

## Binnenpluralität des Islamischen Rechts

---

Diversität religiöser Normativität rechtsdogmatisch  
und -methodisch betrachtet

Hatem Elliesie



SFB-GOVERNANCE WORKING PAPER SERIES • NR. 54 • APRIL 2014

## SFB-Governance Working Paper Series

Herausgegeben vom Sonderforschungsbereich (SFB) 700 „Governance in Räumen begrenzter Staatlichkeit - Neue Formen des Regierens?“

Die SFB-Governance Working Paper Series dient der Verbreitung erster Ergebnisse von laufenden Forschungsvorhaben zum Austausch von Ideen und der Anregung wissenschaftlicher Diskussion. Die Aufnahme eines Textes in diese Reihe soll die Veröffentlichung an anderer Stelle nicht einschränken. Das Copyright verbleibt bei den Autorinnen und Autoren.

Copyright für diese Ausgabe: Hatem Elliesie

Redaktionelle Unterstützung und Produktion: Clara Jütte, Julian Schreiber

Alle Arbeitspapiere der Reihe können kostenlos von unserer Webseite [www.sfb-governance.de/publikationen](http://www.sfb-governance.de/publikationen) heruntergeladen oder als gedruckte Version per E-Mail an [sfb700@zedat.fu-berlin.de](mailto:sfb700@zedat.fu-berlin.de) bestellt werden.

Elliesie, Hatem 2014: Binnenpluralität des Islamischen Rechts. Diversität religiöser Normativität rechtsdogmatisch und -methodisch betrachtet, SFB-Governance Working Paper Series Nr. 54, DFG Sonderforschungsbereich 700, Berlin, April 2014

ISSN 1864-1024 (Internet)

ISSN 1863-6896 (Print)

Diese Arbeit ist im Sonderforschungsbereich 700 *Governance in Räumen begrenzter Staatlichkeit - Neue Formen des Regierens* entstanden und wurde auf seine Veranlassung unter Verwendung der ihm von der Deutschen Forschungsgemeinschaft zur Verfügung gestellten Mittel gedruckt.

This publication has been funded by the German Research Foundation (DFG).

DFG Sonderforschungsbereich 700  
Freie Universität Berlin  
Alfried-Krupp-Haus Berlin  
Binger Straße 40  
D-14197 Berlin  
Tel.: +49-30-838 58502  
Fax: +49-30-838 58540  
E-Mail: [sfb700@zedat.fu-berlin.de](mailto:sfb700@zedat.fu-berlin.de)  
Web: [www.sfb-governance.de](http://www.sfb-governance.de)

Deutsche  
Forschungsgemeinschaft

**DFG**

## **Binnenpluralität des Islamischen Rechts: Diversität religiöser Normativität rechtsdogmatisch und -methodisch betrachtet**

*Hatem Elliesie*

### **Abstract**

The recent developments in predominantly Muslim regions of the world reveal that the question of the constitution and legalization of statehood with reference to Islam presents greater challenges to local authorities than originally expected by many. The dichotomy of law as “divine statute” or “human statute” is only seemingly useful because the “divine statute” of Islamic law has always been standardized and applied within the framework of human order. The prominent position between a supratemporal norm and an unpredictable variety of everyday life reveals the legal cultural diversity of contemporary Islam. In a governance-theoretical analysis, the pluralism of Islamic authorities and institutional actors who interpret the law, especially the law schools (*madhab*, Pl. *madāhib*), therefore need to be taken into account. Their choice of methods and special dogmatic doctrines have since been taken over by the local, national, and state authorities in the finding of justice and application of the law. Their terms, methodology and regulatory structures are presented, explained and shall thereby be made available to a wider readership.

### **Zusammenfassung**

Die jüngsten Entwicklungen in überwiegend islamisch geprägten Regionen der Welt offenbaren, dass die Frage der Verfasstheit und die Verrechtlichung von Staatlichkeit mit islamischer Referenz größere Herausforderungen an die lokalen Autoritäten stellen als ursprünglich von vielen erwartet. Die Dichotomie von Recht als „göttliche Satzung“ oder „menschliche Satzung“ ist nur scheinbar hilfreich, denn die „göttliche Satzung“ des islamischen Rechts ist stets im Rahmen menschlicher Ordnung normiert und angewandt worden. Die prominente Stellung zwischen überzeitlicher Norm und unberechenbarer Mannigfaltigkeit des Alltagslebens offenbart die rechtskulturelle Vielfalt zeitgenössischen Islams. Bei einer governance-theoretischen Analyse ist demzufolge der Pluralismus islamspezifischer Autoritäten und institutioneller Akteure der Rechtsinterpretationen, insb. der Rechtsschulen (*madhab*, Pl. *madāhib*), in den Blick zu nehmen. Deren Methodenwahl und spezielle dogmatische Lehrmeinungen werden seither von den lokalen, nationalen und staatlichen Autoritäten in der Rechtsfindung und Rechtsanwendung übernommen. Deren Termini, Methodik und Regelungsstrukturen werden dargestellt, erläutert und sollen damit einer breiteren Leserschaft zugänglich gemacht werden.

## Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	5
2. Scharia und das Rechtsverständnis im Islam	6
2.1 Rechtswissenschaft ( <i>fiqh</i> ) und Rechtsgelehrte ( <i>fuqahā</i> )	8
2.2 Rechtsquellenlehre	9
2.2.1 Rechtserkenntnisquelle Koran	10
2.2.2 Sunna	11
2.2.3 Konsens ( <i>iğma‘</i> )	12
2.2.4 Analogieschluss und weitere Schlussverfahren ( <i>qiāys</i> )	13
3. Institutionen der Rechtsauslegung: das schiitische Konzept und die sunnitischen Rechtsschulen	13
3.1 Schiiten	14
3.1.1 „Fünfer Schia“	15
3.1.2 „Siebener Schia“	15
3.1.3 „Zwölfer Schia“	15
3.2 Sunniten	15
3.2.1 Die hanafitische Rechtsschule	16
3.2.2 Die malikitische Rechtsschule	16
3.2.3 Die schafiitische Rechtsschule	16
3.2.4 Die hanbalitische Rechtsschule	17
4. Binnenpluralität exemplifiziert	17
4.1 Primärquellen Koran und Sunna: Zur konkreten Frage eines „islamischen Staatswesens“	17
4.2 Sekundärquellen: Ausgewählte rechtsmethodische Unterschiede mit praktischer Relevanz	18
4.2.1 <i>Iğma‘</i> : Zum Meinungsspektrum der Konsensfindung und -entscheidung	18
4.2.2 <i>Qiāys</i> : Analogieschlüsse und methodische Überlegungen zum Strafrecht	19
5. Fazit	20
Literatur	21

## 1. Einleitung

Die kontinental-europäische, anglo-amerikanischen und auch sozialistischen Rechtskreise sind mit der europäischen Kultur und Zivilisation in einem geistigen Zusammenhang verwoben. Sie haben ihre vielfältigen Wurzeln in der abendländischen Kultur. Der islamische Rechtskreis hingegen nimmt seinen Ursprung aus einer Kultur, die der Glaube des Islam hervorbrachte (Ebert 1978: 119). Als heiliges Recht ist es nicht einfach ein mit zusätzlicher Autorität ausgestattetes Recht. Es wird als Gültigkeitserklärung einer heiligen Ordnung angesehen und formuliert die sozialen Folgerungen aus einer großen und ewigen Wahrheit (Crone 1987: 307). Das was man demnach unter religiösem Recht im islamischen Kontext versteht, gilt im Ursprung nicht als menschliches Konstrukt (Krämer 2011: 72).

Dieser Befund wirft zwei grundlegende Fragen auf: Ist es richtig, den Islam als Gesetzesreligion einzuordnen, und in ihm hinsichtlich der menschlichen Interpretation der göttlichen Vorgaben ein pluralistisches Modell verwirklicht zu sehen? Denn im Gegensatz zum zentralistisch-hierarchischen Modell (vgl. Schuppert 2012: 15 f.), das bspw. in der römisch-katholischen Kirche ausgebildet ist, besteht keine dem Papstamt (s. Schuppert 2012: 105 f.) vergleichbare Letztentscheidungsinstanz,<sup>1</sup> welcher autoritative Normdeutungskompetenz zukommt.

Jedenfalls „der“ sunnitische Islam (dazu ausführlicher unter 3.2) verfügt über keine der päpstlichen Kurie vergleichbare Lehrautorität, keine „Kirche“, ja nicht einmal über einen Klerus. Im schiitischen Islam (dazu ausführlich unter 3.1) kann man zwar vom 16. Jahrhundert an von einer Art Klerus sprechen, nicht aber von einer verfassten „Kirche“. Autoritativ ist in erster Linie der Text des Korans und (mit bestimmten Einschränkungen) auch die Prophetenüberlieferung (Krämer 2005: 98). Im Zuge des Bedürfnisses sozial-rechtlicher islamischer Normierung entwickelte man daher einen ergänzenden Fundus von Rechtsquellen und Rechtsfindungsinstrumenten, um der Herausforderung zu entgegen, dass im Koran wie auch in den Prophetenüberlieferungen für viele Bereiche keine präzise fallbezogenen Aussagen zur Verfügung standen (Rohe 2009: 44). Neben der Fixierung einzelner Fälle in den Offenbarungen des Korans hatte man nach dem Tode des Propheten zwar noch die lebendige Erinnerung an sein Handeln, was man zunächst als Richtschnur heranzog. Wo sich dann aber kein Vorbild fand, hielt man sich an das gewohnte geltende Recht. Hierzu knüpfte man mit hoher Wahrscheinlichkeit auch an römisches Provinzialrecht. Mit dem römischen Recht sind jedoch die Bezugsquellen der islamischen Gesetzesentfaltung nicht erschöpft. In Medina (im heutigen Saudi Arabien) erfolgte auch eine Rezeption „jüdischen Rechts“. Möglicherweise orientierte man sich ebenfalls an sasanidischem Recht und an lokalen beduinischen Regelungen (vgl. Goldziher 1927: 107; Fyzee 1978: 25).

Später orientierte man sich vermutlich auch an geltendes Recht in den eroberten sog. „Kulturländern“, was insoweit als unbedenklich erachtet wird, als es sich weitgehend um sittlich-religiöse Angelegen-

<sup>1</sup> Diese Gegenüberstellung findet sich bei Schuppert, Gunnar Folke: *When Governance meets Religion: Governancestrukturen und Governanceakteure im Bereich des Religiösen*, Baden-Baden 2012, der damit verschiedene Governance-Konstellationen bei der Organisation von Religionen kennzeichnet.

heiten handelte. Parallelen zwischen Koran und Deuteronomium<sup>2</sup> erscheinen vor diesem Hintergrund nicht überraschend und lassen sich demnach auch nicht von der Hand weisen. Pragmatisch betrachtet, konnte man im Zuge der gewaltigen Eroberungszüge allerdings auch gar nicht anders verfahren. Es fehlte schlichtweg an der Muße, eine neuartige, fest verbindliche Rechtsgrundlage zu schaffen. Auf die Dauer aber, insbesondere nach dem Tod des Propheten Muḥammad, mit dem die gesetzgeberische Tätigkeit sowohl durch die koranische Offenbarung, wie auch durch die prophetische Autorität ein Ende fand (Schacht 1934b: 1142), musste sich das Bedürfnis einstellen. Auf ein islamisches Gesetzbuch konnte man sich nicht rekurrieren (Hartmann 1944: 52; Tellenbach 2008: 126).

Mit einem glaubensbedingten Anspruch auf eine totale Regelung der Lebensinhalte des Menschen stellt sich das islamische Recht aber dennoch als ein geschlossenes System dar (Klingmüller 1988: 602, Rz. 483) weshalb man es durchaus als ein *göttliches Gesetz* (Schuppert 2012) oder als *Gesetzes-Religion* (Klingmüller 1988: a.a.O.) bezeichnen kann (vgl. Radtke 1996: 57; Jung 2006: 195). Als Geltungsgrund der offenbarten oder auch nur aus Offenbarungen abgeleiteten Vorschriften gilt allein der Wille bzw. die Allmacht Gottes, was für die Beschäftigung mit der Materie Kenntnisse des religionsgeschichtlichen Urgrunds, aus dem sie immer wieder neue Impulse erhalten hat, erforderlich macht (Klingmüller 1988: 602, Rz. 483). Was die Anfänge des islamischen Rechtssystems betrifft, so verfügt man wegen der dünnen Quellenlage über vergleichsweise wenig Informationen.

## 2. Scharia und das Rechtsverständnis im Islam

Nach islamischer Auffassung, trat die Lückenhaftigkeit des geschlossenen Systems (Klingmüller 1988: 602, Rz. 483) „islamisches Recht“ solange nicht in Erscheinung als der Prophet lebte, da diese durch einen richterlichen Spruch oder auch durch eine diesbezügliche Offenbarung gelöst werden konnte (Klingmüller 1988: 604, Rz. 488). Nach seinem Tode dürfte feststehen, dass der Koran und die rechtsrelevante Praxis des Propheten Muḥammad, fortgeführt durch die Prophetengenossen (*ṣaḥāba*) und die ersten vier, sog. rechtsgeleiteten Kalifen (*al-khulafā' ar-rāšidūn*, الخلفاء الراشدون) Leitlinien der sich entwickelnden normativen Ordnung<sup>3</sup> waren (Coulsen 1971: 36; Rohe 2009: 44). Aufgrund der Lückenhaftigkeit des geschlossenen Systems sieht man sich seither mit der Herausforderung konfrontiert im Rahmen des bestehenden Referenzsystems „islamisches Recht“ adäquate Lösungsansätze für unbeachtete Sachverhalte zu eruieren. Dabei ist zunächst zu beachten, dass in der Gegenwart das „islamische Recht“ weitestgehend synonym zum Begriff Scharia (arab. *šarī'a*) verwendet wird.

Scharia als Fachbegriff ist in einem weiten und einem engen Verständnis aufzufinden. Diese gilt es zunächst aufzuschlüsseln um Verwirrungen zu vermeiden. Die spezifisch ausgeprägten traditionellen, dem Koran entlehnten Rechtsvorschriften aus den Bereichen des Familien-, Erb- und Strafrechts gelten

2 Das fünfte Buch Mose. Die Bezeichnung Deuteronomium (Δευτερονόμιον, *Deuteronómion* ‚Zweites Gesetz‘) entstammt der Septuaginta in der latinisierten Fassung der Vulgata. Es ist Teil der Tora und damit des Tanach, der jüdischen Bibel. Es ist das fünfte Buch des Pentateuchs und gehört zum Alten Testament der christlichen Bibel. Sein hebräischer Name *dəḇārīm* bzw. *devārīm* (דְּבָרִים) bedeutet ‚Worte, Aussprüche‘ und stammt aus dem ersten Satz des Buches אֵלֶּה הַדְּבָרִים *‘ēlleh ha-dəḇārīm* bzw. *‘ellāh hadevārīm* für ‚Dies sind die Worte [...]‘. In der rabbinischen Literatur wird das Buch auch מִשְׁנֵה תּוֹרָה *Mišnēh Tōrāh* bzw. *Mišneh Tōrāh* (‚Wiederholung des Gesetzes‘) genannt.

3 Vgl. Forst/Günther (2010: 7).

als ein *enges Verständnis* des Fachbegriffs Scharia. Dieses Verständnis wird in der rechtswissenschaftlichen Debatte und in der Frage des Rechtsbegriffs im islamischen Kontext weit weniger aufgeworfen, als das *weite Verständnis* des *terminus technicus* Scharia. Scharia im weiten normativen Verständnis umfasst die Gesamtheit aller religiösen und rechtlichen Normen, sowie Mechanismen zur Normfindung und Interpretation. Auch der im normativen Kontext korrespondierende Begriff der Regelung (*ḥukm*, pl. *aḥkām*) schließt rechtliche Regelung und religiöse Verpflichtung mit ein (Schacht 1934a: 344). In anderen Worten ist an dieser Stelle also vorerst festzuhalten, dass die umfassende Verpflichtung, der normative Anspruch der Religion an seine Gläubigen, stets im Lichte der rechtlichen Normierung gesehen werden muss.

Daraus den Schluss zu ziehen, den Begriff „Recht“ pauschalisierend heranzuziehen oder „islamisches Recht“ und Scharia in synonyme Verwendung zu gebrauchen, wäre allerdings fatal. Der Konzeption im Islam würde man dadurch nicht ausreichend Rechnung tragen. Es gilt nämlich zu berücksichtigen, dass die Achtung religiöser Vorschriften im Diesseits formal grundsätzlich nicht rechtsförmig sind. Dogmatisch entfaltet ihre Missachtung allenfalls jenseitige Folgen. Es ist also für die rechtliche Klassifikation nicht auf den Anspruch der Verbindlichkeit abzustellen, sondern die Unterscheidung im Sanktionssystem ausfindig zu machen. Man unterscheidet demgemäß zwischen diesseitsbezogenen Bewertungen menschlichen Verhaltens als „geboten“ (*wāḡib*) beziehungsweise „Pflicht“ (*fard*), „erlaubt“ (*mubāḥ*) und „verboten“ (*ḥarām*) und jenseitsorientierten Bewertungen wie „empfohlen“ (*mandūb*, *mustaḥabb*) und „missbilligt“ (*makrūh*) (Hallaq 1997: 40). Von rechtlichem Interesse im engeren, nicht-transzendentalen Sinne sind vor allem die Grenzziehungen zwischen „geboten“ und „empfohlen“ einerseits sowie zwischen „verboten“ und „missbilligt“ andererseits. Ein als „verboten“ (*ḥarām*) qualifizierter Verstoß führt in aller Regel zur Rechtsfolge der Unwirksamkeit der auf einen Sachverhalt anzuwendenden Norm. Etwas als „missbilligt“ (*makrūh*) Bezeichnetes hingegen zieht grundsätzlich keine diesseitigen Sanktionen nach sich (Rohe 2009: 10).

Es ist also zunächst festzuhalten, dass die objektivierte und formalisierte Normdurchsetzung im Diesseits von der jenseitsbezogenen Prüfung innerer Überzeugungen und Haltungen abzugrenzen ist (Rohe 2009: 10). Nach Ansicht von Ismā‘īl aš-Šāfī (siehe Ismā‘īl aš-Šāfī / 10 :1998 اسماعيل الشافعي) kommt es für die Qualifikation des Diesseitigen darauf an, dass es sich um einen Bereich handelt, in dem der Mensch entscheiden kann (*dār al-ikhtiyār*). Die innerliche Einstellung („forum internum“) lässt man in der diesseitigen Bewertung auf sich beruhen (Schacht 1934a: 346). In ihrem Anwendungsbereich regelt die Scharia ihrem Selbstverständnis nach das „forum externum“. Geregelt wird allerdings nicht nur das horizontale Verhältnis der Menschen miteinander (*mu‘āmalāt*), sondern auch die äußeren Beziehungen des Verpflichteten in einer vertikalen Dimension zum Transzendentalen, zu Allāh (*‘ibādāt*) (Gottschalk 1971: 94 f.; Scholz 2001: 528; Schneider 2008: 141; Hefny 2011: 84). Letzteres soll in diesem Kontext nur dort einzubeziehen sein, wo es für die rechtliche Argumentation nötig erscheint (vgl. auch Rohe 2009: 13).

Daraus lässt sich konzeptionell ein maßgebliches Unterscheidungskriterium zu staatlichem Gesetzesrecht ableiten. Man versteht darunter nicht ein Korpus an Normen, das sich nur auf das Verhältnis zwischen Menschen und anderen Rechtssubjekten untereinander bezieht sowie das Verhältnis zu den Trägern der Rechtsordnung im Sinne eines etatistischen Staatsmodells erfasst und sich durch staatliche

Steuerungs-, Regelungs- und Sanktionierungsmechanismen auszeichnet (Schneider 2008: 141). Es spielt also im Islam eine viel umfassendere Rolle als etwa das kanonische Recht im christlichen Kontext oder einfachgesetzlicher nationaler Normen (Gardet 1968: 152). Das was man unter Scharia versteht, ist nicht etwa ein Gesetzesbuch, sondern ein komplexes System von (materiellen) Normen und Regeln dafür wie in diesem Regelwerk Normen aufgefunden und interpretiert werden können (Rohe 2009: 16).

## 2.1 Rechtswissenschaft (*fiqh*) und Rechtsgelehrte (*fuqahā*)

Mit der Interpretation von Normen geht im islamischen Kontext die sekundäre Rechtsfindung einher. Die islamische Wissenschaft hierzu wird als *fiqh* bezeichnet. Sie ist mit dem abendländischen Rechtsverständnis *iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia* vergleichbar. Die islamischen Gelehrten, die sich dieser Wissenschaft widmen, werden dementsprechend *fuqahā* (sing. *faqih*) genannt (Scholz 2001: 525 f.). Sie prägten und prägen maßgeblich den rechtsdogmatischen Diskurs. Auch wurden sie ferner zur Erteilung von Rechtsauskünften angerufen. Solche Rechtsgutachten (*fatāwā* oder *fatāwī*, Sing. *fatwā*) gehen auf konkrete Anfragen zurück. Sie sind allerdings – anders als das Urteil eines Gerichts – für den Anfragenden (*mustaftī*) nicht rechtsverbindlich<sup>4</sup> (vgl. Krüger 2003: 29). Das Gewicht der Rechtsauskunft ist von der Autorität des Gutachters (*mufī*) abhängig (Krüger 2003: 9). Diese Funktion konnte jeder berühmte Gelehrte ausüben. Nach ibn Khaldūn (1332–1406) liegt die Erteilung dieser Gutachten als *ius publice respondendi* im öffentlichen Interesse (*maṣlaḥa*) der Muslime (Rosenthal 1967: 452; Schacht 1982: 74; Krüger 2003: 16). Ihre praktische Bedeutung für die islamische Rechtsentwicklung kann nicht hoch genug eingeschätzt werden (so Rohe 2009: 28). Ernst Klingmüller bezeichnete sie als das „Surrogat einer zeitnahen Gesetzgebung“ (hierzu Krüger 2003: 11).

Gegenüber dem reinen Religionsgelehrten oder Theologen (*‘ulamā’* / *ahl al-kalām*)<sup>5</sup> lassen sich *Fuqahā* – und auch der *Mufī* – als Rechtsgelehrte verstehen (Rohe 2009: 13). Zwar ist die Abgrenzung zwischen beiden nur schwer möglich und wird auch uneinheitlich getroffen. Gerade im Hinblick auf die besondere soziale Bedeutung, die *Fuqahā* als Governance-Akteure haben (vgl. Draude/Schmelzle/Risse 2012: 8), erscheint sie jedoch plausibel. Dabei hängt *Faqih* zu sein, nicht von Privilegien durch Weihen oder Grade irgendwelcher Art ab, sondern wird vielmehr von dessen nötiger Kenntnis der Scharia sowie seiner Anerkennung und Bekanntheit abgeleitet. Demgemäß geht die weit verbreitete Bezeichnung „Geistliche“ oder „Geistlichkeit“ für die Gelehrten konzeptionell fehl (Gottschalk 1971: 96; Krämer 2005: 98). Sie können aber durchaus als Autoritäten der Rechtsinterpretation bezeichnet werden. Sie stellen u. a. zwar keine verbindlichen Regelungen her, machen jedoch dem Referenzkollektiv *umma* (Gemeinschaft der Muslime) durch ihre vielfältigen Interpretationen den religiösen Werte- und Normenkanon in der spezifischen Sach- und Fallgestaltung zugänglich.

4 Der vormalige Großscheich der Al-Azhar, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī (1928–2010), hat den Unterschied 1989 in einem Interview folgendermaßen erläutert: „Ein Mufti hat die Pflicht, die religionsrechtlichen Normen (*ahkām*) zu verdeutlichen; der Richter hat dagegen die Aufgabe, demjenigen, der im Prozess unterlegen ist, sein Urteil aufzuzwingen [...] Mein Gutachten (*fatwā*) oder das eines anderen Mufti ist für den Anfragenden nicht verbindlich. Ich werde gefragt und erläutere dann eine Norm der *ṣarī‘a*, nachdem ich die Quellen überprüft habe. Danach kann, wer will die Rechtsauffassung, die ich in meinem Gutachten dargelegt habe, übernehmen.“ (im Wesentlichen nach der Übersetzung von Krawietz 1991: 35).

5 Vgl. Abū-l-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl al-Aṣ‘arī / ابو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري (1953: 130).



Die Rechtskompendien enthalten, die dem kontinentaleuropäisch ausgebildeten Juristen gleichfalls vertrauten Rechtssystematik, nämlich aus Tatbestand und Rechtsfolge bestehenden Rechtssätze. Besondere Rechtssätze wie Definitionen, Verweisungen und Fiktionen sind gleichsam geläufig. Im Unterschied zum kontinentaleuropäischen Recht, in dem Rechtssätze in der Regel durch Gesetz festgeschrieben werden, die je nach der zu regelnden Materie einem oder mehr generellen oder kasuistischen Regelungen folgen, sind Rechtssätze und Regelungen im islamischen Kontext von Rechtsgelehrten elaboriert worden (Scholz 2001: 528). Peter Scholz hebt hierzu hervor,

„dass der kasuistische Regelungsstil leicht vorherrscht, bei dem die allgemeine Regel durch gegenübergestellte Parallel- und Kontrastfälle impliziert ist. Genereller Regelungsstil findet sich eher in kürzeren Rechtshandbüchern, die dem Überblick dienen, als in längeren Rechtskompendien, die auf Vollständigkeit bedacht sind, und eher bei der hanafitischen Rechtsschule als beispielsweise bei der malikitischen Rechtsschule“ (2001:528; 1997: 57).

Im Übrigen könnte der hanafitische Aufbau der jüdischen Mischna (vgl. Lehner 1999: 26 ff. m.w.N.) entlehnt sein (Heffening 1935: 101 ff.; Scholz 2001: 528 f.)<sup>6</sup>.

## 2.2 Rechtsquellenlehre

Die von den Rechtsgelehrten verfassten juristischen Handbücher bestehen aus zwei Hauptteilen: den Quellen (*uṣūl*) und den Zweigen (*furū*). Die Rechtsquellen (*uṣūl al-fiqh*) bilden für sich genommen eine eigene Disziplin (Gardet 1968: 154; ausführlicher Goldziher 1927: 109). Die Lehre von den Rechtsquellen, genauer die Lehre von der Ableitung von Rechtsnormen auf bestimmte Erkenntnisquellen mittels bestimmter Methoden, entstand im 8./9. Jahrhundert n.Chr.<sup>7</sup> in dem vom städtischen Bürgertum, vorwiegend von Händlern und Handwerkern, getragenen Studienzirkeln (Joahnsen 1999: 267). Als Begründer gilt der 820 verstorbene Rechtsgelehrte aš-Šafi’i (Hartmann 1944: 53; Wegner 1982: 49–63; Scholz 2001: 526). Nach der gebräuchlichsten Einteilung gibt es vier Hauptquellen (Gardet 1968: 154; Coulsen 1971: 55; Scholz 2001: 526), auf die sich diese grundlegend-einführende Abhandlung beschränkt. Diese stehen in folgender Rangordnung zueinander: Zunächst sind zwei Textkorpora, aus denen Rechtsnormen abgeleitet werden, religiöser Natur, nämlich die Rechtserkenntnisquelle Koran als das Wort Gottes (Hartmann 1944: 55) und die Ḥadīthüberlieferung, die zur Kenntnis der Verfahrensweise des Propheten (*sunna*) führt (Bauer 2011: 157). Fehlt eine einschlägige Aussage zu einer konkreten Rechtsfrage, sind zwei Rechtsfindungsmethoden anerkannt. Der *iğma’*, d.h. *consensus (doctorum)* als Rechtsinstrument irdischer Rechtsetzung sowie als Methode der Rechtserkenntnis und Analogieschluss sowie weitere Schlussverfahren, d.h. *qiāys* (Fyze 1978: 18; Radtke 1996: 65). Durch erstere entsteht eine neue Norm, während durch die zweite eine bestehende Norm auf einen grundsätzlich gleichartigen Fall angewandt wird (Elwan 2002: 75).

<sup>6</sup> Zu den Rechtsschulen siehe unter nachfolgendem Gliederungspunkt 3.2.

<sup>7</sup> Schacht (1982: 59); Elliesie (2010: 2); Abdullahi Ahmed An-Na’im (2011: 44); siehe auch Löschner (1971: 32).

### 2.2.1 Rechtserkenntnisquelle Koran

Als unmittelbarer Ausdruck der göttlichen Offenbarung kommt dem Koran (*Qur'ān*) in der islamischen Jurisprudenz, wie auch in den übrigen islamischen Wissenschaften, eine zentrale Bedeutung zu. Aš-Šafi'i erklärte den Koran zur ranghöchsten Rechtsquelle, über deren Autorität und Unfehlbarkeit als Wort Gottes keine Zweifel bestehen. Der Koran gilt als „die erste und grundlegende Quelle“ (wörtl.: *الاصول الاصل والاصول والمصدر الاساسي / al-aṣl al-awwal wal-maṣdar al-asāsī*)<sup>8</sup>. Er ist „Angel und Drehpunkt der Scharia (محور الشرعية وقطب رحاها / *miḥwar aš-šarī'a wa-quṭb raḥāhā*)“, normativer Maßstab und Kontrollinstanz (*muḥaymin*) der übrigen Quellen, d.h. *maṣdar* (Krawietz 2002: 87 m.w.N.). Der Koran ist allerdings nicht als ein systematisches, auf explizite Regelung aller erdenklichen Fälle abzielendes Gesetzeswerk intendiert (Nagel 1983: 323). Dennoch lässt sich der Koran insoweit systematisch erfassen, als dass Auskunft über drei Arten von Bestimmungen (*anwā' al-aḥkām*) bestehen: Diese lassen sich in Bestimmungen (1) dogmatischer Art (*i'tiqādīya*), einschließlich eschatologischer Annahmen), (2) ethischer Natur (*akhlāqīya* bzw. *khuluqīya*) und (3), für den vorliegenden Kontext von Relevanz, „rechtspraktischer Bestimmungen“ (*aḥkām 'amalīya*), die sich sowohl auf die Beziehung des Menschen zu Gott (*'ibādāt*) als auch auf ihre zwischenmenschliche Beziehungen (*mu'āmalāt*) erstrecken, einteilen. Insbesondere letztere werden im Schrifttum auf ihren rechtlichen Gehalt hin untersucht (Krawietz 2002: 113 m.w.N.). Dabei gilt es zu beachten, dass sich nur ein relativ kleiner Teil der Koranverse für eine Verwendung im *fiqh* eignet. Nach weit überwiegender Auffassung haben etwa 500 Verse eine rechtliche Implikation.<sup>9</sup> Deren juristischer Gehalt wird häufig kontrovers diskutiert. So gehen Mohammad Hashim Kamali und jüngst auch und Knut Vikør von etwa 350 aus, während Omaia Elwan von den etwa 500 heranzuziehenden Versen nur etwa 200 rechtliche Bestimmungen, „wie sie unserem heutigen Rechtsverständnis entsprechen“, zugrunde legt (siehe Kamali 1991: 19; Elwan 2002: 75; Vikør 2005: 33). In jedem Falle werden die *Mu'āmalāt* nach Birgit Krawietz in sieben rechtliche Gegenstandsbereiche eingeteilt (Krawietz 2002: 113 f.):

- (1) Familienrechtliche Bestimmungen (*aḥkām al-usra* / احكام الاسرة ) bzw. Angelegenheiten des Personalstatuts (*al-aḥwāl aš-šakhṣīya* / الأحوال الشخصية )
- (2) Zivilrechtliche Bestimmungen (*aḥkām madanīya* / احكام مدنية )
- (3) Strafrechtliche Bestimmungen (*aḥkām ġinā'īya* / أحكام جنائية )
- (4) Prozessrechtliche Bestimmungen (*aḥkām al-murāfa'āt wa uṣūl al-muḥākamāt* / احكام المرافعات وأصول المحاكمات)
- (5) Völkerrechtliche Bestimmungen (*aḥkām duwalīya* / أحكام دولية)<sup>10</sup>

8 S. Muḥammad Ma'rūf ad-Dawālībī / محمد معروف الدواليبي (1383 / 1963: 20); vgl. auch Wahba az-Zuḥaylī / وهبة الزحيلي (1413 / 1993: 27); hierzu Krawietz (2002: 87).

9 Diese werden *āyāt al-aḥkām* / آيات الأحكام genannt (s. Adel El-Baradie 1983: 25; vgl. auch Schacht 1934b: 1142).

10 Dies betrifft den Umgang des „islamischen Staates“ mit in ihm lebenden oder weilenden Nichtmuslimen zu Friedens- und Kriegszeiten (vgl. dazu auch Pohl 1988; Salem 1984).

- (6) Staats- und verfassungsrechtliche Bestimmungen (*aḥkām as-sultānīya aw ad-dustūrīya* / الأحكام السلطانية او الدستورية)<sup>11</sup>
- (7) Wirtschafts- und finanzrechtliche Bestimmungen (*aḥkām al-iqtisādīya wa-l-mālīya* / الأحكام الاقتصادية والمالية).

In diesem Zusammenhang ist von besonderer Bedeutung, dass die Anordnung der Suren in der „ranghöchsten Rechtsquelle“ Koran nicht chronologisch, sondern in abnehmender Länge angeordnet sind. Für die Abrogation (vgl. Hefny 2011: 80 f.) ist es daher erforderlich, dass man die chronologische Abfolge der Suren kennt, man also den „Offenbarungsanlass“ ermittelt. Dabei werden die Suren (nicht völlig unumstritten) grob in „mekkanische“ und „medinensische“ unterteilt, bezogen auf die beiden Lebensabschnitte des Propheten Muḥammad, die durch die Hiğra getrennt sind, also durch die Auswanderung des Propheten von Mekka nach Medina im Jahre 622. Aus diesem Grund kommt der Koranexegese in der islamischen Jurisprudenz bis in die Gegenwart eine überaus wichtige Rolle zu. Der bei der rechtlichen Beschäftigung bis heute zentrale, mit größter Sorgfalt zu beachtende Aspekt, stellt dabei die Frage der Abrogation (*naskh*) von Koranversen zu anderen Koranversen dar; also deren zeitliches Konkurrenzverhältnis. Die Rechtsanwendung im Islam (u.a. basierend auf Koran, Sure 2, Vers 106) deckt sich insoweit mit neuzeitlichen „westlichen“ Konzepten, als dass die spätere Regelung (*nāsikh*) die frühere gleichrangige und inhaltlich denselben Sachverhalt erfassende Regelung, also die abrogierte Norm (*mansūkh*), aufhebt<sup>12</sup>.

Es bleibt festzuhalten, dass – soweit der Koran demnach nicht selbst Regelungen zu Einzelfällen enthält – er jedenfalls den Ausgangspunkt und Maßstab aller im Rang nachfolgenden Quellen bzw. Methoden bildet.

### 2.2.2 Sunna

Die *Sunna* bildet spätestens seit aš-Šafi’i die zweitwichtigste materielle Quelle des islamischen Rechts (Juynboll 1910: 41; Jokisch 1996: 112). Der Begriff *sunna* geht zurück auf ein altbekanntes arabisches Wort, das im Sinne des „gewohnten Weges, sei er gut oder schlecht“ (*طريق معتاد حسناً كان ام سيئاً* / *ṭarīqa mu’tāda ḥasana kānat am sayī’a*), gebraucht wurde<sup>13</sup>. Im Koran kommt er 16mal vor und zwar immer im Sinne der etablierten Praxis und Verhaltensweise. Die gelehrten Autoritäten des Islam (*‘ulamā’*) entnahmen den Ausdruck *sunna* dem Koran und dem allgemeinen arabischen Sprachgebrauch. Sie benutzten ihn jedoch in einem spezielleren Sinne als erprobte religiöse Verfahrensweise (*طريق معتاد في العمل بالدين* / *ṭarīqa mu’tāda fī al-‘amal bi ad-dīn*), durch die der Prophet und seine Gefährten die Anweisung des Korans zur Anwendung brachten (Krawietz 2002: 115). Die Legitimation der *sunna* als Rechtsquelle wird in der üblich gewordenen selbstreferenziellen Argumentation aus verschiedenen Versen des Korans abgeleitet. Von den rechtlich relevanten Handlungen des Propheten

<sup>11</sup> Dazu weitere Ausführungen unter 4.

<sup>12</sup> Vgl. Stiegler (1962: 593); ferner m.w.N. Rohe (2009: 46); Schacht (1934b: 1142).

<sup>13</sup> Badrān Abū al-‘Aynayn Badrān / بدران أبو العينين بدران (1385 / 1965: 72); vgl. auch Muḥammad Anīs ‘Ubāda / محمد أنيس عبادة (1400 / 1980: 122).

werden seine natürlichen, rein menschlichen Aktivitäten abgegrenzt, die seiner menschlichen Natur (*tabī'ad*) und nicht seiner Botschaft (*risāla*) entspringen. Besondere Bedeutung erhält die *sunna* ferner aus dem Umstand, dass im Koran viele Rechtsfragen nicht angesprochen oder explizit geregelt sind. Die Nachahmung des Propheten, die *imitatio Muḥammad*, ist allerdings anders als bei der *imitatio Christi* nicht an der Teilnahme am Leiden des Propheten zu sehen, sondern als reine Handlungsorientierung. Demgemäß sind die Bereiche, für die Handlungsorientierungen bestehen stets systematisch auf Rechtsrelevantes zu durchforsten (Krawietz 2002: 120; Rohe 2009: 53).

Was die Authentizität von Überlieferungen betrifft, so wurde im sunnitisch geprägten Recht eine Skala von Dignitätsstufen entwickelt, die sich nach Anzahl und Struktur der Überlieferungsketten sowie nach der Vertrauenswürdigkeit der einzelnen Gewährsleute richtet. Eine *sunna* des Propheten gilt als normativ, wenn sie durch eine gesicherte lückenlose Überlieferungskette von Gewährsmännern, die bis zum Propheten zurückreicht, tradiert wurde<sup>14</sup>. Die vertrauenswürdigste Stufe ist die *sunna mutawātira*. Sie wurde von einer Vielzahl von Prophetengenossen ununterbrochen über zahlreiche Überlieferungsketten tradiert. Die *sunna mašhūra* geht als untergeordnete Stufe nur auf einen oder wenige Prophetengenossen zurück, ist aber über eine Vielzahl von Überlieferungsketten weitergegeben worden. Schwächste Stufe ist die *sunnat al-āḥād*, welche weder auf eine Vielzahl von Prophetengenossen zurückgeht, noch sich auf eine Vielzahl von Überlieferungsketten stützt. Insbesondere ihr Stellenwert ist zwischen den Rechtsschulen streitig (Rohe 2009: 55).

### 2.2.3 Konsens (*iğma'*)

Anders als Koran und Sunna, die die beiden durch Überlieferung fixierten und unmittelbar bzw. mittelbar göttlich inspirierten Quellen des islamischen Rechts darstellen, bildet der *iğma'* den Konsens der muslimischen Gemeinschaft, d.h. *iğmā' al-umma* (Stieglecker 1962: 624; Gardet 1968: 156; Coulsen 1971: 59; Nagel 1983: 324). Da diese „Übereinstimmung“ nicht durch ein Konzil oder eine Synode erreicht werden kann (Macdonald 1927: 476), wurde der Konsens in der Frühzeit zunächst lokal verstanden und bezog sich auf die Gelehrten der jeweiligen Rechtszentren (Scholz 2002: 526). Später entwickelte sich daraus der *consensus doctorum*, bzw. mit dem *fuqahā*, ein Instrument irdischer Rechtsetzung (Jokisch 1996: 141).

Formell unterscheidet man dabei gewöhnlich zwischen zwei Arten von *iğma'*: Der ausdrückliche, „entscheidende“ (*qāṭi'*) *iğma'* stellt eine vollgültige Rechtsquelle dar. Äußert sich eine Gruppe von gelehrten Autoritäten des Islam (*'ulamā'*) einstimmig zu einer strittigen Rechtsfrage und findet die stillschweigende Zustimmung der übrigen zeitgenössischen Gelehrten statt, so liegt ein *iğma'* vor, der prinzipiell unwiderruflich ist. Ferner kann der „stillschweigende“ *iğma'* allgemeine Meinung darstellen. Er gilt als weniger zwingend, da er lediglich ein feststellbares Faktum darstellt. Er kann nachträglich von einem ausdrücklichen *iğma'* bestätigt oder aufgehoben werden. Ein stillschweigender *iğma'* bleibt damit also stets revidierbar (Gardet 1968: 156).

14 Ḥusayn Ḥāmi Ḥassān / حسين حامد حسان (1972: 148); Nagel (1983: 324); Kamali (1991: 68); Radtke (1996: 64).

### 2.2.4 Analogieschluss und weitere Schlussverfahren (*qiāys*)

Als vierte Quelle wird oft die logische Deduktion (*qiāys*) angeführt, obgleich es sich hierbei nicht um eine Rechtsquelle (Dilger 1990: 64), sondern um eine Methode der Rechtsfindung handelt. Meist wird diese Methode der Rechtsfindung zudem viel zu eng mit „Analogieschluss“ übersetzt (Spies / Pritsch 1964: 221). Tatsächlich werden nämlich auch die *argumenta a minore ad maius*, *a maiore ad minus* und *a fortiori* sowie *e contrario*<sup>15</sup> erfasst (vgl. Tyan 1959: 79–109; Hallaq 1989: 289). Nach Mathias Rohe wird „im Grunde die gesamte Palette juristischer Argumentationskunst“ mit umfasst (Rohe 2009: 62; ähnlich auch Krawietz 2002: 205).

### 3. Institutionen der Rechtsauslegung: das schiitische Konzept und die sunnitischen Rechtsschulen

Auf Basis der dargelegten rechtsdogmatisch-theoretischen Grundlagen lassen sich nun die methodischen Spezifika und Unterschiede in der Rechtsanwendung institutioneller Akteure nachvollziehbarer erläutern: Koran und Sunna genießen als *naṣṣ* („Text“, Pl. *nuṣūṣ*) den höchsten Rechtsquellenrang (Rohe 2009: 56). Sie stellen demgemäß Primärquellen dar, während *iğma‘* und *qiyās* Sekundärquellen darstellen – jedenfalls unter dem Aspekt, dass man zwischen unabhängigen und abhängigen materiellen Quellen und solchen methodischer Art unterscheidet (‘Abdur Raḥmān I. Doi: 1404 / 1984: 64). Der *iğma‘* wird auch – wie sich noch zeigen wird – als fruchtbare Quelle (*maṣdar khaṣib*) zur Ableitung und Weiterentwicklung (*taṭwīr*) schariatsrechtlicher Bestimmungen angesehen (Muḥammad Kamāl ad-Dīn Imām / محمد كمال الدين إمام 1416 / 1996: 164). Dieses neu geschaffene Regelwerk entstand als Antwort auf die Situation, dass mit dem Tod des Propheten Muḥammad das „Siegel der Propheten“ geschlossen war, die wörtliche Offenbarung Gottes damit endete und dadurch die Einheit von Politik, Recht und Religion nicht wiederholbar war. Bemerkenswert ist dies insoweit, als dass Staat und Politik als Rechtsquellen ausgeschlossen wurden. *Das islamische Recht sich also außerhalb des Einflussbereiches des Staates konstituiert* (Johansen 1999: 315).

Die wichtigste rechtskulturelle Neuerung – sieht man von der Verkündung der neuen Religion als solcher, dem Islam, ab – die der Prophet Muḥammad brachte, war also in anderen Worten die neue politisch-soziale Organisation seiner Anhänger, die *umma* (Gottschalk 1971: 22). Irene Schneider führt hier zutreffend an, dass man

„historisch betrachtet [...] nur in dieser Frühzeit des Islam von einer Einheit der Gemeinschaft (*umma*) sprechen [kann]: Staat, Recht und Religion bildeten durch die Führung des Propheten und seine göttliche Offenbarung eine bruchlose Einheit, in der die Politik die Verwirklichung der Offenbarung bedeutete und Recht direkt aus der Praxis des Propheten resultierte“ (Schneider 2008: 148; ähnlich auch Johansen 1999: 266, 282).

<sup>15</sup> „*qiyas al-‘aks* / قياس العكس“ (vgl. Taqī ad-Dīn Abū l-‘Abbās Aḥmad Ibn Taimīya / تقي الدين أبو العباس ابن تيمية / o. J.: 10).

Mit dessen Tod im Jahre 632 fand jedoch zunächst die „gesetzgeberische“ Tätigkeit sowohl durch die koranische Offenbarung als auch durch die prophetische Autorität ein Ende (Schacht 1934b: 1142). Es formierten sich an verschiedenen Orten informelle Zirkel um einzelne Persönlichkeiten, die einen gewissen lokalen oder regionalen Konsens in Fragen von Moral, Recht und Ritus erarbeiteten. Aus diesen Lehrzirkeln bildeten sich allmählich institutionelle Autoritäten, sog. „Rechtsschulen“ (*madhhab*, Pl. *madāhib*), die überregionale Geltung erlangten und deren Bestimmungen schließlich in unterschiedlichster Gewichtung und Stringenz auch von staatlichen Autoritäten der Gegenwart als „staatstragende Doktrin“ übernommen wurden. Dabei zeichnete sich schon früh eine einschneidende, bis in die Gegenwart reichende, auch rechtsdogmatisch relevante Trennung der islamischen Gemeinschaft / des Gemeinwesens ab. Gegenstand des Disputs war (nach dem Tod des Propheten) die Frage, wer von nun an als Muḥammads Stellvertreter / Nachfolger (*khalīfa*) die Leitung der Gemeinschaft übernehmen sollte und wer in welcher Weise darüber zu bestimmen habe (Momen 1985: 11; Rohe 2009: 25). Die in Medina versammelten Muslime einigten sich darauf, nur einen Führer als *khalīfa* Muḥammads gemäß des genealogischen Prinzips (*nasab*) zu wählen, der die politische und religiöse Führung der Muslime übernehmen, jedoch keine göttlich autorisierte Legitimität beanspruchen sollte. Man einigte sich auf zwei Schwiegerväter (Abū Bakr, reg. 632–634, sowie ‘Umar, reg. 634–644), denen zwei Schwiegersöhne (‘Utmān, reg. 644–656, und ‘Alī, reg. 656–661) in der Führung der *umma* folgten (Krämer 2005: 28; siehe auch Ende 1996: 70–89).

### 3.1 Schiiten

Es bildete sich eine „Partei“ (arab. *ṣi‘a*) zur Unterstützung des „vierten rechtsgeleiteten“ Kalifen ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Entgegen der Ansicht, der Prophet habe die Nachfolgefrage nicht bestimmt, vertrat man die Auffassung, dass nur Gott selbst den rechtmäßigen Nachfolger auswähle. Man stützte sich auf eine Überlieferung, wonach der Prophet kurz vor dem Tode ‘Alī designiert habe. Aus dieser Partei entwickelte sich die zweitgrößte Konfessionsgruppe innerhalb des Islam,<sup>16</sup> die Schiiten (Fyze 1978: 39; Busse 1996: 28). Sie erkennen die ersten drei Kalifen (Abū Bakr, ‘Umar und ‘Utmān) nicht an und konstruieren über ‘Alī und seine Söhne Ḥasan und Ḥusain eine Abfolge legitimer Leiter der Gemeinde. Innerhalb der Schia kam es vor dem Hintergrund der Legitimation einzelner Imame<sup>17</sup> zur weiteren Aufspaltung. Entscheidendes Kriterium einer Zugehörigkeit stellt die Anerkennung der jeweiligen Imam-Reihe und das Bekenntnis zur absoluten Autorität der Imame für das wahre Verständnis des Islam dar. Es entstanden drei Hauptrichtungen (vgl. hierzu Momen 1985; Rohe 2009: 30): Die heute dominierende sog. „Zwölfer Schia“, die sog. „Siebener Schia“ (*Isma‘īliya*) sowie die sog. „Fünfer Schia“ (*Zaidīya*).

---

16 Etwa 10 bis 15 % der muslimischen Weltbevölkerung der Gegenwart gehören der schiitischen Konfessionsgemeinschaft an.

17 Die Schiiten bezeichnen ‘Alī und seine Nachfolger als Imame. Sie gelten wie die Propheten als göttlich legitimiert.

### 3.1.1 „Fünfer Schia“

Die Anhänger der sog. „Fünfer Schia“ sind in ihrer Heilslehre (*aqīda* oder *kalām*) der Schia (Imamat) zuzuordnen, haben jedoch in ihrer Rechtsmethodik (*fiqh*) ausgesprochen sunnitische Züge. Dies wird dadurch verständlich, dass sie den sechsten Imam Abū ‘Abd Allāh Ğa‘far ibn Muḥammad aṣ-Ṣādiq (geb. 699/700 oder 702/703 in Medina; 765 verst.) Ğa‘far nicht anerkennen, der die schiitische Rechtsmethodik als erster begründet hat.

### 3.1.2 „Siebener Schia“

Die Anhänger der sog. „Siebener Schia“ (*Isma‘ilīya*) erkennen sieben Imame als legitim an. Der siebte, Isma‘il b. Ğa‘far, wird in der Endzeit in Herrlichkeit wiederkehren. Diese Strömung ist noch tiefer als die sog. „Zwölfer Schia“, die von griechischen Einflüssen und mystischen Überlieferungen Persiens durchdrungen ist. Nach ihrer monistischen und emanatistischen Weltauffassung gibt es von Gott bis zur Materie sieben Stufen, denen die sieben Imamzyklen entsprechen. Mit ihren sieben bzw. neun Einweihungsgraden sind sie nach Louis Gardet die „Gnostiker“ des Islam (Gardet 1968).

### 3.1.3 „Zwölfer Schia“

Nach der Lehre der sog. „Zwölfer Schia“ ist der zwölfte Imam nicht gestorben, sondern im Jahre 873 in die „Verborgenheit“ gegangen und wird am Ende der Zeiten als *mahdī* (Messias)<sup>18</sup> wiedererscheinen (Schneider 2008: 149). Ihre Hochburgen hat sie seit Jahrhunderten im Südirak, in Iran (einschließlich Aserbaidtschan) und in einigen Regionen des indo-pakistanischen Subkontinents. Bedeutende religiös-politische, zum Teil recht aktive, zwölferschiitische Minderheiten in islamisch geprägten Ländern gibt es in Afghanistan, im Libanon, in Bahrain und in den Küstenregionen der arabischen Golfländer (Momen 1985: 261–280; Ende 1996: 70). Die Anhänger werden auch als Imamiten oder Ğa‘afaṛīya bezeichnet. Sie ist heute Staatsreligion im Iran.

## 3.2 Sunniten

Im sunnitischen Islam erkennen sich die vier Rechtsschulen (*al-madhāhib al-arb‘a* / المذاهب الأربعة) gegenseitig als gleichermaßen autoritativ an. Teilweise wird es sogar für zulässig angesehen, eine erwünschte Lösung eklektisch einer anderen anerkannten Rechtsschule zu entnehmen, die diese Lösung kennt. Verpönt bleibt jedoch die eklektische Begründung eines Urteils aus mehreren Rechtsschulen. Zur Rechtfertigung der Unterschiede zwischen den einzelnen Rechtsschulen wird mit Hilfe eines (vermutlich apokryphen) *ḥadīth* die Verschiedenheit (*ikhtilāf*) als gottgewollt hingestellt (Juynboll 1910: 30; Schacht 1982: 67; Klingmüller 1988: 608 f., Rz. 493 f.; Dilger 1990: 65): „اختلاف أمتي / *ikhtilāfa ummatī rahma*“ („Meinungsverschiedenheiten in meiner Gemeinde sind Gnade“) (Tellenbach 2008: 126; Rohe 2009: 30).

<sup>18</sup> Dieser Gedanke stammt nach Simon (1948: 234) analog aus dem Judentum und Christentum und ist weder arabischen noch persischen Ursprungs.

Ihren Namen haben die Rechtsschulen jeweils einem herausragenden Rechtsgelehrten entliehen, der als ihr Begründer galt: die hanafitische Rechtsschule nach Abū Ḥanīfa (gest. 767)<sup>19</sup>; die malikitische Rechtsschule nach Mālik ibn Anas (gest. 796); die schafitische Rechtsschule nach Muḥammad ibn Idrīs aš-Šāfi'ī (gest. 820); sowie die hanbalitische Rechtsschule nach Aḥmad ibn Ḥanbal (gest. 855) (Hans 1960: 20; Fyzee 1978: 26). Diese Rechtsschulen entstanden und verbreiteten sich in bestimmten Regionen, freilich bis heute ohne strikte Trennung (Rohe 2009: 29).

### 3.2.1 Die hanafitische Rechtsschule

Aus früher irakischer Rechtsgelehrsamkeit heraus ist die hanafitische Rechtsschule – ursprünglich Schule von Kufa – entstanden. Außer den vier dargelegten Rechtsgrundlagen Koran, *sunna*, *iğma'* und *qiays*, erkennen die Hanafiten zwei weitere Rechtsfindungsmethoden an: den in ihrer Rechtsschule gepflegten *ra'y*, die persönliche Mitteilung, sowie die Einschätzung einer angemessenen Lösung in Bezug auf die Gesellschaft / Billigkeit. Die hanafitische Rechtsschule setzte sich vor allem in Syrien und dem Irak fest und drang im Osten bis nach Zentralasien und Indien vor. Sie wurde zur offiziellen Schule des osmanischen Reichs und ist noch immer in dessen ehemaligen Provinzen verbreitet (Hartmann 1944: 54; Schacht 1982: 65; Klingmüller 1988: 609, Rz. 494; Dilger 1990: 65).

### 3.2.2 Die malikitische Rechtsschule

Die malikitische Rechtsschule nimmt ihren Ausgangspunkt im Rechtsbetrieb des *Hiğāz*, vor allem Medinas, im heutigen westlichen Saudi-Arabien. Auf die Feststellung der normativen Kraft des *iğma'* der Gelehrten von Medina wird große Sorgfalt gelegt. Die Malikiten kennen neben den vier *uṣūl al-fiqh* des aš-Šāfi'ī ein weiteres Rechtsfindungsmittel in Form des *istiṣlāḥ* (Erwägung des öffentlichen Interesses / Allgemeinwohl in einer Rechtsentscheidung). Die Lehre breitete sich zunächst in Ägypten und später über ganz Nordafrika bis nach West- und Zentralafrika aus (Hartmann 1944: 54; Fyzee 1978: 35). Sie war vor der christlichen Wiedereroberung die maßgebliche Rechtsschule in Spanien, wo sie eine Zeit lang zur offiziellen Doktrin wurde (Dilger 1990: 64; Schacht 1982: 65). In Nordafrika ist sie noch immer die bedeutendste Rechtsschule (Scholz 2001: 527).

### 3.2.3 Die schafitische Rechtsschule

Die schafitische Rechtsschule entstand infolge der Lehrtätigkeit des erwähnten aš-Šāfi'ī. Dieser vermittelte zwischen der selbständigen Rechtsfindung einerseits und dem an der Überlieferung orientierten Traditionalismus andererseits. Er gilt als „Begründer der islamischen Rechtstheorie“. In seiner grundlegenden Schrift *al-Risāla* legte er erstmals die Quellen des Rechts (*uṣūl al-fiqh*) theoretisch nieder und verdeutlichte die Ableitungsregeln (Aḥmad Farrāğ Ḥusayn / أحمد فرج حسين 1988: 139; Krawietz 2002: 66; vgl. auch Muḥammad Abū Zahra / محمد ابو زهرة ca. 1961: 227–280). Er betrachtet Koran und authentische *sunna* zusammengenommen als „die einzige Quelle (*maṣdar*) des islamischen Rechts“ und die anderen ‚Quellen‘ als „auf sie zurückgeführt“ (Dilger 1990: 65; Krawietz 2002: 70).

<sup>19</sup> Die (Rechts-)Schulbildung ist vor allem das Werk seiner Schüler Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ibrāhīm ibn Ḥabīb al-Kūfī (gest. 798) und Muḥammad b. al-Ḥasan b. Farqad aš-Šaibānī (gest. 805).



Diese Rechtsschule dominierte bis zum Aufstieg der Osmanen in den islamischen Kerngebieten und fasste vor allem in Unterägypten, Ostafrika, Südarabien und in Südostasien Fuß (Fyze 1978: 35; Schacht 1982: 66; Dilger 1990: S. 65; Rohe 2009: S. 30). Auch herrschte sie in Persien bis zum Siegeszug der Schiiten vor. Heute findet man sie insbesondere in Indonesien (Klingmüller 1988: 609, Rz. 494; Scholz 2001: 527) wieder.

### 3.2.4 Die hanbalitische Rechtsschule

Als vierte Rechtsschule konnte sich die traditionalistische Richtung des Aḥmad ibn Ḥanbal durchsetzen, der vor allem eine umfangreiche *Ḥadīṭ*-Sammlung von über 80.000 *Ḥadīṭen* namens *musnad* hinterlassen hat (Coulsen 1971: 71; Dilger 1990: 65). Sie ist mit einer streng sunnitisch ausgerichteten theologisch-dogmatischen Geisteshaltung verbunden. Sie orientiert sich vornehmlich an Koran und *sunna*. Dem *qiāys* steht sie kritisch gegenüber. Diese Rechtsschule fasste zunächst in Bagdad und Damaskus Fuß und verbreitete sich dann über die sog. islamische Welt. Im 18. Jahrhundert erlebte sie in Gestalt des Wahabismus einen erneuten Aufschwung und ist heute offizielle Doktrin in Saudi-Arabien (Schacht 1982: 66; Scholz 2001: 527).

## 4. Binnenpluralität exemplifiziert

Bereits aus der in Grundzügen aufgezeigten Vielfalt an Rechtsansichten und methodischen Abstufungen geht hervor, dass das islamische Recht *per se* als pluralistisch bezeichnet werden muss. Diese „Binnenpluralität“ umfasst die Nuancen zwischen den (sunnitischen und schiitischen) Rechtsschulen, aber auch die unterschiedlichen Lehrmeinungen innerhalb der einzelnen Rechtsschulen sowie Lehrmeinungen aus der Zeit vor der Etablierung der Rechtsschulen, auf die in den gegenwärtigen Prozessen rechtspolitischer Entscheidungsfindung in islamisch geprägten Ländern zurückgegriffen wird (Schneider 2008: 172). Dies lässt sich an der konkreten Frage eines „islamischen Staatswesens“ im Kontext der Primärquellen Koran und Sunna sowie an zwei folgenden rein methodisch ausgerichteten Betrachtungsweisen zur dritten und vierten, – teilweise als sekundär bezeichneten – Rechtsquellen, *iğma‘* und *qiyās*, exemplifizieren:

### 4.1 Primärquellen Koran und Sunna: Zur konkreten Frage eines „islamischen Staatswesens“

Für die Anhänger der sunnitischen Rechtsschulen enthält der Koran und auch die Aussagen des Propheten keine Aussagen zu Staat und Staatsform (Tellenbach 2008: 128; Schneider 2008: 148). Dennoch wird weit verbreitet die rechtspolitische Auffassung vertreten, dass der Islam nur im Rahmen eines islamischen Staatswesens gelebt werden kann (vgl. Krämer 1999: 44). „Staats- und verfassungsrechtliche Bestimmungen“ (الأحكام السلطانية او الدستورية) / *aḥkām as-sultānīya aw ad-dustūrīya*) finden aber allenfalls vereinzelt und rudimentär in insgesamt zehn Versen Anklang. Sie zielen auf das Regierungssystem und seine Grundlagen, die Beziehung zwischen Herrscher und Volk sowie die Festlegung der Individualrechte und Rechte der Gruppe (*ğamā‘āt*). „Die Beziehung zwischen dem Herrschenden und den Beherrschten (العلاقة بين الحكام والمحكومين) / *al-‘alāqa bayn al-ḥākim wal-maḥkūmīn*“ soll auf fünf Grundlagen (*usus*) getragen sein: (1) der Gerechtigkeit (*‘adl*), (2) dem Prinzip der Beratung (*šūrā*), (3)

der Orientierung am allgemeinen Interesse / Allgemeinwohl (*maṣlaḥa*), (4) der gegenseitigen Zusammenarbeit (*ta'āwun*) und (5) dem Schutz der Gesellschaft vor Lasten (*radā'il*) durch Anwendung der koranischen Körperstrafen (*ḥudūd*) (so Krawietz 2002: 114 m.w.N.).

In diesem Kontext war und ist auch weiterhin von Interesse die Frage der legitimen Herrschaft, die im 7. Jahrhundert durch das bereits erwähnte Schisma zwischen Sunniten und Schiiten aufkam (siehe unter 3.1; ferner Fyzee 1978: 43 f.; Angeles 2011, S. 306 f.): Nach dem Tode des Propheten Muḥammad, musste aufgrund fehlender struktureller und funktionaler Vorgaben eine Staatsform ausgehandelt werden. Im Ergebnis der Entwicklung oblag im 8./9. Jahrhundert das Monopol der Auslegung der beiden (heiligen) Primärquellen sowie der Ableitung rechtlicher Normen den Rechtsgelehrten – und nicht dem Herrscher. Die Herrscher bzw. die den Staat leitenden Personen unterstanden der Scharia und hatten die Auslegung der Rechtsgelehrten unterschiedlichster Provenienz zu akzeptieren. Eine der Folgen, die daraus resultierten, war die Entstehung des Binnenpluralismus des islamischen Rechts, welcher sich u.a. institutionell in der Etablierung der vier sunnitischen Rechtsschulen und der schiitischen Konfessionen äußerte (Schneider 2008: 149).

Anders als bei den Lehrmeinungen sunnitischer Rechtsschulen ist bei dem schiitischen Konzept eines islamischen „Staatsrechts“ in der über Jahrhunderte andauernde Entwicklung eine Tendenz erkennbar, nach der man den Rechtsgelehrten die Füllung der „Herrschaftslücke“ bis zur Wiederkehr des erwarteten Mahdi zuwies. Man entwickelte die Theorie einer allgemeinen Vertretung (*niyāba 'amma*) des verborgenen Imam. Damit war letztlich der Weg zu der von Khomeini popularisierten (Krämer 1999: 85) bis heute zwar umstrittenen, aber im Iran ideologisch staatstragenden Lehre von der Herrschaft der Rechtsgelehrten, *velāyat-e faqīh* (vgl. Moschtaghi 2010: 1 f. m.w.N.; Momen 1985: 196; Tellenbach 1985: 159 ff.), geebnet (Schneider 2008: 149; Tellenbach 2008: 126; Rohe 2009: 145 f.).

An dieser Stelle sei noch erwähnt, dass die Lehre der sog. „Zwölfer Schia“ und die Sunniten konfessionell übergreifend die Anerkennung von Koran und Sunna als *uṣūl al-fiqh* teilen. Allerdings gilt bei ihnen nicht nur die Sunna des Propheten als maßgebend, sondern auch die der göttlich geleiteten Imame. Deren unfehlbare Autorität verbürgt die Richtigkeit des Gesetzes in ähnlicher Weise wie im sunnitischen System der *iğma'* (Schacht 1934b: 1145).

## **4.2 Sekundärquellen: Ausgewählte rechtsmethodische Unterschiede mit praktischer Relevanz**

### **4.2.1 Iğma': Zum Meinungsspektrum der Konsensfindung und -entscheidung**

Die hanafitische Rechtsschule und die malikitische Rechtsschule verstehen unter *iğma'* den Konsensus der Gelehrten einer bestimmten Schule zu einer bestimmten Zeit. Aš-Šafi'i hingegen lehnte den *iğma'* nur einer Rechtsschule ab. Seiner Rechtsansicht nach ist der *iğma'*, wie dargestellt, eine Quelle des *fiqh*, des einstimmigen Konsens, der ganzen islamischen Gesamtgemeinschaft (Coulsen 1971: 59). Dieses Verständnis lässt sich auf die überlieferte Tradition des Propheten zurückführen, wonach er zum Ausdruck gebracht haben soll, dass „mein Volk wird niemals in einem Irrtum übereinstimmen“ (Macdonald 1927: 477). In der Rechtspraxis greift aber die schafitische Rechtsschule auf den *iğma'*

gleichsam als Konsensus der Gelehrten zurück und nähert sich damit der „lebendigen Tradition“ der hanafitischen Rechtsschule und der malikitischen Rechtsschule (Gardet 1968: 161). Der stärkste Widerstand gegen die Ausdehnung des *iğma‘* ging von den Hanbaliten aus. Er richtete sich gegen die Neuerungen (*bida‘*), die sich im Laufe der Jahrhunderte durch den *iğma‘* im Islam eingebürgert hatten. Diese Strömung wurde von Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (gest. 1792) neu belebt. Seine Anhänger, die Wahhabiten, lehnen zwar den Grundsatz des *iğma‘* nicht völlig ab, wohl aber lassen sie einen *iğma‘* nicht gelten, der im Widerspruch zu dem steht, was sie auf Koran und *sunna* zu stützen glauben. Praktisch beschränken sie, wie schon vor ihnen die Zāhiriten, die Anerkennung auf den *consensus* der Prophetengenossen (*aṣḥāb*) (Hartmann 1944: 59). Die Schiiten haben zudem den Konsens der Rechtsgelehrten, *iğma‘* im Sinne von *consensus doctorum*, nur hilfsweise als Rechtsquelle zugelassen, da der an sich für Entscheidungen zuständige Imām seit 873 entrückt ist (Dilger 1990: 65).

Birgit Krawietz führt zu *iğma‘* an (Krawietz 2002: 120; s. auch Rohe 2009: 191), dass viele zeitgenössische Autoren das traditionelle *iğma‘*-Konzept wegen seiner Praxis- und Realitätsferne monieren. Andererseits ergeben sich aber in der Gegenwart neuartige Möglichkeiten, die Kluft zwischen den Konsenspartnern zu verringern und *iğma‘* tatsächlich wieder zu realisieren. Nachdem die modernen Kommunikationsmittel heutzutage zunehmend zur Verfügung stehen und die Zahl der Kongresse zugenommen hat, die der Konsensbildung dienen könnten, ist das Vorkommen von *iğma‘* viel leichter herstellbar und vorstellbar (Nādiya Muḥammad Šarīf al-‘Umarī / محمد شريف العمري / 1410 / 1990: 54). Letztlich bleibt es rechtspolitisch abzuwarten, wie und ob traditionelle Rechtsgelehrte, in den sich neu definierenden islamisch geprägten Staaten der Gegenwart bei ihren Vorhaben der Verrechtlichung von Staatlichkeit mit islamischer Referenz aus dem Dilemma des *iğma‘*-Konzepts mittelalterlicher Gelehrsamkeit einen Ausweg finden.

#### 4.2.2 Qiāys: Analogieschlüsse und methodische Überlegungen zum Strafrecht

Im Hinblick auf normative Autorität von Analogieschlüssen werden ebenfalls zahlreiche, höchst unterschiedliche, Positionen vertreten. Sie lassen sich im Wesentlichen auf die große Gruppe der Befürworter (*mutbitū al-qiyās*) und die kleine Gruppe der „Analogie“-Gegner (*nufāh al-qiyās*) zurückführen (Krawietz 2002: 206). Mehr noch als die schafaitische Rechtsschule wird der Gebrauch der rationalen Methoden der Rechtsfindung in der hanbalitischen Rechtsschule eingeschränkt, die den *qiyās* weitgehend ausschließt (Radtke 1996: 65; Coulsen 1971: 89). In der hanafitischen Rechtsschule hingegen legt man sich keinen Zwang auf. Man gewährt der individuellen Einsicht gegenüber dem *qiyās* Freiheit ein, indem man sich gestattet, auch der praktischen Zweckmäßigkeit (*istiḥsān*, „Fürguthalten“) Rechnung zu tragen. Ähnlich argumentierte die malikitische Rechtsschule, die dem kompetenten Gesetzesinterpreten die Berechtigung einräumte, durch Wohlfahrtsrücksichten (*istislāḥ*) methodisch abgeleitete Gesetzesnormen aufzuheben. *Istislāḥ* in der malikitischen Rechtsschule erinnert einen demnach an das römische *corrigere jus propter utilitatem publicam* bzw. den talmudischen Grundsatz *mip-penē tiqqūn hā-‘ōlām* (Golziher 1927: 108 f.). Von gleichsam praktischer Bedeutung ist ferner, dass nach der schiitischen Rechtslehre an Stelle des *qiyās*, die Vernunft (*‘aql*) die vierte Rechtsquelle bildet und deshalb qualifizierten Rechtsgelehrten, den sogenannten *muğtahid*, die selbständige Auslegung der Quellen kraft eigenen Bemühens (*iğtihād*) offensteht (Löschner 1971: 149 ff.; Dilger 1990: 65; Scholz 2001: 527).

Unter den Befürwortern nehmen die Ausführungen zu den Säulen (*arkān*)<sup>20</sup> des *qiyās* nicht unerheblichen Raum ein, auf die sich die Rechtsanalogie stützt<sup>21</sup>. Diskutiert wird u.a., inwieweit sie sich auch auf kultische Belange (*ibādāt*), Strafrecht (*‘uqūbāt*) und dort insbesondere auf die von Gott festgesetzten *ḥudūd*-Strafen<sup>22</sup> und auf Sühneleistungen (*kaffārāt*) beziehen kann. Im Bereich des Strafrechts besteht weitgehende Einigkeit darüber, dass eine Analogie bei den nicht von Gott festgesetzten Strafen, sog. richterlichen Ermessensstrafen (*ta‘zīr*), zulässig ist. Umstritten ist es aber bei den von Gott festgesetzten Strafen (sog. *ḥadd*-Strafen). Während beispielsweise Lehrmeinungen der Schafiiten bei der Anwendung zur Ermittlung der Sühneleistung (*kaffārāt*) für Totschlag (*qatl*) vorsätzliche und versehentliche Tötung miteinander verglichen oder *ḥadd*-Strafen für Diebstahl auch auf den Grabräuber angewandt, sprachen sich die Hanafiten dagegen aus. Sie machen grundsätzlich geltend, dass *ḥadd*-Maßnahmen nicht zu ergründen seien. Selbst wenn man dies versucht, bleibe immer ein Restzweifel, der die erweiterte Anwendung der *ḥadd*-Strafen verhindert.

## 5. Fazit

Schlussfolgernd ist festzuhalten, dass „das“ islamische Recht als determinierten einheitlicher Block der Rechtsanwendung – einem monolithischen Gebilde gleich – ebenso wenig existiert wie „der“ Islam und „die“ islamische Tradition (Elliesie 2011: 21). Wie auch das jüdische Recht, ist das islamische Recht nicht auf die Institutionalisierung einer Autorität, sondern in erster Linie auf Grundlagentexte ausgerichtet. Die Texte, welche göttlichen Ursprungs sind, stellen die absolute Autorität religiöser Normativität dar. Diese absolute Autorität wird in den Raum des Diesseits und damit in die menschliche Denkkunst überführt. Hieraus erschließt sich dann eine große Brandbreite von rechtsmethodischen Auslegungsalternativen, deren notwendiges Ergebnis Pluralismus und der Gedanke der Meinungsdivergenzen ist (vgl. von Daniels 2009: 171 ff.). Bei ordnungsgemäßer, rechtsdogmatischer Anwendung kann sich dadurch, im besten Falle, eine Konkurrenz der besten Auslegung im Zuge der Rechtsfindung entwickeln, die zu einer erheblichen Vitalität des, in diesem Falle islamisch geprägten, Rechtssystems führen. Es ist daher zutreffend in der betrachteten *Gesetzes-Religion* (Klingmüller 1988: 602, Rz. 483) ein pluralistisches Modell (Schuppert 2012: 106) verwirklicht zu sehen.

20 Damit ein Analogieschluss Rechtsgeltung erlangen kann, müssen vier Säulen (*arkān*) gegeben sein, auf die er sich stützt: (1) der Ausgangsfall (*aṣl*), (2) die Beurteilung des Ausgangsfalls (*ḥukm al- aṣl*), (3) die *ratio legis* (*‘illa*) und der Zielfall (*far‘*) (vgl. auch Badrān Abū al-‘Aynayn Badrān / بدران أبو العينين بدران 1965: 244; Jokisch 1996: 162 f). Innerhalb dieser vier konstitutiven Elemente von *qiyās* werden verschiedene Bedingungen diskutiert, deren Vorliegen der Rechtmäßigkeit des *qiyās* garantieren sollen (Krawietz 2002: 217f. m.w.N.).

21 Hierzu und im Folgenden Krawietz 2002: 214–223.

22 Zu den *ḥudūd*-Strafen siehe Safwat 1982: 153 f.; Schacht 1982: 176–187; Coulsen 1957: 49–60. Zur Methodik konkreter Rechtspraxis in der Gegenwart und rechtspolitischen Pragmatik am Beispiel Nigerias siehe: Elliesie / Chiroma 2011: 155–171.

## Literatur

- Abdullahi Ahmed An-Na'im* 2011: Islam and Human Rights: Introductory Remarks and Reflections, in: Hatem Elliesie (Hrsg./ed.): Islam und Menschenrechte / Islam and Human Rights / الإنسا و حقوق الإسلام, Frankfurt a.M., 41–47.
- 'Abdur Raḥmān I. Doi* 1404 / 1984: Shaṛī'ah the Islamic Law, London.
- Abū-l-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'il al-Aṣ'arī* / أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري 1953: Risāla fī istiḥsān al-ḥawḍ. fī 'Im al-kalām / رسالة استحسان الخوض في علم الكلام; S. 95; in: Richard J. McCarthy (hrsg. und übers.): The theology of al-Ash'arī the Arabic texts of al-Ash'arī's Kitāb al-Luma' and Risālat Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām, with briefly annotated translations, and appendices containing material pertinent to the study of al-Ash'arī, Beirut, 130.
- Adel El-Baradie* 1983: Gottes-Recht und Menschen-Recht, Baden-Baden.
- Aḥmad Farrāğ Ḥusayn* / أحمد فرج حسين 1988: Tārīkh al-fiqh al-islāmī / تاريخ الفقه الإسلامي, Beirut.
- Angeles, Vivienne* 2011: The Development of the Shī'a Concept of the Imamate, in: Abdullah Saeed, Islamic Political Thought and Governance, Volume I: Roots of Islamic Political Thought: Key Trends, Basic Doctrines and Development, London, 305–318.
- Baber Johansen* 1999: Contingency in Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh (Studies in Islamic Law and Society, Volume 7), Leiden, 263–348.
- Badrān Abū al-'Aynayn Badrān* / بدران أبو العينين بدران 1385 / 1965: Uṣūl al-fiqh al-islāmī / أصول الفقه الاس. 2. Auflage, Alexandria.
- Bauer, Thomas* 2011: Die Kultur der Ambiguität – Eine andere Geschichte des Islam, Berlin.
- Busse, Heribert* 1996: Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raumes, in: Werner Ende / Udo Steinbach (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart, 4. neubearbeitete und erweiterte Auflage, München, 21–54.
- Chiroma, Isa Hayatu / Elliesie, Hatem* 2011: Islam, Islamic Law and Human Rights in the Nigerian Context, in: Hatem Elliesie (Hrsg./ed.): Islam und Menschenrechte / Islam and Human Rights / الإنسا و حقوق الإسلام, Frankfurt a.M., 155–171.
- Crone, Patricia* 1987: Max Weber, das islamische Recht und die Entstehung des Kapitalismus, in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.): Max Webers Sicht des Islam: Interpretation und Kritik, Frankfurt a.M., 294–333.
- Coulsen, Noel James* 1957: The State and the Individual in Islamic Law, in: International and Comparative Law Quarterly, 6 (1), 49–60.
- Coulsen, Noel James* 1971: A History of Islamic Law (Islamic Surveys, 2), Edinburgh.
- von Daniels, Justus* 2009: Religiöses Recht als Referenz. Jüdisches Recht im rechtswissenschaftlichen Vergleich, Tübingen.
- Dilger, Konrad* 1990: Die Entwicklung des islamischen Rechts, in: Der Islam, 67, 60–84.
- Draude, Anke /Schmelzle, Cord /Risse, Thomas* 2012: Grundbegriffe der Governanceforschung, SFB-Governance Working Papers Series, Nr. 36, zweite überarbeitete Auflage, Berlin.
- Ebert, Kurt Hannes* 1978: Rechtsvergleichung: Einführung in die Grundlagen, Bern.
- Elliesie, Hatem* 2010: Rule of Law in Islamic modeled States, in Matthias Kötter / Gunnar Folke Schuppert, Understandings of the Rule of Law in Various Legal Orders (Rule of Law Working Papers Series, Nr. 13), Berlin.

- Elliesie, Hatem* 2011: Vorwort, in: Hatem Elliesie (Hrsg./ed.), Islam und Menschenrechte / Islam and Human Rights / الإنسا و حقوق الإسلام ن, Frankfurt a.M, 23–26.
- Elliesie, Hatem / Chiroma, Isa Hayatu* 2011: Islam, Islamic Law and Human Rights in the Nigerian Context, in: Hatem Elliesie (Hrsg./ed.), Islam und Menschenrechte / Islam and Human Rights / الإنسا و حقوق الإسلام ن, Frankfurt a.M., 155–171.
- Elwan, Omaia* 2002: Rechtsnorm im Islam und Menschenrechte; in: Marianne Barrucand et al: Islam – eine andere Welt?, Heidelberg, 73–87.
- Ende, Werner* 1996: Der schiitische Islam, in: Werner Ende / Udo Steinbach (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart, München, 70–89.
- Forst, Rainer / Günther, Klaus* 2010: Die Herausbildung normativer Ordnungen. Zur Idee eines interdisziplinären Forschungsprogramms (Normative Orders Working Paper 01/2010), Frankfurt a.M.
- Fyzee, Asaf Ali Asghar* 1978: Outlines of Muhammadan Law, 4. Auflage, Neu Dehli.
- Gardet, Louis* 1968: Islam, Köln.
- Goldziher, Ignaz* 1927: FIKH, in: Martijn Theodoor Houtsma / Arent Jan Wensinck / Wilhelm Heffening / Thomas Walker Arnold / Evariste Lévi-Provençal (Hrsg.): Enzyklopaedie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches der Muhammedanischen Völker, Band II (E-K), Leiden, 106–111.
- Gottschalk, Hans L.* 1971: Die Kultur der Araber, in: Hans L. Gottschalk / Bertold Spuler / Hans Kähler (Hrsg.): Die Kultur des Islam (Handbuch der Kulturgeschichte, Zweite Abteilung: Kulturen der Völker), Frankfurt a.M., 9–205.
- Hallaq, Wael B.* 1989: Non-Analogical Arguments in Sunni Juridical Qiays, in: Arabica 36, 286–306.
- Hallaq, Wael B.* 1997: A History of Islamic Legal Theories, Cambridge.
- Hans, Josef* 1960: Dynamik und Dogma im Islam. Zeitgemäße Randglossen zur Rechts-, Staats- und Sozialforschung, 2. Auflage, Leiden.
- Hartmann, Richard* 1944: Die Religion des Islam, Berlin.
- Heffening, Wilhelm* 1935: Zum Aufbau der islamischen Rechtswerke, in: Wilhelm Heffening (Hrsg.): Studien zur Geschichte und Kultur des Nahen und des Fernen Ostens. Paul Kahle zum 60. Geburtstag überreicht von Freunden und Schülern aus dem Kreise des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, Leiden, 101–118.
- Hefny, Assem* 2011: Hermeneutik, Koraninterpretation und Menschenrechte, in: Hatem Elliesie (Hrsg./ed.): Islam und Menschenrechte / Islam and Human Rights / الإنسا و حقوق الإسلام ن, Frankfurt a.M., 73–97.
- Ḥusayn Ḥāmid Ḥassān / Ḥusayn Ḥamad Ḥasan* 1972: Al-Madkhal li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī / المدخل لدراسة الفقه الإسلامي, Kairo.
- Ismā‘īl aš-Šāfī / Isma‘īl al-Ṣafī* 1998: al-Islām alladī nurīd. ‘Alainā ikhrāġ al-Islām min ma’ziq al-turāt / الشرق الأوسط / الإسلام الذي نريد. علينا اخرج الإسلام من مأزق التوريث (6. Juni 1998), 10.
- Jokisch, Benjamin* 1996: Islamisches Recht in Theorie und Praxis: Analyse einiger kaufrechtlichen Fatwas von Taqī‘d-Dīn Aḥmad b. Taymiyya, Berlin.
- Jung, Dietrich* 2006: Staatsbildung, Orientalismus und Islam, in: Orient 47, Heft 2, 180–200.
- Juynboll, Theodoor Willem* 1910: Handbuch des islamischen Gesetzes nach der Lehre der schāfi‘itischen Schule nebst einer allgemeinen Einleitung, Leipzig.

- Kamali, Mohammad Hashim* 1991: Principles of Islamic Jurisprudence, überarb. Aufl., Cambridge.
- Klingmüller, Ernst* 1988: Das Recht des Islam, in: Günther Grasmann / René David (Hrsg.): Einführung in die großen Rechtssysteme der Gegenwart, 2. deutsche Auflage auf Grundlage „Les grands systèmes de droit contemporains“, von René David und Camille Jauffret Spinosi, 8. Auflage, Paris 1982, München.
- Krämer, Gudrun* 1999: Gottes Staat als Republik. Reflexion zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie (Studien zu Ethnizität, Religion und Demokratie, Band 1), Baden-Baden.
- Krämer, Gudrun* 2005: Geschichte des Islam, München.
- Krämer, Gudrun* 2011: Demokratie im Islam: Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt, München.
- Krawietz, Birgit* 1991: Die Ḥurma – Schariatsrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts (Schriften zur Rechtstheorie, Band 145), Berlin.
- Krawietz, Birgit* 2002: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam (Schriften zur Rechtstheorie, Band 208), Berlin.
- Krüger, Hilmar* 2003: Grundprobleme des islamischen Fetwa-Wesens, in: Hans-Georg Ebert / Thoralf Hanstein, Beiträge zum Islamischen Recht III (Leipziger Beiträge zur Orientforschung, Band 13) Frankfurt am Main, 9–32.
- Lehner, Moris* 1999: Alttestamentarisches und talmudisches Recht, in: Jura, Heft 1/1999, 26–31.
- Löschner, Harald* 1971: Die dogmatische Grundlagen des šī‘itischen Rechts. Eine Untersuchung zur modernen imāmitischen Rechtsquellenlehre (Erlanger juristische Abhandlungen, Band 9), Köln.
- Macdonald, Duncan Black* 1927: IDJMĀ‘, in: Martijn Theodoor Houtsma / Arent Jan Wensinck / Wilhelm Heffening / Thomas Walker Arnold / Evariste Lévi-Provençal (Hrsg.), Enzyklopaedie des Islam: Geographisches, ethnographisches und biographisches der Muhammedanischen Völker, Band II (E-K), Leiden, 476–477.
- Momen, Moojan* 1985: An Introduction to Shi‘i Islam – The History and Doctrines of Twelver Shi‘ism, New Haven.
- Moschtaghi, Ramin* 2010: Rule of Law in Iran, in: Matthias Kötter / Gunnar Folke Schuppert, Understandings of the Rule of Law in Various Legal Orders (Rule of Law Working Papers Series, Nr. 11), Berlin,
- Muḥammad Abū Zahra / محمد ابو زهرة* ca. 1961: Tārīkh al maḍāhib l-islāmīya / تاريخ المذاهب الإسلامية, II Kairo.
- Muḥammad Anīs ‘Ubāda / محمد أنيس عبادة* 1400 / 1980: Tārīkh al-fiqh al-islāmī / تاريخ الفقه الاسلامي, Band 1, Kairo.
- Muḥammad Kamāl ad-Dīn Imām / محمد كمال الدين إمام* 1416 / 1996: Uṣūl al-fiqh al-islāmī / أصول الفقه الإسلامي, Beirut.
- Muḥammad Ma‘rūf ad-Dawālībī / محمد معروف الدواليبي* 1383 / 1963: al-Madḥal ilā ‘ilm uṣūl al-fiqh / المدخل إلى علم أصول الفقه, Damaskus.
- Pohl, Dietrich F.R.* 1988: Islam und Friedensvölkerrechtsordnung, (Forschungen aus Staat und Recht, Bd. 84), Wien.

- Pritsch, Erich / Spies, Otto* 1964: Klassisches islamisches Recht, in: Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung Ergänzungsband III. Orientalisches Recht, Leiden, 220–343.
- Radtke, Bernd* 1996: Der sunnitische Islam, in: Werner Ende / Udo Steinbach, Der Islam in der Gegenwart, München, 55–69.
- Risse, Thomas / Schmelzle, Cord / Draude, Anke* 2012: Grundbegriffe der Governanceforschung, SFB-Governance Working Papers Series, Nr. 36, zweite überarbeitete Auflage, Berlin.
- Rohe, Mathias* 2009: Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart, München.
- Rosenthal, Franz* 1967: Ibn Khaldūn: The Muqaddimah – an Introduction to History, Vol. I., 2. Auflage, London.
- Salem, Isam Kamel* 1984: Islam und Völkerrecht: Das Völkerrecht in der islamischen Weltanschauung, Berlin.
- Schacht, Joseph* 1934a: SHARĪ‘A, in: Martijn Theodoor Houtsma / Arent Jan Wensinck / Wilhelm Heffening / Hamilton Alexander Rosskeen Gibb / Evariste Lévi-Provençal (Hrsg.): Enzyklopaedie des Islam: Geographisches, ethnographisches und biographisches der Muhammedanischen Völker, Band IV (S-Z), Leiden, 344–349.
- Schacht, Joseph* 1934b: UŞŪL in: Martijn Theodoor Houtsma / Arent Jan Wensinck / Wilhelm Heffening / Hamilton Alexander Rosskeen Gibb / Evariste Lévi-Provençal (Hrsg.): Enzyklopaedie des Islam: Geographisches, ethnographisches und biographisches der Muhammedanischen Völker, Band IV (S-Z), Leiden, 1142–1146.
- Schacht, Joseph* 1982: An Introduction to Islamic Law, Oxford.
- Schmelzle, Cord / Draude, Anke / Risse, Thomas* 2012: Grundbegriffe der Governanceforschung, SFB-Governance Working Papers Series, Nr. 36, zweite überarbeitete Auflage, Berlin.
- Schneider, Irene* 2008: Islamisches Recht zwischen göttlicher Satzung und temporaler Ordnung? Überlegungen zum Grenzbereich zwischen Recht und Religion, in: Christine Langenfeld / Irene Schneider (Hrsg.): Recht und Religion in Europa: Zeitgenössische Konflikte und historische Perspektiven, Göttingen, 138–191.
- Scholz, Peter* 1997: Malikitisches Verfahrensrecht: eine Studie zu Inhalt und Methodik der Scharia mit rechtshistorischen und rechtsvergleichenden Anmerkungen am Beispiel des malikitischen Verfahrensrechts bis zum 12. Jahrhundert (Europäische Hochschulschriften: Reihe 2, Rechtswissenschaften, 2177), Frankfurt a.M..
- Scholz, Peter* 2001: Scharia in Tradition und Moderne – Eine Einführung in das islamische Recht, in: Jura, Heft 8/2001: 525–534.
- Simon, Gottfried* 1948: Die Welt des Islam und ihre Berührungen mit der Christenheit, Gütersloh.
- Shuppert, Gunnar Folke* 2012: When Governance meets Religion. Governancestrukturen und Governanceakteure im Bereich des Religiösen, Baden-Baden.
- Spies, Otto / Pritsch, Erich* 1964: Klassisches islamisches Recht, in: Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung Ergänzungsband III, Orientalisches Recht, Leiden, 220–343.
- Stieglecker, Hermann* 1962: Die Glaubenslehren des Islam, Paderborn.
- Taqī ad-Dīn Abū l-‘Abbās Aḥmad Ibn Taimīya / تقي الدين أبو العباس ابن تيمية* (ohne Jahresangaben): Risālat al-qiyās / رسالة القياس, Beirut.
- Tellenbach, Silvia* 1985: Untersuchungen zur Verfassung der islamischen Republik Iran vom 15. November 1979 (Islamkundliche Untersuchungen, 104), Berlin.



- Tellenbach, Silvia* 2008: Zwischen religiösem und säkularem Recht in muslimischen Ländern, in: Birgit Krawietz / Helmut Reifeld (Hrsg.): Islam und Rechtsstaat zwischen Scharia und Säkularisierung, Sankt Augustin, 125–131.
- Tyan, Emile* 1959: Méthodologie et sources du droit en islam, in: *Studia Islamica* Nr. 10, 79–109.
- Vikør, Knut* 2005: *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*, Oxford.
- Wahba az-Zuḥaylī* / وهبة الزحيلي (1413 / 1993): *al-Qurʾān al-karīm: Bunyatuhu al-tašrīʿīya wa-ḥaṣāʾiṣuhu al-ḥaḍārīya / القرآن الكريم البنية التشريعية والخصائص الحضارية*, Beirut.
- Wegner, Judith Romney* 1982: Islamic and Talmudic Jurisprudence. The Four Roots of Islamic Law and their Talmudic Counterparts, in: *American Journal of Legal History*, 26 (1), 49–63.

**Previously published Working Papers from the SFB-Governance Working Paper Series**

*Börzel, Tanja A./Van Hüllen, Vera* 2014: External State-Building and Why Norms Matter - The European Union's Fight against Corruption in the Southern Caucasus, SFB-Governance Working Paper Series, No. 59, Collaborative Research Center (SFB) 700, Berlin, January 2014.

*Hönke, Jana/Börzel, Tanja A.* 2013: Restraint of Statehood and the Quality of Governance by Multinational Companies in Sub-Saharan Africa, SFB-Governance Working Paper Series, No. 65, Collaborative Research Center (SFB) 700, Berlin, December 2013.

*Daxner, Michael/Schrade, Urs* 2013: Higher Education in Afghanistan. Governance at Stake, SFB-Governance Working Paper Series, No. 63, Collaborative Research Center (SFB) 700, Berlin, November 2013.

*Krieger, Heike* 2013: A Turn to Non-State Actors: Inducing Compliance with International Humanitarian Law in War-Torn Areas of Limited Statehood, SFB-Governance Working Paper Series, No. 62, Collaborative Research Center (SFB) 700, Berlin, June 2013.

*Kocak, Deniz* 2013: Security sector reconstruction in a post-conflict country: Lessons from Timor-Leste, SFB-Governance Working Paper Series, No. 61, Collaborative Research Center (SFB) 700, Berlin, October 2013.

*Kode, Johannes* 2013: On the Social Conditions of Governance: Social Capital and Governance in Areas of Limited Statehood, SFB-Governance Working Paper Series, No. 60, Collaborative Research Center (SFB) 700, Berlin, September 2013.

*Kötter, Matthias* 2013: Wie viel Recht steckt in Good Governance? Eine Betrachtung aus juristischer Perspektive, SFB-Governance Working Paper Series Nr. 58, DFG Sonderforschungsbereich 700, Berlin, September 2013

*Wrase, Michael* 2013: Wie wirkt Recht? – Überlegungen zur Rechtswirkungsforschung unter den Bedingungen konsolidierter und begrenzter Staatlichkeit, SFB-Governance Working Paper Series Nr. 57, DFG Sonderforschungsbereich 700, Berlin, Juni 2013

*van Hüllen, Vera/Börzel, Tanja A.* 2013: The EU's Governance Transfer. From External Promotion to Internal Protection?, SFB-Governance Working Paper Series, No. 56, Collaborative Research Center (SFB) 700, Berlin, June 2013.

*Chojnacki, Sven/Engels, Bettina* 2013: Material Determinism and Beyond: Spatial Categories in the Study of Violent Conflict, SFB-Governance Working Paper Series, No. 55, Collaborative Research Center (SFB) 700, Berlin, June 2013.

*Bothe, Lukas/Grundmann, Kai* 2013: Legitimitätsressourcen im Übergang von antiker zu mittelalterlicher Staatlichkeit. Zwei Perspektiven auf postimperiale Governance, SFB-Governance Working Paper Series Nr. 44, DFG Sonderforschungsbereich 700, Berlin, Juni 2013

These publications can be downloaded from [www.sfb-governance.de/publikationen](http://www.sfb-governance.de/publikationen) or ordered in printed versions via e-mail to [sfb700@zedat.fu-berlin.de](mailto:sfb700@zedat.fu-berlin.de).

---

## Der Autor



Hatem Elliesie ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Freien Universität Berlin, Lehrbeauftragter an der Humboldt-Universität zu Berlin (u.a. zum Islamischen Recht sowie Recht in Afrika), 2. Vorsitzender des Vorstandes der Gesellschaft für Arabisches und Islamisches Recht sowie Vorstandsmitglied der Gesellschaft für afrikanisches Recht. Er war Mitarbeiter im SFB 700-Teilprojekt „Rule of Law als Governance-Ressource“ unter der Leitung von Prof. Dr. Gunnar Folke Schuppert.

Kontakt: [elliesie@zedat.fu-berlin.de](mailto:elliesie@zedat.fu-berlin.de)

### Forschungsprogramm des SFB 700

*Governance* ist zu einem zentralen Thema sozialwissenschaftlicher Forschung geworden. Der SFB 700 *Governance in Räumen begrenzter Staatlichkeit* fragt nach den Bedingungen von *Governance* in Räumen begrenzter Staatlichkeit, d.h. in Entwicklungs- und Transformationsländern, „zerfallen(d)en Staaten“ in den Krisenregionen der Welt oder, in historischer Perspektive, verschiedenen Kolonialtypen. Wie und unter welchen Bedingungen werden *Governance*-Leistungen in den Bereichen Herrschaft, Sicherheit und Wohlfahrt in Räumen begrenzter Staatlichkeit erbracht, und welche Probleme entstehen dabei? Der SFB 700, gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG), hat seine Arbeit 2006 aufgenommen.

### Partnerorganisationen des SFB 700

Sprecheruniversität:  
Freie Universität Berlin



Universität Potsdam



Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP)



Wissenschaftszentrum Berlin (WZB)



Leibniz-Institut für Globale und Regionale Studien (GIGA)

