

Münsterische Beiträge zur Rechtswissenschaft –
Neue Folge

50

Nora Zeineddine

Die Methodik der islamischen Jurisprudenz – Uṣūl al-Fiqh



Nomos

Münsterische Beiträge zur Rechtswissenschaft –
Neue Folge

herausgegeben von

Prof. Dr. Michael Heghmanns, Prof. Dr. Ingo Saenger,
Prof. Dr. Fabian Wittreck

Band 50

Nora Zeineddine

Die Methodik der islamischen Jurisprudenz – Uṣūl al-Fiqh



Nomos

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl.: Münster (Westf.), Univ., Diss. der Rechtswissenschaftlichen Fakultät, 2018

ISBN 978-3-8487-6283-5 (Print)

ISBN 978-3-7489-0392-5 (ePDF)

D6

1. Auflage 2019

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2019. Gedruckt in Deutschland. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Vorwort

Im Namen Allāhs, des Allerbarmers, des Barmherzigen.

Diese Arbeit ist eine Einführung in die Methodik der islamischen Jurisprudenz aus der muslimischen Binnenperspektive, nach welcher das islamische Recht und seine Methodik auf dem Fundament der islamischen Überzeugung stehen. Vor dem Hintergrund ihrer Offenbarungsquelle hegen die Uṣūl al-Fiqh in ihren Ausführungen und Ergebnissen den Anspruch methodisch-juristischer Stringenz. Ihr Inhalt ist religiös-spiritueller Natur und die methodischen Diskurse werden auch von theologischen Impulsen motiviert. Damit mögen methodische Folgerungen und Argumentation der muslimischen Rechtsgelehrsamkeit juristisch universell sein. In Gehalt und Zielrichtung sind sie jedoch stets vom islamischen Weltbild einer Schöpfung bestimmt, in der das menschliche Handeln und Zusammenleben seine Legitimation aus dem göttlichen Willen gewinnt. Diese Arbeit ist deshalb im Besonderen darum bemüht, an gegebener Stelle die Prämissen aus der islamischen Überzeugung und Theologie aufzuzeigen, die den methodisch-juristischen Diskurs begründen und lenken – gemäß der Vorgehensweise der klassischen und zeitgenössischen islamischen, arabischen Literatur zu den Uṣūl al-Fiqh. Die Methodik der islamischen Jurisprudenz wird nicht zwingend wissenschaftlichen Standards gerecht, wie die Untersuchung und Darlegung positiven Rechts sie erfüllen und einfordern mag, ist darum aber auch nicht bemüht. Maßgeblich sind in der islamischen Jurisprudenz und ihrer Methodik die Offenbarung und ihre methodisch-juristischen Implikationen.

Ziel dieser Arbeit ist es, den Geist der tradierten Uṣūl al-Fiqh und ihrer Literatur ins Deutsche zu transferieren. Sie behält deshalb deren originären Inhalte und Darstellungsweise bei. Inhaltlich sind die Erkenntnisse der sunnītischen Primärliteratur maßgeblich, zu welcher sich neben den innovativen Werken der ersten Linie auch die historisch schnell hinzutretende verarbeitende, kommentierende und zusammenfassende Literatur zählen lässt, die nicht selten mit eigenen, innovativen Schlüssen aufwartet. Am Ende der Arbeit findet sich eine Übersicht der für die Uṣūl al-Fiqh wegweisenden Autoren und Werke. Beide Formen der Primärliteratur verlaufen schon früh parallel und bilden das Bearbeitungsmaterial der zeitgenössischen sunnītischen Sekundärliteratur, deren Vorbild diese Arbeit in Gliederung und Aufbau folgt. Auf die Positionen der shi'ītischen Gelehrsamkeit wird nur vereinzelt verwiesen, denn

die gemeinsame Darstellung der sunnītischen und shi'ītischen Uṣūl al-Fiqh würde den Rahmen sprengen und keiner von beiden gerecht werden. Dem Meinungsspektrum der etablierten sunnītischen Rechtsschulen und Gelehrten wird der größtmögliche Raum gegeben, den der Einführungscharakter dieser Arbeit zulässt und der dem Verständnis und der Sache dienlich ist. Abweichlerische Positionen, die islamrechtlicher Grundlage entbehren oder die tradierten Prinzipien der islamischen Jurisprudenz ignorieren, werden nach dem Vorbild der klassischen Gelehrsamkeit ausgespart.

Für die Transliteration dient das System der American Library Association and Library of Congress als Vorlage, das mit weniger Sonderzeichen unkomplizierter und eingängiger als jenes der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ist. Für die arabischen Fachbegriffe werden deutsche Begriffe geprägt, darin liegt einer der Schwerpunkte dieser Arbeit. Arabische Fachbegriffe, die sich schon im Deutschen etabliert haben, oder sich nur unter Verlust ihres originären Sinngehalts oder ihrer spezifischen Tönung transferieren lassen, werden an gegebener Stelle erläutert und in transkribierter Form beibehalten. Jeder für die Uṣūl al-Fiqh wesentliche Fachbegriff wird einmal in arabischer Schrift aufgeführt, damit der sprachkundige Leser im Arabischen anknüpfen und weiterlesen kann.

Bezüge zum Rechtssystem moderner muslimischer Staaten werden in dieser Arbeit nicht hergestellt. Derlei staatsrechtliche Betrachtung, wie sie in sehr vereinzeltten Werken der arabischen Sekundärliteratur und häufig der deutschen Literatur zur islamischen Jurisprudenz angestrengt wird, entspricht nicht der tradierten Perspektive der Uṣūl al-Fiqh. Aufgrund ihres Offenbarungscharakters werden Geltung und Verbindlichkeit der islamischen Jurisprudenz und ihrer Methodik in ihrem Selbstverständnis von der individuellen und staatlichen Anwendung und Umsetzung nicht tangiert. Auch rechtsvergleichende Ansätze wurden – dem Vorbild der originären methodischen Literatur entsprechend – ausgespart. Ziel dieser Arbeit ist es, einen möglichst unverstellten und genuinen Zugang zu den Uṣūl al-Fiqh zu eröffnen, der dann als bescheidene Grundlage für weiterführende Forschung in all jene Richtungen dienen kann und soll, derer es heute bedarf. Aus diesem Grund wird auch keine historisch-evolutive Perspektive auf die Uṣūl al-Fiqh geworfen, wie es die Islamwissenschaften und die Orientalistik oder durch sie geprägte Autoren tun. Quelle des islamischen Rechts ist die Offenbarung, aus ihr leiten die Uṣūl al-Fiqh ihre Legitimation ab – ganz gleich, zu welchem historischen Zeitpunkt eine methodische Erkenntnis in den Diskurs eingeführt wird und welche gesellschaftspolitischen Belange oder Notwendigkeiten sie befördert haben. Gemäß dieser muslimischen Rechtsbetrachtung ist die Geschichte des Islam und der Muslime nicht Maßstab des Rechts und seiner Methodik. Historische

Maßgaben konstituieren die Uṣūl al-Fiqh nicht, über den Idjtihād und dessen obligatorischen Realitätsbezug sind sie aber Antrieb der fortschreitenden Entwicklung des Fiqh und in viel engerem Maße seiner Uṣūl. Bezüge zur Geschichte des Islam werden in dieser Arbeit deshalb nur hergestellt, wo sie den methodischen Diskurs beeinflusst und das Verständnis es erfordert.

Bisher hat sich die deutschsprachige Literatur zu den Prinzipien der islamischen Jurisprudenz auf ihre „Rechtsquellen“ konzentriert – in der arabischen Begrifflichkeit die Adilla shar‘iyya, also Rechtsbelege. Sie bilden sicherlich einen Schwerpunkt der methodischen Untersuchung, geben in der Alleinstellung aber ein unbefriedigendes Bild von den Uṣūl al-Fiqh ab. Denn diese widmen sich genauso schwerpunktmäßig der personalen Methodik von Gesetzgeber, Gesetzesadressaten, Rechtsgelehrten und juristischen Laien; dem islamrechtlichen Gesetz in seinen Varianten und Unterfällen und deren Implikationen für das menschliche Handeln; und vor allem den sprachlichen Regeln der Methodik. Letztere lassen sich nur unter großer Mühe ins Deutsche zu transferieren und sie im Deutschen nachzuvollziehen ist nicht weniger beschwerlich. Jedoch bilden sie den Zugang zu den arabischen Offenbarungstexten, damit die grundlegendste aller fachlichen Voraussetzungen an den islamischen Rechtsgelehrten und können nicht außen vor gelassen werden, will man ein genuines Bild von den Uṣūl al-Fiqh verschaffen und erlangen.

Bei aller Bemühung um Vollständigkeit und Tiefgang, die sich auch in der Länge dieser Arbeit niederschlagen – sie macht weder aus der Verfasserin, noch aus dem Leser einen islamischen Rechtsgelehrten. Hoffentlich wurde aber das Ziel erreicht, die Uṣūl al-Fiqh trotz des einführenden Charakters weder schematisch, noch oberflächlich darzustellen. Vielmehr werden Bezüge und Schnittstellen zu den übrigen islamischen Wissenszweigen sowie die Stellung im islamischen Gesamtkontext aufgezeigt, juristische Diskurse in ihren theologischen und bisweilen historischen Kontext eingebettet, in ihrer Meinungsvielfalt aufgefächert und Ausblick auf die Bedeutung für die muslimische Praxis gegeben. Vor allem soll der Leser durch den umfangreichen Fußnotenapparat, Literaturhinweise und die Gelehrtenübersichten befähigt werden, sich auf dem weiten Feld der arabischen Literatur zur Methodik der islamischen Jurisprudenz zurechtzufinden sowie die hier gewonnen Einblicke zu vervollständigen und zu vertiefen. Die Uṣūl al-Fiqh erfüllen eine bedeutsame Brücken- und Steuerungsfunktion – zwischen Offenbarung und Recht sowie Überzeugung und Praxis. Diese bescheidene Bemühung um eine genuine und fundierte Einführung in die Methodik der islamischen Jurisprudenz wird hoffentlich die islamische Rechtslehre in Deutschland erleichtern, ihrer Forschung einen weiteren Anknüpfungspunkt in die arabische Literatur bieten und auch außerhalb akademischer Kreise mehr Verständnis schaffen.

Vorwort

Schließlich bitte ich Allāh, den Erhabenen, mir etwaige Fehler in dieser Arbeit zu verzeihen sowie Segen und Nutzen in dieses Werk zu legen.

Nora Zeineddine

Münster, den 31.01.2018

Inhaltsverzeichnis

Transliterationsübersicht	21
Kapitel 1: Methodik der islamischen Jurisprudenz und Steuerung des Handelns	25
Die Definition von „Uṣūl“	25
Die Definition von „Fiqh“	26
Die Definition von „Uṣūl al-Fiqh“	28
Die Abgrenzung der Uṣūl al-Fiqh vom Fiqh	29
Die Uṣūl al-Fiqh im Kosmos des Islam	30
Die Untersuchungsschwerpunkte der Uṣūl al-Fiqh	36
Die Systematisierung und Niederschrift der Uṣūl al-Fiqh	37
Die gegenwärtige Bedeutung der Uṣūl al-Fiqh	40
Kapitel 2: Die Bedeutung der Rechtsschulen als methodische Zusammenschlüsse	42
Gründe für die Entstehung von Ikhtilāf	42
Richtig und falsch im Ikhtilāf	47
Ahl al-Ḥadīth und Ahl ar-Raʾī	47
Die vier Rechtsschulen und ihre „Begründer“	49
Die praktische Notwendigkeit von Rechtsschulen	53
Die Vorgehensweisen von Mutakallimūn und Fuqāhāʿ	54
Kapitel 3: Vom göttlichen Gesetzgeber und den menschlichen Gesetzesadressaten	58
Der Gesetzgeber ist Allāh und Rechtsquelle ist die Offenbarung	58
Die Erkenntnisfähigkeit des Menschen – Taḥsīn wa Taqbiḥ	59
Alle Menschen sind Gesetzesadressaten	62

Jeder Gesetzesadressat ist rechtsfähig, doch nicht jeder Rechtsfähige ist handlungsfähig	65
Der Embryo – الجنين Al-Djanīn	66
Das Kind – الطفل Aṭ-Ṭifl	67
Der Unterscheidende – المميز Al-Mumayyiz	69
Der Erwachsene – البالغ Al-Bāligh	70
Die rechtliche Handlungsfähigkeit ist einschränkbar	70
Die Schranken durch höhere Gewalt	72
Wahnsinn – الجنون Al-Djunūn	72
Schwachsinn – العته Al-‘Atah	72
Vergessen – النسيان An-Nisyān	73
Schlaf und Bewusstlosigkeit – النوم والإغماء An-Nawm wa al-Ighmā‘	74
Tod – الموت Al-Mawt	74
Die verschuldeten Schranken	75
Unwissenheit – الجهل Al-Djahl	75
Fehler – الخطأ Al-Khaṭā‘	75
Einfalt – السفه As-Safah	76
Scheinerklärung – الهزل Al-Hazl	77
Rausch – السكر As-Sukr	78
Zwang – الإكراه Al-Ikrāh	79
Kapitel 4: Die Frucht aller Rechtslehre: Das islamrechtliche Gesetz	83
Das Spektrum des Ḥukm taklīfī	86
Das Gebotene – الواجب Al-Wādjib	86
Das Erwünschte – المنذوب Al-Mandūb	89
Das Unerwünschte – المكروه Al-Makrūh	92
Das Verbotene – الحرام Al-Ḥarām	92
Das Zulässige – المباح Al-Mubāḥ	94
Die Arten des Ḥukm waḍ‘ī	97
Die Ursache – السبب As-Sabab	97
Die Bedingung – الشرط Ash-Shart	99
Das Hemmnis – المانع Al-Māni‘	101
Die Wirksamkeit und die Nichtigkeit – الصحة والبطلان Aṣ-Ṣiḥḥa wa al-Buṭlān	101
Das Prinzip und die Erleichterung – العزيمة والرخصة Al-‘Azīma war-Rukḥṣa	103

Kapitel 5: Von der einen Rechtsquelle und umstritten vielen Rechtsbelegen	107
Kapitel 6: Al-Qur’ān – Allāhs vorgetragenes Wort	110
Die Eingrenzung des Qur’ān	110
Ein arabisches Buch	112
Die Offenbarung erfolgte sukzessive und situativ	113
Der Qur’ān ist rechtlich umfassend	115
Die Unnachahmlichkeit des Qur’ān	118
Die Facetten der Unnachahmlichkeit des Qur’ān	120
Der Qur’ān ist definitiv authentisch	122
Die abweichende Lesart – Al-Qirā’a ash-shāhdhha	128
Die Basmala	129
Kapitel 7: Die sprachlichen Prinzipien der Methodik	131
Kapitel 8: Das Allgemeine – العام Al-‘Āmm	133
Die Ausdrücke des Allgemeinen – الفاظ العموم Alfāz al-‘Umūm	135
Drei Arten des Allgemeinen	136
Die Beweiskraft des ‘Āmm	137
Die Spezifizierung des Allgemeinen – تخصيص العام Takhṣīṣ Al-‘Āmm	142
Der spezifizierende Beleg – دليل التخصيص Dalīl at-Takhṣīṣ	144
Der zusammenhängende Beleg – الدليل المتصل Ad-Dalīl al-muttaṣil	144
Die Ausnahme – الإستثناء Al-Istithnā’	145
Die Bedingung – الشرط Ash-Sharṭ	145
Das Attribut der Eigenschaft – الصفة Aṣ-Ṣifa	146
Das Attribut des Ausmaßes – الغاية Al-Ghāya	146
Der getrennte Beleg – الدليل المنفصل Ad-Dalīl al-munfaṣil	147
Der Verstand – العقل Al-‘Aql	147
Die Empirie – الحسن Al-Hiṣn	148
Das Brauchtum – العرف Al-‘Urf	149
Die Aussage des Prophetengefährten – قول الصحابي Qawl Aṣ-Ṣaḥābī	150
Der Text – النص An-Naṣṣ	150
„Maßgeblich ist der allgemeine Ausdruck, nicht der spezifische Anlass.“	153

Vereinzelte Fragen zum ‘Āmm	156
Werden Frauen vom Plural Maskulinum erfasst?	156
Ist die Umma von der Ansprache des Gesandten Allāhs und andersherum der Gesandte Allāhs von der Ansprache seiner Umma erfasst?	157
Darf nach dem ‘Āmm gehandelt werden, bevor nach seinem Mukhaṣṣiṣ gesucht wurde?	158
 Kapitel 9: Das Spezifische – الخاصّ Al-Khāṣṣ	160
Die Ausdrücke des Spezifischen	160
Die Beweiskraft des Spezifischen	160
Vier Arten des Spezifischen	162
 Kapitel 10: Das Absolute und das Bestimmte – المطلق والمقيد Al-Muṭṭlaq wa al-Muqayyad	163
Die Beweiskraft von Absolutem und Bestimmtem	164
Das Zusammenlegen von Muṭṭlaq und Muqayyad	166
 Kapitel 11: Der Befehl und die Untersagung – الأمر والنهي Al-Amr wan-Nahī	171
Der Befehl – الأمر Al-Amr	171
Die Ausdrücke des Amr – صيغ الأمر Ṣiagh al-Amr	172
Die Bedeutung des Amr – دلالة الأمر Dalālat al-Amr	173
Die Bedeutung des Amr in Bezug auf den Ḥukm taklīfī	173
Die Bedeutung des Amr in Bezug auf die Dauer der Ausführung	177
Die Bedeutung des Amr in Bezug auf den Zeitpunkt der Ausführung	180
Der Befehl nach dem Verbot	182
Die Untersagung – النهي An-Nahī	184
Die Ausdrücke des Nahī – صيغ النهي Ṣiagh an-Nahī	184
Die Bedeutung des Nahī – دلالة النهي Dalālat an-Nahī	185
Die Bedeutung des Nahī in Bezug auf das appellative Gesetz	185
Die Bedeutung des Nahī in Bezug auf Zeitpunkt und Dauer der untersagten Handlung	186
Bewirkt eine Untersagung die Unwirksamkeit?	187

Kapitel 12: Das Polysem – المشترك Al-Mushtarak	190
Die Gründe für die Existenz von Polysemen	191
Die Bedeutung des Polysems	192
Kapitel 13: Die Wirklichkeit und die Metapher – الحقيقة والمجاز Al-Ḥaqīqa wa al-Madjāz	196
Die Wirklichkeit – الحقيقة Al-Ḥaqīqa	196
Die Metapher – المجاز Al-Madjāz	199
Der Zusammenhang zwischen Metapher und Bedeutung	199
Das Indiz für die Metapher	200
Die Existenz der Metapher in Sprache und Offenbarung	201
Die Konkurrenz von Ḥaqīqa und Madjāz	203
Kapitel 14: Das Offenkundige und das Verschleierte – الصريح والكناية Aṣ-Ṣarīḥ wa al-Kināya	205
Kapitel 15: Der Begriff in der Klarheit seines Hinweisens auf seine festgelegte Bedeutung	207
Die Interpretation der Rechtsbelege – التأويل At-Ta'wīl	208
Das Offensichtliche – الظاهر Az-Zāhir	209
Das Deutliche – النص An-Naṣṣ	211
Das Dargelegte – المفسر Al-Mufassar	212
Das Eindeutige – المحكم Al-Muḥkam	213
Konkurrenzlehre	215
Kapitel 16: Der Begriff in der Unklarheit seines Hinweisens auf seine festgelegte Bedeutung	216
Das Verborgene – الخفي Al-Khafī	216
Das Schwierige – المشكل Al-Mushkil	218
Das Vieldeutige – المجمل Al-Mudjmal	220
Das Unergründliche – المتشابه Al-Mutashābih	222

Kapitel 17: Der Begriff in der Art seines Hinweisens auf die intendierte Bedeutung	226
Die explizite Bedeutung – عبارة النص ‘Ibārat an-Naṣṣ	227
Die implizite Bedeutung – إشارة النص Ishārat an-Naṣṣ	228
Die notwendige Bedeutung – إقتضاء النص Iqtidā‘ an-Naṣṣ	230
Die abgeleitete Bedeutung – دلالة النص Dalālat an-Naṣṣ	231
Konkurrenzlehre der Bedeutungen	235
Der Umkehrschluss – مفهوم المخالفة Mafhūm al-mukhālafa	236
Die Legitimität des juristischen Umkehrschlusses	237
Die Bedingungen des Umkehrschlusses	240
Die Arten des Umkehrschlusses	242
Kapitel 18: Die Abrogation – Zwischen Aufhebung und Ewigkeit	245
Die Definition der Abrogation	245
Die Weisheit hinter der Abrogation	249
Der Anwendungsbereich der Abrogation	250
Die Legitimität der Abrogation	251
Die Bedingungen der Abrogation	255
Die Formen der Abrogation	256
Die Feststellung einer Abrogation	261
Die Arten von Nāsikh und Mansūkh	262
Abrogation von und durch Qur’ān	263
Abrogation von und durch Sunna	264
Abrogation von und durch Idjmā‘	265
Abrogation von und durch Qiyās	266
Vereinzelte Fragen zur Abrogation	267
Abrogation trotz Ewigkeitsklausel	267
Abrogation durch Addition	268
Abrogation vor Handlungsmöglichkeit	269
Kapitel 19: Die Sunna – Eine personifizierte Gesetzgebung	270
Die Definition der Sunna	270

Inhaltliche und partielle Überlieferung der Sunna	272
Al-Ḥadīth al-qudsī	273
Die Sunna als Rechtsbeleg	274
Die Erscheinungsformen der Sunna	276
Die Aussagen des Gesandten Allāhs	276
Die Handlungen des Gesandten Allāhs	278
Die Bestätigung des Gesandten Allāhs	281
Die Authentizität der Sunna	282
As-Sunna al-mutawātira	287
As-Sunna al-mashhūra	290
Sunnat al-āḥād	291
Die allgemeinen Voraussetzungen der Annahme eines Khabar āḥād	294
Wer ist Ṣaḥābī?	296
Die zusätzlichen Voraussetzungen der Annahme eines Khabar āḥād	297
Die Formulierung des Khabar āḥād	299
Al-Ḥadīth al-mursal	301
Der unbekannte Überlieferer	302
Das juristische Verhältnis der Sunna zum Qur’ān	303
Kapitel 20: Der Konsens – Die Unfehlbarkeit des Kollektivs	306
Die Definition des Konsenses	307
Die Geschichte des Konsenses	308
Der Konsens als Rechtsbeleg	309
Wer sind die Konsensierenden?	314
Der Anwendungsbereich des Konsenses	319
Die Rückanbindung des Konsenses	321
Die Anforderungen an die Einigung	323
Die Arten des Konsenses	324
Die Realität des Konsenses	327
Vereinzelte Fragen zum Konsens	329
Der inbegriffene Konsens	329
Der Widerspruch des Ṭābi‘ī	330

Kapitel 21: Der Qiyās – Das Prinzip der Ähnlichkeit	332
Teleologie der Sharī‘a – Ta‘līl oder Ta‘abbud	332
Definition des Qiyās	334
Die Säulen des Qiyās	338
Die Grundlage – الأصل – und das Gesetz zur Grundlage – حكم الأصل	338
Der neue Fall – الفرع	340
Der Grund – العلة	341
Anforderungen an die ‘Illa	344
Die Relevanz der ‘Illa – المناسبة Al-Munāsaba	346
Wege zur Feststellung der ‘Illa	347
Der Qiyās als Rechtsbeleg	352
Die Belege der Befürworter des Qiyās	352
Die Belege der Ablehner des Qiyās	357
Der Anwendungsbereich des Qiyās	363
Wo ein Text, da kein Qiyās?	364
Der Qiyās in den Ursachen	365
Der Qiyās in den Erleichterungen	366
Der Qiyās in den Grenzstrafen, Sühnen und Quantitäten	367
Die Arten von Qiyās	369
Die Perspektive der Eingängigkeit	369
Die Perspektive der ‘Illa	369
Der Qiyās der Ähnlichkeit	370
Kapitel 22: Al-Istiḥsān – Die begründete Präferenz	372
Die Definition des Istiḥsān	373
Beispiele für den Istiḥsān	375
Die Arten des Istiḥsān	378
Die Bewertung des Istiḥsān	381
Kapitel 23: Al-‘Urf – Die Gepflogenheiten der Muslime	387
Die Definition des ‘Urf	387
Die Legitimation des ‘Urf	388
Die Arten von ‘Urf	391
Konkurrenzlehre	393

Die Bewertung des ‘Urf	394
Kapitel 24: Al-Maṣlaḥa al-mursala – Das allgemeine Interesse der Muslime	397
Das Verhältnis von Gesetzgebung und Nutzen	397
Die Kategorisierung des Nutzens	398
Der anerkannte Nutzen – المصلحة المعتمدة Al-Maṣlaḥa al-mu‘tabara	399
Der aufgehobene Nutzen – المصلحة الملغاة Al-Maṣlaḥa al-mulghā	400
Der losgelöste Nutzen – المصلحة المرسلة Al-Maṣlaḥa al-mursala	400
Dringlichkeiten, Notwendigkeiten und Vorzöglichkeiten	400
Dringlichkeiten – ضروريات Ḍarūriyyāt	401
Notwendigkeiten – حاجيات Ḥādjiyyāt	401
Vorzüglichkeiten – تحسينيات Taḥsīniyyāt	402
Die Definition der Maṣlaḥa mursala	402
Die Legitimation der Maṣlaḥa mursala	404
Die Argumente der Befürworter	406
Die Argumente der Gegner	408
Imām Al-Ghazālīs Lösung	409
Imām Aṭ-Ṭūfīs Ansicht	410
Das Verhältnis von Maṣlaḥa mursala und Texten	411
Die Bewertung der Maṣlaḥa mursala	412
Kapitel 25: Shar‘u man qablanā – Zwischen Fortgeltung und Aufhebung der Gesetzgebung	414
Die Definition von Shar‘u man qablanā	415
Shar‘u man qablanā vor der Entsendung	415
Shar‘u man qablanā nach der Entsendung	418
Shar‘u man qablanā als Rechtsbeleg	419
Die Position der Befürworter	420
Die Position der Gegner	422
Die Position der Zurückhaltung	424
Der praktische Niederschlag der Diskussion um Shar‘u man qablanā	424
Die Bewertung des Shar‘u man qablanā	425

Kapitel 26: Qawl Aṣ-Ṣaḥābī – Die Aussage des Prophetengefährten	427
Die Definition des Qawl Aṣ-Ṣaḥābī	427
Die Ansichten zum Qawl Aṣ-Ṣaḥābī	429
Die Belege der Befürworter	431
Die Belege der Ablehner	434
Der praktische Niederschlag des Dissenses um den Qawl Aṣ-Ṣaḥābī	435
Die Bewertung des Qawl Aṣ-Ṣaḥābī	436
Kapitel 27: Al-Idjtihād – Die äußerste Anstrengung des Rechtsgelehrten	438
Die Definition des Idjtihād	438
Die Legitimation des Idjtihād	440
Die Anforderungen an den Idjtihād	442
Die Aufspaltung des Idjtihād	447
Die Stufen der Mudjtahidūn	449
Der Anwendungsbereich des Idjtihād	450
Das Urteil über den Idjtihād	451
Richtig und Falsch im Idjtihād	452
Richtig und falsch in den Überzeugungen	452
Richtig und falsch in den Fragen des Fiqh	454
Gibt es bei Allāh einen feststehenden Ḥukm?	456
Trifft jeder Mudjtahid mit seinem Rechtsurteil das Ziel?	458
Die Aufhebung des Idjtihād	462
Hat der Gesandte Allāhs Idjtihād betrieben?	463
Die Belege der Ablehner	464
Die Belege der Befürworter	465
Haben die Ṣaḥāba zu Lebzeiten des Gesandten Allāhs Idjtihād betrieben?	468
Die Belege der Befürworter	468
Die Belege der Ablehner	469
Kapitel 28: At-Taqlīd – Das Befolgen eines Rechtsgelehrten	471
Die Definition des Taqlīd	471
Der Anwendungsbereich des Taqlīd	472

Die Legitimation des Taqlīd	473
Die Bewertung des Taqlīd	476
Wer ist der Muqallid?	477
Vereinzelte Fragen zum Taqlīd	478
Muss der Muqallid eine Rechtsschule befolgen?	478
Wie wählt der Muqallid seinen Mudjtahid aus?	480
 Kapitel 29: Prinzipien der juristischen Argumentation – Al-Istiṣḥāb und Adh-Dharā‘i‘	 482
Al-Istiṣḥāb – Das Fortdauern des Unveränderten	482
Die Definition des Istiṣḥāb	482
Die Arten des Istiṣḥāb	483
Die Legitimation des Istiṣḥāb	488
Die Bewertung des Istiṣḥāb	490
Adh-Dharā‘i‘ – Das Prinzip der Voraussicht	490
Die Definition von Adh-Dharā‘i‘	491
Die Arten der Dharā‘i‘	492
Die Legitimation der Dharā‘i‘	493
Die Bewertung der Dharā‘i‘	496
Istiqrā‘ und Aqal mā qīl	497
 Kapitel 30: Maqāṣid ash-Sharī‘a – Die Ziele der Gesetzgebung	 499
Die Bestimmung der Maqāṣid ash-Sharī‘a	499
Entstehung und Hintergrund der Maqāṣid ash-Sharī‘a	501
Die Maqāṣid ash-Sharī‘a bei Imām Ash-Shāṭibī	504
Die Bewertung der Maqāṣid Ash-Sharī‘a	506
 Übersicht der Gelehrten und ihrer Werke	 508
Die wichtigsten Gelehrten und Werke nach der Vorgehensweise der Mutakallimūn	508
Die wichtigsten Gelehrten und Werke nach der Vorgehensweise der Fuqahā‘	510
Die wichtigsten Werke, die beide Vorgehensweisen verbinden	511
Alphabetische Liste aller Gelehrten aus dem Fließtext	512

Inhaltsverzeichnis

Literaturverzeichnis

515

Transliterationsübersicht¹

Arabischer Konsonant	Latinisierung
ء	‘
أ	a
ب	b
ت	t
ث	th
ج	dj
ح	ḥ
خ	kh
د	d
ذ	dh
ر	r
ز	z
س	s
ش	sh
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	‘
غ	gh
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	w
ي	y

¹ Die Latinisierung des arabischen Alphabets erfolgt nach der ALA-LC der American Library Association und Library of Congress, S. 1, <http://www.loc.gov/catdir/cpsa/romanization/arabic.pdf> (21.10.2013)

Transliterationsübersicht

Konsonantenemphase	Transliteration
ﺀ	verdoppelter Konsonant
Arabischer Kurzvokal	Transliteration
ﺍ	a
ﺍِ	i
ﺍُ	u
Arabischer Langvokal	Transliteration
ﺍَ	ā
ﺍِ	ī
ﺍُ	ū
Arabischer Diphtong	Transliteration
ﺍَﺍ	aw
ﺍِﺍ	ay
ﺍِﺍ	ī (Abkürzung am Ende von Eigennamen, regelhaft: iyy)

Weitere Transliterationsregeln:

- Substantive werden in der Umschrift groß geschrieben, ebenso alle Bestandteile von Personennamen.
- Der arabische Artikel „al“ wird assimiliert, wenn er auf einen Sonnenbuchstaben trifft („ar-Risāla“ statt „al-Risāla“).
- Die phonetische Verbindung von vorangehendem Wort und bestimmtem Artikel wird in der Transliteration zur Vermeidung seltsamer Wortgebilde ausgespart. („fī ash-Sharī‘a“ statt „fish-Sharī‘a“).
- Eigennamen, die in ihrer Transliteration stehen bleiben (etwa Qur’ān, Sunna, Ḥadīth) werden zur Beibehaltung der originären Aussprache nicht am Kasus dekliniert („des Ḥadīth“ statt „des Ḥadīthes“).
- Gemäß der Aussprache wird die Femininendung ة in der Verbindung als „t“ aufgeführt und vor der Sprechpause weggelassen (نهاية السؤل, Nihāyat as-Sūl“ und مصلحة ملغاة, Maṣlaḥa mulghā“).

Symbolerklärungen

Bei den kalligrafischen Symbolen handelt es sich um arabische Formeln der Ehrerbietung oder Segenswünsche, die regelmäßig dem Namen Allāhs, den Namen der Propheten und den Namen der Gefährten und Gefährtinnen des letzten Propheten folgen.

Sym-bol	Ehrträger	Arabisch	Transliteration	Deutsch
	Allāh	سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى	subhānahu wa ta'āla	Lobgepriesen und Erhaben ist Er
	Prophet Muḥammad	صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ	ṣalla Allāhu 'alayhi wa sallam	Allāhs Segen und Frieden auf ihm
	Alle anderen Propheten	عَلَيْهِ السَّلَام	'alayhi as-Salām	Friede auf ihm
	Im Qur'ān erwähnte Frauen	عَلَيْهَا السَّلَام	'alayha as-Salām	Friede auf ihr
	Mehrere Propheten	عَلَيْهِمُ السَّلَام	'alayhim as-Salām	Friede auf ihnen
	Gefährte Muḥammads	رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ	raḍiya Allāhu 'anhu	Allāhs Wohlgefallen auf ihm
	Gefährtin Muḥammads	رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا	raḍiya Allāhu 'anhā	Allāhs Wohlgefallen auf ihr

Kapitel 1: Methodik der islamischen Jurisprudenz und Steuerung des Handelns

Die Definition der Uṣūl al-Fiqh kommt nicht umhin, den Besonderheiten der arabischen Sprache Rechnung zu tragen. Da es sich beim Begriff der Uṣūl al-Fiqh um eine Genitivverbindung handelt, werden klassischerweise die zwei Bestandteile dieser Verbindung – Uṣūl und Fiqh – einzeln definiert, um sie dann als Terminus technicus zusammenzuführen. Zwar kann die Genitivverbindung in der Kombination einen eigenen semantischen Gehalt entwickeln, im Ursprung stellt sie aber eine einfache Aneinanderreihung von Substantiven dar. Eine Definition der Bestandteile vor der Bestimmung des zusammengeführten Fachbegriffs ist daher unumgänglich². So fordert die arabische Sprache bereits bei der Definition der Uṣūl al-Fiqh den überragenden Rang ein, der ihr im Rahmen dieses und jedes anderen islamischen Wissenschaftsgebiets als der von Allāh ﷻ zur Offenbarung erwählten Sprache zukommt. Die arabische Sprache bildet nicht nur die fachliche Grundausrüstung jedes islamischen Juristen. Vielmehr noch ist sie ein Wesenszug des Islam und damit auch der Uṣūl al-Fiqh als Wissenschaft von der Methodik der islamischen Jurisprudenz.

Die Definition von „Uṣūl“

Sprachlich steht أصل Aṣl (Singular von أصول Uṣūl) für die Grundlage, aus der etwas anderes hervorgeht und darauf aufbaut, sei diese Kohärenz rationaler oder wahrgenommener Natur³. In der juristischen Fachsprache hat sich der Begriff Aṣl zu einem Polysem entwickelt, das neben der ursprünglichen weitere Bedeutungen trägt. In gegebenem Kontext kann Aṣl Folgendes bedeuten⁴:

-
- 2 *W. Az-Zuhaylī*, Uṣūl al-Fiqh al-islāmī, Damaskus 1986, S. 15; *F. Ar-Rāzī*, Al-Maḥṣūl fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh, hrsgg. v. Djābir Fayyāḍ Al-‘Alwānī, 6 Bände, Beirut 1992, Bd. 1, S. 78; *S. Al-‘Amīdī*, Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām, hrsgg. v. ‘Abdul Razzāq ‘Afīfī, 4 Bände, Riad 2003, Bd. 1, S. 19.
 - 3 *A. Zaydān*, Al-Waḍjiz fī Uṣūl al-Fiqh, Bagdad 1976, S. 8; *M. Al-Kalwadhānī*, At-Tamhīd fī Uṣūl al-Fiqh, hrsgg. v. Muḥfid Muḥammad Abu ‘Amsha, 4 Bände, Jeddā 1985, Bd. 1, S. 5; *‘A. Al-Djuday’*, Taysīr ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh, Beirut 1997, S. 11.
 - 4 Für Auflistung und Beispiele siehe *Az-Zuhaylī*, Uṣūl (Fn. 2), S. 16; *B. Az-Zarkashī*, Al-Baḥr al-muḥīt fī Uṣūl al-Fiqh, hrsgg. v. ‘Abdul Qādir ‘Abdullāh Al-‘Ānī, 6 Bände,

- *Beweis* (دليل *Dalīl*): Ein islamrechtlicher Beleg in Form eines Qur’ānverses oder eines Ḥadīth kann zur Begründung eines Gesetzes als Aṣl bezeichnet werden.
- *Überwiegen* (رجحان *Rudjhān*): Hier wird der Begriff Aṣl zur Verdeutlichung des Überwiegens eines Zustands oder eines Arguments gegenüber einem anderen verwendet. Häufig bemühtes Beispiel ist der Satz „الأصل في الكلام الحقيقة“, „Al-Aṣl fī al-Kalām al-Ḥaqīqa“ – „Grundsätzlich gilt in der Sprache die wahre Bedeutung.“ Damit ist gemeint, dass die wörtliche Bedeutung einer Aussage regelmäßig die metaphorische Bedeutung überwiegt und dieser vorzuziehen ist.
- *Regel* (قاعدة *Qā’ida*): Zur Hervorhebung eines Regel-Ausnahme-Verhältnisses wird die Regel als Aṣl bezeichnet, z.B. „الأصل أن الفاعل مرفوع“, „Al-Aṣl annal-Fā’ il marfū’“ – „In der Regel steht das Subjekt im Nominativ.“
- *Fortdauern des Unveränderten* (استصحاب *Istishāb*): Das Prinzip der Geltung eines Ausgangsfalles oder einer begründeten Vermutung bis zum Beweis des Gegenteils kann als Aṣl bezeichnet werden, z.B. „الأصل براءة الذمة“, „Al-Aṣl Barā’at adh-Dhimma“ – „Grundsätzlich gilt die Freiheit von Schuld.“
- *Anknüpfungsfall der Analogie* (المقيس عليه *Al-Muqīs ‘alayh*): Als Aṣl wird schließlich im Rahmen des Qiyās auch der Ausgangsfall bezeichnet, an den die Analogie zur untersuchten Rechtsfrage geknüpft wird.

Die Definition von „Fiqh“

Sprachlich bedeutet فقه *Fiqh*: „Erkennen“, „Begreifen“, „Wissen“ aber vor allem „tiefgründiges Verständnis“⁵. In der Fachsprache bezeichnet *Fiqh*:

„العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية“, „Al-‘Ilm bil-Aḥkām ash-shar’iyya al-‘amaliyya al-muktasab min Adillatihā at-tafṣīliyya“ –

2. Aufl., Hurgħada 1996, Bd. 1, S. 16 f.; *Al-Djuday’*, Taysīr (Fn. 3), S. 11; *M. Ash-Shawkānī*, Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-Uṣūl, hrsgg. v. Ḥafṣ Sāmī Bin al-‘Arabī al-Ash‘arī, 2 Bände, Riad 2000 Bd. 1, S. 57 (Übersetzungen N.Z.).

5 Die Gelehrten verweisen dabei unter anderem auf folgende Qur’ānverse: [4:78], [11:91], [17:44]; *Zaydān*, *Al-Wadjīz* (Fn. 3), S. 8; *Al-Kalwadhānī*, *At-Tamhīd* (Fn. 3), Bd. 1, S. 3; *Al-Djuday’*, Taysīr (Fn. 3), S. 11; *Ar-Rāzī*, *Al-Maḥṣūl* (Fn. 2), Bd. 1, S. 78; *Al-Āmidī*, *Iḥkām* (Fn. 2), Bd. 1, S. 19.

„Das Wissen um die praktischen islamrechtlichen Gesetze, gewonnen aus ihren detaillierten Belegen.“⁶

Zunächst einmal vollzieht diese Definition eine Abgrenzung zwischen Gesetzen der praktischen Ausführung und Gesetzen der Überzeugung. Fiqh umfasst unter Ausschluss der Überzeugungsinhalte lediglich die sich an das Handeln des Menschen richtenden islamrechtlichen Gesetze, sodass das Handeln der Gesetzesadressaten den Gegenstand des Fiqh bildet⁷. Weiterhin handelt es sich um islamrechtliche Inhalte, unter Ausschluss anderer Geistes- und vor allem der Naturwissenschaften. Fiqh behandelt ausschließlich das Fachgebiet des islamischen Rechts⁸.

Gleichgültig für die Zugehörigkeit zum Fiqh ist, ob ein Gesetz durch definitive oder präsumtive Belege begründet wird⁹. Jedoch ist für den Fiqh kennzeichnend, dass er detaillierte Belege im Gegensatz zu allgemeinen Belegen umfasst, welche den Fachbereich der Uṣūl al-Fiqh betreffen. Es handelt sich bei den Belegen, die im Rahmen des Fiqh bemüht werden, um zur Beantwortung einer spezifischen Rechtsfrage angeführte Qurʾān-verse, Aḥādīth oder andere Belege, aus denen sich eine praktische Antwort gewinnen lässt. Die Frage nach den allgemeinen islamrechtlichen Belegen im Sinne der Manifestation von Offenbarung und göttlichem Willen ist davon ausgenommen¹⁰. Im Fiqh werden auf Rechtsfragen detaillierte islamrechtliche Belege angewendet, etwa der Vers:

6 Dies ist die von *Imām ash-Shāfiʿī* (150–204 n.H.) entwickelte Definition, der sich die nachfolgenden Gelehrten angeschlossen, sie ausbauten, verfeinerten und erläuterten. Vor *Imām ash-Shāfiʿī* wurde eine solch konsequente Differenzierung des Fiqh noch nicht vorgenommen. Bei *Imām Abū Hanīfa* (80–148 n.H.) lautete die viel allgemeinere Definition des Fiqh noch: „Das Wissen des Individuums darum, was ihm zusteht und was ihm auferliegt.“ Eine Begrenzung des Fiqh auf die praktischen Belange vollzog er noch nicht und benannte sein Buch, indem er sich mit der *ʿAqīda* des Islam auseinandersetzt „الفقه الأكبر“ – „Al-Fiqh al-akbar“ – „Der größere Fiqh“: *Zaydān*, *Al-Wadʿj* (Fn. 3), S. 8; *Al-Djudayʿ*, *Taysīr* (Fn. 3), S. 11; *Az-Zarkashī*, *Al-Baḥr* (Fn. 4), Bd. 1, S. 21; *Az-Zuhaylī*, *Uṣūl* (Fn. 2), S. 14; *ʿA. Khallāf*, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, Alexandria 2002, S. 12 (Übersetzung N.Z.).

7 *Zaydān*, *Al-Wadʿj* (Fn. 3), S. 9; *Al-Kalwadhānī*, *At-Tamhīd* (Fn. 3), Bd. 1, S. 4; *M. Abū Yaʿlā*, *Al-ʿUdda min Uṣūl al-Fiqh*, hrsgg. v. Aḥmad Bin ʿAlī Sayr Al-Mubārakī, 2. Aufl., 5 Bände, Riad 1990, Bd. 1, S. 69; *Al-Djudayʿ*, *Taysīr* (Fn. 3), S. 12; *Az-Zarkashī*, *Al-Baḥr* (Fn. 4), Bd. 1, S. 21.

8 *Al-ʿAmidī*, *Iḥkām* (Fn. 2), Bd. 1, S. 20.

9 *Az-Zuhaylī*, *Uṣūl* (Fn. 2), S. 19 f.; *Az-Zarkashī*, *Al-Baḥr* (Fn. 4), Bd. 1, S. 21.

10 *Zaydān*, *Al-Wadʿj* (Fn. 3), S. 10; *Al-Djudayʿ*, *Taysīr* (Fn. 3), S. 12; *Al-ʿAmidī*, *Iḥkām* (Fn. 2), Bd. 1, S. 20.

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ

„Verboten (zu heiraten) sind euch eure Mütter“¹¹ [An-Nisā': 4]. Hierbei handelt es sich um einen detaillierten Beleg zur Beantwortung der konkreten Frage, welche Personen gehehlicht werden dürfen und welche nicht.

Schließlich umfasst Fiqh „gewonnenes Wissen“, abgeleitet aus den islamrechtlichen Belegen. Dies wird betont in Abgrenzung vor allem zum Wissen Allāhs ﷻ, welches ein ewiges Wissen verkörpert, das Belege und Gesetze gleichermaßen umfasst. Jedoch ist vom Fiqh auch das Wissen des Gesandten Muḥammad ﷺ ausgenommen, welches sich aus göttlicher Offenbarung speiste, ebenso wie das Wissen der Engel, aus selbigem Grund. Selbst das Wissen des islamrechtlichen Laien kann nicht der Kategorie des Fiqh zugeordnet werden. Denn der Laie gewinnt sein Wissen nicht aus detaillierten Belegen, wie es für das Fiqh charakteristisch ist. Vielmehr bindet ihn ein einziger allgemeiner Beleg: die Aussage des Gelehrten mit seinem überlegenen Wissen. Ein solch allgemeiner Beleg, auf den der Laie mangels eigener juristischer Qualifikation angewiesen ist, disqualifiziert sein Wissen um einzelne islamische Gesetze von der Zugehörigkeit zum Fiqh – selbst wenn er zu jener Kategorie von Laien gehört, die die detaillierten Belege eines Rechtsspruches erfragen und nachvollziehen können¹².

Die Definition von „Uṣūl al-Fiqh“

Sprachlich bilden die Uṣūl al-Fiqh die Basis oder Grundlage, auf denen der Fiqh aufbaut, aus denen er entspringt und ohne die kein Fiqh denkbar wäre¹³. Fachlich bilden die Uṣūl al-Fiqh die allgemeinen Methoden, Prinzipien und Argumentationsmuster, mit deren Hilfe der Fiqh erschlossen wird. Erst über die Uṣūl al-Fiqh wird damit der Fachbereich des Fiqh möglich, denn sie bilden dessen methodische Grundlage¹⁴. So seien die Uṣūl al-Fiqh „der Maßstab in Bezug auf den Fiqh, der den Fiqh-Gelehrten richtet und ihn vor dem Fehler

11 Die Übersetzung aller koranischen Texte in dieser Arbeit ist entnommen bei F. Bubenheim/N. Elyas, Der edle Qur'ān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache, Medina 2004.

12 Zaydān, Al-Wadjīz (Fn. 3), S. 10; Az-Zuḥaylī, Uṣūl (Fn. 2), S. 24; Az-Zarkashī, Al-Baḥr (Fn. 4), Bd. 1, S. 22; Al-Āmidī, Iḥkām (Fn. 2), Bd. 1, S. 20.

13 Abū Ya 'lā, Al-'Udda (Fn. 7), Bd. 1, S. 70; Az-Zarkashī, Al-Baḥr (Fn. 4), Bd. 1, S. 24.

14 M. Abū Zahra, Uṣūl al-Fiqh, Beirut 1958, S. 7; Abū Ya 'lā, Al-'Udda (Fn. 7), Bd. 1, S. 70; Al-Djuday', Taysīr (Fn. 3), S. 13; M. Al-Ashqar, Al-Wāḍiḥ fī Uṣūl al-Fiqh lil-Mubtadi'īn ma' As'ila lil-Munāqasha wat-Tamrīn, 2. Aufl., Amman 2004, S. 7.

in der Rechtsableitung bewahrt. Da es sich um einen Maßstab handelt, so zeigt sich an ihm die korrekte von der fehlerhaften Ableitung[...].“¹⁵ Es handelt sich um die Wissenschaft von den allgemeinen juristischen Belegen und Regeln, mit deren Hilfe sich im denklogisch zweiten Schritt die spezifischen, praktisch umsetzbaren Rechtsurteile ableiten lassen¹⁶. Auch wenn die *Uṣūl al-Fiqh* ein eigenes Fachgebiet bilden, so lenken und steuern sie als methodische Disziplin die Rechtsableitung des islamischen Juristen und münden neben und über den *Fiqh* sogar in die muslimische Praxis. Der *Uṣūl*-Gelehrte beantwortet keine konkreten Rechtsfragen (obgleich er seine Ergebnisse durchaus an ihnen entwickelt oder erläutert), sondern legt die Regeln fest, nach denen konkrete Rechtsfragen aus detaillierten Belegen von den Rechtsgelehrten beantwortet werden¹⁷.

Die Abgrenzung der *Uṣūl al-Fiqh* vom *Fiqh*

Ein wichtiges Kriterium der Abgrenzung zwischen den *Uṣūl al-Fiqh* und dem *Fiqh* ist demnach das Wesen der Belege, die vom jeweiligen Gelehrten bemüht werden. Während der *Uṣūl*-Gelehrte verallgemeinernd nach den Manifestationen der einen Rechtsquelle im Islam sucht und im Ergebnis allgemeine Rechtsbelege präsentiert, kreist die Anstrengung des *Fiqh*-Gelehrten um die Aufschlüsselung konkreter Rechtsbelege, den allgemeinen Rechtsbelegen entnommen, zur Beantwortung detaillierter Fragen der muslimischen Praxis¹⁸.

In diesem Unterschied offenbart sich das gemeinsame Ziel von *Uṣūl al-Fiqh* und *Fiqh*: Die Anwendung der islamischen Rechtssprüche auf die Handlungen der Gesetzesadressaten. Im Falle des *Fiqh* handelt es sich um dessen unmittelbares Ziel. Unmittelbares Ziel der *Uṣūl al-Fiqh* ist dagegen, dem *Fiqh*-Gelehrten Methodik und Regeln zur Verfügung zu stellen, die ihn zur Erfüllung seiner Aufgabe befähigen. Über die Tätigkeit des *Fiqh*-Gelehrten ist

15 *Abū Zahra*, *Uṣūl* (Fn. 14), S. 8 (Übersetzung N.Z.).

16 *Zaydān*, *Al-Wadʿjz* (Fn. 3), S. 11; *Az-Zuhaylī*, *Uṣūl* (Fn. 2), S. 24; *Az-Zarkashī*, *Al-Bahr* (Fn. 4), Bd. 1, S. 24; *Al-Āmidī*, *Iḥkām* (Fn. 2), Bd. 1, S. 21.

17 *Abū Zahra*, *Uṣūl* (Fn. 14), S. 7 f.; *A. Al-Baṣrī*, *Kitāb al-Muʿtamad fī Uṣūl al-Fiqh*, hrsgg. v. Muḥammad Ḥamīdullāh, 2 Bände, Damaskus 1964, Bd. 1, S. 11; *A. Al-Ghazālī*, *Al-Mustaṣfā min ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, 4 Bände, Medina 1992, Bd. 1, S. 9; *Ar-Rāzī*, *Al-Maḥṣūl* (Fn. 2), Bd. 1, S. 80; 14, *ʿIlm* (Fn. 6), S. 12; *Al-Ashqar*, *Al-Wāḍiḥ* (Fn. 14), S. 9.

18 *Zaydān*, *Al-Wadʿjz* (Fn. 3), S. 11; *W. Az-Zuhaylī*, *Al-Wadʿjz fī Uṣūl al-Fiqh*, Damaskus 1999, S. 14 f.

es jedoch auch Ziel des Uṣūl-Gelehrten, die islamischen Gesetze zur Anwendung zu bringen¹⁹.

Neben dem Fiqh besitzen mithin auch die Uṣūl al-Fiqh einen Praxisbezug, obwohl es sich um ein methodisches Wissenschaftsfeld handelt. Im Kern dienen beide Fachbereiche nichts anderem als der praktisch-konkreten Anwendung der islamischen Gesetze auf die Handlungen der Gesetzesadressaten. Vor diesem Hintergrund ist das Plädoyer *Imām Ash-Shātibī's* zu verstehen, ausschließlich Fragestellungen mit Praxisbezug in die Uṣūl al-Fiqh aufzunehmen, die dem Fiqh als Grundlage dienlich sind, diesen vorantreiben und dessen Umsetzung ermöglichen. Bei jedem anderen Untersuchungsgegenstand handle es sich um eine fachfremde „Leihgabe“, die im bildlichen Sinne an die Berechtigten aus den jeweiligen Fachgebieten zurückzugeben sei²⁰.

Die Uṣūl al-Fiqh im Kosmos des Islam

Der Islam ist seinem Selbstverständnis nach ein kohärentes System, welches das menschliche Leben regelnd ausschöpft. Darin geht er über einen bloßen Gesetzeskatalog, der einige rituelle Handlungen der Gläubigen regelt, weit hinaus. Vielmehr hegt der Islam den Anspruch, dem Muslim noch vor der praktischen Lebensführung eine Überzeugungswelt zu eröffnen, an der er zunächst seine Erkenntnisse sowie Überzeugungen, und in der Konsequenz sein Handeln und Empfinden ausrichtet. So prägt der Islam eine genuine Vorstellung über die Existenz und die Rolle des Menschen darin, stellt Methoden der Beweisführung und Erkenntnisgewinnung, aber eben auch der Jurisprudenz auf. Wo die die Uṣūl al-Fiqh, in diesem System zu verorten sind, lässt sich an zwei Systematiken aufzeigen:

Die erste Systematik zweiteilt innerhalb des Islam in Grundüberzeugung – عقيدة 'Aqīda – und Gesetzgebung – شريعة Sharī'a²¹. Die 'Aqīda umfasst dabei jene Glaubensartikel, die den Kern der islamischen Überzeugung ausmachen und die von jedem Muslim mit absoluter Sicherheit, bar jeden Zweifels, bezeugt werden müssen²². Hierbei handelt es sich vordergründig um die sechs Säulen der Überzeugung – أركان الإيمان Arkān al-Īmān: Allāh ﷻ, die heiligen Schriften, die Gesandten und Propheten, die Engel, das Jenseits sowie Schick-

19 *Zaydān*, Al-Wadǧīz (Fn. 3), S. 13; *Khallāf*, 'Ilm (Fn. 6), S. 14.

20 *A. Ash-Shātibī*, Al-Muwāfaqāt, hrsgg. v. Bakr 'Abdullāh Abu Zayd, 6 Bände, Al-Khobar 1997, Bd. 1, S. 37.

21 *S. Sābiq*, Al-'Aqāid al-islāmiyyah, 10. Aufl., Kairo 2000, S. 9.

22 *A. As-Sa'dī*, At-Tawḍīḥ wa al-Bayān li Shadjarat al-Īmān, Riad 1997, S. 11.

sal und Vorherbestimmung²³. Dieser Kern der Überzeugung bildet den Prüfstein der Unterscheidung des Muslims vom Nicht-Muslim, dem كافر Kāfir. Wer einen Bestandteil des Überzeugungskerns ablehnt, hat sich außerhalb der Grenzen des Islam begeben²⁴.

Die Methodik zur Erschließung der ‘Aqīda ist, ihrer Natur einer Überzeugung gebührend, der Beweis. Zu unterscheiden ist dabei der Verstandesbeleg – الدليل العقلي Ad-Dalīl al-‘aqlī – vom Überlieferungsbeleg – الدليل النقلی Ad-Dalīl an-naqlī²⁵. Der Verstandesbeleg begründet die definitive Erkenntnis von der Existenz des Schöpfers, gewonnen aus der Betrachtung und Reflexion der Existenz, sowie den göttlichen Ursprung des Qur’ān aufgrund seiner sprachlichen Unnachahmlichkeit²⁶. Erst durch die Worte Allāhs im Qur’ān ergeht der Überlieferungsbeleg der übrigen Säulen der ‘Aqīda, welche nicht selbst wahrgenommenen wurden und somit dem rationalen Beleg verschlossen sind: die im Qur’ān erwähnten göttlichen Schriften außer des Qur’ān selbst, die Gesandten und Propheten vor Muḥammad ﷺ, die Engel und die Auferstehung. In der ‘Aqīda beanspruchen beide Belegformen das Hervorbringen definitiver Erkenntnis. Dies entspricht der Funktion der ‘Aqīda als Überzeugungsfundament und Maßstab der Zugehörigkeit zum Islam. Das islamische Überzeugungsfundament eröffnet sich über den menschlichen Verstand, dem in der ‘Aqīda nach einem Leitsatz der Gelehrten die „Herrschaft“ zukommt²⁷. Die ‘Aqīda formt die definitive Überzeugung des Muslims, die Methodik zu ihrer Erschließung sind der Verstandesbeweis und der rational untermauerte Überlieferungsbeweis.

Die Sharī‘a ist die Gesamtheit aller islamrechtlichen Gesetze, somit ein Sammelbecken von verbindlichen Anweisungen der Lebensführung²⁸. Überzeugungsinhalte selbst sind nicht Gegenstand der Sharī‘a, sondern praktische Anweisungen des Ob und Wie menschlichen Handelns, Fühlens und Glau-

23 *Sābiq*, ‘Aqāid (Fn. 21), S. 10; aus dem Qur’ān: [Al-Baqara: 177], [Al-Baqara: 285], [An-Nisā’: 136]; aus der Sunna: Ṣaḥīḥ Muslim, Ḥadīth Nr. 9, in der Version: *A. Muslim Ibn Al-Ḥadīdjādī Al-Qushayrī An-Nisābūrī*, Ṣaḥīḥ Muslim, hrsgg. v. Abū Qutayba Nazar Muḥammad Al-Faryābī, 2 Bände, Riad 2006.

24 *M. Abū Zahra*, Al-‘Aqīda al-islāmiyya kamā djā‘a bihā al-Qur’ān al-karīm, Kairo 1969, S. 7.

25 *Al-Bin ‘alī* lässt bereits in der Wahl des Titels seines Buches diese Unterscheidung aufleuchten: *A. Al-Bin ‘alī*, Al-‘Aqāid as-salafiyah bi Adillatihā an-naqliyya wa al-‘aqliyya (Die Überzeugungsinhalte der Salaf mit ihren überlieferten und rationalen Belegen), Qatar 1994, S. 25 ff.

26 *Sābiq*, ‘Aqāid (Fn. 21), S. 19, 21.

27 *Sābiq*, ‘Aqāid (Fn. 21), S. 20.

28 *Sābiq* schreibt dazu: „Die Überzeugung stellt die ‘Aqīda dar [...]und die Handlung stellt die Sharī‘a dar [...]“; *Sābiq*, ‘Aqāid (Fn. 21), S. 9 (Übersetzung N.Z.).

bens²⁹. Die Spannweite der Sharī‘a ist umfassend, da jede vorstellbare menschliche Verhaltensweise von Allāh ﷻ bedacht und zumindest im Ansatz geregelt wurde³⁰. Der Islam betrachtet das menschliche Leben als natürlich zusammenhängend und in seiner Gesamtheit einer göttlichen Regelung bedürftig. Die Sharī‘a umfasst Regelungen der Überzeugung, gottesdienstliche Handlungen, Reinheits-, Bekleidungs- und Ernährungsvorschriften, Vorgaben an Charakter und Tugenden, zwischenmenschliche Belange des Handelsrechts, Familienrechts, Erbrechts, Wirtschaftsrechts, Kriegsrechts, Staatsrechts, Rechtswesens und vieles mehr.

Systematisch ist die ‘Aqīda von der Sharī‘a klar abzugrenzen: Erstere umfasst Überzeugungsinhalte, die entweder bejaht oder abgelehnt werden. Letztere beinhaltet göttliche Anordnungen, die entweder befolgt oder übertreten werden. In ihrer Geltung teilen sich beide Bereiche die Anforderung, dass ihre Inhalte zu belegen sind: Überzeugungen als richtig und Gesetze als göttlich.

Im Gegensatz zur ‘Aqīda bedarf es im Rahmen der Sharī‘a nicht notwendig definitiver Belege eines Gesetzes. Die Gesetze des Islam stützen sich in ihrer Legitimation sowohl auf definitive als auch präsumtive Belege, wobei letztere in der deutlichen Überzahl sind. Präsumtive Belege, die entweder auf dem Gleis der Authentizität oder der Sprache nicht den Grad der Absolutheit erreichen, sind zur Begründung eines Gesetzes dennoch ausreichend³¹. Die Natur der Offenbarung sowie das Vorbild des Gesandten Allāhs ﷺ und seiner Gefährten diktieren, auch präsumtive Belege zur Begründung eines islamrechtlichen Gesetzes zuzulassen. Diese von ‘Aqīda zu Sharī‘a unterschiedlich strengen Anforderungen an die Beweiskraft von Belegen resultieren vor allem daraus, dass die Sharī‘a nicht Kriterium der überaus schneidigen Unterscheidung zwischen Muslim und Kāfir ist. Sie fordert ein Tun oder Unterlassen, das auch auf der Grundlage einer überwiegenden Annahme erfolgen kann. Es gibt nur wenige Handlungen, deren islamrechtlicher Handlungswert ihnen seitens der Offenbarungstexte in definitiver Form zugeschrieben wird.

Auch die Rolle des Verstandes unterscheidet sich im Rahmen der Sharī‘a von seiner Rolle in Überzeugungsangelegenheiten. War der menschliche Verstand noch „Herrscher“ im Sinne einer Erkenntnisquelle im Bereich der ‘Aqīda, so nimmt er in der Sharī‘a die Stellung des durch die Offenbarung „Beherrschten“ ein³². Die Offenbarungstexte bilden den Rahmen, in dem sich

29 *Al-Djuday‘*, Taysīr (Fn. 3), S. 12.

30 *Khallāf*, ‘Ilm (Fn. 6), S. 11.

31 *Az-Zuḥaylī*, Uṣūl (Fn. 2), S. 16.

32 *A. Ash-Shātibī*, Al-Muwāfaqāt (Fn. 20), Bd. 1, S. 27.

der Verstand bei der sprachlichen und methodischen Regeln folgenden Ableitung von Gesetzen bewegt³³.

Wo sind bei dieser Systematisierung nun die Uṣūl al-Fiqh anzusiedeln? Sie der ‘Aqīda zuzuordnen scheint auf den ersten Blick wenig stringent, da sie nicht primär Fragen der Überzeugung behandeln, auf die mit innerer Zustimmung oder Ablehnung zu reagieren ist. Eine Zuordnung zur Sharī‘a krankt an dem Umstand, dass die Uṣūl al-Fiqh keine unmittelbar umzusetzenden Handlungsvorgaben beinhalten, sondern vielmehr islamrechtliche Regeln, Prinzipien und Argumentationsmuster, mit denen Gesetze erst erschlossen werden. Zumindest thematisch scheinen die Uṣūl al-Fiqh, als Methodik der islamischen Jurisprudenz, der Sharī‘a näher zu stehen als der ‘Aqīda.

Jedoch gibt es eine wichtige Schnittstelle zwischen ‘Aqīda und Uṣūl al-Fiqh. Diese Schnittstelle ist die Frage nach den Manifestationen der Offenbarung bzw. den islamrechtlichen Belegen. Da jedes islamrechtliche Gesetz (über den einen oder anderen Umweg) auf die göttliche Offenbarung zurückzuführen ist, muss geklärt werden, in welcher Form sich die Offenbarung dem Menschen manifestiert. Welche Texte oder Prinzipien stellen Verkörperungen der Offenbarung dar und können somit der Begründung von Gesetzen dienen? In der Essenz geht es um eine islamrechtlich ausgerichtete Überzeugungsfrage: Worin manifestiert sich der göttliche Wille, der allein für das islamische Recht maßgeblich ist? Hierbei handelt sich um einen (wenn nicht den) Untersuchungsschwerpunkt der Uṣūl al-Fiqh: die Grundlagen der Gesetze – أصول الأحكام Uṣūl al-Aḥkām. Die Untersuchung der Grundlagen der islamischen Gesetze bildet das Herzstück jeder Abhandlung zur Methodik der islamischen Jurisprudenz, mit Ausführungen zu den anerkannten und umstrittenen Rechtsbelegen³⁴. Da die Frage nach der Manifestation des göttlichen Willens und die Erschließung der Rechtsquelle im Islam zwei Seiten einer Medaille verkörpern, gehören die Uṣūl al-Aḥkām in die Schnittmenge zwischen ‘Aqīda und Uṣūl al-Fiqh. Dieser systematischen Sonderstellung entsprechend, überrascht es nicht, dass im Bereich der Uṣūl al-Aḥkām die Beweisstärke der ‘Aqīda, also der definitive Beleg, gefordert wird. Nur jene Texte und Prinzipien dürfen als Grundlagen bzw. Belege für Gesetze herhalten, in denen sich zweifelsohne die Offenbarung manifestiert. Denn die gesamte Sharī‘a würde in ihrer Legitimität der Präsumtion preisgegeben, wäre ein Zweifel an ihren

33 *Abū Zahra*, Uṣūl (Fn. 14), S. 70.

34 Wenn nicht unter dem Titel der Uṣūl al-Aḥkām, so ist betreffende Fragestellung in der methodischen Literatur unter der Überschrift der Rechtsbelege – الأدلة الشرعية – Adilla ash-Shar‘iyya – anzutreffen.

Grundlagen zulässig³⁵. Die Uṣūl al-Aḥkām sind (zumindest der Forderung nach) der definitive Bereich der Uṣūl al-Fiqh und darin methodisch mit der ‘Aqīda verwandt. Überhaupt gibt die ‘Aqīda als Überzeugungsgrundlage den ideellen Anstoß, in den Uṣūl al-Fiqh die Manifestationen des göttlichen Willens zu untersuchen, um sie als Gesetzesgrundlagen zu nutzen.

Eine zweite Systematisierung im Islam, die der Verortung der Uṣūl al-Fiqh dienlich sein kann, ist die Aufspaltung in Fundamente – Uṣūl – und Zweige – Furū‘. Sprachlich sind die Uṣūl etwas, auf dem etwas anderes aufbaut und daraus zweigartig hervorgeht³⁶. Uṣūl sind damit die Fundamente oder Grundlagen einer anderen Sache, auf denen diese ruht und deren Ausgangspunkt bzw. Quelle sie bilden³⁷. Entsprechend sind die Furū‘ jene Zweige, die aus einem Fundament entspringen und auf diesem aufbauen. Die Unterteilung des Islam nach Uṣūl und Furū‘ wird in ihrer Existenz nicht bestritten und zählt zu jener Systematik, über die ein Konsens unter den Gelehrten besteht: Der Islam legt quellenartige Fundamente – Uṣūl – aus, die sich dann in den zweigartigen Furū‘ vervollständigen³⁸. Sehr wohl umstritten ist jedoch die Frage, wie diese Begriffe mit Inhalten aufzufüllen sind. Welche Wissensfelder sind der einen oder anderen Sparte zuzuordnen? Ist überhaupt eine und gegebenenfalls welche Methodik für den jeweiligen Teilbereich verbindlich?

An die erste Systematik angelehnt wird vorgeschlagen, dass die Uṣūl von den Überzeugungsinhalten gebildet werden, während die Furū‘ die praktisch umsetzbaren Inhalte des Islam umfassen³⁹. Bestritten wird diese Ausfüllung der Systematik mit dem Argument, dass es unter den Überzeugungsinhalten solche gebe, die Fundamente bilden und andere, die zweigartig aus ersteren entspringen. Genauso gebe es im Bereich der Sharī‘a fundamentale praktische Anweisungen wie das Gebet, aus denen praktische Detailfragen hervorgingen⁴⁰. In einem Versuch der Zuordnung über methodische Kriterien wird die

35 *Ash-Shātibī*, *Al-Muwāfaqāt* (Fn. 20), S. 17–24; *Ash-Shātibī* sieht nicht nur die Uṣūl al-Aḥkām im Sinne der Rechtsbelege von der Notwendigkeit des definitiven Belegs erfasst, sondern auch die von der Sharī‘a in ihrer Gesamtheit verfolgten Ziele, denen er sich in seinem Werk so ausführlich widmet. Weiterhin werden folgende Qur‘ānverse zur Stütze des Arguments angeführt: [Al-Hidjr: 9], [Al-Mā‘ida: 3], [Al-Isrā‘: 36], [Yūnus: 36].

36 *Al-Baṣrī*, *Al-Mu‘tamad* (Fn. 17), Bd. 1, S. 9.

37 *K. ‘Abdullāh*, *Masā’il Uṣūl al-Dīn al-mabḥūṭha fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Medina 2005, S. 31.

38 *‘Abdullāh*, *Masā’il* (Fn. 37), S. 39; *T. Ibn Taymiyya*, *Madjmū‘at al-Fatāwā li Shaykh al-Islām*, hrsgg. v. ‘Amir Al-Djazzār und Anwar Al-Bāz, 3. Aufl., 37 Bände, Mansura 2005, Bd. 9, S. 206; *Abū Ya‘lā*, *Al-‘Udda* (Fn. 7), Bd. 1, S. 70.

39 *‘Abdullāh*, *Masā’il* (Fn. 37), S. 42; *Ibn Taymiyya*, *Fatāwa* (Fn. 38), Bd. 18, S. 112.

40 *Ibn Taymiyya*, *Fatāwa* (Fn. 38), Bd. 9, S. 207 und Bd. 18, S. 112.

bereits in der ersten Systematik bemühte methodische Differenzierung zwischen definitivem und präsumtivem Beleg aufgegriffen. So soll in der Kategorie der Uṣūl nur jenes Platz finden, das sich durch rationalen oder Überlieferungsbeweis definitiv belegen lässt⁴¹. In den Furū‘ hingegen bestehe eine Vorherrschaft der Präsumtion, hier entscheide das bessere Argument. Überhaupt befinde man sich mit den Furū‘ in einem Bereich, in dem das Inzweifelziehen im Gegensatz zu den Uṣūl überhaupt möglich sei⁴². Gegen eine solche Vereinnahmung einer einheitlichen Methodik für den einen oder anderen Bereich wehren sich andere Stimmen. Im Bereich der praxisbezogenen islamischen Inhalte fänden sich viele, die im Wege des definitiven Beweises ergangen sind⁴³. Gleichzeitig würden im Rahmen jener Wissenszweige, die dem Bereich der Uṣūl zugeordnet werden, sowohl definitive als auch präsumtive Themen und Fragen behandelt, sodass auch hier neben der einen die andere Methodik anzutreffen sei⁴⁴.

Wohl unbestritten ist, dass im Rahmen der Uṣūl al-Fiqh streitbare Inhalte diskutiert werden und sich zu vielen Inhalten eine Vielzahl von Positionen eröffnet. Andererseits bilden sie die Grundlage, auf welcher der Fiqh aufbaut. Will man sich wieder auf den Kern der Uṣūl al-Fiqh – die Uṣūl al-Aḥkām – beschränken, so kann zumindest dieser nach allen Ansichten dem großen Bereich der Uṣūl zugeordnet werden. Denn die Frage nach der Manifestation der Rechtsquelle in Rechtsbelegen wird von allen Gelehrten einstimmig mit Qur’ān, Sunna und Idjmā‘ beantwortet⁴⁵. Aus methodischer Perspektive handelt es sich bei ihnen definitiv um Rechtsbelege. Aus systematischer Perspektive wird eine Überzeugungsfrage behandelt. Auf beiden Wegen ist damit eine Einordnung zumindest des Kernbereichs der Uṣūl al-Fiqh in die übergeordnete Kategorie der Uṣūl möglich. Über diesen Kernbereich hinaus fristen die Uṣūl al-Fiqh ein Schnittstellendasein. Sie bilden den Übergang von der Überzeugungswelt in die Sphäre der praktischen Lebensführung und sind dabei so-

41 ‘A. Al-Bukharī, *Kashf al-Asrār ‘an Uṣūl Fakhr al-Islām al-Bazdawī*, hrsgg. v. ‘Abdullāh Maḥmūd ‘Umar, 4 Bände, Bd. 1, S. 27; *Ash-Shāṭibī*, *Al-Muwāfaqāt* (Fn. 20), S. 23.

42 M. ‘Abdul Qādir, *Al-Masā’il al-mushtaraka bayna Uṣūl al-Fiqh wa Uṣūl al-Dīn*, Dschidda Erscheinungsjahr unbekannt, S. 24.

43 ‘Abdul Qādir, *Masā’il* (Fn. 42), S. 24.

44 *Al-Āmidī* diskutiert dieses Problem anhand der Unterscheidung, die von den Gelehrten in den Uṣūl al-Fiqh zwischen dem definitiven Beweis – دليل Dalīl – und dem präsumtiven Beleg – أمارة Amāra – gemacht wird. Dies ist eine weit verbreitete Differenzierung, die zeigt, dass im Rahmen der Uṣūl al-Fiqh sehr wohl nach der einen und der anderen Methodik argumentiert wird; *Al-Āmidī*, *Al-Iḥkām* (Fn. 2), Bd. 1, S. 23; *Ibn Taymiyya*, *Fatāwa* (Fn. 38), Bd. 18, S. 112.

45 *Az-Zarkashī*, *Al-Baḥr* (Fn. 4), Bd. 1, S. 26.

wohl mit dem einen als auch dem anderen Bereich verwandt und vernetzt. Diese Brückenfunktion entspricht gleichzeitig einer auf die muslimische Praxis ausgerichteten Steuerungsfunktion. Und so ist das Schnittstellendasein der Uṣūl al-Fiqh kein bedauerndes, sondern ein überaus bedeutsames.

Die Untersuchungsschwerpunkte der Uṣūl al-Fiqh

Nicht alle Autoren anerkannter Uṣūl-Werke haben sich *Ash-Shāṭibī's* Plädoyer zu Herzen genommen und ihre Ausführungen auf dem Fiqh dienliche Themen reduziert. Vielmehr haben nicht wenige von ihnen mit ihren methodischen Inhalten umfangreiche Ausführungen verwoben, die eigentlich fachfremde Themen behandeln. So erörtert *Imām Al-Ghazālī* in seiner über 100 Seiten umfassenden Einführung zu seinem Uṣūl-Werk „Al-Muṣtaṣfā“ die Wissenschaft des Definierens, entwickelt Definitionen des Wissens oder des Beweises und widmet sich einer großen Zahl weiterer scholastischer Fragen⁴⁶. Andere Autoren stellen Abhandlungen über die Entstehung der Sprachen voran, ob diese sich unter den Menschen entwickelt hätten oder offenbart wurden⁴⁷, und eine große Zahl der klassischen Uṣūl-Werke beinhaltet ausschweifende Sprachstudien⁴⁸. Diese eigentlich fachfremden Ausführungen sind dem Bestreben der Uṣūl-Gelehrten geschuldet, auch jene Wissenschaftszweige zumindest einführend in ihre Werke aufzunehmen, die geistige Quellen der Uṣūl al-Fiqh darstellen, um möglichst umfassende Ausarbeitungen der Thematik zu gewährleisten. So speisen sich die Uṣūl al-Fiqh aus der Kalām-Wissenschaft (scholastischen Theologie), die sich intensiv etwa mit der Frage nach der Rolle des Verstandes in der Gesetzgebung befasst – wenn auch nicht aus juristischer, sondern aus der Perspektive des menschlichen Erkenntnisvermögens. Weiterhin bildet die Wissenschaft der arabischen Sprache eine geistige Quelle der Uṣūl al-Fiqh. Diese Nahrung der Methodik der Jurisprudenz stellt keine fachfremde oder plumpe Übernahme der Erkenntnisse der betreffenden Wissenschaften dar. Vielmehr haben die Gelehrten sich die Erkenntnisse und Methoden ihrer Erlangung zu eigen gemacht und für ihr eigenes Vorhaben zielführend weiterentwickelt⁴⁹.

46 *Al-Ghazālī*, *Al-Muṣtaṣfā* (Fn. 17), Bd. 1, S. 35 ff.

47 Darunter: *A. Ibn Ḥazm*, *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Bd. 1, Beirut 1979, S. 29 ff.

48 *M. Al-Khuḍarī Bik*, *Uṣūl al-Fiqh*, 6. Aufl., Kairo 1969, S. 18.

49 *Az-Zuḥaylī*, *Uṣūl* (Fn. 2), S. 28; *Az-Zuḥaylī*, *Al-Wadḥiz* (Fn. 18), S. 15; *Ash-Shawkānī*, *Irshād* (Fn. 4), Bd. 1, S. 69; *Al-Āmidī*, *Iḥkām* (Fn. 2), Bd. 1, S. 22.

Trotz allem lassen sich facheigene Themenschwerpunkte der Uṣūl al-Fiqh herausarbeiten, die sowohl in der Primär- als auch Sekundärliteratur den harten Kern dieser Wissenschaft darstellen und – dem Namen des Fachgebiets gerecht werdend – die Grundlage von Fiqh bilden. Dabei handelt es sich um folgende Schwerpunkte, unter denen sich unzählige Fragen und Diskussionspunkte auf tun: 1. Das Gesetz, 2. Die (allgemeinen) Rechtsbelege, 3. Die Rechtsableitung und 4. Der Rechtsableiter⁵⁰. Ein besonders schönes Bild entwickelt *Imām Al-Ghazālī* für diese Unterteilung. Er bezeichnet das Gesetz als Frucht, welches aus der Fruchtpflanze (den Rechtsbelegen) vom Fruchtbauern (dem Rechtsableiter) nach bestimmten Regeln (der Rechtsableitung) geerntet wird⁵¹. Diese vier Schwerpunkte stecken das Grundgerüst einer jeden Abhandlung der Uṣūl al-Fiqh ab und bilden die Essenz dieser Wissenschaft.

Die Systematisierung und Niederschrift der Uṣūl al-Fiqh

Eine historische Betrachtung der Systematisierung und Niederschrift der Uṣūl al-Fiqh muss naturgemäß ihren Anfang im Zeitalter des Propheten Muḥammad ﷺ nehmen, sei es auch nur, um eine wie auch immer geartete Verbalisierung methodischer Regeln in jener islamischen Ära umgehend zu verneinen. Denn für jene Generation von Muslimen, die den Propheten ﷺ und damit die Offenbarung erlebten, bestand keinerlei Notwendigkeit einer Beschäftigung mit etwaigen, den offenbarten Gesetzen zugrunde liegenden methodischen Ansätzen. Vielmehr hatten sie unmittelbaren Zugang zum Sprachrohr der Offenbarung, dem sie jede praktische Frage vortragen konnten, um eine verbindliche Antwort zu erhalten⁵². Und so verblieb es zu jener Zeit bei den offenbarten, unmittelbar Überzeugung und Handeln der Muslime betreffenden Gesetzen. Dies entspricht der praktischen Ausrichtung sowohl des Fiqh als auch der Uṣūl al-Fiqh, die sich in einem Fluss befindet mit der praktischen Ausrichtung sowohl der damaligen arabischen Gesellschaft als solcher, als auch des Islamverständnisses der Prophetengeneration.

Auch in der folgenden Generation der Prophetengefährten صحابة – *Ṣaḥāba* – kam es zu keiner systematisierenden Verbalisierung oder Verschriftlichung dieses zwar praktisch ausgerichteten, doch gleichzeitig so abstrakt-

50 *Abū Zahra*, Uṣūl (Fn. 14), S. 9; *Al-Khuḍarī*, Uṣūl (Fn. 48), S. 8; *Al-Ashqar*, *Al-Wāḍiḥ* (Fn. 14), S. 12.

51 *Al-Ghazālī*, *Al-Mustaṣfā* (Fn. 17), Bd. 1, S. 18 f.

52 *Abū Zahra*, Uṣūl (Fn. 14), S. 11; *Zaydān*, *Al-Wadjīz* (Fn. 3), S. 14.

theoretischen Wissenschaftsfeldes⁵³. Jedoch schimmern durch die Aussagen und Rechtsableitungen der Ṣaḥāba Regeln und Zusammenhänge hindurch, die später in den Uṣūl al-Fiqh herausgestellt werden. So kommt man nicht umhin, in der juristischen Vorgehensweise der Ṣaḥāba jene Methodik wieder zu erkennen, nach der noch heute die islamische Jurisprudenz funktioniert. Eine solche Betrachtung zieht natürlich die Gleichung von hinten auf, denn nicht das heutige Gelehrtentum ist in einer tradierten Wissenschaft Maßstab, sondern das originär dem Zusammenleben mit dem Gesandten Allāhs ﷺ entsprungene Islamverständnis der ersten Generation. Und so mussten sich jene, die dem Ausspruch des 'Umar Bin al-Khaṭṭāb ﷺ folgend den Geschlechtsverkehr während der Pilgerreise untersagten, den Vorwurf eines anderen Ṣaḥābi, nämlich dessen Sohnes 'Abdullāh Bin 'Umar ﷺ anhören: „Ich sage euch: ‚Der Gesandte Allāhs sagte‘, und ihr wendet ein: ‚Es sagten Abu Bakr und 'Umar?!‘“⁵⁴ Auch wenn 'Abdullāh Bin 'Umar in seiner Aussage keine explizit allgemeine Regel für die Rechtsableitung formulierte, so legt sein Einwand doch eine klare Rangfolge und Konkurrenzlehre zwischen den Aussagen des Gesandten ﷺ und den Aussagen seiner Gefährten offen. 'Alī Bin Abī Ṭālib ﷺ ließ in folgendem berühmten Ausspruch implizit seine juristische Vorgehensweise in Form des Analogieschlusses anklingen: „Wenn er trinkt, so schwafelt er und wer schwafelt, der verleumdet.“⁵⁵ Nach dieser Vorgehensweise setzte 'Alī Bin Abī Ṭālib für Alkoholkonsum das Auspeitschen als Strafe an, in Analogie zur Strafe für Verleumdung. Über derlei situative und implizite Formulierungen juristischer Methodik ging es in der Generation der Prophetengefährten noch nicht hinaus.

In den zwei Folgegenerationen der Nachfolger der Ṣaḥāba – تابعون Tābi'ūn – und deren Nachfolger – تابعو التابعين Tābi'ū at-Tābi'in – entstand aufgrund der Eröffnung neuer Gebiete für die islamische Herrschaft und der damit einhergehenden rasanten Ausbreitung des Islam die immer größere Notwendigkeit der Rechtsableitung zur Beantwortung jener praktischen Fragen, mit denen die Muslime durch die kulturellen Eigenarten der neuen Völker konfrontiert wurden⁵⁶. So wurde der Fiqh immer umfassender, was zum Übergang in die Ära der großen Rechtsgelehrten führte. In einem Zug mit der Vielzahl neuer Realitäten trat eine weitere Herausforderung auf: der Eintritt fremdsprachiger Völker in den Islam. Diese Völker hatten, anders als die Araber, keinen origi-

53 *Khallāf*, 'Ilm (Fn. 6), S. 15; *Al-Ashqar*, Al-Wāḍiḥ (Fn. 14), S. 14.

54 *Al-Ashqar*, Al-Wāḍiḥ (Fn. 14), S. 14 (Übersetzung N.Z.).

55 *Abū Zahra*, Uṣūl (Fn. 14), S. 11 (Übersetzung N.Z.).

56 *Abū Zahra*, Uṣūl (Fn. 14), S. 12; *Az-Zuhaylī*, Al-Wadī'z (Fn. 18), S. 16; *Al-Ashqar*, Al-Wāḍiḥ (Fn. 14), S. 14.

nären Zugang zur Sprache des Islam, sondern mussten sie mühsam erlernen. Was für den Araber selbstverständlich war, musste dem „Ausländer“ erst verständlich gemacht werden. Aus dieser Notwendigkeit entstand unter anderem die Verbalisierung und darauf folgend die Niederschrift der Vokalisationsregeln der arabischen Sprache⁵⁷. Nach demselben Prinzip und vor dem Hintergrund einer stetig komplexer werdenden Realität von Muslimen, denen mit der arabischen Sprache der natürliche und unbeschwerter Zugang zum Islam fehlte, musste es früher oder später zur Verbalisierung und Systematisierung der juristischen Methodik kommen. Das Zeitalter des großen juristischen Gelehrtentums war angebrochen. Was sich bei den Prophetengefährten aus der einen oder anderen Aussage an methodischem Regelwerk errahnen ließ, gehörte im zweiten Jahrhundert islamischer Zeitrechnung zum impliziten Grundhandwerk der zahlreichen Fiqh-Gelehrten und wurde täglich vielfach praktiziert⁵⁸.

Zu dieser Zeit trat der Pionier der Uṣūl al-Fiqh in Erscheinung, dessen Werk „Ar-Risāla“ uns als erste systematische Abhandlung der Methodik der islamischen Jurisprudenz überliefert ist: *Abū ‘Abdillāh Muḥammad Bin Idrīs Ash-Shāfi‘ī* (150–204 n.H.). *Ash-Shāfi‘ī*s Leistung besteht keineswegs in der „Erfindung“ der Uṣūl al-Fiqh, eine Formulierung die neben dem Wesen dieses Fachgebietes auch dessen Geschichte verkennt. Vielmehr bestand seine herausragende Leistung darin, allorts zur Anwendung gebrachte methodische Vorgehensweisen zu verbalisieren, rationalisieren, systematisieren und schließlich in seiner Niederschrift Stellung zu verschiedenen Ansichten und Problempunkten zu beziehen. *Ash-Shāfi‘ī* erschuf die Uṣūl al-Fiqh nicht. Vielmehr schloss er sich dem regen Diskurs der Gelehrten seiner Zeit an, gab ihm jedoch eine revolutionäre, weil abstrahierende Wendung. Er läutete damit das Zeitalter der Uṣūl-Werke ein, die bis heute den Nährboden dieser methodischen Wissenschaft bilden⁵⁹.

Die Uṣūl al-Fiqh entsprangen nicht dem genialen Geist des einen oder anderen Gelehrten. Vielmehr handelt es sich um die der Offenbarung immanente juristische Methodik, die nur darauf wartete, herausgelesen, verbalisiert und für die praktische Anwendung durch die Fiqh-Gelehrten brauchbar gemacht zu werden. Die Uṣūl al-Fiqh sind in der Offenbarung angelegt und „entstanden“ zeitlich mit ihrer Herabsendung – lange Zeit als abstrakte Zusammenhänge hinter konkret-praktischen Vorgaben an das menschliche Handeln un-

57 *Zaydān*, *Al-Wadǧīz* (Fn. 3), S. 15; *Khallāf*, *‘Ilm* (Fn. 6), S. 16.

58 *Abū Zahra*, *Uṣūl* (Fn. 14), S. 13; *Al-Ashqar*, *Al-Wāḍiḥ* (Fn. 14), S. 15.

59 *Abū Zahra*, *Uṣūl* (Fn. 14), S. 13; *Al-Khudarī*, *Uṣūl* (Fn. 48), S. 7; *Az-Zuhaylī*, *Al-Wadǧīz* (Fn. 18), S. 16; *Khallāf*, *‘Ilm* (Fn. 6), S. 16; *Al-Ashqar*, *Al-Wāḍiḥ* (Fn. 14), S. 15.

bemerkt. Dass vorher keine Anstrengung zu ihrer Niederschrift aufgebracht wurde, ist den historischen Umständen geschuldet. Erst mit den Eröffnungen entstanden Herausforderungen an die islamische Jurisprudenz, welche die methodische Annäherung an die Offenbarungstexte zum Gebot der Stunde machten.

Die gegenwärtige Bedeutung der Uṣūl al-Fiqh

„Betreffend den Zweck der Uṣūl al-Fiqh; so ist die Erlangung der Kenntnis der islamrechtlichen Gesetze der Anknüpfungspunkt der diesseitigen und jenseitigen Glückseligkeit.“⁶⁰

Der im Islam formulierte Anspruch, das menschliche Dasein dem Willen Allāhs ﷻ zu unterstellen, kann nur erfüllt werden, indem das menschliche Handeln an den Gesetzen des Islam ausgerichtet wird. Auch wenn heute die praktische Relevanz der gesellschaftlichen und staatlichen Sphäre des islamischen Rechts vor allem für die Muslime außerhalb der islamischen Welt hinter die individuelle Sphäre zurücktreten, bleiben doch Ziel und Anspruch des Islam bestehen: die göttliche Offenbarung zum Maßstab des menschlichen Daseins zu machen und dieses umfassend an ihr auszurichten. Da es die Uṣūl al-Fiqh sind, welche die Brücke zwischen islamischer Glaubens- und Handlungswelt schlagen und damit den Steuerungsmechanismus für die muslimische Praxis darstellen, hat ihre Bedeutsamkeit in der islamischen Geschichte nie abgenommen. Denn bis zum jüngsten Tag gilt es, das Wohlgefallen Allāhs ﷻ durch ein gottgefälliges Leben zu erlangen. Entsprechend urteilen die muslimischen Rechtsgelehrten, dass es eine zur Genüge zu erfüllende Pflicht darstellt, die Uṣūl al-Fiqh zu studieren und zu beherrschen. Ein hinreichender Anteil der globalen Gemeinschaft der Muslime muss dieses Wissen bewahren und für die Praxis anwendbar machen, wodurch der Rest der Muslime von dieser Verantwortung frei wird⁶¹. Die Ausrichtung des Lebens an den islamischen Gesetzen zur Erlangung nicht nur diesseitiger, sondern auch jenseitiger Erfüllung und Glückseligkeit, wird durch ein Studium der Uṣūl al-Fiqh sicherlich unterstützt und verstärkt. So wird jenem Sicherheit in seiner Überzeugung verliehen, der feststellt, dass es ein komplexes und dem Selbstverständnis nach umfassendes System von methodischen Regeln gibt, die ihm die islami-

60 *Al-Āmidī*, *Iḥkām* (Fn. 2), Bd. 1, S. 21 (Übersetzung N.Z.).

61 *Al-Khuḍarī*, *Uṣūl* (Fn. 48), S. 19 f.; *Zaydān*, *Al-Wadʿj* (Fn. 3), S. 12 f.; *Az-Zuhaylī*, *Al-Wadʿj* (Fn. 18), S. 29 f.; *Al-Ashqar*, *Al-Wādīḥ* (Fn. 14), S. 15 f.

sche Ausrichtung seines Lebens ermöglicht – auch wenn ihm in der Umsetzung seine menschliche Unzulänglichkeit Probleme bereiten darf.

Wer auch nur passiv am immer noch regen Diskurs der muslimischen Uṣūl- und Fiqh-Gelehrten teilnehmen will, kommt nicht umhin, sich zumindest ein Grundwissen der Uṣūl al-Fiqh anzueignen. Denn wer keinerlei methodischen Kenntnisse aufzuweisen hat, muss sich damit zufrieden geben, lediglich durch Kenntnisnahme seiner Ergebnisse am Diskurs beteiligt zu sein. Ein Durchdringen des Prozesses, der zu diesen Ergebnissen geführt hat oder deren rechtliche Einordnung im komplexen juristischen System des Islam, wird nicht möglich sein. Wer darüber hinaus gar aktiv an der islamischen Jurisprudenz teilhaben will, für den ist ein Studium der Uṣūl al-Fiqh unerlässlich. Den Rang des Rechtsgelehrten kann nur Absolvent eines tiefgreifenden und zeitintensiven Studiums der Methodik der islamischen Jurisprudenz erlangen, sich damit der Ableitung islamischer Rechtssprüche befähigen und der heute so gravierenden, weil umfassenden juristischen Abhängigkeit des Laien entziehen.

Auch wessen Ehrgeiz ihn zu weniger hohen Zielen antreibt und sich damit begnügt, als verständiger Beobachter und Zuhörer des Diskurses zu verbleiben, kommt zumindest um Grundkenntnisse der Uṣūl al-Fiqh nicht umhin. Erst ein solches Wissen ermöglicht, den qualifizierten Gelehrten vom unqualifizierten Pseudo-Gelehrten zu unterscheiden. Leider mischen sich bisweilen unwissende Stimmen lautstark in den islamrechtlichen Diskurs ein. Sie herauszufiltern vermag nur, wer mit einer methodischen Basis ausgestattet ist. Dies den Vorteil, haltlose Argumentationen von vornherein ignorieren und umgehen oder gar widerlegen zu können. Vielmehr dient es auch dem islamischen Bestreben nach Allāhs ﷻ Wohlgefallen. Denn der ungeschulte Laie wird einem anderen Laien, der bewusst oder unbewusst, in jedem Fall aber unberechtigt Rechtsurteile abgibt, viel eher auf den Leim gehen und islamrechtlich fehlerhafte oder ungültige Handlungen riskieren.

Aus diesen Gründen erfreuen sich die Uṣūl al-Fiqh unter Muslimen ungebrochener Bedeutung und Aktualität sowie zunehmender Popularität in nicht-muslimischen Kreisen. Zusammenfassend sind sie unerlässliche Voraussetzung der Erfüllung des grundlegenden islamischen Anspruchs, das Leben an Allāhs ﷻ Willen auszurichten, sowie jeder individuellen und kollektiven muslimischen Praxis.

Kapitel 2: Die Bedeutung der Rechtsschulen als methodische Zusammenschlüsse

Das Thema der Rechtsschulen im Islam ist Opfer vieler Fehlverständnisse, die sich erst auflösen, wenn man sie aus den korrekten Blickwinkeln der islamischen Geschichte einerseits und ihrer praktischen Notwendigkeit andererseits betrachtet. Viel zu oft wurden und werden die Rechtsschulen zum Spielfeld innerislamischer Spannungen gemacht und gar zu einem religiösen Scheidepunkt hochstilisiert. Nichts davon entspricht ihrer Natur, sowie ihrer ausschließlichen Bedeutung in den Bereichen der Uṣūl al-Fiqh und vor allem des Fiqh, somit der Sharīʿa. Im Kern sind die Rechtsschulen – *مذاهب* Madhāhib – nichts weiter als ideelle Zusammenschlüsse von Rechtsgelehrten, die sich in ihrer Ableitung der islamischen Gesetze einer vereinheitlichten Methodik bedienen, unter der geistigen Schirmherrschaft eines der großen Rechtsschulenbegründer. Über einen islamrechtlich-methodischen Zusammenschluss geht das korrekte Verständnis der Rechtsschule – *مذهب* Madhhab – nicht hinaus.

Gründe für die Entstehung von Ikhtilāf

Ein methodischer Zusammenschluss, unter Abgrenzung anderer Zusammenschlüsse, ist naturgemäß nur dort möglich, wo überhaupt ein Spielraum der juristischen Vorgehensweise und der Aufstellung juristisch-methodischer Regeln besteht. Einen solchen Spielraum bietet die islamische Jurisprudenz zur Genüge und so sollen zunächst einige Faktoren dargelegt werden, die sowohl auf Ebene der Uṣūl al-Fiqh als auch des Fiqh den legitimen Meinungspluralismus – *اختلاف* Ikhtilāf – unter den muslimischen Uṣūl- und Fiqh-Gelehrten begründen⁶²:

62 Für die Auflistung der Faktoren, ihre Erläuterung und die Beispiele siehe *M. Al-Khinn*, *Athar al-Ikhtilāf fi al-Qawāʿid al-uṣūliyya fi Ikhtilāf al-Fuqahāʾ*, 7. Aufl., Beirut 1998, S. 38 ff.; *W. Ibn Khaldūn*, *Muqaddimat Ibn Khaldūn*, hrsgg. v. ʿAbdullāh Muḥammad Ad-Darwīsh, 2 Bände, Damaskus 2004, S. 185; *M. Aṣ-Ṣawwāf*, *Bayna as-Sunna wa ash-Shīʿa. Al-Masāʾil al-Fiqhiyya allatī khālafā fihā ash-Shīʿa al-imāmiyya Ahl as-Sunna wa al-Djamāʿa (Masāʾil al-ʿIbādāt wa an-Nikāh wa ar-Riḍāʿ)*, Damaskus 2006, S. 272 ff. Auf Details und differenzierende Ansichten wird zur Vermeidung einer Vorwegnahme erst im weiteren Verlauf der Ausarbeitung eingegangen.

- *Der Ikhtilāf in der Rezitation des Qur’ān*: Auf den Gesandten Muḥammad ﷺ werden im Wege der definitiv authentischen Überlieferung verschiedene Rezitationsarten des Qur’ān zurückgeführt, die – basierend auf ihrer gleichwertigen Authentizität – alle als legitim anerkannt sind. Mit der Verschiebung weniger Lautzeichen von einer Rezitationsart zur anderen, gehen Verschiebungen der Grammatik und darüber die Möglichkeit der Verschiebung von Bedeutungen einher. Beispielhaft kann der folgende Qur’ān-Vers angeführt werden:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

„O die ihr glaubt, wenn ihr euch zum Gebet aufstellt, dann wascht’ euch das Gesicht und die Hände bis zu den Ellbogen und streicht euch über den Kopf und (wascht euch) die Füße bis zu den Knöcheln.“ [Al-Mā’ida: 6]

Durch unterschiedliche Setzung eines Lautzeichens auf dem Wort „Füße“, steht dieses in einer Lesung im Akkusativ und in einer anderen im Genitiv. Darauf basierend scheiden sich die Geister der Gelehrten, ob die Füße gewaschen werden müssen, oder ob in grammatikalischer Verbindung mit dem vorher genannten Kopf – durch Ausweitung der den Kopf in den Kasus des Genitiv versetzenden Präposition auf die Füße – ein feuchtes Bestreichen selbiger für das Erlangen des Zustandes der rituellen Reinheit durch die Gebetswaschung ausreichend ist.

- *Die Unterschiede in der Verbreitung von Aḥādīth*: Die Ṣaḥāba konnten nicht alle einen gleich großen oder gleichlautenden Schatz von Aḥādīth in ihren Gedächtnissen bewahren, da der Prophet ﷺ die ihm offenbarten Inhalte situationsbedingt mit seinen Gefährten zu teilen pflegte. So bildeten spezifische historische Ereignisse die Anlässe prophetischer Äußerungen und Anweisungen. Die Aussagen, Handlungen oder das stillschweigende Bestätigen des Gesandten Allāhs ﷺ wurde nur mit den Anwesenden unmittelbar geteilt. Die Abwesenden erfuhren wenn überhaupt mittelbar, durch Multiplikatoren, von den sich in ihrer Abwesenheit zugetragenen Gegebenheiten. Dieses Ungleichgewicht im Wissen um die Sunna übertrug sich natürlich auch auf die Folgegeneration von Muslimen, welche die Aḥādīth von den Ṣaḥāba übernahmen, die sich in unterschiedlicher Dichte auf dem islamischen Herrschaftsgebiet verteilt hatten. Und so setzte sich das Wissensgefälle um die Sunna auch in den darauf folgenden Generationen der großen Fiqh-Gelehrten fort, welche ihre Rechtsurteile basierend auf dem ihnen zugänglichen Anteil von Aḥādīth fällten, zu einer Zeit, als

die heute jedermann zugänglichen Masānīd⁶³ noch nicht entstanden waren oder keine Verbreitung gefunden hatten. Damit scheint dieser Faktor – zumindest gegenwärtig – für einen etwaigen Ikhtilāf keine Rolle mehr zu spielen, da die Sunna in ihrer systematisierten und niedergeschriebenen Form heute allen Rechtsgelehrten gleichermaßen zugänglich ist. Jedoch perpetuierte sich der anfängliche Unterschied in der Verbreitung der Aḥādīth in den Anforderungen, die zu jener Zeit von den Rechtsschulengründern für die Annahme eines Ḥadīth festgelegt wurden. *Imam Mālik* etwa, Begründer der mālikitischen Rechtsschule, legte als Voraussetzung für die Akzeptanz eines Ḥadīth dessen Verbreitung unter den Bewohnern Medinas fest. Dies wirkt sich bis in die Gegenwart auf die Methodik seiner Rechtsschule und damit die islamische Praxis ihrer Befolger aus.

- *Der Ikhtilāf in der Authentifizierung von Aḥādīth*: So wie *Imam Mālik* die Kenntnis und Praxis einer regionalen Gemeinschaft zu einer Voraussetzung der Authentifizierung von Aḥādīth erhob, so entwickelten auch die übrigen Gelehrten vielfältige und bisweilen differierende Kategorien und Maßstäbe, an denen ein Ḥadīth vor seiner Anwendung in der Rechtsableitung zu messen ist. Ein Ḥadīth, der die Bestätigung eines Gelehrten erlangt, kann in derselben Rechtsfrage an den Voraussetzungen eines anderen Gelehrten scheitern und keinen Niederschlag in dessen deshalb abweichenden Rechtsurteil finden.
- *Der Ikhtilāf in den zulässigen oder verbindlichen Rechtsbelegen*: Hierbei handelt es sich um einen der wesentlichsten Faktoren, die zum legitimen Meinungspluralismus unter den islamischen Rechtsgelehrten führen. Bis auf den Qurʾān und die Sunna, die vom gesamten muslimischen Gelehrtentum als verbindlich erachtet werden, eröffnen sämtliche anderen Rechtsbelege einen Diskussionsrahmen, der ein weitgefächertes Spektrum juristischer Ansichten absteckt: Von der vehementen Ablehnung eines Rechtsbelegs, über seinen Gebrauch ausschließlich in Abwesenheit anderer Rechtsbelege, die Erklärung bedingungsloser Verpflichtung zur Anwendung, bis hin zur Legitimierung unter variierenden Definitionen und Anforderungen.
- *Der Ikhtilāf im Umgang mit Rechtsfragen, zu denen es keinen expliziten Text gibt*: Mehrfach erwähnt wurde der islamische Anspruch, alles menschliche Handeln und damit das gesamte menschliche Dasein der Offenbarung zu unterstellen. In Abwesenheit expliziter Texte zu einer Rechtsfrage ergibt sich aus benanntem Anspruch das Problem, nach welcher Vorgehensweise sie zu lösen ist. Hierzu wurden von den Gelehrten

63 Anerkannte Ḥadīth-Sammelwerke.

unterschiedliche Lösungsansätze entwickelt, darunter der Rechtsbeleg des *Qiyās*, der von manchen Gelehrten heftig bestritten wurde. Dieser Grund für *Ikhtilāf* entsteht aus der Abwesenheit von Rechtsbelegen, gegenüber dem vorher beschriebenen *Ikhtilāf*, der sich aus der variierenden Anerkennung und Anwendung von Rechtsbelegen ergibt.

- *Der Ikhtilāf durch mehrdeutige Sprache*: Wie schon mehrfach angeklungen, ist die islamische Jurisprudenz gekennzeichnet durch eine charakteristische Zweigleisigkeit, die in fast jedem juristischen Zweigbereich eine bedeutende Rolle spielt. Bei diesen zwei Gleisen handelt es sich einerseits um die Frage der Authentizität eines Rechtsbeleges, und andererseits um die Frage seiner sprachlichen Ein- oder Mehrdeutigkeit. Die arabische Sprache sticht nicht nur durch ihre Vielzahl von Polysemen und Homonymen hervor, sondern auch durch die vielzähligen Möglichkeiten rhetorischer Figuren sowie grammatikalischer Variationen. So bestehen in der arabischen Sprache weitreichende Einladung und Notwendigkeit zu Auslegung und Interpretation. Demgemäß verwundert nicht, dass linguistische Interpretationsspielräume abweichende Ansichten provozieren, von denen aber jede den Anspruch hegt, sich im Bereich des sprachlich Vertretbaren zu bewegen.
- *Der Ikhtilāf in Textverständnis und Qur'ān-Erläuterung*: Selbst dort, wo keine sprachliche Ambivalenz besteht, können andere Eigenheiten eines Rechtsbelegs auftreten, die über interpretatorischem Spielraum zu *Ikhtilāf* führen. So kann durch systematische Auslegung, durch das Herstellen unterschiedlicher Bezüge zwischen Rechtsbelegen, durch Auslegung oder die Bezugnahme auf unterschiedliche Offenbarungsanlässe der juristische Meinungspluralismus bedient werden.
- *Der Ikhtilāf in der versöhnlichen Auslegung sich scheinbar widersprechender Rechtsbelege*: Manche Rechtsbelege scheinen sich auf den ersten Blick zu widersprechen. Um eine inflationäre Verwerfung eigentlich authentischer Rechtsbelege zu vermeiden, entwickelten die Gelehrten unterschiedliche Methoden der versöhnlichen Auslegung solcher Belege. Hiermit verbunden ist etwa die heftig umstrittene Frage, wann eine Abrogation anstelle der Spezifizierung eines allgemeinen Belegs anzunehmen ist.

Obige Aufzählung der zum legitimen juristischen Pluralismus führender Aspekte ist nicht als erschöpfend zu betrachten. Vielmehr handelt es sich um einen recht groben Überblick, da sich ein in übergeordneten Kategorien eröffnender *Ikhtilāf* in jedem anknüpfenden Zweigproblem fortsetzt und neue Formen annimmt. All diese Faktoren zeigen auf, dass der *Ikhtilāf* gewünschte und unvermeidliche Konsequenz des sprachlichen Wesens der Offenbarung ist und damit unausweichliches Charakteristikum der islamischen Jurisprudenz.

Selbst zur Zeit des Gesandten ﷺ, als die Offenbarung noch in vollem Gange war, kam es in dessen Abwesenheit, also in Abwesenheit der Möglichkeit einer verbindlichen Klärung einer Rechtsfrage, zu Ikhtilāf unter den Prophetengefährten ﷺ. Als der Gesandte Allāhs ﷺ von solchen Geschehnissen Kenntnis erlangte, würdigte er sie mit seiner stillschweigenden Bestätigung⁶⁴. In jedem Fall muss festgehalten werden, dass der islamrechtliche Meinungspluralismus der Gelehrten, sofern er sich aus juristisch vertretbarer und methodisch sauberer Arbeit ergibt, absolute Unvermeidbarkeit und unbestreitbare Existenzberechtigung genießt. Folglich ist jede islamrechtlich untermauerte Ableitung eines Gelehrten eine legitime Interpretation der Ansprache Allāhs ﷺ an seine menschlichen Geschöpfe und genießt, gleich jeder anderen legitimen Ableitung, zumindest theoretische Gesetzesqualität⁶⁵.

64 عن ابن عمر، رضي الله عنهما، قال: قال النبي، صلى الله عليه وسلم، يوم الأحزاب: لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: نصلي لم يُرد منا ذلك فنذكر ذلك للنبي، صلى الله عليه وسلم، فلم يعنف واحداً منهم

„Von Ibn ‘Umar [wird überliefert], möge Allāh mit beiden zufrieden sein, der sagte: ‚Der Prophet, Allāhs Segen und Frieden auf ihm, sagte am Tage der Grabenschlacht: ‚Keiner verrichtet das Nachmittagsgebet, außer in Banū Qurayza.‘ Auf dem Weg erhielten einige Kenntnis vom Anbruch des Nachmittagsgebets. So sagten einige von ihnen: ‚Wir beten nicht, bevor wir ihn [den Wohnort der Banī Qurayza] nicht erreichen.‘ Und einige von ihnen sagten: ‚Wir beten, er beabsichtigte dies nicht von uns.‘ Dies wurde dem Propheten, Allāhs Segen und Frieden auf ihm, berichtet. Er tadelte keinen von ihnen.“ (Übersetzung und Anmerkungen N.Z.), Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī, Ḥadīth Nr. 4119, in folgender Version: *A. Al-Bukhārī, Al-Djāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ*, hrsgg. v. Quṣay Muḥibb Ad-Dīn Al-Khaṭīb, 4 Bände, Kairo 1979.

65 *A. Rahim, The Principles of Muhammadan Jurisprudence. According to the Hanafi, Maliki, Shafi‘i and Hanbali Schools*, Madras 1911, S. 169; *W. Hallaq, Shari‘a. Theory, Practice, Transformations*, Cambridge 2009, S. 82; *A. Reidegeld, Handbuch Islam, Die Glaubens- und Rechtslehre der Muslime*, hrsgg. v. Hasan Özdoğan, 2005, S. 114; *Ibn Khaldūn, Muqaddima* (Fn. 62), S. 185; *M. Şīlah, Al-Insilākh min al-Madhāhib al-Fiqhiyya. Haqīqatuhu, Asbābuhu wa Āthāruhu fī al-Fiqh al-Islamī*, Batna 2006, S. 41 f. Einen Einblick darin, wie die theoretische Meinungsvielfalt durch Festlegung einer juristischen Ansicht für die staatliche und gerichtliche Praxis handhabbar gemacht wurde, liefert folgender Klassiker des islamischen Staatsrechts des shāfi‘itischen Gelehrten und obersten Richters über mehrere Bezirke im ‘Abbāsīdischen Kalifat: *A. Al-Māwardī, Al-Aḥkām as-sulṭāniyya wa al-Wilāyāt ad-dīniyya*, in der Übersetzung von Wafaa H. Wahba: *The Ordinances of Government*, Reading 1996.

Richtig und falsch im Ikhtilāf

Die Koexistenz von Gesetzen in der Anzahl rechtlich vertretbarer Ansichten ist zwar legitim, dennoch gilt nicht jede Rechtsmeinung als „richtig“. Vielmehr geht jeder Gelehrte berechtigterweise davon aus, die eigentliche Intention Allāhs ﷻ mit seiner Ableitung getroffen zu haben. Zwar spricht er dabei den Ansichten anderer Gelehrten nicht die Existenzberechtigung ab, jedoch führen die von ihm aufgebrauchte juristische Anstrengung, gepaart mit dem Wissen um das eigene juristische Können und der Überzeugung von der eigenen methodischen Vorgehensweise dazu, dass der Gelehrte sein Ergebnis für korrekt erachtet. Gleichzeitig ist allen Beteiligten klar, dass sie sich mit der Sharī'a überwiegend im präsumtiven Bereich des Islam bewegen. Sie zollen deshalb der Gegenansicht zumindest den Respekt der Anerkennung als juristisch legitim. Dass „legitim“ nicht mit „richtig“ gleichzusetzen ist, soll *Imām Ash-Shāfi'ī* in folgender trefflichen Aussage formuliert haben:

„Meine Ansicht ist richtig, doch birgt sie die Möglichkeit des Fehlers, während die Ansicht des anderen falsch ist, mit der Möglichkeit richtig zu sein.“⁶⁶

Ahl al-Hadīth und Ahl ar-Ra'ī

Recht früh nach dem Ableben des Propheten ﷺ kristallisierten sich regional verdichtete methodische Vorgehensweisen von Rechtsgelehrten heraus, deren Ableitung sich von der Methodik der Gelehrten aus anderen islamischen Gebieten unterschied und die fortan als juristische Schulen wahrgenommen wurden. Hierbei handelt es sich um die historischen Vorläufer der vier Rechtsschulen, an deren Scheideweg unterschiedliche regionale Bedingungen und Voraussetzungen für die Rechtsableitung standen. Dies sind die zwei juristischen Schulen der Ahl al-Hadīth – أهل الحديث – Vertreter der prophetischen Überlieferung – aus dem Hīdjāz und der Ahl ar-Ra'ī – أهل الرأي – Vertreter der juristischen Ansicht – aus dem Irak. Der ausschlaggebende Faktor, der zu einer abweichenden juristisch-methodischen Vorgehensweise unter den beiden Schulen führte, war die geringere Verbreitung der prophetischen Tradition im Irak gegenüber dem Hīdjāz. Der Hīdjāz, als Heimat des Gesandten

66 رأي صواب يحتمل الخطأ و رأي غيري خطأ يحتمل الصواب (Übersetzung N.Z.); diese Formulierung findet sich in keinem der Werke *Ash-Shāfi'ī's*, wird ohne Angabe einer Fundstelle aber in fast jedem Buch oder Artikel im Zusammenhang mit der Thematik des Ikhtilāf zitiert. Über den Nachweis des Zitats hinwegsehend, handelt es sich jedenfalls um eine sehr griffige Veranschaulichung.

Allāhs ﷺ bot den Ahl al-Ḥadīth eine derartige Fülle an prophetischen Überlieferungen, dass sie neben Qur'ān und Sunna kaum angehalten oder gezwungen waren, sich anderer als dieser zwei Rechtsbelege in ihren Rechtsgutachten zu bedienen⁶⁷. Die Bewohner des Irak hingegen, aufgrund der geringeren Bevölkerungsdichte mit Prophetengefährten, hatten keinen Rückgriff auf einen derart großen Teil der Sunna. Zudem waren sie von einer größeren zivilisatorischen Vielfalt umgeben, die ihnen wesentlich mehr Rechtsfragen bot und ihnen damit mehr juristische Tätigkeit abverlangte. Und so waren die Ahl al-Ra'ī gezwungen, um die gestellten Rechtsfragen nicht unbeantwortet zu lassen oder sie gar als außerhalb der Offenbarung liegend zu deklarieren, sich vermehrt anderen Rechtsbelegen, etwa den verschiedenen Formen der juristischen Auslegung oder dem Analogieschluss, zuzuwenden⁶⁸. Der Unterschied in der Vorgehensweise der beiden Schulen war damit eigentlich nur ein gradueller. Denn auch die Ahl al-Ḥadīth bedienten sich schlussendlich der Auslegung oder des Analogieschlusses, wenn sie keine die Rechtsfrage explizit behandelnden Texte fanden. Genauso suchten die Ahl al-Ra'ī ihre Lösungen zunächst in Qur'ān und Sunna, bevor sie anderweitig juristisch tätig wurden. Die Häufigkeit der Nutzung der einen oder anderen Art von Rechtsbelegen bildete damit das eigentliche Unterscheidungskriterium zwischen den zwei Schulen, begründet durch die verschiedenen regionalen Voraussetzungen. Wohl aus dieser Notwendigkeit entwickelte sich bei den Ahl al-Ra'ī die Überzeugung, dass ein Großteil der islamischen Vorgaben aus den Texten rational zu erschließen und ihnen eine islamrechtliche Begründung zu entnehmen sei, die man sodann für ähnlich gelagerte Fälle im Wege der Analogie nutzbar machen könne. Dies lehnten die wesentlich text-gebundeneren Ahl al-Ḥadīth weitgehend ab. Deswegen beschäftigten sich letztere ausschließlich mit sich ihnen real stellenden Fragen, wohingegen die juristische Schule des Irak theoretische Rechtsfragen klärte, die bisher noch kein Ratsuchender einem Juristen vorgetragen hatte⁶⁹. In ihrer fachlichen Qualifikation galten bald zwei Rechtsgelehrte als geistige Anführer der jeweiligen regional-juristischen Schule, die später von ihren Schülern zu Begründern von zwei der vier bis

67 *W. Ad-Dahlawī*, *Al-Inṣāf fī Bayān Asbāb al-Ikhtilāf*, 3. Aufl., Beirut 1986, S. 46; *Ibn Khaldūn*, *Muqaddima* (Fn. 62), S. 185; *Ṣūlah*, *Al-Insilākh* (Fn. 65), S. 43.

68 *Ad-Dahlawī*, *Al-Inṣāf* (Fn. 67), S. 57; *M. Suwayd*, *Al-Madhāhib al-Islāmiyya al-khamsa wa al-Madhhab al-muwaḥḥad*, 2. Aufl., Beirut 1997, S. 13; *Ibn Khaldūn*, *Muqaddima* (Fn. 62), S. 186; *Ṣūlah*, *Al-Insilākh* (Fn. 65), S. 44.

69 *Ad-Dahlawī*, *Al-Inṣāf* (Fn. 67), S. 46; *Ibn Khaldūn*, *Muqaddima* (Fn. 62), S. 185 f.; *Ṣūlah*, *Al-Insilākh* (Fn. 64), S. 44.

heute überlebenden Rechtsschulen gemacht werden sollten: *Imām Abū Ḥanīfa* im Irak und *Imām Mālik* im Ḥidjāz⁷⁰.

Die vier Rechtsschulen und ihre „Begründer“

Die regionalen juristischen Schulen bilden die historischen Vorläufer der bis in die Gegenwart überlebenden vier großen Rechtsschulen des Islam, die ihre heutige Form jedoch nicht bereits durch die Rechtsschulenbegründer selbst annahmen (die sich zu Lebzeiten wohl noch gar nicht als solche verstanden), sondern durch deren Schüler und Befolger, die Methodik und Ansichten ihrer Lehrer fleißig verbreiteten und weiterentwickelten. Die Unumgänglichkeit von *Ikhtilāf* im islamischen Recht, die regional differierenden Voraussetzungen für die juristische Tätigkeit, das zunehmende Wissensgefälle zwischen Rechtsgelehrten und juristischen Laien, unter rasanter Zunahme letzterer gegenüber ersteren mit fortschreitender Verbreitung des Islam, und nicht zuletzt der Genius der vier großen Imame waren Gründe der Bildung von methodisch abgrenzbaren Rechtsschulen. Bei der Verdichtung der vier Rechtsschulen handelt es sich vielmehr um eine historische (und durchaus sinnvolle) Entwicklung, gegenüber einer religiösen Notwendigkeit. Sie diente der Klärung der Vielzahl sich täglich neu präsentierender alltäglicher und außergewöhnlicher Rechtsfragen in einer islamischen Gesellschaft, in der – im Gegensatz zu den ersten drei Generationen von Muslimen – der juristische Laie fortschreitend die Regel bildete⁷¹. Nach diesem Verständnis steht es prinzipiell noch heute jedem qualifizierten Gelehrten offen, durch Festlegung einer charakteristischen Methodik die eigene Rechtsschule zu gründen, so wie zu Lebzeiten der vier großen Imame noch viele andere *Madhāhib* gab. Hauptsächlich führten zwei Gründe dazu, dass aus einer Vielzahl von Rechtsschulen nur vier die Jahrhunderte bewegter islamischer Geschichte bis in die Gegenwart überlebten. Diese Hauptgründe kann man einerseits in den Personen der großen Imāme (und im Eifer ihrer Schülerschar), andererseits in gesellschaftlicher und politischer Förderung durch die Eliten suchen. So überzeugten das fachliche Können und die islamische Integrität der vier Imāme, die unter den Muslimen eine so große Bekanntheit und Popularität erlangten, dass diese wohl nur noch durch die Bekanntheit und Popularität des Propheten ﷺ selbst und der herausragenden seiner Gefährten ﷺ übertroffen wird. Stetig steigerte sich das

70 *Ibn Khaldūn*, Muqaddima (Fn. 62), S. 186 f.

71 *Ibn Khaldūn*, Muqaddima (Fn. 62), S. 188 f.; *Reidegeld*, Handbuch (Fn. 45), S. 117; *Ṣūlah*, Al-Insilākh (Fn. 64), S. 45 ff.

Vertrauen, das ihrem Können entgegengebracht wurde durch die fleißige Verbreitung der Lehren der Imāme und deren laufende Weiterentwicklung seitens ihrer ebenfalls bekannten und populären Schüler⁷². Andererseits wurden von den islamischen Machthabern hohe gesellschaftliche oder politische Ämter mit den großen Imāmen oder den herausragenden ihrer Schüler besetzt, mancherorts wurde die Rechtsmethodik einer der vier Rechtsschulen sogleich zur gerichtlichen oder gar gesamtstaatlichen Praxis erhoben⁷³.

Die ḥanafitische Rechtsschule geht zurück auf *Nu‘mān Bin Thābit Bin Sūṭā Bin Marzubān* (80–148 n.H./699–767 n.Chr.), besser bekannt als *Imām Abū Ḥanīfa*, den großen Gelehrten des Irak von persischer Abstammung⁷⁴. Obwohl *Imām Abū Ḥanīfa* selbst kein Fiqh-Werk hinterließ, blieb seine Rechtsableitung (und damit implizit seine Methodik) der Nachwelt durch die Überlieferungen vor allem seiner zwei bekanntesten Schüler, *Ya‘qūb Bin Ibrāhīm Bin Ḥabīb Al-Anṣārī* (*Abū Yūsuf*) und *Muḥammad Bin Al-Ḥasan Ash-Shaybānī* erhalten⁷⁵. Als methodisch kennzeichnend für die ḥanafitische Rechtsschule sollen an dieser Stelle zunächst nur die von ihr anerkannten und bemühten Rechtsbelege angeführt werden. Dabei handelt es sich zuerst natürlich um den Qur‘ān und die Sunna, sowie weiterhin die Aussagen der Ṣaḥāba, den Qiyās, den Istiḥsān, den Idjmā‘, den Ra‘ī und schließlich den ‘Urf⁷⁶. Aufgrund der „Verstaatlichung“ der ḥanafitischen Rechtsschule im osmanischen Reich⁷⁷ ist die Lehre *Imām Abū Ḥanīfas* – die durch seine Schüler einige Veränderung erfuhr, vor allem in Form einer Einschränkung der Anwendung von Istiḥsān, Ra‘ī und ‘Urf – heute vordergründig in den Nachfolgestaaten dieses Reiches verbreitet: in der Türkei, Syrien, dem Libanon, Jordanien, Palästina und auf

72 *M. Abū Zahra*, *Tārīkh al-Djadal*, Kairo 1934, S. 172; *Ibn Khaldūn*, *Muqaddima* (Fn. 62), S. 188 f.; *Ṣūlah*, *Al-Insilākh* (Fn. 65), S. 48, 53.

73 Die shāfi‘itische Rechtsschule wurde unter den Ayyūbiden in Ägypten für die juristische Praxis festgelegt, genauso wie die Osmanen in ihrem Reich die ḥanafitische Rechtsschule sogleich in allen staatlichen Belangen für verbindlich erklärten; *Suwayd*, *Madhāhib* (Fn. 68), S. 28. Doch auch schon unter der fünfhundertjährigen Herrschaft der ‘Abbāsiden galt die ḥanafitische Rechtsschule als faktisch staatliche, hatte doch Kalif *Hārūn ar-Rashīd* den wohl bekanntesten aller Schüler *Imām Abū Ḥanīfas*, *Ya‘qūb Ibn Ibrāhīm Ibn Ḥabīb Al-Anṣārī* (*Abū Yūsuf*), zum Oberrichter Bagdads erhoben, von dessen Vorschlag die Ernennung der Richter im gesamten Reich abhing; *Abū Zahra*, *Al-Djadal* (Fn. 72), S. 170, 173.

74 *Abū Zahra*, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyya. Fīs-Siyāsa wa al-‘Aqāid wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyya*, Kairo 2009, S. 329.

75 *Abū Zahra*, *Al-Djadal* (Fn. 72), S. 170; *Suwayd*, *Madhāhib* (Fn. 68), S. 19.

76 *Suwayd*, *Madhāhib* (Fn. 68), S. 19; *Abū Zahra*, *Al-Djadal* (Fn. 72), S. 161 ff.; *Reidgeld*, *Handbuch* (Fn. 45), S. 121.

77 Siehe Fn. 71.

dem Balkan. Darüber hinaus finden sich heute Befolger dieser Rechtsschule in Zentralasien, im Irak, in Afghanistan, Pakistan, Indien und in China⁷⁸.

Imām Mālik, mit vollständigem Namen *Mālik Bin Anas Bin Mālik Bin Abī ‘Āmir Al-Aṣḥabī* (93–179 n.H./711–795 n.Chr.), nimmt heute die Stellung des Begründers der mālikītischen Rechtsschule ein. Als bekanntestes seiner Werke ist der Gegenwart sein „Al-Muwatta“ erhalten. Dabei handelt es sich um eine Sammlung von nach seinen Voraussetzungen authentifizierter prophetischer Aḥādīth, aber auch der Aussagen namhafter Prophetengefährten, sowie darauf basierender Rechtsableitungen *Imām Māliks* selbst. Zu Lebzeiten bestrich *Imām Mālik* nicht nur als Fiqh-Gelehrter, sondern auch als herausragender Gelehrter der Ḥadīth-Wissenschaft, dem von vielen zugeschrieben wird, als erster diesen islamischen Wissenschaftszweig systematisch, durch Untersuchung von Überlieferungssträngen, betrieben zu haben⁷⁹. Neben Qur‘ān, Sunna, Idjmā‘ und Qiyās ist für die mālikītische Rechtsschule vor allem der Rechtsbeleg der Praxis der Bewohner Medinas kennzeichnend. *Imām Mālik* entwickelte für diesen Rechtsbeleg Kriterien, mit Hilfe derer er die Praxis der Bewohner der zweiten Heimat des Gesandten ﷺ regelmäßig auf dessen Praxis zurückführte und sie durch diese Rückführung zum verbindlichen Rechtsbeleg (und Prüfstein der Authentizität von Überlieferungen) erhob. Darüber hinaus bediente sich der „Imām des Ḥidjāz“ in seiner Rechtsableitung verstärkt den Maṣāliḥ mursala⁸⁰. Heute hat die mālikītische Rechtsschule Befolger vor allem in Marokko, Algerien, Tunesien und Libyen, sowie wenige im Ḥidjāz und Irak. Schließlich ist sie auch in Kuwait, Katar und Bahrain verbreitet⁸¹.

Imām Ash-Shāfi‘ī, der als Pionier der Systematisierung der Uṣūl al-Fiqh bereits Erwähnung fand, trug den vollständigen Namen *Abū ‘Abdillah Muḥammad Bin Idrīs Ash-Shāfi‘ī* (150–204 n.H./767–820 n.Chr.). Unter den bisher erwähnten Imāmen der Rechtsschulen ist *Ash-Shāfi‘ī* wohl der erste, von dem man behaupten kann, er habe mehr oder minder bewusst eine Rechtsschule

78 *Abū Zahra*, Al-Djadal (Fn. 72), S. 173 f.; *Ibn Khaldūn*, Muqaddima (Fn. 62), S. 189; *Reidegeld*, Handbuch (Fn. 45), S. 121. Da *Ibn Khaldūn* seine „Muqaddima“ im 14. Jahrhundert verfasste, ist seine Aufführung als Fundstelle selbstverständlich im Sinne einer historischen Nachverfolgung der Verbreitung der Rechtsschulen zu verstehen.

79 *Abū Zahra*, Madhāhib (Fn. 74), S. 366 ff., 396; *Suwayd*, Madhāhib (Fn. 68), S. 21 ff., *Abū Zahra*, Al-Djadal (Fn. 72), S. 208, 221.

80 *Suwayd*, Madhāhib (Fn. 68), S. 23; *Abū Zahra*, Al-Djadal (Fn. 72), S. 213 ff.; *Reidegeld*, Handbuch (Fn. 45), S. 123.

81 Unter islamischer Herrschaft war die mālikītische Rechtsschule auch in Andalusien vorherrschend; *Suwayd*, Madhāhib (Fn. 68), S. 23; *Abū Zahra*, Al-Djadal (Fn. 72), S. 223 f.; *Ibn Khaldūn*, Muqaddima (Fn. 62), S. 190 f.; *Reidegeld*, Handbuch (Fn. 45), S. 123.

begründet, wobei er die Rechtslehren seines Lehrers *Imām Mālik* zum Ausgangspunkt seiner eigenen Überlegungen machte⁸². *Imām Ash-Shāfi'ī* war in der Anerkennung und Anwendung von Rechtsbelegen restriktiver als seine beiden Vorgänger, zumal er den von *Imām Abū Ḥanīfa* verwendeten *Istiḥsān* als Rechtsbeleg heftig bestritt⁸³. Somit beschränkte sich *Ash-Shāfi'ī* neben Qur'ān und Sunna auf *Idjmā'* und *Qiyās*⁸⁴. Heute ist die *shāfi'itische* Rechtsschule in Unterägypten, Tansania, Kenia und Somalia, sowie Teilen des Irak und Iran, im Libanon, Syrien, Jordanien und in Palästina anzutreffen. Einer riesigen Gefolgschaft erfreut sie sich vor allem in Indonesien, aber auch in Malaysia. Auf Sri Lanka und den Philippinen hat sie ebenso Befolger. Schließlich ist sie noch in Daghestan und Teilen Zentralasiens verbreitet⁸⁵.

Imām Aḥmad (164–241 n.H./780–855 n.Chr.), der mit vollständigem Namen *Aḥmad Bin Muḥammad Bin Ḥanbal Abū 'Abdillāh Ash-Shaybānī* hieß, geht als Begründer der letzten und an der Zahl ihrer Befolger gemessen kleinsten der vier sunnītischen Rechtsschulen – der ḥanbalītischen Schule – in die Geschichte ein⁸⁶. Er war Schüler des *Imām Ash-Shāfi'ī*, so wie jener seinerzeit Schüler des *Imām Mālik* gewesen war. Von der juristischen Vorgehensweise seines Lehrers unterschied sich *Imām Aḥmad* in seiner Methodik durch eine restriktivere Textanbindung, bei der er dem *Qiyās* selbst schwache *Aḥādīth* und juristische Aussagen der *Tābi'ūn* vorzog. Diese relativ strikte Textbindung erweckt den Eindruck einer starken Nähe des ḥanbalītischen *Fiqh* zur *Ḥadīth*-Wissenschaft. Die juristischen Lehren des *Imām Aḥmad* wirkten sich über andere Rechtsgelehrte in der später aufkommenden methodischen Richtung der *Zāhiriyya* aus, die wiederum parallel zu einer streng textgebundenen Denkrichtung verlief⁸⁷. In den Rechtsbelegen beschränkte sich *Imām Aḥmad* nach Qur'ān, Sunna und *Idjmā'* auf die Rechtsgutachten der Prophetengefährten und ihrer Nachfolger, und griff nur dann auf den *Qiyās* zurück, wenn kein anderer Rechtsbeleg für eine Rechtsfrage fruchtbar

82 *Abū Zahra*, Al-Djadal (Fn. 72), S. 252; *Reidegeld*, Handbuch (Fn. 45), S. 124.

83 *M. Ash-Shāfi'ī*, Ar-Risāla, hrsgg. v. Aḥmad Muḥammad Shākīr, Beirut 1939, S. 503 ff.

84 *Abū Zahra*, Al-Djadal (Fn. 72), S. 249 ff.; *Suwayd*, Madhāhib (Fn. 68), S. 28 f.; *Reidegeld*, Handbuch (Fn. 45), S. 125.

85 *Abū Zahra*, Al-Djadal (Fn. 72), S. 275 f.; *Ibn Khaldūn*, Muqaddima (Fn. 62), S. 189 f.; *Suwayd*, Madhāhib (Fn. 67), S. 28; *Reidegeld*, Handbuch (Fn. 45), S. 125.

86 *Abū Zahra*, Madhāhib (Fn. 74), S. 451 ff.; *Ibn Khaldūn*, Muqaddima (Fn. 62), S. 189; *Reidegeld*, Handbuch (Fn. 45), S. 125.

87 Für mehr Information zur *Zāhiriyya*, die sich neben der (zumindest formalen, jedoch in der Praxis kaum durchzuhaltenden) Ablehnung aller Rechtsbelege außer Qur'ān und Sunna auch durch ein rigides Wortlautverständnis kennzeichnet siehe *Abū Zahra*, Madhāhib (Fn. 74), S. 506 ff.

gemacht werden konnte⁸⁸. Ihre – im Gegensatz zu den anderen Rechtsschulen relativ geringe – Verbreitung fand die ḥanbalitische Rechtsschule vor allem im Irak und in Syrien⁸⁹.

Die praktische Notwendigkeit von Rechtsschulen

Die Rechtsschulen stellen eine Entwicklung der islamischen Rechtsgeschichte dar, die in unterschiedlichen regionalen Gegebenheiten und Voraussetzungen für die Rechtslehre ihre Anfänge nahm. Diese Entwicklung antwortete auf eine ansteigende Abhängigkeit der zunehmend juristisch ungebildeten Bevölkerung von leicht zugänglicher, fachlich qualifizierter juristischer Tätigkeit. Deshalb muss – zumindest für den juristischen Laien – eine gegenwärtige Notwendigkeit und Abhängigkeit vom Phänomen der Rechtsschulen bejaht werden. Dabei dürfen die Rechtsschulen jedoch nicht zum Anlass innerislamischer Spaltungen genommen, noch als blinde Nachahmung der befolgten Gelehrten demarkiert werden. Denn im Kern sind sie die einzige praktische Antwort auf die Frage, wie der durchschnittliche Muslim, ohne eigene methodisch-juristische Qualifikation, dem islamischen Anspruch der Ausrichtung seiner Handlungen an den Vorgaben der Šarīʿa gerecht werden soll. Natürlich ist und bleibt die Befolgung einer Rechtsschule ein Phänomen der Notwendigkeit, dass damit nicht zur allgemeinen islamischen Verpflichtung erhoben werden kann, schon gar nicht für denjenigen, der selber der Rechtsableitung fähig ist. Für alle anderen Muslime bringt in der Gegenwart die Befolgung einer Rechtsschule die unerlässlichen Vorteile der Konsequenz in der Einhaltung einer juristischen Methodik (im Gegensatz zum von der Bequemlichkeit geleiteten Hin- und Herspringen zwischen Rechtsurteilen verschiedener Gelehrter), den erleichterten Zugang zu praktischer Anweisung (in den inzwischen zahlreichen, die Ansichten der Rechtsschulen in einem spezifischen Themengebiet darstellenden juristischen Werken) und die Gewissheit mit sich, dass man mit den Rechtsschulenbegründern in ihrer fachlichen Eignung unübertroffene und in ihrer islamischen Integrität kaum einzuholende Muslime über die eigenen Rechtsfragen urteilen lässt. Dass der juristische Laie, in Ablehnung der Rechtsschulen und des islamischen Gelehrtentums, sich einfach selbst an die Bearbeitung der islamischen Texte zur Beantwortung seiner

88 *Abū Zahra*, Al-Djadal (Fn. 72), S. 328 f.; *Ibn Khaldūn*, Muqaddima (Fn. 62), S. 189; *Suwayd*, Madhāhib (Fn. 68), S. 33 f.; *Reidegeld*, Handbuch (Fn. 45), S. 126.

89 *Abū Zahra*, Al-Djadal (Fn. 72), S. 344 ff.; *Ibn Khaldūn*, Muqaddima (Fn. 62), S. 189; *Suwayd*, Madhāhib (Fn. 68), S. 33; *Reidegeld*, Handbuch (Fn. 45), S. 125.