, 1988.
11. Aṭ-ṭabarī, Tārīḥ ar-rusul wa-l-mulūk, dār Al-ma‘ārif, Ägypten, 2. Auflage, ohne weitere Angaben.
12. At-Tehrānī, ‘Āga Bzurg, Az-zarī‘a ila taṣānīf aš-šī‘a, dār Al-Adwā‘, Beirut.
13. Badawī, ‘Abdur-Raḥmān, Al-insānīya wa-l-wuġūdīya fī l-fikr al-‘arabī, dār al-Qalam, Libanon, 1. Auflage, 1991.
14. Badawī, ‘Abdur-Raḥmān, Az-zamān al-wuġūdī, Dār aṭ-ṭaqāfa, Beirut, 3. Auflage, 1973.
15. Badawī, ‘Abdur-Raḥmān, Šahīdat al-iṣq al-ilāhī Rābi‘a al-‘adawīya, Maktabat an-nahḍa al-masrīya, Kairo, 1990.
16. Der Koran, übers. von Ahmed Milad Karimi, Verlag Herder; Auflage: 1, 2009.
17. Elsaid, Karim, Nazārīyat al-ḥaq, dirāsa fī ‘usus falsafat al-qānūn wa-l-ḥaqq al-islāmīya, Markaz al-Kitāb li-n-naṣr, Kairo, Ägypten, 1. Auflage, 2015.
18. Ga‘far As-Subḥānī, Buḥūt fī al-milal wal-niḥal, Mu‘assasat Al-Imām Al-Sadiq, Qom, Iran, 1427 n. H.
19. Ḥallāq, Wā’il, Tārīḥ an-nazarīyāt al-fiḥhiya fī al-islām, Übers. von Aḥmad Mawsilī, dār Al-madār Al-islāmī, 1. Auflage, Beirut, 2007.
20. Ḥanafī, Ḥasan, At-turāt wa-l-taġdīd, Al-mu‘assasa al-ġami‘īya li-d-dirāsāt wa-n-naṣrwa-t-tawzī‘, 5. Auflage, 2002.
21. Ḥanafī, Ḥasan, Humūm Al-fikr wa-l-waṭan, 2. Teil, dār qabā’ al-ḥadīṭa li-ṭ-ṭibā‘a wa-n-naṣr wa-t-tawzī‘, Kairo, 1998.
22. Ḥanafī, Ḥasan, Ta’wīl az-zāhirīyāt, Maktabat an-nāfiḍa, Kairo, 1. Auflage, 2006.
23. Ḥanafī, Ḥasan, Zāhirīyāt at-ta’wīl, Maktabat an-nāfiḍa, Kairo, 1. Auflage, 2006.
24. Hasan Ḥanafī, Qirā‘at an-naṣṣ, Alef, Maġallat al-balāġa al-muqārana, Kairo, Frühling 1988.
25. Ibn Al-Qaīym, Abū Bakr b. Aiyūb b. Sa‘d, Al-ṣawā‘iq al-mursala ‘ala al-gahmīya wa al-mu‘aṭila, dār Al-‘āšima, Saudi-Arabien, 1408 n. H.

26. Ibn Fawrak, Muḥammad b. Al-Ḥasan, Maqālāt al-šayḫ Abi Al-Ḥasan Al-Ašʿarī, Maktabat At-Taqāfa Ad-dīniya, Kairo, 1, Auflage, 2005.
27. Ibn Taimīya, Al-imān, Al-maktab Al-islāmī, Beirut, Damaskus, Amman, 5. Auflage, 1996.
28. Ibn Taimīya, Mağmūʿ al-fatāwā, Ministerium der Awqāf und islamischen Behörden, Saudi-Arabien, 2004.
29. Ibn Taymīya, Al-Īmān, Al-Maktab Al-Islāmī, Beirut, 5. Auflage, 1996.
30. Maḥjoub, M., Heidegger wa muškil al-metafizīqa, Dār al-ḡanūb li-l-našr, Tunesien, 1995.
31. Muḥammad Rašīd Riḍa, Tārīḫ al-ustād al-imām, 1. Teil, Maṭbaʿat al-manār, Ägypten, 1. Auflage, 1931.
32. Muḥammed, Malullāh, Mawqif aš-šīʿa min ahl as-sunna, Maktabat Ibn Taymīya, 3. Auflage, 1406 n. H.
33. Ḍahīr, Iḥsān, Al-ismaʿīliya, tārīḫ wa ʿaqāʿid, Idārat Turḡumān As-sunna, Pakistan, ohne weitere Angaben.

IX- Zeitschriften

1. Akbarian, Reza, Amélie Neuve-Eglise, Henry Corbin: from Heidegger to Mullâ Sadrâ, *Hermeneutics and the Unique Quest of Being*, Hekmat va Falsafeh, Vol. 4, No. 2, 2008.
2. Boroujerdi, Mehrzad, *The Encounter of Post-Revolutionary Thought in Iran with Hegel, Heidegger and Popper*, in: *Cultural Transitions in the Middle East*, Herausgegeben von Šerif Mardin, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1994.
3. Elsaïad, Karim, "Nasaq al-mantiq wa mantiq al-nasaq" (der Zusammenhang der Logik und die Logik des Zusammenhangs), *die Zeitschrift der ägyptischen philosophischen Gesellschaft*, Nummer 17, 2008.
4. Elsaïad, Karim, "Ušul al-mantiq wa mantiq al-ušul" (die Grundlagen der Logik und die Logik der Grundlagen), *die Zeitschrift der ägyptischen philosophischen Gesellschaft*, Nummer 21, 2012.
5. Elsaïad, Karim, *Die Hermeneutik gegen Historie, das hermeneutische Projekt von Origenes von Alexandria*, in: "Die Prinzipien" *Zeitschrift für die Christlichen Studien*, 2013; 1(2), (Auf Arabisch). Elsaïad, Karim, *Al-herminyūtiqā did at-tārīḥ, al-mašrū' at-ta'wīlī 'ind Ūrīgīn as-Sakandarī, Al-mabādi' li-d-dirāsāt al-masīḥīya*, 1 (2), 2013.
6. Elsaïad, Karim, *Manāhiğ at-tafsīr fī al-fikr al-'arabī al-mu'āsir*, *Zeitschrift der ägyptischen philosophischen Gesellschaft*, 2014.
7. Ermarth, Michael, *Heidegger on Americanism: Ruinanz and the End of Modernity, Modernism/Modernity*, Vol. 7, Issue 3, 2000.
8. Green, Nile, *Between Heidegger and the Hidden Imam: Reflections on Henry Corbin's Approaches to Mystical Islam*, in M.-R. Djalili, A. Monsutti & A. Neubauer, *Le monde turco-iranien en question*, coll. *Développements*, Paris, Karthala; Genève, Institut de hautes études internationales et du développement, 2008.
9. Mujiburrahman, *The Phenomenological Approach in Islamic Studies*, in: *The Muslim World*, vol. 92, 2001.
10. Robson, J. 'Seale Morris S.: *Muslim theology: a study of origins with reference to the Church Fathers*, ix, 137 pp. London: Luzao and Co. Ltd., 1964. 35s.', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 28(2).

X- Lexika

1. Cassin, Barbara (Ed.), *Dictionary of Untranslatables, A Philosophical Lexicon*, Tr. Emily Apter, Jacques Lezra & Michael Wood, Princeton University Press, 2014.
2. Inwood, Michael, *A Heidegger Dictionary*, *The Blackwell Philosopher Dictionaries*, Blackwell, Publishers, 1st. ed., 1999.
3. Ramadān, Muḥammed Ḥair, *Mu'ğam al-mu'alifīn al-mu'āsirīn*, Saudi-Arabien, 2004.

KARIM ELSAIAD: Curriculum Vitae

Contact

Christian-Hünseleer Str. 9
50859 Köln
Deutschland
Mobile: 004915218124956
Email: k.elsaiad@daad-alumni.de

Academic qualifications

- January 2012: MA in philosophy, Faculty of Arts, Cairo University, **excellent** grade, thesis title "*Theory of Right in Ilm Usul Al Fiqh: A Study in the Islamic Methodology*", supervised by Prof. Dr. **Ḥassan Ḥanafi** and Prof. Dr. **Muṣṭafa Labīb**, Philosophy Department.
- August 2005: Excellent BA, **very good** grade (**85.9%**) **with honors** in philosophy, ranked **1st** on Philosophy Department and **8th** on Faculty of Arts, Cairo University, 2005.

Professional experience and affiliations

- April 2012-present: Assistant Lecturer at **Philosophy Department**, Cairo University, Faculty of Arts.
- June 2010-present: Member in **Union of Egyptian writers**.
- February 2006-April 2012: Teaching Assistant at **Philosophy Department**, Cairo University, Faculty of Arts.
- June 2006-present: Member in **Egyptian Philosophical Society**, Cairo, Egypt.
- June 2006-January 2008: Head of **Goḍūr Philosophical Society**, Cairo, Egypt.
- June 2006-January 2008: Experience of two years in a weekly philosophical workshop in **Goḍūr Philosophical Society**, Cairo, Egypt.
- June 2005-present: Activist in the **literary and cultural community in Egypt**.

Education and training

- Currently: Doctoral student at University of Cologne, Germany.
- Currently: **DAAD** Scholar, *passed* a training program structured by DAAD in Cairo.
- February 2012: A training course in: *Code of Ethics and Ethical Conduct*, Faculty and Leadership Development Center, Cairo University.
- February 2012: A training course in: *Strategic Planning*, Faculty and Leadership Development Center, Cairo University.
- January 2012: A training course in: *Examination Techniques and Student Evaluation*, Faculty and Leadership Development Center, Cairo University.
- January 2012: A training course in: *E-learning* Faculty and Leadership Development Center, Cairo University.
- September 2011: A training course in: *Legal and Financial Aspects in University Environment*, Faculty and Leadership Development Center, Cairo University.
- June 2011: A training course in: *International Publishing of Research*, Faculty and Leadership Development Center, Cairo University.
- 2010: Two sessions in "*Research Writing for International Publishing*", Cairo University.
- July 2007-January 2012: **Master** study in Islamic philosophy and thesis writing, title: "*Theory of Right in 'Ilm Usūl Al Fiqh, A Study in The Islamic Methodology*".
- 2007: Two sessions in "*Quality of Education*", Cairo University.
- 2005-2006: Pre-master year, Cairo University, Faculty of Arts, Philosophy Department.
- 2001-2005: Four years of undergraduate studying of **philosophy** in Philosophy Department, Faculty of Arts, Cairo University.
- 1999-2001: Two years of studying **human medicine**, Kasr Al Aini Medical School, Cairo University.

Courses he taught

- 2008-2012: **Islamic Theology and Contemporary Islamic Thought** at Philosophy Department, Faculty of Arts, Cairo University.

List of publications

1) Academic:

- 2017: Research paper: "*Ideo-archaeological Method of Naṣr Abū Zayd*" in: "Mominoun Without Borders" Foundation, Marokko.
- 2015: "*Theory of Right. A Study of Fundamentals of the Philosophy of Right and Law in Islam*", originally MA thesis, Markaz al-Kitāb li-n-naṣr, Kairo, Ägypten, 1. Auflage, 2015
- 2013: Research paper: "*Hermeneutics Against History*", The Principles Journal of Christian Theological Studies, 2nd issue, Cairo, 2013.
- 2014 : research paper: "*Methods of Interpretation in the Modern Arabic Thought*" in: the annual journal of Egyptian Philosophical Society, Egypt, 2014.
- 2014-2016: **Weekly column** in the contemporary islamic thought in "El Badeel" leftist Egyptian journal.
- December 2012: research paper: "*The Fundamentals of Logic and Logic of The Fundamentals*", in: the annual journal of Egyptian Philosophical Society, issue No. 21, Cairo, Egypt, 2012.
- 2011: research paper: "*Concept of Human Right in 'Ilm Usūl Al Fiqh*", in: the annual journal of Egyptian Philosophical Society, issue No. 20, Cairo, Egypt, 2011.
- 2010: research paper: "*Death of God and Death of the Father: A Study in The Existentialistic Atheism*", the annual journal of Egyptian Philosophical Society, issue No. 19, Cairo, Egypt, 2010.
- 2008: "*Twelve Eyes on Authoritarianism Scene*": book: the 1st book of Gozūr Philosophical Society, (the editor and a participant), Al-hānī for printing & publishing, Cairo, Egypt, 2008.
- 2008: research paper: "*System of Logic and Logic of System, A Study in The Systematic Exposition of Logic of Avicenna*" in: the annual journal of Egyptian Philosophical Society, issue No. 17, Cairo, Egypt, 2008.
- 2007: research paper: "*Rationalism of Ethics and Normativity of Philosophy, A Study in 'Ethics and Mind' of Adel Dāher*" in: Aorāk Falsafiyah journal of philosophy, issue No.17, Cairo, Egypt, 2007.
- 2005: research paper: "*Feuerbach and Hegel*" in: Aorāk Falsafiyah journal of philosophy, issue No.11, Cairo, Egypt, 2005.

2) In Poetry and fiction:

- 2015: *Gods of Twilight* a collection of poems, Sharkiyat house for printing and publishing, Cairo, Egypt, August 2015.
- 2012: *Clash of Fossils*, a collection of 3 novellas, Oktob for printing and publishing, Cairo, Egypt, 2012.
- 2010: *Y-men*, horror and science fiction, a collection of short stories, Shams house for printing and publishing, Cairo, Egypt, 2010.
- January 2010: *N= ∞F*, horror and science fiction, novel, Shams house for printing and publishing, Cairo, Egypt, January 2010.
- June 2009: *A Suggested Educational Method for Faust*, a collection of poems, Shams house for printing and publishing, Cairo, Egypt, June 2009.
- July 2007: *Al Amr*: a collection of poems, Oktob for printing and publishing, Cairo, Egypt, July 2007.

3) Translations (from English into Arabic):

- 2014: Jeremy Bentham, *An Introduction to The Principles of Morals and Legislation*, Centre of The Foreign Languages and Professional Translation, Cairo University, Egypt.

- 2012: Oscar Lovell Triggs, *The Changing Order, A Study in Democracy*, Centre of The Foreign Languages and Professional Translation, Cairo University, Egypt.
- 2006: Bohdan Y. Nebesio, ' *Jean Mitry or how to Account for the cinematic experience?* ', in: Aorāk Falsafiyyah journal of philosophy, issue No.15, Cairo, Egypt, 2006.

4) **Several poems, short stories, essays and studies in philosophy and literary and musical criticism in journals, magazines and on the internet** (See: <http://kareemessayad.wordpress.com>).

Participations and talks

- October, 2014: Participation in the conference of the Institute of Philosophy of the University of Kassel in Kassel, Germany "Justice in Trans-cultural Perspectives ", 7-9 October 2014.
- October, 2013: Participation in the conference of the Centre of the Islamic Theology of the University of Münster in Münster, Germany: "The current transformation processes in the Islamic thinking", 18-20 October 2013.
- Juni, 2013: conference paper "*Theory of Right and the two fundamental systems in 'Ilm Uşul-Al Fiqh'*" in the conference of the Centre of the Islamic Theology of the University Münster in Cairo, Egypt: "The current transformation processes in the Islamic thinking".
- March, 2013: lecture on "*Is Revelation an Autobiography?*", in Egyptian Philosophical Society.
- February 19th, 2012: lecture on "*Human Rights in 'Ilm Uşul Al-Fiqh'*", in Egyptian Philosophical Society.
- Mars 7th, 2012: Seminar on "*Usūl Al-Fiqh in the Modern Arabic Thought*", in Philosophy Department.
- December 2011: Conference paper: "*How to revolutionize 'Ilm Uşul Al-Fiqh?'*", in the 22nd International philosophical conference of Egyptian Philosophical Society: "*Philosophy and Revolution*", Bani Swaif University, Egypt.
- December 2011: *Dialogues of Alexandria* in Swedish institute (Swedalex), Alexandria, Egypt.
- August 2011: *Okaaz Festival of Poetry* in El-sawy Cultural Wheel, Cairo, Egypt.
- April 2011: *Festival of Revolutionary Poetry Nights*, Qatar.
- December 2010: Conference paper: "*The Dialectic of The Inherited and The New Comer in 'Ilm Usūl Al Fiqh or The Fundamentals of Logic and Logic of The Fundamentals'*", in the 21st International philosophical conference of Egyptian Philosophical Society: "*The inherited and the newcomer in Arabic culture*", Cairo, Egypt.
- December 2010: Conference paper: "*Ideo-archaeological Method of Nasr Abu Zaid*", in *Dialogues of Alexandria* in Swedish institute (Swedalex), Alexandria, Egypt
- December 2008: Conference paper: "*Text-history Complex of Origenes of Alexandria*", in the 20th International philosophical conference of Egyptian Philosophical Society: "*Alexandria, the meeting point of civilizations*", Bibliotheca Alexandrina, Alexandria, Egypt.
- December 2008: Conference paper: "*Position and Nature in Aş-şattibī's Uşul Al Fiqh*", in the 20th International philosophical conference of Egyptian Philosophical Society: "*Alexandria, the meeting point of civilizations*", Bibliotheca Alexandrina, Alexandria, Egypt.
- December 2008: *Dialogues of Alexandria* in Swedish institute (Swedalex), Alexandria, Egypt.
- April 13th, 2008: talk: "*Critique of Mechanisms of Authoritarianism*", about the 1st book of Gezoor Philosophical Society: "*Twelve Eyes on Authoritarianism Scene*", Egyptian Philosophical Society, Cairo, Egypt.
- August 2007: *Okāz Festival of Poetry* in El-sawy Cultural Wheel, Cairo, Egypt.
- December 2007: talk: "*Critique of Mechanisms of Authoritarianism*", in the 19th International philosophical conference of Egyptian Philosophical Society: "*Authority of the culture*", Suez Canal University, Ismaelia, Port Said, Egypt.
- December 2007: *Dialogues of Alexandria* in Swedish institute (Swedalex), Alexandria, Egypt.
- December 2006: The 18th International philosophical conference of Egyptian Philosophical Society: "*Home and Citizenship*", Cairo University, Cairo, Egypt.
- December 2006: *Dialogues of Alexandria* in Swedish institute (Swedalex), Alexandria, Egypt.

- December 2005: The 17th International philosophical conference of Egyptian Philosophical Society: "**Philosophy of Freedom**", Cairo University, Cairo, Egypt.
- December 2005: **Dialogues of Alexandria** in Swedish institute (Swedalex), Alexandria, Egypt.

Awards

1) Academic:

- 2013: The best thesis in the Faculty of Arts, Cairo University for his MA dissertation "Theory of Right".
- 2013: Zaki Naguib Mahmoud's prize for the best research in methodology, for MA thesis, Cairo University.
- 2008: The ideal teaching assistant in the Philosophy Department, Club of Cairo University Staff.
- 2008: Sheikh Musafa 'Abd Al-Raziq award (2nd time), Faculty of Arts, Cairo University.
- 2007: Sheikh Musafa 'Abd Al-Raziq award (1st time), Faculty of Arts, Cairo University.
- 2006: Prof. André Lalande award, Faculty of Arts, Cairo University.
- 2006: Mrs. Esmat Kandīl award, Faculty of Arts, Cairo University.
- 2006: Prof. Zakī Naguib Mahmoud award, Faculty of Arts, Cairo University.
- 2006: Prof. Atif Al-Irāqī award, Faculty of Arts, Cairo University.

2) Literary:

- 2008: 2nd award in poetry competition Talaat Harb Cultural Centre, Ministry of Culture, Egypt.
- 2005: 3rd award in poetry competition, the Academic Society of Faculty of Arts, Cairo University.
- 1999: 2nd award in essay writing competition, Misr Public Library, Cairo, Egypt.

3) **Musical:** 2016: The best study in musical criticism from the Supreme Council of Culture, Cairo, Egypt.

Languages

(According to European language level-self assessment grid)

Language	Understanding		Speaking		Writing
	Listening	Reading	Spoken interaction	Spoken production	
English	C2 (IELTS)	C2(IELTS)	C1(IELTS)	C1(IELTS)	C1
German	C1 (telc)	C1(telc)	C1(telc)	C1(telc)	C2
Latin	A2	A2	A2	A2	A2
Ancient Greek	A1	A1	A1	A1	A1

Other near eastern languages:

Arabic: Native speaker.

Persian: Reading: intermediate. Speaking: intermediate. Listening: intermediate. Writing: intermediate.