

Hadith-Methodologie aus der Sicht von Yūsuf al-Qaraḏāwī.

Jasser Abou Archid*

Abstract

This article represents a revised part of the author's Master's thesis, submitted to Professors Marco Schöller and Norbert Oberauer at the Department of Arabic and Islamic Studies of the WWU University Münster. In connection to this dissertation, the author seeks to elucidate the *ḥadīṭ*-methodology of the contemporary scholar Yūsuf al-Qaraḏāwī. From al-Qaraḏāwī's point of view, the approach he pursues in his *ḥadīṭ*-studies is necessary to ensure the proper reception of the prophetic teachings and practices (*aḥādīṭ*). As emphasised by the author, the methodology in question is based on the principles of classical scholars, meaning that it does not introduce an entirely novel approach. However, al-Qaraḏāwī's methodology offers concrete theological viewpoints which are of an innovative nature. Providing the basis for the following study, the first chapter expounds the characteristics of al-Qaraḏāwī's basic theological position, which he terms "The School of the Middle Way" (*manḥağ al-wasaṭīya*). This approach adopts a balanced position between two more extreme ways of thinking – *ifrāt* (exaggeration) and *tafrīt* (negligence). In the case of *ḥadīṭ*-methodology, this implies conceiving hadiths in a well-balanced fashion between absolute literality on the one side and arbitrary interpretation on the other. This justly balanced way of thinking should contribute to facilitating life by considering and applying to real-life cases. The following part of the article explores al-Qaraḏāwī's six basic methodological approaches. Particularly two of these support his postulate to consider the reasons for the revelation, thereby distinguishing between a legislative – and mandatory – and non-legislative – and optional – Sunnah. If a hadith transcends the literal meaning, the recipient will always locate indicators in the text itself. This case applies for example when the means to reach an aim have altered over time or a particular occasion requires a different reaction in order to achieve the same purpose.

Keywords: *aḥādīṭ*, Sunnah, *matn*, *wasaṭīya*, *ifrāt*, *tafrīt*, *maqāṣīd*, *al-gam'*, reasons for revelation, legislative and non-legislative Sunnah, unconditional and temporary obligation, *'illa*, *al-ḥaqīqa*, *al-mağāz*, etymological meaning.

Einleitung

In der islamischen Theologie gilt die Sunna¹ neben dem Koran als Hauptquelle² für die Herleitung von dogmatischen, rechtlichen und ethischen Normen. Aus zahlreichen Prophe-

* Jasser Abou Archid, M.A., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter und Doktorand am Institut für islamische Theologie (IIT) der Universität Osnabrück.

1 Die *linguistische Grundbedeutung* des Terminus *Sunna* ist „Der Weg oder der Lebensgang“, vgl. Abū l-Faḏl Muḥammad b. Mukrim b. Manzūr, *Lisān al-'arab*, Bd. 13, Beirut o.J., S. 225.

Die *terminologische Bedeutung* wird je nach Wissenschaftsdisziplin unterschiedlich definiert: So gilt für die Gelehrten der islamischen Rechtsmethodologie (*uṣūl al-fiqh*) die folgende Definition: Was vom Propheten an Taten, Äußerungen und Guttheißungen ausgegangen ist. Hingegen wird bei den Gelehrten der islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*) der Terminus *Sunna* für die Gottesdienste verwendet, die der Prophet nahezu regelmäßig eingehalten und gelegentlich ohne einen Grund unterlassen hat oder jene, die die rechtgeleiteten Kalifen bzw. jene, die nach ihrer Zeit lebten, eingehalten haben. Für die Hadith-Gelehrten bedeutet er: Das,

tenüberlieferungen (*aḥādīṭ*) werden Aussagen gewonnen, die entweder vollständig mit bestimmten Koranversen übereinstimmen und sie somit untermauern, als Erläuterung bzw. Präzisierung allgemeiner Äußerungen im Koran fungieren oder völlig neue Erkenntnisse liefern, die im heiligen Text nicht vorzufinden sind³. In der sunnitischen Tradition gilt die geschilderte Rolle der Sunna als normatives Element neben dem Koran seit jeher als ein Grundkonsens unter den Gelehrten⁴.

Gegenstand eines Dissenses stellten bzw. stellen hingegen bisweilen in der Gegenwart die unterschiedlichen methodologischen Ansätze dar, die als Richtlinien für eine adäquate Auslegung der Prophetenüberlieferungen (*aḥādīṭ*) dienen sollen. Die verschiedenen Variationen, die von klassischen Gelehrten in den Werken der islamischen Rechtsmethodologie⁵ (*uṣūl al-fiqh*) entwickelt wurden, zeugen von dieser Tatsache. Entgegen der Gelehrtenmehrheit (*al-ḡumhūr*) setzte sich z.B. der andalusische Gelehrte Ibn Ḥazm vehement dagegen ein, die subjektive Meinung (*ar-ra'y*) und die Begründung eines Hadiths durch eine angebliche Ursache für eine rechtliche Norm (*'illa*), die nicht explizit im Hadith-Text (*matn*) erwähnt wird, als ein legitimes Rezeptionsmittel zu betrachten⁶.

Im vorliegenden Artikel wird der Blickpunkt auf die methodologischen Ansätze eines zeitgenössischen Gelehrten gerichtet, der zu den bekanntesten und einflussreichsten Gelehrten des 20. und 21. Jahrhunderts zählt⁷: Yūsuf al-Qaraḍāwī. Durch das von ihm vertretene Konzept der Mitte (*manḥağ al-wasaṭiyya*) postuliert al-Qaraḍāwī die Notwendigkeit einer ausgewogenen Hadith-Methodologie, die sich auf einer Ebene zwischen zwei nach seiner Ansicht von der Ausgewogenheit des Islams abweichenden Denkströmungen bewegt⁸. Allerdings betont al-Qaraḍāwī, dass es sich hierbei nicht um eine gänzlich neuartige Methodologie handelt, sondern um eine solche, die sich auf bereits etablierte Grundsätze klassischer Gelehrter stützt⁹. Welche Formen eine derartige Methodologie auf prag-

was vom Propheten an Äußerungen, Taten, Gutheißen und körperlichen sowie sittlichen Eigenschaften vor und nach seiner Entsendung [als Prophet] (*bi-ṭa*) überliefert wurde, vgl. hierzu: Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī, *Al-Lubāb fī uṣūl al-fiqh. Kitāb yuqaddim 'ilm uṣūl al-fiqh bi-ṭawb ḡadīd wa manḥağ muyassar mufīd*, Damaskus/Beirut 1999, S. 199.

- 2 Vgl. A. Th. Khoury, „*Hadith*“, in: Adel Theodor Khoury/Ludwig Hagemann/Peter Heine (Hg.), *Islam-Lexikon. Geschichte-Ideen-Gestalten*. Bd. 2. Freiburg/Basel/Wien 1991, S. 325.
- 3 Vgl. A. J. Wensinck/H. Kramers (Hg.), *Handwörterbuch des Islam*. Leiden 1941, S. 705.
- 4 Hierbei sei jedoch angemerkt, dass sich der erwähnte Grundkonsens lediglich auf Überlieferungen mit einer hohen Anzahl an Tradenten (*al-mutawātir*) bezieht und nicht auf jene mit einer geringen Anzahl (*al-'āḥād*), vgl. 'Ayād b. Nāmī as-Sulamī, *Uṣūl al-fiqh alladī lā yasa' al-faqīh ḡahluh*, Riad 2006, S. 111.
- 5 Die Bezeichnung „islamische Rechtsmethodologie“ ist neben anderen Bezeichnungen, wie „islamische Rechtstheorie“ und „juristische Hermeneutik“, eine von zahlreichen in der westlichen Literatur vorzufindenden Übersetzungen für den Terminus *uṣūl al-fiqh*, vgl. Hakki Arslan, „*Sprachspiele in den klassisch-hanafitischen uṣūl al-fiqh-Werken*“, in: *Hikma*, Jahrgang 4, Heft 6, April 2013, S. 10.
- 6 Vgl. Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm, *Al-Muḥallā fī ṣarḥ al-muḡallā bi-l-ḥuḡağ wa-l-'āṭār*, Amman/Riad o.J., S. 70. Hierbei sei angemerkt, dass die Verwerfung des Erwähnten durch Ibn Ḥazm nicht nur auf die Hadithe beschränkt wird, sondern auf sämtliche Offenbarungstexte (*nuṣūṣ*) des Korans und der Sunna.
- 7 Vgl. Florian Remien, *Muslimen in Europa: Westlicher Staat und islamische Identität. Untersuchung zu Ansätzen von Yūsuf al-Qaraḍāwī, Tariq Ramadan und Charles Taylor*, Schenefeld 2007, S. 41.
- 8 Nähere Angaben zu den beiden Strömungen folgen unter Punkt 1: Al-Qaraḍāwīs Konzept der Mitte.
- 9 Vgl. Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kaiḡa nata 'amal ma' as-sunna an-nabawīya. Ma'ālim wa dawābiğ*, Riad/Taif 1991, S. 19f. Wie in der Schlussbetrachtung noch erläutert wird, bedeutet für al-Qaraḍāwī die Orientierung an klassischen Positionen nicht, dass zeitgenössische Ansichten zu konkreten theologischen Fragestellungen, die zwar durch einvernehmliche methodologische Ansätze aus den Offenbarungstexten (*nuṣūṣ*) hergeleitet werden, jedoch von klassischen Positionen abweichen, unzulässig sind.

matischer Ebene für ihn hat und welche groben Merkmale sein Konzept der Mitte kennzeichnen, soll im Folgenden kurz erläutert werden.

1. Al-Qaraḏāwīs Konzept der Mitte (*manḥağ al-wasaḏīya*)

„Und so haben wir euch zu einer Gemeinschaft der Mitte gemacht [...]“¹⁰. In den von ihm verfassten Abhandlungen und in den Online-Portalen, in denen er stark vertreten ist, verwendet al-Qaraḏāwī diesen Vers aus der Sura 2 al-Baqara (Die Kuh) vorwiegend als theologische Rechtsgrundlage für sein Konzept¹¹. Für al-Qaraḏāwī repräsentiert dieses Konzept das Gleichgewicht des Islams; eine Mittelposition zwischen Übertreibung (*ifrāt*) und Nachlässigkeit (*tafrīt*), die im Vers 8 und 9 der Sura 55 ar-Raḥmān (Der Allerbarmer) angedeutet werde: „[...] damit ihr beim Wägen nicht das Maß überschreitet. Und messt das Gewicht in Gerechtigkeit und gebt beim Wägen nicht weniger“¹². Deshalb assoziiert al-Qaraḏāwī dieses Konzept mit Begriffen wie *tawāzun* (Gleichgewicht), *i‘tidāl* (Mäßigung, Fassung) und *ta‘ādul* (Balance, Neutralität)¹³.

Nach al-Qaraḏāwīs Ansicht bewegt sich dieses Konzept zwischen zwei hauptsächlichen Denkströmungen, die im Hinblick auf das Islamverständnis und die Glaubenspraxis die Übertreibung (*ifrāt*) oder Nachlässigkeit (*tafrīt*) verkörperten. In seinem berühmten Werk *al-Ḥalāl wa-l-ḥarām fi-l-islām* (Erlaubtes und Verbotenes im Islam), das in mehrere Sprachen übersetzt und seit dem Erscheinungsjahr 1960 bis zu zwanzigmal neu aufgelegt wurde¹⁴, beschreibt er auf der einen Seite eine Strömung, die sich maßgeblich und undifferenziert nach den Prinzipien und Erkenntnissen der westlichen Welt orientiere und somit die Religion entstelle¹⁵. Mit Anspielung auf die Mu‘tazila, denen seitens sunnitischer Gelehrter vorgeworfen wurde, die Attribute Gottes negiert zu haben, neigt Al-Qaraḏāwī dazu, die Anhänger dieser Strömung als al-Mu‘aṭṭila al-Ġudud (die neuen Negierenden) zu bezeichnen, da jene mit dem Argument der Existenz von höheren Zielen des Islams (*maqāṣid*) den größten Teil der rechtlichen Normen außer Kraft setzten¹⁶. Auf der anderen Seite beschreibt er eine Strömung, die zu einer übertriebenen Strenge in der Religionsausübung neige und sich dabei unnachgiebig zeige¹⁷. Mit Anspielung auf die zāhiritische Lehre, die in der frühen islamischen Geschichte für ihre strenge wortgetreue Auslegung¹⁸ der Offenbarungstexte (*nuṣūṣ*) bekannt war, werden die Anhänger dieser Strömung von al-

10 Koran 2:143, Koranübersetzung: Frank Bubenheim/Nadeem Elyas, *Der edle Qur‘ān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache*, Medina 1422 (n.H.), S. 22.

11 So wurde z.B. im oberen Abschnitt auf seiner persönlichen Website, www.qaradawi.net, (letzter Zugriff: 25.12.2013) ein Balken eingerichtet, auf dem der genannte Vers durchgehend eingeblendet wird.

12 Vgl. Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Dirāsa fi fiqh maqāṣid aš-šarī‘a*, Kairo ²2007, S. 137; ebd.: *As-Sunna maṣḏaran li-l-ma‘rifa wa-l-ḥaḏāra*, Kairo ³2002, S. 49; zur Koranübersetzung vgl. Bubenheim/Elyas, *Der edle Qur‘ān*, S. 531.

13 Vgl. ebd.; Carsten Polanz, *Yūsuf al-Qaraḏāwīs Konzept der Mitte bei der Unterscheidung zwischen Jihad und Terrorismus nach dem 11. September 2001*, Berlin 2010, S. 20.

14 Vgl. Bettina Gräf, *Medien-Fatwas@Yusuf al-Qaradawi. Die Popularisierung des islamischen Rechts*, Berlin 2010, S. 124f.

15 Vgl. Yūsuf Al-Qaraḏāwī, *Al-Ḥalāl wa-l-ḥarām fi-l-islām*, Damaskus/Beirut ¹³o.J., S. 10f.

16 Vgl. *Dirāsa fi fiqh maqāṣid aš-šarī‘a*, S. 85ff.

17 Vgl. *Al-Ḥalāl wa-l-ḥarām fi-l-islām*, S. 11.

18 Eine strenge wortgetreue Auslegung bedeutet für al-Qaraḏāwī die Verleugnung, dass die Scharia-Normen begründet werden können (*ta‘līl al-aḥkām*) bzw. auf höhere Ziele (*maqāṣid*) hindeuten und dass die Analogiebildung (*al-qiyās*) als Quelle für die Herleitung von Normen angesehen werden kann (vgl. *Dirāsa fi fiqh maqāṣid aš-šarī‘a*, S. 39).

Qaraḍāwī als sogenannte az-Zāhirīya al-Ġudud (Neo-Zāhiriten) bezeichnet¹⁹. Hierbei bekundet al-Qaraḍāwī offen einen Großteil der Verfechter des Salafismus²⁰ als einen Teil dieser Strömung anzusehen²¹.

Für al-Qaraḍāwī stellt das Konzept der Mitte somit den ausgewogenen dritten Weg dar, der sich von den beiden genannten Strömungen abgrenzt. Grob betrachtet profiliert sich dieses Konzept u.a. durch die folgenden Merkmale:

- Die Überzeugung, dass Gott durch seine Barmherzigkeit die religiösen Normen für das Wohl und Interesse der Menschheit im dies- und jenseitigen Leben erlassen habe und damit keineswegs eine Erschwernis in der praktischen Umsetzung dieser Normen beabsichtige, sondern eine Erleichterung. Um diese Erleichterung zu gewährleisten, sei es notwendig, dass die höheren Ziele des Islams (*maqāṣid*) erkannt werden.²² Erleichterung bedeute jedoch nicht, dass die Offenbarungstexte (*nuṣūṣ*) im Namen der *maqāṣid* willkürlich interpretiert werden, sodass sie stets der Leichtigkeit dienlich werden.²³
- Alle Angelegenheiten der Religion und des alltäglichen Lebens müssten in gemäßigter und ausgewogener Weise betrachtet werden. Hierbei sei weder eine übertriebene Haltung im Hinblick auf die Religion, Geschöpfe und Gegebenheiten dieser Welt noch eine nachlässige Haltung hinnehmbar.²⁴ Eine Interaktion, Offenheit und Dialogbereitschaft mit allen Religionen, Konfessionen und Kulturen sei in diesem Zusammenhang unentbehrlich.²⁵
- Um Fragen zur Vereinbarkeit der Religion mit modernen Gegebenheiten beantworten zu können, sei es notwendig, dass man die Lebenswirklichkeit der Menschen in der heutigen Zeit kenne (*fiqh al-wāqīʿ*) und sie bei der Rezeption der Offenbarungstexte (*nuṣūṣ*) berücksichtige²⁶.

2. Al-Qaraḍāwī's methodologische Ansätze im Hinblick auf den Umgang mit Prophetenüberlieferungen (Hadithen)

Für al-Qaraḍāwī gilt der Grundsatz, dass ein Offenbarungstext (*naṣ*) aus dem Koran oder der Sunna seinem Wortlaut nach rezipiert werden müsse, solange keine Indizien vorlägen, die darauf hindeuteten, dass nicht oder nur ein Teil des Wortlauts beabsichtigt sei²⁷. Wie derartige Indizien ermittelt werden, erläutert al-Qaraḍāwī durch bestimmte methodologische Ansätze, die er für eine adäquate und damit ausgewogene Rezeption der Prophetenüberlieferungen (Hadithe) als notwendig erachtet.

Die hauptsächlichen Ausführungen von al-Qaraḍāwī zu diesem Aspekt sind in seinen Abhandlungen *Kaiḡa nata ʿāmal maʿ as-sunna an-nabawīya* (Wie gehen wir mit der prophetischen Sunna um?), *as-Sunna maṣḡaran li-l-maʿ rifa wa-l-ḡaḡāra* (Die Sunna. Eine Quelle für die Erkenntnis und Kultur) und *al-Maḡḡal li-dirāsat as-sunna an-nabawīya* (Einführung in das Studium der prophetischen Sunna) enthalten. Mit dem Fokus auf die ersten beiden Abhandlungen werden einige dieser Ansätze nach dem folgenden Schema aufgegriffen:

19 Vgl. ebd.

20 Zur Erläuterung und den Hintergründen dieses Begriffs: Vgl. Rauf Ceylan/Michael Kiefer, *Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention*. Wiesbaden 2013, S. 13f., 42-44 u. 60-63.

21 Vgl. *Dirāsa fi fiqh maqāṣid aṣ-ṣarīʿa*, S. 45.

22 Vgl. ebd., S. 147ff.

23 Vgl. ebd., S. 151f.

24 Vgl. ebd., S. 149f.

25 Vgl. ebd., S. 152.

26 Vgl. ebd., S. 150f.

27 Vgl. *Kaiḡa nata ʿāmal maʿ as-sunna an-nabawīya*, S. 167.

- Rezeption der Prophetenüberlieferungen (Hadithe) im Lichte des Korans.
- Rezeption der Überlieferungen im Gesamtkontext.
- Rezeption der Überlieferungen im Lichte ihrer Offenbarungsanlässe und höheren Ziele (*maqāṣid*).
- Differenzierung zwischen dem statischen Ziel einer Prophetenüberlieferung (*maqṣad al-ḥadīṭ*) und den wandelbaren Mitteln zur Erreichung dieses Ziels.
- Differenzierung zwischen der wirklichen (*al-ḥaqīqa*) und metaphorischen Bedeutung (*al-mağāz*) eines Hadith-Textes (*matn*).
- Genaue Kenntnis der etymologischen Bedeutungen einzelner Termini im Hadith-Text (*matn*).

2.1. Prophetenüberlieferungen (Hadithe) werden stets im Lichte des Korans rezipiert

Für al-Qaraḏāwī gilt der klassische Grundsatz, dass zwischen dem Koran und der Sunna eine notwendige Verbindung besteht, da sie als Hauptquellen für die Herleitung von Normen fungieren. Die Sunna übernehme hierbei die sekundäre Aufgabe als Spezifizierung, Erläuterung und Ergänzung der Primärquelle ein. Aufgrund dieser notwendigen Verbindung könne ein Widerspruch zwischen Koranversen und gesunden Hadithen nicht existieren. Wird ein Widerspruch erkannt, so deute er auf die Tatsache hin, dass die jeweilige Überlieferung entweder nicht gesund sei oder unkorrekt rezipiert wurde oder ein Widerspruch lediglich dem Anschein nach vorliege. Um einen derartigen „Widerspruch“ zu vermeiden, sei es notwendig die Hadithe im Lichte des Korans zu deuten, was zur Folge haben könnte, dass gesunde Überlieferungen, deren „Widerspruch“ mit dem Koran nicht begründbar sei, für ungültig erklärt werden müssten.²⁸ Ein Beispiel hierfür ist der bekannte Hadith *al-Ġarānīq*, den al-Qaraḏāwī für ungültig erklärt hat, da er nach seiner Auffassung mit den Versen 19-23 von Sura 53 an-Nağm (Der Stern) im Widerspruch stehe. In diesem gesunden Hadith heißt es: „Dies sind die erhabenen *al-Ġarānīq* [²⁹]. Von ihnen wird die Fürsprache erbeten“³⁰.

Einen Hadith aufgrund seines Widerspruchs mit dem Koran für ungültig zu erklären, muss jedoch nach al-Qaraḏāwīs Ansicht auf einer richtigen Grundlage basieren und mit äußerster Vorsicht vorgenommen werden. Den nach seiner Meinung zu weit gehenden rationalistischen Ansatz der Mu‘tazila, die *aḥādīṭ aš-šafā‘a*³¹, für ungültig zu erklären, da sie angeblich im Widerspruch mit bestimmten Koranversen stünden, hält er deshalb für keineswegs angemessen³².

28 Vgl. ebd., S. 93f.

29 Der Begriff *al-Ġarānīq* wird u.a. als Bezeichnung für eine bestimmte Rasse männlicher Wasservögel verwendet. In vorislamischer Zeit herrschte unter den arabischen Heiden die Vorstellung, dass sie sich Gott durch die Götzen annähern könnten und dass jene Götzen in der Lage wären, Fürsprache für sie bei ihm einzulegen. Aufgrund dessen hat man ihnen den Namen dieser Vögel gegeben, die durch ihre Erhebung in den Himmel symbolhaft die Nähe zu Gott verkörpern, vgl. *Lisān al-‘Arab*. Bd. 10, S. 287.

30 Vgl. *Kaifā nata ‘āmal ma‘ as-sunna an-nabawīya*, S. 93f; ‘Alī b. Abī Bakr b. Sulaimān al-Haiṭamī, *Mağma‘ az-zawā‘id wa manba‘ al-fawā‘id*, Bd. 7, Hadith Nr. 11376, Beirut 2001, S. 178f.

31 D.h. die Überlieferungen, die etwas über die Fürsprache (*aš-šafā‘a*) der Propheten und rechtschaffenen Menschen für die Sünder am Tag des Jüngsten Gerichts aussagen.

32 Vgl. *Kaifā nata ‘āmal ma‘ as-sunna an-nabawīya*, S. 100-103.

2.2. Unterschiedliche Überlieferungen zu einem Thema werden im Gesamtkontext rezipiert (*al-ğam`*)

Eine adäquate Rezeption der Hadithe erfordere, dass sämtliche Überlieferungen zu einem bestimmten Thema untersucht und folglich nach den Kriterien der islamischen Rechtsmethodologie (*uṣūl al-fiqh*) im Gesamtkontext betrachtet würden, da jene Überlieferungen in unterschiedlicher Weise zueinander in Verbindung stünden. So lägen z.B. Überlieferungen vor, die einen allgemeinen Wortlaut (*al-`āmm*) beinhalten, der wiederum durch den Wortlaut einer anderen Überlieferung spezifiziert (*tahṣīṣ al-`āmm*)³³ werde, oder Überlieferungen, deren Wortlaut mehrdeutig (*al-mutaṣābih*) sei und somit mit dem mit ihm verbundenen eindeutigen Wortlaut (*al-muḥkam*) einer anderen Überlieferung rezipiert werden müsse³⁴. Bei einer individuellen Betrachtung erwecke z.B. der gesunde Hadith „Der Teil des Schurzes, der unterhalb der Fußknöcheln hängt, ist [ein Grund für die Bestrafung] im Feuer“³⁵ den Eindruck, dass das Tragen eines Schurzes oder eines vergleichbaren Kleidungsstücks, dessen Saum über die Fußknöcheln reicht, grundsätzlich eine Sünde sei, die folglich im jenseitigen Leben mit dem Höllenfeuer geahndet werde. Bei einer kollektiven Betrachtung aller Überlieferungen zu diesem Thema gelange man hingegen zur Erkenntnis, dass dieses Verbot lediglich in Verbindung mit der Eigenschaft des Hochmuts gelte, wie es z.B. aus der folgenden gesunden Überlieferung zu ersehen ist:

Von `Abdallāh b. `Umar wird berichtet, dass der Prophet – Allahs Segen und Frieden auf ihn – sagte: „*Wer seinen Schurz aus Hochmut [Hervorh. d. Verf.] hinter sich her schleift, den wird Allah am Tag der Auferstehung nicht ansehen*“. Da sagte Abū Bakr: O Gesandter Allahs, eine der beiden Hälften meines Schurzes hängt herab, vorausgesetzt dass ich auf ihn achte! Da sagte der Prophet – Allahs Segen und Frieden auf ihn – : „*Du gehörst nicht zu Jenen, die dies aus Hochmut tun*“³⁶.

Sollte dem Anschein nach ein Widerspruch zwischen den unterschiedlichen gesunden Überlieferungen zu einem Thema vorliegen, der weder durch eine zusammenführende Leseart (*al-ğam`*) noch durch eine Abrogation (*an-nash*) begründet werden könne, so sei es hierbei notwendig, eine oder mehrere Überlieferungen nach bestimmten Kriterien³⁷ vorzuziehen (*at-tarğīḥ*) und die anderen unberücksichtigt zu lassen³⁸.

2.3. Prophetenüberlieferungen (Hadithe) werden im Lichte ihrer Offenbarungsanlässe und höheren Ziele (*maqāṣid*) rezipiert

Um eine lückenhafte Rezeption der Hadithe, die sich unter nahezu allen Umständen auf die wörtliche Bedeutung fixiert, zu vermeiden, hält es al-Qaraḍāwī für notwendig, dass sowohl der Offenbarungsanlass als auch die höheren Ziele (*maqāṣid*) bzw. die mit dem Hadith verbundene Ursache für eine rechtliche Norm (*illa*) erkannt werden. Die Erkennung einer

33 Zu den möglichen Variationen einer derartigen Spezifizierung, vgl. Hakki Arslan, „*Sprachspiele*“, S. 18ff.

34 Vgl. *Kaifa nata `amal ma` as-sunna an-nabawīya*, S. 105.

35 Vgl. *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. Hadith Nr. 5787. Riad 2006, S. 816.

36 Vgl. Ebd. Hadith Nr. 5784; *Kaifa nata `amal ma` as-sunna an-nabawīya*, S. 105-110.

37 Derartige Kriterien wurden in zahlreichen Werken der islamischen Rechtsmethodologie (*uṣūl al-fiqh*) ausführlich erörtert. Vgl z.B.: Abū Muḥammad `Abdallāh b. Aḥmad b. Qudāma: *Rawḍat an-nāzīr wa ḡanat al-munāzar fī uṣūl al-fiqh `alā maḍhab al-imām aḥmad*. Bd. 2. Mekka/Beirut 2002, S. 391-402.

38 Vgl. *Kaifa nata `amal ma` as-sunna an-nabawīya*, S. 115 u. 124.

derartigen Ursache vollziehe sich entweder durch die explizite Erwähnung der *‘illa* im Hadith-Text (*matn*) oder durch die historischen Umstände, in denen der Hadith durch den Propheten Muhammed geäußert wurde³⁹. Dadurch werde deutlich, dass ein Hadith womöglich mit einem bestimmten historischen Ereignis verbunden war und somit eine temporäre Funktion besäße, die zeitlich oder räumlich gesehen lediglich auf einen bestimmten Umstand zu beschränken sei.⁴⁰

Nach al-Qaraḏāwīs Auffassung wurde dieser Ansatz bereits zu Lebzeiten der Prophetengefährten (aṣ-Ṣaḥāba) beherzigt. So handelte z.B. ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb dem Propheten Muhammed zuwider, als er nach der damaligen Eroberung des Iraks die Ackerflächen der Landwirte nicht enteignete, sondern in der Obhut ihrer Besitzer beließ und im Gegenzug den *al-ḥarāğ*-Tribut⁴¹ einzog, denn der Prophet Muhammed teilte die Stadt Ḥaībar nach ihrer Einnahme unter den Eroberern auf. Hierbei habe ‘Umar jedoch erkannt, dass diese Aufteilung durch den Propheten nicht als universell verbindlich galt, sondern zu einer bestimmten Zeit den größten Nutzen (*al-maṣlaḥa*) für die Muslime darstellte. Im Hinblick auf die Eroberung des Iraks lag der Nutzen nicht in der Aufteilung des Landes, sondern in den Einnahmen, die man durch den *al-ḥarāğ*-Tribut erzielte⁴².

Unter diesem Aspekt führt al-Qaraḏāwī in seiner Abhandlung *as-Sunna maṣḏaran li-l-ma‘rifa wa-l-ḥaḏāra* interessante Untersuchungen an zur Kategorisierung der Sunna in einen Bereich, der aufgrund seines Ursprungs aus einer göttlichen Offenbarung für die Glaubenspraxis der Muslime verbindlich sei (*al-mağāl at-tašrī‘ī*), dessen Verbindlichkeit jedoch zeitlich und räumlich gesehen entweder universell (*tašrī‘ dā‘im*) oder temporär (*tašrī‘ laisa bi-dā‘im*) sein könne, und einen anderen Bereich (*al-mağāl al-ğair tašrī‘ī*), der nicht verbindlich sei, da er das persönliche Verhalten des Propheten, das nicht göttlicher Offenbarung entspringe, widerspiegele, wobei der erste Bereich den deutlich größeren Bestandteil der Sunna ausmache.⁴³ Dem zweiten Bereich würden z.B. Überlieferungen zugeordnet, die darüber berichten, dass der Prophet Muhammed bestimmte Fleisch- und Gemüsesorten bevorzugte bzw. verabscheute, oder Überlieferungen, die den Eindruck erwecken, dass der Prophet in manchen Situationen aus rein menschlicher Natur agierte wie im folgenden gesunden Hadith, wo sein Zorn gegenüber seinem Gefährten Mu‘āwiya ihn dazu verleitete, unbeabsichtigt ein Bittgebet gegen ihn auszusprechen:

Von Ibn ‘Abbās wird überliefert, dass er sagte: Einst spielte ich mit den Knaben, als der Gesandte Allahs – Allahs Segen und Frieden auf ihn – kam und ich mich hinter der Tür versteckte. Sodann kam er und klopfte auf meinen Rücken zwischen den Schultern und sagte: „Gehe und rufe Mu‘āwiya zu mir herbei“. Sodann kam ich [zurück] und sagte: „Er isst“. Anschließend sagte er zu mir: „Gehe und rufe Mu‘āwiya zu mir herbei“.

39 Vgl. Ebd., S. 127f.

40 Al-Qaraḏāwī verweist hierbei auf einen Leitsatz in der islamischen Rechtsmethodologie (*uṣūl al-fiqh*), der besagt, dass die Norm (*al-ḥukm*) stets mit ihrer Ursache (*‘illa*) im Hinblick auf die Existenz (*al-wuğūd*) und Nichtexistenz (*al-‘adam*) verbunden ist (vgl. Ebd., S. 127 u. 134). Für nähere Informationen zu diesem Leitsatz, vgl. Ibn Qudāma. Bd. 2, S. 226-229, unter der Überschrift: *Itbāt al-‘illa bi-d-dawarān*.

41 Nach der gängigen Meinung unter den muslimischen Gelehrten handelt es sich hierbei um einen Tribut, der aus den Ernteerträgen entrichtet wurde, vgl. Abū Zakarīya Muḥiy ad-Dīn b. Šaraf an-Nawawī, *Kitāb al-mağmū‘. Šarḥ al-muḥaḏab li-š-Šīrāzī*, Bd. 21, Beirut o.J., S. 290.

42 Vgl. *Kaiḑa nata ‘amal ma‘ as-sunna an-nabawīya*, S. 132f.

43 Vgl. *As-Sunna maṣḏaran li-l-ma‘rifa wa-l-ḥaḏāra*, S. 24 u. 48.

Daraufhin kam ich [zurück] und sagte: „Er isst“. Da sagte er: „*Möge Allah seinen Bauch nicht satt werden lassen!*“⁴⁴.

2.4. Differenzierung zwischen dem statischen Ziel einer Prophetenüberlieferung (*maqṣad al-ḥadīṭ*) und den wandelbaren Mitteln zur Erreichung dieses Ziels

Der Inhalt eines Hadith-Textes (*matn*) könnte laut al-Qaraḍāwī darin bestehen, dass für die Erreichung eines bestimmten Ziels zu einer bestimmten Aussage oder Tat aufgefordert werde. So animierte der Prophet Muhammed bspw. zur stetigen Verwendung des *as-siwāk*⁴⁵, da der Islam die Mundhygiene, vor allem für die Verrichtung der Gottesdienste, als erstrebenswertes Ziel setze, wie es in den folgenden gesunden Überlieferungen heißt:

„Würde ich [keine Furcht] davor haben meine Gemeinschaft oder die Menschen zu belasten, so hätte ich ihnen das *as-siwāk* als Pflicht für jedes Gebet auferlegt“⁴⁶.

„Das *as-siwāk* ist eine Reinigung für den Mund und ein Wohlgefallen für den Herrn“⁴⁷.

Gleichermaßen verwies er auf eine Reihe von traditionellen Heilmethoden mit dem Ziel, die körperliche Gesundheit und somit das menschliche Leben zu bewahren und zu pflegen, wie es in den folgenden gesunden Überlieferungen heißt:

„Das Beste, womit ihr euch [medizinisch] behandeln könnt, ist [...] das Schröpfen (*al-ḥiḡāma*)“⁴⁸.

„Im Schwarzkümmel (*al-ḥabba as-sawdāʾ*) liegt eine Heilung für jede Krankheit, außer den Tod“⁴⁹.

In diesem Zusammenhang vertritt al-Qaraḍāwī die Ansicht, dass die Erwähnung derartiger Mittel die Kompatibilität mit einem bestimmten Zeitalter oder geographischen Raum impliziere und dass diese Kompatibilität durch die zeitlichen, räumlichen und traditionellen Veränderungen andere Formen annehmen könne. Folglich geht er davon aus, dass diese Mittel nicht als eigenständige Ziele betrachtet werden sollten, sondern als ein Teil einer Auswahl von Mitteln für die Erreichung eines universellen Ziels.⁵⁰ In Bezug auf die erwähnten Überlieferungen verwies der Prophet Muhammed seine Gefährten auf das *as-siwāk*, weil es zur damaligen Zeit ein leicht erreichbares – und möglicherweise das einzige – Mittel für die Zahnhygiene darstellte. Die Verwendung einer heutigen Zahnbürste bedeute folglich nicht, dass man der Sunna des Propheten zuwiderhandelt, denn das *as-siwāk*

44 Vgl. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Hadith Nr. 96 – (2604), komm. v. Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Baqī, Kairo 1991, S. 2010; *As-Sunna maṣḍaran li-l-maʿrifa wa-l-ḥadāra*, S. 73f.

45 Hierbei handelt es sich um ein Hölzchen, das von mehreren Baumarten, wie dem sogenannten *al-arāk*-Baum, für die Zahnreinigung abgetrennt wird, vgl. Ibrāhīm Muṣṭafā u.a. (Hg.), *Al-Muḡam al-wasīṭ*, Bd. 1, Istanbul o.J., S. 465. Der Begriff dient ebenfalls als Bezeichnung für die Zahnreinigung per se, vgl. Muḥiy ad-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, *Sabīl al-falāḥ fī ṣarḥ nūr al-ʿidāḥ li-š-šaranbulānī*, Damaskus o.J., S. 29.

46 Vgl. *Ṣaḥīḥ al-Buḡārī. ḥadīṭ* Nr. 5787, S. 887.

47 Vgl. ʿAbd al-ʿAzīm b. ʿAbd al-Qawī al-Mundīrī, *At-Tarḡīb wa-t-tarḥīb*, Bd. 1, Hadith Nr. 318-209-(5), Riad 1424 n.H., S. 145.

48 Vgl. *Sunan at-tirmiḏī*, Hadith Nr. 2503, Riad o.J., S. 464.

49 Vgl. Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī, *Al-Luʿluʿ wa-l-marḡān fīmā ittafaqa ʿalaih aš-šaiḥān*, Bd. 3, Hadith Nr. 1430, o.O. 1986, S. 66.

50 Vgl. *Kaifa nataʿamal maʿas-sunna an-nabawīya*, S. 141f.

stelle lediglich ein Mittel und kein eigenständiges Ziel dar⁵¹. In gleicher Weise verhalte es sich mit den Überlieferungen zu den Heilmethoden, wie das erwähnte Schröpfen und die Verwendung des Schwarzkümmels, die für den damaligen arabischen Gebrauch üblich waren. Für einen Muslim, der in heutigen Tagen dem Rat eines Mediziners für andere, möglicherweise effektivere, Heilmethoden folge, bedeute dies somit nicht, dass er die Worte des Propheten missachte.⁵²

2.5. Differenzierung zwischen der wirklichen (*al-ḥaqīqa*) und metaphorischen Bedeutung (*al-mağāz*) eines Hadith-Textes

In der arabischen Sprache nimmt die Metapher im Hinblick auf ihre Verwendung einen beträchtlich großen Platz ein und besitzt die Funktion, bestimmte Sachverhalte bildhaft darzustellen. Seit jeher herrscht jedoch ein Dissens unter den Gelehrten im Hinblick auf die Frage, ob eine Metapher lediglich im allgemeinen Sprachgebrauch verwendet oder ebenfalls auf die Offenbarungstexte (*nuṣūṣ*) des Korans und der Sunna übertragen werden kann. Dabei ergaben sich zwei diametrale Ansichten, von denen eine die Existenz einer Metapher in Bezug auf die Offenbarungstexte grundlegend negiert⁵³ und sie durch die andere deutlich befürwortet wird⁵⁴.

Letztere Ansicht vertritt auch al-Qaradāwī, der davon ausgeht, dass unter bestimmten Umständen die metaphorische Deutung eines Offenbarungstextes zwingend sei, um einer unkorrekten Rezeption vorzubeugen. Ein simples Beispiel hierfür führt er mit dem von Muslim überlieferten gesunden Hadith an, in dem der Prophet Muhammed zu seinen Ehefrauen sagte: „Die Schnellste von euch, die mir folgen wird⁵⁵], ist diejenige, die den längsten Arm besitzt“⁵⁶. Im weiteren Verlauf dieses Hadiths wird beschrieben, dass die Ehefrauen des Propheten die Länge ihrer Arme gemessen hätten, was darauf schließen lasse, dass sie seine Aussage wörtlich verstanden hätten. Allerdings bezweckte der Prophet in seiner Aussage nicht die wörtliche Bedeutung, sondern verwendete einen bildhaften arabischen Ausdruck für die Freigebigkeit und Güte. Wie sich zu einem späteren Zeitpunkt herausstellen sollte, war Zainab bint Gaḥṣ gemeint, da sie die freigebigste unter den Frauen des Propheten gewesen sei, wie es aus dem Überlieferungstext entnommen werden könne⁵⁷.

Die Entscheidung für die metaphorische Deutung eines Offenbarungstextes setze jedoch eine offensichtliche und nachvollziehbare Ursache voraus, die sich durch die Ver-

51 Vgl. ebd., S. 143f.

52 Vgl. ebd., S. 141f.; *As-Sunna maṣḍaran li-l-ma'rifa wa-l-ḥadāra*, S. 66ff.

53 Vgl. hierzu: Muṣṭafā 'Īd aṣ-Ṣayāṣina, *Buṭlān al-mağāz wa aṭaruh fī ifṣād at-taṣawwur wa ta'īl nuṣūṣ al-kitāb wa as-sunna*, o.O. 1412 n.H. In dieser Abhandlung wird erläutert, weshalb die Existenz einer Metapher im Koran und in der Sunna ausgeschlossen wird und welche klassischen und zeitgenössischen Gelehrten diese Position befürworteten. Angemerkt sei jedoch, dass die Anhänger dieser Position eine marginale Minderheit unter den Gelehrten ausmachen.

54 Vgl. hierzu: Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī, *Al-Lubāb fī uṣūl al-fiqh*, S. 29-40. Entgegen der zuvor angeführten Abhandlung schildert Dawūdī die Gründe, die gelegentlich zu einer notwendigen Implikation der Metapher in den Offenbarungstexten (*nuṣūṣ*) führen, und welche Unterteilungen zu diesem Thema von den klassischen Gelehrten vorgenommen wurden.

55 D.h. die mir nach meinem Tod als erste Sterbende folgen wird, vgl. den Kommentar von Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Baqī zum Hadith Nr. 101 – (2452) im *Ṣaḥīḥ Muslim*, S. 1907.

56 Vgl. ebd.

57 Vgl. *Kaifa nata'āmal ma' as-sunna an-nabawīya*, S. 158.

nunft und die Grundsätze der Scharia begründen lasse⁵⁸. Deshalb stellt al-Qaraḍāwī die Ansätze der historischen, unter der Bezeichnung *Bāṭinīya*⁵⁹ bekannten, Denkrichtung in Frage, deren Interpretationen er als willkürlich erachtet, da sie nicht auf konkreten Hinweisen aus dem Koran oder der Sunna beruhten. So interpretierten sie den Begriff *as-suḥūr* aus dem gesunden Hadith „Nehmt den *as-suḥūr* ein, denn im *as-suḥūr* liegt ein Segen“⁶⁰ als die [morgendliche] Bitte um Vergebung (*al-istiḡfār*), obwohl aus anderen Überlieferungen deutlich ersichtlich sei, dass es sich bei diesem Begriff um die morgendliche Mahlzeit im Ramadan handele, wie die folgenden gesunden Hadithe zeigten:

„Der beste *as-suḥūr* eines Gläubigen ist [der Verzehr] einer Dattel“⁶¹.

„Der gesamte *as-suḥūr* ist mit Segen erfüllt, so lasst ihn nicht aus, auch wenn Jemand von euch nur einen Schluck Wasser trinkt [...]“⁶².

2.6. Genaue Kenntnis der etymologischen Bedeutungen einzelner Termini im Hadith-Text (*matn*)

Nach al-Qaraḍāwīs Ansicht setzt eine entsprechende Rezeption eines Hadith-Textes voraus, dass die etymologischen Bedeutungen bestimmter Termini im Hadith-Text (*matn*) korrekt erfasst werden müssen. Den Maßstab für eine korrekte Erfassung stellten hierbei die Bedeutungen dar, die zur Lebenszeit des Propheten Muhammed und seiner Gefährten vorherrschend waren und nicht die Bedeutungen, die einem jeweiligen Terminus durch spätere sprachliche Entwicklungen zugeordnet wurden und deren Verwendung zu einer Fehlinterpretation eines *ḥadīṭ*-Textes (*matn*) führen würde⁶³. Ein Beispiel hierfür sei der Begriff *at-taṣwīr*⁶⁴, der in einigen gesunden Überlieferungen erwähnt sei, in denen berichtet werde, dass den *al-muṣawwirūn*⁶⁵ im jenseitigen Leben eine schmachvolle Strafe erwartete. Hierbei hebt al-Qaraḍāwī das nach seiner Meinung vorliegende Missverständnis einiger Gelehrter hervor, eine Person zu den *al-muṣawwirūn* zu zählen, wenn sie einen Fotoappa-

58 Vgl. ebd., S. 162 u. 170f. Konkrete Kriterien hierzu lassen sich allerdings aus al-Qaraḍāwīs Ausführungen nicht entnehmen.

59 Neben einer älteren Bezeichnung für die Isma‘īliten handelt es sich bei diesem Begriff um einen verwendeten Namen für alle, die die Ansicht vertreten, dass jeder heilige Text eine verborgene Bedeutung (*bāṭin*) habe, die sich von der wörtlichen, äußeren (*ẓāhir*) unterscheidet. Dabei beschränke sich diese Ansicht nicht nur auf die metaphorischen Textstellen, sondern umfasse auch die historischen Berichte, moralischen Ermahnungen oder die rechtlichen und rituellen Vorschriften. Bei dieser Methodik werden zum Teil Personen, Handlungen und Sachen auf ihren symbolischen Wert untersucht und ganze Textpassagen als Allegorien aufgefasst. Hinter dieser Methodik liegt die Grundvorstellung, dass *bāṭin* die esoterische Welt einer spirituellen Realität repräsentiert, die durch die sichtbare Welt verborgen wird, vgl. P. Heine, „*Batiniyya*“, in: *Islam-Lexikon*, Bd. 1, S. 115f.

60 Vgl. *Al-Lu‘lu‘ wa-l-marḡān fīmā ittafaqa ‘alaiḥ aš-šaiḥān*, Bd. 2, Hadith Nr. 665, S. 7.

61 Vgl. Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusain b. ‘Alī al-Baiḥaqī, *As-Sunnan al-kubrā*, Bd. 4, Hadith Nr. 8117, Beirut³2003, S. 398.

62 Vgl. *At-Tarḡīb wa-t-tarḥīb*. Bd. 1. Hadith Nr. 1553 – 1070 – (8), S. 457; *Kaifa nata‘amal ma‘ as-sunna an-nabawīya*, S. 171f.

63 Dieser von al-Qaraḍāwī angedeutete Aspekt fällt unter eine Maxime der islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*), die bei den muslimischen Gelehrten unter dem folgenden Titel bekannt ist: *Al-‘Urfu llaḍī tuḥmalu alaiḥi l-alfāzu innama huwa l-‘urfu l-muqārīnu s-sābiqū dūna l-muta‘aḥḥiri l-lāḥiq* (Für nähere Angaben, vgl. Muhammad Ṣidqī b. Aḥmad b. al-Burnū al-Ġazzī, *Al-Waḡīz fī idāḥ qawā‘id al-fiqḥ al-kullīya*, Beirut⁵2002, S. 297f.).

64 Wörtlich: Personen oder Gegenstände durch Meißelung, Zeichnung o.Ä. eine äußere Form geben, vgl. *Al-Mu‘ḡam al-wasīf*. Bd. 1, S. 528.

65 D.h. jene, die den *at-taṣwīr* betreiben.

rat betätigte, da der Akt des Fotoschießens im weitgehenden heutigen Sprachgebrauch als *at-taṣwīr* bezeichnet und hierbei von einer Person ein Bild geformt werde. Zur Zeit des Propheten Muhammed wurde jedoch dieser Begriff mit der Anfertigung von gemeißelten für die Anbetung vorgesehenen Statuen assoziiert, was darauf schließen lässt, dass ausschließlich der Akt der Meißelung verboten sei und nicht die Betätigung eines Fotoapparats, der ein zeitgenössisches Phänomen darstelle.⁶⁶

Schlussbetrachtung

In den vorliegenden Ausführungen wurde im ersten Themenabschnitt (Punkt 1) das von al-Qaraḏāwī vertretene Konzept der Mitte (*manhağ al-wasaṭiyya*) erläutert. Aus den beschriebenen groben Merkmalen dieses Konzepts und den beiden Gegenpolen, von denen es sich aus der Sicht al-Qaraḏāwīs abgrenzen und zugleich definieren soll, ist ersichtlich, dass al-Qaraḏāwī mit diesem Konzept die Ausgewogenheit des Islams hervorheben möchte.

Erwähnenswert wäre an dieser Stelle, dass die Bezeichnung „Mitte“ nicht erstmalig von al-Qaraḏāwī verwendet wird. Vielmehr knüpft er an die Überlegungen vorangegangener Gelehrter an, die durch die Verwendung dieses Begriffs ebenfalls die eigene Position als ausgewogen hervorheben wollten. So soll bspw. der im 13. und 14. Jh. lebende Gelehrte Ibn Taimīya bei einer Kombination von mu‘tazilitischen und aš‘aritischen Elementen in seiner Theologie den Begriff *al-wasaṭ* benutzt haben. In den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts hat das ägyptische Ministerium für religiöse Angelegenheiten eine Schrift mit dem Titel *wasaṭiyyat al-islām* veröffentlicht, um den ausgewogenen Charakter des Islam, der sich zwischen den Extremen bewegt, darzustellen. Die Verwendung dieses Begriffes durch weitere Persönlichkeiten, Organisationen und Gruppierungen, die zum Teil unterschiedliche Denkansätze haben, zeigt, dass er mit unterschiedlichen Bezugspunkten konnotiert werden kann⁶⁷.

Im zweiten Themenabschnitt (Punkt 2) wurden die Ausführungen auf die methodologischen Ansätze al-Qaraḏāwīs auf Ebene der Prophetenüberlieferungen (Hadithe) fokussiert, die das Konzept der Mitte mit konkreten Inhalten aus dem Bereich der Sunna⁶⁸ befüllen sollen. Hierbei ist eine deutliche Überschneidung zwischen den groben Merkmalen und den konkreten Inhalten zu erkennen:

- Al-Qaraḏāwīs Postulat, die *maqāṣid* bzw. die *illa* bei der Rezeption der Offenbarungstexte (*nuṣūṣ*) zu berücksichtigen, offenbart sich deutlich in den Ansätzen, die unter Punkt 2.3 und 2.4 erläutert wurden. Aus dieser Betrachtung folgt einerseits die Kategorisierung der Sunna in einen verbindlichen Bereich (*al-mağāl at-tašrīṭ*), der entweder universell oder temporär sein kann, und einen nicht verbindlichen Bereich (*al-mağāl al-ğair tašrīṭ*), und andererseits die Tatsache, dass ein Hadith ein breites Spektrum umfassen könnte, das über den eigentlichen Wortlaut hinausgeht.
- Al-Qaraḏāwīs Bestrebungen, die Ausgewogenheit des Islams fernab der beiden genannten Extreme darstellen zu wollen, zeigen sich an allen erläuterten Ansätzen, die einerseits, wie die Kritik al-Qaraḏāwīs an den Ansätzen der Mu‘tazila und Bāṭinīya zeigen, nach seiner Ansicht

66 Vgl. *Kaiḏa nata ‘āmal ma‘ as-sunna an-nabawīya*, S. 181ff.

67 Vgl. hierzu: Carsten Polanz, *Yūsuf al-Qaraḏāwīs Konzept der Mitte*, S. 20.

68 In diesem Zusammenhang wird darauf verwiesen, dass sich die wissenschaftlichen Bemühungen al-Qaraḏāwīs zu den methodologischen Ansätzen für die Rezeption von Offenbarungstexten (*nuṣūṣ*) nicht nur auf die Sunna beschränken. In seiner Abhandlung *Kaiḏa nata ‘āmal ma‘ al-qur‘ān al-‘aẓīm* geht er fundiert auf die Rezeptionsweise von Koranversen ein.

bestehende willkürliche Interpretationen und andererseits die absolute Beschränkung auf die wörtliche Bedeutung verwerfen.

Dass al-Qaraḏāwī's Ansichten, allgemein gesehen, nicht bei allen Muslimen absolute Anerkennung finden, zeigt nicht nur die Kritik „liberaler“ und salafistischer Kreise, sondern zum Teil auch die Kritik von stark traditionell gerichteten Muslimen, die ihm vorwerfen, Grundsätze der Scharia, die den Gegenstand eines Konsenses unter den Gelehrten darstellen, zu verletzen⁶⁹. Jene äußern zugleich die Behauptung, dass eine gültige islamkonforme Forschungsmethodik ausschließlich im Rahmen der Methodologie der vier Rechtsschulen vorliegen könne, die die Grundsätze der Prophetengefährten (Ṣaḥāba) und der nach ihnen folgenden Gelehrten (Tābi'ūn) widerspiegeln⁷⁰. Al-Qaraḏāwī entgegnet jedoch, dass seine Ansicht in keiner Weise mit einem definitiv belegbaren Konsens der muslimischen Gelehrten im Widerspruch stehe. Ferner betont er die Notwendigkeit der Orientierung an klassischen Positionen zu den unterschiedlichen Themen der Theologie, befürwortet jedoch gleichzeitig den Grundsatz des sogenannten *al-iğtihād al-inšā'ī*, der es einem *muğtahid* gestattet, vor allem zu modernen Phänomenen eine nicht zuvor etablierte theologische Position zu vertreten, solange sie auf einer nachvollziehbaren und schlüssigen Argumentation beruhe. Ein Beispiel: Im Hinblick auf die Entrichtung der Zakat für gepachtete landwirtschaftliche Grundstücke ist al-Qaraḏāwī der Ansicht, dass der Pächter die Zakat aus der Ernte und der Grundstückbesitzer die Zakat aus den Pachteinnahmen entrichten müsse, sofern der vorgeschriebene Mindestwert (*niṣāb*) erreicht und die Fixkosten subtrahiert wurden. Unter den klassischen Gelehrten herrschte bisher die Auffassung, dass die Zakat sowohl für die Ernte als auch für das Grundstück entweder ausschließlich vom Pächter (Ansicht der Gelehrtenmehrheit) oder vom Grundstücksbesitzer (Ansicht von Abū Ḥanīfa) zu entrichten sei⁷¹.

Generell betrachtet gelten die in diesem Artikel erläuterten Ansätze al-Qaraḏāwī's somit als solche, die auf klassischen Grundsätzen basieren, wobei das Beispiel der Zakāt im Zusammenhang mit dem *al-iğtihād al-inšā'ī* zeigt, dass aus diesen Ansätzen konkrete theologische Ansichten geschöpft werden können, die womöglich nicht von klassischen Gelehrten vertreten wurden und somit innovativer Natur sind.

69 Vgl. hierzu z.B. Muṣṭafā Baṣīr aṭ-Ṭarābulṣī, *Manḥağ al-baḥṭ wa-l-fatwā fi-l-fiqh al-islāmī bain inḏibāt as-sābiqīn wa idğtirāb al-mu'āṣirīn. As-Saiyid sābiq wa-l-ustād al-qaraḏāwī namūdağān*, Amman 2010, S. 344. Im Fokus der Kritik stehen hierbei vor allem zeitgenössische Positionen von al-Qaraḏāwī, wie z.B. seine Fatwa, die es einer zum Islam konvertierten Frau unter bestimmten Umständen gestattet, die eheliche Beziehung mit ihrem nichtmuslimischen Ehemann fortzuführen, vgl. ebd. S. 339ff. Für nähere Informationen zu dieser Fatwa siehe Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Min hadiy al-islām. Fatāwā mu'āṣira*, Bd. 3, Beirut/Damaskus/Amman 2003, S. 623-642.

70 Vgl. ebd., S. 507ff.

71 Vgl. *al-iğtihād al-inšā'ī*, URL: <http://www.qaradawi.net/library/51/2452.html> (letzter Zugriff: 19.1.2014).