

Islamisch-theologische Debatten um Willensfreiheit und Selbstbestimmung und ihre Implikationen für die Rechtstheorie am Beispiel des *ḥukm*-Verständnisses

Abdelaali El Maghraoui

1. Einleitung

Klassische¹ islamische Gelehrte machen in der Einleitung zu ihren theologischen und rechtstheoretischen Ausführungen oft auf das Verhältnis zwischen Theologie und Recht aufmerksam. Dabei wird die Bedeutung des *‘ilm al-kalām*² für die anderen Disziplinen betont. In seinem Kommentar zu dem theologischen Werk *al-‘Aqā’id an-nasafiyya* von Nağm ad-Dīn an-Nasafi (gest. 1142) hebt beispielsweise at-Taftāzānī (gest. 1390) hervor, dass sich die religiösen Bestimmungen (*aḥkām*) in zwei Kategorien unterteilen: praktisch (*‘amalī*) und dogmatisch (*i‘tiqādī*). Die Disziplin, die sich mit den praktischen Bestimmungen und ihrer methodischen Derivation auseinandersetzt, bezeichnet er als Wissenschaft der Schariabestimmungen und Rechtsnormen (*‘ilm aš-šarā’i‘ wa-l-aḥkām*), die wiederum das angewandte Recht (*fiqh*) und die Rechtsmethodologie (*uṣūl al-fiqh*) als Teildisziplinen umfasst.³ Jedes Wissen um die praktischen Bestimmungen setze jedoch Wissen um die Erkenntnisse der Theologie voraus. At-Taftāzānīs Hierarchisierung islamischer Disziplinen zielt auf die Priorisierung der Theologie ab. Diese stehe über der Wissenschaft der Rechtsnormen, denn sie sei Ursprung und Motiv aller islamischen Wissenschaften.⁴ Auf ähnliche Weise heben etwa auch al-Ğuwaynī (gest. 1085) und ‘Alā’ ad-Dīn

1 Unter ‚klassisch‘ subsumieren sich hier alle vormodernen Epochen der islamischen Geistesgeschichte.

2 Dieser Begriff, der heute oft mit der klassischen islamischen ‚Theologie‘ gleichgesetzt wird, ist dabei nicht ganz unproblematisch, da es im *kalām* z.T. auch um philosophische Aspekte geht. Siehe hierzu u. a. Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space and Void in Basrian Mu‘tazilī Cosmology*, Leiden 1994, S. 2 f.

3 Vgl. at-Taftāzānī, *Šarḥ al-‘Aqā’id an-nasafiyya*, ed. von ‘Alī Kamāl, Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāṭ al-‘Arabī, 2014, S. 22.

4 Vgl. ebd., S. 24.

as-Samarqandī (gest. 1144) in ihren rechtsmethodologischen Werken die Abhängigkeit der Rechtsmethodologie von der Theologie hervor.

Auch der moderne Fachdiskurs bemüht sich darum, das Verhältnis zwischen Recht und Theologie zu bestimmen.⁵ Hierbei können, so Rumees Ahmed, besonders drei Ansätze differenziert werden: Die *Orientalists* seien der Auffassung, dass die Theologie bei der Herausbildung der Rechtsschulen kaum eine Rolle gespielt hat. Sie machen hierfür vor allem politische Umstände verantwortlich.⁶ Die *Revisionists* gingen dagegen von einem komplexen und sich im Laufe der Zeit verändernden Verhältnis aus: Das islamische Recht entwickelte sich aus dem Schoß der Theologie und verselbstständigte sich im Laufe der Zeit, sodass die Theologie aus allen rechtlichen und ethischen Debatten verdrängt wurde. Mithin plädieren die Revisionisten für eine Rückkehr zur Theologie, um den ursprünglichen Geist des Islams wiederzuerlangen.⁷ Die *Pragmatists* konstatierten wiederum, dass Theologie und Recht in einem Wechselverhältnis zueinander stehen: „Islamic law is always a statement about theology; theology is always a statement about law; and both are always related to one’s socio-political context.“⁸

Von einer Verdrängung der Theologie aus dem rechtlich-ethischen Diskurs und gar von einer notwendigen Rückkehr zur Theologie zu sprechen, ist meines Erachtens zu pauschal. Die Debatten um Willensfreiheit und Selbstbestimmung,⁹ die in den theologischen Kreisen entstanden sind, prägten, wie der vorliegende Beitrag zeigen will, das Normverständnis klassischer sunnitischer Rechtstheoretiker auf nachhaltige Weise. Der Einfluss der Theologie auf das Normensystem ist so stark, dass eine Neujustierung dieses Systems entsprechend den Anforderungen der heutigen Zeit

5 Vgl. u.a. Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge 2012; Khaled Abou El-Fadl, *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford 2001; Bernard Weiss, *The Search for God’s Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*, Salt Lake City 1992; David Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*, New Haven 2011; Kevin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*, New York 1995; Aron Zysow, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*, Atlanta 2013.

6 Vgl. Rumees Ahmed, „Islamic Law and Theology“, in: *The Oxford Handbook of Islamic Law*, hrsg. von Anver M. Emon und Rumees Ahmed, Oxford 2018, S. 105–132, hier S. 108–113.

7 Vgl. ebd., S. 119–121.

8 Ebd., S. 121.

9 Die beiden Begriffe werden im Folgenden meist synonym verwendet, ähnlich wie im Arabischen die Begriffe *irāda* („Wille“) und *iḥtiyār* („Wahl, Auswahl“).

ohne eine Neutheologisierung kaum vorstellbar erscheint. Damit ist konkret die Dekonstruktion mancher spekulativer Annahmen gemeint, die sich nicht selten im Gefolge politisch motivierter Debatten entwickeln. Will man aus dem Normensystem heraus für die individuelle Selbstbestimmung argumentieren, so müsste man dieses System von solchen Annahmen enttheologisieren und befreien.

Im Folgenden werden zunächst die wichtigsten islamtheologischen Ansätze zum Thema Willensfreiheit dargestellt. Dabei wird sich auf den Ansatz der aš'aritischen und der māturīditischen Denkschule, die die Mehrheit des Sunnitentums ausmachen, konzentriert. Die Grundlage dafür bildet vor allem das eingangs genannte Kommentarwerk von at-Taftāzānī, da es zwar māturīditisch geprägt ist, jedoch Einflüsse aus der aš'aritischen Tradition enthält.¹⁰ Anschließend werden die Implikationen dieses Ansatzes für den rechtstheoretischen Normendiskurs behandelt, indem der Fokus auf das klassische *ḥukm*-Verständnis gelegt wird.

2. Theologische Ansätze

2.1 Zwei entgegengesetzte Ansätze

Mit Blick auf die Fragen von Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen haben sich in der islamischen Tradition kontroverse theologische Denkrichtungen entwickelt. Zentral ist hier das Dilemma, ob neben der Allmacht Gottes auch die Freiheit des Menschen denkbar ist: Ist diese Allmacht mit der menschlichen Freiheit in Einklang zu bringen oder ergibt sich aus der Freiheit des Menschen eine Beschränkung von Gottes Allmacht und damit seiner Vollkommenheit? Konkret geht es dabei um die Frage, ob der Mensch Schöpfer seines eigenen Handelns ist oder dieses Handeln allein und gänzlich auf den absoluten Willen Gottes zurückgeht. Die Qadariten und ihre späteren Erben, die Mu'tazila, verteidigten die An-

10 Dieser Kommentar kann als Versuch verstanden werden, māturīditische und aš'aritische Theologie im mamlukischen Ägypten zu verschmelzen; vgl. Lutz Berger, „Interpretations of Ash'arism and Maturidism in Mamluk and Ottoman Times“, in: *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, hrsg. von Sabine Schmidtke, Oxford 2016, S. 693–704, hier S. 697 f.; Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*, Paris 1990, S. 165. Einwände dagegen äußert Thomas Würtz, „Der frühe Sa'd ad-Dīn at-Taftāzānī als māturīditischer Autor“, in: *Rationalität in der Islamischen Theologie, Bd. 1: Die klassische Periode*, hrsg. von Maha El Kaisy-Friemuth, Reza Hajatpour und Mohammed Abdel Rahem, Berlin 2019, S. 351–372, hier S. 356.

sicht, dass der Mensch weitgehend willensfrei ist. Ihrer Logik nach kann der Mensch nur dann sowohl im Diesseits als auch im Jenseits für sein Handeln verantwortlich gemacht und zur Rechenschaft gezogen werden, wenn er immer auch anders hätte handeln können, also wenn er frei ist und alternative Handlungsmöglichkeiten hat.¹¹ In den Augen dieser Denker ist der Mensch ‚Schöpfer‘ bzw. ‚Hervorbringer‘ (früher *ḥāliq*, später *muḥtari‘* oder *mūğid*)¹² seiner eigenen Taten. Im Gegensatz zu dieser Auffassung, die die Selbstbestimmung in den Mittelpunkt stellt, vertraten die Ġabriten das Konzept eines starren Determinismus. Sie betrachteten den Menschen also gemeinhin als ein fremdbestimmtes Wesen. Sonach ist der Mensch dem göttlichen Zwang und der Allmacht Gottes ausgeliefert. Die Theologie der Ġabriten kann abseits des historisch-politischen Kontextes, in dem sie entstand, allerdings nicht adäquat begriffen werden. Immerhin diente sie den Umayyaden als Mittel, um ihrer Herrschaft Legitimation zu verleihen.¹³

2.2 Ein kompatibilistischer Mittelweg

Zwischen den beschriebenen Positionen hat sich ein Kompromisskonzept entwickelt, das versucht, die Freiheit des Menschen in einer determinierten Welt denkbar zu machen. Die aš‘aritische und die māturīditische Denkschule vertraten eine Art Kompatibilismus, der Raum sowohl für die Allmacht und den uneingeschränkten Willen Gottes als auch für die Freiheit des Menschen als Handlungssubjekt bieten will. Allmacht, unbeschränkter Wille und Bestimmung Gottes manifestieren sich in der ‚Erschaffung‘ (*ḥalq*) der Handlungen durch Gott, während Willensfreiheit und Bestimmung des Menschen mit Blick auf die ausführende ‚Umsetzung‘ bzw. ‚Tat‘ (*fi‘l*) zur Geltung kommen. Derlei Kompatibilismus spiegelt sich auch auf der argumentativen Ebene wider: Hier wird versucht, rationale, mu‘tazilitisch geprägte Argumente und autoritative, textbasierte Hinweise (Koran und Hadith) miteinander in Einklang zu bringen, was sowohl die Mu‘taziliten als auch die Deterministen als ein sinnent-

11 Dies entspricht auch einer notwendigen Bedingung des „Prinzips alternativer Möglichkeiten“, das für Freiheit im ethisch-inkompatibilistischen Sinne eine große Rolle spielt; vgl. Harry G. Frankfurt, *Freiheit und Selbstbestimmung: Ausgewählte Texte*, hrsg. von Monika Betzler und Barbara Guckes, Berlin 2001, S. 2.

12 Vgl. at-Taftāzānī, *Šarḥ al-‘Aqā’id*, S. 81.

13 Vgl. u. a. Lutz Berger, *Die Entstehung des Islam: Die ersten hundert Jahre: Von Mohammed bis zum Weltreich der Kalifen*, München 2016, S. 244–248.

leertes Unterfangen ablehnen.¹⁴ Die Hauptelemente des aš‘aritischen und māturīditischen Kompatibilismus werden hier vornehmlich anhand der Ausführungen von at-Taftāzānī dargestellt, die – wie eingangs erwähnt – trotz māturīditischer Prägung Einflüsse aus der aš‘aritischen Lehre enthalten.

An-Nasafīs Aussage, dass die Handlungen der Menschen (*af‘āl al-‘ibād*) durch Gott erschaffen sind, bestätigt at-Taftāzānī durch seinen Versuch, die gegenteilige Sicht der Mu‘taziliten zu falsifizieren. Der Mensch komme als Schöpfer seiner Handlungen nicht in Frage, da ihm das nötige Wissen um die Details seiner Handlungen fehle. So habe der Mensch selbst in Bezug auf die äußerlichen physischen Handlungen, wie z. B. Gehen und Laufen, weder Kenntnis noch Bewusstsein darüber, welche notwendigen Mechanismen in seinem Körper genau in Gang gesetzt werden.¹⁵ Die Eigenschaften des Erschaffens (*ḥalq* bzw. *takwīn*) sowie des Wissens (*‘ilm*) um die Einzelheiten aller Substanzen und Akzidenzien seien spezifische Attribute Gottes, die urewig (*azalī*) seien.¹⁶

Als zweites Argument für die Ansicht, dass Gott der Schöpfer aller Handlungen ist, führt at-Taftāzānī den Vers 37:96 an: „Gott hat euch und das, was ihr macht, geschaffen.“¹⁷ At-Taftāzānī insistiert darauf, dass die Aussage „und das, was ihr macht“ (*wa-mā ta‘malūn*) für alle Handlungen der Menschen steht. Mit dieser Interpretation lässt er allerdings den textlichen Kontext und die zweite Bedeutung, die dieser Vers impliziert, außer Acht. Der Vers bezieht sich, wie wir etwa dem Kommentar von aṭ-Ṭabarī (gest. 923) entnehmen können, ursprünglich auf eine Begebenheit zwischen dem Propheten Abraham und seinem Volk. In den Versen davor desavouiert Abraham seine Widersacher, da sie ‚Gottheiten‘ verehren, die sie sich selbst zurechtgemeißelt hätten, obschon Gott, so der Einwand Abrahams, sowohl sie selbst als auch das, was sie machten, geschaffen habe. Mit dem Ausdruck *wa-mā ta‘malūn* könnten mithin auch die gemei-

14 Vgl. u. a. ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-l-muta‘ahḥirīn min al-‘ulamā’ wa-l-ḥukamā’ wa-l-mutakallimīn*, ed. von ‘Abd ar-Ra‘ūf Sa’d, Kairo: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyya, o. J., S. 199.

15 Vgl. at-Taftāzānī, *Šarḥ al-‘Aqā’id*, S. 81 f.

16 Vgl. ebd.

17 Alle hier zitierten Koranverse wurden vom Verfasser übersetzt, wobei die Übertragungen von Rudi Paret und Hartmut Bobzin als Grundlage dienten.

ßelten Gegenstände gemeint sein, die Abrahams Widersacher zu Unrecht als Gottheiten verehrten.¹⁸

Zudem weist at-Taftāzānī auf zwei eindeutigeren Verse hin, die Gott als einzigen Schöpfer postulieren: „Gott ist der Schöpfer (*ḥāliq*) aller Dinge“ (Koran 39:62) und „Ist denn einer, der erschafft, (gleich) wie einer, der nicht erschafft“ (Koran 16:17). Daraus trete die bewundernswerte und nur Gott zukommende Wesenseigenschaft des Erschaffens zum Vorschein. Darin sei zudem das Anrecht Gottes auf Anbetung (*istiḥqāq al-ʿibāda*) begründet.¹⁹ Den Inhalt jener Verse, die man als Hinweis auf andere mögliche Schöpfer verstehen kann,²⁰ relativiert at-Taftāzānī, indem er betont, dass das dort angesprochene Schöpfen (*ḥalq*) nicht abseits der göttlichen Bestimmung (*taqdīr*) einzuordnen sei. Wille (*irāda*) und Macht (*qudra*) Gottes umfassen somit jede Handlungsfähigkeit und -freiheit des Menschen. Der Umfang der Willensfreiheit und der Bestimmungsfähigkeit des Menschen bewegt sich innerhalb des Willens und der Allmacht Gottes und wird – ašʿaristisch und māturīditisch gesehen – über das abstrakte Konstrukt von *kasb* (Aneignung) bzw. *iḥtiyār* (Wahlmöglichkeit) definiert. Vor allem der Schlussvers der zweiten Sure (Koran 2:286), in dem die Wurzel *k-s-b* selbst vorkommt, dient hier als autoritative Grundlage für diese Sichtweise:

Gott lastet keiner Menschenseele mehr auf, als sie tragen kann. Ihr kommt das zugute, was sie angeeignet hat (*kasabat*), und über sie kommt das, was sie [für sich selbst] angeeignet hat (*iktasabat*).

Über das Wesen, die Manifestationsart und den Wirkungsumfang des Konstrukts von Aneignung und Wahlfreiheit herrschen jedoch kontroverse Diskussionen, sodass die Muʿtaziliten sowie die Ḡabriten dieses Konstrukt als einen ‚Terminus ohne [reales] Gegenstück‘ (*ism bi-lā musammā*) abwer-

18 Vgl. at-Ṭabarī, *Tafsīr at-Ṭabarī min kitābihi Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʿwīl āy al-Qurʾān*, ed. von Aḥmad Šākir und Maḥmūd Šākir, 24 Bde., Beirut: Muʾassasat ar-Risāla, 2000, Bd. 21, S. 70.

19 Vgl. at-Taftāzānī, *Šarḥ al-ʿAqāʾid*, S. 82.

20 Vgl. Koran 23:14: „Voller Segen ist Gott, der beste Schöpfer (*aḥsan al-ḥāliqīn*)“ und Koran 5:110: „als du mit meiner Erlaubnis aus Lehm etwas schufst, was so aussah wie Vögel“. Ar-Rāzī listet hier zehn Verse auf, die die Muʿtazila als Gegenargument nutzen. Diesen Versen würden jene entgegenstehen, die den Menschen zum Urheber seines Handelns deklarieren und ihn dafür verantwortlich machen. Auf die vermeintliche Widersprüchlichkeit (*taʿruḍ*) dieser Verse geht er nicht weiter ein; vgl. ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, S. 196–198.

ten.²¹ Generell ist unter *kasb* bzw. *iḥtiyār* das Handeln im Sinne eines Handlungsvermögens (*istiṭāʿa*) zu verstehen, das Gott im Menschen bei dessen Absicht, eine Handlung auszuführen, erschafft. In Anlehnung an den Schulpatron al-Aṣʿarī (gest. 935) ist hier die Rede von der ‚zeitlichen Macht‘ (*al-qudra al-hādiṭa*) des Menschen, die *de facto* nur einen pseudo-schaffenden Charakter aufweist, denn sie selbst werde im Menschen bei dessen Handeln immer aufs Neue erschaffen. Zudem könne es neben der ‚urewigen Macht‘ (*al-qudra al-qadīma*) Gottes keine Macht geben, die eigenständig irgendetwas bewirken könne.²² Beabsichtige der Mensch, eine gute oder schlechte Tat zu erbringen, so schaffe Gott in ihm die Fähigkeit zum Tun des Guten (*qudrat fiʿl al-ḥayr*) bzw. des Schlechten (*qudrat fiʿl al-šarr*).²³ Besonders Vers 18:29, der Glaube und Unglaube zur Angelegenheit des freien Willens des Individuums erklärt und somit als ein klares Zeugnis für die Freiheit des Menschen gelten kann,²⁴ zieht at-Taftāzānī heran, um die deterministische Unfreiheit des Menschen autoritativ zu falsifizieren und im Gegenzug das Konzept des Handlungsvermögens durch Aneignung zu substantzieren.²⁵

Generell wird das Handlungsvermögen nicht als Grund (*illa*) der Handlungen, sondern vielmehr als bloße Bedingung (*šarṭ*) zu ihrem Vollzug gesehen. Das Handlungsvermögen und der Vollzug der Handlungen selbst stehen somit in keinem kausalen Verhältnis.²⁶ Das Handlungsvermögen sei zudem keine ständige Eigenschaft, sondern ein Akzidens (*ʿaraḍ*), das erst mit der Handlung zustande kommt. Ibn Rušd (gest. 1198) spricht in diesem Zusammenhang davon, dass der Wille (*irāda*) ein Verlangen (*šawq*) darstelle, das im Menschen ohne seine eigene Wahl

21 Einen Überblick über die verschiedenen *kasb*-Verständnisse bieten ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, S. 198 f.; at-Taftāzānī, *Šarḥ al-Maqāṣid*, ed. von ʿAbd ar-Raḥmān ʿUmayra, 5 Bde., Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1998, Bd. 4, S. 223–226.

22 Ar-Rāzī lehnt al-Aṣʿarīs Verständnis von *kasb* ab und hebt stattdessen hervor, dass es sich hierbei um die Eigenschaft der Entscheidung, Gutes oder Böses zu machen, handelt. Diese Eigenschaft sei der Macht des Menschen (*qudrat al-ʿabd*) zuzuschreiben, während die Handlungen von Substanz her durch die Macht Gottes erschaffen seien.

23 Vgl. at-Taftāzānī, *Šarḥ al-ʿAqāʾid*, S. 88.

24 Es heißt dort: „Wer nun will, möge glauben, und wer will, möge nicht glauben.“

25 Vgl. at-Taftāzānī, *Šarḥ al-ʿAqāʾid*, S. 85. Auch Vers 17:32, der als Belohnung für das, was man im Diesseits erbringt, das Paradies verheißt, wird hier als definitiver Beleg erwähnt.

26 Vgl. ebd., S. 88 f., obschon im *kasb*-Verständnis von al-Ġuwaynī (gest. 1085) auch kausalistische Züge zu finden sind; so zumindest aš-Šahrastānī, *al-Milal wa-n-niḥal*, ed. von ʿAbd al-ʿAzīz Muḥammad al-Wakīl, 3 Bde., Kairo: Dār al-Itiḥād al-ʿArabī, 1968, Bd. 1 S. 98 f.

(*iḥtiyār*) und vielmehr bedingt durch äußerliche und von Gott erschaffene Ursachen (*asbāb*) entstehe.²⁷

Dem auf der Grundlage von *kasb* und *iḥtiyār* konzipierten Selbstbestimmungsverständnis liegt ferner ein zweckrationaler Charakter als Motivation zugrunde. Immerhin würde die Annahme, dass der Mensch absolut handlungsunfrei ist, dem Grundsatz der von Gott auferlegten Verpflichtung (*taklīf*) des Menschen und der deshalb von ihm verlangten Rechenschaft am Jüngsten Tag den Boden entziehen.²⁸ Dass dem Menschen ein gewisses selbstbestimmtes Handeln eigen sein muss, führen die Apologeten von *kasb* und *iḥtiyār* in erster Linie auf die Legitimierung der Rechenschaftspflicht und der Verantwortlichkeit des Menschen an jenem Tag zurück, an dem laut Koran 99:6–7 jeder Mensch auch nur das Gewicht eines Stäubchens an seinem guten oder bösen Handeln sehen wird. Die Konsequenzen solch eines zweckrationalen Selbstbestimmungsverständnisses sind jedoch bereits im Diesseits zu spüren, wie die rechtstheoretischen Ausführungen noch zeigen werden.

Mit Bezug auf Ibn Rušds Versuch, Freiheit und Determinismus in einen kompatibilistischen Einklang zu bringen, konstatiert der ägyptische Philosoph Zakariyyā Ibrāhīm, dass dadurch letztlich die Freiheit des Menschen dem göttlichen Determinismus zum Opfer gefallen sei.²⁹ Dem deterministisch geprägten Freiheitsansatz stellt Ibrāhīm die kritische Überlegung entgegen, ob die Freiheit des Menschen nicht doch als die wahre Manifestation der absoluten Macht Gottes betrachtet werden sollte. Die Vollkommenheit und die Absolutheit dieser Macht würden sich geradezu dadurch manifestieren, dass diese Macht tatsächlich autonome und selbstmächtige Wesen hervorbringe, anstelle von solchen, die handlungsunfrei und unfähig seien, sich selbst zu bestimmen.³⁰ Mit dieser harmonisierenden Reflexion zeigt Ibrāhīm wohl einen Ausweg aus dem Dilemma auf, Gott und Mensch Macht zuzuschreiben, was im Prinzip der Grundintention hinter dem Konstrukt von *kasb* und *iḥtiyār* entspricht. Daher würde die bei Ibrāhīm mitschwingende Reduzierung des *kasb*-basierten Ansatzes auf eine apologetische Verteidigung der Vollkommenheit und Allmacht Gottes dem Anliegen dieses Ansatzes nicht gerecht. Die alles überragende Macht

27 Vgl. Ibn Rušd, *al-Kašf ‘an manābiḡ al-adilla fī ‘aqā’id al-milla*, ohne Ed., Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 1998, S. 167 f.

28 Vgl. at-Taftāzānī: *Šarḥ al-‘Aqā’id*, S. 85.

29 Vgl. Zakariyyā Ibrāhīm, *Muškilat al-ḥurriya*, Kairo: Maktabat Mišr, 1963, S. 130.

30 Vgl. ebd., S. 136.

Gottes wurde selbst von den rationalistischen Mu‘taziliten nie infrage gestellt,³¹ sodass sie nicht apologetisch verteidigt werden müsste.

Das Hauptanliegen der Vertreter des kompatibilistischen Willensfreiheitsmodells liegt vielmehr in der Bestimmung des Umfangs der Handlungsfreiheit des Menschen. Sie wollten einen Mittelweg zwischen dem Willensfreiheitsansatz der Mu‘taziliten und dem Determinismus der Ġabriten bzw. der Traditionalisten einschlagen. Den Anlass hierfür bieten die vermeintlich widersprüchlichen autoritativen Hinweise, derer sich die entgegengesetzten Ansätze als Stütze bedienen.³² Eine eindeutige autoritative Grundlage für die Festlegung auf einen der beiden Ansätze liegt also nicht vor. Darüber hinaus lässt sich dieser Mittelweg auf (zweck)rationale Motive zurückführen: Den Ansatz der absoluten Handlungsfreiheit des Menschen erklären die Kompatibilisten für nicht genügend stringent, da sie von der Annahme ausgehen, dass der Mensch nicht im Besitz von absolutem und umfassendem Wissen um all seine Handlungen sein kann und vielmehr über eine durch Schwäche und Unvollkommenheit charakterisierte Natur des Mangels (*nuqṣān*) verfügt. In dieser Hinsicht nähern sich die Kompatibilisten den Deterministen an. Der Umstand, dass der Mensch zwischen gut und böse unterscheiden kann und am Jüngsten Tag zu Rechenschaft gezogen wird, führt wiederum die Kompatibilisten dazu, dem Determinismus eine Absage zu erteilen. Das Ergebnis des auf *kasb* und *iḥtiyār* basierenden Kompatibilismus drückt sich in der Formulierung „*al-insānu muḏṭarrun fī šūrati l-muḥtār*“³³ aus, was soviel heißt wie „Der Mensch ist ein Gezwungener im Gewand eines Wählenden.“

3. Implikationen für den rechtstheoretischen Normendiskurs

Der kompatibilistische Ansatz der Allmacht Gottes schlägt sich in den rechtstheoretischen Werken aš‘aritisch und māturīditisch geprägter Gelehrter dahingehend nieder, dass Gott dort die absolute Norm- und Gesetzgeberschaft zugeschrieben wird. Dass Gott Normen (*aḥkām*) erlässt, bezeichnet as-Saraḥsī (gest. 1090) als einen Akt des Zwangs (*ğabr*), dem der Mensch ohne Wahlmöglichkeit (*iḥtiyār*) ausgesetzt sei. Gott sei die auferlegende Kraft (*al-Muğib*), der die Menschen durch das dienen sollen, was

31 Vgl. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin 1991–1997, Bd. 4, S. 483.

32 Vgl. ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, S. 198; at-Taftāzānī, *Šarḥ al-Maqāṣid*, Bd. 4, S. 263.

33 Vgl. ebd.

sie vorschreibt.³⁴ Sowohl der Inhalt der Normen als auch die extrinsischen Ursachen, deren Eintreten die Anwendung dieser Normen verbindlich macht, sind eine Sache, die allein dem göttlichen Willen obliegt. Göttliche Normen und Bestimmungen sind in unmittelbarer wie auch in mittelbarer Weise offenbart worden. Unmittelbar sind sie, wenn sie im Koran enthalten sind. Mittelbar auf sie hingewiesen hat hingegen der Prophet durch seine Aussprüche.³⁵

Wohlgermerkt stand die Frage nach dem Ursprung offenkundiger Normen nicht zur Debatte, sondern es wurde über den Umfang des Willens des Menschen bei der Anwendung dieser Normen spekuliert. Diskutiert wurde konkret die Frage, ob die Entscheidung des Menschen, einer göttlichen Aufforderung – also einem Gebot oder einem Verbot – zu folgen, seiner reinen Willensfreiheit entspringt oder ob diese Entscheidung dem göttlichen Willen untergeordnet ist. Mit Blick auf die Sphäre des Handelns und der Umsetzung sich durch die Offenbarung bestätigender Bestimmungen räumen as-Samarqandī und as-Saraḥsī dem Menschen die Selbstbestimmung ein, was von der Idee der Verpflichtung (*taklīf*) und der damit verbundenen zweckrationalen Rechtfertigung der Verheißung von Belohnung und der Androhung von Strafe im Jenseits herrührt.³⁶ Diese Auffassung ist auch aš-Šāṭibī (gest. 1388) Auseinandersetzung mit der Bedeutung des göttlichen Willens für das Gebieten und Verbieten zu entnehmen. Nach ihm ist zwischen zwei Arten dieses Willens zu differenzieren: dem schöpferischen und determinatorischen Willen (*al-irāda al-ḥalqīyya al-qadariyya*) und dem befehlenden bzw. normgebenden Willen (*al-irāda al-amriyya*). Unter dem ersten Willen wird verstanden, dass alles, was Gott will, zwingend geschieht und dass nichts geschehen und existieren kann, was Gott nicht will.³⁷ Die zweite Willensart ist ein imperativisch gebietender bzw. verbotender Wille. Hier geht es darum, dass Gott will und es liebt, dass Seine Bestimmungen und Befehle ausgeführt werden. Zudem erschaffe Er in dem Empfänger der Befehle die Bereitschaft, die

34 Vgl. as-Saraḥsī, *Uṣūl as-Saraḥsī*, ed. von Abū l-Wafā' al-Afḡānī, 2 Bde., Hyderabad: Laḡnat l-ḥyā' al-Ma'ārif al-ʿUtmāniyya, 1993, Bd. 1, S. 100. Vgl. auch as-Samarqandī, *al-Mizān fī natā'ig al-ʿuqūl*, ed. von Muḥammad Zakī ʿAbd al-Barr, Doha: Maṭābiʿ ad-Dawḥa, 1984, S. 18.

35 Vgl. ebd., S. 162; al-Gazālī, *al-Mustasfā min ʿilm uṣūl al-fiqḥ*, ed. von Ḥamza b. Zuhayr Ḥāfiẓ, 4 Bde., Medina: Šarikat al-Madīna al-Munawwara, 1993, Bd. 2, S. 2; Wahba az-Zuhaylī, *Uṣūl al-fiqḥ al-islāmī*, 2 Bde., Damaskus 1986, Bd. 1, S. 8 f.

36 Vgl. as-Samarqandī, *al-Mizān*, S. 18, as-Saraḥsī, *Uṣūl*, Bd. 1, S. 100.

37 Vgl. aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-fiqḥ*, ed. von Mašḥūr b. Ḥasan Āl Sālmān, 6 Bde., Kairo: Dār Ibn ʿAffān, 1997, Bd. 3, S. 370.

Ausführung dieser Bestimmungen und Befehle zu mögen. Und zugleich überlässt Er ihm die Freiheit, sich für oder gegen den Vollzug Seiner Aufforderungen zu entscheiden.³⁸ Diese Freiheit existiert jedoch nicht frei und unabhängig von der übergeordneten Willensfreiheit Gottes. Ob der Mensch die Bestimmungen Gottes in die Tat umsetzt oder nicht, geschehe vielmehr entsprechend dem zuerst genannten schöpferischen Willen.³⁹ Dem kompatibilistischen Gedanken, dass sich der Mensch unterhalb eines umfassenderen Willens bewegt und er doch über ein gewisses Maß an Handlungsfreiheit und Selbstbestimmung verfügt, wird im klassischen sunnitischen rechtstheoretischen Diskurs Rechnung getragen, wie die Auseinandersetzung mit dem *ḥukm*-Begriff in den nachfolgenden Abschnitten ausführlicher zu zeigen versucht.

3.1 Die Normen als göttliche Ansprache an den Menschen?

Die Mehrheit der sunnitischen Rechtsgelehrten versteht unter *ḥukm* die Ansprache Gottes bzw. des göttlichen Gesetzgebers (*ḥiṭāb Allāh, ḥiṭāb aš-šarʿ* bzw. *ḥiṭāb aš-Šāriʿ*), die an rechtsfähige Subjekte (*mukallaḥūn*) mit einer normativen Botschaft adressiert ist.⁴⁰ Solch eine normative Botschaft kann eine Anforderung (*iqṭiḍāʿ*), eine Handlung entweder zu vollziehen oder zu unterlassen, oder eine Freistellung (*taḥyīr*), etwas zu tun oder zu lassen, verkörpern. Mithin steht *ḥukm* für die göttliche Ansprache, die auf die Verbindlichkeit des unbedingten Sollens (Gebote und Verbote) hinweist oder auf Handlungen abzielt, deren Realisierung vom ethischen Gewissen des Normadressaten abhängen und seinem Ermessen anheimgestellt sind. Die in der klassischen Rechtslehre etablierte Beurteilung der Handlungen der rechtsfähigen Subjekte (*afʿāl al-mukallaḥīn*) als verpflichtend (*fard* bzw. *wāğib*), empfehlenswert (*mandūb*), unterlassenswert (*makrūh*), uneingeschränkt erlaubt (*mubāḥ*) oder verboten (*muḥarrām* bzw. *ḥarām*) ist

38 Vgl. ebd., S. 371. Die beiden Willensarten leitet aš-Šāṭibī u. a. aus Koran 2:253, 5:6, 6:125 und 11:34 ab. Von Bedeutung ist diese Differenzierung v. a. für die rechtstheoretisch kontrovers diskutierte Frage nach der Notwendigkeit und Relevanz des Willens des Senders für das Gebieten und Verbieten; vgl. u. a. Serder Kurnaz, *Methoden zur Normderivation im islamischen Recht: Eine Rekonstruktion autoritativer textueller Quellen bei ausgewählten islamischen Rechtsschulen*, Berlin 2016, S. 56–59.

39 Vgl. aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Bd. 3, S. 371.

40 Dieser Definition wird in modernen Werken der *uṣūl al-fiqh* weiterhin Rechnung getragen; vgl. u. a. Muḥammad Abū Zahra, *Uṣūl al-fiqh*, Kairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 2006, S. 26; az-Zuhaylī, *Uṣūl al-fiqh*, Bd. 1, S. 40–43.

gleichsam eine weitergehende Kategorisierung der normativen Ansprache Gottes, also der *aḥkām*.

Neben dieser gängigen Definition gab es offenbar den Versuch, *ḥukm* als die Ansprache Gottes zu verstehen, die die Handlungen der Menschen (*af'āl al-ibād*) im Allgemeinen betrifft.⁴¹ Diese Sicht wird aber als unpräzise abgelehnt. Denn nicht jede sich auf menschliche Handlungen beziehende Ansprache Gottes hat zugleich einen normativen Wert inne, wie etwa al-Āmidī (gest. 1233) anmerkt.⁴² Das in diesem Zusammenhang bekannteste Beispiel ist Vers 37:36. Wie bereits gezeigt, diente dieser Vers vielen aš'aritischen und mātūrīditischen Theologen als Hinweis dafür, dass Gott der Urheber aller menschlichen Handlungen ist. Das theologische Bedeutungspotenzial dieses Verses steht zumindest für die hier untersuchten aš'aritischen Rechtsgelehrten nicht zur Debatte; sie sind sich jedoch darüber einig, dass seine Botschaft nur rein deskriptiver Natur ist. Aus ihm lasse sich keine präskriptive Ansage deduzieren, obschon er mit den menschlichen Handlungen direkt verknüpft sei.⁴³ Im Lichte dieser Feststellung, die ein hohes Maß an begrifflicher Präzision erkennen lässt, stellt sich die Frage, weshalb die klassischen Rechtstheoretiker bei der Definition von *ḥukm* mehrheitlich von *ḥiṭāb Allāh* („Ansprache Gottes“) und nicht vom auf den ersten Blick wohl naheliegenderen *kalām Allāh* („Rede Gottes“) sprechen.

3.2 Die Folgen der Unerschaffenheit der göttlichen Ansprache

Im Gegensatz zum Begriff *kalām* weist der Begriff *ḥiṭāb* auf einen kommunikativen Vorgang hin. Ein *ḥiṭāb* ist ein Akt der Kommunikation, der zur Übertragung einer sinnhaltigen Nachricht zwischen Sender und Empfänger stattfindet. Als solches ist er ein in der Zeit geschaffenes Akzidens. Die Gleichsetzung von *ḥukm* mit *ḥiṭāb Allāh* bedeutet mithin, dass es sich hierbei um die erschaffene normative Ansprache Gottes handelt. Dies

41 Also *ḥiṭāb aš-šāri' al-muta'alliq bi-af'āl al-ibād* anstelle von *ḥiṭāb aš-šāri' al-muta'alliq bi-af'āl al-mukallaḥin*.

42 Vgl. al-Āmidī, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, ed. von 'Abd ar-Razzāq 'Afīfī, 4 Bde., Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 21986, Bd. 1, S. 95.

43 Vgl. ebd.; az-Zuhaylī, *Uṣūl al-fiqh*, Bd. 1, S. 39 f. Für den Vers „Gott ist der Schöpfer aller Dinge“ (Koran 39:62), der – wie anhand von bei at-Taftāzānīs Ausführungen bereits gezeigt wurde – von der Uneingeschränktheit der Macht Gottes und der Eingeschränktheit der Freiheit des Menschen zeugen, gilt ebenfalls das gleiche.

würde gleichsam eine Bestätigung der muʿtazilitischen Doktrin der Erschaffenheit der göttlichen Rede bzw. des Korans implizieren. Die *aḥkām* an sich verstehen die Ašʿariten und Māturīditen jedoch als unerschaffen. Ein *ḥukm* sei urewig (*qadīm*) und durch das Wesen Gottes (*ḡāt Allāh*) andauernd. Von diesem Verständnis ausgehend konstatiert al-Qarāfi (gest. 1285) – nachdem er an ar-Rāzī (gest. 1210) anknüpfend *ḥukm* als *ḥiṭāb Allāh* definiert hat –, dass es *de facto* richtig wäre, *ḥukm* mit der Rede Gottes (*kalām Allāh*) gleichzusetzen, die ja – ašʿaritisch und māturīditisch gesehen – als unerschaffen gilt.⁴⁴ Dennoch hat sich die Definition von *ḥukm* als *ḥiṭāb Allāh* etabliert. Die Urewigkeit der *aḥkām* wird hierbei dadurch aufrechterhalten, dass sich die semantischen Unterschiede zwischen *ḥiṭāb* und *kalām* mit der Zeit und durch Konvention – oder auch durch das Hinzufügen des Zusatzes *qadīm*, also *ḥiṭāb Allāh al-qadīm* („die urewige Ansprache Gottes“) – nivelliert hätten.⁴⁵

Die Urewigkeit und Unerschaffenheit der *aḥkām* bezieht sich aus der ašʿaritischen Sicht wohlgerne auf die durch die *aḥkām* herbeigerufenen Beurteilungen selbst; die darauf hinweisenden koranischen Wortlaute seien wiederum in der Zeit entstanden (*ḥādīṭ*). So sei etwa das Urewige an der Aufforderung, fünfmal am Tag zu beten, die Verpflichtung zum Gebet selbst und nicht die koranische Formulierung „verrichtet das Gebet“ (Koran 2:42), die auf diese Verpflichtung hinweist. Das, worauf hingewiesen wird (*al-madlūl*), und der Hinweis (*dalīl*) bilden keine Einheit, sondern Ersteres geht Letzterem voraus. Das *madlūl*, also die *ḥukm*-Beurteilung über eine Handlung, verstehen die Ašʿariten als Gegenstand der buchstaben- und lautlosen sowie durch sich selbst bestehenden Rede Gottes, die sie als *kalām naḡsī* („innere Rede“) bezeichnen. Diese Rede offenbart sich für den *ḥukm*-Adressaten erst durch die Verkündung des Hinweises, also gleichsam erst durch die Vergegenständlichung des *kalām naḡsī* in verständlichen Buchstaben und Lauten.⁴⁶ Die Plausibilität des Gedankens, dass die göttlichen Aufforderungen und Freistellungen schon vor ihrer

44 Vgl. al-Qarāfi, *Šarḥ Tanqīḥ al-fuṣūl fī l-uṣūl*, ohne Ed., Beirut: Dār al-Fikr, 2004, S. 59–61. Vgl. auch ar-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī ʿilm uṣūl al-fiqḥ*, ed. von Ġābir Fayyāḍ al-ʿAlwānī, 6 Bde., Beirut: Muʿassasat ar-Risāla, 1996, Bd. 1, S. 110.

45 Vgl. al-Qarāfi, *Šarḥ at-Tanqīḥ*, S. 60; az-Zuḥaylī, *Uṣūl al-fiqḥ*, Bd. 1, S. 38.

46 Vgl. al-Qarāfi, *Šarḥ at-Tanqīḥ*, S. 59; ders., *Kitāb al-Furūq: Anwār al-burūq fī anwār al-furūq*, ed. von Muḥammad Aḥmad Sarrāġ und ʿAlī Ġumʿa Muḥammad, 4 Bde., Kairo: Dār as-Salām, 2001, Bd. 1, S. 132 f. Einen Überblick über diese Debatte bietet at-Ṭūfī, *Šarḥ Muḥtaṣar ar-Rawḍa*, ed. von ʿAbdallāh b. ʿAbd al-Muḥsin at-Turkī, 3 Bde., Beirut: Muʿassasat ar-Risāla, 1998, Bd. 1, S. 247–60. Vgl. auch Zysow, *Economy of Certainty*, S. 12.

sprachlichen Verkündung existieren, illustriert al-Qarāfi anhand menschlicher Verhaltensweisen. Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Bedeutung des Begriffspaares *inšāʿ* (performative Rede) und *ḥabar* (konstative Rede)⁴⁷ für den *kalām nafsī* führt er aus, dass es beim Menschen durchaus üblich sei, dass sich der Inhalt eines Imperativs zunächst im Inneren des Urhebers konstituiere, bevor er dem Adressaten mitgeteilt werde:

Das ist auch der Fall, wenn jemand von uns zu seinem Diener sagt: „Sattelle das Reittier!“ So hat er zunächst in sich die Verpflichtung und die Aufforderung zum Satteln konstituiert, bevor er durch seinen Wortlaut darauf hinweist. Das gilt ebenfalls für das Verboten und so weiter. Jedoch ist das Konstituieren (*inšāʿ*) solcher Dinge [im Bewusstsein] für den Menschen in der Zeit entstanden (*ḥādīṭ*), während es für Gott, den Erhabenen, urewig (*qadīm*) ist.⁴⁸

Diese Nichteinheit von *madlūl* und *dalīl* vertreten auch diejenigen Gelehrten, die Gott keine andere Rede zuschreiben als das, was Er Seinen Gesandten durch den Engel Gabriel verkündet hat, und für die der Koran in Bedeutung und Wortlaut die unerschaffene Rede Gottes darstellt.⁴⁹

Die Urewigkeit der *aḥkām* diskutieren ašʿaritische Rechtstheoretiker unter Betrachtung eines Komplexes von Einwänden muʿtazilitischen Ursprungs. Dabei stellen sie die versetzte ‚Zeitigkeit‘ von Norm (*ḥukm*) und Handlung (*fiʿl*) vornehmlich dadurch in Abrede, dass die *aḥkām* nur als erschaffen gelten könnten, da sie eine Eigenschaft (*ṣifa*) der Handlungen der Rechtsfähigen seien, über deren Erschaffenheit wiederum Einstimmigkeit besteht.⁵⁰ Unter der Annahme, dass Handlungen erschaffen sind, erscheint

47 In den klassischen *uṣūl al-fiqh* werden Äußerungen bzw. Sprechakte in zwei Hauptkategorien unterschieden: *inšāʿ* und *ḥabar*. Im Gegensatz zu *inšāʿ* umfasst *ḥabar* Mitteilungen, die an sich wahr oder falsch sein können. Sprechakte der Kategorie *inšāʿ* sind also keiner Wahrheitsbedingung unterstellt. In diesem Sinne und in Anlehnung an die Terminologien des Sprachphilosophen John L. Austin kann *ḥabar* als ‚konstative Äußerung‘ und *inšāʿ* als ‚performative Äußerung‘ bezeichnet werden. Vgl. u. a. al-Qarāfi, *al-Furūq*, Bd. 1, S. 92–100. Zu Austin vgl. u. a. Gisela Harras, *Handlungssprache und Sprechhandlung: Eine Einführung in die theoretischen Grundlagen*, Berlin 2011, S. 114–142.

48 Al-Qarāfi, *al-Furūq*, Bd. 1, S. 132.

49 Vgl. u. a. aṭ-Ṭūfī, *Šarḥ Muḥtaṣar ar-Rawḍa*, Bd. 1, S. 258–261.

50 Die Definition der *aḥkām* als Eigenschaft der Handlungen der Rechtsfähigen wird dadurch erklärt, dass man z. B. sagt: „Diese Handlung ist verboten oder verpflichtend“; vgl. ebd., S. 255; al-Qarāfi, *Šarḥ at-Tanqīh*, S. 60. Soweit ich das durchblicken kann, lässt sich solch eine Definition zumindest bei dem Muʿtaziliten Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (gest. 1044) nur implizit feststellen; vgl. Abū l-Ḥusayn

somit die Urewigkeit der *aḥkām* als nicht schlüssig. Anders ausgedrückt: Die *aḥkām* können nicht präexistieren, wenn sie ohnehin eine Eigenschaft der Handlungen sind, die erst mit der Existenz der Rechtsfähigen möglich sind. Diesem Einwand wirkten die Ašʿariten u. a. durch die Annahme des Verpflichtetseins auch des nicht bzw. noch nicht existierenden Menschens (also des Prinzips des *taklīf al-maʿdūm*) entgegen. Sonach bestehen die *aḥkām* an sich unabhängig von der Existenz der Rechtsfähigen, an die sie adressiert sind, durch das Wesen Gottes.⁵¹ Ihre Umsetzung in konkrete Handlungen hängt wiederum von der Existenz der Rechtsfähigen ab und ist ihrer Handlungsfreiheit überlassen. Dabei spielt das im *kasb* bzw. *iḥtiyār* zum Ausdruck kommende Handlungsvermögen (*istiṭāʿa*) bzw. die pseudo-schaffende Macht, die den Menschen beim Zusammentreffen gewisser Bedingungen handlungsfähig macht, eine übergeordnete Rolle, was im Grunde den oben dargestellten kompatibilistischen Ansatz der Willensfreiheit widerspiegelt. Die Frage, welchen Wirkungsumfang diese pseudo-schaffende Macht aufweist und ob sie vor oder erst mit der Ausführung von Handlungen geschaffen wird, wird hierbei je nach *kasb*-Verständnis unterschiedlich beantwortet.⁵²

Um die ‚Vor-Zeitigkeit‘ der *aḥkām* nachvollziehbar und erfahrbar zu machen, werden zudem konkrete Beispiele herangezogen. So sei es möglich, dass ein im Sterben liegender Vater seinem noch nicht geborenen Sohn ein Testament hinterlasse. Mit seiner Geburt und seinem Erwachsen-sein sei der Sohn dazu verpflichtet, den vor ihm existierenden letzten Willen des Vaters auszuführen, woran sich die Eigenschaft des Gehorsams gegenüber dem Vater messen lasse.⁵³

Insgesamt zielt die obige Doktrin der Urewigkeit der *aḥkām* darauf ab, der Annahme, dass nur Gott die Rolle des Normgebers zuzuschreiben ist, ein festes Fundament zu verleihen. Der Mensch verfügt hierbei über keinen freien Willen. Nach Abschluss der Verkündung des *kalām naḥsī*,

al-Baṣrī, *al-Muʿtamad fī uṣūl al-fiqh*, ed. von Muḥammad Ḥamīd, 2 Bde., Damas-kus: al-Maʿhad al-ʿIlmī li-d-Dirāsāt al-ʿArabiyya, 1964, Bd. 1, S. 53 f.

51 Damit ist gemeint, dass die Existenz des Verpflichteten keine Voraussetzung dafür darstellt, ihm etwas als verpflichtend aufzuerlegen. Kritisch dazu siehe al-Ġuwaynī, *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, ed. von ʿAbd al-ʿAzīm ad-Dīb, Katar: o. V., 1979, Bd. 1, S. 272–275.

52 So kritisiert al-Ġuwaynī im Rahmen seiner Ausführungen zum Thema des Gebietens (*amr*) al-Ašʿarīs Auffassung der Gleichzeitigkeit der pseudo-schaffenden Macht und des Handelns; vgl. ebd., S. 277–279.

53 Vgl. al-ʿAmīdī, *al-Iḥkām*, Bd. 1, S. 153 f. Weitere Beispiele bieten al-Qarāfī, *Šarḥ at-Taṣṭīḥ*, S. 61 f.; ders., *al-Furuq*, Bd. 1, S. 132 f.; at-Ṭūfī, *Šarḥ Muḥtaṣar ar-Rawḍa*, Bd. 1, S. 255 f.

also seiner Vergegenständlichung in Buchstaben und Lauten, besteht die Rolle des Menschen lediglich im Erkennen und Eruiieren dessen, was bei Gott als *ḥukm* präexistiert.⁵⁴

3.3 Die Bestimmung intrinsischer Eigenschaften von Normen

Auch bei den māturīditisch geprägten Hanafiten lässt sich die Doktrin der Urewigkeit der *aḥkām* feststellen, wobei sie von der ‚urewigen Eigenschaft‘ (*ṣifa azaliyya*) sprechen, die mit den erschaffenen menschlichen Handlungen verknüpft sei.⁵⁵ Im Gegensatz zu den aš‘arischen Rechtstheoretikern (*uṣūliyyūn*) stellen sie somit nicht die die *aḥkām* mitteilende Ansprache in den Fokus, sondern die darin anvisierte Normfolge wie etwa die Eigenschaft der Verpflichtung zum Gebet, die sich aus verschiedenen Hinweisen ergibt.⁵⁶ Damit nähern sie sich der Herangehensweise der Rechtspraktiker (*fuqahāʾ*) an. Genauer betrachtet sind aber keine großen substanziellen Unterschiede zwischen der aš‘arisch geprägten Definition von *ḥukm* auf der einen Seite und der der Hanafiten – sowie der Rechtspraktiker – auf der anderen festzustellen.⁵⁷ Nennenswerte Differenzen zwischen den beiden *ḥukm*-Verständnissen ergeben sich aber mit Blick auf weitergehende Detailfragen wie etwa die Frage nach der Gutheit (*ḥusn*) und Bösheit (*qubḥ*) gebotener bzw. verbotener Handlungen: Ist eine Handlung an sich gut oder weil Gott sie gebietet? Und welche Rolle spielt dabei die Vernunft?

Die Mehrheitsmeinung, zu der die Hanafiten gelangt sind, besteht aus zwei Komponenten: Die eine geht dahin, dass die Vernunft für sich imstande sei, das intrinsische Gute oder Böse zu erkennen. In dieser Hinsicht nehmen sie die Position der Mu‘taziliten an.⁵⁸ Die andere liegt darin, dass sie ihnen zugleich darin widersprechen, dass schon der Vernunft allein eine auferlegende Funktion zukommt, sodass sich daraus für den Rechtsfähigen Konsequenzen im Jenseits ergeben: „Die Vernunft an sich

54 Ob dies subjektiv oder durch Konsens (*iğmāʾ*) geschehen soll, ist umstritten; vgl. Ibn Ruṣd, *Faṣl al-maḡāl fīmā bayna l-ḥikma wa-š-šarʾa min ittiṣāl*, ohne Ed., Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya, 1997, S. 97–100.

55 Vgl. as-Samarqandī, *al-Mizān*, S. 17.

56 Vgl. ebd., S. 17 f.; at-Taftāzānī, *Šarḥ at-Talwīḥ* (mit dem *Šarḥ at-Tawḍīḥ li-matn at-Tanqīḥ* von ʿUbaydallāh b. Masʿūd al-Maḥbūbī), ohne Ed., Kairo: Dār al-Kutub al-ʿArabiyya al-Kubrā, 1909, S. 13.

57 Vgl. az-Zuhaylī, *Uṣūl al-fiqḥ*, Bd. 1, S. 41.

58 Ausführlich zu dieser Position vgl. ebd., S. 117–131.

ist keine auferlegende Instanz (*ḡayr muḡib*)“,⁵⁹ denn „der tatsächliche auferlegende Ursprung ist Gott, der Erhabene“,⁶⁰ wie as-Saraḡsī konstatiert. Die Meinungen früherer Hanafiten, denen mehr Nähe zur mu‘tazilitischen Sichtweise bescheinigt werden kann, erklärt er hingegen für haltlos. Diese Meinungen fasst Mullā Ḥusraw (gest. 1480) wie folgt zusammen:

Von uns, damit meine ich die Hanafiten, gibt es welche, wie z. B. Abū Maṣṣūr al-Māturidī und viele der irakischen Hanafiten, die mit der Mu‘tazila darin übereinstimmen, dass die [rein vernünftige] Erkenntnis Gottes verpflichtend ist. Sie sagen: Die Vernunft ist dabei, d. h. bei der Verpflichtung, Gott zu erkennen, die urteilende Instanz (*al-ḥākim*), so dass sie sagen, dass das zurechnungsfähige Kind ebenfalls dazu verpflichtet ist, [an Gott] zu glauben. [...] Eine andere Meinung besagt, und das ist die Meinung des Verfassers von *al-Mizān* [gemeint ist ‘Alā’ ad-Dīn as-Samarqandī (gest. 1144)], dass [die Eigenschaft des Guten] genauso wie bei den Mu‘taziliten [nicht durch den Befehl bestimmt, sondern] von ihm [d. h. vom Imperativ] angezeigt wird (*madlūlūhū*), [aber nicht im uneingeschränkten Sinne, sondern nur] in Handlungen, die die Vernunft als gut erkennt, wie z. B. der Glaube, die Idee der Gottesdienste, die Gerechtigkeit und Güte. In anderen Bereichen, die die Vernunft alleine nicht erkennen kann, wird das Gute erst durch den Befehl [Gottes] bestimmt, entsprechend der aṣ‘aritschen Meinung. Dazu gehören die Offenbarungsnormen [die den zwischenmenschlichen Bereich regeln].⁶¹

Die Gutheit bzw. Bösheit ge- oder verbotener Handlungen führen die Aṣ‘ariten vollumfänglich auf den göttlichen Willen zurück. Das, was bei Gott als Norm vorliegt und durch normative Hinweise angezeigt worden ist, betrachten sie bedingungslos als Grundlage für Gut und Böse, ohne dabei zwischen dogmatischen, gottesdienstlichen und zwischenmenschlichen Handlungen zu unterscheiden.⁶² Angenommen, Gott hätte die tat-

59 As-Saraḡsī: *Uṣūl*, Bd. 1, S. 60.

60 Ebd., S. 100.

61 Mullā Ḥusraw, *Mir‘āt al-uṣūl: Šarḥ Mirqat al-wuṣūl*, ed. von İlyas Kaplan, Beirut: Dār Šādir, 2011, S. 111, mit allen Parenthesen zit. und übers. nach Hakki Arslan, „Verhältnisbestimmung zwischen Naturrecht und göttlichem Recht aus islamischer Perspektive“, in: *Gibt Gott Gesetze? Ius divinum aus christlicher und muslimischer Perspektive*, hrsg. von Nora Kalbarczyk, Timo Güzelmansur und Tobias Specker, Regensburg 2018, S. 179–218, hier S. 205. Ausführlich dazu siehe az-Zuḡaylī, *Uṣūl al-fiqḥ*, Bd. 1, S. 119 f.

62 Vgl. al-Ġuwaynī, *al-Burḥān*, Bd. 1, S. 87; al-Ġazālī, *al-Mustasfā*, Bd. 2, S. 406.

sächlich verbotenen Handlungen geboten und die gebotenen verboten, so wären die hypothetisch gebotenen Handlungen gut und die verbotenen schlecht.⁶³ Die Verbindlichkeit von Handlungsaufforderungen gilt somit unabhängig von ihren intrinsischen Eigenschaften, was mehr oder minder auf einen Determinismus hinausläuft, der jedoch nicht mit einer unberechenbaren Willkür gleichgesetzt werden soll. Immerhin nehmen die Aš'ariten an, dass die göttlichen Handlungsaufforderungen darauf abzielen, Nutzen für die Menschen zu evozieren und sie vor Schaden zu bewahren. Den gegen die Aš'ariten erhobenen Vorwurf der Relativierung des Stellenwerts der Vernunft weist al-Ġuwaynī mit dem Argument zurück, dass die göttlichen Handlungsaufforderungen für den Rechtsfähigen jenseitsbezogene Folgen mit sich bringen und somit in den Bereich der verborgenen Dinge fallen, die durch die Vernunft nicht entschieden werden können. Handele es sich um weltliche und für die Religion irrelevante Handlungen, so sei es irrational, den Stellenwert der Vernunft hierbei zu leugnen. Das Zur-Rechenschaft-Ziehen im Jenseits mache zudem nur dann Sinn, wenn der Rechtsfähige über die damit verbundenen Bedingungen im Diesseits auch unterrichtet werde.⁶⁴ Damit hebt al-Ġuwaynī aus meiner Sicht das Hauptmotiv hervor, um das es den Aš'ariten bei der Frage des Erkennens der Gutheit des Gebotenen und der Bösheit des Verbotenen geht: Die Vernunft verfügt über keine jenseitsbezogene Entscheidungskraft. Sie ist weder dazu berechtigt, über die intrinsischen Eigenschaften göttlicher Normen zu entscheiden, noch kann sie Gott dazu verpflichten, gute Handlungen zu belohnen und schlechte zu bestrafen. Die Verheißung von Belohnung und die Androhung von Bestrafung im Jenseits sind vielmehr nicht ohne die Offenbarung zu denken. Dies zu erkennen, ist laut al-Ġazālī (gest. 1111) geradezu eine Aufgabe der Vernunft.⁶⁵

3.4 Die Bestimmung extrinsischer Ursachen von Normen

Gott wird von den Aš'ariten und Māturīditen nicht nur als Ursprung und Quelle normativer Ansprachen postuliert, sondern auch als derjenige, der extrinsische Ursachen (*asbāb*) hierfür festlegt und auferlegt. Der

63 Vgl. az-Zuḥaylī, *Uṣūl al-fiqh*, Bd. 1, S. 117; teilweise auch al-Āmidī, *al-Iḥkām*, Bd. 1, S. 87.

64 Vgl. al-Ġuwaynī, *al-Burhān*, Bd. 1, S. 79 f.

65 Vgl. al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, Bd. 2, S. 406.

Geltung mancher göttlicher Normen kann nur in Verbindung mit dem Auftreten bestimmter Ursachen Rechnung getragen werden. Entscheidet sich der Mensch für die Ausführung solcher Normen, so kann dies nicht nach seiner Selbstbestimmung geschehen, sondern nach den durch den Willen Gottes definierten Ursachen, zu denen zusätzliche Hinweise führen können. So wird die Verpflichtung zum Gebet, die u. a. Vers 42:2 zu entnehmen ist, mit Vers 17:78 verknüpft, der die Gebetszeiten festlegen soll:

Verrichte die Gebete von dem Moment an, da die Sonne beginnt, sich dem Horizont zuzuneigen, bis die Dunkelheit eintritt, und verrichte das Fröhmorgengebet, bei dem die Engel zugegen sind!

Mithin wird die kontinuierliche Verpflichtung zum Gebet mit der Festlegung der sich am Stand der Sonne orientierenden Gebetszeiten verknüpft. Darin – sowie in der göttlichen Bestimmung extrinsischer Ursachen insgesamt – sehen as-Saraḥsī und al-Ġazālī für die Rechtsfähigen eine Erleichterung.⁶⁶ Die Frage, ob derlei Verknüpfung auch immer aufrechtzuerhalten ist, sei angesichts der Tatsache, dass die Dunkelheit in bestimmten Breitengraden zu bestimmten Jahreszeiten nicht wirklich eintritt (Stichwort: astronomische Nacht, Weiße Nächte), dahingestellt.

Die extrinsischen Ursachen werden von den Rechtsgelehrten, wie wir etwa bei dem Hanafiten ‘Alā’ ad-Dīn al-Buḥārī (gest. 1330) lesen können, in Verbindung mit der Ausführung sowohl von dogmatischen und gottesdienstlichen als auch von zwischenmenschlichen Handlungen ausführlich diskutiert. Dabei ist die Stringenz der Argumente nicht immer gegeben. So wird einerseits die Entscheidung für den Unglauben als Akt der Willensfreiheit betrachtet, andererseits gilt der *ġihād* als kollektive Pflicht, die mit dem Ziel der Schwächung von Ungläubigen oder der Abschaffung von Unglauben in Verbindung gebracht wird.⁶⁷

4. Fazit

Die Idee des absoluten Willens Gottes, für die aš‘aritische und māturīditi-sche Theologen argumentieren, spiegelt sich in ihrem rechtstheoretischen Verständnis von *aḥkām* dahingehend wider, dass Gott als Ursprung der

66 Vgl. as-Saraḥsī, *Uṣūl*, Bd. 1, S. 100; al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, Bd. 2, S. 312.

67 Vgl. al-Buḥārī, *Kaṣf al-asrār ‘an Uṣūl Faḥr al-Islām al-Bazdawī* (mit dem *Uṣūl al-Bazdawī*), ohne Ed., 4 Bde., Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, o. J., Bd. 4, S. 137 f.

aḥkām angenommen wird. Allein Gott obliegt die Norm- und Gesetzgeberschaft. In diesem Sinne erlegt Gott nicht nur Normen auf, sondern Er bestimmt auch die extrinsischen Ursachen, die die Verbindlichkeit dieser Normen begleiten. In diesem Sinne steht der Mensch in einem durch Zwang charakterisierten Verhältnis zu Gott. Die Vernunft kann nach der Auffassung der Māturīditen – im Gegenteil zu der der Ašʿariten, die den Stellenwert der Vernunft relativieren – das Gute und Böse erkennen. Dennoch wird sie nicht als die Normen auferlegende und verpflichtende Instanz angesehen. Die Rolle der Vernunft wird mithin darauf beschränkt, das zu erkennen und zu eruieren, was Gott als *ḥukm* verkündet und was bei Ihm als solches präexistiert.

Die Freiheit, die die ašʿarischen und māturīditischen Konzepte dem Menschen einräumen, beschränkt sich auf die Sphäre der Ausführung göttlicher Normen. Die tatsächliche Befolgung dieser Normen wird als Akt der Selbstbestimmung betrachtet. Dabei geht es weniger um die Verteidigung der Freiheit und der Selbstbestimmung des Menschen, sondern in erster Linie um die Legitimierung von zwei Aspekten: der Verantwortlichkeit des Menschen und der Tatsache, dass Gott den Menschen am Jüngsten Tag zur Rechenschaft ziehen wird.

Ausgehend von der Definition der *aḥkām* als göttliche Ansprache, die entweder mit einer imperativischen (*iqṭiḍāʿan*) Handlungsaufforderung an die Rechtsfähigen verknüpft ist oder sie vor voluntaristisches (*tahyīran*) Handeln stellt, kann festgestellt werden, dass nicht jeder Koranvers die *ḥukm* konstituierenden Kriterien erfüllt. Die Normativität des Korans lässt sich somit nur anhand einer begrenzten Anzahl von Versen quantifizieren und analysieren. Mit der weitergehenden Definition der *aḥkām* als durch sich selbst bestehende Rede Gottes geht aber auch die Doktrin der Urewigkeit der *aḥkām* einher. Damit ist gleichsam das Fundament für den überzeitlichen Geltungsanspruch koranischer Normen gelegt. Die Überzeitlichkeit der Handlungsaufforderung, fünfmal am Tag zu beten, sowie die der anderen Verpflichtungen zu gottesdienstlichen Ritualen stellt uns als moderne Rezipienten des Korans nicht vor unlösbare Aufgaben. Die problematische Konsequenz aus dieser Doktrin zeigt sich hingegen mit Blick auf die Normen, die auf das Zwischenmenschliche abzielen: Solche Normen wären dann ungeachtet ihres Verkündungskontextes oder ihres vermeintlichen Sinnziels von überzeitlicher Geltung. Normen, die mit den Strukturen der arabischen Gesellschaft des 7. Jahrhunderts korrespondierten, gälten fortan für alle Lebensrealitäten, da ihnen eine durch Gottes Wesen andauernde Präexistenz zugeschrieben wird. Eine Dekonstruktion solcher theologischer Doktrinen und ihrer Folgen für das Recht scheint von dringender Bedeutung zu sein.

Literaturverzeichnis

- Abou El-Fadl, Khaled, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford 2001.
- Abū l-Husayn al-Baṣrī, *al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh*, ed. von Muḥammad Ḥamīd, 2 Bde., Damaskus: al-Ma'had al-'Ilmī li-d-Dirāsāt al-'Arabiyya, 1964.
- Abū Zahra, Muḥammad, *Uṣūl al-fiqh*, Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 2006.
- Ahmed, Rume, „Islamic Law and Theology“, in: *The Oxford Handbook of Islamic Law*, hrsg. von Anver M. Emon und Rume Ahmed, Oxford 2018, S. 105–132.
- al-Āmidī, Sayf ad-Dīn, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, ed. von 'Abd ar-Razzāq 'Afīfī, 4 Bde., Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1986.
- Arslan, Hakki: „Verhältnisbestimmung zwischen Naturrecht und göttlichem Recht aus islamischer Perspektive“, in: *Gibt Gott Gesetze? Ius divinum aus christlicher und muslimischer Perspektive*, hrsg. von Nora Kalbarczyk, Timo Güzelmansur und Tobias Specker, Regensburg 2018, S. 179–218.
- Berger, Lutz, „Interpretations of Ash'arism and Maturīdism in Mamluk and Ottoman Times“, in: *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, hrsg. von Sabine Schmidtke, Oxford 2016, S. 693–704.
- , *Die Entstehung des Islam: Die ersten hundert Jahre: Von Mohammed bis zum Weltreich der Kalifen*, München 2016.
- al-Buḥārī, 'Alā' ad-Dīn 'Abd al-'Azīz b. Aḥmad, *Kaṣf al-asrār 'an Uṣūl Faḥr al-Islām al-Bazdawī* (mit dem *Uṣūl al-Bazdawī*), ohne Ed., 4 Bde., Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, o. J.
- Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*, Leiden 1994.
- Frankfurt, Harry G., *Freiheit und Selbstbestimmung: Ausgewählte Texte*, hrsg. von Monika Betzler und Barbara Guckes, Berlin 2001.
- al-Gazālī, Abū Ḥāmid, *al-Mustasfā min 'ilm uṣūl al-fiqh*, ed. von Ḥamza b. Zuhayr Ḥāfīz, 4 Bde., Medina: Šarikat al-Madīna al-Munawwara, 1993.
- Gimaret, Daniel, *La doctrine d'al-Ash'arī*, Paris 1990.
- al-Ġuwaynī, 'Abd al-Malik b. 'Abdallāh, *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, ed. von 'Abd al-'Azīm ad-Dīb, Katar: o. V., 1979.
- Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge 2012.
- Harras, Gisela, *Handlungssprache und Sprechhandlung: Eine Einführung in die theoretischen Grundlagen*, Berlin 2011.
- Ibn Rušd, Abū l-Walid Muḥammad b. Aḥmad, *al-Kaṣf 'an manāhiḡ al-adilla fī 'aqā'id al-milla*, ohne Ed., Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 1998.
- , *Faṣl al-maqāl fīmā bayna l-ḥikma wa-š-šarī'a min ittiṣāl*, ohne Ed., Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 1997.
- Ibrāhīm, Zakariyā, *Muškilat al-ḥurriyya*, Kairo: Maktabat Miṣr, 1963.
- Kurnaz, Serdar, *Methoden zur Normderivation im islamischen Recht: Eine Rekonstruktion autoritativer textueller Quellen bei ausgewählten islamischen Rechtsschulen*, Berlin 2016.

- Mullā Ḥusraw, *Mir'āt al-uṣūl: Šarḥ Mirqat al-wuṣūl*, ed. von İlyas Kaplan, Beirut: Dār Sādir, 2011.
- al-Qarāfī, Aḥmad b. Idrīs, *Šarḥ Tanqīḥ al-fuṣūl fī l-uṣūl*, ohne Ed., Beirut: Dār al-Fikr, 2004.
- , *Kitāb al-Furūq: Anwār al-burūq fī anwā' al-furūq*, ed. von Muḥammad Aḥmad Sarrağ und 'Alī Ğum'a Muḥammad, 4 Bde., Kairo: Dār as-Salām, 2001.
- ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn, *al-Maḥṣūl fī 'ilm uṣūl al-fiqḥ*, ed. von Ğābir Fayyād al-'Alwānī, 6 Bde., Beirut: Mu'assasat ar-Risāla, 21996.
- , *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-l-muta'aḥḥirīn min al-'ulamā' wa-l-ḥukamā' wa-l-mutakallimīn*, ed. von 'Abd ar-Ra'ūf Sa'd, Kairo: Maktabat al-Kulīyyāt al-Azhariyya, o. J.
- Reinhart, Kevin, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*, New York 1995.
- aš-Šahrastānī, Muḥammad b. 'Abd al-Karīm, *al-Milal wa-n-niḥal*, ed. von 'Abd al-'Aziz Muḥammad al-Wakīl, 3 Bde., Kairo: Dār al-Ittiḥād al-'Arabī, 1968.
- as-Samarqandī, 'Alā' ad-Dīn, *al-Mizān fī natā'ig al-'uqūl*, ed. von Muḥammad Zakī 'Abd al-Barr, Doha: Maṭābi' ad-Dawḥa, 1984.
- as-Saraḥsī, Muḥammad b. Aḥmad, *Uṣūl as-Saraḥsī*, ed. von Abū l-Wafā' al-Afġānī, 2 Bde., Hyderabad: Lağnat Iḥyā' al-Ma'ārif al-'Utmāniyya, 1993.
- aš-Šaṭībī, Abū Ishāq, *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-fiqḥ*, ed. von Mašḥūr b. Ḥasan Āl Sālmān, 6 Bde., Kairo: Dār Ibn 'Affān, 1997.
- at-Ṭabarī, Muḥammad b. Ğarīr, *Tafsīr at-Ṭabarī min kitābiḥi Ğāmi' al-bayān 'an ta'wil āy al-Qur'ān*, ed. von Aḥmad Šākir und Maḥmūd Šākir, 24 Bde., Beirut: Mu'assasat ar-Risāla, 2000.
- at-Taftāzānī, Ma'sūd b. 'Umar, *Šarḥ al-'Aqā'id an-nasafiyya*, ed. von 'Alī Kamāl Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāt al-'Arabī, 2014.
- , *Šarḥ al-Maqāšid*, ed. von 'Abd ar-Raḥmān 'Umayra, 5 Bde., Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1998.
- , *Šarḥ at-Talwīḥ* (mit dem *Šarḥ at-Tawdīḥ li-matn at-Tanqīḥ* von 'Ubaydallāh b. Ma'sūd al-Maḥbūbī), ohne Ed., Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyya al-Kubrā, 1909.
- at-Tūfī, Nağm ad-Dīn, *Šarḥ Muḥtaṣar ar-Rawḍa*, ed. von 'Abdallāh b. 'Abd al-Muḥsin at-Turkī, 3 Bde., Beirut: Mu'assasat ar-Risāla, 21998.
- van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin 1991–1997.
- Vishanoff, David, *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*, New Haven 2011.
- Weiss, Bernard, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*, Salt Lake City 1992.
- Würtz, Thomas, „Der frühe Sa'd ad-Dīn at-Taftāzānī als māturiditischer Autor“, in: *Rationalität in der Islamischen Theologie, Bd. 1: Die klassische Periode*, hrsg. von Maha El Kaisy-Friemuth, Reza Hajatpour und Mohammed Abdel Rahem, Berlin 2019, S. 351–372.

az-Zuhaylī, Wahba, *Uṣūl al-fiqh al-islāmī*, 2 Bde., Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.

Zysow, Aron, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*, Atlanta 2013.

