Zeitschrift für Islamische Studien

ZIS ©

Editorial ……..…….. Seite 3

Prof. Dr. Abdullah Takım
Trag vor im Namen deines Herren, der euch erschaffen hat … (Sure 96:1-5)
Der Koran: Das Wort Gottes in arabischer Sprache …..…..……..… Seite 5

Serdar Kurnaz, M.A.
Maqāṣid aš-šarīʿa
Eine kurze historische Skizze der islamischen Rechtsphilosophie ……..… Seite 12

Dr. Mark Chalîl Bodenstein
Koranische Rückbeziehung religionsdidaktischer Konzepte ……. Seite 55

Prof. Dr. M. Fuad Sezgin
Die Quellen al-Buḫārīs
Die Zusammentragung der Ḥadīte (*tadwīn*); Übertragung des Wissens/Überlieferung der Ḥadīṯe (*taḥammul al-ʿilm*)…..…….. Seite 63

Dr. Christiane Geisthardt
Interreligiöser Dialog als Chance
Man stelle sich vor ……..…… Seite 72

Alexander Schmidt
Rezension zu „Gottes Menschenwort“ von Abu Zaid ……..…..…..…… Seite 76

Büchervorstellung:
Ayşe Boztürk
Gnilka, Joachim: Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt. ….... Seite 78

©

ISSN 2195-7509

Heft 2 ❁ November 2011 ❁ 1. Jg.

Redaktion

Elif Gömleksiz: Chefredakteurin, Mitherausgeberin, Übersetzerteam
Studienfächer: Islamische Religion, Jüd.- Christl. Religionswissenschaft, Germanistik

Serdar Kurnaz, M. A.: Chefredakteur, Mitherausgeber, Übersetzerteam
Studienfächer: Islamische Religion, Jüd.- Christl. Religionswissenschaft, Pädagogik, Rechtswissenschaft

Johanna Ertan: Stellv. Chefredakteurin
Studienfächer: Islamische Religion, Jüd.- Christl. Religionswissenschaft, Südostasienwissenschaften

Mukadder Tuncel, M.A.: Übersetzerteam
Studienfächer: Islamische Religion, Jüd.- Christl. Religionswissenschaft, Pädagogik, Literaturwissenschaft, Judaistik

Hacer Çakmak: Homepage
Studienfächer: Islamische Religion, Pädagogik

Ayşe Karaman: Übersetzerteam
Sudienfächer: Islamische Religion, Jüd.- Christl. Religionswissenschaft, Romanistik

Ayşe Boztürk: Büchervorstellung
Studienfächer: Islamische Religion, Jüd.- Christl. Religionswissenschaft, Pädagogik

Yasmin Alhawari: Übersetzerteam
Studienfächer: Religionswissenschaft, Politikwissenschaft

Alexander Schmidt:
Studienfächer: Islamische Religion, Pädagogik

Zeki Tuncel: Layout
Studienfächer: Islamische Religion, Jüd.- Christl. Religionswissenschaft, Pädagogik

Impressum:
ZIS - Zeitschrift für Islamische Studien
c/o Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam
Gräfstr. 78
60486 Frankfurt a.M.
Email: info@islamische-studien.de
Web: www.islamische-studien.de

EDITORIAL

Liebe Leserinnen und Leser,

wir freuen uns, Ihnen die zweite Ausgabe der ZIS – Zeitschrift für Islamische Studien zu präsentieren.

Diese Ausgabe beginnt mit einem Beitrag über den Koran und das islamische Offenbarungsverständnis von Abdullah Takım, Professor für Ideengeschichte des Islam an der Goethe-Universität Frankfurt. Takım betont, dass der Offenbarungsakt nach islamischem Verständnis einen essentiellen, kommunikativen Charakter aufweist, der in der Bezeichnung der Koranverse als *āyāt*, d.h. Zeichen, explizit wird. Vermittels dieser verbalen Zeichen kommuniziert Gott mit den Menschen und fordert sie auf, über seine *āyāt* nachzudenken (Koran 38, 29).
Mit Rekurs auf verschiedene Koranverse zeigt Takım im Folgenden, dass im Koran alle Offenbarungsschriften auf das Mutterbuch (*umm al-kitāb*) als verbindende „Urquelle" zurückgeführt werden: „Jedem Propheten werden Teile dieses Mutterbuches bzw. dieser Uroffenbarung in der Sprache seines eigenen Volkes herabgesandt" (Koran 14, 4). Damit wird nicht nur die geschichtliche Kontinuität der Offenbarungsreligionen gewahrt, sondern auch die geistige Einheit der Offenbarungsreligionen Judentum, Christentum und Islam konstatiert, so Takım. Die Essenz der Offenbarungsschriften ist dieselbe, nämlich der Monotheismus. Im weiteren Verlauf stellt Takım die spirituell-ästhetische Dimension des Korans dar, die durch die Wahrnehmung des Korans als materielles „Buch" in den Hintergrund gerät. Dem Akt der lauten und künstlerisch-ästhetischen Rezitation, in der die Rede Gottes vergegenwärtigt und „erlebt" wird, kommt primäre Bedeutung für Muslime zu, so der Autor. Dabei möchte man durch die eigens für die Rezitation entwickelte Wissenschaft (*ʿilm al-tağwīd*) den erhabenen und unnachahmlichen Worten Gottes gerecht werden. Takım schließt mit einem Überblick über die verschiedenen Formen und Entwicklungen der Koranexegese bis zur Moderne (19./20. Jh.), wo die Reformbemühungen im Mittelpunkt des islamischen Diskurses standen, ab.

Serdar Kurnaz fasst in seinem Aufsatz seine Magisterarbeit mit dem Titel „ Der Diskurs um *Maqāṣid as-šarīʿa* – Ein Konzept zur Lösung aktueller Rechtsprobleme" zusammen und präsentiert das Instrumentarium der islamischen Rechtsmethodik (*uṣūl al-fiqh*) für die Bewahrung der Dynamik des islamischen Rechts (*fiqh*), um neuentstandene Situationen šarīʿakonform zu beurteilen. Diese Methoden beachten nicht nur den Wortlaut der Texte (Koran und Sunna), sondern auch die Essenz/Ziele (*Maqāṣid*), was dazu führt, dass vorhandene Urteile sich ändern und neue Urteile erlassen werden können und diese trotzdem dem Koran und der Sunna nicht widersprechen. Dabei untersucht Kurnaz die historische Entwicklung elementarer Begriffe der islamischen Rechtsmethodik wie *maṣlaḥa, maqāṣid as-šarīʿa* und *istiḥsān* beginnend von den Lebzeiten des Propheten Muḥammad über den sogenannten „Rechtsschulgründern" bis hin zu den späteren muslimischen Rechtsmethodikern wie al-Ġazālī, aš-Šāṭibī und muslimischen Gelehrten des 19./20. Jahrhunderts wie ʿAbduh, Riḍā, Ibn ʿĀšūr und Fazlur Rahman. Kurnaz gelangt zu dem Ergebnis, dass schon zur Zeit des Propheten und der Prophetengefährten die Essenz der Offenbarung beachtet, koranische Urteile bezüglich der zwischenmenschlichen Beziehungen (*muʿāmalāt*) revidiert, verschiedenermaßen ausgeführt und neuere Urteile erlassen wurden. Somit bietet das islamische Recht laut Kurnaz eine fundierte Basis für nichtwortlautgebundene šarīʿakonforme Urteilsfällung und für die Wahrung der Dynamik des islamischen Rechts, was sich auch in den Rechtssammlungen (*corpus juris*) wie bspw. im *Kitāb al-Mabsūṭ* des as-Saraḫsī niedergeschlagen hat.

Mark Chalîl Bodenstein, der am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam die Professur für Kultur und Gesellschaft des Islam in Geschichte und Gegenwart vertritt, präsentiert in seinem Aufsatz didaktische Modelle wie die Korrelations- und Symboldidaktik aus der Religionspädagogik, die, so der Autor, nicht als alleinig christliche didaktische Modelle zu bezeichnen sind, „sondern eher als dem Wesen des Menschen generell angemessene Vermittlungsformen." Bodenstein widmet sich in diesem Sinne der Frage, ob diese didaktischen Modelle kompatibel mit der sich neu entwickelnden islamischen Religionspädagogik sind. Hierfür wird überprüft, in wieweit der Koran sich dieser Modelle bedient und mit ihm überhaupt begründbar ist, den islamischen Religionsunterricht auf diese Weise zu gestalten. Dabei stellt der Autor dar, dass sowohl im Koran selbst als auch in der Koranexegese (*tafsīr*) korrelationsdidaktische Elemente nachzuweisen sind: Während der Koran auf die Ereignisse und Anliegen seiner Ersthörer explizit Bezug nimmt, versuchten die Exegeten Koranverse mit der Lebenswelt der frühen Gemeinde zu korrelieren (*asbāb an-nuzūl*). Es folgen weitere Ausführungen zu symboldidaktischen Konzepten, die mit reichlichen Bespielen und Bezügen zu Koranversen veranschaulicht und im Hinblick auf die Frage nach der Kompatibilität diskutiert werden.

In der zweiten Ausgabe der ZIS wird die Übersetzungsreihe „Die Quellen al-Buḫārīs" fortgesetzt. Für diese Ausgabe wurden die Kapitel „Die Zusammentragung der Ḥadīṯe (*tadwīn*)" und „Übertragung des Wissens/Überlieferung der Ḥadīṯe (*taḥammul al-ʿilm*)" des Werkes von Fuad Sezgin übersetzt. In diesen Kapiteln beschäftigt sich Sezgin mit der Datierung des *tadwīn*. Hauptsächliche Kritik wird aufgrund der späten Datierung des *tadwīn* an Goldziher ausgeübt, welcher laut Sezgin die feine Nuance zwischen *taṣnīf al-ḥadīṯ* und *tadwīn al-ḥadīṯ* übersehen hat. Sezgin führt nach der Aufhebung des „Missverständnisses" eine neue Datierung für den *tadwīn*-Prozess an. In dem darauf folgenden Kapitel stellt Sezgin dar, welche Gründe und Umstände dazu geführt haben, dass für die Weitergabe der Ḥadīṯe Überlieferungstechniken entwickelt wurden, die dem Ziel dienen sollten, bestimmtes Wissensgut – in diesem Fall die Ḥadīṯe – möglichst in ihrer Ursprungsform bewahrt weiterzugeben. Diese Überlieferungsregeln und -methoden der Ḥadīṯwissenschaft stellt Sezgin im Einzelnen dar, wobei auch *Termini technici* wie *ḥaddaṯanā* und *aḫbaranā*, die der Identifikation der Methoden im Prozess der Überlieferung und Kodifikation dienen, erklärt werden. Dabei beschreibt Sezgin den Überlieferungsvorgang selbst, die Schüler-Lehrer-Beziehung sowie die Rolle der Schrift in den einzelnen Methoden.

Der freie Essay von Dr. Christiane Geisthardt beginnt mit einer Utopie, die sie in der Vergangenheit ansiedelt: Die Autorin imaginiert die Welt, wie sie ausgesehen hätte, wenn es keine Kreuzzüge bzw. Religionskriege, keine Verfolgungen und religiösen Diskriminierungen gegeben hätte. Zurück auf der Ebene der Realität, die geprägt ist von „Vergegnungen", Intoleranz und Anwendung von Gewalt gegenüber Andersdenkenden, hebt die Autorin die friedlichen Diskurse der verschiedenen religiösen Traditionen sowie die Chancen des interreligiösen Dialogs hervor. Dabei rekurriert sie auf Bibel- und Koranstellen, die als Aufruf zu Toleranz und Anerkennung des (religiösen) Pluralismus gelesen werden können. Geisthardt betont die Bedeutung des aktiven Umgangs mit der religiösen Vielfalt, die über eine passive Duldung der „Anderen" hinausgeht. In diesem Sinne beschreibt sie verschiedene Formen des interreligiösen Dialogs, die alle einen Beitrag zum friedlichen Zusammenleben leisten können. Als ein Beispiel für den interreligiösen Dialog stellt die Autorin abschließend die Initiative „Abrahams Runder Tisch" vor, zu deren Mitbegründern sie gehört. An dieser Stelle einen herzlichen Dank an unsere Gastautorin.

Eine erkenntnisreiche und anregende Lektüre
wünschen Ihnen

Elif Gömleksiz
Serdar Kurnaz

Prof. Dr. Abdullah Takım

Trag vor im Namen deines Herren, der euch erschaffen hat … (Sure 96:1-5)

Der Koran: Das Wort Gottes in arabischer Sprache

»Was Christus für das Christentum, das ist der Koran für den orthodoxen Islam« – so bringt es der lutherische Theologe Nathan Söderblom auf den Punkt. Für Muslime ist der Koran das Wort Gottes. Als solches steht er im Mittelpunkt der islamischen Religion und besitzt göttliche Autorität. Auf ihm gründen der Glauben, die religiöse Praxis und die Weltanschauung der Muslime. Jeglichen religiösen Wissenschaften wie der Islamischen Jurisprudenz, der Dogmatik oder der Ethik dient der Koran als primäre Quelle – noch vor der prophetischen Tradition.
Doch der Koran ist nicht nur eine Quelle des religiösen Studiums. Die Rezitation des Korans ist ein spirituelles, ästhetisches Erlebnis. Viele Muslime hängen Koranverse an die Wand oder lesen kranken Angehörigen, die durch gängige Therapieformen nicht geheilt werden können, Koransuren vor, da sie an die heilende und schützende Kraft des Korans glauben.

Als der Prophet Muhammad 40 Jahre alt war und sich wieder eines Nachts in die Höhle Hira in Mekka zurückzog, um zu meditieren und zu beten und sich dem Schöpfergott zuzuwenden, zeigte sich ihm Gabriel, der Engel Gottes. Dieser forderte ihn auf, die göttliche Botschaft vorzutragen und übermittelte ihm die ersten Verse des Korans (96:1-5). Tieferschüttert und verängstigt von diesem Ereignis kehrte Muhammad nach Hause zurück und ließ sich durch die zusprechenden Worte seiner Frau Ḫadīǧa beruhigen. Diesem Offenbarungsereignis, das in der islamischen Tradition als die Berufung Muhammads zum Propheten angesehen wird, sollte eine Periode der Ungewissheit folgen, denn weitere Offenbarungen ließen auf sich warten. Schließlich wurde das Schweigen gebrochen und vermittels Gabriel wurde Muhammad weiteren göttlichen Offenbarungen zuteil, die ihn aufforderten, seinen Mitmenschen die göttliche Botschaft zu verkünden und sie vor dem Gericht Gottes zu warnen.

Das islamische Offenbarungsverständnis

Der arabische Terminus für Offenbarung »waḥy« bedeutet im sprachlichen Sinne »zuflüstern, insgeheim mitteilen«. Bezogen auf die koranische Offenbarung bedeutet »waḥy«, dass der gesandte Engel Gabriel mit dem Befehl Gottes die Bedeutungen, die er von Gott erhalten hat, in die arabische Sprache gekleidet und sie dem Herzen Muhammads eingegeben hat. Sowohl die Wortformen des Korans als auch die Bedeutungen davon stellen die Offenbarung des Engels dar. Der Prophet Muhammad hatte darauf selbst keinen Einfluss. Damit wird der göttliche Ursprung des Korans jedoch nicht in Frage gestellt, im Gegenteil: »Wenn er [d.h. der Koran] von einem anderen als Gott wäre, würden sie in ihm viel Widerspruch finden« (4, 82). In diesem Sinne wird der Engel Gabriel im Koran »der vertrauenswürdige Geist« (26, 192-195) genannt, der einen hohen Rang bei Gott hat und als Engel, der von Gott selbst gesandt und mit der Übermittlung seiner Gebote und Verbote an den Propheten beauftragt worden ist, nur die Worte Gottes und nicht die des Satans wiedergibt.

Die Erscheinung Gabriels – manchmal in der Gestalt eines Menschen – sieht nur der Prophet selbst, sein Reden hört nur er. Während des Offenbarungsaktes verliert der Prophet seine menschlichen Sinnesempfindungen, wird sich seines Selbst unbewusst, gerät in Kontakt mit dem Engel und hört seine Worte, die dem Gedächtnis des Propheten so eingeprägt werden, dass er sie nicht vergisst. Dabei erzeugt die Kommunikation mit dem Engel große Erschütterungen und Veränderungen im menschlichen Organismus des Propheten, was in der islamischen Überlieferungsliteratur auch genauer beschrieben wird.

Neben dieser Art der Offenbarung durch die Vermittlung des Engels Gabriel, werden im Koran die direkte göttliche Inspiration und die Offenbarung »hinter einem Vorhang« erwähnt (42, 51-52). Letztere ereignete sich am Berg Sinai, als Mose die Stimme Gottes vernahm, ihm das Antlitz Gottes jedoch verwehrt blieb.

Offenbarung als Kommunikation

Es ist bezeichnend, dass die einzelnen Verse des Korans im Koran selbst mit dem Begriff »āyat«, d.h. »Zeichen« wiedergegeben werden.
Dieser Terminus deutet auf den essentiellen kommunikativen Charakter der koranischen Offenbarung hin: Gott kommuniziert demnach vermittels der verbalen Zeichen des Korans mit den Menschen und verkündet seinen reinen Willen, während der Mensch dazu aufgefordert wird, über die Zeichen Gottes nachzudenken und sie auf Gott hin zu deuten (38, 29). Somit ist der Mensch in die Offenbarung Gottes mit einbezogen. Er soll die Inhalte des Korans nicht als Dogmen begreifen, sondern über die Koranverse nachdenken und dann, wenn er sie akzeptiert, annehmen und verinnerlichen.
Dabei werden nicht nur die Koranverse »āyāt« genannt, sondern auch die Zeichen Gottes in der Schöpfung, d.h. die Naturphänomene. Diese weisen als Zeichen über sich hinaus auf den Schöpfer und seine Einzigkeit, Barmherzigkeit und Weisheit hin, wobei der Koran seinen Adressaten hilft, diese Zeichen Gottes in der Natur zu erkennen und richtig zu deuten. Es herrscht also eine kommunikative Beziehung zwischen Gott, Mensch, Koran und Schöpfung.

Als direkte sprachliche Kommunikation und Selbstmitteilung Gottes an die Menschen hat der Koran, das Wort Gottes, folglich absolute, göttliche Autorität im Islam. Daher ist der veraltete Begriff »Muhammedaner« als Bezeichnung für die Muslime unzutreffend. Denn nicht die Person des Propheten steht im Zentrum der islamischen Religion, sondern der Koran, der als Rechtleitung für die Menschen gesandt worden ist und dem der Prophet auch folgt. Dem Propheten kommt dabei allerdings keine geringere Aufgabe zu als die koranische Offenbarung den Menschen zu verkünden und zu erklären. Als zweite Quelle nach dem Koran gilt in der islamischen Tradition aus diesem Grund die Sunna des Propheten.

»Das Mutterbuch« als Quelle der Offenbarungen Gottes

Laut dem Koran entspringen alle Offenbarungsreligionen bzw. Heilige Schriften einer einzigen Quelle – dem Mutterbuch (»umm al-kitāb«), das sich bei Gott befindet (43,4). Dieses ewige Buch symbolisiert einen Teil des Wissensschatzes Gottes und kann als »absolute göttliche Rede« bezeichnet werden. Als solche bedarf es nicht der Laute und Buchstaben und ist somit auch nicht als materielles Buch zu verstehen.
Jedem Propheten werden Teile dieses Mutterbuches bzw. dieser Uroffenbarung in der Sprache seines eigenen Volkes herabgesandt (14,4). Damit sind alle Propheten Träger der gleichen Offenbarungswahrheit, nämlich der des Monotheismus. In diesem Zusammenhang wird der Begriff »Islam« im Koran nicht nur als Bezeichnung für die vom Propheten Muhammad verkündete Religion verwendet, sondern der Islam ist auch der gemeinsame Name der Religion, die Gott den Menschen von Adam bis zum Propheten Muhammad verkündet hat. Insbesondere der Prophet Abraham wird im Koran als der Prototyp des Islams, d.h. des rei-

nen Monotheismus dargestellt (22, 78). Dieser reine Monotheismus ist in der Natur jedes Menschen veranlagt, kann aber mit der Zeit durch die Menschen deformiert werden. Aus diesem Grunde werden Propheten gesandt, um diese ursprüngliche, natürliche Konstitution des Menschen, nämlich den Islam, wiederherzustellen (7, 20-22). Nach koranischer Auffassung haben somit alle Propheten den Islam verkündet. Die göttliche Botschaft, die der Prophet Muhammad überbracht hat, ist keine neue. Sie ist auch in den vorherigen Offenbarungsschriften enthalten.
Die Aufgabe des Propheten Muhammad bestand darin, diese Botschaft in einem neuen Gewande und in arabischer Sprache denjenigen zu vermitteln, die es verstehen, also in erster Linie den Arabern.

Das Verhältnis des Korans zu den anderen Offenbarungsschriften

Durch die Zurückführung aller Offenbarungsschriften auf das Mutterbuch konstatiert der Koran die Einheit der Offenbarungsreligionen Judentum, Christentum und Islam. Die Thora, das Evangelium und der Koran werden als von Gott geoffenbarte Schriften charakterisiert, die sich in ihrem Inhalt gegenseitig bestätigen (5, 44-50). Dabei ist der Bezug des Korans zum Mutterbuch eine essentielle, der Bezug des Korans zur Thora und zum Evangelium hingegen eine geschichtliche, denn der Koran möchte damit die geschichtliche Kontinuität der Offenbarungsreligionen wahren.
Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass der Koran neben Geschichten und Gesetzen, die den Arabern bekannt waren und ganz originellen Offenbarungen des Korans viele biblische Geschichten und Erzählstoffe beinhaltet. Diese werden allerdings nicht einfach von der Bibel übernommen, sondern sie werden in einen neuen Kontext eingebettet sowie den Zeitumständen entsprechend inhaltlich neu ausgewertet und akzentuiert. Damit ist der Koran ein multireferentielles Buch, das sich auf sich selbst und auf andere Schriften bezieht, sie bewertet und in die Offenbarungsgeschichte, ohne genauere historische Daten zu nennen, einordnet und damit die Überzeitlichkeit und Universalität der Offenbarung betont.
Im Unterschied zur heutigen Bibel herrscht im Koran als Erzählstil nicht der Geschichtsstil vor, sondern im Zentrum der koranischen Erzählungen steht die Ermahnung (*taḏkīr*) und Erinnerung (*ḏikrā*). Der Koran beabsichtigt nicht, eine Geschichte chronologisch nachzuerzählen: Er beinhaltet demnach keine fortlaufende Handlung wie die Evangelien oder gar die Biographie Muhammads. Der Koran will vielmehr durch die ausgewählten Geschichten die Menschen an die vergangenen Propheten, Völker und damit an Gott erinnern und sie dadurch rechtleiten.
Dieser koranische Erzählstil der Erinnerung setzt voraus, dass die von ihm erzählten Stoffe und Bilder den Zeitgenossen des Propheten Muhammad bzw. den Erstadressaten des Korans bekannt waren. In diesem Sinne sind im Koran eindeutig Spuren der Bibel enthalten, denn der Islam ist als Religion nicht in einem Vakuum entstanden, sondern fand verschiedene religiöse Traditionen und Erzählstoffe vor, auf die er Bezug nahm.
Der Erinnerungsstil ist jedoch nicht nur dem Koran vorbehalten: Auch die Thora und das Evangelium werden im Koran »*ḏikr*«, d.h. Erinnerung oder Ermahnung genannt, denn dem Koran zufolge ist die Botschaft aller Offenbarungsreligionen dieselbe, nämlich die Erinnerung an Gott, auch wenn der Erinnerungsstil im Koran indes stärker betont wird.

Der Koran – ein Buch?

In seiner heutigen Form ist der Koran ein abgeschlossenes Buch, das von Gott vermittels des Erzengels Gabriel an Muhammad in einem Zeitraum von 23 Jahren offenbart wurde. Die Assoziation des Korans mit einem Buch blendet jedoch einen wichtigen, essentiellen Charakter aus, der sich hinter dem arabischen Wort »Qurʾān« verbirgt. Der Begriff »Qurʾān« kann im Koran selbst verschiedene Bedeutungen haben und bezeichnet ursprünglich nicht den ganzen Koran als Buch,

wie man gewöhnlich annimmt, sondern er hat die Grundbedeutung »laut (vor) lesen, vortragen, rezitieren«. Als »Qurʾān« können auch ein kleiner Abschnitt oder eine ganze Sure aus dem Koran, aber eben auch der ganze Koran bezeichnet werden. Wichtig ist, dass der Text laut vorgetragen, d.h. rezitiert wird. Der Koran ist damit kein Buch, das zum stillen lesen und studieren bestimmt ist. In seiner Buchform ist er sekundär und dient als Gedächtnisstütze, während der Akt der Rezitation primär für die Muslime ist.
Die Rezitation des Korans ist ein ritueller Akt, der eine große spirituelle Wirkung auf die Gläubigen ausübt: Durch das laute und künstlerisch-ästhetische Vortragen des Korans wird die Rede Gottes »erlebt« – ja, man hört Gott selbst.

Die Unnachahmlichkeit und Ästhetik des Korans

Unmittelbar verbunden mit dem spirituellen Erleben des Korans ist der Glaube der Muslime, dass der Koran in seinem Stil, seiner Darstellung, seiner Sprache und in seinem Inhalt unnachahmlich und unübertrefflich ist. Dieser Topos der Unnachahmlichkeit (iʿgāz) hat seinen Ursprung im Koran selbst. So fordert der Koran die Ungläubigen heraus, ein ähnliches Buch, das dem Koran gleicht, zu bringen (52, 34; 17, 88). Wenn sie dies nicht bewerkstelligen können, so sollen sie doch zehn Suren bringen, die den koranischen Suren gleichen (11, 13-14) oder wenigstens eine Sure (10, 38; 2, 23). Dieser Herausforderung an die Ungläubigen folgt schließlich der koranische Grundgedanke, dass der Mensch nicht imstande sei, ein Buch wie den Koran hervorzubringen, selbst dann nicht, wenn die Menschen und die Djinn zu diesem Zweck zusammenkämen (17, 88). Dieses Unvermögen der Menschen wird in der islamischen Tradition als Beweis dafür angeführt, dass der Koran das Wort Gottes ist.
Dieser Topos der Unnachahmlichkeit und ästhetischen Dimension des Korans schlägt sich auch in vielen islamischen Überlieferungen nieder: Demnach konnten sich viele Polytheisten zur Zeit des Propheten Muhammad, die sich der neuen göttlichen Botschaft verschlossen hatten und gar gegen sie ankämpften, der Sprache, Poetizität und Musikaliät, d.h. der göttlichen Schönheit und Komposition der koranischen Rede nicht erwehren und nahmen den Islam an.
Welch hohen Stellenwert das ästhetische Erleben des Korans im Islam einnimmt, zeigt auch die von Muslimen eigens entwickelte Wissenschaft der Koranrezitation (*ʿilm al-tağwīd*), durch die eine Reihe von Regeln für Aussprache, Intonation und Zäsuren festgelegt wurden. Ziel dieser Wissenschaft ist eine möglichst schöne Rezitation des Korans, um dem Wort Gottes gerecht zu werden. Dabei stützt sich dieses Bemühen auf den Koran selbst, in dem es heißt: »Trag den Koran in singendem Vortrag vor« (73, 4), oder aber auf die Aussprüche des Propheten, von denen einer lautet: »Schmückt den Koran mit euren Stimmen!« Mit schöner Stimme und im *tartīl*-Stil, worunter man einen bedächtigen, deutlich artikulierten, musikalischen und melodischen Vortrag zu verstehen hat, das Überdenken und Nachsinnen über die vorgetragenen Verse ermöglicht, soll der Koran also vorgetragen werden, denn ohne das Verstehen der Textinhalte ist die Koranrezitation wirkungslos.

Die Entwicklung der Koranexegese

Der Prophet Muhammad war nicht nur mit der Übermittlung und Verkündung der göttlichen Rede beauftragt, sondern auch damit, diese Offenbarung den Menschen durch Wort und Tat zu erklären. So wird überliefert, dass die Gefährten des Propheten bei Verständnisfragen zu bestimmten offenbarten Versen den Propheten konsultierten, der ihnen mit näheren Erläuterungen antwortete. Der erste Ausleger des Korans (*mufassir*) ist somit der Prophet selbst. Nach dem Tod des Propheten wandten sich die Muslime mit ihren Fragen zum Koran an die Gefährten, die mit dem Propheten zusammengelebt, an seinen Gesprächen teilgenommen und die koranischen Auslegungen des Propheten auswendiggelernt hatten. Diese koranexegetischen Überlieferungen des Propheten sowie die eigenen Koranauslegungen der Gefährten wurden somit an die Nachfolgegenerationen weitertradiert und etablierten sich als die wichtigsten Quellen neben dem Koran

selbst, aus der für die Erörterung von neuen Fragestellungen und Problemen geschöpft wurde.
Zu einer wissenschaftlichen Disziplin entwickelte sich die Koranexegese erst im Späteren, als die koranexegetischen Überlieferungen des Propheten und seiner Gefährten in einem Werk schriftlich zusammengetragen wurden und mit Hilfe derer die Koranverse gedeutet wurden. Diese Methode der Auslegung wird »*tafsīr bi-r-riwāya*« (Auslegung durch die Überlieferung) genannt.
Nicht die Überlieferung, sondern die Vernunft steht hingegen in der Methode »*tafsīr bi-d-dirāya*« bzw. »*tafsīr bi-r-raʾy*« (Auslegung durch die eigene Meinung) im Mittelpunkt, auch wenn die Überlieferungen zweifellos auch hier mitberücksichtigt wurden.
Eine andere Deutungsmethode in der Koranexegese ist die mystische oder sufische Auslegung des Korans, die »*tafsīr al-ʾišārī*« (Auslegung durch die Zeichen) genannt wird. Wichtiges Kennzeichen der islamischen Mystiker war, dass sie den Koran ständig lasen und immer neue Erkenntnisse, immer neue Schichten des Verstehens darin entdeckten. Ihre hermeneutischen Methoden reichten von einfacher wörtlicher Interpretation bis zu symbolischer und allegorischer Exegese, ohne jedoch den Wert des äußeren Sinnes der koranischen Worte zu leugnen. Quelle der mystischen Auslegungen ist die Inspiration (*ilhām*): Gott gibt in das Herz des eingeweihten Mystikers innere, verborgene Bedeutungen der Koranverse ein, die auch »Weisheiten des Herzen« (*maʿrifa*) genannt werden.

Koran und Erneuerung

Das vorrangige Ziel der Koranexegeten ist es, den Koran gemäß den Anforderungen und Bedürfnissen des Zeitalters neu zu interpretieren und verständlich zu machen.
In diesem Zusammenhang wurde dieses sich erneuernde und reformatorische Potenzial des Korans im 19. und 20. Jahrhundert auf den Prüfstand gestellt: Angesichts der sozialen, technischen und wissenschaftlichen Unterlegenheit der Muslime gegenüber dem Westen musste sich die islamische Welt mit dem Vorwurf auseinandersetzen, der Islam sei fortschrittsfeindlich und rückständig. Als Antwort auf diesen Vorwurf entwickelten die Exegeten neue Methoden der Koranauslegung, anhand derer gezeigt werden sollte, dass kein Widerspruch zwischen den koranischen Inhalten und den wissenschaftlichen Erkenntnissen der Moderne existiere. Hierbei gewann die Ratio allmählich die Oberhand: »Ad fontes«, zurück zu den Quellen, d.h. zum Koran selbst und zu den authentischen Aussprüchen des Propheten Muhammad war das Leitmotiv. Viele koranexegetische Überlieferungen, auf die sich die klassischen Koranexegeten berufen hatten, wurden nun als schwach und erfunden eingeordnet. Durch diese Neuorientierung sollten die Korankommentare und islamischen Traditionen von zeitbedingten Anschauungen, falsch hergeleiteten Rechtsbestimmungen und vom Aberglauben befreit und dadurch die »wahre Botschaft des Korans« vermittelt werden. Auf diese Weise wurden immer mehr moderne Korankommentare verfasst, die reformistisches Gedankengut aufzeigten und dieses an die breite Masse zu vermitteln versuchten.

Literatur:

[Abu-Zaid, Nasr Hamid]: Ein Leben mit dem Islam. Aus dem Arab. von Chérifa Magdi. Erzählt von Navid Kermani. 2. Auflage. Freiburg [u.a.]: Herder, 2001.
Aḏ-Ḏahabī, Muḥammad Ḥusain: at-Tafsīr wa-l-mufassirūn. Bd. 1-3. Kairo 1961-1962.
Adams, Charles J.: Islām. In: A reader's guide to the great religions. Ed. by Charles J. Adams. New York [u.a.]: Free Press, 1965. 287-337.
Arkoun, Mohammed: Der Islam. Annäherung an eine Religion. Vorw. von Gernot Rotter. Aus dem Franz. von Michael Schiffmann. Heidelberg: Palmyra, 1999.
Ateş, Süleyman: Die geistige Einheit der Offenbarungsreligionen. Übersetzt von Abdullah Takım. Istanbul: Yeni Ufuklar, 1998.

Ateş, Süleyman: Kur'ân Ansiklopedisi. Bd. 1-30. Istanbul: KUBA, 1997-2003.
Ateş, Süleyman: Yeniden Islâma: Kur'ân-ı Kerîm'in Evrensel Mesajı. Bd. I-II. Istanbul: Kur'an Okulu, 1997.
Ateş, Süleyman: Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri. Bd. 1-12. Istanbul: Yeni Ufuklar, 1988-1992.
Baljon, J. M. S.: Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960). Leiden: E. J. Brill, 1961.
Buhl, F.: Al-Ḳorʾān. In: EI[1]; Bd. 2. 1927. 1139-1153.
Buhl, F.: Al-Ḳurʾān. In: Handwörterbuch des Islam. Hrsg. von A. J. Wensinck und J. H. Kramers. Leiden: E. J. Brill, 1941. 347-62.
Ess, Josef van: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Bd. 1-6. Berlin [u.a.]: de Gruyter, 1991-1997.
Gätje, Helmut: Koran und Koranexegese. Zürich [u.a.]: Artemis, 1971.
Goldziher, I.: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Leiden: E. J. Brill, 1920.
Graham, William A.: Das Schriftprinzip in vergleichender Sicht. In: Gott ist schön und er liebt die Schönheit: Festschrift für Annemarie Schimmel zum 7. April 1992, dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen = God is beautiful and he loves beauty. Hrsg. von Alma Giese und J. Christoph Bürgel. Bern [u.a.]: Lang, 1994. 209-226.
Gramlich, Richard: Abū l-ʿAbbās b. ʿAṭāʾ: Sufi und Koranausleger. Stuttgart: Steiner, 1995. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; 51,2.)
Izutsu, Toshihiko: God and Man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung. Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.
Izutsu, Toshihiko: Kur'ân'da Allah ve Insan. Çeviren Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Ilahiyat Fak., [1975]. (Ankara Üniversitesi Ilahiyat Fakültesi yayınları; 126.)
Jansen, J. J. G.: The interpretation of the Koran in modern Egypt. Leiden: E. J. Brill, 1974.
Jomier, J.: Aspects of the Qurʾān today. In: The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period. Ed. by A. F. L. Beeston [u.a.]. Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press, 1983. 260-270.
Kermani, Navid: Der Sinn, den nur die Sinne erfassen: Zur Übersetzbarkeit des Korans. In: Neue Zürcher Zeitung; 10.08.2002 (Nr. 183).
Kermani, Navid: Gott ist schön: das ästhetische Erleben des Koran. München: Beck, 2000.
Kermani, Navid: Offenbarung als Kommunikation: Das Konzept waḥy in Naṣr Ḥāmid Abū Zayds Mafhūm an-naṣṣ. Frankfurt a. M. [u.a.]: Peter Lang, 1996. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 27, Asiatische und Afrikanische Studien; Bd. 58.)
Khoury, A. T.: Der Koran: arabisch-deutsch. Übers. u. wissen. Kommen-tar. Bd. 1-12. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1990-2001.
Koran. Aus dem Arabischen übersetzt von Max Henning. Einleitung und Anmerkungen von Annemarie Schimmel. Stuttgart: Reclam, 1992.
Merad, A. [u.a.]: Iṣlāḥ. In: EI²; Bd. 4. 1978. 141-171.
Neuwirth, Angelika: Koran. In: Grundriß der arabischen Philologie. Hrsg. von Helmut Gätje. Bd. 2: Literaturwissenschaft. Wiesbaden: Reichert, 1987. 96-135.
Nwyia, P.: Un cas d'exégèse soufie: l'Histoire de Joseph. In: Mélanges offerts à Henry Corbin. Ed. par Seyyed Hossein Nasr. Tehran: McGill Univ., Inst. of Islamic Studies, Tehran Branch, 1977. 407-423. (Wisdom of Persia; 9.)
Paret, Rudi: Entwicklungsphasen und Metamorphosen in der Geschichte des Islam. In: Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb. Ed. by George Makdisi. Leiden: E. J. Brill, 1965. 525-537.
Poonawala, Ismail K.: Muḥammad ʿIzzat Darwaza's principles of mo-dern exegesis: a contribution toward quranic hermeneutics. In: Approaches to the Qurʾān. Ed. by G. R. Hawting and Abdul-Kader A. Sha-reef. London: Routledge, 1993. 225-246.
Rippin, A.: Tafsīr. In: EI²; Bd. 10. 1998. 83-88.

Rippin, A.: Tafsīr. In: The Encyclopedia of Religion. Ed. Mircea Eliade. Bd. 14. New York: Macmillan, 1987. 236-244.

Schimmel, Annemarie: Der Islam im Rahmen der monotheistischen Weltreligionen. In: Islam und Abendland: Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von André Mercier. Bern [u.a.]: Herbert Lang, 1976. 9-29.

Schimmel, Annemarie: Die Zeichen Gottes: die religiöse Welt des Islam. München: Beck, 1995.

Smith, Jane I.: An Historical and Semantic Study of the Term 'Islām' as seen in a Sequence of Qurʾān Commentaries. Montana: University of Montana Press, 1975. (Harvard dissertations in religion; no. 1.)

Söderblom, Nathan: Einführung in die Religionsgeschichte. Leipzig 1920.

Tworuschka, Monika: Der Koran und seine umstrittenen Aussagen. Düsseldorf: Patmos, 2002.

Watt, W. Montgomery: Bell's introduction to the Qurʾān. Completely revised and enlarged by W. Montgomery Watt. Edinburgh: University Press, 1970.

Wielandt, Rotraud: Offenbarung und Geschichte im Denken Moderner Muslime. Wiesbaden: Franz Steiner, 1971.

Wiesmüller, Beate: Die vom Koran Getöteten: aṯ-Ṯaʿlabīs Qatlā l-Qurʾān nach der Istanbuler und den Leidener Handschriften. Edition und Kommentar. Würzburg: Ergon-Verl., 2002.

Zirker, Hans: Der Koran: Zugänge und Lesarten. Darmstadt: Primus Verlag, 1999.

Serdar Kurnaz, M.A.

MAQĀṢID AŠ-ŠARĪʿA

Eine kurze historische Skizze der islamischen Rechtsphilosophie

Für die Existenz und das Fortbestehen der Dinge bedarf es in der Schöpfung und Natur einer Ordnung, die durch bestimmte physikalische und ökologische Gesetzmäßigkeiten geregelt ist. Der Mensch als Teil der Natur und Schöpfung versucht auch sein Leben mit bestimmten Gesetzen zu regeln und zu ordnen, damit das Leben in Sicherheit, Gerechtigkeit, Harmonie und Glückseligkeit bestehen kann. Jede Zivilisation versucht dementsprechend, ein Rechtssystem zu entwickeln, um der Ungerechtigkeit entgegen zu wirken und für Sicherheit zu sorgen. Für Muslime gilt es als oberstes Prinzip, die Gerechtigkeit herbeizuführen und die Ungerechtigkeit zu unterbinden.[1] Daher thematisiert der Koran, der nach islamischem Verständnis ein Buch göttlichen Ursprungs ist, einige Rechtsfälle und bestimmt auch einige Urteile – darunter auch Strafen – um das Leben der Muslime gemäß der Gerechtigkeit zu formen. Da der Koran für die Muslime als *die* objektive Kraft für die Bestimmung des Guten und Bösen gilt, haben muslimische Gelehrte ein Rechtssystem entwickelt, in dem der Koran und die Sunna als die primären Quellen gelten. Hierauf folgt der Konsens der Gelehrten (*iǧmāʿ*), der sich auf den Koran und die Sunna stützt. Als letzte Quelle wurde der Analogieschluss (*qiyās*) bestimmt, der einen direkten Bezug zum Koran und zur Sunna hat und neue Situationen anhand der ratio legis (*ʿilla*) mit dem koranischen Urteil vergleicht und – falls es möglich ist – die neue Situation aufgrund der Analogie mit dem älteren Urteil qualifiziert.[2]

Wie aus den Ausführungen ersichtlich ist, ist ein starker Bezug auf die textuellen Quellen vorhanden, für dessen Ausprägung aš-Šāfiʿī verantwortlich gemacht wird. Die Mainstreammeinung besagt, dass dies ein Verdienst und eine große Leistung ist, wohingegen andere behaupten, dass dies zur Stagnation des islamischen Rechts geführt hat und die dynamische Seite des Rechts ausgeblendet wurde.[4] Aufgrund des Fokus auf die Texte, der nach aš-Šāfiʿī durch Ibn Ḥanbal noch stärker betont wurde, hat sich das islamische Recht dahingehend geformt, das die literarisch-interpretative Seite ausgeprägt und der *qiyās* somit immens gestärkt wurde.[5] Ziel dessen war, die Rechtssicherheit im islamischen Reich zu gewährleisten und die Willkür des Menschen zu unterbinden, damit ein gottgefälliges Rechtssystem aufgebaut werden konnte.[6] Ein anderer Faktor für diese Ausprägung ist wahrscheinlich die Haltung der ummayyadischen Dynastie, welche wider dem göttlichen Willen Urteile erlassen ließ und sich immer mehr von den koranischen Vorschriften entfernte.

Jedoch wurde durch die islamischen Rechtsmethodologen und Theologen (*mutakallimūn*), schon vor dieser dargestellten Ausprägung, früh erkannt, dass der reine Textbezug und die stark literarisch-interpretative Herangehensweise nicht jede neu entstandene Situation šarīʿakonform beurteilen konnte. Diese Problematik führte zu der Fragestellung, welche Ziele (*maqāṣid*) die Šarīʿa zu erreichen beabsichtigt, und ob die festgelegten Urteile im Koran wortlautgetreu angewendet werden müssen, oder ob man die Essenz und die Absicht beachtend die Ausführung ändern kann. Des Weiteren musste diskutiert werden, welche Urteile sich ändern können. Können sich alle Urteile ohne eine Unterscheidung ändern oder muss man sich auf die zwischenmenschlichen Beziehungen (darunter auch Zivilrecht, Öffentliches Recht), welche *al-muʿāmalāt* genannt

werden, beschränken, da die gottesdienstlichen Handlungen (*al-ʿibādāt*) keiner Änderung unterliegen? Durch diese Problemfelder wurde eine weitere Diskussion im islamischen Recht entfacht, die stark rechtsphilosophisch ausgeprägt ist und *Maqāṣid aš-šarīʿa* (Ziele und Absichten des Religionsgesetzes) genannt wird. Die theoretische Diskussion der islamischen Rechtsphilosophie, die anfangs unter der Überschrift *al-qiyās* (Analogieschluss) diskutiert wurde – die Gründe dafür werden im Verlauf dargestellt – wird mit dem 5./11. Jahrhundert datiert. Der erste, der diese Thematik systematisch und theoretisch diskutiert hat, ist Imām al-Ḥaramayn al-Ǧuwaynī (gest. 478/1085).[7] Meiner Lesung nach lässt sich aber das Fundament dieser Diskussion und allgemein ihre Entstehung früher datieren, und zwar mit dem Propheten Muḥammad und der Verkündung des Korans.

Die Anfänge der islamischen Rechtsphilosophie

Die Ausführungen von al-Ǧuwaynī, der – wie erwähnt wurde – als erster Systematiker der Diskussion um *Maqāṣid aš-šarīʿa* gilt, beinhalten einige Indizien darauf, dass schon vor ihm teilweise auf theoretischer Basis diese Diskussion geführt und einige Ergebnisse festgehalten wurden. Denn die Erkenntnisse von al-Ǧuwaynī basieren größten Teils auf den Ergebnissen von al-Bāqillānī (gest. 403/985). Zu diesen Ergebnissen hatte al-Ǧuwaynī Zugang, da er Schüler von al-Bāqillānī war und sein rechtsmethodisches Werk *at-Taqrīb wa-l-iršād fī tartīb ṭuruq al-iǧtihād* unter dem Namen *at-Talḫīṣ* zusammengefasst hat.[8] Da al-Ǧuwaynī auch zugleich ein Kalāmwissenschaftler (*mutakallim*) war, kannte er sich sehr gut mit den Diskussionen um *aṣlaḥ* und *ḥusn-qubḥ*[9] aus. Hier kann festgestellt werden, dass die Diskussion um *Maqāṣid* sich in den Kalāmdiskussionen finden, auf diese basieren lässt und früher als das 5./11. Jahrhundert zu datieren ist. Auch wenn al-Ǧuwaynī der erste in diesem Feld ist, gehen ihm aš-Šāfiʿī (gest. 204/819) mit einigen Ansätzen im *Qiyās*verständnis, Ḥākim at-Tirmiḏī (gest. Ende 3./9. Jahrhundert) mit der weiträumigen Nutzung des Wortes *„maqāṣid"* und Abū Manṣūr al-Māturīdī (333/944) mit seiner großen Kenntnis über den *uṣūl al-fiqh* und seinem Prinzip des *nasḫ iǧtihādī* voraus.[10] Vor al-Ǧuwaynī können noch weitere Namen wie al-Ǧaṣṣāṣ (gest. 370/980) und al-Ḫwārazmī (gest. 387/997) genannt werden, die sich auch mit dieser Thematik befasst haben, jedoch betiteln sie diese Diskussion nicht als *Maqāṣid*, sondern führen ihre Ansichten im Rahmen des *istiḥsān* und *maṣlaḥa* an.[11] Diese Tradition, die *Maqāṣid aš-šarīʿa* unter *maṣlaḥa* und *istiḥsān* zu diskutieren, wird sich später im klassischen *uṣūl al-fiqh* auch durchsetzen.

Wird der *istiḥsān* nun auch als ein Zweig der Diskussion um *Maqāṣid aš-šarīʿa* verstanden, was durchaus möglich ist, so kann die Bearbeitung von *Maqāṣid* bis auf Abū Ḥanīfa (gest. 150/767), Abū Yūsuf (gest. 182/798) und Muḥammad ibn Ḥasan aš-Šaybānī (gest. 189/805) zurückgeführt werden.[12] In den Fußstapfen dieser genannten *muǧtahidūn* voranschreitend kann man den Anfang der Diskussionen über Mālik ibn Anas (gest. 179/795) bis zu Muḥammad ibn Idrīs aš-Šāfiʿī (gest. 204/819) fortführen. Während Mālik ibn Anas die Wichtigkeit von *istiḥsān* mit dem Leitsatz „*al-istiḥsān tisʿat aʿšar al-ʿilm (istiḥsān* ist neunzehntel des Wissens/der Wissenschaft)" betont und eine sehr große Bedeutung der Beachtung der *maṣlaḥa mursala* zugeschrieben hat,[13] verwarf aš-Šāfiʿī die Nutzung des *istiḥsān* mit dem bekannten Leitsatz „*man istaḥsana faqad šarraʿa* (wer gutdünkt/*istiḥsān* betreibt, der stellt eine eigene *Šarīʿa* auf)"[14]. Die Tatsache, dass aš-Šāfiʿī keinen Bezug auf die *maṣlaḥa* genommen hat, zeigt, dass die Diskussion um den *istiḥsān* früher entstanden ist als die Diskussion um *maṣlaḥa*.[15] Da aber der *istiḥsān* eher auf den *qiyās* bezogen ist und sich indirekt mit der *Maqāṣid* befasst, ist es wissenschaftlich betrachtet korrekt, den Anfang der theoretischen Diskussionen bei al-Ǧuwaynī beginnen zu lassen, welcher sich konkret und explizit mit der Thematik befasst hat. Es können trotzdem einige Gelehrte im Vorraus genannt werden, um zu zeigen, dass die Ergebnisse von al-Ǧuwaynī nicht in einem Milieu entstanden sind, das völlig frei von ähnlichen Überlegungen war. Heute wird auch die Ansicht vertreten, dass die Grundlagen der *Maqāṣid aš-šarīʿa* auf den Propheten, ja sogar auf die Verkündigung des Korans zurückzu-

führen ist. Diese Ansicht teilend, wird die historische Skizze in diesem Aufsatz mit der Prophetie Muḥammads begonnen, über die Prophetengefährten und die ersten *Muǧtahidūn* wie Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf, Mālik ibn Anas, aš-Šāfiʿī und weiteren genannten Gelehrten bis al-Ǧuwaynī weitergeführt.
Auch wenn der Anfang der theoretischen Diskussion vielseitig betrachtet und variabel gestaltet werden kann, ist die Entwicklung nach al-Ǧuwaynī relativ eindeutig. Als Nachfolger al-Ǧuwaynīs gilt sein Schüler Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 505/1262), der die Gedanken seines Lehrers systematisiert und bedeutend weiterentwickelt hat.[16] Obwohl die ihm nachfolgenden Gelehrten wie ar-Rāzī (gest. 606/1209), al-Āmidī (gest. 631/1233), Ibn ʿAbd as-Salām (gest. 660/1262) und al-Qarāfī (gest. 684/1285) die Hauptthesen mehrheitlich rezipiert haben, haben sie auch für wichtige Entwicklungen in diesem Themenfeld beigetragen. Besonders hervorstechend sind Ibn ʿAbd as-Salām und al-Qarāfī, ein Schüler Ibn ʿAbd as-Salāms.[17] Denn diese haben der *maṣlaḥa* eine weitere sufische Betrachtungsweise verliehen, die im Verlauf dargestellt wird. Aṭ-Ṭūfī (gest. 716/1316), Ibn Taymiyya (gest. 728/1328) und Ibn Qayyim al-Ǧawziyya (gest. 751/1350) sind Gelehrte, welche die Beachtung der *maṣlaḥa* in den Urteilen oder bei *fatwās* (Rechtsgutachten) sehr betonen.[18] Aṭ-Ṭūfī stößt aufgrund der übermäßigen Betonung der *maṣlaḥa* sogar auf heftige Kritik, weil er bei einem Widerspruch oder einer Kollision zwischen *naṣṣ*, *iǧmāʿ* und *maṣlaḥa* die Beachtung der *maṣlaḥa* vorzieht (*taqdīm al-maṣlaḥa*).[19]
Eine besonders große Entwicklung hat schließlich bei Abū Isḥāq aš-Šāṭibī (gest. 790/1388) stattgefunden. Dieser integriert die vor ihm vorhandenen Ergebnisse in seine Untersuchungen und entwickelt sie weiter, gibt dieser Thematik die besondere Wichtigkeit, die heutzutage immer wieder betont wird.[20] Die konkreten Beiträge werden später im Detail bei der historischen Skizze dargestellt.
Mit den politischen Entwicklungen in der Moderne, durch die Publikation der Werke von aṭ-Ṭūfī und aš-Šāṭibī hat die Betonung der *Maqāṣid* im *uṣūl al-fiqh* u. a. aber auch als selbstständige Disziplin – so wie Ibn ʿĀšūr es betont[21] – eine immense Bedeutung erlangen können. Parallel zu dieser positiven Entwicklung haben Gelehrte wie aṭ-Ṭāhir ibn ʿĀšūr (gest. 1973) und ʿAllāl al-Fāsī (gest. 1974) eigenständige Werke über *Maqāṣid aš-šarīʿa* verfasst.[22]
In diesem Aufsatz werden nun im Folgenden die wichtigsten Termini in dieser Diskussion definiert, ihre Widersacher, Befürworter und der Inhalt der Diskussion dargestellt und hiernach die Entwicklung der *Maqāṣid* skizziert und die Hauptthesen der wichtigsten Gelehrten präsentiert.

Definition von *Maqāṣid aš-šarīʿa*

Das Wort *Maqāṣid aš-šarīʿa* besteht aus zwei Begriffen und bildet eine Genitivverbindung (*al-muḍāf wa-l-muḍāf ilayh*). *Maqāṣid* wird von den Radikalen *m-q-ṣ* abgeleitet. Das Verb (*fiʿl*) *qaṣada* bedeutet „beabsichtigen, bezwecken".[23] Aus diesen Radikalen gebildet bedeutet der Plural von *maqṣid*, nämlich *maqāṣid* „Ziele, Absichten".[24] In Verbindung mit dem Wort *aš-šarīʿa*, welches im Deutschen gewöhnlich mit Religionsgesetz wiedergegeben wird, bedeutet diese Genetivverbindung „Ziele, Zwecke, Absichten des Religionsgesetzes"[25].[26] Als Synonym für diesen Begriff werden auch Bezeichnungen wie *maqāṣid aš-šāriʿ* (Absichten des Gesetzgebers), *maqāṣid at-tašrīʿ* (Absichten der Gesetzgebung), *al-maqāṣid aš-šarʿiyya* (šarīʿarechtliche Absichten) und in modernen Untersuchungen *ahdāf aš-šarīʿa* (Zwecke des Religionsgesetzes) und *rūḥ aš-šarīʿa* (Geist des Religionsgesetzes)[27], *ḥikma at-tašrīʿ* (Weisheit der Gesetzgebung), *falsafat at-tašrīʿ* (Philosophie der Gesetzgebung)[28] genutzt.
Das Bezeichnende in der Beachtung der *Maqāṣid aš-šarīʿa* ist, dass die Theorie eng verbunden mit der Praxis behandelt wird. Denn die Grundzüge der *Maqāṣid* lassen sich auf die praktische Anwendung des Propheten und seiner Gefährten zurückführen. Sowohl der Prophet als auch seine Gefährten haben das Allgemeinwohl (*maṣlaḥa*) der Menschen beachtet und dementsprechend Urteile gefällt, revidiert oder sogar aufgehoben.[29] Falaturi betont außerdem, dass die Gefährten sogar gegen den Wortlaut des Korans gehandelt haben, weil sie nicht unabhängig von der damaligen Situation urteilten. Als eines der Hauptfiguren der

Prophetengefährten ist ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb, der die *Maqāṣid* sehr betont und dementsprechend geurteilt hat.[30] Hallaq stellt dar, dass Gelehrte wie as-Saraḫsī, al-Pazdawī, ad-Dabūsī den *al-furūʿ* – somit den praktischen Teil des *fiqh* – und den *uṣūl* zusammen betrachtet haben, wodurch sie anhand der Induktion ein *uṣūl* -System entwerfen konnten.[31] Atay ist auch ähnlicher Meinung und sieht den Rückgang der Wissenschaften in der islamischen Welt aufgrund der Aufgabe der Induktion (*istiqrāʾ*) und Übernahme der Deduktion – wie die Methode der *mutakallimūn* im *uṣūl*. Somit sei die Beziehung zu der Realität verloren.[32] Neben den genannten Gelehrten nennt Opwis zusätzlich die Namen aṭ-Ṭūfī, Ibn Taymiyya, Ibn Qayyim und aš-Šāṭibī, die sich gegen die übertriebene Formalität der *mutakallimūn*-Methode widersetzen und die Induktion betonen, wodurch die Verbindung zu der Realität aufrechterhalten und die strikten Formalitäten für einen dynamischen *fiqh* aufgehoben werden soll.[33] Aufgrund dieser Verbundenheit der Praxis und der Theorie haben die muslimischen Rechtsmethodologen (*uṣūliyyūn*) das Allgemeinwohl (*al-maṣlaḥa*) im Rahmen der *Maqāṣid aš-šarīʿa* behandelt, ja sogar die *maṣlaḥa* als Synonym für *Maqāṣid* verwendet, da sie die Beachtung der *Maqāṣid* mit der Beachtung der *maṣlaḥa* gleich gesehen haben.[34] Daher lassen sich die theoretischen Diskussionen und die damit verbundenen Ergebnisse der *Maqāṣid* in der klassischen *uṣūl*-Literatur besonders unter der Überschrift *al-maṣlaḥa (al-mursala*) wiederfinden.

In der klassischen Literatur werden Begriffe wie *ḥikma* (Weisheit), *ʿilla* (ratio legis), *sabab* (Grund), *maʿnā* (Bedeutung, Sinn) und *waṣf al-munāsib* (passende/s Eigenschaft/ Merkmal) mit dem *Maqāṣid aš-šarīʿa*-Begriff synonym benutzt. Auch wenn diese Begriffe synonym benutzt werden, sind sie dennoch nicht so umfassend wie der Begriff *Maqāṣid aš-šarīʿa*. Denn dieser ist allgemeiner im Gegensatz zu den Synonymen in der klassischen Literatur, welche speziell nur auf die detailspezifischen Urteile abzielen und sie nicht als gesamtes Konzept betrachten.[35] Da auch andere Begriffe für *Maqāṣid* verwendet wurden, wurde in der klassischen Literatur auch kein gesondertes Kapitel für die *Maqāṣid aš-šarīʿa* angeordnet. Meist kann man die Diskussionen über diese unter den Kapiteln der *maṣlaḥa* bzw. *maṣlaḥa mursala* finden, oder unter *waṣf al-munāsib*, der unter den Kapiteln zum *qiyās* subsummiert wird.[36] Weitaus übersichtlicher sind die neueren *uṣūl*-Werke, welche aber die Thematik um *Maqāṣid aš-šarīʿa* nicht behandeln, sondern – ähnlich wie die klassischen Werke – diese unter der *maṣlaḥa mursala*, dem *istiḥsān* zur Sprache bringen. Doch ist in den neueren Werken die Behandlung der *maṣlaḥa* und dergleichen nicht unauffällig unter dem *qiyās* verteilt, sondern meist als „sekundäre/derrivate Quellen" aufgeführt und sichtbar gekennzeichnet.[37] Nun da die *Maqāṣid* unter den *qiyās* subsummiert wird, kann der Grund hierfür an dieser Stelle untersucht werden.

Der *qiyās* (Analogieschluss) ist zwar streng an formelle Regeln gebunden, doch lässt sich durch die Beachtung der *passenden Eigenschaft* (*waṣf al-munāsib*) die *Maqāṣid* darin auch anwenden. Wenn eine *ʿilla* (ratio legis) in einem Qiyāsvorgang zu keinem šarīʿakonformen Urteil führt, so ist auch der *qiyās* nicht gültig (*fāsid*). Außerhalb einiger Muʿtaziliten wie Naẓẓām, den Ẓāhiriten und Šiʿīten akzeptiert die Mehrheit der Rechtsgelehrten (*ǧumhūr min al-fuqahāʾ*) den *qiyās* für die Ableitung von Urteilen aus Koran und Sunna.[38] Dementsprechend nehmen auch die Gelehrten an, dass die Urteile eine *ʿilla* besitzen (*muʿallal*), um mit dieser in den Urteilen eine *ḥikma* zu verfolgen und die diesseitige bzw. jenseitige *maṣlaḥa* zu verwirklichen.[39] Falls nun ein neues Urteil (*farʿ/al-maqīs*) dieselbe *ʿilla* wie das basisbietende Urteil (*aṣl/al-maqīs ʿalayh*) hat, so wird ein Analogieschluss gezogen und der *farʿ* gleich bewertet wie der *aṣl*.[40] Als Beispiel kann man den *Qiyās*vorgang im Bezug auf den Wein nennen. Veranschaulichen wir den *Qiyās*vorgang mit den entsprechenden Schritten:

1. *Al-Aṣl/al-Maqīs ʿalayh*: Wein (*ḫamr*) ist verboten, denn es wird im Koran das Verbot gegen den Wein erwähnt: „*Ihr Gläubigen! Wein, das Losspiel, Opfersteine und Lospfeile sind (ein wahrer) Greuel und des Satans Werk. Meidet es! Vielleicht wird es euch (dann) wohl ergehen*" (5|90). Darin befindet sich auch der *ḥukm al-aṣl* (Urteil des basisbietenden Elements).
2. *Al-ʿIlla*: Wein ist alkoholisierend und berauschend (*muskir*), was dazu führt, dass der Mensch sich nicht gesittet und korrekt verhält und der Verstand geraubt

und negativ beeinträchtigt wird.

3. *Al-Farʿ/al-maqīs:* Angenommen das Bier wird als die zu vergleichende Flüssigkeit betrachtet. Bier birgt in sich auch die Eigenschaft, zu berauschen und den Menschen zu alkoholisieren.

4. *Ḥukm al-aṣl: ḫamr* ist *ḥarām* (verboten).

Ḥukm al-farʿ: Beide Substanzen haben dieselbe *ʿilla*. Aufgrund dieser Beziehung kann geschlussfolgert werden, dass Bier gleichermaßen wie Wein (*ḫamr*) verboten (*ḥarām*) ist.

Aus diesem Analogieschluss kann nun geäußert werden, dass jede beliebige Flüssigkeit oder Substanz, die die *ʿilla* „alkoholisierend" oder „berauschend" trägt, dementsprechend auch verboten wird, weil der *farʿ* und der *aṣl* durch die *ʿilla* verbunden werden.[41] Der *Qiyās*vorgang zeigt, dass man durch die Bestimmung der *ʿilla* die *Maqāṣid* auch anwenden kann. Denn al-Ğaṣṣāṣ (gest. 370/981) weist auch darauf hin, dass Gott hinter den Urteilen bestimmte Absichten hat, die er an eine *ʿilla* gebunden hat. Denn Gott handle nicht zwecklos (*ʿabaṯ*). Alle seine Handlungen seien einer großen, erhabenen Absicht gewidmet. Daher existiere ein Urteil, wenn die *ʿilla* auch vorhanden ist; das Urteil verschwindet, sobald die *ʿilla* auch verschwindet.[42]

Der *qiyās* ist eben aus diesem Grund so wichtig, weil mit dieser Methode neu entstandene Situationen šarīʿakonform bewertet werden können. Obwohl die *nuṣūṣ* begrenzt sind, sind die neu entstehenden Situationen unendlich.[43] In diesem Rahmen bietet der *qiyās* einen Platz für die Diskussion um *Maqāṣid*, welche demselben Ziel dienen: šarīʿagerechte Beurteilung neuer Situationen. Da für den *qiyās* die Bestimmung der *ʿilla* und somit auch die Beachtung der *Maqāṣid* wichtig ist, haben sich die Rechtsmethodologen auch mit der Problematik der Feststellung der *ʿilla* beschäftigt, denn die *ʿilla* verbindet den *farʿ* mit dem *aṣl*. Die Mehrheit der Gelehrten ist der Meinung, dass die *ʿilla* aus den Texten abgeleitet werden müssen. Daher müsse die *ʿilla* Kriterien wie *ẓāhir* (deutlich), *munḍabiṭ* (fest) und „die Eigenschaft sich auf den *farʿ* übertragen zu lassen" erfüllen.[44] Die Gegenmeinung vertritt die Ansicht, die *ʿilla* sei mit der Weisheit (*ḥikma*) zu bestimmen, wodurch man die *Maqāṣid* besser beachten kann. Aber die *ḥikma* kann die genannten drei Kriterien nicht immer erfüllen.[45] Daher wird die erste Auffassung unter den Gelehrten eher vertreten, um Rechtssicherheit zu schaffen und die Willkür einzubinden.[46] Die Konsequenz für die Praxis und Urteilsfällung wäre beispielsweise die Behandlung der (juristischen) Lizenz (*ar-ruḫṣa*), das Fasten auszulassen. Wird durch den Text die *ʿilla* bestimmt, so ist das „sich auf Reisen befinden (*fa-man kāna minkum […] ʿalā safarin*)"[47] die *ʿilla*. Somit kann jeder, der sich auf einer Reise befindet auf diese Lizenz berufen. Wird die *ʿilla* aber durch die Weisheit (*ḥikma*) bestimmt (*taʿlīl*)[48], so ist die Mühsal (*mašaqqa*) der bestimmende Faktor der Lizenz. Ist eine Reise nicht mühselig, so ist es nicht richtig, sich auf diese Lizenz zu berufen. Jedoch ist die Mühseligkeit der Reise sehr subjektiv, wodurch jeder für sich entscheiden muss, ob er fastet oder es unterlässt. Daher berufen sich die Gelehrten eher auf die Bestimmung der *ʿilla* durch den Text, wodurch jeder gleich behandelt und die Rechtssicherheit aufrecht erhalten wird.

Wie oben erwähnt ist die *al-munāsaba* ein weiterer wichtiger Faktor der Beachtung der *Maqāṣid* im Rahmen des *qiyās*. Es wird überprüft, ob die *ʿilla* zwischen *aṣl* und *farʿ* passend (*munāsib*) ist. Laut Pekcan sind die meisten *Qiyās*vorgänge durch diese Art durchgeführt und die *ʿilla* demgemäß bestimmt worden. Er fasst die Definitionen von ad-Dabūsī, al-Qarāfī und ar-Rāzī zusammen und führt folgendes Ergebnis an: Der *waṣf al-munāsib* (die passende Eigenschaft) ist das, was der Vernunft der Menschen entspricht, den Nutzen bringt und den Schaden vermeidet.[49] Daraus ist leicht zu erkennen, dass hiermit das Hauptziel der *Maqāṣid aš-šarīʿa* genannt wird, nämlich die Herbeiführung des Nutzens und die Abwendung des Schadens (*ğalb al-manāfiʿ wa-dafʿ al-mafāsid*). Die Rechtsmethodologen unterscheiden zwischen verschiedenen Formen der *waṣf al-munāsib*:

a. Munāsib ḥaqīqī: Die wirkliche/reale Beziehung bzw. Verbindung zwischen den Urteilen. Dazu kann das genannte Beispiel bezüglich des Alkohols herangezogen werden. In diesem Bereich werden die *munāsib* außerdem in *dunyawī* (diesseitig) und *uḫrawī* (jenseitig) unterteilt. Die Beachtung der Diesseiti-

gen ist der Schutz der Religion, des Lebens, der Vernunft, der Nachkommen und des Besitzes. Auffällig ist hier auch der Schutz dieser fünf Elemente, denn diese werden später bei al-Ġazālīs Erarbeitung unter *maṣlaḥa* als *Maqāṣid aš-šarīʿa* dargestellt.[51] Neben diesen *ḍarūriyyāt* (!) werden auch die *ḥāǧiyyāt* (!) und *taḥsīniyyāt* (!) – drei Leitbegriffe in der Abhandlung der *Maqāṣid*-Theorie, die im Verlauf unter *maṣlaḥa* dargestellt und erklärt werden – beachtet. Der Schutz der jenseitigen Elemente wird durch die *ʿibādāt* und den ethischen Prinzipien verwirklicht.[52]

b. Munāsib iqnāʿī (anscheinende Beziehung): Auch wenn auf dem ersten Blick eine Verbindung vorhanden zu sein scheint, ist durch weitere Überlegung keine Verbindung vorhanden.[53]

c. Munāsib muʾaṯṯir: Die Beziehung wird durch *naṣṣ* und *iǧmāʿ* dargestellt oder angedeutet. Das heißt es gibt einen bestimmten *naṣṣ* über diese *ʿilla*.[54]

d. *Munāsib mulāyim*: Dass diese *ʿilla* geltend ist, wird nicht in derselben *naṣṣ* des sich dort befindenden *ʿilla* dargestellt, sondern in einer anderen Koranpassage oder in einem Ḥadīṯ.

e. Munāsib ġarīb: Durch Gott wird diese *ʿilla* als nichtig erklärt. Dementsprechend ist auch ein *taʿlīl* mit solch einer *ʿilla* nicht möglich. Hier ist eine erstaunliche Ähnlichkeit zu dem Begriff *maṣlaḥa mulġā* zu beobachten, den ich im späteren Verlauf erklären werde. Auch wird diese Kategorie als *al-munāsib al-mulġā* bezeichnet.[55]

f. Munāsib mursal: Es gibt keine Anzeichen in den Quellen, ob solch eine *munāsaba* gültig oder ungültig ist. Diese werden auch *maṣlaḥa mursala* genannt.[56] Dieser Bereich bildet den Dreh- und Angelpunkt für die Diskussionen um die *Maqāṣid.* Jedoch wird sie entweder als *munāsib mursal* oder *maṣlaḥa mursala* betitelt.

Auch wenn die Gelehrten die Diskussion der *Maqāṣid* unter *waṣf al-munāsib* behandeln, liegt der Fokus eher in der Beachtung der *maṣlaḥa,* auf die ich an dieser Stelle eingehen möchte.

***al-Maṣlaḥa* (Allgemeinwohl)**

Der Begriff *maṣlaḥa* wird von den Radikalen *ṣ-l-ḥ* abgeleitet. Wörtlich bedeutet es „das Gute, das Passende, richtig, gut und tadellos sein". Als *Terminus technicus* wird es in dem Sinne genutzt, dass es das Gute bringt, das Schlechte abwehrt, passend zu einer Absicht einer Tatsache und nützlich ist und zum Guten führt. Das Antonym zu *maṣlaḥa* bzw. *manfaʿa* – diese beiden haben eine ähnliche Bedeutung und stehen für das Nützliche und Wohlbringende – ist *mafsada* oder *maḍarra*.[57] In der englischen und deutschen Literatur wird *maṣlaḥa* als „public interest"[58] bzw. als „Interesse, Wohlergehen, Allgemeinwohl"[59] u.a. aber auch als „allgemeines Interesse"[60] übersetzt. Die gängigste Definition und das Funktionsfeld der *maṣlaḥa* wird in der folgenden Formulierung dargestellt: Die *maṣlaḥa* sollte etwas Nützliches herbeiführen und etwas Schädliches abwehren (*ǧalb al-manāfiʿ wa-dafʿ/darʿ al-mafāsid*).[61] Es werden oft die Verse (21|107), (2|185), (5|3) und (10|57) zitiert, um vorzuweisen, dass die *Šarīʿa* die *maṣlaḥa* der Menschen beachtet, das Gute herbeiführt und das Schlechte abwehrt.[62] Doch welche Faktoren führen dazu, dass die *maṣlaḥa* beachtet werden muss, wenn schon der Koran existiert und die Menschen rechtleitet? Natürlich ist diese Frage damit zu beantworten, dass die soziale Situation der Menschen sich niemals in einer endlosen Stagnationsphase befinden kann. Ereignisse entstehen, die neu aufgegriffen werden müssen. Technische, medizinische und politische Entwicklungen finden statt. All diese Entwicklungen müssen nun im Lichte der *Šārīʿa* bewertet werden. Und der *qiyās* ist nicht die allgemeingültige, universelle Methode, die für die Bewertung dieser nützlich ist. Denn für den *qiyās* muss es bestimmte *naṣṣ* geben, die als *aṣl* für den *farʿ* dienen. Außerdem kann es auch dazu kommen, dass durch den bloßen *qiyās* Mühsal verursacht werden kann, wodurch die *maṣlaḥa* nicht mehr zustande kommt.[63] Wie müssen Rechtsgelehrte nun vorgehen?

Nach dem Tode des Propheten und analog dazu nach der Offenbarungsperiode haben die Prophetengefährten und die Nachfolger (*tābiʿūn)* versucht, solche Um-

stände durch den Geist der *Šārīʿa* zu bewerten und zu beurteilen. Spätere Gelehrten haben dann Methoden wie den *istiḥsān, istiṣlāḥ* und *istiṣḥāb* entwickelt, die zur Zeiten der obengenannten Generationen zwar durchgeführt aber nicht durch Begriffe festgelegt wurden.[64] Dies bedeutet auch zugleich, dass bestimmte *maṣlaḥa* befolgt wurden, die nicht im koranischen Text erwähnt werden, d. h. dass sie weder befürwortet noch als nichtig erklärt (*mursala*) wurden. Doch damit verbunden entstand ein weiteres Problem. Und zwar sollte jetzt auf theoretischer Basis für ein kohärentes Rechtssystem allgemein definiert werden, welche *maṣlaḥa* unter welchen Bedingungen beachtet werden dürfen, gewiss sogar sollten. Fragen wie: „Welche Stufen gibt es, um eine Entscheidung unter den *maṣāliḥ* zu treffen, falls mehrere in einem Urteil vorhanden sind? Werden die *maṣāliḥ mursala* alle beachtet oder nur jene, die bestimmte Bedingungen erfüllen?“ sind nun entstanden. Um diese Fragen beantworten zu können, müssen zunächst die Arten der *maṣlaḥa* analysiert werden.

Die *maṣlaḥa* wird im klassischen *uṣūl al-fiqh* in drei Arten unterteilt:[65]

a. Maṣlaḥa muʿtabara (gültige Interessen): Diese *maṣlaḥa* wird in den *nuṣūṣ* angegeben und müssen befolgt werden. Mit der Beachtung dieser *maṣlaḥa* kann *qiyās* ausgeübt werden. Dazu wird oft das Beispiel des Alkoholverbotes und mit dem damit verbundenen *Qiyās*vorgang dargestellt. Diese Art der *Maṣlaḥa* ist mit der *munāsib muʾaṯṯir* gleichzusetzen.[66]

b. Maṣlaḥa mulġā (als nichtig erklärte, nicht zu beachtende Interessen): Diese *maṣlaḥa* wird daher nicht beachtet, weil in den *nuṣūṣ* diese auch unbeachtet geblieben ist. In den *nuṣūṣ* wird eine andere *maṣlaḥa* befolgt und diese durch den Menschen später erkannte *maṣlaḥa* dann vernachlässigt. Als Beispiel wird eine *fatwā* genannt, die einem König nicht erlaubt hat, die Sühne (*kaffāra*) für das unerlaubte Fastenbrechen auszuwählen. Eigentlich ist die Sühne entweder Arme zu speisen, 60 tagelang zu fasten oder einen Sklaven zu befreien. Jedoch hat ihm ein malikitischer Gelehrter namens Yaḥyā ibn Yaḥyā al-Layṯī die Optionen verwehrt und ihm auferlegt, 60 tage zu fasten. Denn aus den anderen beiden Strafen würde er nichts dazu lernen, da es für ihn aufgrund seines Reichtums zu einfach fallen und daher seine Haltung nicht bessern würde. Die Befolgung dieser *maṣlaḥa* sei aber hinfällig, da Gott den Menschen die freie Wahl zwischen den Sühnen bestimmt hat.[67] Al-Ġazālī ist beispielsweise auch dieser Meinung.[68]

c. Maṣlaḥa mursala (unbeachtete, offengelassene, „unattested“ Interessen): Diese Art der Interessen wurden von Gott weder befürwortet noch als nichtig erklärt. Es sollte im Allgemeinen dafür dienen, um einen Schaden zu vermeiden und einen Nutzen zu bringen.[69]

Die *maṣlaḥa muʿtabara* und *mulġā* sind den Texten durch grammatikalische Auslegung zu entnehmen, jedoch sind die *maṣāliḥ mursala* schwierig zu ermitteln, da sie auf der Erfahrung der Menschen basieren und durch die teleologische Auslegung bestimmt werden. Daher variieren die Bedingungen für die Akzeptanz unter den Gelehrten, wohingegen andere Schulen die *maṣlaḥa mursala* verwerfen.

Mālik ibn Anas und die Mehrheit der Mālikiten akzeptieren die *maṣālih mursala* als eine unabhängige Quelle. Generell gelten die Ḥanbaliten und Mālikiten als Befürworter, die Šāfiʿīten und Ḥanafiten als Gegner der *maṣlaḥa mursala*. Dies beschränkt sich aber auch nur auf die Theorie,[70] denn die letzteren beiden Schulen weisen in ihrem System auch vielmals daraufhin, dass sie die *maṣlaḥa mursala* beachtet haben, vor allem die Ḥanafiten durch ihre weit verbreitete Methode des *istiḥsān*.[71] Die Haltung der Šāfiʿīten kann nicht auf die Weise negativ ausgerichtet sein, wie es dargestellt wird, weil sie die Diskussionen über *Maqāṣid* dominieren und erheblich zur Entwicklung dieser Thematik beigetragen haben. Dabei kann man Namen wie al-Ǧuwaynī, al-Ġazālī, Ibn ʿAbd as-Salām nennen.[72] Auf die Art und Weise, wie die Ḥanafiten die Beachtung der *maṣlaḥa* unter *istiḥsān* verstehen, verstehen die Ḥanbaliten deren Beachtung unter *as-siyāsa aš-šarʿiyya*.[73] Zusammengefasst kann man sagen, dass all diese Rechtsschulen die *maṣlaḥa mursala* akzeptieren, jedoch die Methode unterschiedlich bezeichnen. Die Bedingungen für die Akzeptanz der *maṣlaḥa mursala* kann man aus der Untersuchung von al-Būṭī zusammenfassen. Dieser äußert, dass die *maṣlaḥa* passend zu den *Maqāṣid* sein muss, nicht dem Koran, der Sunna und dem *qiyās* wi-

dersprechen und nicht eine ähnliche oder eine vorzüglichere *maṣlaḥa* aufheben darf. [74] Mit den Worten al-Ġazālīs muss die gesuchte *maṣlaḥa* (a) *ḍarūrī* (notwendig), (b) *qaṭʿī* (definitiv) und (c) *kullī* (universell) sein. Aus den Untersuchungen von Pekcan kann resümierend dargestellt werden, dass die *maṣlaḥa* folgende Bedingungen erfüllen muss, um akzeptiert zu werden[75]:

1. Die *maṣlaḥa* darf nicht durch einen šarīʿrechtlichen Beweis für nichtig erklärt sein.[76]
2. Es muss sicher sein, dass diese *maṣlaḥa* auch existiert. D. h., dass man nicht entsprechend einer *maṣlaḥa* urteilen soll, die nur vermutet wird (*wahmī*) oder die die persönliche Neigung darstellt.
3. Die *maṣlaḥa* muss allgemein sein (*kullī*). Wenn sie speziell ist, kann man nicht dementsprechend urteilen. Wenn nun eine *maṣlaḥa* nicht den Nutzen der Allgemeinheit darstellt, sondern nur den Nutzen für eine oder wenige Personen beachtet, so kann man sie nicht als Quelle für die Füllung der Lücken im Recht gebrauchen.
4. Die *maṣlaḥa* muss mit dem Verstand zu erfassen sein (*maʿqūl*).[77]
5. Da die Stufen der *maṣlaḥa* interdependent sind, ist auch die Befolgung der *maṣlaḥa* auf allen drei Stufen unter den oben genannten vier Aspekten zu beachten. Jedoch hat die erste Stufe Vorrang gegenüber den anderen beiden, und die zweite gegenüber der dritten Stufe, falls eine Kollision zustande kommt und somit eine Entscheidungsfolge notwendig wird.[78]

Im letztgenannten Kriterium wurden die Stufen der *maṣlaḥa* angesprochen. Nun werden an dieser Stelle diese genannten Stufen der *maṣlaḥa* behandelt. Die Bedürfnisse der Menschen variieren je nach Wichtigkeit und Notwendigkeit. Menschen haben Bedürfnisse, die unter allen Umständen beachtet werden müssen. Zum Beispiel ist der Schutz des Lebens ein Bedürfnis, der notwendigerweise geschützt werden muss. Neben diesen notwendigen Bedürfnissen existieren ebenfalls andere, die den Menschen Erleichterungen (*ruḫṣa*) bringen oder den Luxus fördern bzw. das Leben noch komfortablerer gestalten und vereinfachen. Doch lassen sich keine klaren Grenzen unter diesen Stufen ziehen. Denn etwas, dass ehemals als Luxus angesehen worden ist, kann heute als etwas Unverzichtbares gelten. Hierbei ist das Automobil eines der vielleicht besten Beispiele. Zu früheren Zeiten könnte das Auto als Luxusgut kategorisiert werden, jedoch ist es heute ein unverzichtbares Mittel für das Leben der Menschen. Unter dieser Kategorie befindet sich aber auch natürlich der Besitz von Luxusgut; denn ein Auto zu benötigen heißt nicht zwangsläufig, dass man bspw. ein Luxussportwagen fahren muss. Demnach muss auch die Qualität des notwendigen Bedürfnisses bestimmt werden.

Diese Unterscheidungen zwischen den Stufen sind sehr wichtig für das islamische Recht. Denn auch bei Almosengaben muss definiert werden, was zu den Grundbestandteilen des Besitzes gehört, von denen dann keine Almosensteuer (*az-zakāh*) gefordert wird. Daher haben die muslimischen Gelehrten die *maṣlaḥa* in drei Stufen unterteilt: *ḍarūriyyāt*, *ḥāǧiyyāt* und *taḥsīniyyāt*.[79] Al-Ǧuwaynī und al-Ġazālī sind die ersten Gelehrten, die solch eine Teilung vorgenommen haben. Die Rohfassung der Kategorisierung als Fünfermodell stammt von al-Ǧuwaynī. Dieses Fünfermodell hat al-Ġazālī überarbeitet und auf drei Stufen reduziert. Seine Ausführungen wurden als Grundlage anerkannt und haben somit das sunnitisch-islamische Recht elementar beeinflusst.[80] Spätere Gelehrten haben dann auch diese Teilung der *maṣlaḥa*-Stufen akzeptiert und übernommen. Aš-Šāṭibī betont, dass die Ermittlung dieser Stufen auf der Induktion basieren.[81] Somit erhalten sie einen definitiven oder der sich der Definität annähernden Charakter.

aḍ-Ḍarūriyyāt

Die wichtigste Stufe der drei genannten sind die *ḍarūriyyāt.* Die *ḍarūriyyāt* müssen beachtet werden. Falls diese ignoriert werden, gerät die Ordnung im Diesseits verloren, wobei auch das Glück des Jenseits gefährdet wird. Außerdem kann eine Gesellschaft ohne Beachtung dieser nicht existieren.[82] Bei der Berücksichtigung dieser Stufe der *maṣlaḥa* ist die gesellschaftliche Ordnung und Existenz grundlegend. Denn ohne den Schutz dieser Stufe kann eine Gesellschaft

nicht existieren. Der Schutz der *ḍarūriyyāt* besteht aus dem Schutz der fünf Notwendigkeiten (*aḍ-ḍarūriyyāt al-ḫamsa/al-kulliyyāt al-ḫamsa/al-uṣūl al-ḫamsa*) [83]:

1. Schutz der Religion (*ḥifẓ ad-dīn*)
2. Schutz des Lebens (*ḥifẓ an-nafs*)
3. Schutz der Vernunft (*ḥifẓ al-ʿaql*)
4. Schutz der Nachkommen (*ḥifẓ an-nasl*)
5. Schutz des Besitzes (*ḥifẓ al-māl*).

Es gibt keinen Konsens unter den Gelehrten, welche Stufe am schutzwürdigsten ist.[84] Daher ist auch keine klare Hierarchie vorhanden. Gelehrte wie al-Qarāfī wiederum zählen weitere Elemente unter den *ḍarūriyyāt* wie z.B. den Schutz der Ehre (*ḥifẓ al-ʿirḍ*). Aber generell gelten die *aḍ-ḍarūriyyāt al-ḫamsa* als die Basiselemente; alle anderen Elemente wie Schutz der Ehre können unter diesen fünf subsummiert werden.[85] Es wird betont, dass die *ḍarūriyyāt* nicht nur im islamischen Recht befolgt werden, sondern dass sie religionsübergreifend sind. Jede Gesellschaft versucht, diese zu schützen, damit sie überhaupt existieren können.[86] Der Schutz dieser fünf Elemente liegt des Weiteren auch in der *fiṭra*[87] des Menschen,[88] so wie aṭ-Ṭāhir ibn ʿĀšūr es auch betont.[89] Da die islamische Religion der *fiṭra* des Menschen entspricht, sie beachtet und dementsprechend auch Urteile aufstellt, ist der Schutz dieser fünf Elemente unumgänglich. Die gegenseitige Hilfe, der Überlebenswille, den Schaden zu vermeiden; all diese Elemente liegen in der *fiṭra* des Menschen. Und diese können durch den Schutz der *aḍ-ḍarūriyyāt al-ḫamsa* gewährleistet werden. Der Vers (30,30) weise darauf hin, dass die *Šarīʿa* der *fiṭra* entsprechend sei.[90] Auch wenn Begriffe wie Gerechtigkeit, Freiheit oder Gleichheit nicht explizit unter diesen fünf Notwendigkeiten genannt werden, können all diese unter der *aḍ-ḍarūriyyāt al-ḫamsa* subsummiert werden.[91] Die Legitimation der *ḍarūriyyāt* wird unter anderem im Koran in Vers (60,12) gefunden. Unter anderem befürworten Verse wie (2,256), (10,99) und (88,22) den Schutz der Religion, (2,188), (3,130), (4,3), (5,38) und (89,19-29) den Schutz des Besitzes, (17,32) und (24,3; 19) den Schutz der Nachkommen und (4,93), (5,32), (6,151) und (17,33) den Schutz des Lebens. Ebenfalls sind viele Ḥadīṯe vorhanden, die als Legitimation bzw. Beweis für den Schutz der fünf Notwendigkeiten dienen.[92]

al-Ḥāǧiyyāt

Auf der zweiten Stufe nach den *ḍarūriyyāt* befinden sich die *ḥāǧiyyāt* (bedürfnisorientierte Interessen).[93] Auf dieser Stufe wird durch die Nichtbeachtung der *ḥāǧiyyāt* die Existenz zwar nicht gefährdet, jedoch wird den Menschen übermäßige Mühsal und Bedrängnis auferlegt.[94] Doch befinden sich diese Bedrängnisse und die Mühsal nicht auf der Stufe der *ḍarūriyyāt*, wodurch die Existenz nicht gefährdet werden kann.[95] Als Leitmotiv kann hier die Prämisse *daf ʿal -ḫaraǧ wa-l-mašaqqa* (Abwehr des Mühsals und des Bedrängnisses) gelten.[96] Das Hauptmerkmal der *ḥāǧiyyāt* ist somit nicht das „Muss" aufgrund der Existenzgefährdung, sondern die Aufhebung der Mühsal und des Bedrängnisses. Auch kann man aus dem Vers (4|28) *„Gott will euch Erleichterung gewähren. Der Mensch ist (ja) von Natur schwach"* dieses Prinzip ableiten. Ibn ʿĀšūr betont, dass der größte Bereich des Rechts, nämlich die *muʿāmalāt* sich auf dieser Stufe der Interessen befindet. Daher ist diese Stufe die Umfangreichste der drei Stufen.[97] Methoden wie *daf ʿal-ḫaraǧ* (Abwehr der Mühsal), *at-taysīr* (Vereinfachung) und *ar-ruḫṣa* (Lizenz, Erlaubnis) fallen unter die Beachtung der *ḥāǧiyyāt*.

at-Taḥsīniyyāt

Die dritte Stufe der Kategorisierung der *maṣlaḥa* bilden die *taḥsīniyyāt*. Diese zielen auf die Verbesserung der Interessen und der Bedürfnisse der Menschen, ergänzen und verschönern das Leben. Sie sorgen dafür, dass gute Dinge besser hervortreten können. Wenn man diese nicht beachtet, entsteht weder ein Mühsal wie auf der Ebene der *ḍarūriyyāt*, welche existenzgefährdend wirken, noch wie

auf der Ebene der *ḥāǧiyyāt*, welche eine möglichst zu vermeidende Bedrängnis hervorruft. Auf sie kann verzichtet werden, sofern keine Mühsal dadurch zustande kommt.[98]

Auch wenn durch die dargestellte Kategorisierung der Anschein erweckt wird, es seien klare Grenzen unter den drei Stufen vorhanden, zeigt die Theorie des *uṣūl*s, dass eine klare Trennung nicht möglich ist; die genannten Stufen sind ineinander übergreifend. Daher haben die Rechtsmethodologen Zwischenstufen entwickelt, die *mukammilāt, takmīlāt* und *tatimmāt* genannt. Jede Stufe wird mit diesen *takmīlāt* miteinander verbunden.[99] Als *takmila* der *ḍaruriyyāt* kann folgendes Beispiel genannt werden: der geringe Konsum des Alkohols ist ebenso verboten wie der Konsum, der zur Trunkenheit führt.[100] Diese Art der Urteilsbestimmung bzw. Argumentation wird auch *argumentum a fortiori*[101] genannt.[102]

Der Schutz der genannten Stufen hingegen kann sowohl passiv als auch aktiv gestaltet werden. Zum Beispiel kann der Schutz der Religion durch das aktive Handeln wie Gewährleistung der Lebensfreiheit, Schutz der Gesundheit, Freiheit rechtliche Unternehmungen durchzuführen gewährleistet werden.[103] Durch bestimmte Normen bzw. Sanktionen hingegen ist der passive Schutz gewährleistet. Beispielsweise verbietet der Vers (5,32), Menschen zu töten. In ähnlicher Weise wird der Schutz für die restlichen Interessen gestaltet.[104]

Als Letztes ist es noch wichtig zu nennen, dass die Beachtung aller Stufen wichtig ist, da die Stufen interdependent sind. Aš-Šāṭibī bearbeitet diese Beziehung detailliert heraus. Seine Ergebnisse können folgendermaßen zusammengefasst werden: 1. Die *ḍarūriyyāt* sind der Grundbaustein für die *ḥāǧiyyāt* und *taḥsīniyyāt*, 2. Wenn die *ḍarūriyyāt* geschädigt werden, werden die beiden anderen Stufen auch negativ beeinflusst und aufgehoben, 3. Die Schädigung der *ḥāǧiyyāt* und *taḥsīniyyāt* führt nicht zur Schädigung der *ḍarūriyyāt*, jedoch die Aufhebung der ersteren kann dem letzteren schaden und 4. Für die *ḍarūriyyāt* müssen die *ḥāǧiyyāt* und *taḥsīniyyāt* geschützt werden, da sie als ergänzende Elemente für die höchste Stufe gelten. Ihre Störung oder Aufhebung kann die *ḍarūriyyāt* schädigen.[105]

Somit müssen alle Stufen beachtet werden, falls ein neues Urteil gefällt werden muss, wenn die *naṣṣ* die *maṣlaḥa* nicht bewirken. Die Methode hingegen, die auf der *maṣlaḥa* basiert und sie anwendend neue Urteile formt, wird *istiṣlāḥ* genannt.

al-Istiṣlāḥ

Der *istiṣlāḥ* ist eine sekundäre, untergeordnete Methode bzw. Quelle (*al-maṣādir al-farʿiyya at-tabʿiyya*)[106] in der islamischen Rechtsmethodologie (*uṣūl al-fiqh*). Somit befindet sie sich auch nicht unter der *al-adilla al-arbaʿa* (im übertragenen Sinne „die vier Hauptquellen“).[107] Diese Methode führt dazu, den Bereich zu füllen, der durch einen normalen *Qiyās*vorgang nicht zu füllen ist. Denn in dieser Methode lässt sich kein spezifischer Beweis (*dalīl*) für einen Urteil finden. Wenn nun viele *nuṣūṣ* zusammen beurteilt werden und dabei als Ergebnis herauskommt, dass der Schutz der *Maqāṣid aš-šarīʿa* gewährleistet wird, so dienen diese alle als Beweis für dieses eine neue Urteil.[108] Natürlich ist es nicht möglich, von einem „gewöhnlichen“ *qiyās* zu reden. Daher haben die *uṣūl*-Gelehrten eine weitere Methode entwickelt, die *istiṣlāḥ* genannt wird. Wie erwähnt, wird bei dieser Methode die Beachtung der *Maqāṣid aš-šarīʿa* vorgeschrieben, da es keinen spezifischen Beweis für einen *Qiyās*vorgang gibt. Bei diesem Vorgang beachtet man nun die *maṣlaḥa*, um die *Maqāṣid* zu berücksichtigen und šarīʿakonform urteilen zu können.[109] Im Endeffekt dienen bestimmte Prinzipien, die induktiv bestimmt wurden, als Beweise. Somit trennt sich der *istiṣlāḥ* als Methode vom *qiyās*. Aber Methoden wie *al-munāsaba* führen die klassischen *uṣūl*-Gelehrten dazu, dass sie den *istiṣlāḥ* auch als eine *qiyās*-Methode verstehen und es darunter subsummieren.[110] Vergleicht man die Methoden *qiyās* und *istiṣlāḥ* miteinander, so sind folgende Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu sehen.

a. Überschneidungen:

1. Beide Methoden werden nur dann herangezogen, wenn kein direkter Beweis im Koran, in der Sunna und im *iǧmāʿ* über einen Urteil vorhanden ist.
2. Das Urteil, sei es durch *qiyās* oder durch *istiṣlāḥ* ermittelt, muss auf einer *ʿilla* aufbauen, die eine passende Bedeutung (*waṣf al-munāsib*) zu den *Maqāṣid aš-*

šarīʿa beinhaltet.[111]

b. Unterschiede:

1. Im *qiyās* gibt es entweder im Koran, in der Sunna oder im *iǧmāʿ* eine ähnliche Begebenheit. Mit dem *waṣf al-munāsib*, d.h. mit der *ʿilla*, kann nun zwischen den beiden eine Verbindung aufgebaut werden, wodurch der neuen Begebenheit das Urteil der schon in den *naṣṣ* oder im *iǧmāʿ* bestimmten Urteils übertragen wird.

Bei *istiṣlāḥ* gibt es keinen *aṣl*, mit dem ein Vergleich bzw. eine Verbindung aufgebaut werden kann. Die Orientierung bei der Beurteilung liegt direkt bei der *maṣlaḥa mursala*. Man fußt somit nicht explizit auf einem detailspezifischen Beweis, sondern es besteht ein Korpus an verschiedenen Beweisen.[112]

2. Im *qiyās* gibt es einen speziellen Beweis darüber, dass die hier beachtete *maṣlaḥa* gültig ist (*maṣlaḥa muʿtabara*).

So wie der Name es auch verrät, ist bei *istiṣlāḥ* dies nicht der Fall. Viele Beweise können sich gegenseitig unterstützen, um mit einer nicht bestimmten freigelassenen *maṣlaḥa* (*mursala*) urteilen zu können.[113]

Das Wirkungsfeld des *istiṣlāḥ* liegt in der Beurteilung neuentstehender Situationen, die nicht in den *naṣṣ* oder im *iǧmāʿ* explizit dargestellt werden. Somit wird eine Rechtslücke (*maskūt ʿanh*) šarīʿakonform gefüllt. Durch *taǧdīd*-Bewegungen hat dieser Begriff mehr an Bedeutung gewonnen, was auch den Gedanken der Modernisierung des Rechts in den islamischen Staaten mit sich gebracht hat.[114]

al-Istiḥsān

Eine weitere Methode, die ähnlich wie der *istiṣlāḥ* eine sekundäre/derrivate Quelle ist,[115] auch die *maṣlaḥa* beachtet und neue Möglichkeiten öffnet, vorhandene Urteile zu ändern und gemäß den *Maqāṣid* zu revidieren, ist *al-istiḥsān* (Billigen, Gutdünken, juristische Präferenz). Das Wort „*istiḥsān*“ ist *maṣdar* (Nomen) vom zehnten Stamm und wird nach dem Muster „*istifʿāl*“ gebildet. Es wird von dem Wort „*ḥusn*“ abgeleitet was „Schönheit, Vorzüglichkeit, Trefflichkeit“ bedeutet.[116] Mit dieser Wurzel *ḥ-s-n* bedeutet das Wort literarisch „Billigung, Zustimmung, Beifall“.[117] Als *Terminus technicus* wird der *istiḥsān* folgendermaßen genutzt: Der *muǧtahid* entscheidet sich aufgrund eines speziellen Beweis (*dalīl ǧuzʾī*) wie *ʿurf*, *iǧmāʿ*, *ḍarūra*, *maṣlaḥa* anders, als in einer Entscheidung für eine ähnliche Situation oder einem ähnlichen Präzedenzfall. Er unternimmt somit durch einen Beweis eine Ausnahme zu der allgemeinen Regel. Eine andere Anwendungsmöglichkeit des *istiḥsān* ist die Entscheidung – welche „*ʿudūl*“ genannt wird[118]– für einen nicht direkt zu erkennenden „versteckten *qiyās* (*al-qiyās al-ḫafī*)“[119] und der Verzicht auf den offensichtlichen, direkten *qiyās* (*al-qiyās al-ǧalī*). Man entscheidet sich demnach nicht nach dem ersten, was ersichtlich ist, sondern vertieft sich in der Untersuchung und entscheidet sich für den „versteckten“ *qiyās*.[120] Ziel des *istiḥsān* ist Mühsal aufzuheben, die durch einen normalen *qiyās* zustande kommen würde. Folglich ist der *muǧtahid* in der Bemühung die *Maqāṣid aš-šarīʿa* zu verwirklichen.[121] Es ist demnach entweder eine Ausnahme zu der allgemeinen Regel durch einen bestimmten Beweis oder es wird nicht direkt die erste Lösung in Betracht genommen, sondern weitergeforscht, um den durch die erste Möglichkeit zu entstehenden Mühsal zu vermeiden und eine bessere Lösung zu finden. Somit ist der *istiḥsān* auch nicht eine Methode, in der die bloße Vernunft eingesetzt wird. Vielmehr dient sie zur Beachtung der *Maqāṣid aš-šarīʿa* und fußt auf einem šarīʿarechtlich anerkanntem Beweis wie Koran, Sunna, *iǧmāʿ, maṣlaḥa, ḍarūra* oder sie ist ein versteckter *qiyās*.[122]

Als die größten Vertreter des *istiḥsān* gelten die Ḥanafiten und Mālikiten.[123] Mālik ibn Anas sieht sogar im *istiḥsān* neunzehntel des Wissens bzw. des Rechts.[124] Auch wenn große Namen wie Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf, Muḥammad ibn Ḥasan aš-Šaybānī, Anas ibn Mālik und Abū l-Ḥuṣayn al-Baṣrī den *istiḥsān* akzeptieren, sind auch ebenso große Namen vorhanden, die als Widersacher gelten. Die meist zitierten Namen als Gegner des *istiḥsān* sind aš-Šāfiʿī, Ibn Ḥazm

und al-Ġazālī[125].[126] Die Kritikpunkte überschneiden sich in folgendem Aspekt: Der *istiḥsān* sei eine Methode der Urteilsbestimmung, die ohne bestimmte šarīʿa-rechtliche Beweise erfolgt. Somit stellt man eine eigene *Šarīʿa* auf.[127] Dass aš-Šāfiʿī den *istiḥsan* in der Theorie nicht akzeptierte, ist daran zu erkennen, dass er in seinem Werk *al-Umm* einen Kapitel für die Nichtigerklärung des *istiḥsān* zugeordnet hat: *ibṭāl al-istiḥsān* (Nichtigerklärung des *istiḥsān*).[128] Der Leitsatz für die Kritik von aš-Šāfiʿī lautet: „*man istaḥsana faqad šarraʿa*: Wer gutdünkt, der stellt eine eigene *Šarīʿa* auf.[129] Hierbei ist erneut festzustellen, dass aš-Šafiʿī von einer nicht šarīʿarechtlich bewiesenen Quelle für den *istiḥsān* ausgeht. Aš-Šāfiʿīs Kritikpunkte resultieren alle aus dem Ausgangspunkt, dass der *muǧtahid* sich nicht auf einen šarīʿarechtlichen Beweis stütze. Dies bedeute die Urteilsfällung gemäß der persönlichen Neigung. Aber anhand der zuvor genannten Definitionen ist es unmissverständlich herauszulesen, dass der *istiḥsān* nicht die ausschließliche Nutzung des bloßen Verstandes ist, sondern die Entscheidung ist, die auf den anerkannten Quellen basiert. Demnach sind auch die Kritikpunkte insofern durch aš-Šāfiʿī nicht für den anerkannten *istiḥsān* berechtigt. Für den willkürlich benutzten *istiḥsān* gelten sie jedoch. Aš-Šāfiʿī kritisiere *istiḥsān* nur deshalb, weil er gedacht habe, es handle sich dabei nur um eine Urteilsbestimmung durch Willkürentscheidung ohne Berufung auf eine šarīʿarechtlich anerkannte Quelle.[130] Daher betont auch Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī explizit, dass der *istiḥsān* eine religiöse Basis hat und daher nicht bedeuten kann, eine eigene *Šarīʿa* aufstellen zu können bzw. zu wollen.[131] Vielleicht war die Kritik des *istiḥsān* seitens aš-Šāfiʿī auch so stark, da er die Rolle der schriftlichen Quellen in seiner Methodik stark betont. Der *istiḥsān* hingegen schwächt gewissermaßen die schriftlichen Quellen, indem er auch einen versteckten *qiyās* und die Beachtung der *maṣlaḥa* stark befürwortet. Um diese Gefahr zu umgehen, könnte aš-Šāfiʿī den *istiḥsān* in dieser Form kritisiert haben.

Zuvor wurde angemerkt, dass aš-Šāfiʿī in der Theorie den *istiḥsān* nicht akzeptiert hat. Doch in der Praxis hat er eine differente Annäherung zum *istiḥsān*. Ausdrücke wie „*astaḥsinu*“ (ich billige) sind auch in seinen *fatwās* zu sehen. Denn aš-Šāfiʿī hat den *istiḥsān* in seinen *fatwās* auch genutzt. Ein Beispiel kann als Beweis hier genannt werden: Falls bei der Durchführung der Diebesstrafe die linke Hand des Diebes anstatt der rechten abgehackt wird, so wird ihm die rechte Hand aufgrund des *istiḥsāns* nicht zusätzlich abgehackt.[132] Letzten Endes kann gesagt werden, dass alle vier Rechtsschulen den *istiḥsān* oder *istiṣlāḥ* als gültige Methode akzeptieren. Doch wird der *istiḥsān* anders betitelt, sei es *maṣlaḥa mursala*, *qiyās* oder *taḫṣīṣ al-ʿilla.*

Im Gegensatz zum *istiṣlāḥ* sind verschiedene Arten des *istiḥsān* vorhanden. In der Literatur lassen sich verschiedene Unterteilungen des *istiḥsān* finden. Manchmal wird der *istiḥsān* in zwei Arten eingeteilt und zwar in *al-istiḥsān al-qiyāsī* (auf Analogie basierender *istiḥsān*) und *istiḥsān aḍ-ḍarūra* (*istiḥsān* der Notwendigkeit).[133] Eine weitere Zweiteilung ist die folgende: 1. *al-qiyās al-ḫafī* 2. Bestimmung eines Ausnahmeurteils durch Beachtung der *naṣṣ*, *maṣlaḥa*, *ḍarūra* und *ʿurf*, wohingegen auf einen allgemeinen Urteil (*ḥukm kullī*) verzichtet wird.

Eine Viererteilung ist auch in der Literatur oft vorzufinden:

1. *Istiḥsān al-qiyās*
2. *Istiḥsān as-sunna*
3. *Istiḥsān al-iǧmāʿ*[135]
4. *Istiḥsān aḍ-ḍarūra*.[136]

Doch hat sich die Sechserteilung in der ḥanafitischen Literatur durchgesetzt:

1. *Istiḥsān an-naṣṣ*
2. *Istiḥsān al-iǧmāʿ*
3. *Istiḥsān aḍ-ḍarūra*
4. *al-Qiyās al-ḫafī*
5. *Istiḥsān al-ʿurf*
6. *Istiḥsān al-maṣlaḥa.*[137]

Auch wenn sich diese sechser-Kategorisierung in der ḥanafitischen Literatur durchgesetzt hat,[138] sind auch andere Unterteilungen möglich. Beispielsweise teilen die Mālikiten den *istiḥsān* in drei Arten auf: *istiḥsān* basierend auf dem

Gewohnheitsrecht (*ʿurf*), basierend auf der *maṣlaḥa* (im Sinne von *Maqāṣid aš-šarīʿa*) oder der *istiḥsān* dient zur Aufhebung einer bedrängenden Situation.[139] Der *istiḥsān* kann zu einem bestimmten Grade mit der Radbruchschen Formel, welche eine Zwischenposition zwischen Rechtspositivismus und Naturrecht einnimmt,[140] verglichen werden. Sie besteht aus der Unerträglichkeits- und Verleugnungsthese,[141] die besagen, dass ein extrem ungerechtes, somit unerträgliches Gesetz nicht ausgeführt werden muss und nicht einmal als Recht gelten kann, wenn es die Gerechtigkeit nicht bewirkt.[142] Zwar beschränkt sich die Radbruchsche Formel auf die Situation, in der extremes Unrecht der Fall ist, jedoch zielt sie auch auf eine Ausnahme hin, wie es der *istiḥsān* auch macht. Doch ist der *istiḥsān* auch auszuführen, wenn durch den normalen *qiyās* kein extremes Unrecht, sondern ein Nachteil entsteht. Somit ist der *istiḥsān* weitgefasster als die Radbruchsche Formel, die auch als eine Reaktion auf den Nationalsozialismus entstanden ist.[143] In diesem Rahmen kann aber auch diskutiert werden, inwieweit die islamische Rechtsmethodologie sich mit Rechtspositivismus und Naturrecht überschneidet.

Der Vergleich zwischen *istiḥsān* und *qiyās*

Wird der *istiḥsān* mit dem *qiyās* als versteckter *qiyās* (*al-qiyās al-ǧalī*) verglichen, so kann man in diesem Punkt die Ähnlichkeit der Methoden entdecken. Doch wird im *qiyās* etwas Bekanntes mit etwas Bekanntem verglichen. Es gibt keine weitere Entscheidungsmöglichkeit. Bei *istiḥsān* kann auch eine andere Entscheidung getroffen werden, die nach tieferer Untersuchung gefunden und gegenüber dem anderen *qiyās* bevorzugt werden kann. Auch wenn etwas Bekanntes vorhanden ist, entscheidet man sich für das außerordentliche Urteil. Es kommt zu einer Ausnahme im Gegensatz zu der allgemeinen Regel.[144] Andererseits gleicht der *istiḥsān* auch dem *qiyās*. Es befinden sich mehrere *ʿilla*, die man aufgrund der *munāsaba* auswählt und eine Analogie vollzieht. Jedoch wird durch die Entscheidung eine Ausnahme gebildet, was dann zur Trennung dieser beiden Methoden führt.[145]

Der Vergleich zwischen *istiṣlāḥ* und *istiḥsān*

Sowohl der *istiḥsān* als auch der *istiṣlāḥ* sind Methoden, um die Grenzen des Rechts zu erweitern, neue Situationen *maqāṣid*-gerecht zu beurteilen und die *maṣlaḥa* und den sozialen Wandel zu beachten. Somit haben sie dasselbe Ziel. Wo liegen dann nun die Gemeinsamkeiten und Unterschiede, sodass man von zwei verschiedenen Methoden redet? Um diese Frage beantworten zu können, müssen die Gemeinsamkeiten und Unterschiede analysiert werden. Die Gemeinsamkeiten sind folgende:

1. Beide Methoden beachten die *maṣlaḥa mursala*, um die *Maqāṣid aš-šarīʿa* berücksichtigen zu können.[146]
2. Rechtslücken werden durch die Beachtung der sozialen Umstände und der Gewohnheiten der Menschen (*ʿurf*) gefüllt. Dabei wird die *maṣlaḥa* als Basis genommen.

Neben diesen Gemeinsamkeiten gibt es aber auch Unterschiede, die verdeutlichen, weshalb es sich um zwei verschiedene Methoden handelt:

1. Es existieren im *istiḥsān* eigentlich schon Fälle, bei denen durch *qiyās* ein (mögliches) Ergebnis schon feststeht. Jedoch wird durch einen anderen Beweis – *ʿurf, ḍarūra, maṣlaḥa, al-qiyās al-ḫafī* – eine Ausnahmebestimmung entwickelt.[147]
2. Für den *istiṣlāḥ* gibt es keine ähnliche, vergleichbare Situation. Es gibt keine *qiyās*-Möglichkeit. Die neue Situation ist nicht mit einem älteren Urteil verbunden. Daher ist der *istiṣlāḥ* eine Entscheidung, die sich komplett auf die *maṣlaḥa mursala* stützt. Somit wird eine direkte Verbindung zur *maṣlaḥa* aufgebaut.[148]

Auch wenn die beiden Methoden sich sehr ähneln, unterscheiden sie sich in diesen genannten Punkten. Die ältere Methode, nämlich der *istiḥsān*, ist durch die enge Korrelation mit dem *qiyās* eher wortlautgebunden. Jedoch wird sie genauso stark kritisiert wie der *istiṣlāḥ*. Der *istiṣlāḥ* scheint eher die Weiterentwicklung

des *istiḥsān* zu sein, in dem die Wortlautgebundenheit und die Formalität des *qiyās* vermieden bzw. gelockert wurde. Man kann feststellen, dass der *istiṣlāḥ* und der *istiḥsān* Geschwistermethoden sind, die gleiche Ziele befolgen, nämlich die Verwirklichung der *Maqāṣid aš-šarīʿa*. Obwohl diese beiden Methoden stark kritisiert werden, dienen sie für den Schutz der *Maqāṣid aš-šarīʿa*. Durch die Beachtung der *maṣlaḥa*, der *ḍarūra* und der *ʿurf*[149] wird mit dem *istiḥsān* eine Brücke zur Realität und zu den *Maqāṣid* aufgebaut.[150] So kann auch das Recht dynamisch bleiben und je nach Zeit und Ort aktualisiert werden.[151] Außerdem kann gesagt werden, dass die Methode des *istiḥsān* genauso wie der *istiṣlāḥ* ein Ergebnis der Universalität des islamischen Rechts und somit des Islams ist.

Historische Skizze

Die Beachtung der *Maqāṣid* haben ihre Wurzeln schon in der Art und Weise, wie der Prophet Muḥammad Urteile gefällt hat – von einer theoretisch ausgeformten Methodik kann zu dieser Zeit nicht gesprochen werden. Besonders der Prophet, die rechtgeleiteten Kalifen und die Imāme der vier sunnitischen Rechtsschulen haben den zeitlichen Wandel beachtet. Dadurch wurden Urteile gefällt, die oft literarisch gesehen gegen allgemeine Regeln verstießen. Es wurden Neuinterpretationen und Revisionen im Recht unternommen. Diese Haltung lässt sich auch anhand der Position des Korans legitimieren. Denn der Koran nimmt die zeit- und lokalbedingten Probleme als Offenbarungsanlass wahr und beinhaltet Lösungen für entstehende Probleme.[152] Um größere Schäden zu vermeiden, hat der Prophet bestimmte Sanktionen (*al-ḥadd*), die auch im Koran fest verankert sind, nicht befolgt. Zum Beispiel hat er die Diebesstrafe[153] in Kriegsfällen nicht durchgeführt, damit die Schuldigen nicht die Fronten wechseln und zum Feind werden.[154] Daher kann auch gesagt werden, dass der Prophet die *maṣlaḥa* in den Urteilen beachtet hat, wodurch er Urteile auch ändern konnte, wenn die *maṣlaḥa* nicht zustande kam.[155]

Besonders wichtig ist auch die absichtsorientierte (*maqṣadī*) Haltung des Propheten. Er hat nicht nur eine literarische Annäherung zu den Urteilen gezeigt, sondern auch die Absichten (*maqāṣid*) hinter den Urteilen beachtet. Dass keine bestimmten Methoden vorhanden waren, zeigt auch seine Ungebundenheit an bestimmte Formalia, wodurch ein großer Spielraum für die Beachtung der *Maqāṣid* bestand.[156]

Als eine weitere wichtige Figur kann an dieser Stelle ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb stellvertretend für die Annäherung gelehrter Prophetengefährten angeführt werden, obwohl nicht alle Prophetengefährten seine Ansicht und seine teleologische Herangehensweise teilten. Denn es waren auch viele Prophetengefährten vorhanden, die die literarische Herangehensweise bevorzugt haben.[157] ʿUmar hingegen ist einer der Schlüsselfiguren, auf der die These basiert, dass die Urteile sich mit der Zeit ändern können. Daher ist die besondere Betrachtung dieser Person auch von immens wichtiger Bedeutung. In diesem Rahmen wird nur ein Beispiel genannt, in der er, die *Maqāṣid* beachtend, den koranischen Befehl anders ausführt und sogar für seine Zeit außer Anwendung lässt (!). Einer der bekanntesten Fälle, in der ʿUmar den Wortlaut des Korans nicht beachtet und die *Maqāṣid* verfolgt hat, ist der Fall der *al-muʾallafa qulūbuhum*[158]. Diese Gruppierung erhält einen Anteil der Almosensteuer laut dem Vers (9|60) im Koran. Jedoch wehrt sich ʿUmar dagegen, weil er davon ausgeht, dass die islamische Gemeinde stark genug ist und nicht mehr den Menschen diese Almosensteuer entrichten muss, damit sie die islamische Gemeinde nicht angreifen.[159] Somit schafft er trotz des koranischen Urteils die Entrichtung der Almosensteuer an die *al-muʾallafa qulūbuhum* ab, weil er die *Maqāṣid* hinter dem Urteil beachtet. Die Entrichtung erfolgte bis dato nur deshalb, damit die islamische Gemeinde sicher vor Feinden war und außerdem gestärkt werden konnte. Wenn nun der Islam stark genug ist, so muss auch keine Almosensteuer mehr an diese Gruppierung entrichtet werden.[160] Desweiteren führt ʿUmar die Diebesstrafe in einem Jahr der Hungersnot nicht durch.[161] In solch einem Jahr beachtete ʿUmar die Umstände und führte die Strafe nicht aus. Denn der Koran will nicht die blinde Ausführung der Strafen, sondern versucht die Gerechtigkeit aufrechtzuhalten. Die Strafe soll den Menschen

erziehen. Daher ist die bloße Durchführung auch nicht erwünscht.[162] Es wird dargestellt, dass ad-Dawālibī, Fazlur Rahman[163] und Naṣr Ḥāmid Abū Zayd auch der Meinung sind, dass ʿUmar die *Maqāṣid* beachtet und daher die Strafe nicht durchführt.[164] Letzten Endes hat er die Absicht (*maqṣid/maqṣad)*[165] hinter dem Urteil beachtet und nicht einfach das Urteil ausgeführt. Denn hungernden Menschen die Diebesstrafe zu erteilen, weil sie zum Überleben gestohlen haben, wäre keine Gerechtigkeit. Weitere Beispiele, in denen die Prophetengefährten als ein Kollektiv die *Maqāṣid* beachtend geurteilt haben sind bspw. (a) die Sammlung des Korans,[166] (b) Bestrafung des Alkoholkonsums, obwohl im Koran keine rechtliche Sanktion gegen Alkoholkonsum erteilt wurde,[167] (c) Einführung von Gefängnissen und Geld,[168] (d) Einführung des Zwischengebetsrufes vor der Freitagspredigt durch ʿUṯmān ibn ʿAffān.[169]

Die vier Gründer-*muǧtahid*

In den Fußstapfen von ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭābs Annäherung haben die vier „Gründer" der heute existierenden sunnitischen Rechtsschulen die Beachtung der *maṣlaḥa* und somit der *Maqāṣid* auch stark betont. Abū Ḥanīfa ist bspw. bekannt dafür, dass er den *istiḥsān* weiträumig nutzt und skeptisch gegenüber Einzeltraditionen ist.[170] Neuere Situationen hat er durch diese Methode bewerten können.[171] Er hat den *istiḥsān* sehr weiträumig genutzt, aber dennoch nicht definiert. Doch wurde er missverstanden und von aš-Šāfiʿī und Ibn Ḥazm kritisiert, welche davon ausgingen, dass der *istiḥsān* eine Methode sei, in der die Beachtung der persönlichen Neigung als Quelle dient.[172] Abū Ḥanīfa hat den *qiyās* für einen stärkeren Beweis vernachlässigt oder den *raʾy* benutzt, falls kein *naṣṣ* vorhanden war.[173] Im Rahmen des *istiḥsān* hat Abū Ḥanīfa die *maṣlaḥa mursala* beachtet. Durch die Beachtung der *ḍarūra* und der Gewohnheit der Gesellschaft hat er Urteile bestimmen können, die dem offensichtlichen *qiyās* widersprechen würden.[174] Seine Akzeptanz der *maṣlaḥa mursala* kann anhand seiner liberalen Interpretationen gesehen werden.[175]

Imām Mālik hat unter *raʾy* den *istiṣlāḥ*, *sadd aḏ-ḏarāʾiʿ* (Versperrung der Rechtsmittel), *istiḥsān* und *istiṣḥāb* verstanden. Bei der Entscheidung um die Authentizität der Ḥadīṯe nahm er die Handlungen der Leute von Medina (*ʿamal ahl al-madīna*) als Maßstab.[176] Mālik ibn Anas gilt bekanntermaßen als derjenige, der die *maṣlaḥa* am meisten befolgt und befürwortet hat. Daher sagt er auch, dass der *istiḥsān* neun Zehntel des Wissens ist.[177] Mālik sah in der Beachtung der *maṣlaḥa mursala* eine Ausnahme zu der Regel. Er wurde in dem Sinne falsch verstanden, dass er auch die *maṣlaḥa mulġā* akzeptieren würde. Doch habe er das Prinzip der *maṣlaḥa* nur dann eingesetzt, wenn kein textueller Beweis vorhanden war. Falls kein *naṣṣ* vorhanden war oder die *maṣlaḥa* nicht erreicht wurde, so hat er die *maṣlaḥa* berücksichtigt.[178] Bei aš-Šāfiʿī hingegen ist im Gegensatz zu Abū Ḥanīfa und Mālik ibn Anas eine ambivalente Haltung zu sehen. Er ist zwar einer der größten Vertreter der literarischen (*lafẓī*) Herangehensweise, doch schenkt er der teleologischen Herangehensweise auch große Beachtung. In erster Linie überwiegt der Anschein, als verwerfe aš-Šāfiʿī sowohl die *maṣlaḥa mursala* als auch den *istiḥsān*. Jedoch versteht er den *istiḥsān* als die Urteilsbestimmung durch Beachtung der bloßen Vernunft und somit der persönlichen Neigung (*hawā*). Aš-Šāfiʿī akzeptiert zwar die *maṣlaḥa* nicht als eine unabhängige Quelle, jedoch setzt er die *maṣlaḥa mursala* gleich der *maṣlaḥa muʿtabara*. Denn er geht davon aus, dass die Hauptquellen alle Angelegenheiten und somit alle möglichen *maṣlaḥa* erwähnen.[179] Folglich kann es für aš-Šāfiʿī keine *maṣlaḥa* geben, die sich außerhalb der *naṣṣ* befinden, wodurch er auch nicht den *istiḥsān* akzeptieren kann. In diesem Rahmen kann nun verstanden werden, weshalb in der Theorie aš-Šāfiʿī den *istiḥsān* nicht akzeptiert, jedoch in der Praxis schon, wie oben erwähnt wurde.[180] Im Endeffekt kann gesagt werden, dass auch aš-Šāfiʿī die *maṣlaḥa* in den Urteilen beachtet hat, jedoch sich mehr auf den Text bezogen hat als die ersten beiden Gelehrten. Dass er die Beachtung der *maṣlaḥa* unter dem *qiyās* verstanden hat, ist ein Hinweis darauf. Diese Haltung hat sich auch in der klassischen *uṣūl*-Literatur durchgesetzt.

Aḥmad ibn Ḥanbal, dessen Methode stark der Methode aš-Šāfiʿīs ähnelt und der

doch die Überlieferung noch mehr gewichtet, sucht bei Abwesenheit von Überlieferungen eine Lösung im qiyās, *istiṣḥāb*, *istiḥsān* und *maṣlaḥa mursala*.[182] Somit ist festzuhalten, dass auch die frühen Rechtsgelehrten die *Maqāṣid* in variierenden Graden beachtet haben.

Historische Skizze der theoretischen Diskussion

Abū Manṣūr al-Māturīdī (gest. 333/994)

Al-Māturīdī, der eine führende Rolle in der sunnitischen Theologie (Kalāmwissenschaft) inne hat, hat sich auch mit dem *uṣūl al-fiqh* beschäftigt. In seiner Methodologie wird das nicht Erwähnte (*ġayr manṣūṣ*) nicht nur durch *qiyās*, sondern auch durch andere Wege wie *istiḥsān* erreicht und bewertet.[183] Er betont sehr stark die Rolle der Vernunft bei der Ermittlung von Urteilen. Denn die Vernunft kann das Gute und Schlechte in den Urteilen erfassen, jedoch nicht ohne die Unterstützung der *samʿiyyāt* (Offenbarungen und Überlieferungen) als der objektive Maßstab.

Im *nasḫ*-Verständnis von al-Māturīdī ist die Beachtung der *maṣlaḥa* am stärksten zu spüren. Falls ein Urteil nicht die *maṣlaḥa* der Menschen herbeiführt, so wird durch ein anderes Urteil das Letztere aufgehoben, sei es durch Beachtung der *naṣṣ* oder der bloßen *maṣlaḥa*.[184] Diese Art des *nasḫ* nennt er *nasḫ iǧtihādī* (auf *iǧtihād* basierende Abrogation) und als Beispiel dazu nennt er die Urteilsänderung durch ʿUmar bezüglich der *al-muʾallafa qulūbuhum*.[185] Demnach hat er ein sehr dynamisches Verständnis bezüglich des *nasḫ* und erweitert dessen Wirkungsfeld. Jedoch ist das, was al-Māturīdī unter *nasḫ* versteht, kein *nasḫ* nach der klassischen Lehre der Koranwissenschaften (*ʿulūm al-qurʾān*) und *uṣūl al-fiqh*, sondern eher Methoden wie *istiṣlāḥ*, *taḫṣīṣ* oder *istiḥsān*.[186]

Al-Ḫwārazmī (gest. 387/997)

Al-Ḫwārazmī benutzt die *maṣlaḥa* zum ersten Mal als *Terminus technicus* und diskutiert sie als eine Disziplin des *uṣūl al-fiqh*. Er zeigt die Befürworter und Gegner der *maṣlaḥa* und führt auch Begriffserklärungen an, jedoch kann eine theoretische Diskussion der *maṣlaḥa* wie bei al-Ǧuwaynī nicht gefunden werden. Doch zeigen seine Ausführungen auch, dass auch im 4./10. Jahrhundert die *maṣlaḥa* neben dem *istiḥsān* Diskussionsgegenstand war.[187]

Abū Bakr al-Ǧaṣṣāṣ (gest. 370/980)

Auch wenn al-Ǧaṣṣāṣ die Grenzen der *maṣlaḥa mursala* mit *istiḥsān* eng hält, versucht er die *Maqāṣid aš-šarīʿa* zu beachten und dabei eine Kontrollfunktion zu errichten, damit sich durch die bloße Nutzung der Vernunft die Beachtung der persönlichen Neigung nicht durchsetzen kann. Daher sieht er die Anwendung der *maṣlaḥa* als *ʿilla* im *istiḥsān*, der sich u. a. auch auf textuelle Quellen stützt. Denn die wirkliche *maṣlaḥa* ist eigentlich durch die *nuṣūṣ* bestimmt, die Vernunft kann ja irren und eine „falsche *maṣlaḥa*" als wahr anerkennen und somit falsch urteilen. Im istiḥsān könne die Vernunft das Nützliche erfassen und das Schädliche vermeiden.[188]

Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (gest. 436/1044)

Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, ein muʿtazilitischer Gelehrter, geht auch wie die vorherigen Gelehrten davon aus, dass die Urteile Wissen über *maṣlaḥa* und *mafsada* vermitteln und somit die Vernunft diese erfassen kann.[189] Jedoch ist die Vernunft nicht alleine dazu befähigt, sondern sie wird durch die Offenbarung unterstützt. Nur die Vernunft alleine kann nicht ermitteln, weshalb der Wein als Ganzes verboten ist.[190] Daher hängt es auch davon ab, ob Gott etwas befiehlt, wodurch man die *maṣlaḥa* erkennen kann. Ist eine Handlung verboten, so wird diese dann auch als *mafsada* wahrgenommen. Somit ist die *maṣlaḥa* nicht durch die menschliche Vernunft determiniert, jedoch aber erfassbar.[191] Folglich kann die *maṣlaḥa muʿtabara* und u. a. auch *maṣlaḥa mursala* als *ʿilla* fungieren.[192]

Imām al-Ḥaramayn al-Ǧuwaynī (gest. 478/1085)

Al-Ǧuwaynī, der wie erwähnt als Gründer der theoretischen Diskussion gilt,[193]

ist der Meinung, dass ohne das Wissen der *Maqāṣid aš-šarīʿa* keine treffsicheren und šarīʿakonformen Urteile zu fällen sind.[194] Er setzt sogar die Beachtung der *maṣlaḥa* vor dem *iǧmāʿ* und dem *qiyās* an. Es sollen zuerst die allgemeinen Prinzipien (*kulliyat aš-šarʿ*) und die allgemeinen *maṣlaḥa* (wörtl. *maṣāliḥuhā al-ʿāmm*) betrachtet werden. Falls hier kein Ansatz und keine Lösung zu finden ist, so muss der Blick auf den *iǧmāʿ* und den *qiyās* gerichtet werden.[195] Falls der *qiyās* anwendbar ist und mit den *ḍarūriyyāt* kollidiert, so ist den *ḍarūriyyāt* um der *Maqāṣid* Willen den Vorrang zu geben.[196] Somit kann gesehen werden, dass al-Ǧuwaynī versucht, die strengen Formalia des *qiyās* zu durchbrechen und dass er einen lebendigen *iǧtihād* befürwortet.[197] Die Subsumtion der *maṣlaḥa* unter dem *qiyās* mit der Überschrift *al-munāsaba* ist schon bei al-Ǧuwaynī zu sehen. Aber dennoch muss die *munāsaba* nicht zwangsläufig einen textuellen Beweis haben, wodurch die Beachtung der *maṣlaḥa mursala* an Bedeutung gewinnt.[198] Maßgeblich für die weitere Entwicklung der *Maqāṣid* und *maṣlaḥa* ist das Fünfermodell al-Ǧuwaynīs, das aus folgenden Elementen besteht:

1. *Notwendige und unumgängliche Bedeutung bzw. ʿilla, die man durch die Vernunft erfassen kann, so wie es im qiyās der Fall ist*.[199]
2. *Was für allgemeine Bedürfnisse steht, jedoch nicht notwendigerweise zu beachten ist.*[200]
3. *Diese (dritte) Stufe ist weder notwendig zu beachten, noch spiegeln sie die allgemeinen Bedürfnisse wider.* Sie steht für die Vervollkommnung ethischer Moralwerte oder Aufhebung der Störfaktoren.[201]
4. *Es ist weder vom Typ ḍarūriyyāt, noch von ḥāǧiyyāt, jedoch dient es zur Förderung von schönen/empfohlenen (mandūb) Handlungen*.[202]
5. *Der muǧtahid kann die ʿilla nicht erfassen*. Sie ist weder auf der Stufe der *ḍarūriyyāt* und *ḥāǧiyyāt,* noch dient sie als Element der Verschönerung des Charakters.[203]

Dieses Fünfermodell lässt sich auf ein Dreiermodell reduzieren. Denn die dritte und die vierte Stufe beziehen sich beide nicht auf die *ḍarūriyyāt* und *ḥāǧiyyāt* und bezwecken die Vervollkommnung des Charakters und die Durchführung von empfohlenen Handlungen. Der fünfte Bereich behandelt das nicht mit der Vernunft erfassbare Feld, somit bleibt sie auch außer Acht. Diese basieren nur auf den *nuṣūṣ*. Daraus entsteht das klassische Dreiermodell, das bei al-Ġazālī in dieser Form formuliert wird.[204]

Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 505/1111)

Abū Ḥāmid al-Ġazālī behandelt die Thematik über die Beachtung der *Maqāṣid aš-šarīʿa* sowohl unter *waṣf al-munāsib* bezüglich des *qiyās* bzw. der *ʿilla* und unter dem *istiṣlāḥ*.[205] Unter dem *waṣf al-munāsib* verstehe al-Ġazālī in seinem Werk *Šifā al-ġalīl* die Herbeiführung des Nützlichen und Abwehr des Schadens (*ǧalb al-manāfiʿ wa dafʿ al-maḍarra*). Die absolute Akzeptanz der *maṣlaḥa mursala* sei nicht gewährleistet. Nur die *maṣlaḥa*, die durch Koran, Sunna und *iǧmāʿ* dargestellt werden, werden auch akzeptiert.[206] Daher gilt auch der *istiṣlāḥ* für al-Ġazālī als eine *aṣl mawhūma* (illusionierte Quelle).[207] Allgemein kann gesagt werden, dass al-Ġazālī den *istiṣlāḥ* zwar verwirft, jedoch die Stufe der *ḍarūriyyāt* unter bestimmten Bedingungen beachtet und das Urteilen durch *maṣlaḥa mursala* befürwortet.[208]

Für al-Ġazālī existieren drei Arten der *maṣlaḥa*: a. *maṣlaḥa muʿtabara* (gültige *maṣlaḥa*), welche durch die Texte festgelegt werden und beachtet werden müssen, b. *maṣlaḥa mulġā* (ungültige *maṣlaḥa*), welche durch die Texte als nichtig festgelegt wurden und nicht mehr zur Anwendung gebracht werden dürfen, auch wenn der Mensch denkt, dass hierin ein Nutzen sein könnte, c. *maṣlaḥa mursala* (freigelassene *maṣlaḥa*), zu welchen der Gesetzgeber (*šāriʿ*) bzw. Gott geschwiegen hat. Unter dieser Kategorie versteht al-Ġazālī nicht wie andere Gelehrte das absolute Herbeiführen des Nützlichen und Abwehr des Schädlichen, sondern die Beachtung der *ḍarūriyyāt al-ḫamsa*.[209] Demnach ist alles, was die fünf Grundelemente schützt und herbeiführt *maṣlaḥa* und alles, was dagegen wirkt, ist *mafsada*.[210] Im Bereich der *munāsaba* versteht al-Ġazālī die Beachtung dieser fünf Elemente. Alles, was diese fünf schützt, ist *munāsib* und mit dieser *ʿilla* kann dementsprechend *qiyās* durchgeführt werden.[211]

Aus dieser Position heraus erarbeitet al-Ġazālī auf dem Fünfermodell des al-Ğuwaynī aufbauend das Dreistufenmodell, das oben dargestellt wurde.[212]
Es wurde ebenfalls schon dargestellt, dass jede *maṣlaḥa muʿtabara* akzeptiert und unter *waṣf al-munāsib* verstanden wird. Mit dieser *maṣlaḥa* kann nun *qiyās* ausgeübt werden. Unter welchen Bedingungen kann nun die *maṣlaḥa mursala* akzeptiert werden? Al-Ġazālī stellt dar, dass die beiden unteren Stufen *ḥāğiyyāt* und *taḥsīniyyāt* bei der Urteilsbestimmung nicht beachtet werden können, sofern sie nicht durch einen Beweis auf die höchste Stufe der *ḍarūriyyāt* aufsteigen.[213] Aber in der Stufe der *ḍarūriyyāt* kann der *muğtahid* ohne einen detailspezifischen, šarīʿarechtlichen Beweis ein Urteil bestimmen, indem er die *maṣlaḥa mursala* beachtet.[214] Doch bestehen drei Bedingungen für die Beachtung der *maṣlaḥa mursala*: Sie muss 1. *ḍarūrī* (notwendig), 2. *qaṭʿī* (definitiv) und 3. *kullī* (allgemeingültig/universell) sein.[215]

Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1209)

Die Annäherung von Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī an die Thematik der *maṣlaḥa mursala* scheint eine Rezeption der Untersuchung von al-Ġazālī zu sein.[216] Seine Ergebnisse und Beispiele gleichen der al-Ġazālīs und er bringt auch zum Ausdruck, dass er sich auf der Linie von al-Ġazālī befindet.[217] Die Arten der *maṣlaḥa* als *muʿtabara, mulġā*[218] und *mursala* und die daraus resultierenden Ergebnisse übernimmt ar-Rāzī von al-Ġazālī.[219] Das Dreistufenmodell wird ebenfalls übernommen, sowie die drei Bedingungen *qaṭʿī, kullī und ḍarūrī* für die Beachtung der *maṣlaḥa*.[220] Die Beachtung der *maṣlaḥa mursala*, falls diese *ḍarūrī, qaṭʿī* und *kullī* ist, subsummiert er unter dem *qiyās* unter *al-munāsaba*.[221] Er versteht unter der Beachtung der *munāsaba* die Herbeiführung des Nützlichen und die Abwehr des Schädlichen. Ebenso wie al-Ġazālī befürwortet er auch, dass die *maṣlaḥa mursala* auf der Stufe der *ḍarūriyyāt* auch ohne Text beachtet werden kann.[222] Jedoch muss gewährleistet sein, dass die *maṣlaḥa mursala* keine *maṣlaḥa mulġā* ist.[223] Unter diesen Gesichtspunkten akzeptiert auch ar-Rāzī die Integration der *maṣlaḥa mursala* auf der Stufe der *ḍarūriyyāt* in den *qiyās*. Er versucht, die Beachtung der *maṣlaḥa mursala* aufgrund der Anwendung der Prophetengefährten zu legitimieren, die ja nicht den *qiyās* einfach nutzten, sondern die *maṣlaḥa* aufgrund des Schutzes der Absichten der *Šarīʿa* beachteten.[224]

Sayf ad-Dīn al-Āmidī (gest. 631/1233)

So wie ar-Rāzī mit seinem *al-Maḥsūl* habe auch al-Āmidī versucht, *al-Muʿtamad*, *al-Burhān* und *al-Mustaṣfā* zusammenzufassen und eine Synthese zwischen ihnen herzustellen.[225] Wie die vorherigen Gelehrten nutzt er eine Überschrift mit dem Titel *al-maṣlaḥa al-mursala,*[226] behandelt diese aber unter dem *qiyās*.[227]
Al-Āmidī übernimmt auch das Dreistufenmodell mit ihren jeweiligen *tatimmāt*.[228] Er sieht unter der Stufe der *ḍarūriyyāt* die Beachtung der *al-maqāṣid al-ḫamsa* (identisch mit *aḍ-ḍarūriyyāt al-ḫamsa*).[229] Systematisch stellt er dar, wie der Schutz der Religion, des Lebens, der Vernunft, der Nachkommen und des Besitzes gewährleistet wird.[230] Die klassische Beschreibung der *ḥāğiyyāt* und *taḥsīniyyāt* wird mit den entsprechenden Beispielen beibehalten.[231] Die Begrenzung der *ḍarūriyyāt* auf die Anzahl fünf habe damit zu tun, dass dies mit der Realität übereinstimme und außer diesen keine weiteren existieren würden.[232]
Ein neuer Ansatz wird darin gesehen, dass er eine Entscheidungsfolge zwischen den Stufen feststellt, und zwar dass erst die *ḍarūriyyāt*, dann die *ḥāğiyyāt* und zuletzt die *taḥsīniyyāt* gewählt werden. Eine ähnliche Entscheidungsfolge taucht auch unter den *tatimmāt* auf.[233]

Al-ʿIzz ibn ʿAbd as-Salām (gest. 660/1262)

Einer der wichtigsten Protagonisten bezüglich der Diskussion um *maṣlaḥa* ist ʿIzz ad-Dīn (bzw. al-ʿIzz) ibn ʿAbd as-Salām. Indem er an der Diskussion teilgenommen hat, hat er auch eine sufische Deutung in die Diskussion eingebunden und somit die Diskussion auch erweitert.[234] Al-ʿIzz sieht in *maṣlaḥa* die Beachtung der Absichten der Urteile. Die *maṣlaḥa* besteht aus Behagen, Freude und deren Gründe dafür. Dementsprechend besteht die *mafsada* aus dem Gegen-

teil.[235] Gott hat Propheten und Bücher für die *maṣlaḥa* der Menschen im Diesseits und Jenseits und für die Abwehr des Schadens, der diese beiden gefährdet, gesandt bzw. herabgesandt.[236] Sofern kein *naṣṣ* und *iǧmāʿ* vorhanden ist, wird aufgrund der Beachtung der *maṣlaḥa* geurteilt.[237] Denn Gott möchte das Nützliche für die Menschen herbeiführen und das Schädliche abwehren.[238] So wie die vorherigen Gelehrten teilt auch er die Urteile in *muʿallal* und *taʿabbudī* auf.[239] Die *Maṣlaḥa* kann dementsprechend in den Urteilen, die *muʿallal* sind, befolgt werden.[240] Die Erkenntnis der *maṣlaḥa* variiert aber je nach Person. Die höchste Stufe der *maṣlaḥa* können laut al-ʿIzz nur die *awliyā* (Gottesfreunde) erkennen.[241]

Šihāb ad-Dīn al-Qarāfī (gest. 685/1286)

Al-Qarāfī, einer der bekanntesten Schüler Ibn ʿAbd as-Salāms[242], stützt sich sehr auf die Erkenntnisse von seinem Lehrer und stellt sehr wichtige Regeln in seinem Werk *al-Furūq* auf. In seinem Werk behandelt er 548 *qawāʿid fiqhiyya* (rechtliche Maxime).[243] Ähnlich wie ar-Rāzī sieht er den *waṣf al-munāsib* für die Erhaltung des Nützlichen und Abwehr des Schädlichen.[244] Jedoch kritisiere er al-Ġazālī, weil er das Feld der zu beachtenden *maṣlaḥa* sehr einschränkt. Al-Qarāfī akzeptiert die *maṣlaḥa mursala* als eine eigenständige Quelle. In diesem Rahmen betont er auch, dass die Prophetengefährten die *maṣlaḥa* auch für die Urteilsfällung akzeptiert haben.[245] Des Weiteren befindet er sich in der Tradition der klassischen Lehre und teilt die Meinung über das Dreistufenmodell. Er benennt aber die *taḥsīniyyāt* als *tatimmāt*.[246] Al-Qarāfī subsummiert die juristische Lizenz bzw. *ar-ruḫṣa* und die *sadd aḏ-ḏarāʾiʿ* (Versperrung der Rechtsmittel) auch unter die Beachtung der *Maqāṣid* bzw. *maṣlaḥa*. Sofern eine *maṣlaḥa* nicht zustande kommt, kann man auf diese Lizenzen zurückgreifen und Urteile revidieren oder Ausnahmeurteile erlassen, so al-Qarāfī.[247] Führt ein Mittel (*wasāʾil*) zu einem erlaubten und befohlenen Zweck, so ist das Mittel auch befohlen, wie die Methode des *sadd aḏ-ḏarāʾiʿ* darstellt. Ist nun eine *maṣlaḥa* zu bewirken, muss das Mittel dazu auch erlaubt sein. Wird eine *maṣlaḥa* durch ein vorhandenes Urteil nicht bewirkt, so ist dies eine *mafsada,* wodurch dieses Mittel nicht mehr zur Anwendung gebracht wird; es wird somit versperrt.[248] Als innovativ kann die Klassifizierung der prophetischen Ḥadīṯe durch al-Qarāfī gesehen werden. Er teilt die Handlungen je nach Verbindlichkeit in vier Bereiche auf: 1. *at-tablīġ* (Verkündigung der Offenbarung), 2. *al-fatwā* (Rechtsgutachten), 3. *al-qaḍā* (rechtliche Urteilsbestimmung/richterliche Handlung) und 4. *al-imāma* (Staatsführung).[249] Je nach Kategorie der Handlung können sich die Urteile ändern, die der Prophet zu seiner Zeit bestimmt hat. Dies gilt besonders für die letzten drei Kategorien.[250]

Nağm ad-Dīn aṭ-Ṭūfī (gest. 716/1316)

Eine weitere wichtige Figur ist Nağm ad-Dīn aṭ-Ṭūfī, der die wichtige Stellung der *maṣlaḥa mursala* betont.[251] Meistens gilt er als jemand, der sich auf einer Extremen bei der Beachtung der *maṣlaḥa* befindet.[252] Desweiteren erhält er aufgrund seiner Haltung gegenüber der *maṣlaḥa* sehr viel Kritik. Meist wird Zāhid al-Kawṯarī zitiert, der aṭ-Ṭūfī stark kritisiert hat.[253] Aṭ-Ṭūfī beschreibt, dass 19 šarīʿarechtliche Beweise existieren, welche aufgrund der Induktion (*istiqrāʾ*) ermittelt wurden und beachtet werden müssen.[254] Er versteht unter der Berücksichtigung der *maṣlaḥa* – im Gegensatz zu al-Ġazālī – das Abwenden des Schädlichen und die Herbeiführung des Nützlichen im Allgemeinen. Wenn die *Šarīʿa* eine *mafsada* aufhebt, so ist dies eine *maṣlaḥa*. Dies wird anhand des Ḥadīṯ „*lā ḍarara wa lā-ḍirāra* (es gibt keinen Schaden und kein Schadenhinzufügen)“ bewiesen. Falls die textuellen Quellen die *maṣlaḥa* nicht bewirken, so wird der *maṣlaḥa* der Vorrang gegeben (*taqdīm al-maṣlaḥa*). Dies ist, so aṭ-Ṭūfī, nicht die Aufhebung des *naṣṣ* und des *iǧmāʿ*, sondern die Spezifikation (*taḫṣīṣ*) und Erklärung (*bayān*) durch die *maṣlaḥa*.[256]

Verschiedene Beweise legitimieren laut aṭ-Ṭūfī die Beachtung der *maṣlaḥa*. Darunter führt er die Verse (2|179), (5|38), (24|2) und verschiedene Ḥadīṯe an.[257] Er stellt dar, dass die Handlungen Gottes *maṣlaḥa* für die Menschen beinhalten und somit *muʿallal* sind. Diese führen aber für Gott keinen Nutzen herbei, sondern

sind rein aus seiner Güte heraus an seine Geschöpfe gerichtet.[258] Neben den Beweisen im Koran und in der Sunna gibt es laut aṭ-Ṭūfī Konsens (*iǧmāʿ*) unter den Gelehrten für die Beachtung der *maṣlaḥa*.[259] Außerdem kann man anhand der Nutzung der Vernunft (*naẓar*) auch beweisen, dass man die *maṣlaḥa* beachten muss. Denn Gott beabsichtigt die *maṣlaḥa* der Menschen und möchte ihnen nicht schaden.[260]

Die Unterscheidung zwischen *ʿibādāt* und *muʿāmalāt* ist auch in aṭ-Ṭūfīs Abhandlung zu entdecken.[261] Die *muʿāmalāt* können durch Beachtung der *maṣlaḥa* revidiert werden. Denn die Handlungen Gottes sind *muʿallal* in diesem Bereich.[262] Auch die Aussage aṭ-Ṭūfīs, dass die Festlegung der *naṣṣ* und des *iǧmāʿ* für die *ʿibādāt* ausreicht, aber im Feld der *muʿāmalāt* die *maṣlaḥa* beachtet werden muss, zeigt seine Haltung bezüglich der Unmöglichkeit der Änderungen in den *ʿibādāt*.[263] Am Ende der Abhandlung betont er wieder die Unterteilung und stellt dar, dass die Beachtung der *maṣlaḥa* nur im Bereich der *muʿāmalāt* erfolgen kann.

Taqī ad-Dīn ibn Taymiyya (gest. 728/1328)

Im Allgemeinen kann gesagt werden, dass Ibn Taymiyya die Beachtung der *maṣlaḥa* und somit der *Maqāṣid* auch beachtet. Doch ist eine ambivalente Haltung bei Ibn Taymiyya bezüglich der Beachtung der *maṣlaḥa* vorhanden. An einigen Stellen befürwortet er die *maṣlaḥa*, an anderen Stellen nicht.[264] Doch ist im Allgemeinen zu sehen, dass er unter *maṣlaḥa* die *mubāḥ* versteht. Somit setze er die *maṣlaḥa* gleich den *ḥāǧiyyāt*. Ein weiteres Kriterium für dieses Ergebnis ist auch, dass er unter der Beachtung der *maṣlaḥa* die Existenz von *ar-ruḫṣa* sieht.[265] Außerdem redet Ibn Taymiyya sehr allgemein über die *maṣlaḥa* und benutze nicht das Dreistufenmodell. Die *maṣlaḥa mursala* akzeptiert er nicht, jedoch befürwortet er die *maṣlaḥa,* die unter bestimmten Bedingungen zu beachten sind.[266] Jede *maṣlaḥa*, die Nutzen herbeiführt und Schaden vermeidet, ist laut Ibn Taymiyya eine zu akzeptierende *maṣlaḥa*. Somit subsummiert Ibn Taymiyya die gültige *maṣlaḥa mursala* unter *maṣlaḥa muʿtabara*. Daher verwirft er auch die *maṣlaḥa mursala* im Sinne von „den Texten widersprechende *maṣlaḥa"*.[267] Vor allem verteidigt er die Beachtung der *Maqāṣid* in seiner Abhandlung *as-Siyāsa aš-šarʿiyya*, wo er darstellt, dass Gott die *maṣlaḥa* der Menschen beachtet.[268]

Ibn Qayyim al-Ǧawziyya (gest. 751/1350)

So wie sein Lehrer Ibn Taymiyya befürwortet Ibn Qayyim al-Ǧawziyya den Wandel des Rechts durch den *iǧtihād*, da er die „*Muʿallalität*" der Urteile befürwortet.[269] Vor allem der Bereich der *as-siyāsa aš-šarʿiyya* bietet einen großen Platz für die Beachtung des *iǧtihād*. Wie seine Vorgänger unterscheidet er auch zwischen *muʿāmalāt* und *ʿibādāt*. Die *muʿāmalāt* können aufgrund sozio-politischer Umstände geändert werden. Alles, was dem Geiste der Religion entspricht, ist somit zu akzeptieren und alles, was dagegen ist, ist nichtig. Denn Ziel der *Šarīʿa* ist laut Ibn Qayyim die Herbeiführung des Nutzens für den Menschen im Diesseits und Jenseits.[270] Wenn nun etwas für die Gerechtigkeit und *maṣlaḥa* der Menschen steht, so soll dies akzeptiert werden. Alle Wege, die dorthin führen, sind zu beachten. Ziel sind die Absichten und nicht die Arten der Mittel (*wasāʾil*), welche variieren können.[271] Des Weiteren geht Ibn Qayyim davon aus, dass es unabänderliche Urteile im Koran gibt und diese unabhängig von Raum und Zeit sind, wie z. B. die Gerechtigkeit unter den Menschen zu bewahren. Die Wege und Mittel zu diesem Ziel sind unterschiedlich; zu dem, was im Koran und in der Sunna vorhanden ist, jedoch adäquat. Denn Ziel ist die Erhaltung der Gerechtigkeit.[272] Seine Haltung kann man auch in dem Werk *Iʿlām al-muwaqqiʿīn ʿan rabb al-ʿālamīn* sehen. In diesem behandelt er unter dem Kapitel „Über die Änderung in den Rechtsgutachten mit der Änderung der *maṣlaḥa*, Absicht, Bedingung, Ort und Zeit" verschiedene Rechtsgutachten, die einigen Änderungen unterliegen. Sein obengenanntes Prinzip durchläuft die komplette Abhandlung.[273]

Abū Isḥāq aš-Šāṭibī (gest. 790/1388)

Aš-Šāṭibī ist eine der zentralen Figuren, die der Debatte um *Maqāṣid aš-šarīʿa* die bedeutende Wichtigkeit verliehen haben. Er hat neben der Beachtung der klassischen Literatur auch innovative Annäherungen eingeführt und die Behandlung dieser Thematik systematisiert und hervorgehoben, indem er sie außerhalb des *qiyās* in einem unabhängigen Werk – *al-Muwāfaqāt* – diskutiert hat.[274] Einer der bedeutendsten Schritte ist, dass er die Induktion für die Erhaltung allgemeiner Prinzipien betont.[275] Für ihn sind die Urteile *muʿallal* und die Beachtung der *maṣlaḥa* ein essenzieller Bestandteil der *Maqāṣid aš-šarīʿa*.[276]

Auf den Linien des klassischen *uṣūl* sagt aš-Šāṭibī auch, dass Gott die *maṣlaḥa* der Menschen herbeiführt und den Schaden abwehrt. Es befinden sich aber unter der *maṣlaḥa* drei Stufen, die die Wichtigkeit der Beachtung darstellen. Diese drei Stufen sind die klassischen *ḍarūriyyāt*, *ḥāǧiyyāt* und *taḥsīniyyāt*.[277] Die *ḍarūriyyāt* bestehen aus dem Schutz der *aḍ-ḍarūriyyāt al-ḫamsa*, über die es eine Übereinkunft der Gelehrten gibt. Diese können auf zwei Arten geschützt werden, nämlich im positiven und negativen Sinne. Der positive Schutz wird durch Gottesdienste, Sitten und zwischenmenschliche Beziehungen gewährleistet. Der negative Schutz hingegen wird durch bestimmte Strafen herbeigeführt.[278] Die *ḥāǧiyyāt* dienen der Erleichterung der Beachtung der *ḍarūriyyāt* und der Erweiterung der Grenzen der *Maqāṣid*.[279] Die *taḥsīniyyāt* hingegen dienen der ethischen Vollkommenheit und der Entfernung von schlechten Handlungen.[280] So wie bisher bei al-Ġazālī zu sehen war, stellt aš-Šāṭibī auch dar, dass verschiedene *takmīlāt* der jeweiligen Stufen existieren, die diese Stufen ergänzen und unterstützen. Wenn die Hauptstufen (*aṣl*) aufgehoben oder zerstört werden, werden die *takmīlāt* gleichermaßen beeinflusst; sie nehmen denselben Status wie die Hauptstufen ein.[281] Als einen innovativen Schritt kann die Betonung der Interdependenz durch aš-Šāṭibī genannt werden, die oben schon dargestellt wurde.[282]

Aufgrund der Beachtung der *maṣlaḥa* befürwortet aš-Šāṭibī den Wandel der Urteile mit dem Wandel der sozialen Umstände. Sofern sich die *ʿurf* ändern und die *maṣlaḥa* nicht erhalten werden kann, wird die *maṣlaḥa* als Quelle für Revision oder Änderung der Urteile genutzt. Dies findet aber nur im Bereich der *muʿāmalāt* statt. Der Wandel oder die Änderung in dem Feld der *ʿibādāt* wird von ihm als *bidʿa* betrachtet.[283] Damit man die Änderungen beachten kann, müssen diese kontinuierlich und real sein. Die Beachtung des Wandels in den *ʿādāt* ist wichtig, denn der Islam hat auch die guten Sitten der vorislamischen Zeit übernommen bzw. revidiert und in das System integriert, wie z. B. die *diya* (Blutgeld/Wergeld)[284] und die Versammlung am Freitag.[285]

Ein weiteres wichtiges Element des Systems aš-Šāṭibīs ist die Beziehung der mekkanischen Suren zu den medinensischen Suren. Die universalen Prinzipien wie der Schutz des Lebens oder der Religion befinden sich laut aš-Šāṭibī in den mekkanischen Suren. Diese stellen die Universalia dar, die als Basis für die Urteile der medinensischen Periode dienen. Denn die medinensischen Suren enthalten detailspezifische Urteile, die im Lichte der universalen Prinzipien in den mekkanischen Suren aufgestellt wurden.[286] Der Koran versucht mehrheitlich universale Prinzipien und keine Partikularia zu vermitteln. Die Partikularia sind meist Ausführungen von universalen Prinzipien. In diesem Rahmen betont er, dass die Sure *al-Baqara* als Ganzes die Ausführung der Sure *al-Anʿām* ist.[287] Auch die Sunna beachtet die universalen Prinzipien und die *maṣlaḥa* und stellt somit Urteile auf. Daher darf die Sunna nicht dem Koran widersprechen.[288]

Aš-Šāṭibī befürwortet die Betrachtung des Korans als Ganzes und sieht die chronologische Betrachtung des Korans als sehr wichtig an. Der Koran soll nicht wie ein literarisches Buch gesehen werden, dessen Wortlaut eins zu eins durchgeführt werden muss. Man kann von den vorhandenen Urteilen im Koran und in der Sunna weitere ableiten. Das islamische Recht ist nicht mit den vorhandenen Urteilen eingegrenzt.[289] Die starre Festhaltung an den Wortlaut des Korans und der Sunna befürwortet er nicht. Denn nur durch die Festhaltung am Wortlaut kann man nicht unbedingt die Absichten Gottes erfüllen.[290] Um die Absichten korrekt ermitteln zu können, muss man auch die Offenbarungsanlässe (*asbāb an-*

nuzūl) kennen. Ebenso wichtig sind die Kenntnisse über die Sitten und Bräuche der damaligen Araber.[291] Somit kann eine Synthese zwischen der Beachtung des Wortlautes und der Beachtung der Absichten erzielt werden, wodurch die Beachtung der *maṣlaḥa* der Menschen gewährleistet wird.[292]

Šāh Walī Allāh ad-Dihlawī (gest. 1176/1762)

Der „al-Ġazālī Indiens"[293] ist auch eine der wichtigen Personen, die die Änderung der Urteile unter Beachtung der *Maqāṣid aš-šarīʿa* befürwortet. Er geht auch davon aus, dass die Urteile *muʿallal* sind und dass Gott hinter den Urteilen bestimmte *maṣlaḥa* für die Menschen vorgesehen hat. Die Handlungen der Menschen teilt er in *ʿibādāt*, *muʿāmalāt* und Glaubensgrundlagen ein.[294] Seine Methode, die Essenz der Urteile zu beachten, nennt er *taṭbīq*. Diese Methode soll für die Erkennung der Essenz dienen, um universale Prinzipien abzuleiten und diese zu beachten.[295] Ad-Dihlawī teilt auch die Ansicht, dass die Religion die Sitten korrigiert und/oder übernimmt und in das rechtliche System integriert. Darin ist auch die Beachtung der *maṣlaḥa* durch das Religionsgesetz zu sehen.[296] Die Trennung von *ʿibādāt* und *muʿāmalāt* ist auch bei ad-Dihlawī zu sehen, welcher die Änderung im Bereich der letzteren befürwortet. Je nach Ort und Zeit können sich die Urteile in diesem Bereich ändern. Diese Haltung ist, so ad-Dihlawī, in den prophetischen Handlungen zu entdecken.[297]

Diese kurze Skizze zeigt eindeutig, dass auch sehr bekannte und wichtige Theologen und Rechtsgelehrte die Beachtung des Allgemeinwohles und der *Maqāṣid* stark befürworten und somit in einem kontrollierten System die Dynamik des Rechts zu gewährleisten versuchen. Diese Haltung hat sich auch mit den politischen Entwicklungen in den islamischen Ländern durchgesetzt. Charakteristisch für die Entwicklungen der Diskussion um *Maqāṣid aš-šarīʿa* ist die Betonung des *iǧtihād* gegen den fanatischen Radikalismus bezüglich der Festhaltung an den Rechtsschulen und der klassischen Literatur, die nicht mehr die Bedürfnisse der Menschen beachten kann.[298] In diesem Rahmen betonen auch die Gelehrten und Wissenschaftler der Moderne den *talfīq* (interrechtsschulische Zusammensetzung von *fatwās*) und somit die Nutzung aller *fatwās* von allen Rechtsschulen. Die *fatwās* müssen die Ansprüche der Menschen beachten und die *maṣlaḥa* herbeiführen.[299] Leitwörter dieser Periode sind demnach *iǧtihād, taġayyur* und *talfīq*. Führende Gelehrte wie ʿAbduh und Rašīd Riḍā sind zum Beispiel wichtige Protagonisten, die diese Methoden befürworten und von der Nachahmung (*taqlīd*) abraten.[300] Aber um der persönlichen Neigung (*hawā*) keinen Freiraum zu lassen, wird die Methode der *Šūrā* (besetzt durch *ahl al-ḥall wa-l-ʿaqd*) beim *iǧtihād* immer wieder betont.[301] Die Etablierung des *iǧtihād* in der Legislatur und die damit verbundene Revitalisierung des Rechts können nur durch einen liberal humanistischen Ansatz erfolgen. Hierfür dient der *istiṣlāḥ*, denn der formale *qiyās* ist nicht in der Lage diese Aufgabe zu erfüllen.[302] Zentrale Figur für diese Entwicklung ist **Muḥammad ʿAbduh (gest. 1905).**

Er ist *der* Befürworter der Rückkehr an die Quellen und der Korrelation zwischen Vernunft und Offenbarung und *der* Gegner des *taqlīd*. In diesem Rahmen versucht er die Grenzen und Schranken der Rechtsschulen (*maḏāhib*) aufzuheben. Es muss eine Einheit unter der muslimischen Gesellschaft herrschen, daher können *fatwās* aus verschiedenen Rechtsschulen kombiniert werden (*talfīq*).[303] Um die *maṣlaḥa* der Menschen zu beachten, der Entwicklungen in der Technik, Medizin, im Rechtssystem etc. gerecht zu werden, müssen in den Urteilen die zeitgenössischen Probleme und Bedürfnisse der Menschen beachtet werden, was nur im Rahmen der *Maqāṣid aš-šarīʿa* geschehen kann.[304]

Einen ähnlichen Ansatz vertritt auch sein Schüler **Rašīd Riḍā (gest. 1935)**, der die *Maqāṣid* und *maṣlaḥa* stärker als sein Lehrer betont.[305] Der Gedanke der *Maqāṣid* durchdringt seine Betrachtungsweise der Religion und des Rechts. Für die Urteilsbestimmung laut Riḍā muss der *muǧtahid* den Koran, die Sunna und die *Maqāṣid* kennen, um šarīʿakonforme Urteile bestimmen zu können. Auch muss der *muǧtahid* sich mit der Lebenssituation und den Gewohnheiten der Menschen auseinandersetzen und diese analysieren, damit er die *Maqāṣid* an-

wenden kann. Denn nur so ist es möglich, das Nützliche herbeizuführen und das Schädliche abzuwenden, was auch das höchste Prinzip der *Šarīʿa* ist. Die vorhandenen Ergebnisse aus der klassischen Rechtsmethodik integriert er in seine eigene Methodik, die sich in seinen *fatwās* wiederspiegelt.[306]

Ähnlich wie Riḍā befürwortet **Mūsā Ǧar Allāh Bigiyef (gest. 1949)** die Beachtung der *Maqāṣid.* Seine Ausführungen ähneln stark der aš-Šāṭibīs. Jedoch versucht Bigiyef moderne Begriffe und Annäherungen in das klassische System zu integrieren. Er sieht alles, was die *maṣlaḥa* herbeiführt bzw. den *ṣalāḥ* der Menschen gewährleistet, als einen Teil der *Šarīʿa*. Dass heißt, dass beispielsweise jegliche Staatsformen, Spiele für die Gesundheit des Körpers, ergänzende Gesetze und Regeln für die Ordnung im Leben ein Teil der *Šarīʿa* sind, sofern die *maṣlaḥa* im Hinblick auf die allgemeinen Prinzipien beachtet werden.[307] Auf al-Māturīdi stützend teilt Bigiyef die Religion in zwei Bereiche auf: 1. die festen Elemente, die sich nicht ändern, wie z. B. Ethik, Gerechtigkeit, Glaube an Gott, und 2. die Elemente, die sich mit der Zeit ändern können, wie z. B. die Ausführung der Gerechtigkeit.[308] Der Mensch ist nicht nur *ḫalīfa* (Stellvertreter) auf der Erde, sondern auch *ḫalīfa* im Bereich der Gesetzgebung (*at-tašrīʿ*). Er ist in der Lage, Gesetze zu erlassen, indem er den *iǧtihād* nutzt. Jedoch muss dies kollektiv geschehen (*šurā*-Prinzip und *iǧmāʿ*). Daher muss er auch im Bereich des Religionsgesetzes, der sich ebenfalls ändern kann, neue Gesetze erlassen, weil er die Gesetzgebungskompetenz dafür besitzt.[309]

Die Beachtung der Änderungen durch die Religion sei darin zu entdecken, dass die Religion (*ad-dīn*) im Kern konstant bleibt, jedoch die Religionsgesetze (*šarāʾiʿ*) je nach Zeit und Ort variieren können.[310] Somit beachtet die Religion selbst die *maṣlaḥa*. Demnach sind alle Methoden wie *istiḥsān*, *istiṣlāḥ* und *sadd aḏ-ḏarāʾiʿ*, die die *maṣlaḥa* befürworten, legitim. Jedoch gibt es zwei Bedingungen für die Beachtung der *maṣlaḥa*: 1. Sie muss definitiv sein und 2. sie muss befreit von *mafsada* sein.[311]

Neben Bigiyef können weitere Namen wie ʿ**Abd al-Wahhāb Ḫallāf (gest. 1956)** mit seinem Werk *Maṣādir at-tašrīʿ al-islāmī fi mā lā naṣṣ fīh*, **Ṣubḥī Maḥmaṣānī (gest. 1986)** mit seinem Werk *Falsafat at-tašrīʿ fī l-Islām,* **Ramaḍān al-Būṭī** mit seinem Werk *Ḍawābiṭ al-maṣlaḥa* und **Hayreddin Karaman** genannt werden, die zwar die Beachtung der *Maqāṣid* und *maṣlaḥa* betonen und sie für elementar wichtig halten, jedoch einige von ihnen eher die klassische Methode befürworten und den Anwendungsbereich eingrenzen.[312] Beispielsweise akzeptiert al-Būṭī die Beachtung der *maṣlaḥa mursala*. Jedoch versucht er die persönliche Neigung in der Urteilsbestimmung zu unterbinden. Es kann eine textuelle Regelung nur dann geändert werden, wenn eine andere textuelle Regelung (Spezifikation bzw. *taḫṣīṣ*), oder eine Abwehr der Erschwernis oder die Vereinfachung (*at-taysīr*) vorliegt.[313] Auch wenn die *maṣlaḥa mursala* nicht direkt erwähnt, sondern vom Text abgeleitet wird, so ist diese keine *mursala*, sondern *muʿtabara*. Somit versucht al-Būṭī die gültigen *maṣlaḥa mursala* als *muʿtabara* zu kennzeichnen, wodurch er die These aufstellt, dass die *maṣlaḥa mursala* als keine unabhängige Quelle fungieren kann. In diesem Sinne sieht er auch al-Ġazālīs Beispiel der Kriegsgefangenen als Schutzschilder nicht als *maṣlaḥa mursala*, sondern *muʿtabara*. Die Verengung des Bereiches der *mursala* erweitert den Bereich der *muʿtabara*.[314]

Neben diesen genannten Gelehrten sind auch weitere wie **aṭ-Ṭāhir ibn ʿĀšur (gest. 1973)**, der für die Entwicklung der *Maqāṣid* sehr wichtig ist, ʿ**Allāl al-Fāsī (gest. 1974)** und sogenannte „Modernisten" wie **Muḥammad Iqbal (gest. 1938)**, **Fazlur Rahman (gest. 1988)** und **Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (gest. 2010)** zu nennen, die die Beachtung der *Maqāṣid* stärker betonen als die klassische Lehre es zulässt. In diesem Rahmen möchte ich die Ausführungen aṭ-Ṭāhir ibn ʿĀšūrs zusammenfassen, der sein Werk *Maqāṣid aš-šarīʿa al-islāmiyya* dieser Problematik gewidmet hat.

Die Wortlautgebundenheit des klassischen *fiqh* und die untergeordneten Ansätze der Beachtung der *Maqāṣid aš-šarīʿa* im strikten *qiyās* haben Ibn ʿĀšūr[315] dazu bewogen, die *Maqāṣid aš-šarīʿa* ebenso wie aš-Šāṭibī in einem unabhängigen

Werk zu analysieren.[316] Dass die *Šarīʿa* bestimmte Absichten befolgt, sei anhand der Verse (21|16), (23|115), (5|6), (2|179), (5|91) und (4|3) zu erkennen.[317] Besondere Betonung liegt auch in der Methode der Induktion (*istiqrāʾ*), die zur Bestimmung der *Maqāṣid aš-šarīʿa* dient.[318]

Einer der wichtigsten Bereiche der *Maqāṣid* ist das Verständnis über die Äußerungen und Handlungen des Propheten. Nicht alle prophetischen Urteile sind unveränderbar, viele können sich aufgrund des Zeit- und des Ortswandels ändern, da sie auch die historischen Umstände beachten. Nach al-Qarāfī teilt auch Ibn ʿĀšūr die Handlungen des Propheten ein und zeigt, welche von ihnen zu befolgen verpflichtend sind, welche Urteile sich in diesem Sinne ändern können. Dabei teilt er die Handlungen nicht in vier, wie al-Qarāfī, sondern in zwölf Kategorien ein: 1. *at-tašrīʿ* (Gesetzgebung), 2. *fatwā* (Rechtsgutachten), 3. *qaḍā* (juristisches Urteil), 4. *imāma* (Staatsführung), 5. *hidāya* (Rechtleitung), 6. *ṣulḥ* (Frieden), 7. Beratung für Entscheidungen, 8. *nasīḥa* (Ratschlag), 9. Leitung der Herzen in die bestmögliche Richtung, 10. Unterrichtung der höchsten Wahrheiten, 11. *taʾdīb* (Übertreibung für Abschreckung bzw. „Drohung"), und 12. Abstraktion von *iršād* (Rechtleitung). Außer dem ersten Bereich können sich die Urteile je nach Ort, Zeit und Umstände ändern. Die *fatwā* und der *qaḍā* betrachtet Ibn ʿĀšūr als die Anwendung (*ṭaṭbīq*) der Gesetzgebung (*tašrīʿ*). Aṭ-Ṭāhir ibn ʿĀšūr erwähnt sehr viele Beispiele für die Kategorien, die ich aber hier aufgrund der Rahmenbedingungen nicht anführen kann.[319]

Aṭ-Ṭāhir ibn ʿĀšūr ist auch der Meinung, dass sich veränderbare und nicht veränderbare Urteile im islamischen Recht befinden. Die zwischenmenschlichen Beziehungen (*al-muʿāmalāt*) wie das Öffentliche Recht, Zivil- und Strafrecht können sich ändern, da sie eine *ʿilla* besitzen, die mit der Vernunft zu erfassen ist. Die gottesdienstlichen Handlungen hingegen, sind nicht rational begründbar, wodurch bei diesen keine Änderung möglich ist. Das Ziel ist, in den *muʿāmalāt* die *maṣlaḥa* herbeizuführen.[320] Als innovative Schritte setzt Ibn ʿĀšūr die *Maqāṣid* mit der *fiṭra* und der Toleranz (*simāḥa*) in Verbindung. Da der Islam nur Urteile erlässt, zu denen die Menschen fähig sind, diese zu erfüllen, muss der *fiṭra* des Menschen gemäß die *maṣlaḥa* beachtet werden. Somit können sich die Ausführungen im rechtlichen System verändern, sofern die *maṣlaḥa* nicht mehr verwirklicht wird.[321]

Das klassische Dreistufenmodell übernimmt Ibn ʿĀšūr auch, jedoch versucht er, diesem eine andere Gewichtung zu verleihen, damit die Interdependenz, die aš-Šāṭibī stark betont, auch Anwendung finden kann.[322]

Ähnlich wie die vorangegangen Gelehrten sieht Ibn ʿĀšūr die *ar-ruḫṣa* auch als ein Instrument der Beachtung der *Maqāṣid*. Er aber sieht nicht nur die Abweichung von einer allgemeinen Regel aufgrund einer Notwendigkeit als eine *ruḫṣa*, sondern auch die fortbestehende und kontinuierliche Notwendigkeit im Bezug auf das alltägliche Leben. Somit verwirft er die Beachtung der *ruḫṣa* als ein nur partielles und temporäres Element. Die *fuqahāʾ*, so Ibn ʿĀšūr, gehen eher von der partiell-temporären *ruḫṣa* aus. Aber die fortbestehende und kontinuierliche *ruḫṣa* ist auch in großem Maße vorhanden. Ein Beispiel dafür ist laut Ibn ʿĀšūr die Erlaubnis des *salam*-Vertrags.[323] Dies ist eine *ruḫṣa*, die immer bestehen bleiben wird und nicht partiell-temporär ist. Die meist beachtete partielle *ruḫṣa* kann als allgemein-vorübergehend, die letztere hingegen wie der *salam* als allgemein-kontinuierlich bezeichnet werden. Neben diesen beiden gäbe es auch noch speziell-vorübergehende – wie der Verzehr von Verendetem (*mayta*) – und allgemein-vorübergehende *ruḫṣa*. Letztere ist eine Handlung, die von der Allgemeinheit ausgeführt wird, aber nur temporär erlaubt wird, sofern eine Notwendigkeit (*ḍarūra*) besteht.[324]

Außer der *ruḫṣa* sind für Ibn ʿĀšūr die beiden Methoden *taġyīr* und *taqrīr* für die Beachtung der *Maqāṣid* sehr wichtig. *At-Taġyīr* beachtet die Änderung der Zustände und somit die Änderung der Urteile. Entweder wird eine Erschwernis verhindert, um eine *mafsada* abzuwehren oder eine Vereinfachung herbeigeführt, um die *maṣlaḥa* zu erhalten. Der *at-taġyīr* dient außerdem dem Schutz vor Über- und Untertreibung. Der *at-taqrīr* ist die Aufnahme der nützlichen Zustände, die

seitens der Menschen akzeptiert werden und in der Gesellschaft etabliert sind. In den Versen wird ja auch der *al-maʿrūf* (das Bekannte bzw. Gute) befohlen und die Menschen dazu aufgefordert, diese zu befehlen (*amr bi-l-maʿrūf*). Diese *al-maʿrūf* werden durch die Erfahrungen der Menschen definiert und fest in der Zivilisation verankert. Der Islam beachtet, korrigiert und integriert diese in sein System. Das Rechtssystem muss diese beachten und Urteile aufstellen (wie *nadb, ibāḥa, wuǧūb*, *ḥurma*), damit diese Werte universell auf alle Gesellschaften als ein Prinzip weitergegeben werden können. Unter *at-taqrīr* kann somit die Beachtung der *ʿurf* verstanden werden.[325]

Des Weiteren sollten die Urteile nicht nach Namen oder Formen orientiert sein, sondern aufgrund einer Eigenschaft oder *ʿilla*. Wenn nun ein Tier in einer Sprache den Namen „Schwein" trägt, so ist es nicht verboten, nur weil es diesen Namen trägt. Früher habe man versucht, Kaffee (*qahwa*) zu verbieten, weil der Wein im Arabischen auch „*qahwa*" genannt wurde. Die *ʿilla* bestimmt das Urteil und nicht Namen oder Formen.[326]

Schlusswort[327]

Sowohl durch die historische Skizze von den Anfängen des Islam und der islamischen Rechtsmethodik (*uṣūl al-fiqh*) bis hin zur Moderne, als auch durch die allgemeine Darstellung der Methoden und Quellen des klassisch islamischen Rechts ist festzuhalten, dass zu allen Zeiten des islamischen Rechts die *maṣlaḥa* und somit auch die *Maqāṣid aš-šarīʿa* in der Rechtsprechung und Entwicklung der Methodik beachtet wurden. Im Allgemeinen kann festgestellt werden, dass muslimische Gelehrte die Nutzung der *maṣlaḥa mursala* – wenn auch unter strengen Bedingungen wie im Falle al-Ġazālīs oder al-Būṭīs – befürworten. Jedoch verstehen einige Gelehrte die gültigen *maṣlaḥa mursala* unter *waṣf al-munāsib* oder *maṣlaḥa muʿtabara*, wodurch sie die *maṣlaḥa mursala* als *maṣlaḥa mulġā* verstehen und diese verwerfen (siehe al-Būṭī, Ibn Taymiyya). Einige Gelehrte verstehen die gültigen *maṣlaḥa mursala* im Rahmen der *maṣlaḥa muʿtabara,* aber behalten die Bezeichnung „*mursala*" (siehe aš-Šāṭibī, Ibn ʿĀšūr) bei. Andere hingegen wie die Ḥanafiten verstehen die Beachtung der *maṣlaḥa mursala* unter *istiḥsān*. Somit handelt es sich nach unserer Erkenntnis eher um eine nominelle Diskussion als dass die *maṣlaḥa mursala* nicht akzeptiert wird.

Die Annährung der Gelehrten an die behandelte Diskussionsgrundlage kann in zwei Gruppen aufgeteilt werden: die erste Haltung als „*rationalist objectivism*" und die zweite als „*theistic subjectivism*". Die Haltung des *rationalist objectivism* repräsentieren mehrheitlich die muʿtazilitisch-mātūrīditisch orientierten Gelehrten. Die Vernunft ist in der Lage, das Gute und Böse zu erkennen und demnach zu urteilen. Denn das Gute ist das, was Nutzen bringt und das Böse das, was Schaden bringt. Die Gesetzgebung ist dann korrekt, wenn der Nutzen herbeigeführt und der Schaden abgewehrt wird.[328] Die Haltung des „*theistic subjectivism*" – gleichzusetzen mit der ašʿarītischen Haltung – besagt, dass der Mensch ohne die Hilfe Gottes nicht in der Lage ist, korrekte moralische Kenntnisse zu entwickeln. Denn etwas ist nur gut (*ḥusn*), weil Gott es geboten hat, und etwas ist nur böse, weil Gott es verboten hat.[329] Der pure *rationalist objectivism* würde kontinuierlich die Abnahme der Rolle des Korans und der Sunna bedeuten. Denn immer wenn eine neue Situation entsteht, wird dann mit der puren Vernunft eine Lösung gefunden und der Koran vernachlässigt.[330] Der pure *theistic subjectivism* führt auch zu negativen Ergebnissen, weil dadurch neue Entwicklungen aufgrund der starken Festhaltung am Wortlaut des Korans nicht beachtet und šarīʿakonform behandelt werden können, da kein detailspezifischer, expliziter *naṣṣ* existiert.[331] Damit dies nicht geschehen kann, müssen die Gelehrten meines Erachtens eine Position einnehmen, die als Kombination dieser beiden genannten Haltungen gelten kann. Diese kann auch als eine maturīdītische Position verstanden werden. Die maturīditische Position besagt, dass die Vernunft zwar in der Lage ist, das Gute und Böse zu entdecken, weil Gott ihr dies aus Güte ermöglicht, sie kann aber nicht unabhängig von der Offenbarung objektiv bleiben. Denn die Vernunft wird durch die persönliche Neigung und vielen anderen Faktoren nega-

tiv beeinflusst. Außerdem beachtet Gott auch das Gute und Böse bei der Urteilsbestimmung. Die Menschen können durch Analysen die Vernunft trainieren, um das Gute und Böse im Lichte der Offenbarung zu erkennen.[332] Im Endeffekt kann gesagt werden, dass alle Haltungen versucht haben, der persönlichen Neigung (*hawā*) keinen Freiraum zu bieten.

Des Weiteren sind zwei Haltungen zu dem Problem der Epistemologie vorhanden. Dabei wird die Frage, ob der Mensch die *maṣlaḥa* und somit auch die *Maqāṣid aš-šarīʿa* durch die Vernunft erkennen kann, zu beantworten versucht: 1. *formal legal rationality*, 2. *substantive legal rationality*. Die erste Haltung kann im *Qiyās*verständnis gesehen werden. Jede berechtigte *maṣlaḥa mursala* wird unter *waṣf al-munāsib* verstanden und in den *qiyās* integriert, wodurch die Subjektivität und die persönliche Neigung eingegrenzt werden.[333] Die zweite Haltung beachtet mehrheitlich keinen Formalismus und versucht, die *Maqāṣid aš-šarīʿa* zu entdecken und demnach zu urteilen. Es wird nicht mehr allzu sehr die formelle Anwendung, sondern die Konformität mit den abstrakten Normen und Grundsätzen beachtet, die durch die *Maqāṣid* gewonnen werden. Eine Methode dieser Haltung ist der *sadd aḏ-ḏarāʾiʿ*.[334] Beide Haltungen sehen ihre Herangehensweise als Instrumente für die Beachtung des rechtlichen Wandels (*legal change*).[335] Durch die Betrachtung der historischen Skizze kann gesagt werden, dass sich mit der Zeit mehrheitlich folgende Haltung durchgesetzt hat: Die Vernunft kann das Gute und Böse, die rationem legis, die durch Gottes Gnade festgelegt wurden, erkennen. Im Bereich der *muʿāmalāt* und *wasāʾil* können Änderungen beachtet und vorgenommen werden. In diesem Sinne findet auch ein epistemologischer Wandel im *uṣūl al-fiqh* statt.

Mit den gesammelten Ergebnissen kann auch gesagt werden, dass die orientalistische Haltung „Das islamische Recht ist festgefroren (*rigid*) und nicht änderungsfähig (dynamisch)“ widerlegt ist. Der *uṣūl al-fiqh* bietet eine Theorie, die jede Entwicklung im Leben šarīʿagerecht beurteilen kann. Sie ist eventuell ausbaufähig und es müssen gegebenenfalls heutzutage weitere Methoden entwickelt werden. Jedoch existiert eine Basis, die bis auf den Propheten zurückgeführt werden kann, welche die Beachtung der neueren Entwicklungen und die Formung neuerer šarīʿarechtlicher Urteile im Bezug auf aktuelle Rechtsfragen gewährleistet.

Auch heute ist die Diskussion um die *Maqāṣid* sehr wichtig, weil durch die technischen und medizinischen Fortschritte und den damit verbundenen, neu entstehenden gesellschaftlichen Probleme die textuellen Quellen erschöpft sind und keine direkten Antworten liefern. Beispielsweise muss ein *muǧtahid* sich in Sachen der bioethischen Fragestellungen gänzlich auf die *Maqāṣid* berufen, da für ihn keine direkten textuellen Beweise vorliegen.[336]

Die Theorie der *Maqāṣid* lässt sich auch in der praktischen Anwendung wiederfinden. An dieser Stelle möchte ich ein Beispiel aus dem Werk *al-Mubsūṭ* [337]von as-Saraḫsī anführen.

Šams al-aʾimma as-Saraḫsī (gest. 483/1090), der sowohl ein Rechtsgelehrter (*faqīh*) als auch ein Rechtsmethodologe (*uṣūlī*) ist,[338] behandelt in seinem Werk u.a., wie das Wasser in einem Brunnen zu reinigen ist, falls bspw. tote Tiere in einen Brunnen fallen.[339] Fällt eine Maus in einen Brunnen (*biʾr*) und stirbt, so muss sie aus dem Brunnen herausgeholt werden. Hiernach ist es ausreichend, zwanzig Eimer Wasser aus dem Brunnen für dessen Reinigung zu schöpfen. Falls eine Maus hingegen in einer Wassergrube (*ǧubb*) stirbt, muss das Wasser komplett ausgegossen und die Grube komplett gereinigt werden, da sie aufgrund des Todes der Maus komplett verunreinigt wurde (*tanǧusu*).[340] Diese Prämisse kommentiert as-Saraḫsī und sagt, dass verschiedene Meinungen hierzu geäußert wurden. *Bišr* sei der Meinung, dass auch der Brunnen komplett gereinigt werden müsse, weil die Verunreinigung sich sowohl in den Steinen als auch im Schlamm gefestigt hat. Dem widersprechend aber, so as-Saraḫsī, wird von Muḥammad (ibn Ḥasan aš-Šaybānī) überliefert, dass Abū Yūsuf und er im Hinblick auf die Reinigung des Brunnens durch Ausschöpfen von einer bestimmten Anzahl von Eimern derselben Meinung sind. Denn ein Brunnen gleicht dem

fließenden Wasser.[341] Daher darf man einen Brunnen nicht mit einer Grube vergleichen und dadurch einen Analogieschluss (*qiyās*) bilden. Hiernach diskutiert er, in welchem Falle wie viel Eimer (*dalw*) Wasser ausgeschöpft werden müssen, was sich je nach Größe und Art der Maus ändert. Er thematisiert auch, dass der Brunnen komplett gereinigt werden muss, falls ein Schaf oder ein Mensch darin stirbt. Wichtig ist nun, wie er die verschiedenen *fatwās* bezüglich der Anzahl der Eimer für die Reinigung im Falle des Todes einer Maus erklärt.

Abū Ḥanīfa habe die Anzahl des Ausschöpfens klein gehalten, da sich in Kūfa nur wenige Brunnen befanden; das Wasser war knapp und es sollte so wenig wie möglich verloren werden. Imām Muḥammad hingegen habe viel mehr gefordert, 200 bis 300 Eimer Wasser, da es zu seiner Zeit in Bagdad viele Brunnen gab und das Wasser nicht knapp war.[342] Die Reinigung konnte ausführlicher gestaltet werden. Somit ist zu sehen, dass auch in der Praxis der Wandel der Zeit und der Umstände beachtet wurde und die theoretische Diskussion der *Maqāṣid* und *maṣlaḥa* Anwendung fand.

Andere Formulierungen im Werk von as-Saraḫsī wie „*der Sinn/das Ziel (dessen) ist… (wa-l-maqṣūdu minhu/minhum)*“ zeigen auch, dass nicht unabhängig vom Sinn und Zweck des Religionsgesetzes geurteilt wurde. Jedoch ist eine Spannung zwischen der Beachtung des Wortlautes und den Zwecken des Religionsgesetzes bzw. zwischen der literarischen und teleologischen Herangehensweise vorhanden, falls beide Methoden in derselben Problematik zur Anwendung möglich sind.

Literaturangaben:

1 Vgl. el-Keylânî, Abdurrahman İbrahim Zeyd: İslam Hukuk Felsefesinin Esasları, Mahiyeti ve Teşrideki Yeri. Übersetzt von Nasi Aslan. In: Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi; 1,2. 2001. S. 121 (im Folgenden: el-Keylânî: İslam Hukuk Felsefesinin Esasları (2001)).

2 Für detaillierte Informationen siehe Abū Zahra, Muḥammad: *Uṣūl al-fiqh*. Kairo: Dār al-fikr al-ʿarabī, 2006 (Im Folgenden Abū Zahra: *Uṣūl al-fiqh* (2006)); Šaʿbān, Zakī ad-Dīn: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī*. [o.O.] [o.J.] (Im Folgenden: Šaʿbān: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī* (o.J.)); Krawietz, Birgit: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam. Berlin: Duncker und Humblot, 2002 (Im Folgenden: Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002)).

3 Vgl. Kırbaşoğlu, Hayri: er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva açısından Eleştirisi. In: Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü. Hrsg. Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Kitabiyat, 2003². S. 217-267; Sezgin, Fuat: Geschichte des arabischen Schrifttums. Band 1. Leiden: Brill, 1967, S. 484 f. (Im Folgenden: Sezgin: GAS (1967)).

4 Vgl. Bakkal, Ali: İslâm Fıkıh Ekolleri. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007, S. 178 (Im Folgenden Bakkal: İslâm Fıkıh Ekolleri (2007)).

5 Vgl. Ibn ʿĀšūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir**:** *Maqāṣid aš-šarīʿa al-islāmiyya*. Amman: Dār an-nafāʾis, 2001². S. 183-189 (im Folgenden: Ibn ʿĀšūr: *Maqāṣid aš-šarīʿa al-islāmiyya* (2001)). Ibn ʿĀšūr betont, dass die *maqāṣid aš-šarīʿa* in der klassisch, sunnnitischen Rechtsmethodik kaum Anwendung gefunden hat, und anstelle ihrer Diskussion die *munāsaba* und *maṣlaḥa mursala* – im Wesentlichen – als eine alternative *qiyās*-Methode diskutiert und festgelegt wurde.

6 Vgl. Pekcan, Ali: İslam Hukukunda Gaye Problemi. Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât. Istanbul: Rağbet Yayınları, 2003. S. 56 (im Folgenden: Pekcan: İslâm Hukukunda Gâye Problemi (2003)).

7 Vgl. ebenda, S. 283; Yaman, Ahmet: İslam Hukuk İlmi Açısından Makasıd İçtihadının yada Gai/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine. In: Makâsıd ve İctihad. Hrsg. Ahmet Yaman. Konya: Yediveren, 2002. S. 160 (Im Folgenden Yaman: İslam Hukuk İlmi Açısından Makasıd İçtihadının İlkeleri Üzerine (2002)); Opwis, Felicitas: Maṣlaḥa in contemporary Islamic Legal Theory. In: Islamic Law and Society; 12,2. 2005. S. 191 (Im Folgenden: Opwis: Maṣlaḥa in

contemporary Islamic Legal Theory (2005)); Nagel, Tilman: Das islamische Recht. Westhofen: WVA-Verlag, 2001. S. 253 (Im Folgenden: Nagel: Das islamische Recht (2001)); Boynukalın, Ertuğrul: Makasidü'ş-Şeria. In: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Bd. 27. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003. 423-426, 27:424 (Im Folgenden: Boynukalın: Makasidü'ş-Şeria (2003)); Dönmez, İbrahim Kâfi: Maslahat. In: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Bd. 28. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003. 79-94, 28:82 (Im Folgenden: Dönmez: Maslahat (2003)); Khadduri, Majid: Maṣlaḥa. In: The Encyclopaedia of Islam (Second Edition). Hrsg. E. van Donzel [u.a.]. Bd. VI. Leiden: Brill, 1991. 738-740. VI: 739 (Im Folgenden: Khadduri: *Maṣlaḥa* (1991)).

8 Vgl. Pekcan: İslâm Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 86 ff.

9 Die Diskussion um *ḥusn-qubḥ* ist folgende: Verschiedene islamische Theologieschulen haben darüber diskutiert, ob der Mensch durch die reine Vernunft das Gute (*ḥusn*) und Böse (*qubḥ*) an sich entdecken und dementsprechend Urteile fällen kann. In diesem Rahmen wird auch diskutiert, ob daher Ereignisse aufgrund der Kausalität auf der Erde stattfinden, oder ob Gott zu allen Zeitpunkten die kausale Verbindung erschafft. Darüber hinaus wird auch diskutiert, ob der Mensch ohne die Offenbarung Gott auch erkennen und an ihn glauben kann, wodurch er auch ohne eine Offenbarung am Jüngsten Gericht zur Rechenschaft gezogen wird, falls er an Gott nicht glaubt. Die Muʿtazila und Zaydiyya (eine šiʿītische Theologieschule) sind der Meinung, dass der Mensch in der Lage ist, das Gute und Böse zu entdecken und über dem Koran hinaus mit der Vernunft neu entstandene Situationen šarīʿagerecht beurteilen kann. Auch könne der Mensch deswegen vorhandene Urteile revidieren und brauche die rechtlichen Urteile des Korans, die die zwischenmenschlichen Beziehungen (*al-muʿāmalāt*) thematisieren, nicht wortwörtlich auszuführen. Zweck ist, die Ziele dieser Urteile zu verwirklichen, wobei die Ausführung variieren kann. Die Māturīdiyya vertritt eine ähnliche Position, jedoch sagt sie, dass Gott durch die Offenbarung die Vernunft unterstützt und der objektive Entscheidungsmaßstab für die Beurteilung des Guten und Bösen darstellt. Die Aš'ariyya hingegen vertritt die Meinung, dass der Mensch nicht in der Lage ist, das Gute und Böse auf sich alleine gestellt zu entdecken und dass nur die Offenbarung diese bestimmt. Denn die Dinge sind nicht aufgrund ihrer Natur gut oder schlecht, sondern erst durch den Befehl oder das Verbot Gottes als gut und schlecht qualifiziert. Für detailliertere Informationen siehe Kalisch, Muhammad: Vernunft und Flexibilität in der islamischen Rechtsmethodik. Darmstadt: 1997. S. 30-57.

10 Vgl. Pekcan: İslâm Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 86 ff.

11 Vgl. Opwis, Felicitas: Maṣlaḥa: An intellectual history of a core concept in Islamic Legal Theory. Yale: UMI Dissertation Services, 2001. S. 19 f. (Im Folgenden: Opwis: *Maṣlaḥa* (2001)). Diese beiden Persönlichkeiten behandeln die Thematik unter *maṣlaḥa* und *istiḥsān*

12 Vgl. Pekcan, Ali: Hanefî Ekolünde Makasıd Düşüncesi. In: İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi: 9. 2007. 313-336. (Im Folgenden: Pekcan: Hanefî Ekolünde Makasıd Düşüncesi (2007)); Bardakoğlu, Ali: İstihsan. In: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Bd. 23. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001. 339-347. 23:340 (Im Folgenden: Bardakoğlu: İstihsan (2001)); Ad-Dabūsī, Abū Zayd ʿAbd Allāh: *Taqwīm al-adilla fī uṣūl al-fiqh*. Editiert von Ḫalīl Muḥy ad-Dīn al-Mays. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2007². S. 404 (Im Folgenden: ad-Dabūsī: *Taqwīm al-adilla* (2007)); Paret, Rudi: Istiḥsān, Istiṣlāḥ. In: The Encyclopaedia of Islam (Second Edition). Hrsg. E. van Dozel [u.a.]. Bd. IV. Leiden: Brill, 1978. 255-259, S. 256 (Im Folgenden: Paret: Istiḥsān, Istiṣlāḥ (1978)).

13 Vgl. Zaydān, ʿAbd al-Karīm: *al-Madḫal li dirāsa aš-šarʿiyya al-islāmiyya*. Alexandria: Dār ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb, 2001. S. 200 (Im Folgenden: Zaydān: *al-Madḫal* (2001)); Bardakoğlu: İstihsan (2001), 23:345; Al-Ašqar, Muḥammad Sulaymān ʿAbd Allāh: *al-Wāḍiḥ fī uṣūl al-fiqh*. Amman: Dār an-nafāʾis, 2004². S. 145 (Im Folgenden: al-Ašqar: *al-Wāḍiḥ* (2004)); Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002), S. 322.

14 Vgl. Bardakoğlu: İstihsan (2001), 23:340.

15 Vgl. Paret: Istiḥsān, Istiṣlāḥ (1978), IV:256 f.

16 Vgl. Pekcan: İslâm Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 284.

17 Vgl. ebenda.

18 Vgl. Opwis: The Construction of Madhhab Authority: Ibn Taymiyyas Interpretation of Juristic Preference (istiḥsān). In: Islamic Law and Society; 15. 2008. 219-249.

19 Vgl. aṭ-Ṭūfī, Naǧm ad-Dīn: *Risāla fī riʿāya al-maṣlaḥa*. Editiert von Aḥmad ʿAbd ar-Raḥīm as-Sāyiḥ. [o.O.]: ad-Dār al-miṣriyya al-lubnāniyya, 1993. S. 23 (Im Folgenden: aṭ-Ṭūfī: *Risāla fī riʿāya al-maṣlaḥa* (1993)).

20 Vgl. Pekcan: İslâm Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 284 f.

21 Vgl. Ibn ʿĀšūr: *Maqāṣid aš-šarīʿa al-islāmiyya* (2001), S. 183-189.

22 Vgl. Yavuz, Yunus Vehbi: Maksadi Yorum. In: İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi; 8. 2006. 41-78. S. 48 f. (Im Folgenden: Yavuz: Maksadi Yorum (2006)). Für eine Liste der verfassten Bücher über *Maqāṣid* in der klassischen sowie modernen Phase siehe: Pekcan: Usul ve Makasıd Konusunda Yeni Eserler. In: İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi; 8. 2006. 341-358; Pekcan: Makasıd Literatürüne Dair. In: İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi; 11. 2008. 417-443.

23 Wehr: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart (2007-2008), S. 1029.; vgl. Boynukalın: Makasidü'ş-Şeria (2003), 27:423.

24 Ebenda, S. 1030.

25 Rogler nutzt dieselbe Übersetzung und sagt, dass Gott mit und in seiner *Šarīʿa* bestimmte Ziele und Absichten verfolgt, vgl. Rogler, Lutz: Maqâsid al-sharîʿa als religiöses Reformkonzept. In: Inamo; 57. 2009. 22-26, S.22 (Im Folgenden: Maqâsid al-sharîʿa als religiöses Reformkonzept (2009)).

26 Vgl. Boynukalın: Makasidü'ş-Şeria (2003), 27:423. Ähnlich übersetzt wird es auch in dem Eintrag der Encyclopaedia of Islam: Gleave, R.M.: Maḳāṣid al-Sharīʿa. In: The Encyclopaedia of Islam (Second Edition). Hrsg. E. van Donzel [u.a.]. Bd. XII. Leiden: Brill, 2004. 569-570, XII:569 f (Im Folgenden: Gleave: Maḳāṣid al-Sharīʿa (2004).

27 Vgl. ebenda.

28 Vgl. Pekcan: İslâm Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 26-29. Pekcan erklärt im Detail die von ihn genutzten Definitionen, jedoch unterscheiden sie sich nicht in der Bedeutung, sondern nur in der Wortwahl. Somit lässt sich die detaillierte Definition aller Begriffe als überflüssig kennzeichnen und wir begnügen uns damit, nur die Begriffe zu nennen und nicht weiterhin zu definieren.

29 Vgl. Muslehuddin, Muhammad: Philosophy of Islamic Law and the Orientalists. New Delhi: Taj, 1992. S. 134 (Im Folgenden: Muslehuddin: Philosophy of Islamic Law and Orientalists (1992)); Johnston, David L.: Maqāṣid al-Sharīʿa: Epistemology and hermeneutics of the Muslim theologies of human rights. In: Die Welt des Islam; 47,2. 2007. 149-187. S. 174 ff. (Im Folgenden; Johnston: Maqāṣid al-Sharīʿa (2007)); Yavuz: Maksadi Yorum (2006), S. 49.

30 Vgl. Falaturi, Abdoldjavad: Die Šarīʿa - das islamische Rechtssystem. In: Weltmacht Islam. Hrsg. Bayrisches Landeszentrum für politische Bildungsarbeit. München: 1988. 93-115, S. 106 (Im Folgenden: Falaturi: Die Šarīʿa- das islamische Rechtssystem (1988)).

31 Vgl. Hallaq, Wael B.: Uṣūl al-fiqh: Beyond tradition. In: Journal of Islamic Studies; 3,2. 1992. 172-202, S. 182 (Im Folgenden: Hallaq: Uṣūl al-fiqh: Beyond tradition (1992)).

32 Vgl. Atay, Hüseyin: Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık. In: Kelam Araştırmaları; 4,1. 2006. 3-50, S. 11 f. (Im Folgenden: Atay: Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık (2006)).

33 Vgl. Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 340-353.

34 Ibn ʿĀšūr: *Maqāṣid aš-šarīʿa al-islāmiyya* (2001), S. 183-189.

35 Vgl. Boynukalın: Makasidü'ş-Şeria (2003), 27:423.

36 Vgl. Pekcan: İslâm Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 49. Auch der Blick in das Inhaltsverzeichnis der von mir genutzten klassisch-arabischen *uṣūl-*

Werke (siehe Literaturliste) beweist die These von Pekcan. Es lassen sich die Abhandlungen über *maṣlaḥa* im Wesentlichen nur unter den Diskussionen um *qiyās* und dem damit verbundenen *ʿilla* finden. Al-Āmidi z. B. bestimmt eine Überschrift für *maṣlaḥa mursala* in seinem Werk *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, jedoch verweist er an dieser Stelle wieder auf die Abhandlung über *munāsaba*, die sich unter *qiyās* befindet. Diese dort sich befindenden Ergebnisse listet er an dieser Stelle unter der Überschrift *maṣlaḥa mursala* auf. Dabei fügt er hinzu, dass die *maṣlaḥa* – so wie bei al-Ġazālī – bestimmte Bedingungen erfüllen muss, um beachtet zu werden: vgl. al-Āmidī: *al-Iḥkām* (2005), S. 394 f. Eine ähnliche Annäherung ist auch bei ar-Rāzī vorzufinden, der unter der Überschrift *maṣlaḥa mursala* dies als *munāsaba* versteht und auf die Abhandlung über *qiyās* hinweist, nach dem er die ersten beiden Arten der *maṣlaḥa* dargestellt hat: القسم الثالث: ما لم يشهدبالاعتبار, ولا بلإبطال نص معين; فنقول: قد ذكرنا في كتاب القياس أن المناسبة : Ar-Rāzī, Faḫr ad-Dīn: *al-Maḥṣūl fī ʿilm uṣūl al-fiqh*. Editiert von ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawǧūd und ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ. Sayda [u.a.]: al-Maktaba al-ʿaṣriyya, 1999². 3:1471 (Im Folgenden: ar-Rāzī: *al-Maḥsūl* (1999)).

37 Vgl. Šaʿbān: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī* [o.J.], S. 159-196; Abū Zahra: *Uṣūl al-fiqh* (2006), S. 238-273; Atar, Fahrettin: Fıkıh Usûlü. Istanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008[7]. S. VIII f. bzw. S. 71-87 (Im Folgenden: Atar: Fıkıh Usûlü (2008)); Zaydān: *al-Madḫal* (2001), S. 196-212; al-Ašqar: *al-Wāḍiḥ* (2004), S. 144-152. Diese Werke wurden repräsentativ ausgewählt und angeführt.

38 Vgl. Šaʿbān: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī* [o.J.], S. 117: „*ittafaqa l-ǧumhūru mina l-fuqahāʾi ʿalā anna l-qiyāsa aṣlun min uṣūli t-tašrīʿi* (Die Mehrheit der Rechtsgelehrten sind sich einig, dass der Analogieschluss eine Quelle der Methode der Gesetzgebung ist)". Für detaillierte Informationen über *qiyās* siehe Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002), S. 204-223.

39 Vgl. Pekcan: İslâm Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 50.

40 Vgl. ebenda; Šaʿbān: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī* [o.J.], S. 113 f.

41 Vgl. Šaʿbān: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī* [o.J.], S. 113 ff. Für weitere Beispiele und Erklärungen des *qiyās* können folgende Bücher unter dem entsprechenden Kapitel angesehen werden: Zaydān: *al-Madḫal* (2001); Abū Zahra: *Uṣūl al-fiqh* (2006); al-Ašqar: *al-Wāḍiḥ* (2004); Šaʿbān: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī* [o.J.].

42 Vgl. Pekcan: İslâm Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 50.

43 Vgl. ebenda, S. 51.

44 Vgl. ebenda, S. 53.

45 Vgl. ebenda, S. 55.

46 Vgl. ebenda, S. 56.

47 Siehe Koran (2,184)

48 Die Bestimmbarkeit eines Urteils durch die *ʿilla* wird in der klassischen Literatur *taʿlīl* genannt.

49 Vgl. ebenda, S. 60.

50 Vgl. Masud, Muhammad Khalid: Islamic Legal Philosophy. A Study of Abū Isḥāq al-Shāṭibī's Life and Thought. Islamabad: Islamic Publication, 1977. S. 2 (Im Folgenden: Masud: Islamic Legal Philosophy (1977)).

51 Vgl. Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid: *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl al-fiqh*. Editiert von Ḥamza ibn Zahīr Ḥāfiẓ. Medina: [o.J.]. 2:478 ff. (Im Folgenden: al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl* [o.J.]).

52 Vgl. Pekcan: İslâm Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 61.

53 Vgl. ebenda.

54 Vgl. ebenda, S. 62 f.; Šaʿbān: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī* [o.J.], S. 153 f.

55 Vgl. Šaʿbān: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī* [o.J.], S. 153 f.

56 Vgl. ebenda; Pekcan: İslâm Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 61.

57 Vgl. Dönmez: Maslahat (2003), 28:79; Khadduri: *Maṣlaḥa* (1991), VI:738.

58 Vgl. Opwis: *Maṣlaḥa* in contemporary Islamic Legal Theory (2005), S. 182 f. Opwis weist an dieser Stelle auch darauf hin, dass der Begriff „*maṣlaḥa*" auch engere Bedeutungen wie Wohlbefinden, Wohlergehen, soziales Wohl (well

-being, wellfare, social weal) beinhaltet. Jedoch wird meist der Begriff *maṣlaḥa* mit public interest übersetzt. Siehe außerdem: Khadduri: *Maṣlaḥa* (1991), VI:738; Khadduri, Majid: The Maslaha (Public Interest) and ʿilla (Cause). In: N.Y.U. Journal of International Law and Politics; 12. 1979. 213- 217 (Im Folgenden: Khadduri: The Maslaha (Public Interest) and *ʿIlla* (Cause) (1979)); Hallaq: Uṣūl al-fiqh: Beyond tradition (1992).

59 Vgl. Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002), S. 460.

60 Vgl. Rohe, Matthias: Das islamische Recht. München: C.H. Beck Verlag, 2009, S. 66 (Im Folgenden: Rohe: Das islamische Recht (2009)).

61 **Vgl**. Dönmez: Maslahat (2003), 28:79; Zaydān: *al-Madḫal* (2001), S. 202; al-Ašqar: *al-Wāḍiḥ* (2004), S. 149.

62 Vgl. Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002), S. 249; Abū Zahra: *Uṣūl al-fiqh* (2006), S. 250.

63 In diesen Fällen hat die ḥanafitische Rechtsschule die Methode des *istiḥsān* genutzt, auf die auch später detaillierter eingegangen wird.

64 Vgl. Pekcan: İslâm Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 67; Dönmez: Maslahat (2003), 28:79.

65 Vgl. Dönmez: Maslahat (2003), 28:82; Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002), S. 242; Zaydān: *al-Madḫal* (2001), S. 202.

66 Vgl. Šaʿbān: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī* [o.J.], S. 159 ff.

67 Vgl. ebenda.

68 Vgl. al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl* [o.J.], 2:479 f.

69 Vgl. Šaʿbān: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī* [o.J.], S. 159 ff.; Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002), S. 242.

70 Vgl. Pekcan: İslâm Hukukunda Gâye Problemi (2003), ebenda, S. 71; Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002), S. 242.

71 Vgl. ebenda, S. 71 ff.

72 Vgl. ebenda, S.73.

73 Vgl. ebenda, S.72.

74 Vgl. Dönmez: Maslahat (2003), 28:85.

75 Vgl. Pekcan: İslam Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 74-81.

76 Hierbei nennt Pekcan als Beispiel die gleiche Teilung des Erbes unter den Geschwistern (Schwester und Bruder). Der Bruder erhält aus dem *ẓāhir* (äußerem Wortsinn) des Korans das Doppelte wie die Schwester. Eine gleiche Verteilung sei nicht im Sinne der *Šarīʿa* (vgl. ebenda), denn die *naṣṣ* bestimmen im Detail, wie die Erbverteilung stattfinden muss, vgl. Erdoğan, Mehmet: İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi. Istanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009[6], S- 134 f. (Im Folgenden: Erdoğan: İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi (2009)).

77 Vgl. Šaʿbān: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī* [o.J.], S. 164 („[…] *An takūna l-maṣlaḥa maʿqūla fī ḏātihā* […]“)

78 Vgl. Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2003), S. 245; Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 262-275; aš-Šāṭibī: *al-Muwāfqāt* [o.J.], 2:6-13; Masud: Islamic Legal Philosophy (1977), S. 227.

79 Vgl. Dönmez: Maslahat (2003), 28:82; Aš-Šāṭibī, Abū Isḥāq: *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-aḥkām*. Beirut: Dār al-fikt, [o.J.], 2:1-6 (Im Folgenden: aš-Šāṭibī: *al-Muwāfaqāt* [o.J.], 2:1-6); Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnititschen Islam (2002), S. 230-234; Johnston: Maqāṣid al-Sharīʿa (2007), S. 160.

80 Für das Fünfermodell al-Ǧuwaynīs s. Al-Ǧuwaynī, Imām al-Ḥaramayn: *al-Burhān*. Editiert von ʿAbd al-ʿAẓīm ad-Dayyib. Katar: 1979, 2:924-926 (Im Folgenden: al-Ǧuwaynī: *al-Burhān* [o.J.]). Für das Dreistufenmodell al-Ġazālīs, das die Entwicklung der islamischen Rechtsmethodik sehr beeinflusst hat, s. al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā* [o.J.], 2:480-483; Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 44 ff.

81 Vgl. aš-Šāṭibī: *al-Muwāfaqāt* [o.J.], 2:5 f.

82 Vgl. ebenda; Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002), S. 229; aš-Šāṭibī: *al-Muwāfaqāt* [o.J.], 2:4-5; Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 45.

83 Vgl. ebenda, S. 133; Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002), S. 230; Dönmez: Maslahat (2003), S. 82; Dasuki, Asyraf Wajdi/ Abdullah, Nurdianawati Irwani: Maqasid al Shari'ah - Maslaha and Corporate Social Responsibility. In: The American Journal of Islamic Social Sciences; 24,1. [o.J.]. 25-45, S. 32 (Im Folgenden: Dasuki/Abdullah: Maqasid al Shari'ah [o.J.]).

84 Der Vergleich der Aufzählung unter Gelehrten wie al-Ġazālī, ar-Rāzī, al-Āmidī, al-Qarāfī aṭ-Ṭūfī, aš-Šāṭibī und Ibn ʿĀšūr hat gezeigt, dass alle Gelehrten die Aufzählung anders gestalten und somit eine andere hierarchische Ordnung bevorzugen, vgl. al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl* [o.J.], 2:482; Pekcan: İslam Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 271 ff.; Al-Āmidī, Sayf ad-Dīn: *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*. Editiert von Ibrāhīm al-ʿAǧūz. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2005[5], 3:240 (Im Folgenden: al-Āmidī: *al-Iḥkām* (2005)); aš-Šāṭibī: *al-Muwāfaqāt* [o.J.], 2:3; Ibn ʿĀšūr: *Maqāṣid aš-šarīʿa al-islāmiyya* (2001), S. 301.

85 Vgl. ebenda, S. 134 ff.; Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002), S. 230 f.

86 Vgl. Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002), S. 231; aš-Šāṭibī: *al-Muwāfaqāt* [o.J.], 2:3. Pekcan stellt ebenfalls dar, dass al-Ġazālī auch derselben Meinung ist. Er führt noch weitere Beispiele aus den monotheistischen Religionen sowie aus Buddhismus, Jainismus und dem Drusentum an. In all diesen Religionen wird betont, dass das Leben geschützt werden muss, dass man nicht stehlen darf und weitere ähnliche Gebote: vgl. Pekcan: İslam Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 147-153. All diese Prämissen zeigen, dass die *aḍ-ḍarūriyyāt al-ḫamsa* universell sind. Hier kann auch ein Ansatz für den Schutz der Menschenrechte erkannt werden, auch wenn dies in den westlichen Forschungen oft übersehen wird.

87 Der Begriff *fiṭra* kann als die „natürliche Ausrichtung des Menschen zu Glauben“ übersetzt werden.

88 Vgl. Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002), S. 231.

89 Vgl. Ibn ʿĀšūr: *Maqāṣid aš-šarīʿa al-islāmiyya* (2001), S. 259-267.

90 Vgl. ebenda.

91 Vgl. Dönmez: Maslahat (2003), 28:82.

92 Vgl. At-Tirmiḏī, Abū ʿĪsā Muḥammad: *Sunan at-Tirmiḏī*. Editiert von ʿUbayd ad-Daʿās. Damaskus: Dār Ibn Kaṯīr, 2007 (Im Folgenden: at-Tirmiḏī: *Sunan at-Tirmiḏī* (2007)), S. 103 f., *Kitāb al-ḥudūd, bāb* 12, Ḥadīṯ Nr. 1439. Aš-Šāṭibī zählt eine Vielzahl von Ḥadīṯen in diesem Rahmen auf, vgl. aš-Šāṭibī: *al-Muwāfaqāt* [o.J.], 4:40 ff.

93 Vgl. Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002), S. 232.

94 Vgl. ebenda, S. 233; aš-Šāṭibī: *al-Muwāfaqāt* [o.J.], 2:4 f.; Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 45 f.

95 Vgl. Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002), S. 234.

96 Vgl. Pekcan: İslam Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 203.

97 Vgl. Ibn ʿĀšūr: *Maqāṣid aš-šarīʿa al-islāmiyya* (2001), S. 306 ff.

98 Vgl. Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002), S. 234 f. Dönmez: Maslahat (2003), 28:83. Dasuki/Abdullah: Maqasid al Shari'ah [o.J.], S. 33.

99 Vgl. aš-Šāṭibī: *al-Muwāfaqāt* [o.J.], 2:6 f.

100 Vgl. ebenda (auf dieser Seite im *al-Muwāfaqāt* befinden sich noch mehrere Beispiele); Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002), S. 237.

101 Hallaq beschäftigt sich in seinem Aufsatz mit der Nutzung dieser Beweisführung im islamischen Recht u. a. im Bezug auf den *qiyās*: vgl. Hallaq, Wael

B.: Logic of Legal Reasoning in Religious and Non-Religious Cultures: The Case of Islamic Law and the Common Law. In: Cleveland State Law Review: 34. 1985-86. 79-96.

102 In diesem Falle handelt es sich von den zwei Beweismöglichkeiten „*a maiore ad minus* und *a minore ad maius*" um die Möglichkeit *a minore ad maius* (Schluss vom Kleineren zum Größeren).

103 Vgl. Pekcan: İslâm Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 170.

104 Für nähere Informationen kann die Magisterarbeit herangezogen werden, vgl. S. 63-65.

105 Vgl. aš-Šāṭibī: *al-Muwāfaqāt* [o.J.], 2:8-15.

106 Vgl. az-Zarqā: *al-Madḫal* [o.J.], S. 87.

107 Vgl. Özen, Şükrü: İstislah. In: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Bd. 23. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001. 383-388, 23:381 (Im Folgenden Özen: İstislah (2001)).

108 Vgl. Karaman, Hayreddin: İslâm Hukuk Tarihi. Istanbul: İz Yayıncılık, 2004[4], S. 69 (Im Folgenden: Karaman: İslâm Hukuk Tarihi (2004)).

109 Vgl. ebenda.

110 Vgl. Özen: İstislah (2001), 23:385.

111 Vgl. Šaʿbān: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī* [o.J.], S. 170.

112 Vgl. Emon, Auwer M.: Natural Law and Natural Rights in Islamic Law. In: Journal of Law and Religion; 20,2. 2004-2005. 351-395, S. 377 (Im Folgenden: Emon: Natural Law and Natural Rights in Islamic Law (2005)).

113 Vgl. Šaʿbān: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī* [o.J.], S. 170.

114 Vgl. Özen: İstislah (2001), 23:388; al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā min ʿilm uṣūl al-fiqh* [o.J.], 2:487-490.

115 Vgl. Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002), S. 313; az-Zarqā ordnet den *istiḥsān* auch unter die sekundären Quellen (*maṣādir al-farʿiyya at-tabʿiyya*) an: vgl. az-Zarqā: *al-Madḫal al-fiqhī al-ʿāmm* [o.J.], S. 87. Auch in neueren *uṣūl*-Werken ist diese Unterteilung zu sehen: vgl. Zaydān: *al-Madḫal* (2001), S. 196 (*al-maṣādir at-tabʿiyya*).

116 Vgl. Wehr: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart (2007-2008), S. 257.

117 Vgl. ebenda, S. 257 f.

118 Vgl. Šaʿbān: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī* [o.J.], S. 173 f. Beispielsweise wird in az-Zarqās Werk dieser Begriff durchgehend in der Behandlung des *istiḥsān* genutzt: vgl. az-Zarqā: *al-Madḫal* [o.J.], S. 87-98.

119 Vgl. az-Zarqā: *al-Madḫal* [o.J.], S. 88.

120 Vgl. Šaʿbān: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī* [o.J.], S. 173 f. Bernard Weiss stellt den *istiḥsān* fälschlicher Weise *nur* als eine Entscheidung im Sinne von *qiyās al-ḫafī* dar und weist nicht auf die verschiedenen Arten, die ich noch im folgenden Kapitel darstellen werde, hin. Er reduziert es eher zu einem *tarǧīḥ* (Entscheidung). Daher betrachtet er sowohl *istiḥsān* als auch *istiṣlāḥ* als eine Art des *qiyās*: vgl. Weiss, Bernard: Interpretation in Islamic Law, the theory of ijtihad. In: The American Journal of Comparative Law; 26.1978. 199-212, S. 202 (Im Folgenden: Weiss: Interpretation in Islamic Law (1978)).

121 Vgl. Bardakoğlu: İstihsan (2001), 23:339; Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002), S. 315; al-Ašqar: *al-Wāḍiḥ* (2004), S. 144; Opwis: The Construction of Madhhab Authority (2008), S. 220; Zaydān: *al-Madḫal* (2001), S. 200 f.; Šaʿbān: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī* [o.J.], S. 173 f.; Paret: Istiḥsān, Istiṣlāḥ (1978), IV:256; Rohe: Das islamische Recht (2009), S. 64.

122 Vgl. al-Ašqar: *al-Wāḍiḥ* (2004), S. 144; Tyan, Emil: Méthodologie et sources du droit en Islam (istiḥsān, istiṣlāḥ, siyāsa sharʿiyya). In: Studia Islamica; 10.1959. 79-109, S. 84 (Im Folgenden: Tyan: Méthodologie et sources du droit en Islam (Istiḥsān, Istiṣlāḥ, siyāsa šarʿiyya) (1959)).

123 Vgl. Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002), S. 315; Bardakoğlu: İstihsan (2001), 23:341.

124 Vgl. al-Ašqar: *al-Wāḍiḥ* (2004), S. 145; Abū Zahra: *Uṣūl al-fiqh* (2006), S. 238 f.; Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002), S. 322.

125 Al-Ġazālī kritisiert alle Beweise der Ḥanafiten bezüglich des *istiḥsān* und sieht auch darin eine Urteilskraft durch persönliche Neigung (*hawā*), vgl. al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl* (o.J.), 2:467 f. Laut Paret akzeptiert al-Ġazālī den *istiḥsān* im Sinne von *taḫṣīṣ al-ʿilla*, aber dies sei schon ein Teil des *qiyās*, wodurch eine weitere Benennung mit dem Namen *istiḥsān* laut al-Ġazālī überflüssig sei, vgl. Paret: Istiḥsān, Istiṣlāḥ (1978), IV:256.

126 Vgl. Bardakoğlu: İstihsan (2001), 23:340.

127 Vgl. ebenda. Aufgrund dieser Kritik von aš-Šāfiʿī findet man auch in den Definitionen der Befürworter oft die Bemerkung, dass der *istiḥsān* keine Methode ist, durch welche die persönliche Neigung befürwortet wird.

128 Vgl. Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002), S. 318.

129 Vgl. al-Ašqar: *al-Wāḍiḥ* (2004), S. 144; Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002), S. 318. In aš-Šāfiʿī, Muḥammad ibn Idrīs: *ar-Risāla*. Editiert von Aḥmad Muḥammad Šākir. Kairo: Maktaba dār at-turaṯ, 2005³, S. 497 heißt es außerdem: „*wa-innamā l-istiḥsān talaḏḏuḏ*“.

130 Vgl. ebenda, S. 323.

131 Vgl. Bardakoğlu: İstihsan (2001), 23:345.

132 Vgl. Šaʿbān: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī* [o.J.], S. 189 f. Es wird an anderer Stelle betont, dass aš-Šāfiʿī mehr als zwanzig bekannte *fatwās* erteilt hat, die auf *istiḥsān* basieren, vgl. al-Ašqar: *al-Wāḍiḥ* (2004), S. 144.

133 Vgl. az-Zarqā: *al-Madḫal* [o.J.], S. 88. Im Verlauf stellt az-Zarqā zwei weitere Arten des *istiḥsān,* nämlich *istiḥsān as-sunna* (*istiḥsān* der Sunna) und *istiḥsān al-iǧmāʿ* (*istiḥsān* des Konsenses) dar. Diese Darstellung kritisiert er und stellt dar, dass diese zwei Arten des *istiḥsān* kein *istiḥsān* in dem Sinne sein können. Es sei vielmehr die Entscheidung für eine Sunna oder einen *iǧmāʿ* gegenüber einem *qiyās*, somit eine Entscheidung pro *naṣṣ* und contra *qiyās*. Die Bezeichnung als *istiḥsān* sei nicht angebracht (vgl. ebenda, S. 94). Für eine ähnliche Einteilung siehe: Kamali, Muhammad Hashim: Istihsan and the renewal of Islamic Law. Abrufbar unter: http://www.iais.org.my/en/index.php?option=com_k2&view=item&task=download&id=33&Itemid=100; (Abruf 22.03.2010; 11.30 Uhr), S. 3 (Im Folgenden Kamali: Istihsan and the renewal of Islamic Law).

134 Vgl. Zaydān: *al-Madḫal* (2001), S. 200.

135 Hierunter versteht Abū Zahra auch den *istiḥsān al-ʿurf*, wodurch er eine Art des *istiḥsān* unter einer anderen subsummiert und somit die Anzahl der Arten reduziert wird, vgl. Abū Zahra: *Uṣūl al-fiqh* (2006), S. 242.

136 Vgl. Abū Zahra: *Uṣūl al-fiqh* (2006), S. 240 ff. Atar unternimmt auch eine Viererteilung, ordnet und bezeichnet sie aber anders: *istiḥsān an-naṣṣ* (somit schließt er auch den Koran ein), *istiḥsān al-iǧmāʿ*, *istiḥsān aḍ-ḍarūra* und *al-qiyās al-ḫafī* (vgl. Atar: Fıkıh Usûlü (2008), S. 72 f.)

137 Vgl. Šaʿbān: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī* [o.J.], S. 176; Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002), S. 317; al-Ašqar: *al-Wāḍiḥ* (2004), S. 145 ff.

138 Vgl. Šaʿbān: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī* [o.J.], S. 187.

139 Vgl. Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (2002), S. 317. Eine detaillierte Behandlung der Einteilung der Arten des *istiḥsān* ist in der Überschrift „Arten des *istiḥsān*“ in der Magisterarbeit wiederzufinden, s. Kurnaz: Der Diskurs um *Maqāṣid aš-šarīʿa* – Ein Konzept zur Lösung aktueller Rechtsprobleme (2010), S. 84 ff.

140 Vgl. Kaufmann, Artuhr: Einführung in die Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart. Heidelberg: Müller, 2011, S. 220 ff.

141 Vgl. Adachi, Hidehiko: Die Radbruchsche Formel. Baden-Baden: Nomos, 2006, S. 80 f.

142 Vgl. Radbruch, Gustav: Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht. In: Rechtsphilosophie. Hrsg. Ralf Dreier und Stanley Paulson. Heidelberg: Müller, 1999, S. 211 ff.

143 Vgl. Scheuren-Brandes, Christoph: Der Weg von nationalsozialistischen Rechtslehren zur Radbruchschen Formel. Paderborn [u.a.]: Schöningh, 2006, S. 13.

144 Vgl. Bardakoğlu: İstihsan (2001), 23:342.

145 Vgl. ebenda.

146 Vgl. ebenda.

147 Vgl. Šaʿbān: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī* [o.J.], S. 190.

148 Vgl. ebenda.

149 Vgl. Kamali: Istihsan and the renewal of Islamic Law [o.J.], S. 3.

150 Vgl. ebenda, S. 12.

151 Vgl. Bardakoğlu: İstihsan (2001), 23:346.

152 Vgl. Falaturi: Die Šarīʿa – das islamische Recht (1988), S. 101.

153 Für die Diebesstrafe siehe: Koran (5|38).

154 Vgl. Falaturi: Die Šarīʿa – das islamische Recht (1988), S. 106.

155 Vgl. ebenda, S. 108.

156 Vgl. Yavuz: Maksadi Yorum (2006), S. 47.

157 Die Wahrnehmung der Prophetengefährten bezüglich der Urteile kann man in zwei Arten aufteilen: literarisch (*lafẓī*) und auf die Absicht bezogen bzw. teleologisch (*maqṣadī*). Auch wenn die großen Prophetengefährten (*aṣ-ṣaḥāba al-kibār*) und die Gefährten, die ein stark geprägtes Rechtsverständnis besaßen und somit als Rechtsgelehrte (*fuqahāʾ*) bezeichnet wurden, wie ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb, ʿĀʾiša, ʿAlī ibn Abī Ṭālib, Ibn ʿAbbās und ʿAbd Allāh ibn Masʿūd die Absichten hinter den Urteilen sahen und demnach urteilten, gab es auch eine Haltung, die den literarischen Sinn bevorzugte (vgl. Atay: Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık (2006), S. 15; Kamali: Istihsan and the renewal of Islamic Law [o.J.], S. 5 f.). Als Beispiel kann das Verständnis des Befehls vom Propheten, dass sie das Nachmittagsgebet (*ṣalāt al-ʿaṣr*) in *Banū Qurayza* verrichten sollten, erwähnt werden. Viele der Gefährten haben es so verstanden, dass sie wirklich in *Banū Qurayza* zu beten haben, gleichgültig ob die Zeit dafür abläuft oder nicht. Einige andere hingegen verstanden den Befehl als eine Anregung des Propheten, damit man zügig in *Banū Qurayza* eintrifft. Diese Gruppe verrichtete somit das Gebet auf dem Weg und beachtete die Absicht hinter dem Urteil, die andere Gruppe hielt am Wortlaut fest und betete erst in *Banū Qurayza* (vgl. Atay: Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık (2006), S. 15-18).

158 Eine Gruppe von Menschen, deren Herzen für den Islam gewonnen werden sollen oder bei denen versucht wird, ihre Feindschaft gegenüber den Islam einzudämmen, indem laut (9|60) die Möglichkeit besteht, ihnen die Almosensteuer zu entrichten, vgl. Erdoğan, Mehmet: Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü. Istanbul: Ensar Neşriyat, 2005², S. 414 (Im Folgenden: Erdoğan: Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü (2005)).

159 Vgl. Köse, Saffet: Hz. Ömer'in Bazı Uygulamalrı Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış. In: İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi; 7. 2006. 13-50, S. 18 (Im Folgenden: Köse: Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış (2006)).

160 Vgl. Hatiboğlu, Mehmed Said: İslâm ve Değişim. In: İslamın Aktüel Değeri Üzerine 2. Ankara: Otto, 2009. 91-97., S. 94 (Im Folgenden: Hatiboğlu: İslam ve Değişim (2009)); Falaturi: Die Šarīʿa – das islamische Rechtssystem (1988), S. 107.

161 Vgl. Köse: Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış (2006), S. 29; Atay: Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık (2006), S. 21 ff.

162 Vgl. Atay: Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık (2006), S. 21 ff.

163 Für die Darstellung der Meinung von Rahman und dessen Kritik siehe Sifil, Ebu Bekir: Fazlur Rahmanda Hikmet Maksad Maslahat. In: Makâsıd ve İctihad, Hrsg. Ahmet Yaman Konya 2002. 417- 428.

164 Vgl. Köse: Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış (2006), S. 30.

165 Für die Möglichkeit der Deklination als „*maqṣid*" und „*maqṣad*" siehe: Wehr: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart (2007-2008), S. 1030.

166 Vgl. Dönmez: Maslahat (2003), 28:80. Für den Vorgang der Sammlung des Korans und die entsprechenden Überlieferungen siehe: Az-Zarkašī, Badr ad-Dīn: *al-Burhān fī ʿulūm al-qurʾān* . Editiert von Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Beirut: Dār al-maʿrifa, 1972², 1:295-303.

167 Vgl. Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 49 ff.

168 Vgl. Özen: İstislah (2001), 23:383.

169 Vgl. Erdoğan: İslam Hukukunda Ahkâmın Değismesi (2009), S.118 f.

170 An dieser Stelle möchte ich auf eine Arbeit hinweisen, die sich damit beschäftigt, Ünal: İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu (2001).

171 Vgl. Karaman: İslam Hukuk Tarihi (2004), S. 178.

172 Vgl. ebenda, S. 179 f.

173 Vgl. ebenda.

174 Vgl. ebenda, S. 194.

175 Vgl. Abdulkader, Deina: Modernity, the Principles of Public Welfare (maslaha) and the Endgoals of Sharīʿa (maqāṣid) in Muslim Legal Thought. In: Islam and Christian-Muslim Relationship; 14,2. 2003. 163-174, S. 171 f. (Im Folgenden: Abdelkader: Modernity, the Principles of Public Welfare (maslaha) and the Endgoals of Sharīʿa (maqāṣid) in Muslim Legal Thought (2003)).

176 Vgl. Karaman: İslam Hukuk Tarihi (2004), S. 184 f.

177 Vgl ebenda, S. 181.

178 Vgl. Abdelkader: Modernity, the Principles of Public Welfare (maslaha) and the Endgoals of Sharīʿa (maqāṣid) in Muslim Legal Thought (2003), S. 171 f.

179 Vgl. Abdelkader: Modernity, the Principles of Public Welfare (maslaha) and the Endgoals of Sharīʿa (maqāṣid) in Muslim Legal Thought (2003), S. 171 f.

180 Vgl. ebenda.

181 Vgl. Karaman: İslam Hukuk Tarihi (2004), S. 195.

182 Vgl. ebenda, S. 191.

183 Vgl. Özen, Şükrü: İmam Ebu Mansur al-Maturidi'nin Fıkıh Usulünün İnşası. In: İmam Mâturîdî ve Maturidilik. Hrsg. Sönmez Kutlu. Ankara: kitabiyât, 2003. 203-242, S. 215 (Im Folgenden: Özen: İmam Ebu Mansur al-Maturidi'nin Fıkıh Usulünün İnşası (2003)).

184 Vgl. Özdeş, Talip: Maturidi'nin Tevil Anlayışında Aklın Yeri. In: İmam Mâturîdî ve Maturidilik. Hrsg. Sönmez Kutlu. Ankara: kitâbiyât, 2003. 243-257, S. 249 f. (Im Folgenden: Özdeş: Maturidi'nin Tevil Anlayışında Aklın Yeri (2003)).

185 Vgl. ebenda.

186 Vgl. Kutlu, Sönmez: Giriş. In: İmam Mâturîdî ve Maturidilik. Hrsg. Sönmez Kutlu. Ankara: kitâbiyât, 2003. 17-55, S. 44 (Im Folgenden Kutlu: Giriş (2003)).

187 Vgl. Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 19.

188 Vgl. ebenda, S. 20-23; Emon: Natural Law and Natural Rights in Islamic Law (2005), S. 355 ff.;

189 Vgl. Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 27; al-Baṣrī, Abū al-Ḥusayn: *al-Muʿtamad fī uṣūl al-fiqh*. Editiert von Ḫalīl al-Mays. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2005³, 2:328 (Im Folgenden: al-Baṣrī: *al-Muʿtamad* (2005)).

190 Vgl. ebenda; al-Baṣrī: *al-Muʿtamad* (2005), 2:328.

191 Vgl. ebenda, S. 28; al-Baṣrī: *al-Muʿtamad* (2005), 2:328.

192 Vgl. ebenda, S. 30 f.

193 Vgl. Hallaq, Wael B.: Consideration on the Function and Character of Sunnī Legal Theory. In: Journal of the American Oriental Society; 104,4. 1984. 679-689, 686 (Im Folgenden: Hallaq: Consideration on the Function and Character of Sunnī Legal Theory (1984)); Masud: Islamic Legal Philosophy (1977), S. 151.

194 Vgl. Yaman: İslam Hukuk İlmi Açısından Makasıd İçtihadının İlkeleri Üzerine (2002), S. 160; Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 31.

195 Vgl. Pekcan: İslam Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 31; . al-Ğuwaynī: *al-Burhān* [o.J.], 2:1338.

196 Vgl. **Raysûnî, Ahmet**: Makâsıd ve içtihad. Tercüme: Ahmet Yaman. In: Makâsıd ve İctihad. Hrsg. Ahmet Yaman. Konya: Yediveren, 2002. 127-157, S. 131 (Im Folgenden: Raysūnī: Makâsıd ve İçtihad (2002)).

197 Vgl. Atay: Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık (2006), S. 14.

198 Vgl. Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 34.

199 Vgl. al-Ğuwaynī: *al-Burhān* [o.J.], 2:923. Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 36. Opwis fügt hinzu, dass die *ḍarūriyyāt* dann zustande kommen, wenn die Bedürfnisse (*ḥağiyyāt*) alle Personen betreffen. Daher müssen diese auch notwendigerweise beachtet werden. Ein weiteres Ergebnis ist, dass die *ḥāğiyyāt* somit spezieller sind als die *ḍarūriyyāt*: vgl. ebenda, S. 36 f.

200 Vgl. al-Ğuwaynī: *al-Burhān* [o.J.], 2:924.

201 Vgl. ebenda, 2:924 f.; Pekcan: İslam Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 89.

202 Vgl. ebenda.

203 Vgl. ebenda, 2:926.

204 Vgl. Pekcan: İslâm Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 90 f.

205 Vgl. Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 55 f.; Pekcan: İslam Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 93. Opwis vergleicht diese seine Haltung mit der Haltung von al-Baṣrī und zeigt, dass sie eine ähnliche Position gegenüber der *Maqāṣid aš-šarīʿa* einnehmen. Beide behandeln diese im Rahmen der *munāsaba* und *Maqāṣid aš-šarīʿa*: vgl. Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 42.

206 Vgl. Pekcan: İslam Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 93 f.

207 Vgl. ebenda, S. 94; al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā* [o.J.], 2:478; Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 52.

208 Vgl. Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 41.

209 al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā* [o.J.], 2:478 ff.; Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 41; Muslehuddin: Philosophy of Islamic Law and the Orientalist (1992), S.159 f.; Khadduri: Maṣlaḥa (1991), VI:739.

210 Vgl. ebenda; Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 42 f.

211 Vgl. ebenda; Koca, Ferhat: İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, S. 265 (Im Folgenden: Koca: İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (1996)); Goolam, Nazeem M.: Ijtihad and its significance for Islamic Legal interpretation. In: Michigan State Law Review; 2006.1443-1467, S. 1451 (Im Folgenden: Goolam: Ijtihad and its significance for Islamic Legal interpretation (2006)).

212 Al-Ġazālī erarbeitet die Stufen heraus und führt für jede Stufe bestimmte Beispiele an. Die Fundstelle dieser Erarbeitung ist: al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā* [o.J.], 2:481 ff.

213 Vgl. ebenda, 2:487.

214 Vgl. ebenda.

215 Vgl. ebenda, 2:489. Die Ausführungen al-Ġazālīs können ebenfalls in zusammengefasster Form gefunden werden in: Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 42-63; Muslehuddin: Philosophy of Islamic Law and the Orientalists (1992), S. 163 f., 182 f.; Emon: Natural Law and Natural Rights in Islamic Law (2005), S. 367-377; Johnston: Maqāṣid al-Sharī'a (2007), S. 160, 246 ff.; Abdelkader: Modernity, the Principles of Public Welfare (maslaha) and the Endgoals of Sharīʿa (maqāṣid) in Muslim Legal Thought (2003), S. 170 f.; Hourani, George F.:

Ghazālī on the Ethics of Action. In: Journal of the American Oriental Society; 96,1. 1976. 69-88, S. 86 f.; Kerr, Malcolm H.: Moral and Legal Judgement Independent of Revelation. In: Philosophy East West; 18,4. 1968. 277-283., S. 279.

216 Opwis stellt verschiedene Modelle der Haltung gegenüber der *maṣlaḥa mursala* dar und als erstes Modell gelte das Modell von al-Ġazālī und ar-Rāzī. Dabei sei ersichtlich, dass beide Gelehrte dieselben Ergebnisse erzielen bzw. dass ar-Rāzī sich im Wesentlichen auf al-Ġazālī stützt: vgl. Opwis: Maṣlaḥa in contemporary Islamic Legal Theory (2005), S. 193. Neben diesem Modell kategorisiert Opwis andere Annäherungen in weiteren drei Modellen (Modell von Qarāfī, aṭ-Ṭūfī und aš-Šāṭibī), wodurch sie vier verschiedene Modelle bezüglich der *maṣlaḥa* erzielt: vgl. Opwis: Maṣlaḥa in contemporary Islamic Legal Theory (2005), S. 193-197.

217 Vgl. ar-Rāzī: *al-Maḥṣūl* (1999), 3:1471. An dieser Stelle thematisiert ar-Rāzī die Haltung al-Ġazālīs gegenüber der *maṣlaḥa mursala* und nutzt auch die gleichen Beispiele, die bei der Untersuchung von al-Ġazālī genannt wurden (Muslime als Schutzschilder, „Überbordwerfung" von Menschen etc.).

218 Ar-Rāzī sieht wie al-Ġazālī die Beachtung der *maṣlaḥa muʿtabara* den „normalen" *qiyās*. Als Beispiel für die *maṣlaḥa mulġā* nennt er dasselbe Beispiel bezüglich der *fatwā* an den Herrscher, der sein Fasten gebrochen habe: vgl. ar-Rāzī: *al-Maḥṣūl* (1999), 3:1470.

219 Vgl. ar-Rāzī: *al-Maḥṣūl* (1999), 3:1470 f.; al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā* [o.J.], 2:279 ff.

220 Vgl. ebenda, 3:1471.

221 Vgl. ebenda.

222 Vgl. Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 102.

223 Vgl. ebenda.

224 Vgl. *al-Maḥṣūl* (1999), 3:1473.

225 Vgl. Šaʿbān: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī* (o.J.), §11; Pekcan: İslam Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 96.

226 Vgl. al-Āmidī: *al-Iḥkām* (2005), 3:394.

227 Vgl. ebenda und 3:240-246.

228 Vgl. ebenda, 3:240 f. Die *tatimmāt* sind laut al-Āmidī nicht basisbietend („*aṣlan*"), sondern sekundär und ergänzend. Diejenigen, die *aṣlī* sind, sind die, die z. B. die Beachtung der *aḍ-ḍarūriyyāt al-ḫamsa* unter der höchsten Stufe gewährleisten: vgl. ebenda.

229 Vgl. ebenda, 3:240.

230 Vgl. ebenda. Die Beispiele für den Schutz der *aḍ-ḍarūriyyāt al-ḫamsa* sind die gleichen wie bei al-Ġazālī.

231 Vgl. ebenda, 3:241. Die *ḥāǧiyyāt* erleichtern das Leben, aber sind nicht notwendig und die *taḥsīniyyāt* verschönern die Handlungen und verbessern den Charakter des Menschen.

232 Vgl. ebenda, 3:240.

233 Vgl. ebenda, 3:204 f.

234 Vgl. ebenda, S. 98.

235 Vgl. Ibn ʿAbd as-Salām, ʿIzz ad-Dīn: *Qawāʿid al-aḥkām fī iṣlāḥ al-anām.* Editiert von Nazīr Kamāl Ḥammād [u.a.]. Damaskus: Dār al-qalam, [o.J.], S. 15 f. (Im Folgenden: Ibn ʿAbd as-Salām: *Qawāʿid al-aḥkām fī iṣlāḥ al-anām* [o.J.], S. 15 f.; Ibn ʿAbd as-Salām, ʿIzz ad-Dīn: *Qawāʿid aṣ-ṣuġrā.* Editiert von Iyād Ḫālid aṭ-Ṭabbāʿ. Damaskus: Dār al-fikr, 1996, 1:32 (Im Folgenden: Ibn ʿAbd as-Salām: *Qawāʿid aṣ-ṣuġrā* (1996)).

236 Vgl. Ibn ʿAbd as-Salām: *Qawāʿid aṣ-ṣuġrā* (1996), 1:32.

237 Vgl. Haçkalı, Abdurrahman: el-İzz ibn Abdisselâm'da Maslahat-İçtihad İlişkisi. In: Makâsıd ve İctihad, Hrsg. Ahmet Yaman Konya 2002. 247-268, S. 250 (Im Folgenden: Haçkalı: el-İzz ibn Abdisselâm'da Maslahat-İçtihad İlişkisi (2002)).

238 Vgl. Ibn ʿAbd as-Salām: *Qawāʿid al-aḥkām fī iṣlāḥ al-anām* [o.J.], S. 5 f.

239 Alle Urteile die *muʿallal* sind, haben eine ratio, die mit der Vernunft erfasst werden kann. Die Urteile, die *taʿabbudī* sind, sind mit der Vernunft nicht zu

erfassen und somit auch transrational. Hierunter können die gottesdienstlichen Handlungen subsummiert werden. Hier ist die Anwendung der *maṣlaḥa* nicht möglich.

240 Vgl. Haçkalı: el-İzz ibn Abdisselâm'da Maslahat-İçtihad İlişkisi (2002), S. 251.

241 Vgl. Pekcan: İslam Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 98.

242 Vgl. ebenda, (2003), S. 100.

243 Vgl. al-Qarāfī, Šihāb ad-Dīn: *al-Furūq*. Editiert von Ḫalīl Manṣūr. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2001, Band 1-4 (Im Folgenden: al-Qarāfī: *al-Furūq* (2001)).

244 Vgl. Pekcan: İslam Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 100; Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 117 f., S. 151; Kerr: Moral and Legal Judgement Independent of Revelation (1986), S. 280.

245 Vgl. Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 147 ff.

246 Vgl. Pekcan: İslam Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 100.

247 Vgl. Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 122; al-Qarāfī: *Šarḥ tanqīḥ al-fuṣūl fī l-uṣūl* (2004), S. 73 ff.

248 Vgl. ebenda, S. 132 ff.

249 Vgl. Apaydın, H. Yunus: Karafinin İzlediği Yöntemin Genel Çizgileri ve Maslahat Anlayışı. In: Makâsıd ve İctihad. Hrsg. Ahmet Yaman. Konya: Yediveren, 2002. 269-273, S. 273.

250 Vgl. ebenda.

251 Ateş betont die Beachtung der *maṣlaḥa* und bezieht sich auf aṭ-Ṭūfī, den er als eine wichtige Figur für die heutige Entwicklung der Beachtung der *maṣlaḥa* sieht, obwohl aṭ-Ṭūfī seine Abhandlung vor 700 Jahren verfasst hat, vgl. Ateş: Kur'ân Ansiklopedisi [o.J.], 13:43-46. Er führt sogar eine türkische Übersetzung der *Risāla fī riʿāya al-maṣlaḥa* an: siehe Ateş, Süleyman: Kur'ân Ansiklopedisi. Istanbul: Kuba, [o.J.], 13:49-68 (Im Folgenden: Ateş: Kur'ân Ansiklopedisi [o.J.]).

252 Vgl. **Döndüren, Hamdi**: Sosyal Değişme Karşısında İslam Hukuku ve Yeni Yaklaşımlar. In: İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi; 1. 2003. 29-50, S. 41 f. (Im Folgenden: Döndüren: Sosyal Değişme Karşısında İslam Hukuku ve Yeni Yaklaşımlar (2003)).

253 Vgl. ebenda; Koca: İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (1996), S. 272 ff.

254 Vgl. aṭ-Ṭūfī: *Risāla fī riʿāyat al-maṣlaḥa* (1993), S. 13-18. Auf diesen genannten Seiten gibt der Editor in Fußnoten verschiedene Erklärungen der jeweiligen *Termini technici* an.

255 Vgl. ebenda, S. 23.

256 Vgl. ebenda, S. 23 f.

257 Vgl. ebenda, S. 29 f.

258 Vgl. ebenda, S. 28 f. An dieser Stelle fasst er die Meinung der Muʿtazila und *ahl as-sunna* zusammen und kommt zum Ergebnis, dass die Beachtung der *maṣlaḥa* die Güte Gottes ist und Er damit nicht verpflichtet ist, sie zu beachten, wie die Muʿtazila es im Gegensatz zu der *ahl as-sunna* behauptet.

259 Vgl. ebenda, S. 30.

260 Vgl. ebenda, S. 31.

261 Vgl. **Johnston, David:** A Turn in the epistemology and hermeneutics of Twentieth-Century uṣūl al-fiqh. In: Islamic Law and Society; 11,2. 2004. 233-282, S. 253 (Im Folgenden: Johnson: A Turn in the epistemology and hermeneutics of Twentieth-Century uṣūl al-fiqh (2004)); **Kayadibi, Saim:** Al-Ṭūfī-Centred Approach To al-Maṣlaḥah al-Mursalah (Public Interest) in Islamic Law. In: İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi; 9. 2007. 71-96, S. 79 (Im Folgenden: Kayadibi: Al-Ṭūfī-Centred Approach To al-Maṣlaḥah al-Mursalah (Public Interest) in Islamic Law (2007)).

262 Vgl. aṭ-Ṭūfī: *Risāla fī riʿāyat al-maṣlaḥa* (1993), S. 29.

263 Vgl. ebenda, S. 27.

264 Vgl. Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 162 f.

265 Vgl. ebenda, S. 164.

266 Vgl. ebenda, S. 165 f.

267 Vgl. ebenda, S. 169.

268 Vgl. Pekcan: İslam Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 104 f.; Ibn Taymiyya: *as-Siyāsa aš-šarʿiyya* (1983), S. 20-25. Auf diesen Seiten wird oft die Verbesserung der Menschen (*iṣlāḥ*) betont und dass die *Šarīʿa* dafür herabgesandt wurde. Diese sind alle Zeichen dafür, dass die *maṣlaḥa* beachtet werden muss.

269 Vgl. Apaydın, Yunus: İbn Kayyim el-Cevziyye. In: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Bd. 20. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999. 109-123.,S. 114 f.

270 Vgl. Johnston: A Turn in the epistemology and hermeneutics of Twentieth-Century uṣūl al-fiqh (2004), S. 249-252.

271 Vgl. Yavuz: Maksadi Yorum (2002), S. 61.

272 Vgl. Falaturi: die Šarīʿa – das islamische Rechtssystem (1988), S. 104.

273 Vgl. al-Ğawziyya, Ibn Qayyim: *Iʿlām al-muwaqqiʿīn ʿan Rabb al-ʿālamīn*. Editiert von Ṭāhā ʿAbd ar-Raʾūf Saʿd. Kairo: Maktaba kulliyyāt al-Azhariyya, 1968, Band 3. Unter dieser Abhandlung diskutiert er Themen wie ob eine Frau während ihrer Menstruation die Moschee betreten und die Kaaba umrunden darf. Außerdem beachtet er die Urteilsänderungen bezüglich der Diebesstrafe durch den Propheten und ʿUmar. All diese bewertet er unter der Beachtung der *maṣlaḥa* der Menschen und dem Wandel der Zeit und der Möglichkeiten der Menschen.

274 Vgl. Pekcan: İslam Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 108.

275 Siehe z.B. aš-Šāṭibī: *al-Muwāfaqāt* [o.J.], 2:2 f.

276 Vgl. ebenda, 2:3; Masud: Islamic Legal Philosophy (1977), S. 223.

277 Vgl. ebenda, 2:3 f.

278 Vgl. ebenda, 2:4; Masud: Islamic Legal Philosophy (1977), S. 226.

279 Unter den *ḥāǧiyyāt* subsummiert aš-Šāṭibī die Beachtung der *ar-ruḫṣa*, vgl. Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 332.

280 Vgl. aš-Šāṭibī: *al-Muwāfaqāt* [o.J.], 2:4 ff.

281 Vgl. ebenda, 2:5 ff.

282 Vgl. ebenda, 2:8-15.

283 Vgl. Masud: Islamic Legal Philosophy (1977), S. 291.

284 Paret übersetzt das Wort *diya* in (4|92) als Wergeld: vgl. Paret: Der Koran (2007), S. 69.

285 Vgl. ebenda, S. 293 ff.

286 Vgl. Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 305; Hallaq, Wael B.: The Primacy of the Qurʾān in Shāṭibīs Legal Theory. In: Islamic Studies Presented to Charles J. Adams. Hrsg.: Wael B. Hallaq and Donald P. Little. Brill 1991. 69-90, S. 76 (Im Folgenden: Hallaq: The Primacy of the Qurʾān in Shāṭibīs Legal Theory (1991)); aš-Šāṭibī: *al-Muwāfaqāt* [o.J.], Band 3. Dieser Band des Werkes handelt im Wesentlichen über die Beziehung unter den mekkanischen und medinensischen Suren.

287 Vgl. Opwis: *Maṣlaḥa* (2001), S. 305 ff.; Hallaq: The Primacy of the Qurʾān in Shāṭibīs Legal Theory (1991), S. 76.

288 Vgl. ebenda, S. 309.

289 Vgl. Hallaq: The Primacy of the Qurʾān in Shāṭibīs Legal Theory (1991), S. 69 f.; aš-Šāṭibī: *al-Muwāfaqāt* (2008), S. 759 („*al-iǧtihād lā yatawaqqafu ʿalā l-luġa*“).

290 Vgl. ebenda, S. 72.

291 Vgl. ebenda, S. 73.

292 Die Entscheidungsfolge für die Beachtung der *maṣlaḥa* wurde aufgrund des Rahmens der Arbeit unbeachtet gelassen. Für weitere zusammenfassende Informationen für die Theorie aš-Šāṭibīs siehe: Opwis: *Maṣlaḥa* (2001); Masud: Islamic Legal Philosophy (1977).

293 Vgl. Hermansen, Marcia K.: Shāh Walī Allāh of Delhi's "Ḥujjat Allāh al-Bāligha": Tension between the Universal and the Particular in an Eighteenth-Century Islamic Theory of Religious Revelation. In: Studia Islamica; 63. 1986.

143-157, S. 144 (Im Folgenden: Hermansen: Shāh Walī Allāh of Delhi's "Ḥujjat Allāh al-Bāligha" (1986)).

294 Vgl. Pekcan: İslam Hukukunda Gâye Problemi (2003), S. 110.

295 Vgl. Hermansen: Shāh Walī Allāh of Delhi's "Ḥujjat Allāh al-Bāligha" (1986), S.144; Goolam: Ijtihad and its significance for Islamic Legal interpretation (2006), S. 145 f.

296 Vgl. ebenda, S. 146 f.

297 Vgl. ebenda, S. 151 f.

298 Vgl. Layish, Aharon: The contribution of the Modernists to the Secularisation of Islamic Law. In: Middle Eastern Studies; 14,3. 1978. 263-277, S. 263; Opwis: Maṣlaḥa in contemporary Islamic Legal Theory (2005), S. 197.

299 Vgl. ebenda; Kerr: Moral and Legal Judgement Independent of Revelation (1986), S. 281.

300 Vgl. ebenda, S. 264; Opwis: Maṣlaḥa in contemporary Islamic Legal Theory (2005), S. 197.

301 Vgl. ebenda; Johnston: Maqāṣid al-Sharī'a (2007), S. 257.

302 Vgl. ebenda, S. 266.

303 Für eine zusammenfassende Erklärung des *talfīq* siehe Erdoğan: Fıkıh Terimleri Sözlüğü (2005), S. 562 f.

304 Vgl. Özervarlı, M. Sait: Muhammed Abduh. In: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Band 30. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005. 482-487, S. 482; Rogler: Maqâsid al-sharîʿa als religiöses Reformkonzept (2009), S. 23; Masud: Islamic Legal Philosophy (1977), S. 173.

305 Vgl. Ibrahim, Yasir S.: Rashid Riḍā and maqāṣid al-Sharīʿa. In: Studia Islamica; 102/103. 2006. 157-198, S. 157 (Im Folgenden: Ibrahim: Rashid Riḍā and Maqāṣid al-Sharīʿa (2006)).

306 Vgl. ebenda, S. 169; 181-198. Zum Beispiel legitimiere Riḍā den Verzehr vom Fleisch, der durch die *ahl al-kitāb* (Schriftbesitzer) geschlachtet und zubereitet wurde. In erster Linie ist nicht die Art und Weise, wie man das Tier schlachtet, relevant, sondern ob damit ein rituelles Schlachten für andere Gottheiten beabsichtigt ist oder nicht, so Riḍā. Es wird hauptsächlich das Verbot behandelt, das Fleisch der von Polytheisten geschlachteten Tiere nicht zu verzehren, weil hiermit die Opfergabe an andere Götter beabsichtigt wurde, was Beigesellung (*širk*) bedeutet. Jedoch ist dies nicht der Fall, wenn die Leute der Schrift Tiere schlachten. Wenn demnach kein religiöses Motiv beim Zubereiten von Fleisch bzw. Essen vorzufinden ist, so kann ein Muslim dies auch verzehren.

307 Vgl. Bigiyef, Musa Carullah: İslam Şeriatının Esasları, Değişkenler ve Sabiteler. Ankara: kitâbiyât, 2002, S. 8 (Im Folgenden: Bigiyef: İslam Şeriatının Esasları, Değişkenler ve Sabiteler (2002)).

308 Vgl. ebenda, S. 8.

309 Beispiel für die *ḫilāfa* auch im Bereich des *tašrīʿ* sei (38|26), vgl. Bigiyef: İslam Şeriatının Esasları, Değişkenler ve Sabiteler (2002), S. 9.

310 Vgl. ebenda, S. 18. Außerdem führt er als Beweis den Vers (42|13) an.

311 Vgl. ebenda, S. 91.

312 Siehe für die detaillierte Erarbeitung Kurnaz: Der Diskurs um *Maqāṣid aš-šarīʿa* – Ein Konzept zur Lösung aktueller Rechtsprobleme (2010), S. 155-165.

313 Vgl. Opwis: Maṣlaḥa in contemporary Islamic Legal Theory (2005), S. 218.

314 Vgl. ebenda, S. 219.

315 Für die Darstellung des Lebens und der Werke von aṭ-Ṭāhir ibn ʿĀšūr siehe Pekcan, Ali: Muhammed et-Tâhir b. Âşûr (1879-1973). In: İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi; 6. 2005. 449-460.. Für die zusammenfassende Darstellung seiner Meinungen bezüglich der *Maqāṣid aš-šarīʿa* siehe Günay, Mehmet: Ibn Aşur ve Makasid Anlayışı. In: Makâsıd ve İctihad, Hrsg. Ahmet Yaman Konya 2002. 384-416..

316 Vgl. Ibn ʿĀšūr: *Maqāṣid aš-šarīʿa al-islāmiyya* (2001), S. 163-172.

317 Vgl. ebenda, S. 179-181.

318 Vgl. ebenda, S. 180.

319 Vgl. ebenda, S. 207-228.

320 Vgl. ebenda, S. 241-247.

321 Vgl. ebenda, S. 259-267.

322 Vgl. ebenda, S. 299-316.

323 Bei dem *salam*-Vertrag wird etwas verkauft, was noch nicht vorhanden ist. Die Ware wird nicht gleichzeitig mit der Bezahlung ausgehändigt, sondern erst im Nachhinein (s. Erdoğan, Mehmet: Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü. Istanbul: Ensar Neşriyat, 2005, S. 56). Da nach dem allgemeinen Prinzip „Etwas Nicht-Vorhandenes (*maʿdūm*) darf auch nicht verkauft werden" ist diese Art eines Vertrages nichtig. Doch durch die Sunna wird eine Ausnahme gemacht und der qiyās zum allgemeinen Prinzip unterlassen. Diesen Vorgang nennen die Ḥanafiten *istiḥsān bi-s-sunna*, vgl. Bardakoğlu, Ali: İstihsan (2001), 23:343.

324 Vgl. Ibn ʿĀšūr: *Maqāṣid aš-šarīʿa al-islāmiyya* (2001), S. 380-383.

325 Vgl. ebenda, S. 340-345.

326 Vgl. ebenda, S. 346-349. In den folgenden Kapiteln gibt Ibn ʿĀšūr noch weitere Methoden an, wie dass keine Details in den Urteilen angegeben werden. Darauf werde ich aber nicht zurückgreifen, weil das den Rahmen dieser Arbeit überschreiten würde.

327 Die Prinzipien des *taġayyur al-aḥkām* (Änderung der Urteile), die in der Magisterarbeit ebenfalls ansatzweise behandelt wurden, werden an dieser Stelle nicht thematisiert.

328 Vgl. Opwis: Maṣlaḥa in contemporary Islamic Legal Theory (2005), S. 189; Johnston: A Turn in the epistemology and hermeneutics of Twentieth-Century uṣūl al-fiqh (2004), S. 236.

329 Vgl. ebenda; Johnston: A Turn in the epistemology and hermeneutics of Twentieth-Century uṣūl al-fiqh (2004), S. 236.

330 Vgl. ebenda; Johnston: A Turn in the epistemology and hermeneutics of Twentieth-Century uṣūl al-fiqh (2004), S. 236 f.

331 Vgl. ebenda, S. 190; Johnston: A Turn in the epistemology and hermeneutics of Twentieth-Century uṣūl al-fiqh (2004), S. 237.

332 Vgl. Johnston: A Turn in the epistemology and hermeneutics of Twentieth-Century uṣūl al-fiqh (2004), S. 238; Alper, Hülya: İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi. Istanbul: İz Yayıncılık, 2010², S. 93-95.

333 Vgl. Opwis: Maṣlaḥa in contemporary Islamic Legal Theory (2005), S. 192.

334 Vgl. ebenda.

335 Vgl. ebenda, S. 193.

336 Einige Beispiele wurden in der Magisterarbeit angeführt. An dieser Stelle kann auf folgende Rechtsgutachten hingewiesen werden, die ihre Argumentation auf den *maṣāliḥ* bzw. den *Maqāṣid* aufbauen, vgl. Eich, Thomas/Grundmann, Johannes: Muslimische Rechtsmeinungen zu Hirntod, Organtransplantation und Leben. [o.O.] [o.J.].; Takım, Abdullah: Bioethik in der Türkei. Bochum: Ruhr-Universität Bochum, 2005. Abrufbar unter: http://www.ruhr-uni-bochum.de/orient/bioethik/dokumente/bioethiktuerkei2.pdf; Krawietz, Birgit: Die Ḥurma: schariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts. Berlin: Duncker und Humblot, 1991; At-Tayyib, Ahmad: Die Gentechnologie aus der Sicht des Islams. In: Bioethik im christlich-islamischen Dialog. Hrsg. Thomas Eich/Helmut Reifeld. St. Augustin: Konrad Adenauer Stiftung e.V., 2004. 65-76.

337 Das Werk *al-Mabsūṭ* ist ein Kommentar (*šarḥ*) des Werkes *al-Muḫtaṣar al-kāfī* – wiederum ein Kommentar des Werkes von Muḥammad bin Ḥasan aš-Šaybānī – von Muḥammad ibn Muḥammad al-Marwazī, bekannt als Ḥākim aš-Šahīd (gest. 334/945), das zur Zeit der Gefangenschaft des as-Saraḫsī entstanden ist. Es ist eines der wichtigsten *furūʿ*-Werke der ḥanafitischen Literatur und hat auch die ḥanafitische Jurisprudenz bis in das 19. Jahrhundert geprägt. Dieses Werk beschäftigt sich auch mit dem *furūʿ* der restlichen Rechtsschulen und versucht nicht nur die ḥanafitische Rechtsschule zu bestätigen, sondern eher eine

Analyse und eventuelle Korrekturen zu unternehmen, s. as-Saraḫsī, Šams al-Aʾimma: *Kitāb al-Mabsūṭ*. Editiert von Muḥammad Ḥasan Muḥammad Ḥasan Ismāʿīl. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2009³, 1: 46 f. und 68 ff (Im Folgenden as-Saraḫsī: *al-Mabsūṭ* (2009)); Hamidullah, Muhammed: Serahsî, Şemsüleimme. In: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Band 36. Istanbul: TDV Yayınları, 2009. 544-547, S. 546. Calder, N: al-Sarakhsī. In: The Encyclopaedia of Islam (second edition). Band IX. Leiden: Brill, . S. 35 f.

338 Siehe Quellenangabe der Endnote 337.

339 Der Anfang dieser Diskussion lässt sich finden in as-Saraḫsī: *al-Mabsūṭ* (2009), 1:147 (*bāb al-wuḍūʾ wa-l-ġusl*). Damit verbunden bietet auch das Kapitel *bāb al-biʾr* ähnliche Informationen an, vgl. as-Saraḫsī: *al-Mabsūṭ* (2009), 1:219-228.

340 Vgl. as-Saraḫsī: *al-Mabsūṭ* (2009), 1:172.

341 Vgl. ebenda, 1:172 f.

342 Vgl. ebenda, 1:174.

Dr. Mark Chalîl Bodenstein[1]

Koranische Rückbeziehung religionsdidaktischer Konzepte

1 Eine »islamische« Religionsdidaktik?

Als ein gängiges Argument in der Diskussion über islamischen Religionsunterricht, das Michael Kiefer in einem früheren Artikel aufgreift, kann das Problem einer eigenständigen islamischen Religionspädagogik und Fachdidaktik gelten, die – so die Argumente verschiedener Akteure im Feld – sich einerseits nicht auf Vorbilder aus sogenannten islamischen Ländern berufen könnten und andererseits gegenüber der traditionsreichen »evangelischen und katholischen Fachdidaktik […] ein eigenständiges Profil entwickeln« müssten. Deren Einfluss sei schon bedenklich groß und Kiefer verweist auf das Beispiel der katholischen Korrelations- bzw. evangelischen Verschränkungsdidaktik, »die scheinbar nun auch unvermeidliche Bestandteile einer islamischen Fachdidaktik zu sein haben«.[2,3] Fragt sich nun, ob nicht doch didaktische Modelle aus der christlichen Religionspädagogik akzeptabel wären beziehungsweise sogar als genuin islamische Modelle gelten könnten, oder aber, ob nicht unter den gegebenen gesellschaftlichen, rechtlichen und politischen (?) Bedingungen der (Post-)Moderne, die erst zur lebhaften Entwicklung (auch) der Religionspädagogik beigetragen haben, kaum prinzipiell anders geartete »islamische« Modelle entstanden und viabel wären, wir nur erst zu einem recht späten Zeitpunkt in die religionspädagogische Diskussion einsteigen, wodurch sie wie übergestülpt erscheinen. Möglicherweise kann man aber auch von allgemeinen, säkularen, originär nicht fachspezifischen Modellen sprechen, als Teil der allgemeinen pädagogischen Entwicklungen und Debatten der vergangenen Jahrzehnte – wie ein Blick auf das von Kiefer selbst herangezogene quasi Standardwerk von Jank & Meyer zeigt[4] –, die nur jeweils an die verschiedenen Fächer, seien sie naturwissenschaftlich, geisteswissenschaftlich oder eben theologisch ausgerichtet, angepasst werden (müssen). Zu berücksichtigen ist, dass es nicht um *die* islamische Religionspädagogik geht, sondern nur um *den* Teil, der sich auf den Lernort Schule bezieht und somit bestimmte Prämissen berücksichtigen muss. Auch wenn man nach Domsgen die Lernorte zusammen denken und systemisch aufeinander beziehen muss, so hat doch »[j]eder Lernort […] seine eigene Logik [und] verfolgt ein eigenes Konzept religiöser Bildung, Erziehung und Sozialisation«.[5] Deshalb kann auch differenziert werden zwischen der Moscheegemeinde, in der eher rituell gelernt, und der Schule, in der stärker die intellektuell-theologische Dimension betont wird, ohne fürchten zu müssen, dass durch eine stärker schülerorientierte theologische Ausrichtung des schulischen Religionsunterrichts die orthopraxe Dimension des Islams vernachlässigt würde.

So wie auch die christlichen Religionsunterrichte damit umgehen müssen, dass die teilnehmenden Schülerinnen und Schüler nicht mehr unbedingt religiös sozialisiert oder vorgebildet sind, steht auch der islamische Religionsunterricht vor dem Problem einer äußert inhomogenen Schülerschaft, deren gemeinsamer Nenner eine im Zweifel als ethnisch zu charakterisierende Zugehörigkeit zum Islam ist.

Besonders auf diese schwierige Konstellation soll mit korrelativen Didaktikmodellen reagiert werden können, weil hier den verschiedensten Erfahrungen der Schülerinnen und Schüler Deutungsangebote aus der islamischen Glaubensüberlieferung gegenübergestellt werden. Dies bezieht sich sowohl auf die Korrelationsdidaktik an sich, aber auch auf die didaktischen Modelle der Elementarisierung, der Symboldidaktik und des Konstruktivismus.

2 Koranische Wendung christlicher Religionsdidaktik …

Schon Bülent Uçar hat 2008 mit Blick auf Korrelationsdidaktik und Elementarisierung angeregt, die Ansätze der evangelischen und katholischen Didaktiken weder blind nachzuahmen noch sie zu ignorieren, sondern vielmehr ihre Zielsetzungen und Voraussetzungen auf »Kompatibilität mit dem Islam hin« zu untersuchen.[6] Denn auch wenn diese Didaktiken im traditionellen islamischen Bildungswesen nicht verbreitet waren und sind (was im Einzelfall zu überprüfen wäre), sagt das noch nichts darüber aus, ob sie nicht doch kompatibel, wenn nicht sogar begründbar sind. An dieser Stelle soll gar nicht erst der Versuch unternommen werden, Vorläufer solcher Didaktikmodelle in der muslimischen Bildungstradition ausfindig zu machen, sondern vielmehr untersucht werden, ob nicht im Koran selbst Ansätze von Korrelations- und Symboldidaktik zu entdecken sind.

2.1 Korrelationsdidaktik

Grundlage der Korrelationsdidaktik ist das reziproke Verhältnis von »Erfahrung und Offenbarung, von heutiger Situation und von gelebtem und überliefertem Glauben«, das für die christliche Religionspädagogik seinen Ursprung in den christlichen Theologen Paul Tillich und Karl Rahner hat.[7] Eine Krise hat die Korrelationsdidaktik in den vergangenen Jahren erlebt, insofern man in der Praxis »ausgehend von der Traditionsentfaltung, immer seltener bei den Erfahrungen ankam. Versuche der Erfahrungskatechese haben umgekehrt gezeigt, daß man von den Erfahrungen nicht selbstverständlich zur christlichen Tradition gelangt«.[8] Denn in der Praxis und in der Diskussion werden die beiden Pole Tradition und Lebenswelt zugespitzt und gegeneinander ausgespielt. Also weder die deduktive noch die induktive Korrelation führt automatisch zum gewünschten Ziel. [9]

Ausgangspunkt (der deduktiven Korrelation) ist nicht der Text, an den man mit einem bestimmten Vorverständnis herangeht, sondern die Erfahrung, die Frage des Menschen, auf die der Text antwortet. Hierbei lassen sich zum einen elementare, generalisierbare Erfahrungen und Fragen des Menschen heranziehen, zum anderen aber auch konkrete Erfahrungen, von denen Schüler im Unterricht berichten. Als problematisch kann angesehen werden, dass theologische Korrelationen auch didaktische begründen sollen, wo doch zum einen die Lebenssituation der Schüler Ausgangspunkt für die Konstruktion von Entsprechungen sein soll, und zum zweiten die Schüler selbst die Korrelationen aufdecken, also lernen sollen, die richtigen Fragen zu stellen, um so in einen Dialog mit der Offenbarung und der Glaubensüberlieferung einzutreten.

Inwieweit kann nun vom Koran behauptet werden, dass er hörerorientiert sei und korrelativ argumentiere? Zumindest die muslimische Exegesetradition geht davon aus, dass große Teile des Korans mit sogenannten Offenbarungsumständen in Verbindung gebracht werden können, den *asbāb an-nuzūl*, wie sie schon in frühesten *tafsīr*-Werken, wie von Muqātil b. Sulaymān (st. 150/767), durch ergänzende Berichte aus dem Leben des Propheten dargestellt wurden, die aber auch in expliziten *asbāb an-nuzūl*-Werken – die bekanntesten sind die von ʿAlī b. Aḥmad al-Wāḥidī (st. 468/1075) und Ǧalāl ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥmān b. Abī Bakr as-Suyūṭī (st. 911/1505) – gesammelt wurden.[10]

Welcher kausale Zusammenhang auch immer zur Offenbarung bestehen mag, so lässt sich schon behaupten, dass einerseits der Koran explizit Bezug nimmt auf die Ereignisse und Anfragen der Hörer, und andererseits in der Exegese der Versuch unternommen wird, Koranpassagen mit berichteten Ereignissen zu korrelieren.

Als ein Beispiel könnte Q 2:189 genommen werden, die beginnt mit: »Sie fragen dich nach den Neumonden: Sprich …«, eine Formulierung, die sich in den nachfolgenden Versen 215, 217, 219 und 222 wiederholt (»*yasʾalūnaka …qul* …«). Zu Q 2:189 bemerkt al-Wāḥidī zum einen, dass Muʿaḏ b. Ǧabal sich an den Propheten wandte und sagte, dass die Juden ständig nach dem Mond fragten, worauf dieser Vers offenbart worden sei. Zum zweiten führt er einen Bericht an,

wonach zwei von den *anṣār* mit Fragen nach dem Mond zum Propheten kamen.[11] Wir sehen also sowohl wie der Koran auf die Anliegen seiner Hörer eingeht als auch wie die Exegeten versuchen, entweder induktiv die Lebenswelt der frühen Gemeinde mit dem Koran, oder aber deduktiv, den Koranvers mit der Lebenswelt zu korrelieren.

Weitergehend würde ich behaupten, dass der Koran auch bei den Berichten über die früheren Propheten sich korrelationsdidaktischer Elemente bedient. So nimmt der Koran mit ihnen die Notlage des Propheten auf, bei seinem eigenen Volk kein Gehör zu finden und für seine Warnungen verfolgt zu werden, und mit der Geschichte von Abraham/Ibrāhīm sogar dessen Auswanderung und auch räumliche Distanzierung von seinen Vorvätern und deren Glauben zu thematisieren. Der Eindruck, dass der Koran die Prophetengeschichten nicht der Geschichten selbst wegen, sondern ihrer moralischen Wirkung auf den Hörer wegen erzählt, verstärkt sich noch, wenn man sieht, dass sie zum guten Teil ihrer historischen Elemente entkleidet sind, oder sogar, wie in Q 17:23 das Volk Noahs die Gottheiten *Wadd, Suwāʿ, Yaġūṯ, Yaʿūq* und *Naṣr* anbeteten, Namen aus dem arabischen Götterhimmel zu Zeiten des Propheten Muḥammad,[12] womit der Koran zudem Prinzipien der Elementarisierung berücksichtigt und genau in die Welt des Propheten und der Ersthörer traf und sie somit in ihrer elementaren Erfahrung der Ausgrenzung stärken konnte.

2.1.1 Abduktive Korrelation

Ob eine solche Korrelation aber heute noch funktioniert scheint angesichts der Debatte in der christlichen Religionspädagogik durchaus zweifelhaft. Deshalb soll noch ein Blick auf den Versuch einer Neuausrichtung der Korrelationsdidaktik auf die abduktive Korrelation[13] geworfen werden, die grundsätzlich von einer »Konvergenz von Tradition und Lebenswelt in religiöser Hinsicht« ausgeht.[14] Abduktion kann nach Charles Sanders Peirce bestimmt werden als »der Weg vom Einzelnen zum Allgemeinen, von überraschenden Tatsachen zu erklärenden Ideen oder Theorien« und ist »der Prozess der Bildung von Hypothesen in Anbetracht von erklärungsbedürftigen Tatsachen«.[15] Es handelt sich also um ein Modell der Interpretation, nach dem Beobachtungen in schon bestehende Kategorien eingeordnet oder mit neuen Hypothesen erklärt werden (können). In didaktischer Perspektive soll der Schlussmodus der Abduktion ergänzend zur Deduktion und Induktion Wissenserweiterung und Lernfortschritt ermöglichen, der »nur aus gedeutetem und verarbeitetem <Altem> emergieren« kann.[16] Im Grunde tut der Koran auch nichts anderes, indem er die individuelle – für ihn selbst möglicherweise überraschende – Situation des Propheten Muḥammad aufgreift, sie in die schon bekannte Prophetologie einordnet, aber nicht dabei stehen bleibt, sondern im dritten Schritt das »Alte«, die »Fabeln der Früheren« (*asāṭīr al- awalīn*, Sg. *usṭūra*) (neu) deutet. Nehmen wir als ein Beispiel etwa Q 54: dort werden fünf sogenannten Straflegenden der Völker von Noah (*Nūḥ*), der *ʿĀd* und *Ṯamūd*, Lots (*Lūṭ*) und des Pharaos angerissen, an drei Stellen unterbrochen durch den Vers »Wir haben die Lesung (*al-qurʾān*) leichtgemacht zur Mahnung: Doch ist da einer der sich mahnen lässt?« (Q 54:22; 32; 40). Diese verbinden die Geschichten der Alten mit den aktuellen Erfahrungen der Zurückweisung und Ignoranz und deuten sie in Verbindung mit dem die Sure rahmenden eschatologischen Passus: »Euresgleichen haben wir bereits zugrunde gehen lassen. Doch ist da einer, der sich mahnen lässt?« (Q 54:51) Nicht die historische Beschreibung, nicht der Trost des Propheten, dass es vor ihm schon anderen Gesandten gleich ergangen ist, sondern das Weiterführende bestimmt diese Sure und führt zu Wissensgewinn und möglichem Lernfortschritt.

Es ist also nicht gänzlich zu verwerfen, dass der Koran nicht nur die quasi klassischen Formen der induktiven und deduktiven Korrelation als didaktische Methode verwendet, sondern – unter Einbeziehung der Elementarisierung – die elementaren Erfahrungen der ersten Hörer aufgreift, mit Althergebrachtem korreliert und im abduktiven Schlussmodus zu einer neuen Perspektive zusammenführt.

Mit diesem aus dem semiotischen Denken von Peirce übernommenen Ansatz

nähern wir uns gleich der Symboldidaktik an, die davon in gleicher Weise profitieren kann.

2.2 Symboldidaktik

Als zweiter Ansatz soll an dieser Stelle die Symboldidaktik beispielhaft behandelt werden.[17] Der Begriff des Symbols scheint selbst schon ambivalent genug zu sein, aber an dieser Stelle könnte es genügen, auf den Verweischarakter des Symbols hinzuweisen, der jedoch für das semiotische Zeichen allgemein gültig ist. Das Symbol selbst, sei es bildlich oder sprachlich, hat für sich selbst eine Bedeutung – so dass ein Text auf der wörtlichen oder figurativen Ebene einen Sinn behält, wenn nicht interpretativ gelesen wird[18] –, verweist aber über sich hinaus auf eine oder mehrere weitere Bedeutungen, die aber in der Regel erst gestaltet werden müssen und dann per Konvention möglicherweise dauerhafter werden. So entwickeln Religionsgemeinschaften eigene Symbolwelten und nach Halbfas, der 1982 mit seinem Buch *Das dritte Auge* die Diskussion um die Symboldidaktik angestoßen hat, ist das Symbol »*die* spezifische Ausdrucksgestalt religiöser Erfahrung und Kommunikation, ohne deren Verständnis die Religionen in ihrer eigentlichen Mitte nicht erschlossen werden können.«[19] Andererseits wird jede Lesart von Symbolen von einer Theologie legitimiert, die damit wiederum die absolute Offenheit von Symbolen einschränkt, die Bedeutungsvielfalt kanalisiert oder aber einen Lichtkegel in den Inhaltsnebel wirft.

Erst mit der Bildung des Symbolverständnisses kann die Tiefe und Hintergründigkeit der Realität erschlossen[20], und das eigene (religiöse) Handeln zur Menschheits- und Religionsgeschichte und zu Gott in Beziehung gesetzt werden. Bei der Symboldidaktik geht es also primär darum, die kultur- und religionsspezifischen Traditionen des Umgangs mit bestimmten Zeichen zu vermitteln und einzuüben.

Ohne Symbolbewusstsein bleibt beispielsweise das Ritual des Schlachtens beim Opferfest schal; eigene Betroffenheit, vielleicht sogar Ergriffenheit setzt mit dem Abstieg in den Brunnen der Geschichte des Menschen mit Gott, mit dem Zusammenfügen des Symbols ein: die Aktualisierung des Rituals in der Nachahmung des Propheten Muḥammad und zuvor Ibrāhīm; die Bewusstwerdung der absoluten Ergebung des Propheten Ibrāhīm in den Willen Gottes und der unglaublichen Bereitschaft, das ihm in der Welt teuerste zu opfern, sein eigenes Kind; die Barmherzigkeit Gottes, auf das größte Opfer zu verzichten und sich mit einem Tieropfer zu begnügen; religionsgeschichtlich sehen wir hier möglicherweise den Zeitpunkt des Wandels vom – in sogenannten primitiven Religionen nicht unüblichen – Menschenopfer zum Tieropfer. Damit soll der Symbolisierungsprozess nur beispielhaft angerissen werden, ohne eine Bedeutung festlegen zu wollen. Aber es wird klar, dass über die Symbolisierung die an sich rein diesweltliche Handlung des Schlachtens an spiritueller Tiefe und Bezug zu Gott gewinnt.

Nach diesem Verständnis bietet ein Symbol nicht nur die wörtliche Bedeutung an, sondern darüber hinaus noch (mindestens) eine zweite, so wie die zwei Seiten einer Münze. Nehmen wir als Beispiel den /geraden Weg/ aus der Sure 1 *al-fātiḥa*, Vers 5: so bedeutet /Weg/ einfach nur Weg; darüber hinaus verweist dieser /gerade Weg/ aber auf die richtige (gottgefällige) Lebensführung, den rechten Glauben etc. Wir sehen also, dass auf der Rückseite der Münze eine unklare Vielzahl möglicher Bedeutungen/Verweise lauern, die teils schon gängig sind, also per Konvention dauerhaft geworden sind, teils aber im Unterricht von den Schülern frei assoziiert werden können.

Es steht also außer Zweifel, dass eine symbolische Lesart des Korans dem Verständnis eine weitere Dimension hinzufügt, ohne dass dadurch die Gültigkeit anderer Zugänge infrage gestellt werden muss. Dennoch stellt sich die Frage, inwieweit der Koran selbst schon symboldidaktische Ansätze nutzt.

So ist zuerst festzuhalten, dass der Begriff Symbol im Koran selbst keine Verwendung findet, die arabische Wurzel *r-m-z* kommt lediglich an einer Stelle vor und auch in Übersetzungen ist »Symbol« resp. die Übersetzungen davon sehr selten zu finden. Lediglich Muhammad Asad[21] verwendete *symbol* in seiner eng-

lischen Übersetzung für die arabischen Begriffe *šaʿāʾir* (Sg. *šaʿīra*) und an einigen, wenigen Stellen für *āya* (Pl. *āyāt*), wobei unter ersterem in der Regel Riten bzw. Rituale verstanden werden und letzteres zumeist mit Zeichen übersetzt wird.

2.2.1 Zeichen

Auf den Symbolcharakter von Ritualen wurde ja oben mit dem Beispiel des Opfers schon hingewiesen.[22] Verfolgen wir nun die Spur, die Asad mit der Übersetzung von *āya* mit dem Begriff Symbol gelegt hat. Dieses Wort kommt im Koran in verschiedenen Fromen etwa 380 mal vor und auch in mehreren möglichen Bedeutungen, zumeist in Bezug auf Gott, der diese Zeichen setzt, und verbunden mit der Aufforderungen an die Menschen, diese *āya* zu bedenken,[23] sei es ein übernatürliches Ereignis, wie der Koran selbst oder die sogenannten Straflegenden – im Koran von den Anderen als »Fabeln der Früheren« (*asāṭīr al- auwalīn*, Sg. *usṭūra*) bezeichnet (z. B. Q 83:13, 68:15) –, Wunder – als Zauberei bezeichnet (z. B. Q 54:2, 61:6) –, sei es die Erschaffung der Welt (Q 29:44) oder die Welt selbst (Q 34:9). Man mag sich hier an den Satz »Symbole geben zu lernen« erinnert fühlen, wie Peter Biehl in Anlehnung an Paul Ricoeurs »das Symbol gibt zu denken« formuliert.[24] Man ist aufgefordert, die Zeichen nicht nur anzuerkennen, sondern auch darüber nachzudenken. Denn außer dem Koran selbst als sogenanntem Beglaubigungswunder finden wir an diesen Stellen im Koran Zeichen, die nach Susanne Langer als diskursive resp. sprachliche Symbole bezeichnet werden können.[25] Als solche bedürfen sie – jenseits jedweden historischen Anspruchs – der Analyse und Interpretation. Wenn wir den Begriff Symbol eher im Sinne eines symbolischen Modus verstehen, also einer Textmodalität, welche die Art und Weise der Textproduktion und -rezeption bzw. -interpretation darstellt,[26], was der koranische Sprachgebrauch nahelegt, wären auch weitere Formen miteinzubeziehen, wie bspw. Fabel, Legende, Mythos, Allegorie, Metapher und Gleichnis, so dass wir eigentlich besser im semiotischen Sinne von Zeichen[27] oder aus rhetorischer Perspektive von Tropen[28] sprechen sollten.

2.2.2 Archetypen

Daneben wäre aber zu fragen, ob auch der Ansatz, den Halbfas mit Bezug auf das Symbolverständnis von C. G. Jung und Mircea Eliade vorschlägt, kurzgefasst: das Erlernen der archetypischen Symbolsprache[29] als religiöse Kompetenz,[30] im Koran zu finden ist.

Einerseits greift der Koran archetypale Handlungen wie die Opferung des Erstgeborenen auf, wie sie oben schon geschildert wurde. Diese war nach Eliade ursprünglich ein Ritual zur Stärkung der Fruchtbarkeitsgötter, deren durch den Erhalt der Welt erschöpfte Kraft erneuert werden musste. Aber schon im Alten Testament vollzieht sich die Abkopplung vom archaischen Umlauf der kosmischen Energie von der Gottheit zum Menschen und zurück hin zum personalen Gott, der ohne rationale Rechtfertigung befehlen, fordern und begnadigen kann, und »diese neue religiöse Dimension macht erst den <Glauben> möglich«.[31] Zugleich bestätigt der Koran mit der Einsetzung Ismāʿīl/Ismaels dessen Rechtmäßigkeit als ersten Sohn und damit die Erwähltheit der sich auf ihn zurückführenden arabischen Stämme als wahre Nachfahren Ibrāhīm/Abrahams.
Andererseits greift der Koran in interessanter Weise das für Eliade zentrale archetypische Symbol des Berges auf, des Ortes, der auch durch heilige Städte und Stätten symbolisiert werden kann, an dem sich Himmel und Erde begegnen und der somit der Mittelpunkt der Welt ist. Als solch ein Ort galt Eliade zufolge auch Jerusalem, das ja ohnehin nach einem himmlischen Vorbild erbaut und zudem bei der Sintflut nicht überschwemmt wurde, also den höchsten und dem Himmel nächsten Ort darstellt, die Mitte der Welt![32] Nun beschreibt der Koran (Q 2:142 ff.) die Änderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka, in Richtung der *masǧid al-ḥarām*, und ergänzt: «Und so haben Wir euch zu einer Gemeinde der Mitte gemacht […]» (Q 2:143). Die Mitte der Welt wurde hier (neu) bestimmt. Später wird der Historiker al-Birūnī schreiben, dass die Kaʿba der höchs-

te Punkt der Erde sei, weil »der Polarstern bezeugt, daß sie dem Mittelpunkt des Himmels gegenüberliegt.«[33] Der Koran greift hier den Archetypen der Mitte der Welt auf und bestimmt dazu die Kaʿba, die dies möglicherweise in vorislamischer Zeit zumindest für die Stämme, die sie als höchstes Heiligtum ansahen, schon war.[34]
Desgleichen lassen sich auch Archetypen wie Wasser, Weg und Licht sowie Herz, Auge, Ohr und Hand, die Halbfas als Grundbestände des Daseins respektive menschliche Organe zu den elementaren Symbolen zählt[35], im Koran finden.[36]

2.2.3 Symbolischer Modus

Anders jedoch als der oben im Sinne Halbfas' angesprochene Verweischarakter des Symbols, dem eine enzyklopädische Kompetenz entgegenzusetzen wäre, soll am Ende noch auf die Unzulänglichkeit eines solchen Modells hingewiesen werden. Auch Symbole in ihren verschiedensten Ausformungen sind als Zeichen zu verstehen, deren Bedeutung (auch auf oberster Ebene) nicht per se feststeht, sondern Ergebnis von Übereinkunft ist; das Zeichen /Weg/ – bei Halbfas ein elementares Symbol – hat als sprachliches Zeichen nur im Deutschen die Bedeutung »etwas, was wie eine Art Streifen – im Unterschied zur Straße oft nicht befestigt – durch ein Gebiet, Gelände führt und zum Begehen [und Befahren] dient« oder »Richtung, die einzuschlagen ist, um an ein bestimmtes Ziel zu kommen«[37]. Für den koranischen Kontext, den wir eben herangezogen haben, stellt sich die Frage, ob der Begriff /*ṣirāṭ*/ auf die gleiche Sache verweist und inwieweit sich die Bedeutung mit der koranischen Offenbarung gewandelt hat – eben mit Blick auf die Eschatologie.

Gesetzt den Fall, per Konvention bezeichnen /Weg/ und /*ṣirāṭ*/ die gleiche natürliche Sache, dann liegt bislang nur ein Zeichen vor und noch kein Symbol. Wenn der imaginierte Weg, auf den das Wort /*ṣirāṭ*/ verweist, nun weiter verfolgt wird, wenn wir versuchen, dem Weg durch seinen Bedeutungsnebel zu folgen, interpretativ, kreativ weitere Bedeutungen erschließen, dann betreten wir den symbolischen Modus. Mit diesem Erschließen knüpfen wir an die Methodik der Korrelation an, indem wir zum einen induktiv aus unseren subjektiven, elementaren Erfahrungen in den Text hineinlesen, zum zweiten deduktiv auf ein Archiv von Deutungsmöglichkeiten, dem unserer religiösen Tradition, zurückgreifen, und zum dritten abduktiv unsere Erfahrungen mittels des Archivs kategorisieren oder aber zu neuen Schlüssen kommen.

Dies betont nochmals die Bedeutung des Erlernens der jeweils religionseigenen Semantik, aber vor allem der religiösen Grammatik, des »islamischen« Codes zur Dechiffrierung religiöser Sprache, der allein schon aufgrund ihres Verweischarakters auf Transzendentes der symbolische Modus inhärent ist. Die Lektüre religiöser Texte, wie etwa dem Koran, im symbolischen Modus kann sich als überaus ergiebig zeigen, denn der Koran regt diesen Modus selbst an, weil er gleichzeitig – in einer Metaebene – auf die eigene Zeichenhaftigkeit hinweist. Insofern der Koran von nicht-diesseitigen, transzendenten Dingen spricht tut er es dies in symbolischer Weise. Denn menschliche Sprache kann für uns nicht erkennbares, nicht greifbares und nicht zugängliches nur in annähernder, vergleichender, symbolischer Sprechweise beschreiben. Dies verlangt aber neben der Arbeit am Archiv auch die Entwicklung kreativer Kompetenzen zum abduktiven Schluss, der die Tradition aktualisiert und weiterentwickelt.

3 …koranische Religionsdidaktik?

Dieser kurze Ausflug in didaktische Ansätze im Koran, bei dem wir selbst wiederum induktiv vorgegangen sind und der bei einer offenen Lesart womöglich mehr oder anderes zutage gefördert hätte, hat Möglichkeiten aufgezeigt, allgemeine, auch in den christlichen Religionspädagogiken genutzte didaktische Modelle im Koran wiederzufinden. Diese lassen sich aus Sicht einer koranischen Religionsdidaktik nicht als alleinig christliche didaktische Modelle bezeichnen, sondern eher als dem Wesen des Menschen generell angemessene Vermittlungs-

formen.

Vorläufig bleibt dieses Résumée jedoch, weil erst nach einer umfassenden Untersuchung koranischer Didaktik von annähernd validen Ergebnissen zu sprechen sein wird. Dies bleibt vorerst ein Desiderat.

Literaturangaben:

1 Der Autor vertritt die Professur für Kultur und Gesellschaft des Islams in Geschichte und Gegenwart am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam der Goethe-Universität Frankfurt a. M. und ist wissenschaftlicher Berater am Forschungszentrum für Religion und Gesellschaft (forege) in Köln

2 Vgl. Kiefer, Michael: ›Islamische Religionspädagogik und -didaktik – Offene Fragen zu den Gegenständen einer neuen wissenschaftlichen Fachrichtung‹. In: Irka-Christin Mohr & Michael Kiefer (Hgg.): *Islamunterricht – Islamischer Religionsunterricht – Islamkunde. Viele Titel – ein Fach?* (Globaler lokaler Islam) Bielefeld, 2009, 19 f.

3 So auch der Tenor bei Bartsch, Darjusch: *Konzepte und Modelle zur Vermittlung der Lehrinhalte im deutschsprachigen Islamkunde-Unterricht*. (Beiträge zur Islamischen Religionspädagogik ; 3) Hamburg, 2009.

4 Jank, Werner & Hilbert Meyer: *Didaktische Modelle*. Berlin, 72005.

5 Domsgen, Michael: ›Plädoyer für eine systemische Religionspädagogik‹. *International Journal of Practical Theology*, 11 (2007) 1, 4.

6 Vgl. Uçar, Bülent: ›Didaktik, Methodik und Inhalte eines Islamischen Religionsunterrichts in Deutschland‹. In: Harry Harun Behr, Mathias Rohe & Hansjörg Schmid (Hgg.): *<Den Koran zu lesen genügt nicht!> – Fachliches Profil und realer Kontext für ein neues Berufsfeld*. Auf dem Weg zum islamischen Religionsunterricht (Islam und Bildung ; 1) Berlin, 2008, 119.

7 Hilger, Georg: ›Korrelationen entdecken und deuten‹. In: Georg Hilger, Stephan Leimgruber & Hans-Georg Ziebertz (Hgg.): *Religionsdidaktik – ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf*. München, 62010, 344.

8 Propkopf, Andreas & Hans-Georg Ziebertz: ›Abduktive Korrelation – Eine Neuorientierung für die Korrelationsdidaktik‹. *Religionspädagogische Beiträge*, 44 2000 http://www.abduktionsforschung.de/tl_files/abduktionsforschung/dokumente/Prokopf.pdf, 19.

9 Einen Überblick über die Diskussion bietet Conrads, Eva Irmtrud: *Systemisch-konstruktivistische Ansätze und ihre mögliche Perspektive in der Religionspädagogik und -didaktik mit Blick auf den Religionsunterricht an Berufskollegs*. Diss. RWTH Aachen, Phil. Fak., 2009, http://darwin.bth.rwth-aachen.de/opus3/volltexte/2009/2828/ – Zugriff am 29. 9. 2011, 40 ff.

10 Dazu etwa: Rippin, Andrew: ›The Function of *asbāb al-nuzūl* in Qur'ānic Exegesis‹. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 51 (1988) 1, 1–20.

11 Vgl. al-Wāḥidī, ʿAlī b. Aḥmad: *Asbāb an-nuzūl*. Miṣr: Hindīya, 1315/1897, 35.

12 Vgl. Wellhausen, Julius: *Reste arabischen Heidentums*. Berlin, 21897, 13 ff. Siehe auch Öztürk, Mustafa: ›Über die Notwendigkeit und die Methoden der Entmythologisierung des Koran‹. Übersetzer: Johannes Zimmermann. *Die Welt des Islams*, 50 (2010), 282 f.; wobei ich dem Tenor des Artikels nicht zustimmen würde, sondern im Gegenteil die Bewusstmachung der mythologischen Anteile befürworte.

13 Vgl. Propkopf & Ziebertz, 19–50.

14 Prokopf, Andreas: *Religiosität Jugendlicher : zwischen Tradition und Konstruktion. Eine qualitativ-empirische Studie auf den Spuren korrelativer Konzeptionen*. Diss. Kath.-Theol.-Fak., Univ. Würzburg, Würzburg, 2006, http://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/volltexte/2006/1770/ , 263.

15 Nach Hoffmann, Michael H. G.: ›Lernende lernen abduktiv: eine Methodologie kreativen Denkens‹. In: Hans-Georg Ziebertz, Stefan Heil & Andreas Prokopf (Hgg.): *Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog*. Münster, 2003 http://works.bepress.com/michael_hoffmann/25 – Zugriff am 30. 9. 2011, 6.

16 Prokopf, 265.

17 Einführend dazu bspw. Hilger, Georg: ›Symbole verstehen und gestalten‹. In: Hilger, Leimgruber & Ziebertz: *Religionsdidaktik*, 355–364.

18 Vgl. Eco, Umberto: *Semiotik und Philosophie der Sprache*. (Supplemente ; 4) München, 1985, 240.

19 Halbfas, Hubertus: *Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße*. (Schriften zur Religionspädagogik ; 1) Düsseldorf, 41989, 15. Hervorhebung im Original.

20 Vgl. Halbfas, 15.

21 Vgl. Asad, Muhammad (Trans.): *The message of the Qur'ān : the full account of the revealed arabic text accompanied by parallel transliteration = al-Qur'ān al-karīm*. Bitton, Bristol, 52003. Dort als Appendix I seine Überlegungen zu »Symbolism And Allegory In The Qur'an«, wobei er ausgehend von der Aufteilung der Verse in *muḥkamāt* und *mutašābihāt* (Q 3:7) eben auch für eine übertragene Lesart plädiert .

22 Interessant wäre noch, den etymologischen Zusammenhängen der verschiedenen Formen und Bedeutungen aus der Wurzel *š-ʿ-r* (z. B. begreifen, fühlen, Dichtung, Ritual) nachzuspüren. Ein Hang zum Symbolischen lässt sich schon erahnen …

23 Ähnliches stellt übrigens auch Meyer-Blanck für die Bibel fest: so ist in der gesamten Bibel der Begriff Symbol nicht zu finden, jedoch etwa 150mal der Begriff Zeichen, dem Meyer-Blanck als Formalbegriff eine Nähe zur Semiotik und als solchem einen Aufforderungscharakter zuspricht. Vgl. Meyer-Blanck, Michael: *Vom Symbol zum Zeichen: Symboldidaktik und Semiotik*. (Vorlagen – Neue Folge; 25) Hannover, 1995, 102, 109.

24 Vgl. Biehl, Peter: *Symbole geben zu lernen. Einführung in die Symboldidaktik anhand der Symbole Hand, Haus und Weg*. (Wege des Lernens; 6) Neukirchen-Vluyn, 1989, 54.

25 Vgl. Langer, Susanne K.: *Philosophy in a new key. A study in the symbolism of reason, rite, and art*. (Mentor book.25) New York, 61954, 63 ff.

26 Vgl. Eco: *Semiotik*, 193 ff., hier 238 f.

27 Dazu Eco, Umberto: *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*. (edition suhrkamp 985) Frankfurt a. M., 1977.

28 Zu Tropen in den heiligen Texten siehe Sabbath, Roberta Sterman (Hg.): *Sacred Tropes: Tanakh, New Testament, and Qur'an as Literature and Culture*. (Biblical interpretation series ; 98) Leiden, 2009.

29 Zu beachten ist natürlich, dass Eliade den Begriff »Archetypen« nicht wie Jung als Strukturen eines kollektiven Unterbewusstseins verwendet, sondern eher im Sinne der griechischen Ideenlehre. Vgl. Eliade, Mircea: *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*. (Gesammelte Werke in Einzelausgaben ; 1) Frankfurt a. M., 1984, 11 f.

30 Vgl. Meyer-Blanck, 24 f. Dort findet sich ein tabellarischer Überblick über die wichtigsten symboldidaktischen Ansätze.

31 Eliade, 122 f.

32 Vgl. Eliade, 25 f.

33 Nach a. a. O., 27.

34 Zu den verschiedenen Legenden siehe Nagel, Tilman: *Mohammed. Leben und Legende*. München, 2008, 19 ff.

35 Vgl. Halbfas, 135.

36 Beispiele dazu etwa in Colby, Frederick S.: ›Symbolic Imagery‹. In: Jane Dammen mcauliffe (Hg.): *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Band 5, Leiden [u. a], 2006, 180a–184b.

37 http://www.duden.de/rechtschreibung/Weg.

Prof. Dr. M. Fuad Sezgin

Die Quellen al-Buḫārīs*

Die ersten schriftlichen Quellen der Ḥadīṯe

Die Zusammentragung der Ḥadīte (*tadwīn*)

Wenn die Zusammentragung der Ḥadīṯe (*tadwīn*) thematisiert wird, wird az-Zuhrī im Allgemeinen als der erste *mudawwin* (Autor einer Ḥadīṯsammlung) angeführt[1], während der Beginn der Zusammentragung der Ḥadīṯe auf die Kalifenzeit von ʿUmar bin ʿAbd al-ʿAzīz datiert wird, zu der auch az-Zuhrī wirkte.
Aus den Berichten über die schriftlichen Urzeugnisse, welche die Ḥadīṯliteratur sowohl anlässlich der Biographien, als auch bei der Erläuterung der Regeln für die Überlieferung der Ḥadīṯe (genannt *taḥammul al-ʿilm* = Übernahme der Wissenschaft) an verschiedenen Stellen erwähnen, ist zu schließen, dass diese Periode durchaus als der Anfang des *tadwīn* gelten kann.
Während Goldziher[2] seinem Vorgänger Sprenger darin zustimmt, dass die Ḥadiṯe auf *ṣaḥīfa*, d.h. auf schriftliche Aufzeichnungen zurückzuführen sind, setzt er die Anfänge der Ḥadīṯsammlungen, welche in den islamischen Quellen dargestellt werden, entgegen Sprenger erst ein Jahrhundert später an. Demnach hätte die *tadwīn*-Epoche mit az-Zuhrī angefangen und bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts angedauert, in dem die ersten *musnad*-Werke verfasst worden sind.
Das Kapitel in Goldzihers Muhammedanische Studien, in dem der Autor die Anfänge des *tadwīn* beschreibt, ist von enormer Bedeutung.[3] Die Argumentation, die er anführt, um die Epoche der Ḥadīṯsammlung zu verändern oder um sie etwa ein Jahrhundert später anzusetzen, ist recht verworren und seine widersprüchlichen Aussagen sind in seinem Werk selbst vorzufinden. Aus welchem Grund auch immer führt Goldziher merkwürdige Erklärungen an, um zu seinen gewünschten Ergebnissen zu gelangen.
Bevor wir auf diese Auseinandersetzung eingehen, sei zunächst darauf hingewiesen, dass es zwei unterschiedliche Angelegenheiten gibt, die Goldziher als Widerspruch ansieht und die er folglich zu beseitigen versucht. Diese sind zum einen die Zusammentragung (*tadwīn*) der Ḥadīṯe, zum anderen die Klassifizierung der Ḥadīṯe (*tasnīf*). Die Definitionen, welche die islamischen Quellen für diese beiden vorgeschlagen haben, unterscheiden sich deutlich voneinander. Für *tadwīn* wird der Ausdruck „*awwalu man dawwana al-Ḥadīṯ*“[4], für *tasnīf* dagegen „*awwalu man ṣannafa al-kutub*“[5] benutzt. Die erste Bezeichnung beschreibt die Zusammentragung der Ḥadīṯe in Büchern, die zweite die Klassifizierung gesammelter Ḥadīṯe in bestimmte Kapitel.
Somit sind die zeitlichen Angaben, welche die Quellen für diese beiden Angelegenheiten anführen, unterschiedlich und zweifellos geht der *tadwīn* dem *taṣnīf* voran. Diese Unterscheidung hat Goldziher offensichtlich nicht beachtet, d.h. er hat die Epochen des *tadwīn* und *taṣnīf* nicht voneinander unterschieden und folglich angenommen, dass die beiden verschiedenen zeitlichen Festlegungen, welche die islamischen Quellen hierfür anführen, widersprüchlich seien. Aus diesem Grund beseitigt Goldziher die eine Angelegenheit, nämlich den *tadwīn*, indem er die diesbezüglichen Quellen für schwach erklärt. Wir werden versuchen, seine erwähnten Argumentationen und Meinungen zu zitieren, um diese anschließend zu diskutieren. Er sagt Folgendes:

> Das früheste Datum, welches uns muhammedanische Autoren bezüglich der Sammlung des Ḥadīṯ bieten, ist von Muḥammad b. Al-Ḥasan al-Šaybānī (gest.

* Dieser Übersetzung liegt folgende Originalausgabe zu Grunde: Sezgin, M. Fuad: Buḫârî'nin Kaynakları. Ankara: Kitâbiyât, 2001.

189), der von Mālik b. Anas erfahren haben soll, dass ʿUmar II. dem Abū Bakr b. ʿUmar b. Ḥazm den Auftrag gegeben habe: „Siehe nach, was sich vom Ḥadīṯ des Propheten oder seiner Sunna, oder vom Ḥadīṯ des ʿUmar und von dergleichen vorfindet und schreibe es nieder; denn ich befürchte den Untergang der Wissenschaft und das Schwinden der ʿUlamāʾ (*durūs al-ʿilm waḏahāb al-ʿulamāʾ*)". Dieser Bericht ist vielfach nachgeschrieben worden und er dient der muhammedanischen Literaturgeschichte über das Ḥadīṯ vielfach als Ausgangspunkt; auch die moderne Literaturgeschichte hat ihm zuweilen historischen Charakter beigemessen. Wohl hören wir ja genug vom Sunna-Eifer des ʿUmar II., durch welchen er gegenüber der Religionslosigkeit seiner Vorgänger eine neue Epoche in der Regierung des Islam einzuleiten bestrebt war. Auch von seinem Eifer hinsichtlich des Niederschreibens und Sammelns der Ḥadīṯe haben wir in anderer Richtung die Nachricht, dass ʿUmar II. einzelne Gruppen von Traditionen, z.B. die durch ʿAmra bint ʿUbaydallāh b. Kaʾb b. Mālik (gest. 106) aufbewahrten Ḥadīṯe niederschrieben ließ. Auch dem Ibn Šihāb az-Zuhrī soll der Chalife den Auftrag erteilt haben, die Traditionen niederzuschreiben und nach Al-Suyūṭī (in seinem Kitāb al-awāʾil von älteren Autoritäten citierend) war diese Sammlung der erste Versuch in dieser Richtung. Wir sehen hieraus, wie sich die verehrende Nachwelt bestrebt hat, den frommen Chalifen mit der Traditionsliteratur des Islam in enge Beziehung zu setzen, so wie sie ihn auch hinsichtlich des Eifers, einzelne Aussprüche des Propheten in authentischer Form zu erhalten, den frommen Theologen nicht nachstehen liess. Nichts destoweniger können wir in Anbetracht der Widersprüche, welche in den von verschiedenen Seiten in Verkehr gesetzten Angaben auftauchen, die Nachricht des Šaybānī bezüglich der Veranlassung systematischen Sammelns durch ʿUmar II. nicht als Ausgangspunkt der Literatur nehmen.

Nachdem Goldziher die diesbezüglichen Berichte weiter diskutiert, fährt er wie folgt fort:

Viel positiver treten andere Daten der muhammedanischen Literaturgeschichte bezüglich der Anfänge der Traditionsliteratur auf. Diese Daten anticipieren sogar, wie wir sehen werden, einen Schritt, welcher in dieser Literatur erst später vollzogen wurde, für die Charakteristik ihrer Entwicklungsstufe in diesem II. Jahrhundert.

Damit hält Goldziher auch die Daten, die in den islamischen Quellen für die erwähnte Geschichte der ersten *muṣannaf*-Werke angeführt werden, für ungeeignet. Aus welchem Grund auch immer setzt Goldziher den *tadwīn* und den *taṣnīf* gleich und setzt deren Anfang ein Jahrhundert später an, obwohl die *tadwīn*-Phase schon viel früher begonnen haben muss.[6] Aus seiner Aussage wird deutlich, dass er die zwei verschiedenen Epochen, die in den islamischen Quellen für den Anfang des *tadwīn* und des *taṣnīf* angegeben werden, miteinander verwechselt. Aus diesem Grund findet er die Berichte der Quellen widersprüchlich. In der Tat hat keine Quelle die systematische Zusammenstellung der Ḥadīṯe auf die Anregung von ʿUmar bin ʿAbd al-ʿAzīz begrenzt und die Klassifizierung der Ḥadīṯe auf seine Zeit zurückgeführt. Die Quellen versuchen nur eine Verbindung zwischen ihm und der Sammlung von Ḥadīṯen herzustellen.

Auch Goldziher erwähnt in seinem Buch, dass die umayyadische Regierung az-Zuhrī, der mit der Niederschrift der Ḥadīṯe vertraut war, gezwungen hat, diese zu verschriftlichen. Hierfür führt Goldziher auch Belege an.[7] Jedoch ordnet er den Bericht, der von Šaybānī in Māliks *Muwaṭṭaʾ* überliefert wird, als unauthentisch ein[8] und konstatiert, dass dieser von den anderen Quellen nicht bestätigt wird, um somit die erste zeitliche Angabe auszuschließen, die für diese Angelegenheit [d.h. die Beauftragung az-Zuhrīs] genannt wird.

Den gleichen Bericht zitieren allerdings Ibn Saʿd in seinem *Kitāb aṭ-ṭabaqāt al-kabīr*, al-Buḫārī in seinem *Ṣaḥīḥ* unter dem Kapitel „*Kitāb al-ʿilm*"[9] und in seinem *Kitāb at-taʾrīḫ aṣ-ṣaġīr*[10], Dārimī in seinem *Sunan*[11] und auch viele spätere Quellen. Im Gegensatz zu der Behauptung Goldzihers betrachtet außerdem keiner Abū Bakr b. ʿAmr b. Ḥazm (gest. 120) als den ersten *mudawwin*, sondern es wird nur vermerkt, dass ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz ihm diesbezüglich einen Befehl erteilt und dieser daraufhin einige Bücher verfasst hat.[12] Als erster *mudaw-*

win wird stets az-Zuhrī genannt.

Wie aus den Überlieferungen über die Ḥadīṯbücher, die Ḥadīṯgelehrten (*muḥaddiṯūn*) und deren Leben hervorgeht, war zur Zeit az-Zuhrīs das Gedächtnis nicht mehr das einzige Mittel zur Tradierung der Ḥadīṯe. Stattdessen wurde diese Funktion weitgehend von der Niederschrift übernommen. Es wurden az-Zuhrī Bücher vorgelegt, die Ḥadīṯe enthielten und gefragt, ob man diese von ihm überliefern darf oder nicht. Auf diese Weise wurden Ḥadīṯe in derartigen Büchern mit Überliefererketten (*sanad*) tradiert, in denen somit auch sein [d.h. az-Zuhrīs] Name aufgenommen wurde.[13] Oder aber er selbst übergab seinen Schülern ihm vorliegende schriftliche Ḥadīṯkollektionen, mit dem Ziel, dass sie diese von ihm überliefern.[14] Gleichwohl deuten Berichte aus der gleichen Epoche darauf hin, dass auch az-Zuhrīs Zeitgenossen mehrere Bücher besaßen. Az-Zuhrī, der sagte, die umayyadischen Khalifen hätten ihn dazu gezwungen, Ḥadīṯe aufzuzeichnen[15], schrieb schließlich Ḥadīṯe nieder, deren Umfang so anstieg, dass sie einige Viehlasten bildeten, während sie nach der Ermordung des Kalifen Walīd von der Palastbibliothek transportiert wurden.[16]

Sein noch jüngerer Zeitgenosse Hišām b. Ḥassān (gest. 147) hatte sich etlicher Bücher von Ḥawšab, dem Überlieferer von al-Ḥasan al-Baṣrī und ʿAṭāʾ, bemächtigt.[17] Sein anderer Zeitgenosse al-Aʿlā b. ʿAbd al-Raḥmān (gest. 139) stellte denjenigen, die die *ṣaḥīfa*, die sich später bei Imam Mālik befinden sollte, überliefern wollten, die Bedingung auf, dass sie entweder den ganzen Inhalt der *ṣaḥīfa* oder gar nichts von ihr übernehmen sollten.[18] Der vielleicht interessanteste Bericht über die Bücher der genannten Epoche, dem man an dieser Stelle noch weitere hinzufügen könnte, ist die Aussage von az-Zuhrīs Ehefrau, dass der Bücherhaufen, den sie immer um ihren Gatten sehen musste, unerträglicher sei als die weiteren drei Ehefrauen, die noch nach Hause gebracht werden sollten.[19]

Es wird ersichtlich, dass in der Zeit az-Zuhrīs und seiner Zeitgenossen oder zu Beginn des zweiten Jahrhunderts der Ḥiǧra, in dem Bücher eine größere Rolle spielten, eine Gruppe von Ḥadīṯen mündlich überliefert wurde. Im Grunde genommen können wir nicht eindeutig sagen, ab welcher Epoche die Ḥadīṯbücher ihr Material gänzlich aus den schriftlichen Quellen geschöpft haben. Jedoch vermuten wir, dass es nach dem noch zu ziehenden Vergleich zwischen den Überlieferern (*ruwāt*) – wie im Folgenden erläutert werden soll –, deren Namen in den bis zu uns gelangten Ḥadīṯsammlungen in den Überliefererketten angeführt werden, möglich ist, diese Epoche annähernd zu bestimmen. Eins ist gewiss: Je mehr man sich vom Ursprung der Ḥadīṯe entfernte und die Materialien zunahmen, desto mehr konnten sich Bücher binnen kurzer Zeit als unabdingbares Mittel der Ḥadīṯbewahrung etablieren. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī stellt die natürliche Entwicklung der Zusammentragung der Ḥadīṯe in Buchform auf folgende Weise dar:

> Nachdem man die Niederschrift der Ḥadīṯe eine Zeit lang für unangebracht gehalten hatte, kam sie sodann weitgehend zur Anwendung und man begann mit der Ḥadīṯsammlung in Buchform, denn Überlieferungen hatten sich verbreitet und Isnāde wurden immer länger, die Namen, die Beinamen der Männer sowie die Bezeichnungen über ihr Herkunftsort und ihre Verwandschaft (*nisba*) hatten sich vermehrt. Ferner hatten die Ausdrucksweisen in den Überliefererketten (*sanad*) verschiedene Formen angenommen. Kurzum: Das Gedächtnis des Menschen war nicht mehr imstande, diese erwähnten Informationen zu memorieren. Somit stellte sich heraus, dass die schriftliche Ḥadīṯwissenschaft sicherer war als das nur im Gedächtnis bewahrte Wissen…[20]

Übertragung des Wissens/Überlieferung der Ḥadīṯe (*taḥammul al-ʿilm*)

Um die Analyse der Quellen von al-Buḫārīs *al-Ǧāmiʿ aṣ-Ṣaḥīḥ* zu erleichtern, ist es neben der thematisierten Angelegenheit des *kitābat al-ʿilm* (Verschriftlichung des Wissens/der Ḥadīṯe) genauso wichtig, wenn nicht sogar wichtiger, sich mit *taḥammul al-ʿilm*, das die Ḥadīṯüberlieferungsregeln zur Grundlage hat, zu befassen. Auch wenn in der Ḥadīṯliteratur von diesen zwei Themen die zweite in der Anfangsphase ihre Bedeutung nicht so wie die erste unter Beweis stellen konnte, nimmt sie im Hinblick auf die Tätigkeit der Festlegung der Ḥadīṯe oder

Überlieferungen einen wichtigere Stellung ein. Die Diskussion über *kitābat al-ʿilm* hat gegen Ende der umayyadischen Regierung nahezu ernsthaft ihre Bedeutung verloren. Während der Widerstand gegen die Festlegung der Ḥadīṯe durch Verschriftlichung nicht über eine sehr schwache Bemühung hinausging, wurde der *taḥammul al-ʿilm* unter den Ḥadīṯgelehrten vorwiegend bis zum Ende des dritten Jahrhunderts[21] nach dem Untergang der umayyadischen Regierung sehr strengen Bedingungen unterzogen.

Je mehr man sich durch die Weitergabe der Ḥadīṯe und Nachrichten oder mit der alten Bezeichnung, des Wissens (*ʿilm)* von Person zu Person, demzufolge von Generation zu Generation von der ursprünglichen Quelle entfernte, desto mehr nahm diese Weitergabe an Bedeutung zu. Neue Probleme kamen in diesem Sinne auf, da sich weitere Personen an dem Prozess der Weitergabe der Überlieferungen vom Propheten und von seinen Gefährten beteiligten. Kurze Zeit später entstand durch die intensive Anwendung der Schrift eine der islamischen Gemeinden eigene Einrichtung, die keine Beziehung zu anderen Gemeinschaften aufweist.[22] Die Grundlage hierfür bildete das Anliegen und die Bemühung, einen Ḥadīṯ soweit wie möglich in seiner Ursprungsform zu bewahren und zu verhindern, dass diesem etwas hinzugefügt oder entnommen wird. Bei der Überlieferung eines Ḥadīṯ von einem Gewährsmann (*rāwī*) zu einem anderen stellte sich die Frage, welchen Ausdruck der Gewährsmann zur Bezeichnung der Überlieferung benutzen sollte und welcher Weg der beste war, um dabei Fehler zu verhindern. Welcher Weg war hingegen unzulässig? Auf welche Weise konnte der Ḥadīṯ aus einer schriftlichen Quelle überliefert werden?
Eben diese und ähnliche Angelegenheiten werden in den Büchern des *muṣṭalaḥ al-ḥadīṯ* in acht Kapiteln in unterschiedlicher Gewichtung untersucht.[23] Wenn wir Einzelheiten außer Acht lassen, bestehen diese aus *samāʿ*, *qirāʾa*, *iǧāza*, *munāwala*, *kitāba* oder *mukātaba*, *iʿlām*, d.h. dem Umstand, dass ein Lehrer (Šayḫ) sich damit begnügt, dem Schüler mitzuteilen, dass ihm ein Ḥadīṯ oder ein Buch durch eine andere Person durch *samāʿ* überliefert wurde, ohne seinem Schüler die Erlaubnis zu erteilen, von ihm selbst zu überliefern, sowie aus *waṣiyya* und *wiǧāda*. Diese [acht Kapitel] beinhalten viele weitere Unterkapitel. Im Folgenden wird versucht, diese zusammenfassend und mit ihren einfachsten Definitionen zu thematisieren, sodass sie uns verdeutlichen, wie al-Buḫārī von seinen Vorgängern Ḥadīṯe übernommen hat.

<u>*Samāʿ*</u>

Samāʿ bezeichnet das Zuhören des Schülers während sein Šayḫ eine Überlieferung auswendig oder aus seinem Buch vorträgt. Hier ist der Šayḫ derjenige, den die Überlieferung des erwähnten Ḥadīṯes über die gültigen Wege des *taḥammul al-ʿilm* erreicht hat.

<u>*Qirāʾa*</u>

Qirāʾa ist das Vortragen von einem oder mehreren Ḥadīṯen seitens des Schülers oder einer anderen Person – entweder aus einem Buch oder auswendig – wobei der Šayḫ dies auswendig oder aus einem vorliegenden Exemplar mit verfolgend abhört.

<u>*Iǧāza*</u>

Die *iǧāza* besteht generell aus zwei Teilen:

a) Der Besitzer der Überlieferung gibt die Erlaubnis zur Überlieferung von etwas Bestimmten. Er sagt z.B.: „Ich gebe dir das Recht von al-Buḫārī oder von Büchern, deren Überlieferung in meiner Verantwortung stehen, zu überliefern.“

b) Er gibt einer bestimmten Person die Erlaubnis für etwas Unbestimmtes. Er sagt z.B.: „Ich habe dir das Recht gegeben, all das, was ich durch *samāʿ* erhalten habe (*masmūʿāt*) oder all meine Überlieferungen, zu überliefern“. Diese Art hingegen beinhaltet aus überlieferungstechnischer Sicht neun Bereiche, welche in einer hierarchischen Anordnung stehen.

Munāwala

Der Šayḫ gibt seinem Schüler das Original seines *samāʿ* oder eine Kopie des Originals, welche vom Schüler mit dem Original des Šayḫs verglichen und auf Fehler hin überprüft worden ist (*muqābala*) und sagt: „Dies ist mein *samāʿ* oder meine Überlieferung; so überliefere von mir", oder: „…ich gebe dir das Recht, von mir zu überliefern". Dadurch wird das Überlieferungsrecht vollkommen oder unter der Bedingung von Vervielfältigung (*istinsāḫ*) weitergegeben. Oder aber der Schüler zeigt seinem Šayḫ entweder die originale Handschrift des Šayḫs oder eine Kopie bzw. Vervielfältigung des Originals (*muqābala*). Nachdem der Šayḫ diese sorgfältig und gründlich überlegend überprüft hat, sagt er: „Das ist mein Ḥadīṯ oder meine Überlieferung; überliefere sie von mir weiter".

Kitāba oder Mukātaba

Ein Šayḫ schreibt für jemanden, der sich in seiner Gegenwart oder in der Ferne befindet, seine *samāʿ* oder einige Teile der Ḥadīṯe hiervon selbst nieder oder lässt diese niederschreiben. Dies geschieht entweder dadurch, dass der Šayḫ sagt: „Ich gebe dir die Erlaubnis für meine Abschriften", oder aber er gibt derartiges nicht bekannt.

Die sechste Grundlage des *taḥammul al-ʿilm* ist, wie man der Definition entnehmen kann, dass der Šayḫ seinem Schüler zwar sagt, dass er einen Ḥadīṯ oder ein Buch auf dem Weg des *samāʿ* erhalten hat, jedoch nicht ausdrücklich den Satz: „Überliefere dies von mir" geäußert hat.

Waṣiyya

Dies bezeichnet das Testament des Šayḫs, in dem er kurz vor seinem Tod oder einer Reise vermerkt, dass sein Buch durch jemanden überliefert werden sollte.

Wiǧāda

Wiǧāda liegt vor, wenn einer Person Ḥadīṯe oder Bücher zuteil werden, welche diesen nicht durch einen Überlieferungsweg erreicht haben und deren handschriftliches Exemplar vom letzten Überlieferer des jeweiligen Buches vorliegt. Dabei ist nicht entscheidend, ob die Person die Ḥadīṯe oder Bücher von einem Zeitgenossen erhält oder nicht.

Die verschiedenen Teilgebiete der Ḥadīṯüberlieferung, die von den Ḥadīṯgelehrten unterschiedlich gewertet werden, haben bis zu einem bestimmten Grad Ausdrucksweisen erlangt, die ihre Gattungsart darlegen. Aus diesem Grund ist in den Quellen, welche die verschiedenen Bestandteile der Ḥadīṯüberlieferung thematisieren, zu beobachten, dass neben diesen Bestandteilen der Terminus Technicus *alfāẓ* eine große Stellung einnimmt. Diese Ausdrücke sind in den Überliefererketten zu finden und variieren je nach der Anzahl der Personen, die sich zwischen dem Erst- und dem Letztüberlieferer befinden. Diese lauten *samiʿnā*, *ḥaddaṯanā*, *aḫbaranā*, *anbaʾanā*; sie können aber auch in der Singularform (*samiʿtu* usw.) vorkommen. Ihre Verwendung ist oft eng mit der Eigenart des Ḥadīṯgelehrten und dessen Sorgfältigkeit und Gleichgültigkeit in der Ḥadīṯüberlieferung verbunden.

Der übereinstimmenden Bezeichnung in den Überlieferungsketten zufolge, haben die Prophetengefährten vom Propheten mit Hilfe des Ausdrucks *qāla* überliefert. Wir wissen nicht ganz genau, welche Ausdrucksweise die ersten Tābiʿūn bei der Überlieferung von den Prophetengefährten benutzte. Vielleicht besaßen sie nicht einmal eine gemeinsame Methode. Mit Hinblick auf den Ursprung der Ḥadīṯe nahm die Bedeutung dieses Ausdrucks [d.h. *qāla*] zu, je mehr Personen hinzukamen.

Gemäß den Auskünften alter Quellen war Zuhrī (gest. 124) derjenige, der zum ersten Mal die Ḥadīṯe ihren Überlieferern zuordnete.[24] Tatsächlich sehen wir, dass einige Schriften, die uns aus den vorangehenden Epochen erhalten geblieben sind, keine Isnāde und die oben erwähnten Ausdrücke der Isnāde in ihren Ḥadīṯen und Nachrichten aufweisen. Das Werk *Faḍāʾil al-Makka*[25] von al-Ḥasan al-Baṣrī (gest.110), die ʿAbīd ibn Šariyya al-Ǧurhumī zugesprochenen Schriften mit dem Titel *Aḫbār al-Yaman wa aš'āruhā wa anṣābuhā 'alā al-wafā wa al-kamāl*[26] und die erhaltenen Abschnitte aus dem *Kitāb at-tīǧān fī mulūki*

ḥimyar von Wahb ibn Munabbih (gest. 114) in der Redaktion von Ibn Hišām (gest. 218) erwähnen weder die Überlieferer der Ḥadīṯen und Nachrichten, die vom Propheten und seinen Gefährten tradiert wurden, noch haben sie für jene Ausdrücke, die sie fortwährend benutzen. Das *al-Ǧāmiʿ* des im Jahre 153 nach der Ḥiǧra verstorbenen Maʿmar ibn Rāšid, das bis in unsere Zeit gelangt ist, sowie das *Muwaṭṭaʾ* des Imam Mālik beinhalten in ihren Überliefererketten *alfāẓ* [Ausdrücke], welche die Berichte bestätigen, dass es az-Zuhrī war, der mit der Isnād-Tätigkeit begann oder dass diese in seine Epoche zurückzuführen ist.

Die Nachfolger von az-Zuhrī oder die ihm folgende erste Schicht der Ḥadīṯgelehrten setzten für den ordnungsgemäßen Zustand eines Ḥadīṯes die *alfāẓ* voraus, welche bei den Ḥadīṯen die Isnād-Thematik und die Überliefererketten miteinander verbanden. Es war sogar so, dass die Ḥadīṯe, die diese Ausdrücke nicht enthielten, in keinster Weise Bedeutung erlangten. Šuʿba (gest.160) sagte dazu: „Ḥadīṯe, in denen nicht die Ausdrücke *aḫbaranā* und *ḥaddaṯṯanā* in der Überliefererkette vorkommen, sind wirr.“[27]

Im Allgemeinen versucht man eine Beziehung zwischen diesen Ausdrücken und den verschiedenen Teilen des *taḥammul al-ʿilm* herzustellen und auf ihre voneinander abweichenden Geltungen hinzuweisen, indem man unter den betreffenden *alfāẓ* den geeigneten Begriff auswählt. Die Verwendung dieser Wörter über die Jahrhunderte hinweg unterlag einer historischen Kritik, die zeigt, dass bereits unter den Muslim (gest. 261) vorangehenden Ḥadīṯgelehrten ein fließender Ablauf stattfand. Was die Erforschung der Quellen des al-Buḫārī angeht, werden wir feststellen, dass im Hinblick auf den Gebrauch dieser Ausdrücke ein Teil von denjenigen Ausdrücken, die die späteren Generationen al-Buḫārī zugeschriebenen haben, falsch ist.

Laut al-Ḫaṭīb al-Baġdādī sind die wertvollsten Ausdrücke in den Überlieferungsketten *samiʿtu* gefolgt von *ḥaddaṯanā*, *anbaʾana* und *nabbaʾana*. Spätere Ḥadīṯwissenschaftler erheben dagegen Einspruch.[28]

Falls wir von der relativ unbedeutenden Meinungsverschiedenheit sowie von den Veränderungen in den Verwendung [dieser Ausdrücke] zu jeweils unterschiedlichen Zeiten absehen, weisen die erwähnten Ausdrücke im Allgemeinen auf *samāʿ* und *qirāʾa* hin.[29] Den Ausdrücken in der Überliefererkette eines Ḥadīṯes, die den letzten Überlieferer erreichten, kam eine solch absolute Bedeutung zu, dass keinerlei Veränderungen an ihnen vorgenommen werden sollten. So wurde es beispielsweise keineswegs als erlaubt betrachtet, in der Formulierung „*ḥaddaṯanā fulān qalā ḥaddaṯanā fulān*“ einer Überliefererkette kleine Veränderungen hinsichtlich der Ausdrücke vorzunehmen, indem z.B. [*ḥaddaṯanā*] durch *aḫbaranā* oder *haddaṯanī* ersetzt wird. Dies wurde lediglich von denjenigen toleriert, die auf die Bedeutung (*maʿnā)* in der Ḥadīṯüberlieferung mehr Wert legten.[30]

Im Allgemeinen haben die Ḥadīṯgelehrten, die in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebten, den Ausdruck *aḫbaranā* bevorzugt, damit er in vielen Bereichen der Ḥadīṯüberlieferung angewendet werden konnte. Unter den Lehrern der Lehrer von al-Buḫārī haben ʿAbdullāh ibn al-Mubārak (gest. 181) und Hušaym ibn Bašīr (gest. 183), ʿUbaydullāh ibn Mūsā (gest. 213), ʿAbdarrazāk ibn Hammām (gest. 211) und Yazīd ibn Hārūn (gest. 212) diesen Ausdruck bevorzugt.[31] Manche Ḥadīṯgelehrte haben ihre Ausdrucksweise nie verändert. Dies ging so weit, dass al-Buḫārīs Kommentatoren (*šāriḥ*) an undeutlichen Stellen wie „*ḥaddaṯanā* Ishāq“ auf den folgenden Ausdruck schauten, um festzustellen, um welchen Ishāq es sich hierbei handelte. Sofern der Ausdruck „*ḥaddaṯanā*“ folgte, wurde es Ishāq ibn Manṣūr, zugeschrieben. Folgte hingegen der Ausdruck „*aḫbaranā*“, handelte es sich um Ishāq ibn Rāhūya, denn man wusste, dass letzterer den Ausdruck „ḥaddaṯanā“ niemals gebrauchte.[32]

Laut Imam Šāfiʿī (gest. 204) sollte man für die Ḥadīṯe, die der Schüler seinem Lehrer vorliest, den Ausdruck „aḫbaranā“, für jene wiederum, die der Lehrer seinem Schüler vorliest, den Ausdruck „ḥaddaṯanā“ verwenden.[33] Jedoch kann man nach der Meinung vieler anerkannter Ḥadīṯgelehrten die genannten Ausdrücke auch synonym verwenden. Al-Buḫārī überliefert, dass nach Sufyān ibn ʿUyaynas (gest. 198) Ansicht, alle Ausdrücke gleich zu bewerten sind.[34] Al-Awzaʿī (gest. 157):

„Auf die Frage seines Schülers: ‚Ich habe viel von dir niedergeschrieben, welchen Ausdruck soll ich für diese benutzen?', antwortete er folgendermaßen: ‚*Ḥaddaṯanī* benutzt du für das, was ich dir alleine vorgelesen habe, *ḥaddaṯanā* für das, was ich dir in Anwesenheit von vielen anderen Personen vorgelesen habe, *aḫbaranī* für das, was du mir alleine vorgelesen hast, *aḫbaranā* für das, was zusammen mit dir mehreren Personen vorgelesen wurde. Den Ausdruck *ḫabbaranī* benutzt du für das, wofür ich nur dir die Erlaubnis zur Überlieferung (*iǧaza*) gab; *ḫabbaranā* für das, wofür ich dir und vielen anderen die Erlaubnis zur Überlieferung gab."[35]

Man kann erkennen, dass die Ḥadīṯüberlieferung und ein Teil der kurz thematisierten [Überlieferungs-]Arten schon sehr früh behandelt und diskutiert wurden. Den Quellen ist sogar zu entnehmen, dass *samāʿ* und *qirāʾa* in der Zeit von ʿAlī ibn Abī Ṭālib und Ibn ʿAbbās bekannt waren. Es wird überliefert, dass der Erste [d.h. ʿAlī] es als gleich ansah, dem Lehrer vorzulesen und dem Lehrer zuzuhören. Über den anderen [d. h. Ibn ʿAbbās] wird berichtet, dass er seiner Hörerschaft sagte: „Es besteht kein Unterschied darin, dass ich euch vorlese und dass ihr mir vorliest."[36] Einige Ḥadīṯgelehrte der Tābiʿīn haben unterschiedliche Meinungen über diese Angelegenheit vertreten, die in den Quellen zu finden sind. So heißt es z.B. von az-Zuhrī, dass er in dieser Hinsicht nachsichtig war: Er erlaubte Personen, die ihm Bücher vorbrachten, diese von ihm zu überliefern, auch wenn sie diese zuvor von ihm selbst nicht gehört bzw. sie diese in seiner Anwesenheit nicht vorgelesen haben.[37]

Diese Teile, die in den Büchern der *muṣṭalaḥ al-ḥadīṯ* in mehrere Unterkapitel aufgeteilt sind, sind im Hinblick auf ihre Richtigkeit unterschiedlich zu bewerten. So bevorzugen die Ḥadīṯgelehrten je nach ihren eigenen Prinzipien einige Teile und lassen wiederum andere unberücksichtigt. Im Allgemeinen wird in den Uṣūl-Werken vermerkt, welche Teile von namhaften Ḥadīṯgelehrten als gültig anerkannt werden.

Literaturangabe:

1 Ibn ʿAbdilbarr, Abū ʿUmar Yūsuf an-Namarī: *Ǧāmiʿ bayān al-ʿilm wa-faḍlih wa-mā yanbaġī fī riwāyatih wa-ḥamalatih*. Band 1-2. Kairo: o.J, I. 73 (Im Folgenden: *Ǧāmiʿ bayān al-ʿilm*); al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥaǧar: *Fatḥ al-bārī bi šarḥ ṣaḥīḥ al-Imām Abī ʿAbdillāh Muḥammad b. Ismāʿīl al-Buḫārī*. Band 1-13. Bulak 1300-1301, I. 147 (Im Folgenden *Fatḥ al-bārī*); *Tadrīb ar-rāwī*, S. 25; as-Suyūṭī, Ǧalāl ad-Dīn: *Tanwīr al-ḥawālik šarḥ Muwaṭṭaʾ al-Imām Mālik*. Bd. 1-2. Kairo, o.J., I. 4 (Im Folgenden*:Tanwīr al-ḥawālik*); Zurqānī: *Šarḥ Muḥammad az-Zurqānī ʿalā Ṣaḥīḥ al-Muwaṭṭaʾ*. Bd. 1-4. Kairo 1310, I. 10 (Im Folgenden: Zurqānī).

2 Goldziher, Ignaz: *Muhammedanische Studien,* Theil 1-2. Halle: 1889-90, II. 8-11 (Im Folgenden: *Muh. Stud.*).

3 *Muh. Stud.*, II. 208-211.

4 *Ǧāmiʿ bayān al-ʿilm*, I. 73; *Fatḥ al-bārī*, I. 174; *Tanwīr al-ḥawālik*, I. 6; Zurqānī, I. 10.

5 Ar-Rāmahurmuzī, Abū Muḥammad al-Ḥasan: *al-Muḥaddiṯ al-fāṣil bayna r-rāwī wa-l-wāʿī*. Şehid Ali Paşa Bibliothek Nr. 531, 126 b, [S. 611] (Im Folgenden: Rāmahurmuzī, *al-Muḥaddiṯ al-fāṣil* (Bibliotheksabteilung Şehid Ali)); *Tanwīr al-ḥawālik*, I.7.Siehe außerdem für die Unterschiede zwischen den Termini Technici *tadwīn* und *taṣnīf*: Ibn Manẓūr, al-Imām Abū l-Faḍl: *Lisān al-ʿarab*. Bd. 1-20. Bulak 1300-8 (im Folgenden: *Lisān al-ʿarab*), az-Zabīdī, Muḥibb ad-Dīn: *Tāǧ al-ʿarūs*. Bd. 1-10. Kairo 1331-34 (im Folgenden: *Tāǧ al-ʿarūs*), Einträge zu den Radikalen *d-w-n* und *ṣ-n-f*.

6 *Muh. Stud.*, II. 210-211.

7 *Muh. Stud.*, II. 38; für diesen Bericht siehe al-Laknawī, Abū l-Ḥasanāt Muḥammad ʿAbdalḥayy: *al-Muwaṭṭaʾ li-l-Imām Muḥammad raḥimahullāh taʿālā maʿa taʿlīq al-mumaǧǧad ʿalā Muwaṭṭaʾ Muḥammad*…. Lokno 1898, „*Bāb al-iktitāb al-ʿilm*", S. 389 (im Folgenden: *al-Muwaṭṭaʾ* (in der Überlieferung aš-Šaybānīs)).

8 *Ṭabaqāt*, II. 2, 134; VIII. 353

9 al-Buḫārī, Abū ʿAbdillāh Muḥammad b. Ismāʿīl: *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*. Bd. 1-9. Bulak, 1311-3, I. 31 (im Folgenden Buḫārī); *Fatḥ al-bārī*, I. 174; al-ʿAynī, Badr ad-Dīn: *ʿUmdar al-qārī fī šarḥ ṣaḥīḥ al-Buḫārī*. Bd. 1-11. Istanbul, 1308-9, I. 526-527 (im Folgenden: *ʿAynī*); Goldziher sagt, dass er in späteren Quellen diese Stelle nicht (wieder)finden kann, obwohl er gesehen hat, dass bspw. bei Zurqānī dies von Buḫārī überliefert wird (*Muh. Stud.*, II. 210, Fußnote 2).

10 *at-Tārīḫ aṣ-ṣaġīr*, S. 105.

11 ad-Dārimī, Abū Muḥammad ʿAdballāh: *al-Ǧāmiʿ aṣ-Ṣaḥīḥ fī s-sunan*. Haidarabad, 1309, I. 68 (im Folgenden: *Sunan ad-Dārimī*).

12 In den Überlieferungen bei Imam Mālik, al-Buḫārī und ad-Dārimī ist die Überlieferung, dass Abū Bakr b. ʿUmar b. Ḥazm auf diesen Befehl hin einige Bücher verfasst hat und dass ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz verstarb, bevor ihm diese Bücher geschickt wurden, nicht vorzufinden. Die erwähnte Überlieferung ist eine Überlieferung, zu der man indirekt gelangen kann. (Siehe *Tanwīr al-ḥawālik*, II. 6; Zurqānī, I. 10.)

13 *...Samiʿtu Yaḥyā ibn Maʿīn yaqūlu: Ḥaddaṯanā Abū Ḥamza Ḥaddaṯanā ʿUbaydullāh ibn ʿUmar qāla: Kuntu arā z-Zuhrī yuʾtī bi-l-kitābi mā qaraʾa wa-lā quriʾa ʿalayhi fa-yuqālu lahū narwī hāḏā ʿanka? Fa-yaqūlu: Naʿam* (al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, Abū Bakr: *Kitāb al-kifāya fī ʿilm ar-riwāya*. Haidarabad: Dāʾirat al-maʿārif al-ʿUṯmāniya, 1357, S. 318 (im Folgenden: *al-Kifāya*)).

14 *...ʿAn ʿAbdilmalik ibn Yaḥyā ibn ʿAbbād ibn ʿAbdillāh ibn az-Zubayr anna Ibn Šihāb az-Zuhrī dafaʿa ilā baʿḍi aṣḥābihi aḥādīṯa min aḥādīṯihi fī ṭūmāri faqāla: hāḏihi aḥādīṯ, ḫuḏhā fa-ḥaddiṯ bihā. Fa-qabila ḏālika minhu* (*al-Kifāya,* S. 319).

15 *Qāla z-Zuhrī: Kunnā nakrahu l-kutuba ḥattā akrahnā ʿalyhi s-sulṭān fakarihnā n-namnaʿahu n-nās (*al-Iṣbahānī, Abū Nuʿaym: *Ḥilyat al-awliyāʾ waṭabaqāt al-aṣfiyā.* Bd. 1-10. Kairo, 1932-1938, III. 363 (im Folgenden *Ḥilyat al-awliyāʾ*)).

16 *...ʿAbdurrazzāq qāla: Samiʿtu Maʿmaran yaqūlu: Kunnā narā innā qad akṯarnā ʿani z-Zuhrī ḥattā qutila l-Walīd, fa-iḏā d-dafātiru qad ḥumilat ʿalā d-dawābbi min ḫizānatihī, yaqūlu min ʿilmi z-Zuhrī (Ḥilyat al-awliyāʾ,* III. 36*).*

17 *al-Ǧuz aṯ-ṯāliṯ min suʾālāt Abī ʿUbayd Muḥammad b. ʿAlī b. ʿUṯmān al-Āǧurrī šayḫahū Abā Dāwūd as-Siǧistānī*. Köprülü Bibliothek Nr. 292 [Muḥammad ʿAlī Qāsim al-ʿUmarī, Medina 1979], 2 b [I. 284] (im Folgenden: *Suʾālāt al-Āǧurrī*).

18 Ibn Qutayba, *Kitāb al-maʿārif*, S. 168 [siehe Ibn Qutayba: Kitāb al- maʿārif = Ibn Coteibas Handbuch der Geschichte. Hrsg. v. F. Wüstenfeld. Göttingen 1850, Anm. d. Übers.].

19 Ibn Ḫallikān, Abū l-ʿAbbās Šams ad-Dīn: *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ az-zamān*. Bd. 1-2. Bulak 1273, I. 644 (im Folgenden: Ibn Ḫallikān, *al-Wafayāt*).

20 al-Ḫaṭīb al-Baġdādī: *Taqyīd al-ʿilm*. Editiert von Yūsuf al-ʿĀš. Damaskus: Institut français Damas, 1949, 64 (im Folgenden: *Taqyīd al-ʿilm*). إنما اتسع الناس في كتب العلم. وعوّلوا على تدوينه في الصحف بعد الكراهة لذلك, لأن الروايات انتشرت والأسانيد طالت و أسماء رجال كناهم وأنسابهم كثرت, والعبارات بالألفاظ إختلفت, فعجزت القلوب عن حفظ ما ذكرنا, وصار علم الحديث في هذا الزمان اثبت من علم الحافظ.

21 Bekanntlich setzt sich dieses Jahrhundert aus der Epoche zusammen, in der die kanonischen Ḥadīṯsammlungen *al-Kutub as-sitta* entstanden sind.

22 Für die Idee, dass diese gänzlich eine originäre Einrichtung der islamischen Gemeinde ist, siehe Goldziher, *Muh. Stud.*, II. 188.

23 Siehe z.B. *Tadrīb ar-rāwī*, S. 129-149.

24 Sami'tu Mālikan yaqūlu: awwalu man asnada al-ḥadīṯa Ibn Šihāb (Ibn Abī Ḥātim, Abū Muḥammad ʿAbdurraḥmān Muḥammad b. Idrīs b. al-Munḏir at-Tamīmī al-Ḥanzalī ar-Rāzī: *Taqdima al-maʿrifa li kitāb al-ǧarḥ wa-t-taʿdīl*. Haydarabad 1952, S.20 (Im Folgenden: *Muqaddima al-ǧarḥ wa-t-taʿdīl*).

25 Brock., G. I^2, 67, Suppl., I., 103.

26 Brock., Suppl., I. 100.

27 *al-Kifāya*, S. 283. *Kullu ḥadīṯin laysa fīhi aḫbaranā wa ḥaddaṯṯanā, fa huwa ḫallun wa baqlun.*

28 *al-Kifāya*, S. 283-284; *Tadrīb ar-Rāwī,* S. 130.

29 Siehe z.B. *Tadrīb ar-Rāwī*, S. 132-133.

30 *al-Kifāya*, S. 292.

31 *al-Kifāya*, S. 284-285.

32 *Fatḥ al-bārī,* VIII. 197.

33 *al-Kifāya*, S. 303. An-Nawawī gibt uns recht wertvolle Informationen über die Vorzüge der Ḥadītgelehrten in dieser Angelegenheit. Über den Ḥadīṯgelehrten Muslim sagt er: „Er trennte sie beide (d.h. *ḥaddaṯanā* und *aḫbaranā*). Er benutzte den Ausdruck *ḥaddaṯanā* für Ḥadīṯe, die er lediglich von seinem Šayḫ gehört hat, während er *aḫbaranā* für diejenigen Ḥadiṯe benutzte, die er dem Šayḫ vorgelesen hat. Dies ist die Lehrmeinung (*maḏhab*) Šafiʿīs, seiner Freunde, der Mehrheit der morgenländischen (*šarqī*) (diese Bezeichnung wird als Gegensatz zu „*maġrib*“ verwendet) Muḥaddiṯūn, sowie von [Personen wie] Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ǧawharī al-Misrī… Ibn Ǧurayǧ, al-ʾAwzaiʿī, Ibn Wahb und an-Nasāʾī. Unter den Traditionalisten (*ahl al-ḥadīṯ*) ist diese die verbreiteteste und bekannteste Lehrmeinung. Der Erlaubnis für die Nutzung der Ausdrücke *ḥaddaṯanā* und *aḫbaranā* für Ḥadīṯe, die dem Šayḫ vorgelesen wurden, haben viele zugestimmt. Dies ist die Lehrmeinung von Zuhrī, Mālik, Sufyān ibn ʿUyayna, Yaḥyā ibn Saʿīd al-Qaṭṭān…Buḫārī sowie vieler Muḥaddiṯūn aus dem Ḥiǧāz und aus Baṣra.“ (an-Nawawī: *Šarḥ al-Imām an-Nawawī ʿalā Muslim*. Band 1-10, (am Rande von Qasṭallānī), I. 33 (Im Folgenden: *Šarḥ Muslim*).

34 al-Buḫārī, I. 22.

35 ...قال: قلت لأبي عمرو الأوزاعي: كتبت عنك حديثا كثيرا فما أقول فيه؟ قال: ما قرأته عليك وحدك قال فيه حدثني، وما قرأته على جماعة أنت فيهم فقل فيه حد ثنا, وما قرأته عليّ وحدك فقل فيه أخبرني, وما قرأت على جماعة أنت فيهم فقل فيه أخبرنا، وما أجزته لك وحدك فقل فيه خبرني، وما أجزته لجماعة أنت فيم فقل فيه خبرنا.

al-Kifāya, S. 302.

36 ar-Rāmahurmuzī, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. ʿAbdirraḥmān b. Ḫallād: *al-Muḥaddiṯ al-fāṣil bayna ar-rāwī wa-l-wāʿī*. Köprülü Bibliothek Nr. 397 [Editiert von Muḥammad ʿAǧǧāǧ al-Ḫaṭīb. Beirut: Dār al-fikr, 1404] 76b, [S. 428-429] (Im Folgenden: Rāmahurmuzī) und *Tadrīb ar-Rāwī*, S. 131; für jene, die von Ibn ʿAbbās überliefert worden sind, siehe: Tirmiḏi, II. 337.

37 *al-Kifāya*, S. 318.

Dr. Christiane Geisthardt

Interreligiöser Dialog als Chance

Man stelle sich vor[1]

- es hätte in Europa weder Kreuzzüge, noch ‚Heilige' Kriege, noch Vertreibungen, noch Zwangskonversionen, noch religiöse Diskriminierungen gegeben
- Muslime und Juden wären nicht im 15. Jahrhundert aus Spanien vertrieben oder zur Konversion gezwungen worden
- bis in die Gegenwart würden die Vertreter aller Religionen Anerkennung erfahren
- überall würde die Mehrheit auf Minderheiten Rücksicht nehmen

Dann würden unsere Stadtbilder von Kathedralen, Synagogen sowie Moscheen und anderen Häusern des Gebetes geprägt sein. Nicht nur das Glockengeläut, sondern ebenso der Ruf des Muezzin wären regelmäßig zu hören, wie es seit langer Zeit in Jerusalem geschieht.
Dann würden in allen Ländern Europas Juden, Christen und Muslime und andere Religionsgemeinschaften friedlich zusammenleben.
So könnte es sein:
Die Mehrheit ist bemüht, den Minderheiten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.
Alle Regierungen achten darauf, dass alle Gruppen der Bevölkerung bei allen wichtigen Entscheidungen beteiligt sind.
Eine Heirat zwischen den Anhängern verschiedener Religionen wird nicht mit Gewalt verhindert. Entweder werden diese Ehen mit Bedauern als Mischehen geduldet oder positiv als religionsverbindende Ehe interpretiert.
Überall finden sich religiös Praktizierende oder ausschließlich nominelle Religionszugehörige, dazu kommen Religionslose. In den Schulen wird je nach Bevölkerungszusammensetzung ein differenzierter Religionsunterricht eingerichtet bzw. Ethik für Religionslose. In Ethikräten, Rundfunkkommissionen, Jugendschutzkonferenzen haben Vertreter der verschiedenen Religionsgemeinschaften Sitz und Stimme. Interreligiöse Dialoge gehören zum kulturellen Leben der Gesellschaft dazu, alle sind um eine angemessene Streitkultur bemüht.
Konversionen sind an der Tagesordnung, wenn auch von manchen Familien und Religionsvertretern nur schmerzlich toleriert. Der Schmerz derer, die ein Familienmitglied nicht mehr in der eigenen Religionsgemeinschaft finden, kann die Motivation sein, sich die Wahrheitsfrage zu stellen, die von den Gelehrten und Interessierten bedacht wird.

So könnte es sein

Fragen werden gestellt und diskutiert:
Ist die von meinen Eltern ererbte Religion oder die Religion, für die ich mich durch Konversion entschieden habe, die wahre Religion?
Ist es vielleicht am besten, die Frage nach Gott ganz auszuklammern und sich atheistisch oder agnostisch auf die Verbesserung der Lebensumstände zu konzentrieren?
Interessierte Vertreter der verschiedenen Überzeugungen befassen sich mit den Übereinstimmungen und den Divergenzen. Sie sind vielleicht mit Spaziergängern zu vergleichen, die sich zunächst auf einem gemeinsamen bequemen Weg in der Ebene bewegen. Dann erscheint vor ihren Augen der erhabene Gipfel, der

Weg wird schwieriger, schmaler und mehrere Wege werden sichtbar. Man trennt sich – welcher Weg führt zum Gipfel?
Die meisten halten den von ihnen gewählten Weg für den wahren Weg. Andere sind der Auffassung, dass alle Wege zu Gott gleich zu bewerten sind und man am besten auf die Frage nach der wahren Religion verzichtet, wie in der berühmten Ringparabel in Lessings Schaupiel „Nathan der Weise".
Nicht zu vernachlässigen ist, dass die Wahrheitsfrage auch innerhalb einer Religion eine Rolle spielt. In allen Religionen gibt es verschiedene Konfessionen und Richtungen.
Auf jeden Fall haben sich alle auf die Anerkennung der Menschenrechte geeinigt, auf das Recht der Meinungsfreiheit, der Religionsfreiheit, der Gleichheit zwischen Männern und Frauen, auf das Recht der körperlichen Unversehrtheit.
Natürlich gibt es zwischen den Religionen und Überzeugungen Unterschiede im Bereich von Ethik und Moral. Nicht selten kommt es zu erbitterten Streitgesprächen innerhalb einer Religion oder Konfession über die Unauflöslichkeit der Ehe, über den Schutz des ungeborenen Lebens, über Homosexualität, über Speisevorschriften und Kleiderordnungen, über den Stand der Priester und Gemeindevorsteher.
Eine Religion kann entscheiden, welche Position sie für rechtgläubig hält. Es kann sein, dass Menschen aufgrund ihrer Lebensweise aus einer Religionsgemeinschaft ausgeschlossen werden. Diese Personen können sich dann z.B. um die Aufnahme in eine andere Glaubens- oder Überzeugungsgemeinschaft bemühen.
Alle halten sich aus Überzeugung an die Regel des Gewaltverbotes. Alle Religionsgemeinschaften halten sich an die Gesetze, die durch demokratisch legitimiert sind. Alle Religionen leisten ihren Beitrag zur sozialen Gerechtigkeit und setzen sich für die Benachteiligten, für die Armen und die Kranken ein. Jugendliche genießen mit vierzehn Jahren Religionsfreiheit, bis zu diesem Alter bestimmen die Eltern die Religion oder Überzeugung.
Es gibt keine religiös begründeten Verbrechen, nicht in Europa, nicht in der Welt.
An dieser Stelle könnte man analog sich vorstellen: Es gibt überhaupt keine Verbrechen. Alle Konflikte werden friedlich gelöst. Man braucht weder Strafgesetzbücher, noch Polizei, noch Militär, weil kein Mensch gewalttätig ist.

Die Realität und der Weg zum Frieden

All das, was man sich vorstellen kann, ist Illusion.
Jeder von uns weiß, dass jeder Mensch und jede Gruppe, ob religiös oder nicht, zur Lösung von Konflikten Gewalt anwenden kann. Es gibt also Gewalt und Gegengewalt als Angriff oder Notwehr. Es herrscht Krieg im Kleinen und im Großen. Die meisten Opfer sind zu beklagen, die größte Gewaltausübung findet statt, wenn durch Zwang eine Vereinheitlichung einer Gesellschaft erhalten oder erreicht werden soll, d.h. wenn Minderheiten benachteiligt und ausgerottet werden. Die Vereinheitlichung kann unter atheistischen (Kommunismus, Nationalsozialismus) oder unter religiösen Vorzeichen erfolgen, wenn eine diktatorische Staatsreligion herrscht.
Als Zeichen der Hoffnung gibt es aber auch Beispiele von Verzicht auf Gewalt. Es gab und gibt Menschen, die nicht einmal Notwehr ausüben und eher Gewalt erleiden als Gewalt anwenden.
Der Weg zum Frieden beginnt immer wieder mit dem Anerkennen des Menschseins des anderen. Im Namen der Mitmenschlichkeit sollten alle Kräfte, auch die militärischen Systeme zur Rettung von Menschenleben eingesetzt werden. ‚Bomben sollten durch Stimmzettel ersetzt werden'[2], alle, auch potentielle Selbstmordattentäter sollten sich auf den langen Weg des gewaltlosen Protestes begeben.
Fragen werden bleiben: Gibt es den gerechten Krieg? Unter welchen Umständen darf ein Tyrann getötet werden? Welche Formen der Notwehr sind zu akzeptieren?
Auf dem Weg zum Frieden werden Minderheiten anerkannt und geschützt. Kei-

nem darf verwehrt sein, seine Überzeugung für wahr zu halten. Gleichzeitig ist zu akzeptieren, dass es in der Geschichte wie in der Gegenwart nie nur eine Überzeugung gab und gibt. Wenig deutet auf eine einheitliche Weltüberzeugung in der Zukunft hin. Wenn es aber Gläubige gibt, die auf eine im Glauben geeinte Welt hoffen, dann ist auch diese Überzeugung zu tolerieren, wenn ihre Anhänger sich friedlich verhalten.

In vielen religiösen Schriften und ‚heiligen Büchern', wahrscheinlich in allen religiösen Traditionen gibt es Hinweise auf die Berufung aller Menschen. Gott erscheint in den Religionen als der Schöpfer aller Menschen, der keineswegs nur einer Religionsgemeinschaft verbunden ist.

In der Bibel spricht der Prophet Jesaja von der großen Wallfahrt der Völker zum gesegneten Jerusalem (Jesaja 60, 1-11): „ Völker wandern zu deinem Licht, und Könige pilgern zu deinem strahlenden Glanz." Im Neuen Testament wird von Jesus überliefert, dass er sich seiner Sendung bewusst ist und doch auch Menschen zugewandt ist, die keineswegs seinen religiösen Standpunkt teilen. Er heilt den Knecht des heidnischen römischen Hauptmanns, ohne ihn zu seinem Glauben zu bekehren. (Matthäus 13, 5-8). Als Aufruf zur Toleranz kann Sure 5, 49 bezeichnet werden:

„Und hätte Allah gewollt, Er hätte euch alle zu einer einzigen Gemeinde gemacht, doch Er wünscht euch auf die Probe zu stellen durch das, was Er euch gegeben. Zu Allah ist euer aller Heimkehr; dann wird er euch aufklären über das, worüber ihr uneinig wart."

Es gilt also wenigstens, den herrschenden Pluralismus der verschiedenen religiösen Überzeugungen geduldig zu ertragen. Neben diesem eher passiven Umgang mit den divergierenden religiösen Überzeugungen ist der interreligiöse Dialog die aktive Auseinandersetzung mit den verschiedenen religiösen Bekenntnissen. In jedem Fall dienen die eher passive Duldung wie der aktive Umgang mit der religiösen Vielfalt im Dialog dem Frieden, da beide Wege Gewalttätigkeit ausschließen.

Die Leistungen des interreligiösen Dialogs

„Nie zuvor in der Menschheitsgeschichte hat es so viele Kontakte und Begegnungen zwischen Angehörigen verschiedener Religionen gegeben wie heute."[3] Der gegenwärtige interreligiöse Dialog hängt so gesehen mit der Globalisierung zusammen und ist ein Ausdruck der weit verbreiteten gesellschaftlichen Mobilität. Gleichzeitig gibt es weiterhin gleichgeschaltete Gesellschaften und Staaten, die diktatorisch jeden Dialog unterbinden. Wird der immer vorhandene religiöse Pluralismus anerkannt, sind verschiedene Formen des Dialogs zu beobachten:

Als **Dialog des Lebens**[4] ist die alltägliche Begegnung in der Nachbarschaft, am Arbeitsplatz, beim Einkaufen usw. zu bezeichnen. Man kennt sich oder nimmt sich wahr, möglicherweise ohne über die verschiedenen religiösen Überzeugungen zu sprechen.

Intensiver ist der **Dialog des Handelns**[5]**,** wenn sich die Angehörigen verschiedener Religionen zusammentun, um konkrete Probleme zu lösen, ob es sich um Stadtteilarbeit oder um die Hilfe für Hungernde, Flüchtlinge oder die Opfer von Naturkatastrophen handelt. Primär religiös motiviert sind die Dialoge, die dem Austausch religiöser Erfahrungen dienen oder im theologischen Austausch bestehen. Der **Dialog des theologischen Austauschs**[6] findet zwischen Fachleuten der Theologie oder Religionswissenschaften statt. Der **Dialog der religiösen Erfahrungen**[7] ist eine Begegnung zwischen frommen Menschen, die sich z.B. über ihre Gebetspraxis, über das Fasten, über ein gottgefälliges Leben austauschen.

Das Ziel aller Dialoge ist das friedliche Zusammenleben. Zugleich leistet jeder Dialog eine Bereicherung, denn man lernt sich gegenseitig kennen, erfährt etwas über andere Glaubensweisen und erlebt die Menschlichkeit der Anhänger anderer Religionen. Natürlich kann ein Dialog auch der Ausgangspunkt für eine Konversion sein. In jedem Fall ist der interreligiöse Dialog praktizierte Religionsfreiheit oder anders ausgedrückt: Religionsfreiheit ist die Voraussetzung für die verschiedenen Möglichkeiten der interreligiösen Dialoge.

Abrahams Runder Tisch in Hildesheim[8]

Abschließend möchte ich die Grundsätze zitieren, die der Hildesheimer Arbeitskreis, der seit 15 Jahren besteht, formuliert hat. Interessierte Juden, Christen, Muslime und Bahāʾī, Vertreter der in Hildesheim anwesenden Religionen treffen sich, reden miteinander und organisieren interreligiöse und interkulturelle Begegnungen in den Räumen der verschiedenen Gemeinden oder der Stadt. Die regelmäßigen Planungssitzungen finden z.B. im Meditationsraum einer Berufsschule statt.
Folgende Fragen könnten zum Anlass genommen werden, im eigenen Umfeld mit der Dialogarbeit zu beginnen oder diese zu vertiefen. Die Antworten auf diese Fragen können regional verschieden sein, je nachdem, welche Religionen im Umkreis vorhanden sind. In Hildesheim ergibt sich die Konzentration auf die abrahamitischen Religionen.

Was führt uns zusammen?

- Wir glauben an den einen Gott, der sich Abraham, Sara und Hagar offenbart hat
- Wir entdecken in unseren unterschiedlichen Heiligen Schriften gemeinsame Werte

Wir erfahren, indem wir uns einander öffnen, eine Vertiefung unseres Glaubens

Was wollen wir?

- Wir wollen unsere Religionen und Traditionen besser kennen- und verstehen lernen
- Wir stellen uns gemeinsam vor Gott und erleben einander im Gebet
- Wir laden zu interreligiösen Begegnungen und zur Mitarbeit in interkulturellen Aktivitäten

Literaturangaben:

1 Vgl. Michael Brenner, Gott ist kein Christ, Frankfurter Allgemeine, Zeitung für Deutschland, 28.04.2009.
2 Vgl. ebda. Jordan Mejias, Der 11. September und das Ende aller Kriege, 07.09.2011.
3 Francis Arinze, Begegnung mit Menschen anderen Glaubens, Den interreligiösen Dialog verstehen und gestalten, München, Zürich, Wien 1/1999 S. 5
4 Ebda. S. 11.
5 Ebda. S.12.
6 Ebda. S. 13.
7 Ebda. S. 14.
8 Vgl. www.abrahams-runder-tisch.de.

Dr. Christiane Geisthardt, 1944, bis 2007 Schulrätin im Kirchendienst im Bistum Hildeheim. Sie war zuständig für die religionspädagogische Fort- und Weiterbildung der Religionslehrer und Religionslehrerinnen. Innerhalb der Hauptabteilung Bildung vertrat sie die Generalie ‚Interreligiöser Dialog'. Sie gehörte zu den Mitbegründern des Arbeitskreises ‚Abrahams Runder Tisch in Hildesheim'.

Alexander Schmidt

Rezension zu „Gottes Menschenwort“ von Abu Zaid

Letztes Jahr verschied der Gelehrte Nasr Abu Zaid 2010 in Ägypten. Der Todesort wäre eine belanglose Fußnote, doch wer das Leben dieses Gelehrten nur ein wenig kennt, weiß, dass dies mehr als eine Fußnote ist.

Geboren ist er im Jahr 1943. Er studierte an der Universität Kairo und promovierte im Jahr 1981 mit einer Arbeit zur Auslegung des Korans. Hier in Europa ist er aber weniger wegen seiner wissenschaftlichen Arbeiten bekannt geworden, sondern er wurde bekannt, weil er durch ein aufsehenerregendes Gerichtsurteil in Ägypten von seiner Frau Ibtihal Yunis zwangsgeschieden wurde. Begründet wurde dieses Urteil dadurch, dass er zum Apostaten erklärt wurde und aus diesem Grund nicht länger mit einer Muslima verheiraten sein darf. Seitdem lebte und lehrte er in den Niederlanden. Erst in den letzten Jahren konnte er auch wieder in Ägypten einreisen. Dadurch war es ihm vergönnt, in seiner Heimat zu sterben.

Thomas Hildebrandt wählte für sein Buch „Gottes Menschenwort“ fünf Texte von Nasr Abu Zaid aus. Die Texte zeigen, wie das Denken dieses Gelehrten sich im Laufe der Jahre entwickelte. Das Denken und das ganze wissenschaftliche Schaffen von Abu Zaid drehten sich immer um die Herausforderung, Offenbarung und Vernunft zusammen zu denken.

Nasr Abu Zaid vertritt die These der Muʿtazila von der Geschaffenheit des Koran, ohne indes bei dieser Position stehen zu bleiben, sondern er bringt in die Debatte auch moderne hermeneutische Ansätze hinein, wie z.B. Hans-Georg Gadamers Ansatz von Deutung bzw. Dekodierung. Sein Anliegen ist es dabei, den Menschen ein Verständnis der Offenbarung zu vermitteln, welches es ihnen ermöglicht, auf der Höhe ihrer Zeit zu sein und trotzdem eine tiefe spirituelle Beziehung zu Gott haben.

Bei Abu Zaid wird die Offenbarung des Koran als ein kommunikativer Prozess verstanden wird, der zwischen dem Propheten und Gott einsetzte und sich bis heute fortsetzt. Gott kommuniziert mit dem Menschen auch weiterhin durch den Koran, aber um den Koran zu verstehen, oder besser gesagt, ihn zum Reden zu bringen, bedarf es immer einen hermeneutischen Entschlüsslung des Sinnes hinter dem Wortlaut, anders gesagt, einer Kontextualisierung der koranischen Aussagen. So wird es möglich der Botschaft des Koran treu zu bleiben und trotzdem im Einklang mit der jeweiligen Zeit zu leben. Hierzu müssten, nach Abu Zaid, heute moderne literaturwissenschaftliche Methoden eingesetzt werden, um die Botschaft des Korans für die heutige Zeit zu dekodieren.

Er plädiert für ein humanistisches Verständnis des Korans und der Religion, wo die Scharia nicht als eine überzeitliche, unveränderliche Große verstanden wird, sondern als ein Produkt menschlicher Interpretation, das somit auch wandelbar ist.

Er geht auch mit den religiösen Autoritäten stark in Gericht. Hierzu führt er in dem Text „Historizität. Der missverstandene Begriff“ eine begriffliche Unterscheidung ein, zwischen dem Wort „Sprache“ (*langue*) und dem Wort „Rede“ (*parole*). Diese Unterscheidung hat er von dem Sprachwissenschaftler Ferdinand de Saussure übernommen, welche grob vereinfacht besagt, dass Sprache (*langue*) sich dem gesellschaftlichen Wandel entgegenstellt und immer nach Stillstand strebt, während die Rede (*parole*) der individuelle Gebrauch der Sprache ist und somit immer neues hervorbringt. Der Koran sei Rede und somit Pro-

duzent einer Kultur und die Vorbeter und Prediger, die sich selbst als Gelehrte bezeichnen, seien nur Produzenten von Sprache, die nur das ewige Gleiche immer und immer wieder wiederholten, ohne wirklich was zu sagen.
Sein humanistisches Verständnis des Korans will Abu Zaid nicht verstanden wissen als ein Nachahmen der als überlegen erkannten westlichen Kultur, sondern er will diesen Humanismus verstanden wissen als einen dem eigenem Erbe inhärenten Verständnis. Er verweist in seinen Texten auf viele Gelehrte und dabei nicht nur auf muʿtalizitische Gelehrte,.

Im fünften Text „Den Koran neu denken. Für eine humanistische Hermeneutik“ erwähnt er den andalusischen Mystiker Ibn ʿArabī und seinen hermeneutischen Ansatz, vier Bedeutungsebenen zu unterscheiden, nämlich den Äußerem (*ẓāhir*), den Inneren (*bāṭin*), den Mindesten (*ḥadd*) und den Höchsten (*matlaʿ*). Durch diesen Ansatz umging Ibn ʿArabī die Dichotomie eindeutiger und mehrdeutiger Verse, die die Juristen aufstellten und somit ihr Verstehen beschränkten auf das rein äußere Verstehen. Dieser Ansatz von dem Mystiker ermögliche es, auch tiefergehende Ebenen des Verstehens zu ermöglichen und verschiedene Arten des Verstehens ebenfalls nebeneinander stehen zu lassen.
Eins scheint mir sicher zu sein: Sein Denken wird das Denken der meisten seiner Gegner bei Weitem überleben. Nasr Abu Zaid zeigt Möglichkeiten auf, in welche Richtung sich das islamische Denken entwickeln kann und dass es noch einen gangbaren dritten Weg gibt zwischen den Fundamentalisten und der Aufgabe der Religion, nämlich einen Weg, in dem sich die Muslime – sich ihres eigenen Erbes bewusst – wieder der intellektuellen und geistigen Aufgabe stellen, den Koran für diese Zeit entsprechend hörbar zu machen.

Abu Zaid, Nasr Hamid : Gottes Menschenwort. Für eine humanistisches Verständnis des Koran. Ausgewählte und übersetzte Texte und mit einer Einleitung von Thomas Hildebrandt. Buchreihe der der Georges-Anawati-Stiftung Bd. 3. Herder 2008.

Ayşe Boztürk

Büchervorstellung

Gnilka, Joachim: Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt.

Freiburg im Breisgau: Herder, 2010. 216 Seiten, € (D) 9,95
(ISBN 978-3-451-06218-6)

Das Buch „Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt“ versucht auf einer wissenschaftlichen, historisch-kritischen Methode dem nichtkundigen Leser eine Hinführung auf die Heiligen Schriften, Bibel und Koran, zu ermöglichen.
Gnilka bemüht sich um eine vergleichende Darstellung. Dabei klassifiziert er den Aufbau seines Werkes in drei Kapitel: Historischer Hintergrund, Bibel und Koran – ein allgemeiner Vergleich und ausgewählte theologische Themen, wie z.B.

1. das Gottesbild
2. die Welt als Gottes Schöpfung
3. Schöpfungsmittler
4. die Sendung der Gottesboten und ihr Schicksal
5. Jesus – Christologie
6. Jesuslogien im Koran
7. die gemeinsame Berufung auf Abraham
8. das Menschenbild
9. Eschatologie
10. Juden – Christen – Muslime
11. Ethische Weisung: Dekalog, heiliger Krieg und anderes.

Somit werden Verbindendes und Trennendes von Bibel und Koran in der breiten Facette der Themen dargestellt und erläutert.

Zunächst das Verbindende in den Heiligen Schriften:

- Bibel und Koran:
  - stellen eine Offenbarungsreligion dar
  - stellen monotheistische Religionen dar
  - betrachten die Welt als Schöpfung Gottes
  - sprechen über Jesus und Maria mit Verehrung
  - stellen abrahamitische Religionen dar
  - lehren, dass in der Erschaffung Adams der gemeinsame Ursprung liegt
- Das Neue Testament und der Koran erwarten den Tag des Weltgerichts mit der Auferstehung der Toten
- Der Koran kennt wie das Neue Testament den Dekalog, interpretiert jedoch einiges anders

Zusätzlich gibt es einige weitere Themen, die Bibel und Koran voneinander trennen:

- Nach christlichem Offenbarungsverständnis offenbart sich Gott in Jesus Christus. Laut dem Koran offenbart sich Gott jedoch im Buch.
- Im christlichen Glauben ist Jesus der Sohn, der die Menschen zu Gott führen und zu Gotteskindern erheben will. Der Koran wertet diesen Glauben als unvergebbare Sünde.
- Der Koran weist den christlichen Erlösungsgedanken ab.

- Die gemeinsame Berufung auf Abraham wird unterschiedlich interpretiert. Die Muslime sehen ihn als den Begründer der Religion des Eingottglaubens und die Christen als ein Vorbild des Glaubens.
- Die eschatologische Erwartung des Neuen Testaments und des Korans unterscheiden sich. Die Christen erwarten die Wiederkunft Christi, die Gemeinschaft mit ihm und die Teilhabe am göttlichen Leben, während Muslime das Paradies ersehnen und erwarten.
- Der Dekalog wird im Neuen Testament in der Bergpredigt gedeutet. Das hier enthaltene Gebot der Feindesliebe hat im Koran keine Parallele.

Der zentrale Gedanke Gnilkas bei der Analyse von Koran und Bibel basiert darauf, dass Bibel und Koran nur verstanden werden können, „(…) wenn man sie als Ganzes ernst nimmt und die verbindenden Teile in ihrem Kontext belässt. Eine isolierte Betrachtung von Texten führte zu irrigen Resultaten, mit denen man sich selber täuschen würde“.

„Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt“ ist eine empfehlenswerte Literatur für diejenigen, die den Vergleich der Religionen aus der Sicht der christlichen Perspektive entdecken und den interreligiösen Dialog suchen möchten.

ZIS

ZIS - Zeitschrift für Islamische Studien

Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam

Gräfstr. 78
60486 Frankfurt a.M.

Email: info@islamische-studien.de
Web: www.islamische-studien.de

Dieses Dokument ist durch eine copyleft-Lizenz urheberrechtlich geschützt. Vervielfältigung, Verbreitung, Bearbeitung und öffentlich Diskussion sind unter der Voraussetzung erlaubt, dass Namen von Autoren und Rechtsinhabern genannt sind und die Nutzung nicht kommerziell erfolgt. Eine Weitergabe ist nur unter gleichen Bedingungen gestattet. Die gesetzlichen Schranken des Urheberrechts bleiben hiervon unangetastet. Nähere Informationen unter www.creativecommons.org