

Gottes Recht und menschliche Sinnvermutung: istish, munsaba und maqsid aš-šar' im rechtstheoretischen Denken azzis (st. 1111)

Autor(en): **Oberauer, Norbert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **64 (2010)**

Heft 3

PDF erstellt am: **27.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147859>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

GOTTES RECHT UND MENSCHLICHE SINNVERMUTUNG: *istiṣlāḥ*, *munāsaba* UND *maqāṣid aš-šarʿ* IM RECHTSTHEORETISCHEN DENKEN ĠAZZĀLĪS (ST. 1111)

Norbert Oberauer, Universität Münster

Abstract

The present study examines the concepts of *istiṣlāḥ*, *munāsaba* and *maqāṣid aš-šarʿ* in the thought of Abū Ḥāmid al-Ġazzālī (d. 1111 C.E.). Ġazzālī's treatise on legal hermeneutics, the *Kitāb al-Mustasfā*, is the earliest extant source containing a systematic discussion of those concepts. In Ġazzālī's hermeneutical system, the three concepts are closely interrelated: He uses them as a conceptual frame to discuss the role and scope of human value judgments in determining God's legal command. Ġazzālī claims that, in principle, it is legitimate for Man to draw on human notions of good and evil in order to interpret God's legal revelation. However, Ġazzālī also establishes the epistemological limits of human value judgments. He discusses various hermeneutical operations that involve such value judgments and carefully distinguishes between legitimate operations and others that – in Ġazzālī's opinion – are methodologically unsound as they result in a mere projection of human value judgments onto God's legal command.

Einleitung

In der vorliegenden Studie sollen die Begriffe *maqāṣid aš-šarʿ*, *istiṣlāḥ* und *munāsaba* im rechtshermeneutischen Denken des Abū Ḥāmid al-Ġazzālī (st. 1111) untersucht werden. Ġazzālī ist der früheste Autor, von dem uns eine systematische Diskussion dieser Begriffe erhalten ist.¹ Zugleich stehen diese Begriffe

1 Ġazzālī's Diskussion dieser Begriffe findet sich in seinem *Kitāb al-Mustasfā min ʿilm al-uṣūl*. Der Begriff *istiṣlāḥ* wird bereits Mālik b. Anas zugeschrieben. Paret weist allerdings darauf hin, dass der Begriff sich in der frühen mālikitischen Rechtsliteratur nirgendwo findet (vgl. PARET in EI², *istiḥsān and istiṣlāḥ*, IV, 257 a). Sollte der Begriff *istiṣlāḥ* tatsächlich im frühen mālikitischen Denken eine Rolle gespielt haben, so dürfte er dort wohl für eine Form des *raʿy* gestanden haben und hatte vermutlich wenig mit dem *istiṣlāḥ* Ġazzālī's und späterer Rechtstheoretiker gemein (zu dieser Einschätzung gelangt auch Masud 1989: 150). Die Be-

in Ġazzālīs Denken in einem spezifischen gegenseitigen Bezug: Sie bilden den terminologischen Rahmen für eine systematische Reflektion darüber, ob und in welcher Form bei der hermeneutischen Erschließung des göttlichen Rechts auf menschliche Vorstellungen vom Sinn und Nutzen rechtlicher Bestimmungen rekurriert werden darf.

Diese Fragestellung ist im 12. Jahrhundert keine neue. Vielmehr ist sie eine, in deren Licht sich die Entwicklung der sunnitischen Rechtstheorie von Beginn an vollzieht: Das Grundparadigma sunnitischen Rechtsdenkens – die Forderung, dass Rechtsfindung immer eine Bezugnahme auf den Offenbarungstext aufweisen muss – entwickelt sich historisch aus der methodologischen Zurückweisung einer Rechtsfindung auf der Grundlage von Sinn- und Nutzenerwägungen (*ra'y* bzw. *istihsān*). Der Siegeszug der sunnitischen Rechtstheorie im 9. Jahrhundert markiert insofern eine Art “skeptizistischen *turn*” in der islamischen Geistesgeschichte – eine Wendung hin zu einem grundsätzlichen Misstrauen hinsichtlich der Möglichkeit, Gottes rechtlichen Willen auf der Grundlage menschlicher Wertbegriffe zu erschließen.

Dieser sunnitische Skeptizismus wurzelt in theologischen Grundannahmen. Islamische Theologen vollzogen eine begriffliche und konzeptionelle Trennung zwischen zwei unterschiedlichen ethischen Wertungsperspektiven: Die eine dieser Wertungsperspektiven wird mit dem Terminus *maṣlaḥa* erfasst, was sich als “Wohl des Menschen” übersetzen ließe. Dieses Wohl des Menschen liegt in der Herbeiführung dessen, was für ihn nützlich ist (*manfa'a*) und der Abwehr dessen, was ihm schadet (*maḍarra*).² Die zweite Wertungsperspektive wird durch die Begriffe *ḥasan* und *qabīḥ* erfasst, was sich als “gut” und “böse” übersetzen lässt. Diese Begriffe stehen für die rechtlichen Setzungen Gottes: Gut und schlecht ist jeweils das, was Gott befiehlt und verbietet.

Ontologisch betrachtet resultieren freilich *beide* Wertungsperspektiven aus einer Setzung Gottes: Gott setzt nicht nur die Begriffe von gut und böse, sondern er hat auch Mensch, Welt und Jenseits erschaffen und damit die Umstände “gesetzt”, aus denen Nutzen und Schaden für den Menschen resultieren. Was nun die mu'tazilitischen Theologen betrifft, so gingen sie zudem davon aus, dass Gott die beiden Wertungsperspektiven inhaltlich identisch gestaltet: Was Gott befiehlt, das muss dem Menschen auch zum Wohle gereichen, und was dem Wohle des Menschen dient, muss Gott auch befehlen. Denn würde Gott anders

griffe *maqāṣid aš-šar'* und *munāsaba* lassen sich meines Wissens erstmals bei Ġazzālī nachweisen.

2 Vgl. PETERS 1976: 30f., sowie ĠAZZĀLĪ, *Mustaṣfā* I, 286, 4f.

handeln, so wäre dies weder gerecht noch weise – und Weisheit (*ḥikma*) und Gerechtigkeit (*ʿadl*) sind nach muʿtazilitischer Auffassung Wesensattribute Gottes, denen er nicht zuwiderhandeln kann.

Die sunnitische Theologie indessen positioniert sich zu diesem muʿtazilitischen Ansatz genau antithetisch: Weisheit und Gerechtigkeit – so der sunnitische Standpunkt – sind ethische Begriffe, und weil solche Begriffe erst und allein durch Gott gesetzt werden, ist es widersinnig, Gott selbst diesen Begriffen unterwerfen zu wollen. Es ist nicht zwingend, dass Gott diesen Begriffen entsprechend handelt, denn was – so die sunnitische Argumentation – sollte Gott dazu zwingen? Daraus folgt aber zugleich, dass Gott auch die beiden ethischen Wertungsperspektiven nicht identisch gestalten muss: Er kann im Prinzip auch ein Handeln befehlen, dass dem Menschen zum Schaden gereicht, und dieses Handeln wäre dann “gut” (*ḥasan*).³

Geht man von diesem theologischen Standpunkt aus, dann sind die Möglichkeiten des Menschen, Gottes rechtlichen Willen zu erschließen, in einer fundamentalen Weise begrenzt, und genau daraus resultiert der Skeptizismus der sunnitischen Rechtshermeneutik: Der Mensch mag bis zu einem gewissen Grade erkennen können, welche rechtlichen Regelungen ihm zum Wohle gereichen würden. Rechtshermeneutisch ist diese Erkenntnis aber völlig irrelevant, denn Gottes Rechtsetzung richtet sich eben nicht zwingend nach dem Wohl des Menschen. Um Gottes rechtliche Setzung zu erkennen, bleibt dem Menschen somit ausschließlich die Offenbarung, in der Gott ihm seinen rechtlichen Willen kundtut.

Ġazzālī ist der sunnitischen Denktradition verpflichtet, und im Lichte dieser Tradition muss man auch seine Ausführungen zur rechtshermeneutischen Tragweite menschlicher Wertbegriffe lesen. Im Grundsatz bleibt Ġazzālī dem sunnitischen Skeptizismus treu. Dennoch relativiert er ihn, und diese Relativierung stellt im rechtstheoretischen Diskurs seiner Zeit einen bemerkenswerten Neuansatz dar. Ġazzālī vertritt, dass menschliche Vorstellungen von Sinn und Nutzen des Rechts in bestimmten rechtshermeneutischen Operationen durchaus zum Tragen kommen dürfen. Immer muss es sich dabei jedoch um eine Sinnprojektion handeln, die ein Mindestmaß an Bekräftigung aus dem Offenbarungstext erhält. Ġazzālī zeigt auf, wie eine solche Bekräftigung aussehen kann und lotet zugleich aufs Genaueste aus, wo die Grenzen zu einer blanken Spekulation über Gottes rechtlichen Willen – einem *istiḥsān* also – verlaufen.

3 Zur hier skizzierten muʿtazilitischen Position und der sunnitischen Gegenposition siehe ausführlich OBERAUER 2004: 160ff. und 185ff.

Ġazzālī präsentiert seinen Ansatz in keiner zusammenhängenden Form. Vielmehr entwickelt er ihn im Rahmen seiner Diskussion verschiedener rechts-hermeneutischer Teilprobleme, die er an unterschiedlichen Stellen seines Werkes behandelt: Einmal dem Problem der Bestimmung der *‘illa (ta’līl)*, zum anderen dem Problem des *istiṣlāḥ*, das eine Art Güterabwägung im Fall kollidierender Rechtsansprüche darstellt. Der besseren Verständlichkeit halber werde ich im Folgenden Ġazzālīs Ansatz zunächst in zusammenhängender Form skizzieren und dann im Anschluss aufzeigen, wie er ihn im Rahmen der oben genannten Teilprobleme entwickelt.

1. Ġazzālīs Gesamtansatz

Wie die Rechtstheoretiker vor ihm unterscheidet auch Ġazzālī zwischen dem Wohl des Menschen (*maṣlaḥa*) und dem, was Gott durch seine Rechtsetzung als gut und böse (*ḥasan/qabīḥ*) ausweist, und ganz im Sinne des sunnitischen Credo sind diese beiden Wertperspektiven für Ġazzālī nicht *a priori* deckungsgleich. Ġazzālī vertritt aber, dass Gott dennoch gut und böse so gesetzt hat, dass es dem Wohl des Menschen zumindest partiell entspricht. Diese Entsprechung ist für Ġazzālī keine, die sich aus dem Wesen Gottes zwingend ergäbe, denn dann *wäre* sie ja apriorisch und müsste zudem umfassend sein. Für Ġazzālī ist diese Entsprechung vielmehr eine faktische, gewissermaßen akzidentielle: Gott *muss* sie nicht herstellen – er hat es aber doch getan.

Gerade weil Ġazzālī diese Entsprechung aber als faktische und nicht apriorische ausweist, muss er sie gewissermaßen “empirisch belegen”: Er muss konkret aufzeigen, dass und inwiefern die offenbarten Rechtsregelungen dem Menschen zum Nutzen gereichen, und dazu muss er diesen intendierten Nutzen auch konkret benennen. In dieser konkreten Beweislast liegt ein entscheidender Unterschied zwischen dem theologischen Ansatz Ġazzālīs und dem mu‘tazilitischer Rechtstheoretiker: Für letztere steht aufgrund der Prämisse der Gerechtigkeit Gottes (*‘adl*) von vorneherein fest, dass Gottes Recht dem Wohl des Menschen dient, und diese abstrakt-generelle Herleitung macht den konkret-empirischen Beweis logisch überflüssig. Tatsächlich blieben mu‘tazilitische Rechtstheoretiker bei jener abstrakt-generellen Beweisführung auch stehen. Die Frage, inwieweit der Mensch die Nützlichkeit rechtlicher Regelungen auch konkret erkennen kann und worin dieser Nutzen konkret liegt, wird in ihren Werken

nicht weiter verfolgt.⁴ Anders dagegen Ġazzālī: Er spricht davon, dass Gott mit seinem Recht im Hinblick auf den Menschen bestimmte Ziele verfolgt. Diese “Ziele des Rechts” (*maqāṣid aš-šarʿ*), wie Ġazzālī sie nennt, liegen im Schutz der Religion (*dīn*), im Schutz der Person (*nafs*; hier zu verstehen im Sinne des Lebens und der körperlichen Unversehrtheit), sowie im Schutz der Zurechnungsfähigkeit (*ʿaql*)⁵, der Nachkommenschaft (*nasl*), und des Eigentums (*māl*).⁶ Erkennen kann der Mensch diese Ziele aus der Offenbarung: Sie ergeben sich aus der Beobachtung zahlreicher Einzelverfügungen als übergeordneter intentionaler Sinnzusammenhang. Neben jenen fünf “Zielen des Rechts” kann der Mensch auf diese Weise noch weitere übergeordnete Zielsetzungen erkennen. So lässt sich etwa beobachten, dass das Recht oft darauf abzielt, außerordentliche Härten für den Menschen zu vermeiden, oder dass es oft Situationen vorbeugt, die Versuchungen zu gravierenden Rechtsbrüchen in sich bergen.

Nun weisen all diese übergeordneten Zielsetzungen eine augenfällige Übereinstimmung mit menschlichen Begriffen von Sinn und Nutzen eines Rechts auf, und Ġazzālī weist auf diese Übereinstimmung auch hin: Was etwa die fünf “Ziele des Rechts” betrifft, so bezeichnet Ġazzālī es als undenkbar, dass ein Gesetz, das auf das Wohl des Menschen abzielt, diese Ziele missachte.⁷ Diese von Ġazzālī angesprochene Übereinstimmung darf jedoch nicht als eine ontologisch zwingende missverstanden werden, denn dies liefe ja auf den muʿtazilitischen Ansatz hinaus. Die Übereinstimmung ergibt sich vielmehr aus einem ausschließlich erkenntnistheoretischen Zusammenhang: Die Zielsetzungen, die Gott mit seinen rechtlichen Verfügungen verfolgt, kann der Mensch ja nur erkennen, *insoweit* sie mit menschlichen Begriffen von Sinn und Nutzen übereinstimmen – wo sie das nicht tun, da hat der Mensch von diesen Zielen überhaupt keinen Begriff. Es ist aber für Ġazzālī – wie wir sehen werden – keines-

4 Insofern muss der Einschätzung Johnstons widersprochen werden, eine auf allgemeine Sinn- und Zweckaspekte rekurrierende Deutung des Rechts stelle einen spezifisch muʿtazilitischen Ansatz dar (vgl. JOHNSTON 2004: 233). Vielmehr blieb der sog. ethische “Rationalismus” der Muʿtazila ein rein theologischer, der in bemerkenswert geringem Maße auf die Rechts hermeneutik durchschlug, ganz zu schweigen davon, dass er eine eigene, spezifisch muʿtazilitische Rechts hermeneutik gezeugt hätte.

5 Dass Ġazzālī mit *ʿaql* die Zurechnungsfähigkeit meint, und nicht etwa den Schutz der “grauen Zellen”, wird daran deutlich, dass er den *ʿaql* als “Basis der Verpflichtung” (*malāk at-taklīf*) ausweist, was hier im Sinne einer rechtlichen Schuldfähigkeit und Verantwortlichkeit zu verstehen ist. Der Betrunkene etwa gilt im islamischen Recht als “nicht verpflichtet” (*ġayr mukallaf*) (vgl. OBERAUER 2004: 283).

6 Vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustasfā* I, 287, 1f.

7 Vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustasfā* I, S. 289, 4.

wegs ausgeschlossen, dass Gott mit seinem Recht neben solchen Zielsetzungen, die der Mensch begreifen kann, auch noch andere verfolgt. Deswegen bleibt Ġazzālīs Ansatz im Grundsatz ein skeptizistischer. Mit einer konkreten rechtlichen Situation konfrontiert, kann der Mensch zwar vermuten, dass Gottes Wille in der Umsetzung einer der (erkennbaren) übergeordneten Zielsetzungen des Rechts liegt, doch bleibt dies eben zunächst eine bloße Spekulation, die für sich genommen keine ausreichende Grundlage für ein rechtliches Urteil darstellt.

Der Mensch darf sich aber *dann* an den übergeordneten Zielsetzungen des Rechts orientieren, wenn er in seiner Rechtsfindung mit der Interpretation einer konkreten rechtlichen Verfügung befasst ist. Gewinnt der Mensch den Eindruck, dass diese Verfügung einer der übergeordneten Zielsetzungen des Rechts gezollt ist, dann darf er dieser Vermutung auch folgen – und darf die Verfügung entsprechend interpretieren. Diese Interpretation bleibt dann zwar selbst eine Vermutung, doch ist sie nach Ġazzālīs Auffassung mehr als blanke Spekulation. Sie ist dies deswegen, weil Gott diese Vermutung im Menschen durch den Offenbarungstext gewissermaßen “induziert” hat, worin für Ġazzālī eine Bekräftigung der Vermutung über Gottes Willen liegt. Die Wertvorstellungen, die Gott im Menschen geschaffen hat, werden so in Ġazzālīs rechtstheoretischem Denken zu einer Art Schlüssel, der dem Menschen bereitgestellt ist, um den Offenbarungstext zu “dechiffrieren”. Gott bedient sich dieser Wertvorstellungen somit in einer ähnlichen Weise wie er sich im Grunde auch der Sprache bedient: Als eines Sinnzusammenhangs, den er im Menschen erschaffen hat und auf den er Bezug nimmt, um sich dem Menschen kundzutun. Wo der Mensch also zu erkennen vermeint, dass eine offenbarte Rechtsverfügung einer der übergeordneten Zielsetzungen des Rechts gezollt ist, darf er dies zugleich als Zeichen werten, dass er dieser Vermutung auch folgen soll.

Die hermeneutische Nutzbarkeit, die Ġazzālī damit den übergeordneten Zielsetzungen des Rechts zumisst, ist eine streng auf die textexegetische Anwendung beschränkte – sie bleiben “Interpretationshilfe”. Die Vorstellung, dass sich aus diesen Zielsetzungen auch *ohne* eine Bezugnahme auf eine konkrete offenbarungstextliche Aussage Recht schöpfen lasse, weist Ġazzālī fast vollständig zurück. Für Ġazzālī gibt es nur eine einzige Situation, in der dies dem Menschen gestattet ist. Sie liegt dann vor, wenn offenbarungstextlich verbrieftete Rechtsansprüche miteinander kollidieren. Eine solche Kollision nämlich stellt nicht nur ein faktisches, sondern auch ein methodologisches Dilemma dar, und berechtigt insofern zu außerordentlichen hermeneutischen Wagnissen. Das Dilemma entsteht dadurch, dass der Offenbarungstext zwar Rechtsansprüche begründet, in aller Regel aber nichts über die Vor- bzw. Nachrangigkeit dieser

Rechtsansprüche aussagt. Der Mensch ist aber im Fall der Rechtskollision gezwungen, eine Güterabwägung zu treffen, und will er dies nicht völlig willkürlich tun, so bleibt ihm gar nichts anderes übrig, als sich an übergeordneten Zielsetzungen des Rechts zu orientieren. Allein in diesen übergeordneten Zielsetzungen findet der Mensch einen Bezugspunkt, an dem sich das relative Gewicht kollidierender Rechtsansprüche überhaupt messen lässt. Will man also nicht zu dem (abwegigen) Schluss gelangen, dass Gott den Menschen in bestimmten Situationen ohne rechtliche Führung lässt, dann muss man es als statthaft beurteilen, dass der Mensch in der Situation der Rechtskollision Recht aus der direkten Bezugnahme auf übergeordnete Zielsetzungen schöpft. Es ist genau diese Vorgehensweise – die Güterabwägung im Fall der Rechtskollision anhand einer Bezugnahme auf übergeordnete Zielsetzungen des Rechts – die Ġazzālī als *istiṣlāḥ* bezeichnet.

In den folgenden Abschnitten werde ich aufzeigen, wie Ġazzālī seinen hier skizzierten Ansatz im Rahmen seiner Diskussion der *‘illa* und des *istiṣlāḥ* entwickelt.

2. Ġazzālīs Diskussion der *‘illa*

2.1 “Ursache” (*‘illa*) und “Nutzen” (*maṣlaḥa*) offenbarter Rechtsverfügungen

Das wohl wichtigste hermeneutische Instrument, das die islamischen Rechtstheoretiker zur Deduktion rechtlicher Urteile entwickelten, ist der Analogieschluss (*qiyās*). Das Herzstück eines solchen Analogieschlusses ist die sogenannte *‘illa* (Pl. *‘ilal*). Nach der Vorstellung islamischer Rechtstheoretiker enthält jede rechtliche Verfügung in der Offenbarung (*aṣl*) eine “Ursache” – so die wörtliche Bedeutung von *‘illa* – die der rechtlichen Beurteilung (*ḥukm*) zugrunde liegt. Kennt man diese “Ursache”, dann darf man – so die Auffassung der Rechtstheoretiker – annehmen, dass Gott auch anderes, in dem sich diese Ursache nachweisen lässt, mit dem entsprechenden Urteil verknüpft hat. So sahen die Rechtstheoretiker etwa die “Ursache” für das offenbarte Verbot des Weins in dessen berauschender Eigenschaft und schlossen so auf ein Verbot auch anderer Alkoholika.

Wenn man nun – als Kind der Moderne – gewohnt ist, Recht als Ausdruck einer Nutzenintention zu begreifen, dann ist man versucht, jene “Ursache” einer rechtlichen Verfügung leichtfertig mit deren “Nutzen” gleichzusetzen. Tatsäch-

lich aber sind “Ursache” (*‘illa*) und “Nutzen” (*maṣlaḥa*) analytisch streng voneinander zu scheiden. Was etwa das Weinverbot betrifft, so liegt sein Nutzen im Verbot des Weins – und zwar ganz unabhängig von der “Ursache” dieses Verbots. Die “Ursache” wiederum ist ausschließlich eine Eigenschaft (*ṣifa*) des Weins, nämlich die zu berauschen. Ursache und Nutzen können also zwar zusammenhängen, sind aber als Kategorien nicht identisch.⁸

Diese aus Sicht eines westlich-modernen Rechtsdenkens befremdliche Unterscheidung zwischen Ursache und Nutzen ist für das rechtsmethodologische Denken des *uṣūl al-fiqh* von fundamentaler Bedeutung. Ihre Relevanz liegt darin, dass der Analogieschluss (*qiyās*) immer nur auf die Ursache abstellt und nie auf den Nutzen. Hätte Gott offenbart, dass die Ursache für das Verbot des Weins in dessen Qualität liegt, aus Trauben erzeugt zu sein, dann würde daraus ein Verbot des Traubensafts resultieren. Worin der Nutzen eines solchen Verbots läge, wäre dabei aus rechtshermeneutischer Sicht völlig irrelevant. Dieses ausschließliche Abstellen auf die *‘illa* ist nichts anderes als der konkret-hermeneutische Ausdruck jener eingangs geschilderten skeptizistischen Grundhaltung des sunnischen Rechtsdenkens: Die *‘illa* ist nichts weiter als ein Indiz, das Gott gesetzt hat, um auf seinen rechtlichen Willen zu verweisen. Dass dieser Wille mit dem Nutzen des Menschen korreliert, ist keineswegs zwingend.

Die kategorielle Entkopplung der *‘illa* von eventuellen Nutzaspekten des Rechts stellte die Rechtstheoretiker vor die Frage, ob und unter welchen Voraussetzungen es statthaft sei, sich bei der Ermittlung der *‘illa* auf Vermutungen über einen von Gott intendierten Nutzen der fraglichen Rechtsverfügung zu stützen. Eben diese Frage ist es, mit der sich Ğazzālī in seiner Diskussion der *‘illa* systematisch auseinandersetzt.

2.2 Ğazzālīs munāsaba-Konzept

Die menschliche Sinnvermutung im Hinblick auf eine rechtliche Verfügung fasst Ğazzālī terminologisch mit dem Begriff “*munāsib*” (bzw. der nominalen Form “*munāsaba*”). Das heißt wörtlich “passend” und meint im vorliegenden Zusam-

8 Diese wichtige Trennung zwischen *‘illa* und *maṣlaḥa* spricht bereits Ğaṣṣāṣ (st. 980) an, vgl. ĞAṢṢĀṢ, *Fuṣūl*, IV, 140, 13ff. Ähnlich bereits Karḥī (st. 952), der allerdings nicht von der *maṣlaḥa*, sondern von der “Weisheit” (*ḥikma*) einer rechtlichen Verfügung spricht: Die nämlich sei von deren *‘illa* zu trennen (*yufarraqu bayna ‘illat al-ḥukm wa ḥikmatihī*), siehe KARḤĪ, *Risāla fīl-Uṣūl*, 118,7.

menhang, dass eine hypothetisch vermutete *illa* zu einem hypothetisch vermuteten Nutzen der fraglichen rechtlichen Verfügung “passt”.

Diese Sinnvermutung – und damit die Vermutung hinsichtlich der *illa* – kann nun nach Ġazzālī in unterschiedlicher Weise durch den Offenbarungstext selbst gestützt sein. Ġazzālī unterscheidet zwischen drei Modi einer solchen offenbarungstextlichen Stützung, die erkenntnistheoretisch jeweils unterschiedlich zuverlässig sind. Diese Modi fasst er mit den Begriffen *mu'attir*, *mulā'im*, und *ġarīb*.⁹

a) *mu'attir*

Ein *mu'attir* liegt dann vor, wenn eine per Sinnvermutung angenommene *illa* zudem durch eine direkte textliche Indikation oder durch einen Konsens der Gelehrten (*iġmā'*) bestätigt wird.

Ein Beispiel ist das bereits erwähnte Weinverbot. Denn tatsächlich begegnet es im Koran in Form der Aussage, dass der Satan mit dem Wein (und dem Glücksspiel) Zwietracht unter den Menschen säen wolle, weshalb man davon absehen möge. Für Ġazzālī liegt darin eine textliche Indikation der *illa*, denn es sei der Rausch, der Zwietracht nach sich ziehe.¹⁰ Gott gibt hier also selbst im Offenbarungstext einen Hinweis auf den Nutzen der rechtlichen Verfügung, und dadurch wird auch die Vermutung bestätigt, dass die *illa* in der berauschenden Wirkung des Weins liegt.

Als Beispiel für eine Bestätigung der *illa per iġmā'* nennt Ġazzālī die Regelung, dass eine minderjährige Jungfrau durch ihren Vormund (ohne ihre Einwilligung) verheiratet werden darf. Als *illa* sind hier prinzipiell denkbar sowohl die Qualität “minderjährig” als auch “jungfräulich”. Die Ḥanafiten bestimmen als *illa* die Minderjährigkeit. Darauf gründet sich die ḥanafitische Doktrin, dass eine volljährige Jungfrau nicht ohne ihre Einwilligung verheiratet

9 Die Diskussion der *munāsaba* und ihrer Bedeutung bei der Bestimmung der *illa* findet sich in ĠAZZĀLĪS *Mustasfā* in Bd. II, 296–306.

10 ĠAZZĀLĪ, *Mustasfā* II, 289, 6 f.; 297, 1 f. und 289, 4 ff. Die Möglichkeiten direkter textlicher Indikation sind wiederum vielfältig. Zu ihnen gehört etwa die ganz explizite Benennung (*ṣarīḥ*) von Gründen für eine Verfügung durch Formulierungen wie “weil ...” (*li-aġli*) oder “damit nicht ...” (*likay-lā*) (vgl. *ibid.* 288, 5 ff.). Aber auch in weniger expliziten Formulierungen sieht Ġazzālī eine textliche Indikation der *illa* gegeben. So etwa in einer Aussage wie: “Wer sein Glied berührt, der möge die rituelle Waschung vollziehen” (*man massa dakarahu fal-yatawaḍḍa*). Diese Aussage indiziere, so Ġazzālī, die *illa* “Berührung”, woraus man auf die rituelle Unreinheit auch beim Berühren des Penis eines anderen schließen müsse (vgl. *ibid.* 291, 3 ff.).

werden darf, dagegen eine Minderjährige auch ohne ihre Einwilligung verheiratet werden darf, selbst wenn sie keine Jungfrau mehr ist. Die Bestimmung der Minderjährigkeit als *'illa* korreliert in diesem Fall mit einer Sinnvermutung, denn es ist das Alter, das den Menschen zu selbständigen Entscheidungen befähigt, und nicht der Verlust der Jungfräulichkeit. Diese *'illa* ist aber, so Ġazzālī, zudem durch einen Konsens bestätigt.¹¹

Tritt zu einer Sinnvermutung eine Indikation per *iğmā'* oder durch direkte textliche Hinweise hinzu, dann wird die Sinnvermutung rechtshermeneutisch an sich irrelevant.¹² Denn die direkte textliche Indikation ist, ebenso wie die durch *iğmā'*, in jedem Fall vorrangig. Sie würde auch dann einschlägig, wenn sie einer Sinnvermutung entgegenstünde oder eine solche gar nicht erfolgen würde. Dies wirft die Frage auf, warum Ġazzālī das *mu'attir* überhaupt als eigene Kategorie ausweist und anspricht, anstatt es schlicht unter die unmittelbare textliche Indikation der *'illa* zu subsumieren (die ja auch ohne Sinnvermutung erfolgen kann). Der Grund dafür liegt darin, dass Ġazzālī anhand des *mu'attir* etwas illustrieren will: Dass nämlich Gott selbst in vielen seiner Rechtsverfügungen klargestellt hat, dass er mit ihnen den Nutzen des Menschen intendiert. Ġazzālīs Ausführungen zum *mu'attir* zielen also nicht auf einen unmittelbaren rechtshermeneutischen Ertrag, sondern sie müssen als eine theologische Betrachtung des Rechts verstanden werden, die darauf abzielt, Gottes Tendenz zu einer sinnhaften Rechtsetzung herauszustreichen. Mit Einschränkungen gilt dies insgesamt für Ġazzālīs Ausführungen zur menschlichen Sinnvermutung – ein Aspekt, auf den ich zum Ende meines Beitrages zurückkommen werde.

b) *mulā'im*

Vom *mu'attir* unterscheidet Ġazzālī einen zweiten Modus der offenbarungstextlichen Bestätigung einer vermuteten *'illa*, den er mit dem Begriff *mulā'im* bezeichnet. Auch das heißt im Grunde – wie *munāsib* – “passend”, lässt sich aber im vorliegenden Zusammenhang besser mit “harmonisierend” übersetzen.

11 Vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustasfā* II, 293, 8f. Ġazzālī behandelt diesen Fall im Abschnitt über die Bestimmung der *'illa* per *iğmā'*, doch herrschte über die *'illa* “Minderjährigkeit” eigentlich nur innerhalb der ḥanafitischen Rechtsschule ein Konsens. Die Šāfi'iten etwa sahen die *'illa* in der Jungfräulichkeit und folgerten, dass eine minderjährige Nicht-Jungfrau nicht ohne ihre Einwilligung verheiratet werden könne, wohl aber eine volljährige Jungfrau. Wohl deswegen spricht Ġazzālī im angeführten Passus auch von einem “*ittifāq*” anstatt von einem “*iğmā'*”. Zur Differenz zwischen Šāfi'iten und Ḥanafiten in dieser Frage siehe UTHMAN 1995: 45.

12 Vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustasfā* II, 298, 5.

Beim *mulā'im* handelt es sich um den Fall, dass man in einer vorliegenden rechtlichen Verfügung eine bestimmte *'illa* vermutet, weil in anderen rechtlichen Verfügungen ähnliche *'ilal* mit ähnlichen Urteilen verknüpft sind.¹³

Als Beispiel führt Ġazzālī die Bestimmung der *'illa* für das Verbot der kleinen Menge Wein an. Die berauschende Wirkung scheidet hier als *'illa* aus, denn die kleine Menge ist gerade durch das Fehlen dieser Wirkung charakterisiert. Als Sinnvermutung ließe sich nun annehmen, dass mit der Verfügung verhindert werden soll, dass sich schwache Naturen durch den ersten Schluck zum nächsten und übernächsten verführen lassen bis dann unversehens doch der Rausch eintritt. Aus dieser Sinnvermutung heraus lässt sich als *'illa* die Eigenschaft des Weins vermuten, in kleinen Mengen zu einer großen, verbotenen Menge einzuladen. Diese *'illa* ist nun weder durch einen Text unmittelbar indiziert, noch durch einen *iğmā'* bestätigt. Allerdings, so Ġazzālī, lasse sich doch beobachten, dass das Recht an *ähnliche 'ilal ähnliche Rechtsfolgen* knüpft. So verfügt das Recht zum Beispiel, dass die Zurückgezogenheit (*ḥalwa*) eines Pärchens dann verboten ist, wenn sie die Gefahr der Unzucht mit sich bringt.¹⁴

Ein anderes Beispiel, das Ġazzālī anführt, ist die Verfügung, dass die Menstruierende, die aufgrund ihrer Unpässlichkeit nicht fasten muss und nicht beten darf, zwar das Fasten nachholen muss, nicht aber das Gebet. Ein mutmaßlicher Sinn der Verordnung wäre, der Menstruierenden die Härte zu ersparen, später ein doppeltes Pensum beten zu müssen. Auch hier liegt keine unmittelbare textliche Indikation vor und auch kein *iğmā'*. Aber auf die Kategorie der Härte (*ğins al-mašaqqā*) – so Ġazzālī – reagiere das Recht häufig mit Erleichterung (*tahfīf*). Und wenn sich auch in keiner anderen Verfügung eine Erleichterung an exakt *diese* Härte – nämlich die Verdopplung des Pensums – knüpfe, so knüpfe sie sich dort doch an andere, ähnliche Härten.¹⁵

13 Vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustaṣfā* II, 297, 6: *ammā l-mulā'im fa-'ibāra 'ammā lam yazhar ta'ūr 'aynihi fī 'ayn dālika l-ḥukm wa-lākin zahara ta'ūr ġinsihi fī ġins dālika l-ḥukm*. Der Begriff *mulā'im* findet sich auch schon bei Saraḥsī (st. vermutl. 1090), ist dort aber ganz anders definiert: Er steht für die methodologische Übereinstimmung eines *ta'līl* mit der Art und Weise, wie der Prophet und die Prophetengenossen *'ilal* bestimmten. Diese Übereinstimmung ist für Saraḥsī eine Grundvoraussetzung für die Legitimität *jeder* Form des *ta'līl* (vgl. SARAḤSĪ, *Uṣūl* II, 176ff, insb. 177, 5ff., zudem 186, 25f.).

14 Vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustaṣfā* II, 298, 1 ff.

15 Vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustaṣfā* II, 297, 6 ff. Ġazzālī führt an dieser Stelle kein weiteres Beispiel für eine Erleichterung bei besonderen Härten an, unterlässt dies aber wohl schlicht deswegen, weil seine Leserschaft mit Beispielen ausreichend vertraut war. Zu denken wäre etwa an das Entfallen der Wallfahrtspflicht für denjenigen, der die Reise finanziell nicht bewältigen kann.

Das *mulā'im* verfügt über eine geringere erkenntnistheoretische Zuverlässigkeit als das *mu'attir*. Das liegt daran, dass beim *mulā'im* zwar ebenfalls eine Art offenbarungstextlicher Indikation vorliegt, die Sinnvermutung aber in konstitutiver Weise an der Bestimmung der *'illa* beteiligt ist. Denn der angenommene Sinnzusammenhang findet beim *mulā'im* erst dadurch eine Bekräftigung, dass man die vorliegende Verfügung unter Kategorien subsumiert, die ihrerseits im Recht als Ganzen im angenommenen Zusammenhang erscheinen. So wird im oben angeführten Beispiel der Menstruierenden die Nachholung des Gebets – und damit die Häufung zum doppelten Pensum – unter die Kategorie “Härten” subsumiert und das Fortfallen der Nachholpflicht unter die Kategorie “Erleichterung”. Damit harmonisiert die Sinnvermutung zwar mit anderen rechtlichen Verfügungen, in denen Härte und Erleichterung ebenfalls in einem Zusammenhang stehen, aber die Subsumtion selbst – durch die der Sinnzusammenhang ja erst entsteht – bleibt dennoch eine bloße Vermutung. Schließlich sind ja die Nachholung des Gebets und die Entbindung davon in der vorliegenden Verfügung selbst gar nicht explizit als “Härte” und “Erleichterung” ausgewiesen. Sie lassen sich also prinzipiell auch unter andere Kategorien subsumieren – und dann ergäbe sich für die Verfügung ein anderer Sinnzusammenhang.

Dass beim *mulā'im* eine Subsumtion unter Kategorien erfolgt, die an sich nicht zwingend ist, macht Ġazzālī an einem Beispiel deutlich. Die rechtliche Verfügung etwa, dass der Mörder sein Opfer nicht beerbt, lasse sich dahingehend interpretieren, dass im Ausschluss vom Erbe eine Vergeltung (*ġazā'*) liegt für die strafwürdige Handlung des Mordes. Diese Interpretation wäre *mulā'im*, denn strafwürdige Handlungen (*ġināyāt*) bedingen auch sonst im Recht Bestrafungen (*'uqūbāt*). Mit dieser Interpretation vollzieht man jedoch eine Subsumtion des Mordes unter die Kategorie “strafwürdige Handlung”, sowie eine Subsumtion des Ausschlusses vom Erbe unter die Kategorie “Strafe”, und beide Subsumtionen sind eben nicht zwingend. Man könnte nämlich, so Ġazzālī, die Verfügung auch dahingehend interpretieren, dass mit ihr die Intention (*qaṣd*) des Mörders vereitelt werden soll, den Erbprozess zu “beschleunigen” (*isti'ġāl*). Dann läge die *'illa* nicht mehr in der Eigenschaft des Mordes als strafwürdige Handlung, sondern der angenommene Sinnzusammenhang wäre gewissermaßen ein “privatrechtlicher”, und die *'illa* läge in der Qualität des Mordes, einen Eingriff in den natürlichen Verlauf des Erbprozesses darzustellen. Diese Interpretation, so Ġazzālī, stelle ebenso eine Sinnvermutung dar wie die erstgenannte, aber sie “harmoniere” nicht mit anderen Verfügungen des Rechts. Denn dass eine “Beschleunigung” (*isti'ġāl*) eine Vereitelung der darin liegenden Intention nach

sich ziehe, lasse sich nirgendwo sonst im Recht beobachten. Dennoch *könnte* der Sinn der Verordnung tatsächlich gerade in jener Vereitelung liegen, und dadurch wird auch die erstgenannte Interpretation zu einer bloßen Vermutung.¹⁶ Beim *mulā'im* ist also eine Sinnvermutung insofern konstitutiv an der Bestimmung der *'illa* beteiligt, als die Subsumtion der vorliegenden Verfügung unter Kategorien bereits eine Sinnvermutung ist und als solche der Bekräftigung durch ein "Harmonisieren" mit anderen Verfügungen vorausgeht.

Als ein interessanter Aspekt des *mulā'im* springt nun ins Auge, dass in ihm so etwas wie abstrakte Maximen des Rechts greifbar zu werden scheinen – Prinzipien, die sich auf Formeln wie "Erleichterung bei Härte" oder "Unterbindung der Versuchung" verkürzen ließen. Es wäre eine interessante Aufgabe, nachzuprüfen, ob solche Maximen in anderen Bereichen der rechtswissenschaftlichen Literatur auch explizit und systematisch formuliert wurden, und in welchem Reflektions- oder Anwendungszusammenhang sie dort gegebenenfalls stehen.¹⁷ Was die Maxime einer Erleichterung beim Vorliegen von Härte betrifft, so steht sie zudem – ohne dass Ġazzālī dies erwähnt – in einem auffälligen Zusammenhang zu einigen Aussagen im Koran. Dort heißt es bekanntlich, dass Gott für den Menschen die Erleichterung und nicht die Erschwerung wolle¹⁸, und dass Gott niemanden über dessen Kapazitäten hinaus verpflichte.¹⁹

Was Ġazzālīs Ausführungen betrifft, so werden jene Maximen dort zwar greifbar, aber nicht explizit formuliert. Wichtig ist zudem, dass diesen Maximen in Ġazzālīs Denken eine nur sehr begrenzte hermeneutische Tragweite zukommt. Sie dürfen nicht als "allgemeine Rechtsgrundsätze" missverstanden werden, denen eine durchgängige Geltung für jeden rechtlichen Sachverhalt zukäme. Mit diesen Maximen ist lediglich eine Tendenz des Rechts erfasst, die sich in den offenbarten Rechtsverfügungen beobachten lässt. Nichts besagt etwa,

16 Vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustaṣfā* II, 298, 6 ff.

17 Ein Ort, wo sich eine systematische Formulierung solcher Maximen vermuten ließe, wäre die *qawā'id*-Literatur, die aber bislang kaum untersucht worden ist. Der einzige mir bekannte Beitrag zu diesem Genre ist HEINRICHS 2002. Was die Maxime betrifft, die ich hier "Unterbindung der Versuchung" nenne, so scheint in ihr bereits das *sadd ad-darā'i'* greifbar zu werden, das bei späteren Rechtstheoretikern zu einem eigenen Rechtsprinzip wird. Das Prinzip besagt, dass alles, was zu verbotenen Handlungen führt, selbst verboten ist. Zum *sadd ad-darā'i'* siehe KAMALI 2003: 354ff.

18 Vgl. Sure 2:185: *yurīdu Allāhu bi-kum al-yusr wa-lā yurīdu bi-kum al-'usr*.

19 Vgl. Sure 2: 286: *lā yukallifū Allāhu nafsān illā wus'ahā*, sowie ähnliche Formulierungen in den Suren 2: 233, 6: 152, 7: 42 und 23: 62.

dass Gott *jede* Härte durch Erleichterung mildert. Entsprechend behutsam wendet Ġazzālī diese Maximen an: Keinesfalls lassen sich für Ġazzālī rechtliche Beurteilungen ausschließlich und unmittelbar aus diesen Maximen ableiten. Sich an ihnen zu orientieren ist allein im Rahmen der Bestimmung einer *‘illa* statthaft. Hermeneutisch anwendbar werden diese Maximen also immer nur im Zusammenhang mit einer konkreten offenbarungstextlichen Aussage. Diese Bedingung fasst Ġazzālī begrifflich als “Bezeugung durch die konkrete Verfügung” (*ṣahādat al-aṣl al-mu‘ayyan*). Wie gleich noch deutlich werden wird, stellt diese “Bezeugung” eine ganz zentrale Größe in Ġazzālīs Theorie von der Legitimität menschlicher Sinnvermutung im Recht dar.

c) *ġarīb*

Der Begriff *ġarīb* ließe sich im vorliegenden Zusammenhang mit “fremdartig”, “vereinzelt” übersetzen. Beim *ġarīb* handelt es sich um eine Sinnvermutung, die – im Gegensatz zum *mulā‘im* – nicht mit einer beobachtbaren Tendenz des Rechts harmoniert und insofern “isoliert” steht.²⁰ Ein *ġarīb* liegt etwa in dem oben angeführten Beispiel vom Mörder vor, wenn man den Ausschluss des Mörders vom Erbe seines Opfers als Vereitelung der Intention interpretiert, den Erbvorgang zu “beschleunigen”.

Das *ġarīb* ist die empirisch schwächste der drei Formen des *munāsib*. Dennoch akzeptiert Ġazzālī das *ġarīb* als Methode zur Erschließung der *‘illa*. Denn zur Sinnvermutung, so Ġazzālīs Argument, trete beim *ġarīb* doch immerhin der Umstand hinzu, dass sich der vermutete Sinnzusammenhang überhaupt annehmen *lasse*. Die Sinnvermutung ist damit gewissermaßen durch den interpretierten Text selbst “induziert”, und darin liegt eine textliche Bestätigung, welche die Vermutung legitimiert.²¹

Den Einwand, dass man beim *ġarīb* völlig willkürlich zwischen drei Möglichkeiten entscheide – nämlich (a) dem vermuteten Sinn, (b) einem anderen, aber nicht erkannten Sinn, und (c) der Möglichkeit einer völlig willkürlichen Verfügung Gottes (*ta‘abbud wa-taḥakkum*) – weist Ġazzālī zurück.²² Ġazzālī führt aus, dass sich dieser Einwand schließlich gegen jeden *qiyās* erheben lasse. Selbst in dem Fall, dass die *‘illa* zweifelsfrei feststeht, bestehe ja stets die Möglichkeit, dass Gott für andere rechtliche Sachverhalte, in denen die *‘illa* ebenfalls

20 Ġazzālī bezeichnet das *ġarīb* entsprechend auch als *munāsaba muġarrada*, vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustasfā* II, 298, 8.

21 Vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustasfā* II, 299, 7 f.

22 Zu diesem Einwand siehe ĠAZZĀLĪ, *Mustasfā* II, 299, 8ff.

vorliegt, ein anderes Urteil (*ḥukm*) gesetzt hat – sei es aus Willkür, oder aufgrund eines Sinnzusammenhanges, der den vom Menschen angenommenen verdrängt, ohne dass der dies erkennt.²³ Die Entscheidung zwischen den drei genannten Möglichkeiten treffe der Mensch also beim *qiyās* immer, und wer den *qiyās* an sich akzeptiere, müsse konsequenter Weise auch das *ġarīb* akzeptieren. Es handle sich aber bei jener Entscheidung auch gar nicht um reine Willkür, wie es die Gegner behaupten. Zum einen folge man mit dieser Entscheidung dem Beispiel der Prophetengenossen, die, wann immer es möglich war, Gottes Rechtsverfügungen einen Sinn zugeschrieben hätten.²⁴ Zum anderen sei ja zu beobachten, dass Gottes Rechtsverfügungen – wenn man von rein rituellen Geboten absieht – in der Mehrheit der Fälle mit den Sinn- und Nutzenbegriffen des Menschen korrelieren. Davon müsse man also im Zweifel auch in jedem Einzelfall ausgehen – selbst dann, wenn die Bekräftigung der Sinnvermutung durch ein *mulā'im* oder *mu'attir* fehlt.²⁵ Die adäquate Haltung gegenüber Gottes Recht ist für Ġazzālī also eine *in-dubio-pro*-Position im Hinblick auf die Sinnhaftigkeit des Rechts, wie auch im Hinblick auf die Ergründbarkeit dieses Sinnes durch den Menschen. Die Konsequenz dieser Haltung ist, dass der Mensch bei der Interpretation offenbarer Rechtsverfügungen im Grunde jeder Sinnvermutung folgen muss – selbst einer rein “intuitiven”, wie sie beim *ġarīb* vorliegt.

2.3 Abgleich mit älteren Positionen im uṣūl al-fiqh und Zwischenfazit

In welchem Verhältnis steht nun Ġazzālīs Diskussion der Sinnvermutung zum Denken früherer Rechtstheoretiker? Festhalten lässt sich zunächst, dass die Argumentation, mit der Ġazzālī die Sinnvermutung legitimiert, keinen Bruch mit der traditionellen *qiyās*-Theorie darstellt, sondern an sie anknüpft. Für die

23 Vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustaṣfā* II, 300, 6ff. sowie 302, 5ff. Die Problematik, auf die Ġazzālī hier rekurriert, liegt darin, dass die rechtlichen Ursachen (*'ilal ṣar'iyā*) nach Auffassung der meisten Rechtstheoretiker keine “*'ilal mūġiba*” waren, d.h. keine zwingende Kausalität aufwiesen. Entsprechend kann sich die Wirkung einer rechtlichen “Ursache” theoretisch auf einen einzigen Fall beschränken (zu diesem Problem, das die Rechtstheoretiker unter dem Begriff der “Spezifizierung der *'illa*” (*taḥṣīṣ al-'illa*) diskutierten, siehe *Mustaṣfā* II, 336ff.). Die Gegenposition vertrat unter anderen Saraḥsī (vgl. SARAḤSĪ, *Uṣūl* II, 108ff., 192ff. und 208ff.).

24 Vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustaṣfā* II, 300, 9.

25 Vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustaṣfā* II, 304, 6f.: *aġlab 'ādāt aš-ṣar' fi ġayr al-'ibādāt ittibā' al-munāsabāt wal-maṣāliḥ dūna t-taḥakkumāt al-ġāmida fa-tanzīl ḥukmihi 'alayhi aġlab 'alā azzann.*

Rechtstheoretiker des 11. Jahrhunderts war es unstrittig, dass der *qiyās* – wie Ġazzālī es ja anspricht – stets ein Element der Mutmaßung aufweise. Der *qiyās* basiert ja auf der grundsätzlichen Annahme, dass Gott Analoges auch analog behandelt, und dessen konnte man eben nach Auffassung der Rechtstheoretiker nie sicher sein. Dass man dieser “Analogievermutung” dennoch folgen dürfe, begründeten die Rechtstheoretiker mit demselben Argument, das nun Ġazzālī als Begründung für die Legitimität auch der Sinnvermutung anführt: Dem Verweis auf die Praxis der Prophetengenossen.²⁶ Der Schritt, den Ġazzālī über die traditionelle *qiyās*-Theorie hinausgeht, ist also lediglich der, dass er die Legitimation des Vermutens nun auf die Sinnvermutung ausdehnt.

Wenn man nun bei früheren Rechtstheoretikern nach vergleichbaren Überlegungen sucht, gelangt man zu einem merkwürdigen Befund. Ġaṣṣāṣ (st. 981), Abū l-Walīd al-Bāġī (st. 1081), Abū Ishāq aš-Šīrāzī (st. 1083), Ibn ‘Aqīl (st. 1119) – sie alle diskutieren, welche Methoden zur Bestimmung der ‘*illa* statthaft seien und welche nicht.²⁷ Die Sinnvermutung aber wird nirgendwo auch nur erwähnt. Wie ist dieses Schweigen zu interpretieren? War der Gedanke, dass sich die ‘*illa* per Sinnvermutung bestimmen lasse, so undenkbar, dass man sich vor Ġazzālī noch nicht mal kritisch damit auseinandersetzte? Oder war dieser Gedanke im Gegenteil so selbstverständlich, dass niemand daran dachte, ihn einer systematischen Reflektion zu unterziehen?

Ein Indiz, wie diese Frage zu beantworten ist, könnte in einer Textstelle bei Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (st. 1044) liegen, die dann doch sehr stark an Ġazzālīs *munāsaba*-Konzept erinnert. Abū l-Ḥusayn zählt dort mögliche Hinweise auf die ‘*illa* auf, und zu denen gehöre (*minhā* [...])

[...] dass die [in der Verfügung angenommene] ‘*illa* [in anderen Verfügungen] dieselbe Klasse und Kategorie von Urteilen bewirkt (*ta’īr fī qabīl dālīka l-ḥukm wa-ġinsihi*). Dadurch stellt sich die Vermutung ein (*yaġlibu ‘alā z-zann*), dass diese ‘*illa* angemessener (*awlā*) ist als eine [mutmaßliche] andere. Ein Beispiel ist [die Schlussfolgerung,] dass die ‘*illa* für die Selbständigkeit bei der Eheschließung²⁸ die Volljährigkeit ist. Denn die Volljährigkeit weist eine ursächliche Wirkung (*ta’īr*) in der Klasse und Kategorie der Mündigkeit auf. Sie ist also [als ‘*illa*] für die Mündigkeit in der Eheschließung wahrscheinlicher als der Verlust der Jungfräulichkeit (*tuyūba*). Und was zu dieser Annahme führt, ist dass die

26 Vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustaṣfā* II, 300, 9ff. sowie 304, 7ff.

27 Vgl. ĠAṢṢĀṢ, *Fuṣūl* IV, 155–171; BĀĠĪ, *Išāra*, 27; ŠĪRĀZĪ, *Luma’*, 56f. und 61–63; IBN ‘AQĪL, *Ġadal*, 16ff.

28 Abū l-Ḥusayn spricht von “*raf’ al-ḥaġr fī n-nikāḥ*”. Die Unmündigkeit, die hier aufgehoben wird, ist das fehlende Mitbestimmungsrecht bei der Wahl des Ehepartners. Zu diesem Problemkomplex siehe UTHMAN 1995: 45.

Beschränkung der Mündigkeit einem Ziel dient, um das wir bereits wissen (*ḡaraḍ qad ‘alimmāhu*). Und dieses Ziel resultiert daraus, dass es dem unvollständig ausgebildeten Verstand an Kenntnis dessen gebricht, was für den Menschen in seinen Verrichtungen von Nutzen ist – eine Kenntnis, die ein Mindestmaß an Lebenserfahrung erfordert. Und wenn dies die Größe ist, aus der Unmündigkeit resultiert, diese Größe aber mit der Volljährigkeit nicht mehr gegeben ist, dann muss augenscheinlich die Volljährigkeit die *‘illa* für die Aufhebung der Unmündigkeit sein. Nur dass eben die Heirat durch eine Besonderheit spezifiziert ist, die ebenfalls mit Erfahrung zusammenhängt, und das ist der Verlust der Jungfräulichkeit, auf den Šāfi‘i abstellt.

Wir ziehen also folgendes Fazit: Jede rechtliche Beurteilung (*ḡukm*), die einem bestimmten Ziel dient, muss aufgehoben sein, wenn dieses Ziel entfällt, es sei denn, es tritt ein anderes Ziel an dessen Stelle. [Und dies gilt] besonders dann, wenn [andere] Verfügungen des Rechts [diese Annahme] bezeugen (*siyyamā in šahidat al-uṣūl bi-dālika*), wie wir das im Hinblick auf die Unmündigkeit in Geldangelegenheiten angedeutet haben, die [ebenfalls] mit der Volljährigkeit endet.²⁹

Die Begriffe *munāsib*, *mulā‘im* oder *ḡarīb* tauchen hier nicht auf. In der Sache aber sind die Operationen, die Abū l-Ḥusayn zur Bestimmung der *‘illa* anführt, mit Ġazzālīs *mulā‘im* und dem *ḡarīb* identisch. Die beiden *‘ilal*, die Abū l-Ḥusayn anführt – die Volljährigkeit bzw. der Verlust der Jungfräulichkeit – resultieren jeweils aus einer Vermutung über den Sinn der Rechtsverfügung. Die *‘illa* “Volljährigkeit” resultiert dabei aus einer Sinnvermutung, die – nach Ġazzālīs Diktion – ein *mulā‘im* darstellt: Etliche andere Rechtsverfügungen zielen auf den Schutz vor den Folgen mangelnder Lebenserfahrung. Deswegen spricht Abū l-Ḥusayn von “einem Ziel, um das wir bereits wissen”. Die *‘illa* “Verlust der Jungfräulichkeit” (sprich: “sexuelle Erfahrung”) resultiert dagegen aus einer “isolierten” Sinnvermutung, denn der Schutz vor den Folgen sexueller Unerfahrenheit ist in keiner anderen Rechtsverfügung als Ziel erkennbar. Nach šāfi‘itischer Auffassung wird nun (anders als nach ḡanafitischer Auffassung) im Fall der Ehe der eine Sinnzusammenhang – der Schutz vor den Folgen mangelnder Lebenserfahrung – durch den anderen, spezielleren “verdrängt” (i.e. dem Schutz vor den Folgen sexueller Unerfahrenheit), weshalb nach šāfi‘itischem Recht die Unmündigkeit der Frau in Sachen Eheschließung mit dem Verlust der Jungfräulichkeit erlischt und nicht vom Alter abhängt. Beide Sinnvermutungen

29 ABŪ L-ḤUSAYN al-Baṣrī, *Kitāb al-Qiyās aš-šar‘ī*, abgedruckt in ders., *Kitāb al-Mu‘tamad fī uṣūl al-fiqh*, II, 449, Z. 12ff. Der Editor schließt aus den Verweisen im *Mu‘tamad* auf das *Kitāb al-Qiyās aš-šar‘ī*, dass letzteres vor ersterem entstanden ist [vgl. *ibid.*, II, 441]. Eine ähnliche wie die hier zitierte Stelle findet sich auch im *Mu‘tamad* [II, 257, Z. 15 ff.], sie ist aber weniger ausführlich.

sind aber – jeweils für sich genommen – für Abū l-Ḥusayn methodologisch legitim.³⁰

Frappant ist bei alledem die Beiläufigkeit, mit der Abū l-Ḥusayn für statthaft erklärt, was Ḡazzālī mit großem Aufwand entwickelt und verteidigt. Dabei war Abū l-Ḥusayn keiner, der umstrittene Themen gerne ausgespart hätte – sein Werk zeichnet sich gerade durch die Leidenschaft aus, mit der er sich auf Kontroversen einlässt. Muss man dies nicht als Indiz werten, dass das, was Ḡazzālī mit seiner Diskussion der Sinnvermutung erstmals systematisch entwickelt, längst allgemein akzeptiert war?

Dies kann hier freilich nicht mehr als eine Vermutung sein, die – solange sie nur auf dieser einen Stelle bei Abū l-Ḥusayn fußt – auf schwachen Füßen steht.³¹ Die Vermutung gewinnt indessen an Plausibilität, wenn man die Möglichkeit in Betracht zieht, dass es Ḡazzālī mit seiner systematischen Analyse der Sinnvermutung vielleicht gar nicht darum ging, neue Wege der Rechtsfindung zu etablieren. Ebenso denkbar ist eine gerade entgegengesetzte Intention: nämlich der Sinnvermutung Schranken zu setzen, indem man ihre methodologischen Grenzen definiert.

30 Abū l-Ḥusayn selbst scheint der šāfi‘itischen Auslegung der Rechtsverfügung zu folgen. Das ist insofern etwas verwirrend, als bei der šāfi‘itischen Auslegung ja *prima facie* das *mulā‘im* durch ein *ḡarīb* – also durch eine weniger zuverlässige Sinnvermutung – verdrängt wird, was methodologisch nicht stimmig erscheint. Ich vermute jedoch, dass Abū l-Ḥusayn die *‘illa* “Jungfräulichkeit” als Gegenstand eines šāfi‘itischen Schulkonsens betrachtet, so dass sie tatsächlich auf einem *mu‘attir* basiert. In derselben Weise betrachtete ja Ḡazzālī – wie oben ausgeführt – die *‘illa* “Volljährigkeit” als einen ḥanafitischen Schulkonsens und ging daher von einem *mu‘attir* aus (siehe oben Fn. 11, dort auch genauer zur šāfi‘itischen bzw. ḥanafitischen Position). Aus dem zitierten Passus geht aber eindeutig hervor, dass Abū l-Ḥusayn prinzipiell auch das *ḡarīb* akzeptiert: Statthaft sei die Sinnvermutung *besonders* dann, wenn sie durch weitere Rechtsverfügungen bezeugt werde. Diese Bezeugung darf also auch fehlen – und dann liegt ein *ḡarīb* vor.

31 In dieselbe Richtung könnte indessen ein Passus bei Saraḥsī (st. vermutl. 1090) weisen, der aber schwer zu deuten ist. Dort heißt es, die *‘illa* lasse sich auch auf der Grundlage einer “Eingebung” (*taḥyīl*) bestimmen, d.h. dadurch, dass eine bestimmte Eigenschaft (*wasf*) im Herzen die Vorstellung erzeuge, die korrekte *‘illa* zu sein (vgl. SARAḤSĪ, *Uṣūl* II, 176ff., insb. 177, 17f.). Hier stellt sich nun die Frage, ob einer solchen “Eingebung” nicht immer eine implizite Sinnvermutung zugrunde liegt. Saraḥsī äußert sich dazu aber nicht, und so bleibt der Bezug des Passus zur Sinnvermutung ungewiss. Bemerkenswert ist indessen, dass sich unter den Beispielen, die Saraḥsī für einen statthaften *ta‘līl* anführt, auch solche finden, die der Sache nach dem *mulā‘im* Ḡazzālīs entsprechen, und zwar ohne dass Saraḥsī eine Not sieht, diese Form des *ta‘līl* eigens zu begründen (vgl. etwa *ibid.* 187, 3ff.). Wie für Abū l-Ḥusayn, scheint sie auch für ihn ganz selbstverständlich.

Dass gerade dies Ġazzālī's primäres Anliegen war, dafür sprechen seine Ausführungen zum *istiṣlāḥ*, auf die im Folgenden eingegangen werden soll. Ġazzālī setzt das *istiṣlāḥ* in einen engen Bezug zu seiner *munāsaba*-Theorie, so dass beide Konzepte zu einer schlüssigen Gesamtheorie zur hermeneutischen Tragweite menschlicher Sinnvermutungen verschmelzen. Seine Ausführungen zum *istiṣlāḥ* wiederum sind in sehr offenkundiger Weise von dem Bestreben geprägt, der Sinnvermutung Grenzen zu setzen. Wie wir sehen werden, beurteilt Ġazzālī die Anwendungsmöglichkeiten des *istiṣlāḥ* äußerst zurückhaltend.

3. Das Problem kollidierender Rechtsansprüche und die Güterabwägung (*istiṣlāḥ*)

3.1 *Der theoretische Bezug zum munāsaba-Konzept*

Beim *istiṣlāḥ* handelt es sich – wie bereits dargelegt – um eine Abwägung zwischen kollidierenden Rechtsansprüchen unter Bezugnahme auf die “Ziele des Rechts”. Der theoretische Bezug zwischen dem *istiṣlāḥ* und der *munāsaba*-Theorie liegt nun laut Ġazzālī darin, dass das *istiṣlāḥ* eine Anwendung des *mulā'im* darstelle – allerdings eine, bei der die Bekräftigung der Sinnvermutung durch eine “Bezeugung durch die konkrete Verfügung” (*ṣahādat al-aṣl al-mu'ayyan*) fehle.³²

Aus dieser Charakterisierung des *istiṣlāḥ* wird zunächst deutlich, dass Ġazzālī den “Zielen des Rechts” offenbar eine *mulā'im*-Qualität zumisst. Und in der Tat leitet er diese “Ziele des Rechts” hermeneutisch in derselben Weise her, in der er auch jene “Maximen” herleitet, die oben im Zusammenhang mit dem *mulā'im* angesprochen wurden (“Erleichterung bei Härte”; “Unterbindung der Versuchung”). Wie diese Maximen sind auch die “Ziele des Rechts” nirgendwo im Offenbarungstext explizit benannt, lassen sich aber aufgrund ihrer Berücksichtigung in zahlreichen Einzelverfügungen als eine generelle intentionale Tendenz des göttlichen Gesetzgebers erkennen.³³

32 Das *istiṣlāḥ* verhält sich insofern – wie Ġazzālī aufzeigt – spiegelbildlich zum *ḡarīb*, bei dem das *mulā'im* fehlt, aber die Bezeugung durch die konkrete Verfügung vorliegt. Bei der Bestimmung einer *'illa* per *mulā'im* liegen dagegen beide Aspekte vor, und wo sie beide fehlen, handelt es sich um einen (illegitimen) *istiḥsān* bzw. *ra'y* (vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustaṣfā* II, 305, 9 ff.).

33 Vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustaṣfā* I, 295, 1f.

Bemerkenswert ist nun, dass Ġazzālī das Wissen um diese “Ziele des Rechts” als eine sichere Erkenntnis (*‘ilm qat’ī*) ausweist. Angesichts der Indikation mittels *mulā‘im*, die ja keine explizite ist, erscheint das gewagt. Ġazzālī erklärt nicht, woraus diese Erkenntnissicherheit resultiert, doch lässt sich annehmen, dass sie sich für ihn aus der kumulativen Kraft besonders zahlreicher Einzelhinweise in der Offenbarung ergab.³⁴

Dass die Ziele des Rechts eine gesicherte Erkenntnis darstellen, besagt allerdings nicht, dass sie auch ein sicheres Mittel zur rechtlichen Beurteilung einzelner Sachverhalte sind. Wie für die oben behandelten Maximen gilt auch für die “Ziele”, dass sie lediglich Tendenzen des Rechts in seiner Gesamtheit darstellen. Sie mögen als Tendenzen feststehen, aber das macht sie nicht zu zwingenden Gesetzmäßigkeiten. Ganz folgerichtig betrachtet Ġazzālī auch die “Ziele” nicht als Größen, aus denen sich unmittelbar Recht ableiten ließe. Wie bei den Maximen fordert er auch hier das Hinzutreten einer “Bezeugung durch die konkrete Verfügung”, und das heißt im Klartext, dass er die Bezugnahme auf die Ziele des Rechts ausschließlich zum Zweck der Bestimmung der *‘illa* einer konkret vorliegenden Rechtsverfügung akzeptiert.³⁵

Ġazzālī lässt jedoch eine Ausnahme zu, und diese Ausnahme ist das *istiṣlāḥ*. Bei der Rechtskollision – so Ġazzālī – sei es jedenfalls nicht völlig “abwegig” (*ba‘īd*), sich an den Zielen des Rechts zu orientieren ohne sich auf eine “Bezeugung durch die konkrete Verfügung” zu stützen.³⁶ Das liegt daran, dass die Rechtskollision den *muğtahid* vor ein methodologisches Dilemma stellt. Er *muss* sich ja für die Wahrung eines der kollidierenden Rechtsansprüche entscheiden. Auf eine “Bezeugung durch die konkrete Verfügung” kann er sich bei dieser Entscheidung aber in aller Regel nicht stützen: Die kollidierenden Rechtsansprüche werden zwar stets durch konkrete Rechtsverfügungen *begründet*, doch diese Rechtsverfügungen sagen meist nichts darüber aus, wie schwer diese Rechtsansprüche – um einen Begriff Ġazzālīs heranzuziehen – auf der “Waage des Rechts” (*mīzān aš-šar‘*) gegenüber anderen wiegen. Um seine Entscheidung also überhaupt in irgendeiner Weise auf den Offenbarungstext zu gründen, bleibt

34 Dass sich viele, für sich genommen unzuverlässige Hinweise gemeinsam zu einer sicheren Erkenntnisgrundlage verdichten, ist eine Vorstellung, die die islamischen Rechtstheoretiker insbesondere in der Hadithkritik entwickelten: Hadithe gelten dann als gesichert, wenn sie über eine Vielzahl von Überlieferungssträngen tradiert sind. Diese durch die Vielzahl von Indizien eintretende Gewissheit bezeichnen die Rechtstheoretiker als “*tawāqur*”.

35 Vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustasfā* I, 293, 3 ff.

36 Vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustasfā* I, 293, 4.

dem *muğtahid* gar nichts anderes übrig als sich an den Zielen des Rechts zu orientieren.

Wie diese Orientierung aussehen kann, und unter welchen Bedingungen Ġazzālī sie für statthaft hält, soll im folgenden Abschnitt dargestellt werden.

3.2 Die “Waage des Rechts”: Abwägung kollidierender Rechtsansprüche

Ġazzālī entwickelt seine Position zur Abwägung kollidierender Rechtsansprüche durch die Diskussion paradigmatischer Beispiele.³⁷ Für eine systematische Darstellung ist es hilfreich, aus diesen Beispielen drei zentrale Fallkonstellationen zu abstrahieren: Die Kollision gleichrangiger Rechtsansprüche, die Kollision von Rechtsansprüchen unterschiedlichen Ranges, sowie schließlich die Kollision von Rechten bzw. Pflichten mit reinen Nutzenerwägungen.

a) Kollision gleichrangiger Rechtsansprüche

Als Beispiel einer Kollision gleichrangiger Rechtsansprüche schildert Ġazzālī die folgende Situation: Was tun, wenn die Ungläubigen angreifen und muslimische Geiseln als Schutzschild missbrauchen? Darf man sich dann verteidigen und dabei billigend in Kauf nehmen, dass die Geiseln durch die Pfeile der Muslime getötet werden? Ġazzālī bejaht dies – allerdings unter einer entscheidenden Voraussetzung: Es muss das umfassende Bedrohungsszenario vorliegen, dass die Ungläubigen, so man den Beschuss unterlässt, die gesamte *umma* auslöschen, und zwar – das ist wichtig – einschließlich der Geiseln.³⁸

Das Beispiel macht deutlich, dass für Ġazzālī nie die Rechte einer Minderheit zugunsten derer einer Mehrheit preisgegeben werden dürfen. Stünde nicht fest, dass die Geiseln bei jeder Handlungsoption den Tod fänden, dann würde keine noch so große Zahl zu rettender Muslime die Gefährdung der Geiseln rechtfertigen. Ġazzālī begründet dies mit einem *iğmā*: Es herrsche ein Konsens darüber, dass zwei Muslime, die unter Androhung des Todes dazu genötigt werden, einen dritten Muslim zu töten, dies nicht tun dürfen. Damit verbiete sich jede Entscheidung nach Mehrheiten (*tarğīḥ al-katṛa*).³⁹

Dagegen akzeptiert Ġazzālī einen Vorrang der Gesamtheit (*tarğīḥ al-kull*). Wichtig ist aber, dass “Gesamtheit” für Ġazzālī stets die gesamte *umma* meint,

37 Die Darstellung des *istiṣlāḥ* findet sich in *Mustasfā* I, 284–395.

38 Vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustasfā* I, 394, 2 ff.

39 Vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustasfā* I, 314, 3 f.

und nicht nur all jene, die von der abzuwägenden Entscheidung konkret betroffen sind (also etwa alle an der Schlacht beteiligten Muslime). Dies macht Ġazzālī durch ein weiteres Beispiel deutlich: Wenn sich Muslime auf einem Boot befinden, das nur mehr dadurch über Wasser gehalten werden kann, dass einer über Bord geworfen wird, dann ist diese Maßnahme dennoch nicht statthaft.⁴⁰

Wichtig ist weiterhin, dass die Beispiele, anhand derer Ġazzālī den Vorrang der Gesamtheit diskutiert, sich allesamt um Leben und Tod drehen. Denn was den Tod der gesamten *umma* qualitativ vom Tod nur einer Mehrheit unterscheidet, ist die völlige Auslöschung des Islam an sich. Was hier in die Waagschale des Rechts geworfen wird, sind also nicht die akkumulierten individuellen Rechte aller Muslime, oder zumindest ist dies nicht das Ausschlaggebende. Ausschlaggebend ist vielmehr die Bedrohung, dass der Islam als Phänomen aus der Welt verschwände, wodurch alle Ziele des Rechts in einer ganz fundamentalen Weise hinfällig würden. Genau besehen handelt es sich bei dieser Abwägung also um eine zwischen Rechtsgütern *unterschiedlichen* Ranges, und was die Abwägung von Rechtsgütern gleichen Ranges betrifft, so muss man konstatieren, dass Ġazzālī sie im Grunde in keiner Form zulässt. Anstelle einer solchen Abwägung muss in Kauf genommen werden, dass – wie im Beispiel mit dem Boot – alle Betroffenen ihrer Rechtsansprüche faktisch verlustig gehen.⁴¹

40 Vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustasfā* I, 296, 2ff.

41 Allerdings diskutiert Ġazzālī eine Fallkonstellation, in der er letztlich doch eine Abwägung zwischen gleichrangigen Rechtsansprüchen akzeptiert: Ġazzālī gesteht zu, dass man einen Verbrecher, dem mit einer reinen Einkerkung nicht beizukommen sei, da er sich nicht gefangen halten lasse, und der fortlaufend Leib und Leben von Muslimen bedrohe, notfalls töten dürfe – auch wenn das Recht diese Tötung nicht explizit anordnet bzw. erlaubt. Die Tötung stellt hier eine Notlösung dar, um das Leben der potentiellen Opfer des Verbrechers zu schützen. Mit dieser Notlösung wägt man freilich Leben gegen Leben ab – eine Abwägung, die Ġazzālī an sich für unzulässig erklärt. Wenn er sie in diesem Fall dennoch als statthaft bewertet, so mit der Begründung, dass immerhin das Leben Unschuldiger gegen das eines Sünders (*dānib*) abgewogen werde – auch wenn diese Sünde unter normalen Umständen keine Tötung rechtfertige (vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustasfā* I, 299, 2 ff.). Auch in diesem Fall spielt also die Zahl der Betroffenen bei der Abwägung keine Rolle. Vielmehr wird der Gedanke greifbar, dass die Rechte von Sündern weniger wiegen als die Unschuldiger (jedenfalls dann, wenn die Kollision der Rechtsansprüche wie im vorliegenden Beispiel just durch das sündhafte Verhalten des Sünders heraufbesworen wird).

b) Kollision von Rechtsansprüchen unterschiedlichen Ranges

Hinsichtlich der Kollision von Rechten unterschiedlichen Ranges nimmt Ġazzālī eine Unterscheidung vor: Die kollidierenden Rechtsansprüche können die unterschiedlicher Personen, oder die derselben Person sein. Letzteres liegt etwa vor, wenn ein Herrscher durch eine spezielle Steuer auf das Eigentum von Personen zugreift, weil sich anders die militärische Wehrhaftigkeit des Landes nicht gewährleisten lässt. Der Herrscher – so Ġazzālī – dürfe dies, denn hier werde ein geringeres Schutzgut (Eigentum) für ein höheres (Leib und Leben) preisgegeben. Ġazzālī weist jedoch darauf hin, dass diese rechtliche Beurteilung gar kein *istiṣlāḥ* erfordere, sondern sich unmittelbar durch einen *qiyās* herleiten lasse. Denn die Schädigung einer Person zu deren eigenen Gunsten sehe das Recht auch in anderen Zusammenhängen vor – etwa indem es dem Vormund eines kranken Kindes gestattet, dessen Vermögen zur Bestreitung von Behandlungskosten anzutasten.⁴²

Die Kollision zwischen unterschiedlich hochrangigen Rechtsansprüchen verschiedener Personen behandelt Ġazzālī nur eher beiläufig: Um den eigenen Tod abzuwehren, dürfe man sich am Hab und Gut eines anderen vergreifen, denn Blut wiege auf der Waage des Rechts (*mīzān aš-šar*) schwerer als Besitz.⁴³ Inwieweit neben dem Schutzgut des Lebens auch die weiteren “Ziele des Rechts” eine Vor- bzw. Nachrangigkeit untereinander aufweisen, führt Ġazzālī nicht aus.

Grundsätzlich knüpft Ġazzālī jede Abwägung zwischen Rechtsansprüchen unterschiedlichen Ranges an zwei Bedingungen, die er mit den Begriffen der “zwingenden Notwendigkeit” (*darūra*) und der “gesicherten Effizienz” (*qaṭ*) fasst: Es muss eine akute Bedrohungslage vorliegen, die die Preisgabe eines der kollidierenden Rechtsansprüche definitiv erzwingt, und diese Preisgabe muss die Bewahrung des anderen Rechtsanspruches mit ausreichender Sicherheit gewährleisten.⁴⁴

c) Kollision von Rechten und Pflichten mit Nutzenerwägungen

Die Kollision von Rechten und Pflichten mit reinen Nutzenerwägungen ist für Ġazzālī juristisch bedeutungslos. Er stellt klar, dass das *istiṣlāḥ* immer nur eine Abwägung von Rechtsansprüchen sein darf, und dass Rechte und Pflichten nie

42 Vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustaṣfā* I, 303, 7 ff.

43 Vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustaṣfā* I, 312, 1 ff. und 314, 1 ff.

44 Vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustaṣfā* I, 269, 1.

aufgrund bloßer Nutzenerwägungen aufgehoben oder modifiziert werden dürfen. Das gilt auch dann, wenn diese Aufhebung oder Modifikation den Zielen des Rechts zu entsprechen schiene. So sei es unzulässig, einem König, der im Ramadan tagsüber sexuellen Verkehr hatte, ein zusätzliches "Straffasten" aufzuerlegen, nur weil die in der Offenbarung verfügte Strafe – die Freilassung von zwei Sklaven – einen König kaum beeindrucke.⁴⁵

Ebenso wenig lassen sich aus bloßen Nutzenerwägungen Rechtsansprüche herleiten. Eine Frau etwa, die aufgrund mangelnder Absprache ihrer Vormünder mit gleich zwei Männern verheiratet wurde, ohne dass sich feststellen lässt, welche der Ehen zuerst geschlossen wurde, darf keine der beiden Ehen vollziehen. Die Sicherung von Nachkommenschaft – eines der Ziele des Rechts – wird dadurch unmöglich. Für Ġazzālī begründet dies aber keinen Rechtsanspruch der Frau auf eine Wiederherstellung ihrer Heiratsfähigkeit durch die Auflösung der mutmaßlichen Ehen.⁴⁶

Wie lassen sich Ġazzālīs Ausführungen zum *istiṣlāḥ* abschließend bewerten? Im Wesentlichen stellt Ġazzālī einen Restriktionskatalog auf. Der bei weitem größte Teil seiner Abhandlung handelt davon, wann und wie das *istiṣlāḥ* gerade nicht anwendbar ist, und die legitime Anwendung schrumpft im Grunde auf eine einzige Fallkonstellation zusammen: Die akute und unumgängliche Kollision von Rechtsansprüchen unterschiedlichen Ranges. Die Bezugnahme auf die "Ziele des Rechts" dient dabei wiederum ausschließlich der Bestimmung einer Vor- bzw. Nachrangigkeit, während die abzuwägenden Rechtsansprüche selbst bereits feststehen müssen. Einzig und allein in diesem eng gesteckten Anwendungsbereich lässt Ġazzālī somit eine Orientierung an den "Zielen des Rechts" zu, die nicht durch den zusätzlichen Textbezug einer "Bezeugung durch die konkrete Verfügung" gestützt ist.

45 Vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustaṣfā* I, 285, 1 ff.

46 Vgl. ĠAZZĀLĪ, *Mustaṣfā* I, 307, 1 ff. Ġazzālī fügt jedoch hinzu, dass die Auflösung der Ehen dennoch juristisch vertretbar sei, und zwar deshalb, weil Ehen Verträge darstellen und unerfüllbare Verträge aufzulösen sind. Dies wiederum resultiere aber nicht aus einer reinen Nutzenerwägung, sondern aus einschlägigen offenbarungstextlichen Verfügungen (vgl. *ibid.* 309, 1 ff.).

Schluss

Wie muss man Ġazzālīs Ausführungen zur *munāsaba* und zum *istiṣlāḥ* insgesamt beurteilen? Fraglos stellen diese Ausführungen eine Innovation im rechtstheoretischen Denken dar. Als erster unter den islamischen Rechtstheoretikern spricht Ġazzālī menschlichen Vorstellungen von Sinn und Nutzen eines Rechts explizit eine rechtshermeneutische Relevanz zu. Ġazzālīs Intention scheint aber nicht die zu sein, die Rechtshermeneutik zu revolutionieren – dazu ist der Tenor seiner Ausführungen viel zu sehr ein konservativer. Wenn Ġazzālī auch im Grundsatz bejaht, dass menschlichen Vorstellungen von Sinn und Nutzen des Rechts eine rechtshermeneutische Bedeutung zukommt, so stellt er doch zugleich klar, dass diese Bedeutung eine sehr beschränkte ist.

Was treibt Ġazzālī zu diesem innovativen aber zugleich restriktiven Ansatz? Um Ġazzālīs Motivation zu verstehen, muss man den Blick auf den theologischen Gehalt seines Ansatzes richten. Was vordergründig als die theologische Prämisse seiner rechtshermeneutischen Ausführungen erscheint – dass nämlich Gott mit dem Recht eine Wohltat am Menschen vollzieht – ist tatsächlich die zentrale *Aussage* dieser Ausführungen. Man muss also, mit anderen Worten, Ġazzālīs Anliegen als ein in erster Linie apologetisches begreifen: Er distanziert sich – wenn auch nicht ohne jeden Vorbehalt – von einem Gottesbild, nach dem der Mensch auf das Wohlwollen seines Schöpfers nicht bauen kann.

Nicht dagegen scheint es Ġazzālīs Anliegen zu sein, sich von der traditionellen Rechtshermeneutik zu lösen. Im Gegenteil: Er scheint gerade bestrebt, eine solche Loslösung so weit wie möglich zu vermeiden. Islamische Rechtshermeneutik ist aber immer vom Gottesbild her gedacht. Die rechtshermeneutische Grundperspektive des Menschen lässt sich von den Wesensattributen Gottes – als des Gesetzgebers – nicht entkoppeln. Daher lässt sich nicht an das Gottesbild rühren, ohne dass dies Konsequenzen auch für die Rechtshermeneutik aufwirft. Und so kann Ġazzālī eine Modifizierung der traditionellen sunnitischen Rechtshermeneutik nicht völlig vermeiden.

Nun lag an sich im *uṣūl al-fiqh* des 11. Jahrhunderts längst ein Ansatz vor, der die traditionelle sunnitische Rechtshermeneutik mit einem überaus benignen Gottesbild verknüpfte: Rechtstheoretiker wie Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī oder ‘Abd-alḡabbār leiteten ihre Rechtshermeneutik von der mu‘tazilitischen Prämisse des gerechten Gottes her – und gelangten dennoch zu einer Rechtshermeneutik, die mit der ihrer sunnitischen Zeitgenossen praktisch identisch war. Für Ġazzālī indessen ist dieser mu‘tazilitische Ansatz kein gangbarer Weg. Dies mag damit zu tun gehabt haben, dass mu‘tazilitischem Denken im 11. Jahrhundert ein Beige-

schmack von Häresie anhaftete. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass der muʿtazilitische Ansatz Ġazzālī aus inhaltlichen Gründen widerstrebte: Wenn es muʿtazilitischen Rechtstheoretikern gelang, ihr überaus “unsunnitisches” Gottesbild mit sunnitischer Rechtshermeneutik in Einklang zu bringen, so gelang dies gerade aufgrund der Radikalität des muʿtazilitischen Gottesbildes. Gerade weil im muʿtazilitischen Denken die Wohltätigkeit Gottes gegenüber dem Menschen eine Prämisse ist und als solche *a priori* feststeht, lässt sich diese Wohltätigkeit auch in einer völlig abstrakten Weise fassen und so jeder rechtshermeneutischen Konsequenz entkleiden: Gottes Gesetz *muss* eine Wohltat sein – ganz gleich, ob der Mensch die wohltätige Wirkung rechtlicher Regelungen erkennen kann oder nicht. Worin diese Wohltat konkret liege, konnten muʿtazilitische Rechtstheoretiker somit offen lassen, und so ließ sich auch der Gedanke umschiffen, dass konkrete Vorstellungen von Sinn und Nutzen eines Rechts eine Quelle der Rechtsfindung sein könnten.

Ġazzālī will sich jedoch die Radikalität des muʿtazilitischen Gottesbildes nicht zu eigen machen. Ihm liegt an einer Relativierung des sunnitischen Gottesbildes – nicht an dessen völliger Umkehrung. Die apriorische Annahme eines wohltätigen Handelns Gottes weist er daher zurück. So aber *kann* Ġazzālī den wohltätigen Gehalt des Rechts nur mehr als einen rein faktischen ausweisen, und dies zwingt ihn förmlich dazu, die Wohltat, die im Recht liege, auch konkret zu benennen. Es ist also gerade die Relativität seines Gottesbildes, die Ġazzālī dazu nötigt, jene rechtshermeneutische Neuerung vorzunehmen, die seinen Ansatz auszeichnet: Die konkrete Benennung übergeordneter Zielsetzungen des Rechts.

Die Benennung solcher Zielsetzungen barg aber das Potential, die traditionelle sunnitische Rechtshermeneutik völlig zu unterspülen. Allzu nahe lag der Gedanke, diese Zielsetzungen als eine hermeneutische Größe aufzufassen, aus der sich unmittelbar Recht schöpfen lasse. Die enge Bindung der Rechtsschöpfung an den Offenbarungstext – das zentrale Anliegen sunnitischer Rechtshermeneutik – konnte so einer nur mehr weitläufigen und vagen Bezugnahme weichen. Ġazzālī sah diese Möglichkeit – und scheint darin eine Gefahr gesehen zu haben. Daraus erklärt sich, warum seine Umschreibung der hermeneutischen Tragweite der “Ziele des Rechts” einen weitestgehend restriktiven Charakter aufweist.

Zu klären bleibt, wie Ġazzālīs Ansatz ideengeschichtlich einzuordnen ist. Zwar ist uns von keinem früheren Denker eine vergleichbare Abhandlung zu den “Zielen des Rechts”, der *munāsaba* oder dem *istiṣlāḥ* erhalten, doch ist es unwahrscheinlich, dass Ġazzālī seinen Ansatz *ex nihilo* erschuf. Wahrscheinlicher ist, dass er mit seinem Ansatz auf Ideen reagierte, die zu seiner Zeit bereits eine

gewisse Wirkungsmacht entfaltet hatten. Diese Ideen müssen nicht unbedingt im rechtswissenschaftlichen Milieu herangereift sein. Ġazzālīs Rolle als “Brückenbauer” zwischen Rechtsschulislam und Sufik ist hinlänglich bekannt, und es ist durchaus möglich, dass Ġazzālīs Ansatz von sufischem Gedankengut inspiriert war.⁴⁷ Diese Vermutung kann aber zunächst nicht mehr sein als eine Hypothese, die durch genaue Studien zeitgenössischer sufischer Literatur verifiziert werden müsste.

Ġazzālī blieb nicht der einzige Rechtstheoretiker, der anhand der Begriffe des *istiṣlāḥ*, der *munāsaba* und der “Ziele des Rechts” über die rechtshermeneutische Tragweite menschlicher Sinnbegriffe reflektierte. Bei späteren Rechtstheoretikern finden sich regelmäßig Ausführungen zu diesem begrifflichen und gedanklichen Komplex, die zum Teil sehr viel umfassender sind als die Ġazzālīs. Zu diesen Rechtstheoretikern gehören etwa – um nur eine Auswahl zu nennen – Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (st. 1209), Sayf ad-Dīn al-Āmidī (st. 1233), Šihāb ad-Dīn al-Qarāfī (st. 1285), Nağm ad-Dīn aṭ-Ṭawfī (st. 1316), Ibn Taymiyya (st. 1328), Ibn Qayyim al-Ġawziyya (st. 1350) und Abū Ishāq aš-Šātibī (st. 1388).⁴⁸ Folgt man den vorliegenden Untersuchungen zu diesen Denkern, so scheint die Mehrheit von ihnen die hermeneutische Tragweite der Ziele des Rechts und des *istiṣlāḥ* weniger restriktiv bewertet zu haben als Ġazzālī.⁴⁹ Dies gilt etwa – der Darstellung Kerrs zufolge – für Ibn Taymiyya und Ibn Qayyim al-Ġawziyya.⁵⁰

47 Den Hinweis auf einen möglichen Einfluss sufischen Gedankenguts verdanke ich Hans-Thomas Till Schneider, dem ich an dieser Stelle für seine wertvollen Anmerkungen zu einer früheren Version dieses Beitrags danken möchte.

48 Weitere Rechtstheoretiker, bei denen sich Abhandlungen zum *istiṣlāḥ* finden, nennt PARET in EI², *istiḥsān and istiṣlāḥ*, IV, 257 a.

49 Eine Ausnahme scheint Sayf ad-Dīn al-Āmidī zu sein: Eine Bestimmung der *illa* auf der Grundlage von Nutzenerwägungen, die durch keine textliche Indikation gestützt sind (das *ġarīb* also, nach Ġazzālīs Diktion) lehnte Āmidī ab. Auch den paradigmatischen Fall der Angreifer, die Muslime als Schutzschilde missbrauchen, beurteilt Āmidī restriktiver als Ġazzālī: Er lehnt es ab, den “Feuerbefehl” durch einen Verweis auf die Ziele des Rechts zu legitimieren (vgl. JOHNSTON 2004: 247ff., mit Verweisen auf WEISS 1992). Paret nennt neben Āmidī auch Ibn al-Ḥāğib (st. 1249) als einen “pronounced opponent of *istiṣlāḥ*” (vgl. PARET in EI², *istiḥsān and istiṣlāḥ*, IV, 257 b). Weitgehend analog zur Position Ġazzālīs erscheint die Qarāfīs (zu ihm siehe KERR 1966: 69ff.) sowie die Rāzīs (zu ihm siehe MASUD 1989: 156ff.).

50 Vgl. KERR 1966: 97 und 87f.: Im Gegensatz zu Ġazzālī betrachteten es Ibn Taymiyya und Ibn Qayyim al-Ġawziyya als statthaft, zu Dingen und Handlungen, zu deren rechtlicher Beurteilung sich in den Offenbarungstexten keine Indizien finden, eine rechtliche Beurteilung auf der Grundlage der *maṣlaḥa* zu treffen. Damit lösten sie sich von der Auffassung der traditionellen Rechtshermeneutik, der zufolge solche Dinge und Handlungen als ethisch und

Als Denker, die die hermeneutische Tragweite des *istiṣlāḥ* und der “Ziele des Rechts” als außerordentlich weitreichend beurteilten, werden gemeinhin Šāṭibī und vor allem Ṭawfī genannt.⁵¹ Beide scheinen wiederum das rechtstheoretische Denken Muḥammad Rašīd Riḍās beeinflusst zu haben.⁵² Dem Urteil Johnstons zufolge lässt sich bei einflussreichen Rechtstheoretikern des 20. Jahrhunderts insgesamt ein Trend beobachten, die rechtshermeneutische Bedeutung des *istiṣlāḥ* und der *maqāṣid aš-šar‘* besonders zu betonen.⁵³ Der Ansatz Ġazzālīs, der hier analysiert wurde, steht also am Beginn einer langen und facettenreichen “Genealogie” von Ansätzen, die sich bis in die Gegenwart fortsetzt, und für die Ġazzālīs Ansatz keinesfalls als repräsentativ erachtet werden kann. Allerdings finden sich in diesem Jahrhunderte langen Diskurs auch Stimmen, in denen jene

rechtlich indifferent (*mubāḥ*) zu beurteilen sind (*ibāḥa ašliyya*). Kerr beurteilt die Position, die Ibn Taymiyya und Ibn Qayyim al-Ġawziyya vertraten, als einen maßgeblichen Schritt zur Legitimierung der *siyāsa šar‘iyya*, d.h. der Ergänzung des offenbarten Rechts durch den Herrscher mittels zusätzlicher Regelungen, die dem Gemeinwohl dienen (vgl. *ibid.*: 88. Zur maßgeblichen Rolle jener beiden Denker bei der Entwicklung des Konzepts der *siyāsa šar‘iyya* siehe VOGEL in EI², *siyāsa*, IX, 695 a).

- 51 Zu Ṭawfī und Šāṭibī siehe JOHNSTON 2004: 252f., zu Ṭawfī vgl. zudem KERR 1966: 97ff.; KRÄMER 1999: 59; PARET in EI², *istiḥsān and istiṣlāḥ*, IV, 258 a, sowie KAMALI 2003: 360f.; zu Šāṭibī siehe zudem MASUD 1989.
- 52 Riḍā verwies jedenfalls in seinen rechtstheoretischen Abhandlungen auf Šāṭibī und Ṭawfī (vgl. KERR 1966: 194f.; 207) und veröffentlichte 1906 Ṭawfīs *Risāla fī l-Maṣāliḥ al-mursala* in der Zeitschrift *al-Manār* (vgl. *ibid.*: 207). Nach Kerrs Beurteilung bleibt es allerdings in den Schriften Riḍās sehr unklar, welche hermeneutische Tragweite er selbst dem *istiṣlāḥ* und den Zielen des Rechts zumaß, und inwieweit er die Auffassungen Šāṭibīs bzw. Ṭawfīs also teilte (vgl. *ibid.*: 196f.; 207f.). Paret urteilt gar, Ṭawfīs Schriften hätten dem Anschein nach keinen unmittelbaren Einfluss auf modernistische Reformdenker ausgeübt (vgl. PARET in EI², *istiḥsān and istiṣlāḥ*, IV, 258 a). Zu einer diametral entgegengesetzten Beurteilung gelangt dagegen Opwis (vgl. OPWIS 2005:198f.). Was Šāṭibī betrifft, so scheint auch Muḥammad ‘Abduh dessen Werk sehr geschätzt zu haben: Er soll es seinen Schülern als Lektüre empfohlen haben (vgl. JOHNSTON 2007: 161).
- 53 Vgl. JOHNSTON 2004: 254ff. Johnston verweist hier insbesondere auf ‘Abd ar-Razzāq Sanhūrī (st. 1971) und ‘Abd al-Wahhāb Ḥallāf (st. 1956) – beides jüngere Zeitgenossen Riḍās – sowie auf Muḥammad Abū Zahra, einen Schüler Ḥallāfs. Eine ähnliche Einschätzung findet sich bei JOHNSTON 2007: 162, sowie bei KRÄMER 1999: 58ff. Abdelkader nennt als Denker, die die beiden „Prinzipien“ *maṣlaḥa* und *maqāṣid aš-šar‘* “verfechten” (*advocate*) Muḥammad Quṭb, Ibrāhīm al-Bayyūmī, Šāliḥ ad-Darwīš, Ḥasan at-Turābī und Yūsuf al-Qaraḍāwī (vgl. ABDULKADER 2003: 169). Zu einer Bezugnahme auf die *maṣlaḥa* im modernistischen Diskurs zum Konzept einer islamischen Wirtschaftsordnung siehe UTVIK 2003: 55. Zur Bezugnahme auf die *maṣlaḥa* in modernen Diskussionen zur Legitimität von Organtransplantationen siehe KRAWIETZ 1999.

Sorge wiederhallt, die auch aus Ġazzālīs Ansatz zu sprechen scheint: Paret verweist etwa auf eine Aussage Ibn Taymiyyas, der – ungeachtet seiner prinzipiellen Zustimmung zum *istiṣlāḥ* – beklagte, viele Herrscher und auch einfache Leute würden in einer Weise auf die *maṣlaḥa* Bezug nehmen, die von einer Unkenntnis des Rechts geprägt sei oder ihm gar zuwiderlaufe. Auf diesem Wege, so Ibn Taymiyya, würden sich diese Personen die Rolle des (göttlichen) Gesetzgebers anmaßen.⁵⁴ Auch im islamischen Rechtsdiskurs der Moderne wird die Frage, ob und in welcher Form sich Recht aus einer Bezugnahme auf die *maṣlaḥa* schöpfen lasse, kontrovers diskutiert.⁵⁵ Bagby etwa verweist auf eine Debatte in der ägyptischen Presse, die sich 1982 an einer Reihe umstrittener Regelungen in Entwürfen zu einer Neuauflage des ägyptischen Personenstandsrechts entzündete. Während diese Regelungen in einigen Beiträgen als Umsetzung der *maṣlaḥa* verteidigt wurden, wurde diese Legitimation in anderen Beiträgen zurückgewiesen: Eine reine Spekulation über die *maṣlaḥa* – so der Einwand in einem dieser Beiträge – reiche nicht aus, um rechtliche Regelungen zu begründen. Es bedürfe vielmehr eines gültigen rechtlichen Beweises dafür, dass in einer Regelung tatsächlich eine *maṣlaḥa* liege.⁵⁶

Literatur

1. Primärquellen

AL-BĀĠĪ, Abū l-Walīd: *Kitāb al-Iṣāra ilā maʿrifat al-uṣūl wal-wiġāza fī maʿnā ad-dalīl*, in einem Band mit der *Qaṣīda fī Uṣūl al-fiqh* des Ibn Ḥazm und den *Waraqāt fī Uṣūl al-fiqh* des Ġuwaynī, ed. Muṣṭafā al-Waḍīfī und Muṣṭafā Nāġī, Rabāṭ: Markaz Iḥyāʾ at-Turāṭ al-Maġribī, o. J.

- 54 Vgl. PARET in EI², *istiḥsān and istiṣlāḥ*, IV, 256a ff. Paret verweist auf IBN TAYMIYYA, *Maġmūʿāt ar-Rasāʾil wal-masāʾil*, 5 Bände, Kairo 1341–1349, Bd. 5, S. 22f.
- 55 Einen Überblick über verschiedene Positionen zur *maṣlaḥa* im islamischen Diskurs ab dem späten 19. Jahrhundert gibt OPWIS 2005.
- 56 Vgl. BAGBY 1985: 2f. Auf welche Regelungen sich die Kontroverse konkret bezog, wird bei Bagby nicht recht klar. Die Regelungen scheinen jedoch u. a. auf eine Beschränkung polygamer Ehen gezielt zu haben (vgl. *ibid.*: 2). Eine kritische Bewertung einer unqualifizierten Bezugnahme auf die *maṣlaḥa* findet sich auch bei MUSLEHUDDIN 1973: 37f. Generell zur Kontroverse um die *maṣlaḥa* in historischer Zeit sowie in der Moderne siehe auch KAMALI 2003: 362ff. und 365f.

- AL-BASRĪ, Abū l-Ḥusayn: *al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh*, 2 Bände, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1983.
- AL-ĞAŞŞAŞ, Abū Bakr Aḥmad Ibn ʿAlī ar-Rāzī: *al-Fuṣūl fī l-uṣūl*, ed. von ʿAğl Ğāsim an-Naṣamī unter dem Titel *Uṣūl al-fiqh al-musammā bil-fuṣūl fī l-uṣūl*, Kuwait: Wizārat al-Awqāf, 1985.
- AL-ĞAZZĀLĪ, Abū Ḥāmid Muḥammad: *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*, 2 Bände, Būlāq: Al-Maṭbaʿa al-Amīriyya, 1322/1904, 1970.
- IBN ʿAQĪL, Abū l-Wafāʾ ʿAlī: *Kitāb al-Ğadal*. Port Said: Maktabat at-Taḳāfa ad-Dīniyya, o. J.
- AL-KARḤĪ, Abū l-Ḥasan: *Risāla fīl-Uṣūl* (mit Kommentar des Abū Ḥafs ʿUmar an-Nasafī), gedruckt zusammen mit ʿUbaydallāh b. al-Ḥusayn ad-Dabūsī: *Ta'sīs an-naẓar*, Kairo: Zakariyyā ʿAlī Yūsuf, 1971.
- AS-SARAḤSĪ, Abū Bakr Muḥammad Ibn Aḥmad: *Uṣūl*, ed. Abū l-Wafāʾ al-Afġānī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1993.
- AŞ-ŞĪRĀZĪ, Abū l-Iṣḥāq: *Kitāb al-Lumaʾ fī uṣūl al-fiqh*, Kairo: Maktaba wa-Maṭbaʿa Muṣṭafā ʿAlī al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlādihi, 1377/1957.

2. Sekundärliteratur

ABDELKADER, Deina

- 2003 "Modernity, the Principle of Public Welfare (*maṣlaḥa*) and the End Goals of Sharīʿa (*maqāṣid*)." In: *Muslim Legal Thought*, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 14, 163–74.

BAGBY, Ihsan A.

- 1985 "The Issue of *Maslaḥah* in Classical Islamic Legal Theory." *International Journal of Islamic and Arabic Studies* 2: 1–11.

HEINRICH, W.

- 2002 "Qawāʿid as a Genre of Legal Literature." In: B. G. WEISS (ed. 2002): *Studies in Islamic Legal Theory*. Leiden [u. a.]: Brill, S. 365–83.

JOHNSTON, David

- 2004 "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Uṣūl al-Fiqh." *ILS* 11: 233–82.
- 2007 "Maqāṣid al-Sharīʿa: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights." *WDI* 47: 149–87.

KAMALI, Mohamad Hashim

- 2003 *Principles of Islamic Jurisprudence*. 3rd revised and enlarged edition, Cambridge: The Islamic Texts Society.

- KERR, Malcolm H.
 1966 *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā*. Berkeley: University of California Press.
- KRÄMER, Gudrun
 1999 *Gottes Staat als Republik. Reflektionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*. Baden-Baden: Nomos Verl.-Ges.
- KRAWIETZ, Birgit
 1999 “*Ḍarūra* in Modern Islamic Law: The Case of Organ Transplantation.” In: R. GLEAVE und E. KERMELI (eds.): *Islamic Law: Theory and Practice*. London u.a.: Tauris, S. 185–93.
- MASUD, Muhammad Khalid
 1977 *Islamic Legal Philosophy. A Study of Abū Ishāq al-Shātibī’s Life and Thought*. Islamabad: Islamic Research Institute.
- MUSLEHUDDIN, Mohammed
 1973 “Islamic Jurisprudence and the Rule of Necessity and Need.” *Islamic Studies* 11: 37–52.
- OBERAUER, Norbert
 2004 *Religiöse Verpflichtung im Islam. Ein ethischer Grundbegriff und seine theologische, rechtliche und sozialgeschichtliche Dimension*. Würzburg: Ergon.
- OPWIS, Felicitas
 2005 “Maṣlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory.” *Islamic Law and Society* 12 (2005): 182–223.
- PETERS, J.R.T.M.
 1976 *God’s Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu‘tazilī Qāḍī l-Quḍāt Abū l-Ḥasan ‘Abd al-Jabbār bn Aḥmad al-Hamadānī*. Leiden: Brill.
- UTHMAN, Muhammad Rif‘at
 1995 *The Laws of Marriage in Islam*, London: Dar Al Taqwa.
- UTVIK, Björn Olav
 2003 “The Modernizing Force of Islamism.” In: F. BURGAT und Johna ESPOSITO (eds.): *Modernizing Islam: Religion and the Public Sphere in the Middle East and Europe*. London u.a.: Hurst, S. 43–67.
- WEISS, Bernhard G.
 1992 *The Search for God’s Law. Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*. Salt Lake City: University of Utah Press.

