

Zu einer Koranauslegung im Rahmen der *maqāṣid*-Lehre

Mahmoud Haggag*

Abstract

Epistemologically speaking, exegesis (*tafsīr*), as a discipline of Qur'anic sciences, and the purposes (*maqāṣid*) concept of Islamic jurisprudence have a different approach and methodology within the inner-Islamic scholarly discourse. Nevertheless, these two established doctrines of Islamic theology may have a common purpose – to explore the meaning of the Qur'an as a text of revelation according to its goals and purposes. Against this background, this article endeavours to put *maqāṣid* concepts, which tend to be conceived in terms of jurisprudence, at the service of Qur'anic interpretation in such a way that the gap between Qur'anic and jurisprudential studies is, at best, bridged. For this concern of hermeneutics to function in the area of tension between *tafsīr* and *maqāṣid*, both conceptual and methodological assumptions of Qur'anic hermeneutics – in the traditional Islamic sense of hermeneutics – must be met. The article addresses these assumptions by first summarising and presenting the types of *tafsīr* in scholarly discourse and the *maqāṣid* doctrine in the sense of jurisprudence and theology. Subsequently, a detailed presentation is given of the Qur'anic interpretation in the context of the postulated *maqāṣid* doctrine, in the sense of purposive *maqāṣidī* exegesis (*al-tafsīr al-maqāṣidī*), as a new genre of *tafsīr* with its intended characteristics, i.e. efficiency and effectiveness. In this regard, the thematic conceptualisation of *tafsīr* has an important role to play.

Keywords

tafsīr, *maqāṣid*, Qur'anic sciences, jurisprudence, thematic interpretation of the Qur'an, Qur'anic hermeneutics, Qur'anic exegesis

1 Einleitung und Problematisierung

Der Koran wurde nach muslimischer Auffassung dem Propheten Muhammad in arabischer Sprache und in einem arabischen Milieu offenbart. Die Annahme, dass die Araber vor diesem Hintergrund den ganzen Koran ohne weitere Erklärungen in seiner Struktur und seiner gesamten inneren Bedeutung verstanden hätten, ist jedoch nicht uneingeschränkt haltbar. Wäre dies der Fall gewesen, so wären die Ara-

* Mahmoud Haggag ist Vertretungsprofessor für Islamische Normenlehre am Institut für Islamische Theologie (IIT) der Universität Osnabrück.

ber zu jener Zeit immer zu einem übereinstimmenden Verständnis der koranischen Verse gelangt und hätten nicht nach der Bedeutung fragen müssen. Es scheint also, dass die These des zeitgenössischen ägyptischen Koranexegeten Muḥammad Ḥusayn aḍ-Ḍahabī (gest. 1977), dass die bloße Kenntnis der arabischen Sprache nicht ausreicht, um den Korantext in seiner Gänze zu verstehen, zutreffend ist.¹ Diese Annahme ist jedenfalls theologisch plausibel, und scheint gewollt zu sein, denn dadurch entsteht eine gewisse Ambiguität, die wiederum Toleranz und Pluralität mit sich zu bringen vermag.²

Um die Welt bzw. dieses Herkunftsmilieu des Koran zu entdecken und zu verstehen, müssen vielmehr andere Erfahrungen und Kompetenzen herangezogen werden. So spielen beispielsweise die Vertrautheit mit der arabischen Sprache – der Sprache der Offenbarung – und das Verständnis der sozial-historischen Verhältnisse bzw. der ‚Gründe der Herabsendung‘ der koranischen Offenbarung (*asbāb an-nuzūl*) eine wichtige Rolle beim Verstehen und Auslegen des Koran. In unserer heutigen Zeit ist man zudem noch auf neue interdisziplinäre Zugänge angewiesen. Sprach-, koran-, rechts- und vor allem kulturwissenschaftliche Disziplinen und neue Methoden sind unerlässliche Hilfsmittel für die Koranauslegung und deren Rezeption. Im vorliegenden Artikel wird insofern ein neuer Zugang für die Koranauslegung verfolgt, nämlich eine Koranauslegung im Rahmen der *maqāṣid*-Lehre, also im Sinne der Ziele der Scharia und des Koran.³ Dies hätte zur Wirkung, dass die Botschaft des Koran in einer Art und Weise dargelegt wird, die einerseits den Intentionen bzw. Absichten und Zielen der Scharia und des Koran entsprechen. Andererseits macht diese Art der Hermeneutik im Rahmen der *maqāṣid*-Lehre die eigentliche Botschaft des Koran – genau wie diese von Gott gewollt ist – für eine breite Leserschaft verständlich und könnte wegen der offenen, dynamischen und zielorientierten *maqāṣid*-Konzepte die soziokulturellen Herausforderungen und Bedürfnisse der Muslime im Kontext des Minderheitenrechts (*fiqh al-aqalliyyāt*) erfüllen. Nicht zuletzt geht es im vorliegenden Artikel darum, diese *maqāṣid*-Konzepte in den Dienst der Koranauslegung zu stellen, auf dass die Kluft zwischen Koran- und Rechtswissenschaft überbrückt werde. Teleologische Prinzipien sind davon nicht weit entfernt.⁴

1 Vgl. aḍ-Ḍahabī, *at-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*, Kairo 1995, Bd. 1, S. 28ff.

2 Zum Thema Ambiguität und Pluralität im Islam seien hier beispielsweise folgende Beiträge erwähnt: Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011 sowie Sabine Riedel, *Pluralismus im Islam – ein Schlüssel zum Frieden. Erfahrungen aus dem Irak, Syrien, Türkei, Ägypten und Tunesien im Vergleich*, SWP-Studie, Berlin 2017.

3 Unten werden beide Konzepte näher beschrieben.

4 Teleologie als Lehre, in der Handlungen und Prozesse zielorientiert erforscht werden, wird schon in der Antike bei Aristoteles erwähnt. Der deutsche Philosoph Christian Wolff (gest. 1745) thematisiert sie in seinem Werk *Philosophia rationalis, sive logica*.

Damit dieser angestrebte *tafsīr*⁵ verständlich wird, müssen sowohl inhaltliche als auch methodische Bedingungen erfüllt werden, in dem Sinne, dass dieser *tafsīr* thematisch (*mawḏūʿī*) und zielorientiert (*maqāṣidī*) konzipiert wird. Im Folgenden werden beide Anliegen näher dargestellt. Inzwischen gilt diese Art des *tafsīr* *maqāṣidī* als ein wissenschaftliches Genre innerhalb der Auslegung des Koran. An dieser Stelle ist es angebracht, sich einen Überblick über die Arten des *tafsīr* und die *maqāṣid*-Lehre im wissenschaftlichen Diskurs zu verschaffen.

2 Arten des *tafsīr* im wissenschaftlichen Diskurs

Innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses spricht man von *alwān at-tafsīr* (wörtl. ‚Farben der Koranauslegung‘). Gemeint sind die verschiedenen Weisen, den Koran auszulegen. Diese entwickelten sich bereits sehr früh, weil es schon zur Zeit des Propheten bekannte *mufassirūn* (‚Koranausleger‘) unter den Prophetengefährten gab, so beispielsweise ʿAbdallāh b. Masʿūd (gest. 29/650), ʿAbdallāh b. ʿAbbās (gest. um 68/688), Ubāyī b. Kaʿb (gest. 30/651) und Zayd b. Ṭābit (gest. 44/665). Der *tafsīr* folgte in dieser ersten Phase keiner bestimmten religiösen oder ideologischen Richtung und entwickelte sich vor allem durch mündliche Überlieferungen und in Verbindung mit der Hadithwissenschaft. Man vergleiche die Beziehung zwischen den beiden Lehren *tafsīr* und *ḥadīṭ* anhand der in der *tafsīr*- und *ḥadīṭ*-Literatur bekannten Fragen, die Nāfiʿ b. al-Azraq (gest. 65/685) an Ibn ʿAbbās gestellt hat. Bekannt sind diese in der *tafsīr*-Literatur als „*Masāʾil Nāfiʿ b. al-Azraq*“.⁶

In der Zeit der Nachfolgegeneration entstanden dann die sogenannten *tafsīr*-Schulen, weil die Gefährten sich mit der Ausbreitung des Islam auch außerhalb von Mekka und Medina in den eroberten Ländern niederließen und sich unter anderem an ihren Aufenthaltsorten auch mit dem *tafsīr* beschäftigten. Allmählich bildeten sich dort Zentren bzw. Schulen für die Koranauslegung (*madāris at-tafsīr*). Drei Orte waren von großer Bedeutung: Mekka und Medina sowie Kufa im Irak. Vor allem die Mekkaner würden sich bestens mit *tafsīr* auskennen, weil sie bei ʿAbdallāh Ibn ʿAbbās gelernt hätten, so Ibn Taymiyya (gest. 728/1328) in seiner „*Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr*“.⁷ In der *tafsīr*-Schule in Medina lehrte der für seine

5 Zu dieser Thematik vgl. folgende wissenschaftliche Beiträge: Farida Zumurrud, „*Uṣūl at-tafsīr wa-maqāṣid al-Qurʾān*“, in: Muḥammad Salīm al-ʿAwwā (Hg.), *Maqāṣid al-Qurʾān al-karīm*, 2 Bde., London 2016, S. 217–231; Mehmet Emin Maşalı (Übersetzung von Abdulsamet Demir), „*Die teleologische Auslegung als Hilfe für das Verständnis des Koran. Eine Analyse von der Vergangenheit bis in unsere Gegenwart*“, in: Bülent Ucar/Mahmoud Haggag (Hg.), *Allgemeinwohl der Menschen als Zweck der Scharia. Debatten über maṣlaḥa und maqāṣid aṣ-ṣarīʿa*, Frankfurt am Main 2021, S. 141–196; die Veröffentlichungen des *maqāṣid*-Zentrums „Al-Furqān Islamic Heritage Foundation“ in London: URL: al-furqan.com/publications/maqasid-centre (letzter Zugriff: 7.5.2022).

6 Vgl. aḏ-Ḍahabī, *at-Tafsīr wa-l-mufassirūn*, Bd. 1, S. 56ff.

7 Vgl. ebd. Für eine Übersetzung des genannten Werkes siehe Ibn Taymiyya, *Einführung in die Methodologie der Qurʾān-Exegese*, übers. von Elsayed Elshahed, Riad 2000.

Koranauslegung berühmte Prophetengefährte Ubāyī b. Ka'b mit seinen Schülern Abū l-ʿĀliya (gest. um 93/712), Muḥammad b. Ka'b al-Qarzī (gest. 107/726) und Zayd b. Aslam (gest. 145/763).⁸ Schließlich war in Kufa der Prophetengefährte ʿAbdallāh b. Masʿūd für seine Koranauslegung bekannt. Zu den *tābi ʿūn* der Schule in Kufa gehörten ʿAlqama b. Qays (gest. 62/682), Masrūq b. al-Ağdaʿ (gest. 63/683), Murra al-Hamadānī (gest. 65/685), al-Aswad b. Yazīd (gest. 74/694), ʿĀmir aš-Šaʿbī (gest. 102/721), al-Ḥasan al-Baṣrī (gest. 109/728) und Qatāda b. Diʿāma as-Sadūsī (gest. um 116/735).⁹ Hier gelangten zahlreiche *isrāʿīliyyāt* in den *tafsīr*, weil zu dieser Zeit viele Juden und Christen zum Islam übertraten und vor diesem jüdischen und christlichen Hintergrund den Koran interpretierten. Außerdem zeichnete sich der *tafsīr* in dieser Phase durch die Zuhilfenahme von Hadithen sowie Überlieferungen der Gefährten aus.

Anschließend folgte die Phase der systematischen Niederschrift der islamischen Wissenschaften, das sogenannte *ʿaṣr at-tadwīn*. Diese beginnt in der Mitte des 2./8. Jahrhunderts, also am Übergang vom umayyadischen zum abbasidischen Kalifat. In dieser Phase und noch danach entstanden viele vollständige *tafsīr*-Werke, und es entwickelten sich verschiedenartige Methoden des *tafsīr*.

Klassisch wird von drei Arten des *tafsīr* gesprochen: 1. Erläuterungen durch zuverlässige Überlieferungen, vor allem aus dem Koran, der Sunna des Propheten, von seinen Gefährten und der Nachfolgeneration. Diese Art ist bekannt als *tafsīr bi-r-riwāya* („Auslegung durch Überlieferung“),¹⁰ daneben steht 2. die rationale Erläuterung, in der die Koranausleger anhand eigener Ansichten logisch argumentieren. Dieses Genre nennt man *tafsīr bi-r-raʿy* („die Auslegung durch Meinung“).¹¹ 3. Die sufische Erläuterung, die sich mit dem inneren bzw. allegorischen Sinn (*bāṭin*) des Korans auseinandersetzt, ist im wissenschaftlichen Kontext als *tafsīr bi-l-išāra* („Auslegung durch verborgene Zeichen“) bekannt.¹² Darüber hinaus entstand im Laufe der islamischen Geschichte *at-tafsīr al-maḍhabī*,¹³ im

8 Vgl. Ibn Taymiyya, *Einführung in die Methodologie der Qurʿān-Exegese*, S. 86ff.

9 Vgl. ebd., S. 88–95.

10 Dazu gehören Werke wie „*Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʿwīl āy al-Qurʿān*“ von at-Ṭabarī, „*Baḥr al-ʿulūm*“ von Abū l-Layṭ as-Samarqandī (gest. 372/983), „*Maʿālim at-tanzīl*“ von Abū Muḥammad al-Ḥusayn al-Baḡawī (gest. um 515/1122), „*al-Muḥarrir al-wağīz fī tafsīr al-Kitāb al-ʿazīz*“ von Ibn ʿAṭīyya al-Andalusī (gest. 540/1146 oder später) und „*Tafsīr al-Qurʿān al-ʿazīm*“ von Ibn Kaṭīr (gest. 774/1373).

11 Dazu gehören Werke wie „*Maḡātib al-ğayb*“ von Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 605/1209), „*Anwār at-tanzīl wa-asrār at-taʿwīl*“ von ʿAbdallāh b. ʿUmar al-Bayḍāwī (gest. 688/1290), „*Madārik at-tanzīl wa-ḥaqāʾiq at-taʿwīl*“ von ʿAbdallāh b. Aḥmad an-Nasafī (gest. 710/1310), „*al-Baḥr al-muḥīṭ*“ von Abū Ḥayyān al-Ġarnāṭī (gest. 744/1344) und „*Ġarāʾib al-Qurʿān*“ von al-Ḥasan b. Muḥammad an-Naysābūrī (gest. 849/1446).

12 Dazu gehören Werke wie „*Tafsīr al-Qurʿān al-ʿazīm*“ von Sahl at-Tustarī (gest. 283/886) und „*Tafsīr al-Qurʿān al-karīm*“ von Muḥyī ad-Dīn Ibn ʿArabī (gest. 638/1240).

13 Dazu gehören „*Tanzīh al-Qurʿān ʿan al-maṭāʾin*“ von ʿAbd al-Ġabbār (gest. 415/1025) und „*al-Kaššāf ʿan ḥaqāʾiq at-tanzīl*“ von az-Zamaḡṣarī (gest. 462/1070); beide sind Muʿtaziliten. Auch von Schiiten gab es zahlreiche *tafsīr*-Werke, zum Beispiel „*Mağmaʿ al-bayān*“ von al-Faḍl b. al-Ḥasan at-Ṭabarsī (gest. 547/1153).

Sinne einer Art der Koranauslegung, die die Ansichten ganz bestimmter islamischer Richtungen in den Vordergrund stellt.¹⁴

In der Moderne entwickelte sich der *tafsīr* vor allem vor dem Hintergrund der neuen gesellschaftlichen Bedingungen und Anforderungen. So entstanden neue Arten von *tafsīr*. Was den Inhalt und die Methodik der heutigen Koranauslegung betrifft, so kann man sie nach verschiedenen Kategorien unterscheiden als

streng reformistische Exegese, politisch-aktivistische Exegese im Kontext islamischer Ideologien, modernisierende Exegese mit der Differenzierung zwischen ewig gültigen und zeitgebundenen Aussagen, spirituelle Exegese entsprechend einer mystischen Weltanschauung und hermeneutische Exegese nach literaturwissenschaftlichen und philosophischen Verfahren.¹⁵

Aḍ-Ḍahabī spricht in seinem Standardwerk *at-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn* von vier Richtungen des *tafsīr* in der Moderne: der naturwissenschaftlichen Richtung (*al-ilmī*), der tendenziösen bzw. parteiischen Richtung (*maḥabī*), der atheistischen Richtung (*ilhādī*) und der literarisch-sozialen Richtungen (*al-adabī al-iḡtimāʿī*),¹⁶ Nicht zuletzt sei hier die themenbezogene Koranauslegung (*tafsīr mawḏūʿī*), die unten im Rahmen des *tafsīr maqāṣidī* ausführlich behandelt wird, genannt.

3 *Maqāṣid*-Lehre im theologischen Sinne

Das Wort *maqāṣid* ist eine Pluralform vom Singular *maqṣid* (‚Absicht, Ziel, Zweck, Vorsatz, Sinn, Bedeutung‘) oder vom Singular *maqṣad* (im Sinne von ‚Zielort‘ und ‚Bestimmungsort‘).¹⁷ Es leitet sich ursprünglich vom Sprachstamm *qaṣd* bzw. dem Verb *qaṣada* (‚etwas beabsichtigen, abzielen, zum Ziel setzen‘) ab.¹⁸ Der Sprachstamm *qaṣd* wird auch im Sinne vom ‚mittleren und geraden Weg‘ bzw. dem ‚Weg, der zur Wahrheit führt‘, verwendet. Auch kommt er in der Bedeutung von ‚Gerechtigkeit‘ sowie ‚Moderation‘ und ‚Leichtigkeit‘ vor.¹⁹

14 Vgl. al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭ*, Kairo 1995, S. 332f.; aḍ-Ḍahabī, *at-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*, Bd. 1, S. 96.

15 Jacques Waardenburg, „Gibt es im Islam hermeneutische Prinzipien?“, in: Hans-Martin Barth und Christoph Elsas (Hg.), *Hermeneutik in Islam und Christentum*, Hamburg 1997, S. 63–74. Vgl. ebenfalls aḍ-Ḍahabī, *at-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*, Bd. 2, S. 364; Mahmoud Haggag, *Die deutschen Koranübersetzungen und ihr Beitrag zur Entstehung eines Islambildes beim deutschen Leser*, Frankfurt am Main 2011, S. 66. Zum *tafsīr* in der Moderne siehe auch Rotraud Wielandt, „Exegesis of the Qurʾān. Early Modern and Contemporary“, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 2 (2002), S. 124–142; Johanna Pink, *Sunnitischer Tafsīr in der modernen islamischen Welt. Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen*, Leiden 2011.

16 Vgl. aḍ-Ḍahabī, *at-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*, Bd. 2, S. 364.

17 Einige Philologen räumen ein, dass das Wort *maqāṣid* eine Pluralform nur vom Singular *maqṣid* und nicht vom Wort *maqṣad* sei. *Maqāṣid* als Pluralform vom Singular *maqṣad* sei dementsprechend sprachlich nicht korrekt, vgl. dazu ʿAlī b. Bāl al-Qusṭanīnī, *Ḥayr al-kalām fi-t-taqaṣṣī ʿan aḡlāṭ al-ʿawāmm*, ed. von Ḥātim Šāliḥ aḍ-Ḍāmin, Beirut 1983, S. 56.

18 Vgl. Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch–Deutsch*, unter Mitwirkung von Lorenz Kropfisch neu bearbeitet und erweitert, Wiesbaden 1985, S. 1029f.

19 Muḥammad b. Mukarram b. Manzūr, *Lisān al-ʿArab*, Band 4, Kairo 1981, S. 3642.

Im theologischen Gebrauch wird das Wort *maqāšid* vor allem rechtlich konnotiert als *maqāšid aš-šarī'a* bzw. *al-maqāšid aš-šarī'yya* („Ziele der Scharia“) oder im koranischen Sinne als *maqāšid al-Qur'ān* („Ziele des Koran“) verwendet. Mit der *maqāšid*-Lehre sind dementsprechend die Ziele und Zwecke gemeint, nach denen die muslimischen Gelehrten die rechtlichen Bestimmungen der Scharia regelten und der Koran offenbart wurde. Unten werden beide Konstruktionen – *maqāšid aš-šarī'a* und *maqāšid al-Qur'ān* – näher beschrieben, indem die *maqāšid*-Lehre im rechtlichen und koranischen Sinne thematisiert wird.

3.1 *Maqāšid*-Lehre im rechtlichen Sinne

Im rechtlichen Kontext wird das Wort *maqāšid* auch im Sinne von ‚Ziel‘ benutzt, vor allem in der Genitivverbindung *maqāšid aš-šarī'a* bzw. *maqāšid šarī'yya* („Ziele der Scharia“). Dabei spricht man von verschiedenen Konstruktionen, z. B. *maqāšid ašliyya* („Hauptziele der Scharia“), *maqāšid tābi'a* bzw. *taba'yya* („sekundäre Ziele“), *maqāšid ḍarūriyya* („unentbehrliche Ziele“), *maqāšid ḥāgiyya* („erforderliche Ziele“), *maqāšid taḥsīniyya* („ergänzende verschönernde Ziele“), *maqāšid ba'diyya* („partielle Ziele der Scharia hinsichtlich der rechtlichen Bestimmungen, die bestimmte Menschen betreffen“) und *maqāšid ḥāšša* („spezifische Ziele der Scharia hinsichtlich der rechtlichen Bestimmungen in bestimmten juristischen Sachverhalten“). Ausführungen zu *maqāšid aš-šarī'a* auch in anderen Formulierungen wie *asrār* („Geheimnisse“), *ma'ānī* („Bedeutungen“) und *ḥikam* („Weisheiten“) finden sich in klassischen und vormodernen Werken, beispielsweise bei al-Ḥakīm at-Tirmiḏī (gest. 319/932), Abū Maṣū' al-Māturīdī (gest. 332/944), Abū Bakr al-Qaffāl aš-Šāšī (gest. 364/975), al-Bāqillānī (gest. 402/1012), Imām al-Ḥaramayn Abū Bakr al-Ġuwaynī (gest. 477/1085), Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 504/1111), Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 605/1209), Ibn al-Ḥāḡib (gest. 645/1248), al-'Izz b. 'Abd as-Salām (gest. 660/1262), al-Bayḍāwī (gest. 688/1290), Ibn Taymiyya (gest. 728/1328), Sayf ad-Dīn al-Āmidī (gest. 660/1333), Tāḡ ad-Dīn as-Subkī (gest. 770/1369), Ġamāl ad-Dīn al-Isnawī (gest. 771/1370) und Abū Ishāq aš-Šāṭibī (gest. 790/1388).²⁰

Besonders bedeutsam sind die Ausführungen des al-Ġazālī in seinem juristischen Handbuch „*al-Mustasfā min 'ilm al-uṣūl*“ und die des aš-Šāṭibī in seinem Standardwerk „*al-Muwāfaqāt*“. Beide stellen einen Meilenstein innerhalb der *maqāšid*-Lehre dar. Während aš-Šāṭibī das Thema *maqāšid* im wissenschaftlichen Diskurs fundiert und thematisiert, betont al-Ġazālī unter Bezugnahme auf die Gedanken seines Lehrers al-Ġuwaynī die Ziele und Zwecke der Scharia hinsichtlich des Menschen in fünf Aspekten: den Schutz der Menschen bezüglich ihrer Religion bzw. der öffentlichen Ordnung, in Bezug auf ihr Leben, ihre Vernunft, ihre

20 Vgl. ausführlich zu diesen Gelehrten im Kontext der *maqāšid*: Lahbib El Mallouki, *Zweckrationales Denken in der islamischen Literatur – al-maqāšid als systemhermeneutisches Denkparadigma*, Frankfurt am Main 2013, S. 59–95.

Nachkommenschaft und ihr Eigentum. Hier rückt das Konzept der *maṣlaḥa* (‚Betrachtung des individuellen und öffentlichen Nutzens‘) in den Vordergrund,²¹ das besonders vom Imam Mālik b. Anas (gest. 116/795) sowie dem der ḥanbalītischen Rechtsschule angehörenden Rechtsgelehrten aṭ-Ṭūfī (gest. 750/1316) behandelt wird.²²

Das Wort *maqāṣid* kommt auch im Wortlaut der juristischen Hauptregel *al-umūr bi-maqāṣidihā* (‚die Sachverhalte sollen gemäß ihren Absichten/Zwecken beurteilt werden‘) vor. Diese Regel stellt eine der fünf rechtlichen Hauptregeln bzw. Rechtsmaximen im Islam (*al-qawāʿid al-fiqhiyya al-kubrā*) dar, die wiederum die Grundprinzipien der Islamischen Normenlehre zusammenfassen und vor allem im Rahmen der Fatwa-Erteilung und überhaupt der rechtlichen Beurteilung von Relevanz sind.²³

Die Lehre der *maqāṣid aš-šarīʿa* wird im wissenschaftlichen Diskurs unterschiedlich betrachtet, bewertet und eingeordnet. Dies ist darauf zurückzuführen, dass die Lehre an sich interdisziplinär aufgestellt ist und sich mit anderen Denkmustern und Ansätzen der Philosophie, der Philologie sowie der *uṣūl* und des *kalām* überschneidet. Vor diesem Hintergrund meint der renommierte Rechtsgelehrte Muḥammad Kamāl ad-Dīn Imām (gest. 2020), dass die Lehre über *maqāṣid* mit drei Konzepten des rechtswissenschaftlichen Diskurses zu tun hat: mit der *ʿilla* (‚Grundursache‘) auf scholastischer Ebene, mit *maṣlaḥa* (‚Nutzen/Allgemeinwohl der Menschen‘) auf der rechtswissenschaftlichen Ebene der *uṣūl al-fiqh* und mit *maʿālāt al-aʿāl* (den ‚Konsequenzen der menschlichen Handlungen‘) auf der praktischen Ebene des *fiqh*. Imām sieht hier die Lehre der *maqāṣid* dreidimensional: So fungiere sie in der theologischen und philosophischen Dimension als Gesetz des Denkens, in der *uṣūl*-Dimension als Instrument und hermeneutischer Ansatz und Regelung zur Ableitung der *aḥkām* (‚rechtliche Normen‘) sowie deren Bewertung und Bevorzugung (*tarǧīḥ*). In der *fiqh*-Dimension diene die Lehre der *maqāṣid* einem praxisbezogenen Ansatz, der anhand von *maṣlaḥa* und *mafsada* (‚Nutzen und Schaden‘) die menschlichen Handlungen im Lichte ihrer Konsequenzen (*maʿālāt*) beurteile. Diese dreidimensionalen Komponenten, die man nicht voneinander trennen kann, werden mehr und mehr im arabisch-islamischen wissenschaftlichen Diskurs als *maqāṣid* etabliert.²⁴ Jedoch sollte diese Lehre Imām zufolge ein Teil

21 Zum Thema *maṣlaḥa* vgl. Ucar/ Haggag, *Allgemeinwohl der Menschen als Zweck der Scharia*.

22 Ausführlich dazu: Mahmoud Haggag, „Die Beziehung der *maqāṣid aš-šarīʿa* (Ziele der Scharia) zu der Berücksichtigung des Allgemeinwohls der Menschen (Maṣlaḥa)“, in: Bülent Ucar/ Mahmoud Haggag (Hg.), *Allgemeinwohl der Menschen als Zweck der Scharia. Debatten über maṣlaḥa und maqāṣid aš-šarīʿa*, Frankfurt am Main 2021, S. 13–29.

23 Die weiteren vier rechtlichen Hauptregeln lauten: *al-yaqīn lā yazūl bi-š-šakk* (‚Gewissheit wird nicht durch Zweifel aufgehoben‘), *al-maṣaqqā taǧlub/taǧlib at-taysīr* (‚Erschwernis zieht Erleichterung nach sich‘), *aḍ-ḍarar yuzāl* (‚Schaden ist abzuwenden‘) und *al-ʿāda muḥakkama* (‚die Gewohnheit entscheidet‘ bzw. ‚genießt rechtliche Autorität‘).

24 Vgl. Muḥammad Kamāl ad-Dīn Imām, *Naẓra fī-l-maqāṣid aš-šarīʿiyya*, in: *al-Muslim al-Muʿāṣir* 103 (2002), S. 5. Siehe dazu auch Mahmoud Haggag, „Vorwort zur Übersetzung des Werkes *Ziele der islamischen Scharia und die Notwendigkeit der Erneuerung von Mahmoud Zakzouk*“, in: Bü-

der Disziplin der *uṣūl al-fiqh* bleiben, da sonst die *maqāṣid* ihre Hauptaufgabe als Instrument zum Verstehen und zur Fundierung der religiösen Texte nicht mehr erfüllen würden. Vor diesem Hintergrund lehnt Imām die These von Muḥammad Arkoun (gest. 2010) ab, die u. a. vorsieht, die Lehre der *uṣūl al-fiqh* durch die der *maqāṣid aṣ-ṣarī'a* zu ersetzen.²⁵

3.2 *Maqāṣid*-Konzept im koranischen Sinne

Neben den oben ausgeführten *maqāṣid*-Konzepten im rechtlichen Kontext seien hier die *maqāṣid al-Qur'ān* („Ziele des Koran“) erwähnt. Damit beschäftigten sich sowohl frühere als auch zeitgenössische muslimische Gelehrte, so beispielsweise Abū Ḥāmid al-Ġazālī in seinem Werk „*Ġawāhir al-Qur'ān*“, Muḥammad 'Abduh (gest. 1905) in seinem berühmten „*Tafsīr*“, Muḥammad Raṣīd Riḍa (gest. 1935) in „*al-Wahy al-Muḥammadī*“, aṭ-Ṭāhir b. 'Āṣūr (gest. 1973) in „*at-Tahrīr wa-t-tanwīr*“, Muḥammad al-Ġazālī (gest. 1996) in „*Maḥāwir al-Qur'ān*“ und Yūsuf al-Qaradāwī (geb. 1926) in seinem Buch „*Kayfa nata'āmal ma' al-Qur'ān al-'aẓīm*“. Sie alle thematisieren das Konzept der *maqāṣid al-Qur'ān* mit dem Ziel, diese zu fundieren, und betonen insofern die Relevanz der Lehre über die Ziele des Koran, als diese das Verstehen der Botschaft des Koran ermöglichen und zum sorgfältigen Nachdenken über den Koran (*tadabbur*) führen. Die klassischen Gelehrten sprechen vorwiegend von drei Zielsetzungen des Korans: als rechte Leitung (*hidāya*), als Zeichen des Prophetentums Muḥammads und Wahrheit des Islam (*mu'ǧiza*) sowie als Gottesanbetung im liturgischen Sinne (*'ibāda*). Auch der frühere Scheich der Al-Azhar, al-Marāḡī (gest. 1945), sieht im Koran als Gottes Offenbarung in arabischer Sprache zwei Ziele, nämlich die *hidāya* („Leitung“) und *i'ǧāz* („Zeichen für den Wundercharakter des Korans“).²⁶

Nach aṣ-Šāṭibī, der sich in seinem Standardwerk „*al-Muwāfaqāt*“ vor allem mit dem Thema *maqāṣid aṣ-ṣarī'a* im rechtlichen Sinne beschäftigte, solle der Koranleger den Koran im Rahmen der Ziele des Koran interpretieren, seine Auslegung solle also diesen *maqāṣid* dienen. In einem Unterkapitel über die möglichen inneren und äußeren Bedeutungen des Koran unterscheidet er beide voneinander dadurch, dass mit den äußeren Bedeutungen (*aṣ-ẓāhir*) im Koran jene oberflächlichen Bedeutungen, die man ganz schlicht nach den allgemeinen Regeln der arabischen Sprache entnehmen könne, gemeint seien. Die inneren tiefen Bedeutungen könne man erst begreifen, wenn man sich über die Ziele der Anrede Gottes im Klaren sei.²⁷ Das tiefe Verstehen des Koran macht aṣ-Šāṭibī deshalb vom Verstehen der göttlichen *maqāṣid* im Koran abhängig:

lent Ucar/Mahmoud Haggag (Hg.), *Allgemeinwohl der Menschen als Zweck der Scharia. Debatten über maṣlaḥa und maqāṣid aṣ-ṣarī'a*, Frankfurt am Main 2021, S. 265–323.

25 Vgl. Haggag, „Vorwort“.

26 Vgl. az-Zurqānī in *Manāhil al-'irfān*, Bd. 2, S. 100ff.

27 Abū Ishāq aṣ-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī uṣūl aṣ-ṣarī'a*, ed. von 'Abdallāh Dirāz, Bd. 3, Beirut 2004, S. 346–349.

Wisse, dass wenn Gott, der Erhabene, das Verstehen (*al-fiqh*) bzw. das Wissen (*al-ilm*) hinsichtlich einiger Menschen ausschließe, dann liegt das darin, dass diese an dem Äußeren der Dinge festhalten und auf das eigentliche Gemeinte [die Ziele] nicht achten. Wenn er [Gott] diese [Verstehen und Wissen] aber [einigen Menschen] zuerkenne, dann deswegen, weil sie das eigentliche Gemeinte [die Ziele] seiner Anrede, nämlich das Innerliche verstanden haben.²⁸

Ibn ʿĀšūr schließt sich hier aš-Šāṭibī an und betont die Relevanz der *maqāsid*-Lehre für den *tafsīr*. Muḥammad ʿAbduh praktizierte diese Thesen in seinem *tafsīr* und betont die *hidāya* („Rechtleitung“) als ein Hauptziel des Koran. Er sieht – anhand von bestimmten Koranversen über die göttliche Rechtleitung²⁹ – in der *hidāya* ein Hauptziel, nach dem der Koran ausgelegt werde. Abū Ḥāmid al-Ġazālī betont in seinem Werk „*Ġawāhir al-Qurʿān*“, dass

das Geheimnis des Koran und seine reine Quintessenz und höchstes Ziel (*maqṣid aqṣā*) darin liegt, die Diener [Menschen] zum höchsten Mächtigen [Gott] einzuladen, dem Herrn des Jenseits und Diesseits, dem Schöpfer der hohen Himmel und der niedrigen Erden sowie dessen, was dazwischen und was unter dem Erdreich liegt.³⁰

Ziele des Koran bei aṭ-Ṭāhir b. ʿĀšūr in seinem Standardwerk „*at-Taḥrīr wa-t-tanwīr*“ sind die folgenden:

- Berichtigung der Glaubensinhalte bei den Menschen (*iṣlāḥ al-iʿtiqād*),
- Verfeinerung der Wesensarten der Menschen (*tahqīb al-aḥlāq*),
- die allgemeine und spezifische Gesetzgebung (*at-taṣrī*),
- Regelung der Angelegenheiten der islamischen Gemeinde (*sīyāsāt al-umma*),
- Berichten von früheren Völkern und Gruppen, um daraus Lehren zu ziehen,
- Bildung, die der Situation und der Lage der Adressaten entspricht, sodass sie in der Lage sind, die Botschaft Allahs zu rezipieren und weiterzugeben (*taʿlīm*),
- Predigen sowie Warnen und frohe Botschaften überbringen,
- Wunderzeichen und
- ein Beweis für die Wahrhaftigkeit des Prophetentums Muhammads.³¹

Der *tafsīr* von aṭ-Ṭāhir b. ʿĀšūr fungiert nach Amīna Saʿdī insofern als ein Beispiel für *tafsīr maqāṣidī*, als er selbst sowohl ein Koranausleger als auch *maqāṣid*-Gelehrter ist. Dies zeigt sich deutlich, wenn er seine Auslegung der Suren mit der

28 Aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, S. 349.

"فاعلم أن الله تعالى إذا نفى الفقه أو العلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه وهو باطنه [...]".

29 „Dieser Koran leitet zu dem, was wirklich richtig ist, und verkündet den Gläubigen, die tun, was recht ist, dass ihnen (dereinst) ein hoher Lohn zuteilwird ...“ (Koran 17/9).

30 Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *Ġawāhir al-Qurʿān*, ed. von Muḥammad Rašīd Riḍā al-Qabbānī, Beirut 1990, S. 33:

"سر القرآن ولبابه الأصفى ومقصده الأقصى دعوة العباد إلى الجبار الأعلى رب الآخرة والأولى خالق السماوات العلى والأرضين السفلى وما بينهما وما تحت الثرى [...]".

31 Ähnliche Ziele betont übrigens al-Qaraḍāwī in seinem Buch „*Kayfa nataʿamal maʿa al-Qurʿān al-ʿaẓīm*“.

Phrase „*wa-min maqāṣid hādīhi as-sūra* [...]“ (zu den Hauptzielen dieser Sure gehören ...) einleitet. Gerade auf der ersten Seite seiner Einleitung lässt sich merken, welch großen Wert Ibn ‘Āṣūr der *maqāṣid*-Lehre beimisst, wenn er das Wort *maqāṣid* in unterschiedlichen Formulierungen (z. B. mit Ausdrücken wie *murād*, *asrār* und *maṣāliḥ*) wiederholt, sodass dadurch ein semantischer Zusammenhang für das *maqāṣid*-Konzept (im Sinne von Isotopie) im ganzen *tafsīr* vorliegt.³²

4 Koranauslegung im Rahmen der *maqāṣid*-Lehre oder *at-tafsīr al-maqāṣidī*

Der *tafsīr maqāṣidī* als eine Gattung der Koranauslegung kommt in klassischen Werken eher nicht zum Vorschein und wenn er überhaupt erwähnt wird, dann nicht ausreichend problematisiert, sondern eher oberflächlich und in Form von Hinweisen. In einigen modernen Werken, die sich mit den *maqāṣid*-Konzepten als solchen beschäftigen, wird aber der *tafsīr maqāṣidī* spezifisch und vertieft behandelt.³³

Der arabische Ausdruck *tafsīr maqāṣidī* hat im wissenschaftlichen Kontext vor allem drei Bedeutungen: Hinterfragen der Hauptziele der Koransuren im Einzelnen, Hinterfragen der Hauptziele des Koran im Allgemeinen und das Profitieren von der rechtlichen *maqāṣid*-Lehre im *tafsīr*. Bei der letzten Bedeutung dienen die *maqāṣid aš-šarī‘a* als Interpretationsrahmen und Maßstab für den Koranausleger. Auch die rechtliche Regel *al-umūr bi-maqāṣidihā* (im Sinne von ‚die Dinge sind nach ihren Zwecken zu beurteilen‘)³⁴, spielt in dieser Konstellation eine wichtige Rolle, als die Ziele des Koran in der Hermeneutik bzw. der Koranexegeese berücksichtigt werden und eine wortwörtliche Deutung, die den Kontext sowie Ziele des Koran und der Scharia außer Acht lässt, ausgeschlossen wird. In diesem Sinne unterscheidet sich der *tafsīr maqāṣidī* deutlich von einer äußerlichen wortwörtlichen Deutung, wie sie beispielsweise in der Lesart der *Zāhiriten* vorzufinden ist. In diesem Sinne seien hier zwei *tafsīr*-Werke in Bezug auf Berücksichtigung der *maqāṣid*-Lehren erwähnt, nämlich der „*Tafsīr*“ von Muhammad ‘Abduh und

32 So wiederholen sich Ausdrücke, die auf das *maqāṣid*-Konzept hinweisen, etwa „Gott zeigte den Menschen seine Absichten (*murādih*)“, „Die Gelehrten zeigten später den Menschen die Geheimnisse/Ziele des Koran (*asrāriḥ*)“ und „Es war immer mein größter Wunsch [gemeint ist Ibn ‘Āṣūr], dass ich den edlen Koran, der in sich die Nutzen [*maṣāliḥ*] des irdischen Lebens und der Religion sammelt, auslege“.

33 Hier sei die o. g. Publikation der Al-Furqān Islamic Heritage Foundation in London erwähnt. Von dieser Institution wurde 2016 eine zweibändige Publikation unter dem Titel „*Maqāṣid al-Qur‘ān al-karīm*“ in Zusammenarbeit mit dem berühmten ägyptischen Juristen und *uṣūl*-Gelehrten Muḥammad Salīm al-‘Awwā herausgegeben, in der mehrere Beiträge über *tafsīr maqāṣidī* publiziert wurden.

34 Diese rechtliche Regel ist eine der fünf großen Maximen der islamischen Rechtswissenschaften (*al-qawā‘id al-fiqhiyya*). Die vier anderen Maximen lauten „Gewissheit schwindet nicht durch Zweifel“, „Beschwerlichkeit zieht Erleichterung nach sich“, „Schaden ist abzuwenden“ und „Die Gewohnheit hat rechtliche Autorität“.

Rašīd Riḍā und der erwähnte „*Tafsīr*“ von aṭ-Ṭāhīr b. ‘Āšūr. Während beim ersten *tafsīr* die Rechtleitung der Menschen durch den Koran (*hidāya*) als Hauptziel des Koran und des *tafsīr* eine entscheidende Rolle spielt, stellen bei Ibn ‘Āšūr die rechtlichen Regeln bezüglich der Berücksichtigung von *siyāq* („Kontext“), *qaṣd* („Ziel“) und *ta’līl* („Begründung“) einen Rahmen des *tafsīr* dar.³⁵

Der angestrebte *tafsīr* im Rahmen der *maqāṣid*-Lehre unterliegt im Allgemeinen einer methodischen Herangehensweise, in der die Ziele der Scharia sowie des Koran berücksichtigt werden. Dadurch wirkt der *tafsīr* sowohl effektiv als auch effizient. Andererseits setzt dieser *tafsīr maqāṣidī* voraus, dass er verständlich wirkt, in dem Sinne, dass ihn die Rezipienten besser verstehen, indem er thematisch (*mawḍū‘ī*) aufgebaut wird. Im Folgenden werden beide Anliegen näher dargestellt.

4.1 Effizienz und Effektivität des *tafsīr maqāṣidī*

Die *maqāṣid*-Lehre als eine dynamische Lehre bietet einen interdisziplinären Zugang zum Verstehen und Auslegen des Koran. Auch das mit den Zielen des Koran verbundene *tadabbur* – im Sinne des Verstehens der Worte Gottes und sorgfältigen Nachdenkens darüber unter Berücksichtigung der erlebten Realität und Konsequenzen des Handelns – hat eine positive Auswirkung auf den *tafsīr*. Ausgehend von der Meinung des mālikitischen Rechtsgelehrten aš-Šāṭibī und des zeitgenössischen tunesischen Religionsgelehrten Muhammad aṭ-Ṭāhīr b. ‘Āšūr (gest. 1973) sieht der *tafsīr maqāṣidī* vor, dass der/die Koranauslegende den Koran im Rahmen der Absichten des Koran interpretieren und die Auslegung wiederum dem allgemeinen Zweck des Koran (*maqāṣid*) dienen solle. Die oben ausgeführten Ziele des Koran bei aṭ-Ṭāhīr b. ‘Āšūr in seinem *tafsīr*-Werk „*at-Tahrīr wa-t-tanwīr*“, so etwa die Verfeinerung der Wesensarten der Menschen bzw. die *hidāya* („Rechtleitung“), dürfen einen Rahmen sowie ein Ziel für den *tafsīr* bilden. Auch die zentralen rechtlichen *maqāṣid*-Konzepte im Islam, wie beispielsweise die Berücksichtigung des Gewohnheitsrechts (*murā‘āt al-‘urf*) und die Berücksichtigung des Allgemeinwohls des Menschen (*murā‘āt al-maṣlaḥa*), helfen bei dieser Hermeneutik.³⁶

Amīna Sa‘dī³⁷ unterstreicht, dass Ibn ‘Āšūr³⁸ (gest. 1973) als Rechtsgelehrter nicht nur die herkömmlichen Methoden des *tafsīr* berücksichtige, sondern auch

35 Siehe unten ausführlich.

36 Zum Thema ‚Offenbarung, Sprache und Hermeneutik‘ vgl. Margit Eckholt/Habib El Mallouki (Hg.), *Offenbarung und Sprache. Hermeneutische und theologische Zugänge aus christlicher und islamischer Perspektive*, Osnabrück 2021.

37 Siehe Amīna Sa‘dī, „*Maqāṣid al-Qur‘ān wa-aṭaruhā fi-t-tafsīr*“, in: Muḥammad Salīm al-‘Awwā (Hg.), *Maqāṣid al-Qur‘ān al-karīm*, Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, London 2016, Bd. I, S. 179–208 (179).

38 Zum *tafsīr* des Ibn ‘Āšūr vgl. auch Kathrin Klausing, „*aṭ-Ṭāhīr Ibn ‘Āšūr (gest. 1972) und die Kontroverse um tafsīr bi-l-ma‘lūr und tafsīr bi-r-ra‘ī*“, in: Abbas Poya (Hg.), *Koranexegeese als „Mix and Match“ – Zur Diversität aktueller Diskurse in der tafsīr-Wissenschaft*, Bielefeld 2017, S. 105–130; Muḥammad aṭ-Ṭāhīr Ibn ‘Āšūr (Übersetzung von Ibrahim Salama), „*Auszug aus*

neue in der Rechtsmethodologie sich etablierende Regeln in seinem *tafsīr*-Werk angewandt hat. Dabei handelt es sich um die drei Regeln der Berücksichtigung des Kontextes (*siyāq*), der Absichten des Gesetzgebers (*qaṣd*) sowie die Hinterfragung der Grundursache der Normen (*taʿlīl*). Diese Rechtskonzepte sind mit der Rechtsmethodologie der *uṣūl* eng verbunden und dienen dazu, die Ziele des Koran und dementsprechend dessen Bedeutungen zu erschließen. Ibn ʿĀṣūr legt in seinem *tafsīr* darauf Wert, herauszuarbeiten wie diese *taʿlīl* zu Stande kommen und welche Relevanz sie für die Erschließung der Bedeutungen des Koran bzw. für den *tafsīr*-Akt haben. So untersucht er beispielsweise die *ʿilla* anhand der arabischen Präpositionen *ʿalā* im Koranvers 3:194 und *ʿann* in 22:34, 11:53, 18:82 und 2:36. Auch hinterfragt er die *ʿilla* anhand von grammatikalischen Konstruktionen der Relativsätze und meint, dass diese als *ʿilla* fungieren und insofern die koranischen Sachverhalte besser erschließen können.

Schließlich gehört zum *tafsīr* im Rahmen der *maqāsidī*-Lehre, dass die soziokulturellen Gegebenheiten der Adressaten berücksichtigt werden. Wollte man beispielsweise einen *tafsīr* im Rahmen der *maqāsidī*-Lehre für Muslime in Deutschland anfertigen, dann sollte man an die Gegebenheiten der deutschen Kultur denken. Diese betreffen u. a. das deutsche Grundgesetz, das alltägliche Leben und die Traditionen in Deutschland sowie auch die kulturellen, sozialen und politischen Interessen und Bedürfnisse der deutschen Gesellschaft. Auch religiöse Themen – wie etwa die Bedeutung der zehn Gebote für christlich geprägte Deutsche – gehören dazu. Diese grundlegenden Aspekte der deutschen Kultur sollen also bei der Auslegung des Korans mit einbezogen werden bzw. soll der *mufasssīr* versuchen, zu einer Hermeneutik des Korans zu gelangen, welche die Grundsätze des Islam und der islamischen Tradition in Bezug auf den *tafsīr* – die Koranexegese – mit dem deutschen Grundgesetz und der deutschen Kultur in Einklang bringt. Dies mag auf den ersten Blick schwer realisierbar sein. Doch bei genauerer Betrachtung der *maqāsidī*-Lehre und deutscher Kultur scheint eine Koranlegung, die aus islamischer Sicht akzeptiert wird und die sich den Anforderungen der deutschen Kultur anpasst, möglich zu sein. Nicht zuletzt spielt hier die funktionale Seite der Text- und Pragmalinguistik sowie die Theolinguistik in Bezug auf den Umgang mit religiösen Texten und deren Rezeption im deutschen Diskurs eine wichtige Rolle. Ein tieferes Verständnis der ethischen Dimensionen jeweils der deutschen und der islamischen Kultur hilft dabei sehr.

4.2 Verständlichkeit des *tafsīr* durch themenbezogene Konzipierung

Die Verständlichkeit des Koran bzw. *tafsīr* setzt eine systematische Darstellung nach Themen voraus, die nicht der herkömmlichen Anordnung folgt, in der Ko-

Maqāsid aš-šarīʿa al-islāmīyya (Die Ziele der islamischen Scharia)“, in: Bülent Ucar/Mahmoud Haggag (Hg.), *Allgemeinwohl der Menschen als Zweck der Scharia. Debatten über maṣlaḥa und maqāsid aš-šarīʿa*, Frankfurt am Main 2021, S. 197–252.

ranauslegende sich an der Reihenfolge der Suren im Koran – also von der 1. Sure al-Fātiḥa bis zur 114. Sure an-Nās – orientieren. Eine themenbezogene Koranauslegung (*tafsīr mawḏūʿī*) zielt darauf ab, den Koran nach Themen(bereichen) und nicht nach der Reihenfolge der Suren oder dem Prinzip der Chronologie auszulegen, wie es bei den klassischen Korankommentaren der Fall ist. Bis auf die Koranauslegungen der Rechtsverse (*tafsīr āyāt al-aḥkām*) aber findet man im Bereich der arabisch-islamischen Tradition der Koranauslegung kaum ein solches Vorgehen. Ad-Dahabī meint, dass die themenbezogene Koranauslegung (*tafsīr mawḏūʿī*) mit der Kodifizierung der Wissenschaften ab dem 2./8. Jahrhundert begann, und führt dafür beispielhaft Werke wie „*an-Nāsiḥ wa-l-mansūḥ min al-Qurʿān*“ von Abū Ġaʿfar an-Naḥḥās (gest. 338/950), „*Aḥkām al-Qurʿān*“ von Abū Bakr al-Ġaṣṣās (gest. 370/981) und „*at-Tibyān fī aqsām al-Qurʿān*“ von Ibn Qayyim al-Ġawziyya (gest. 751/1350) an.³⁹ Dies sind jedoch eher koranwissenschaftliche Werke als solche zum themenbezogenen *tafsīr*. Bis auf den sogenannten ‚*tafsīr* der Rechtsverse‘ (*tafsīr āyāt al-aḥkām*), der sich systematisch mit rechtsbezogenen Auslegungen beschäftigt,⁴⁰ findet man eine solche Tendenz der Koranauslegung unter klassischen Gelehrten jedenfalls kaum.

Ein modernes Beispiel für die themenorientierte Richtung im *tafsīr* ist das Werk „*Dustūr al-aḥlāq fī l-Qurʿān*“ des ägyptischen Gelehrten Muḥammad ʿAbdallāh Darrāz (gest. 1958). In dem ursprünglich in Paris als Dissertation vorgelegten Werk beschäftigt sich der Autor systematisch mit der Frage der theoretischen Moral im Koran.⁴¹ Ein weiteres Beispiel ist das von einer Gruppe von Koranspezialisten an der Universität Schardscha erstellte umfassende Werk „*at-Tafsīr al-mawḏūʿī li-suwar al-Qurʿān al-karīm*“, das in seiner Exegese zwar von Vers zu Vers fortschreitet, dabei aber ausführlich thematische Bezüge zwischen den einzelnen Suren und Versen herstellt.⁴²

In der themenbezogenen Koranauslegung werden Verse gleichen Inhalts aus dem gesamten Koran zusammengestellt, analysiert und ausgelegt. Das Ziel ist dabei, die im Koran versammelten Themen je als eine Einheit zu verstehen, ohne Berücksichtigung der Reihenfolge der Suren im Koran. Der/die Koranauslegende berücksichtigt eher die chronologische Reihenfolge der zum jeweiligen Thema gehörenden Verse, sowie die Abrogation und systematische Behandlung der Verse als kohärente Einheit und homogenen thematischen Komplex. Die Auswahl der Themen soll dabei pragmatisch erfolgen, so dass sie die Anforderungen und Be-

39 Vgl. ad-Dahabī, *at-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*, Bd. 1, S. 110.

40 Vgl. zu diesem Thema Muḥammad ʿAlī aṣ-Ṣābūnī, *Rawāʿī ʿal-bayān. Tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qurʿān*, Damaskus/Beirut 31980.

41 Vgl. Muḥammad ʿAbdallāh Darāz, *La morale du Koran. Étude comparée de la morale théorique du Koran*, Paris 1951, arab. als *Dustūr al-aḥlāq fī l-Qurʿān. Dirāsa muqārīna li-l-aḥlāq an-naẓariyya fī l-Qurʿān*, übers. aus dem Französischen ins Arabische von ʿAbd aṣ-Ṣābūr Ṣāḥīn, Beirut 1973.

42 Vgl. Muṣṭafā Muslim (Hg.), *at-Tafsīr al-mawḏūʿī li-suwar al-Qurʿān al-karīm*, 10 Bde., Schardscha 2010.

dürfnisse der einzelnen Menschen und der Gesellschaft erfüllen und im heutigen sozialen und religiösen Diskurs aktuell sind. Das Ergebnis dessen freilich kann für jedes Land anders ausfallen. Ein *tafsīr mawḍūʿī* in Deutschland auf Deutsch könnte beispielsweise folgende Themen behandeln: Bildung und Erziehung im Koran, Zusammenleben und Pluralität im Koran, Ethik im Koran, Menschenrechte (vor allem Frauenrechte) im Koran, Umweltschutz im Koran, Umgang mit Krankheiten im Koran oder Kinder und Jugend im Koran.

Fazit

Dieser Artikel zielte darauf ab, die inzwischen etablierte Lehre *tafsīr maqāṣidī* als epistemologische Gattung des *tafsīr* sowie die Verbindung des *tafsīr* zum *maqāṣid*-Konzept knapp umrissen darzustellen. Er plädiert einerseits für eine (stärkere) Vertiefung der Verbindung zwischen *tafsīr* und *fiqh* im wissenschaftlichen Diskurs sowie vor allem in der Praxis, indem man von der *maqāṣid*-Lehre in Bezug auf die Auslegung des Koran bzw. Herangehensweise im *tafsīr* stärkeren Gebrauch macht. Andererseits schlägt er einen interdisziplinären Zugang der Islamwissenschaft bzw. der Islamischen Theologie und der Kulturwissenschaften durch einen *tafsīr maqāṣidī* vor, der die Anforderungen, Bedürfnisse und Herausforderungen der Muslime vor allem im Kontext des Minderheitenrechts (*fiqh al-aqallīyyāt*) erfüllt sowie die soziokulturellen Gegebenheiten in Deutschland berücksichtigt.

Voraussetzung für den *tafsīr maqāṣidī* ist, dass die/der Koranauslegende sowohl die *maqāṣid*-Lehre (,Ziele der Scharia und des Koran‘) als auch die Gegebenheiten deutscher Kultur erkennt und so einen *tafsīr* in einer Art *tafsīr mawḍūʿī* erreichen. Solch eine Arbeit sollte im Rahmen der *iğtihād gamāʿī*, also institutionell und kollektiv statt individuell, geleistet werden.

Eine Arbeitstechnik könnte folgende sein: Zuerst werden Verse eines gleichen Themas aus dem ganzen Koran zusammengestellt. Diese werden dann aus den Standardwerken klassischer und moderner Koranauslegung heraus versammelt, verglichen, evaluiert und im Rahmen der *maqāṣid*-Lehre und der Betrachtung der Gegebenheiten deutscher Kultur analysiert und hinterfragt. Schließlich wird der *tafsīr* gezielt verfasst, indem er die Adressat/innen und ihre Gegebenheiten berücksichtigt.

Dieser *tafsīr maqāṣidī* wäre sowohl im wissenschaftlichen Diskurs als auch in der Praxis von Relevanz. Der Korantext würde insofern einfacher verstanden, als er nach Themen kategorisiert, analysiert und ausgelegt wäre. Sowohl die traditionellen theologischen Lehren als auch die modernen sprach- und kulturwissenschaftlichen Lehren bieten mit dem *tafsīr maqāṣidī* Zugänge zur Erschließung des Koran. Die Integration von Muslim/innen in das rechtliche, soziale und ökonomische Leben in Deutschland würde darüber hinaus insofern gefördert, als der Koran im Rahmen der theologisch etablierten dynamischen *maqāṣid*-Lehre – und nicht nur anhand des oberflächlichen Wortlautes – und der Gegebenheiten deutscher Kultur analysiert und ausgelegt würde.

Nicht zuletzt liegt die Relevanz des *tafsīr maqāṣidī* darin, dass der *mufassir* anhand der Berücksichtigung der jeweiligen Gegebenheiten die *maqāṣid* der Scharia und des Koran bei mehrdeutigen Stellen besser auslegen kann bzw. sich im Falle der Ambiguität des Textes für eine angemessene und plausible Interpretationsmöglichkeit entscheiden kann. Schließlich appelliert aṭ-Ṭāhir b. ʿĀšūr in seinem *tafsīr* für einen *tafsīr maqāṣidī*, indem der/die Koranauslegende zunächst die Ziele des Koran erkennen solle, damit er/sie danach den Koran in gerechter Weise auslegen könne.