
Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von Edmund Weber
in Association with / in Zusammenarbeit mit Matthias Benad
Institute of Religious Peace Research / Institut für Wissenschaftliche Irenik
Goethe-Universität Frankfurt am Main

ISSN 1434-5935 - © E.Weber – E-mail: irenik@em.uni-frankfurt.de - web.uni-frankfurt.de/irenik

Nr. 115 (2008)

Die Genese des islamischen Rechts zur Zeit des Propheten¹

Von

Hüseyin İlker Çınar

Um die erste Phase des islamischen Rechts grundsätzlich zu verstehen, müssen wir in groben Zügen die vorislamische Rechtslage der Araber kennen. Wir wissen, dass es bei den vorislamischen Arabern keine kodifizierten, für alle gültigen Gesetze gab und auch keine rechtliche Instanz, an die sie sich verbindlich hätten wenden können. Die Araber des Ḥiğāz² bildeten keinen richtigen Staat und hatten auch keine vergleichbaren Institutionen, die dessen Funktionen übernommen hätten.³ Die einzigen Rechtsgrundlagen waren Sitte und Tradition. Konflikte und Streitigkeiten wurden zur Schlichtung anerkannten Persönlichkeiten vorgetragen, die

¹ Diese Abhandlung bezieht sich auf Dissertationsschrift, CINAR, Hüseyin İlker: *Die islamische Überlieferungsliteratur zur Rechtslage im Frühislam unter Berücksichtigung Altarabiens*, Münster/Hamburg/ London 2003.

² Unter Ḥiğāz versteht man das Gebiet, in dem Mekka, Yaṭrib / Medina und Ṭāʾif liegen und wo der Islam entstand. Ausführliche Informationen hierüber siehe: IBN QUTAIBA, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Muslim ad-Dīnawarī: *Kitāb al-maʿārif*, 1. Aufl., Bairūt 1987, S. 315 f. ʿAQIL, Nabih: *Tārīḥ al-ʿarab al-qadīm al-ʿaṣr al-ḡāhili*, Damaskus 1982/1983, S. 210 ff. At-ṬĀMĪ, Faṭīma Quddūra: *Taṭawwur tārīḥ al-ʿarab as-siyāsī wa-l-ḥadārī min al-ʿaṣr al-ḡāhiliya ilā al-ʿaṣr al-umawīya*, 1. Aufl., Bairūt 1997, S. 40 ff.

³ ʿALĪ ṢĀLIḤ, Aḥmad: *Al-Ḥiğāz fī ṣadr al-islām: dirāsāt fī aḥwālīhi al-ʿumrāniya wa-l-idāriya*, 1. Aufl., Bairūt 1990, S. 13. AMĪN, Aḥmad: *Fağr al-islām*, 11. Aufl., o. O. 1975, S. 226. ḤUSAIN, Aḥmad Farrāğ: *Tārīḥ al-fiqh al-islāmī*, Bairūt 1988, S. 40. As-SARĪTĪ, ʿAbd al-Wadūd Muḥammad: *Tārīḥ al-fiqh al-islāmī wa-nazarīyātuh al-ʿamma*, Bairūt 1993, S. 23. Vgl. ʿĀLIYA, Samīr: *Niḡām ad-dawla wa-l-qadāʾ wa-l-ʿurf fī al-Islām*, 1. Aufl., Bairūt 1997, S. 242. BADRĀN, Abū al-ʿAinain Badrān: *Tārīḥ al-fiqh al-islāmī wa-nazarīya al-mulkīya wa-l-ʿuqūd*, Bairūt 1968, S. 23. At-ṬARĪFĪ, Naṣīr Ibn ʿUqail Ibn Ġāsir: *Tārīḥ al-fiqh al-islāmī*, 1. Aufl., ar-Riyāḍ 1987, S. 29. Ausführliches über die Regierung von Mekka siehe, CINAR, Hüseyin İlker, *Die islamische Überlieferungsliteratur zur Rechtslage im Frühislam unter Berücksichtigung Altarabiens*, Münster 2002, S. 49 ff.

für ihre Kompetenz in rechtlichen Dingen bekannt waren. Diese Personen trafen ihre Entscheidungen entsprechend der jeweiligen Traditionen, aber sie hatten keine Sanktionsmacht gegenüber den Konfliktparteien, falls diese die gefällten Beschlüsse nicht akzeptieren sollten.⁴ Man besaß also keine staatlichen Institutionen, die – wie heute – für die Erteilung des Strafmaßes und dessen Verhängung zuständig gewesen wären.⁵ Stammes- und Blutsbindungen bildeten die unerläßlichen Voraussetzungen für fast alle Bereiche des Lebens.⁶

Der Prophet Muhammad ist in dieser Gesellschaft, deren grundsätzliche Rechtssituation gerade skizziert wurde, zur Welt gekommen und aufgewachsen. Er hat in dieser Gesellschaft Handel getrieben, Ehen geschlossen und mit seinem Stamm Kämpfe gegen andere Stämme geführt, obwohl er an die vorherrschende Religion, den Götzendienst (al-wataniyya),⁷ nicht glaubte und die von seinem Umfeld verehrten Götzen nicht angebetet hat.

Als er mit 40 Jahren die erste Offenbarung auf dem Berg Hira empfing,⁸ begann eine neue Phase. Mit der Herabsendung der ersten Offenbarungen existierte zunächst für den Propheten selbst und dann für die ihn umgebenden Gläubigen eine neue, schriftliche, göttliche Instanz, der sie mit allen Kräften gehorchen sollten. Für die Gläubigen, die in den ersten Jahren der Offenbarung hinsichtlich Anzahl und Macht nicht sehr einflußreich waren, bildeten diese Offenbarungen die ausschließliche Wahrheit, der Prophet galt ihnen als einzige Instanz, als einziger Verkünder dieser Wahrheit, als Bote und Gesandter Gottes. Während die in der Zeit der Prophetie des Propheten Muhammed sowohl in Mekka als auch in Medina herabgesandten Offenbarungen des Korans den ersten Rang in der Rangstufe der Quellen des islamischen Rechts einnahmen,⁹ kamen den Äußerungen (qawl) des Propheten, der von ihm vorgelebten Praxis (fil) und seiner stillschweigenden Bestätigung (taqrir), die zur Klärung bestimmter Textstellen oder Fragen hinzugezogen wurden, der zweite Rang zu.¹⁰

Wenn wir die Inhalte der Offenbarungen betrachten, die in Mekka zwischen 610-622 herabgesandt und als mekkanische (makkī) Verse bezeichnet werden, bemerken wir, dass diese Verse im Vergleich zu den medinensischen Versen (madanī), die zwischen 622-632 in Medina herabgesandt wurden, hinsichtlich ihrer Thematik¹¹ und ihres Stils auffallende Unterschiede

⁴ ŠARĪF, Aḥmad Ibrāhīm: *Dawr al-Ḥiğāz fī ḥayāt as-siyāsīya al-‘amma fī al-qarnain al-awwal wa at-tānī li-l-ḥiğra*, 1. Aufl. Kairo 1968, S. 18. AMĪN, Aḥmad: 1975, S. 225. ‘ĀLIYA, Samīr: 1997, S. 243. Vgl. GRÄF, Erwin: „Vom Wesen und Werden des islamischen Rechts“, in: *Bustan: Österreichische Zeitschrift für Kultur und Politik der islamischen Länder*, Heft I, Wien 1960, S. 12 f. BADRĀN Abū al-‘Ainain Badrān: *Tārīḥ al-fiqh al-islāmī wa-naẓariyya al-mulkīya wa-l-‘uqūd*, Bairūt 1968, S. 23. AL-ḤAĠAWĪ: Muḥammad b. al-Ḥasan at-Ta‘ālībī: *al-Fikr as-Sāmī fī tāriḥ al-fiqh al-islāmī*, ar-Ribāṭ 1926, Bd. I, S. 3. Über die ersten Schriften in diesem Bereich siehe: BROCKELMANN, C.: *Geschichte der arabischen Literatur*, (GAL), Leiden 1937, Bd. I, S. 282 f. SEZGIN, F.: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, (GAS), Leiden 1967-84, Bd. I, S. 393 ff.

⁵ BADRĀN, Abū al-‘Ainain Badrān: 1968, S. 23. Aṭ-ṬARĪFĪ: 1987, S. 29. Ausführliches über die Regierung von Mekka siehe, CINAR, Hüseyin Ilker, *Die islamische Überlieferungsliteratur zur Rechtslage im Frühislam unter Berücksichtigung Altarabiens*, Münster 2002, S. 49 ff.

⁶ ‘AQIL, Nabīh: 1982/1983, S. 244. DALW, Burhān ad-Dīn: 1989, Bd. II, S. 366. Ausführliches hierüber, siehe: CINAR: 2002, S. 33 ff.

⁷ Ausführliches darüber, siehe: CINAR, Hüseyin Ilker: *Die Religionen der Araber vor und in der Frühislamischen Zeit*, Wiesbaden 2007, S. 15 ff.

⁸ Ausführliches über die Szene der ersten Offenbarung, siehe: IBN HIŠĀM, Abī Muḥammad ‘Abd al-Malik: *as-Sīra an-nabawīya*, (Hrsg.: Sa‘īd Muḥammad al-Laḥḥām), 2. Aufl., Bairūt 1998, Bd. I; S. 188 ff.

⁹ ATAR, Fahrettin: *Fikḥ Usūlī*, 2. Aufl., İstanbul 1992, S. 30. Vgl. KONRAD, Dilger: „Die Entwicklung des islamischen Rechts“, in: *Der Islam III: Islamische Kultur - Zeitgenössische Strömungen - Volksfrömmigkeit*, Stuttgart, Berlin, Köln 1990, S. 60 ff.

¹⁰ AS-SIBĀ‘Ī, Muṣṭafa: *As-Sunna wa-makānatuhā fī taṣrī‘ al-Islāmī*, 4. Aufl., Bairūt, Damaskus 1985, S. 49 ff. Vgl. KHOURY, Adel Theodor, Ludwig HAGEMANN u. Peter HEINE: *Islam-Lexikon*, Freiburg 1991, Bd. II, S. 325. KOÇYİĞİT, Talat: *Hadis Usūlī*, Ankara 1997, S. 2. MOTZKI, Herald: „Die Entstehung des Rechts“, in: *Der islamische Orient: Grundzüge seiner Geschichte*, Würzburg 1998, S. 170.

¹¹ Über die Inhalte der in der mekkanischen und der medinensischen Periode herabgesandten Verse siehe: NÖLDEKE, Theodor: *Geschichte des Qorans*, Leipzig 1909, erster Teil, S. 71. 75. 171 ff.

de aufweisen. Die Ausdifferenzierung der verschiedenen Phasen des Prophetentums des Propheten Muhammad ist aufgrund zahlreicher Gründe nicht nur für die Entstehung des islamischen Rechts, sondern auch für die Entstehung anderer Disziplinen entscheidend.

Die erste Phase beginnt mit der Offenbarung 610 und dauert bis zur Auswanderung des Propheten nach Medina im Jahr 622. Sie wird – wie gesagt – als mekkanische Epoche bezeichnet sowie auch die in diesem Zeitraum herabgesandten Verse mekkanische Verse genannt werden.¹² Die in dieser Periode herabgesandten Verse beschäftigen sich vor allem mit den Glaubenssätzen, also mit dem Glauben an einen einzigen Gott, an die Propheten und den Jüngsten Tag, und sie enthalten vor allem ethische und moralische Anweisungen.¹³ Im Hinblick auf die Entstehung des islamischen Rechts ist diese Phase nicht so bedeutend, weil die Muslime sich in diesem Zeitraum sowohl auf politischer als auch sozialer Ebene in Opposition gegenüber den herrschenden Mächten der Gesellschaft befanden und ihre Ausgangslage insofern für eine Entwicklung des islamischen Rechts nicht sonderlich günstig war. Trotzdem brachten die Muslime bereits in dieser Zeit rechtliche und sonstige Fragen betreffende Angelegenheiten vor den Propheten und suchten Lösungen bei ihm. Denn er war als Verkünder und Ausleger der heiligen Botschaft des Korans die einzige verbindliche Instanz unter ihnen. Wenn einer Offenbarung deutliche Anweisungen zu den entsprechenden Fragen oder Streitigkeiten zu entnehmen war, konnten diese unter Berücksichtigung des heiligen Textes zweifelsfrei entschieden werden. Wenn es hingegen keine koranische Anweisung gab, löste man die Probleme und Unstimmigkeiten offensichtlich nach wie vor entsprechend der herrschenden Tradition und Sitte. Auch für die der medinensische Periode können wir diese Verfahrensweise noch konstatieren. Als die Frau Ḥawla bt. Ṭaʿlaba, deren Ehe von ihrem Mann durch eine *ḡihār*-Scheidung¹⁴ aufgelöst worden war, empört und verärgert zum Propheten kam und sich darüber bei ihm beschwerte, billigte der Prophet zuerst die im Einklang mit den Gepflogenheiten der Gesellschaft getroffene Entscheidung, da es keine Anweisung des Korans zu dieser Scheidungsform gab, welche bei den vorislamischen Arabern verbreitet war. Erst nachdem die solcherart geschiedene Frau erneut Einspruch gegen den Beschluß und seine Bestätigung durch den Propheten erhoben hatte, erfolgten diesbezügliche koranische Anweisungen.¹⁵ Der Prophet änderte daraufhin seine erste Stellungnahme der Offenbarung entsprechend ab und traf eine neue Entscheidung, welche den Versen des Korans entsprach.¹⁶ Dieses Vorgehen zeigt deutlich, dass der Prophet, sobald es keine himmlischen Anweisungen zu den betreffenden

¹² CERRAHOĞLU, İsmail: *Tefsir Usûlü*, 11. Aufl., Ankara 1997, S. 59. Ausführliches über die mekkanisch und medinensisch genannten Verse, ihre Merkmale und die damit verbundenen Meinungsverschiedenheiten bekannter Gelehrter siehe: AS-SUYÛTÎ, Ğalāl ad-Dīn: *al-Itqān fî ʿulūm al-Qurʿān*, 1. Aufl., Bairūt 1996, Bd. I, S. 34 ff.

¹³ WEERAMANTRY, C. G.: *Islamic Jurisprudence: An International Perspective*, London 1988, S. 32. AŞ-ŞĀṬIBĪ, Ibrāhīm b. Mūsā b. Muḥammad al-Laḥmī: *al-Muwāfaqāt fî uşūl aş-şarīʿa*, Kairo 1975, Bd. III, S. 46 ff. CERRAHOĞLU, İsmail: 1997, S. 60 ff.

¹⁴ Ausführliches über diese Scheidungsart, siehe: CINAR: 2003, S. 167 ff.

¹⁵ KORAN: 58/2-4.

¹⁶ IBN MĀĜA: *K. aṭ-Ṭalāq*, (bāb 25), (Nr. 2063), Bd. I, S. 648. Abū Dāwud nennt als einziger als Begründung dieses Verses, dass der verrückte Aws b. aṣ-Şāmit gegen seine Frau Ğamīla so oft *ḡihār* verhängt habe: „(...) *ḡaddatanā Ḥammādun ʿan Hišāmi b. ʿUrwata anna Ğamīlata kānat tahta Awsi b. aṣ-Şāmiti wa-kāna raġulan bi-hi lamamun, fa-kāna idā istadda lamamuhu ḡāhara min imraʿatihi, fa-anzala Allāhu ʿazza wa-ġalla fihī kaḡḡarata ḡ-ḡihāri.*“ ABŪ DĀWUD: *K. aṭ-Ṭalāq*, (bāb 17), (Nr. 2219), Bd. II, S. 242. In einer anderen, wiederum nur von Abū Dāwud berichteten Überlieferung wird hinzugefügt, dass diese Frau zum Propheten kam und sich über ihren Mann, der ihr Cousin war, beschwerte. Als sie sich vom Propheten verabschiedet hatte, wurde der Vers über den *ḡihār* herabgesandt: „(...) *ʿan Ḥuwailata binti Mālīki b. Ṭaʿlabata qālat: „ḡāhara minnī ḡawġī Awsu b. aṣ-Şāmiti, fa-ġiʿtu rasūla Allāhi ḡallā Allāhu ʿalaihi wa-sallama aṣkū ilaihi wa-rasūlu Allāhi ḡallā Allāhu ʿalaihi wa-sallama yuġādilunī fihī wa-yaqūlu ittaqī Allāha fa-innahu ibnu ʿammiki, fa-mā barihtu ḡattā nazala l-Qurʿānu: (qad samīʿa Allāhu qawla allatī tuġādiluka fī ḡawġihā) (...)*“ ABŪ DĀWUD: *K. aṭ-Ṭalāq*, (bāb 17), (Nr. 2214), Bd. II, S. 241.

Fragen und Streitigkeiten gab, seine rechtlichen Entscheidungen auf der Grundlage der geltenden Traditionen und Gebräuche der Gesellschaft traf.

Im Unterschied zu der mekkanischen Zeit war die zweite Periode für die Entstehung und Entwicklung des islamischen Gesetzes äußerst entscheidend. Nachdem sich die Lage der gläubigen Muslime in Mekka verschlechtert hatte, gingen zuerst die Muslime und dann der Prophet selbst nach Medina. Dieses Ereignis, die sogenannte al-Hiğra, die Auswanderung nach Medina im Jahr 622, stellt eine Wende für die Religion des Islams und die Muslime dar. Die Etablierung des Islams in Medina eröffnete die Möglichkeit, die neue Lehre in alle Bereiche des Lebens und der Öffentlichkeit zu tragen. Dank der Hilfsbereitschaft und Solidarität der Medinenser waren die mekkanischen Auswanderer dort bald heimisch und fühlten sich nicht in der Fremde.¹⁷ Der Prophet schloß mit den jüdischen, christlichen sowie auch mit den polytheistischen Stämmen in Medina einen Frieden ab.¹⁸ Diesem Frieden zufolge waren sämtliche religiöse Gruppierungen bei der Regelung ihrer inneren Angelegenheiten unabhängig von den Muslimen; im Fall äußerer Angriffe gegen Medina waren jedoch alle Gruppen zur Verteidigung der Stadt verpflichtet. Dieser Vertrag regelte als eine Art Verfassung in 52 Paragraphen die juristischen, militärischen und finanziellen Belange der Gemeinschaft.¹⁹ Die Säulen eines Staates wurden Schritt für Schritt und begünstigt durch die positive Ausgangssituation in Medina unter dem Befehl und der Weisung des Propheten Muhammad aufgebaut. Innerhalb kurzer Zeit avancierte der Prophet in Medina und Umgebung als Gesandter und Bote Gottes zur einzigen Autorität und Instanz in allen rechtlichen Fragen.

Diese Veränderungen lassen sich auch am Charakter der Offenbarungen festmachen: An die Stelle der glaubensbetonenden Verse traten nun Anweisungen praktischer Natur, die eher auf das Verhalten des Individuums und der islamischen Gemeinschaft an sich zielten. Im Einzelnen handelt es sich dabei um Regelungen des Gottesdienstes, des Familien- und Erbrechts, der Kriegs- und Staatsführung sowie der Beziehungen zu den verschiedenen nichtmuslimischen Gruppen.²⁰ Neben dem Koran erstanden konkrete Handlungsanweisungen auch aus dem die Offenbarung interpretierenden Vorbild des Propheten.

Im Hinblick auf spezifische Rechtsfragen, teilweise aber auch ohne ersichtlichen äußeren Anlaß wurden in dieser Phase in schneller Abfolge rechtsbezogene Verse offenbart und den Prophetengefährten von dem Propheten kommentiert und erklärt. Wir wissen aus den Quellen, dass die Prophetengefährten ihre Fragen und Streitigkeiten zur Lösung vor den Propheten brachten und dass ein solches Vorgehen als deutlicher Wunsch im Koran formuliert ist. Die Prophetengefährten suchten bei ihm Antworten auf ihre Fragen, die in Übereinstimmung mit der neuen Lehre des Islams standen. Sie stellten ihm Fragen zu allen Bereichen des Dies- und Jenseits, ob diese gerade aktuell für sie von Relevanz waren oder nicht. Wir wissen auch, dass der Prophet einige Prophetengefährten vor unnötigen Fragen gewarnt hat. Dem Prophetenausspruch zufolge hatte der Prophet Sorge, dass die Angelegenheiten, welche ihm als Fragen angetragen wurden, durch eine neue Offenbarung zu Vorschriften werden könnten, die bislang nicht existiert hatten.

Wenn die Prophetengefährten eine Frage zu rechtlichen oder anderen Angelegenheiten vor den Propheten brachten, suchte der Prophet die Antwort zunächst in der Offenbarung. Ließ sich die Frage auf dieser Basis beantworten, traf er seine Entscheidung der Offenbarung ent-

¹⁷ GRIMME, Hubert: *Muhammad*, Münster 1892, S. 50 f. WATT: „Muʿaḥāt“, in: *ET*, Leiden 7 (1993), S. 253.

¹⁸ KREHL: 1884, S. 140 ff.

¹⁹ Ausführlich zu diesem Frieden, siehe: TUĞ, Salih: *Islam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, İstanbul 1969, S. 31.

²⁰ ABŪ Az-ZAHRA, Muḥammad Abū: *Uṣūl al-fiqh*, Damaskus 1958, S. 77. BUHL, F.: „Al-Ḳorʿān“, in: *ET*, Leiden, Leipzig 2 (1927), S. 1152. Vgl. WEERAMANTRY: 1988, S. 32. Vgl. GRÄF, Erwin: „Vom Wesen und Werden des islamischen Rechts“, in: *Bustan: Österreichische Zeitschrift für Kultur und Politik der islamischen Länder*, Heft I, Wien 1960, S. 11.

sprechend. Wenn aber keine darauf zu beziehende Offenbarung existierte, fällte der Prophet die Entscheidung nach seinem eigenen Ermessen. In diesem Prozeß gewannen auch seine eigenen Entscheidungen den Charakter unerläßlicher Vorschriften des Islams, also des islamischen Rechts. Durch die Fragen und Antworten bildete sich der Regelkanon des islamischen Rechts heraus. Wir finden im Koran viele Verse, die mit den Worten beginnen, „sie befragen dich nach“. Bei acht dieser Verse geht es um juristische Fragen.²¹

Wir können jedoch nicht sagen, dass alle Vorschriften und Regeln des islamischen Rechts auf diese Weise herausgebildet entstanden seien. Manche Verse, die sich auf juristische Fragen beziehen, sind ohne vorangegangene Fragen der Prophetengefährten offenbart wurden. Darunter fallen Bestimmungen zum Mindesteinkommen des *zakāt*-Pflichtigen, einige Regelungen des Straf- und Familienrechts sowie das Prinzip der gegenseitigen Beratung (*šūrā*).²²

Durch diese beiden unterschiedlichen Formen, die zur Ausbildung islamrechtlicher Regeln und Gesetze führten, unterscheidet sich das islamische völlig vom vorislamischen Recht. Die Genese des islamischen Rechts zeigt deutlich, dass in diesem Entstehungsprozeß nach der Lehre des Korans der Person des Propheten die wichtigste Rolle zukam. Im Unterschied zu den islamrechtlichen Regeln beriefen sich die vorislamischen rechtlichen Praktiken auf Traditionen und Sitten früherer Zeiten.

Man berichtet davon, dass das grundsätzliche Ziel des islamischen Rechts von Anfang an „das Hervorbringen des Nützlichen und das Abwehren des Übels“ war,²³ das heißt: die Wahrung der Interessen (*masāliḥ*). Alle anderen Zielsetzungen wurden von diesem Grundsatz abgeleitet. Das islamische Recht in der Prophetenzeit weist einige Besonderheiten auf. Eine davon ist die Abstufung (*tadrīḡ*). Wie bekannt ist, wurde der Koran in 23 Jahren offenbart. Auch die Entstehung der islamischen Bestimmungen wurde daher auf einen Zeitraum von 23 Jahren verteilt. Für den Islam gilt ebenso wie für andere Lehren, dass er die Traditionen und Gepflogenheiten der Gesellschaft, mit der er unmittelbar konfrontiert war, reflektieren und ihre jeweilige Bedeutung in Betracht ziehen mußte. Wenn der Islam das Alkohol-²⁴ oder Zinsverbot²⁵ rigoros und *ad hoc* hätte durchsetzen wollen, wäre er in der vorherrschenden polytheistisch geprägten Gesellschaft auf noch größere Schwierigkeiten gestoßen. Deswegen wurden diese Verbotserklärungen Schritt für Schritt unternommen und sind nur allmählich zustande gekommen.²⁶

Im Hinblick auf die Entstehung des islamischen Rechts war eine andere wichtige Eigenschaft der Zeit des Propheten Muhammad die Abrogation (*nash*).²⁷ Darunter versteht man die Aufhebung einer früheren Rechtsbestimmung durch eine spätere.²⁸ Durch das Prinzip des *nash*, das sich nur in der Prophetenzeit nachweisen lässt, wurden die Vorschriften einiger Koranverse (*āy/āyāt*) und Prophetenaussprüche (*aḥādīth*) durch andere aufgehoben. Mit diesem Prinzip bezweckte man, die Interessen der Öffentlichkeit zu wahren (*ri'āya al-maṣlaḥa*), diejenigen

²¹ KORAN: 2/215, 2/217, 2/219f., 2/222, 5/4, 8/1.

²² ZAIDĀN, ‘Abd al-Karīm: *al-Madḥal li-ad-dirāsa aṣ-ṣarī‘a al-islāmīya*, 14. Aufl., Bairūt 1996, S. 93. KARAMAN, Hayreddin: *İslām Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, S. 56.

²³ Vgl. KHOURY, A. Theodor: *Der Islam, sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch*, Freiburg 1996, S. 55. GRÄF, Erwin und Abdoljawad FALATURI: „Sitte und Brauch in der traditionellen islamischen Jurisprudenz“, in: *Beiträge zum islamischen Rechtsdenken, Studien zu nichteuropäischen Rechtstheorien*, Stuttgart 2 (1986), S. 32.

²⁴ Zum Alkoholverbot siehe: KORAN: 16/67, 2/19, 4/43 und 5/90.

²⁵ Zum Zinsverbot siehe: KORAN: 30/39, 4/61, 3/130 und 2/278.

²⁶ Detailliert dazu siehe CINAR: 2003, S. 95 f.

²⁷ Unter diesem Wort *nash* versteht man „aufheben“, „hindern“, „beseitigen“, „abwandeln“, „ersetzen“. AZ-ZABĪDĪ: 1970, Bd. VII, S. 355 f.

²⁸ CERRAHOĞLU: 1997, S. 122. Vgl. BURTON J.: „Naskh“, in: *ET*, Leiden 7 (1993), S. 1009 ff. ERDOĞAN, Mehmet: *İslām Hukukunda Ahkāmın Degiřmesi*, 2. Aufl., İstanbul 1994, S. 136.

Regeln aus vorislamischer Zeit abzuschaffen, die die Menschen zu sehr einschränkten (*rafʿ al-ḥarağ wa-d-daiq ʿan al-mukallaḥin*), und die Menschen schrittweise (*at-tadarruğ*) an die neuen Regeln und die Sanftmut (*ar-rifq*) zu gewöhnen.²⁹ Die stufenweise Einführung der islamischen Gesetze basierte auf einer realistischen Einschätzung der sozio-politischen Lage, welche eine besondere Vorgehensweise verlangte, um erfolgreich zu sein.³⁰

Das islamische Recht beinhaltet zwei Wissenschaften, die eine nennt sich *uṣūl* (die Methode), die andere *furūʿ* (die Regeln). Die *uṣūl*-Wissenschaft lehrt die Methode zur Ableitung von Vorschriften aus den Quellen des islamischen Rechts unter Berücksichtigung bestimmter Kriterien. *Furūʿ* sind die entsprechend dieser Vorgaben von den islamrechtswissenschaftlichen Quellen abgeleiteten Regeln, die in ʿibādāt (Gebete), muʿāmalāt (familien- und sachrechtliche Vorschriften) und ʿuqūbāt (strafrechtliche Vorschriften), also in drei Hauptgruppen, unterteilt werden. Am Anfang wurden die beiden Zweige des islamischen Rechts nicht getrennt verhandelt. Als erstes *uṣūl*-Werk wird allgemein das Werk aš-Šāfiʿīs (gest. 204/819) „ar-Risāla“ angesehen.³¹ Das heißt allerdings nicht, dass die *uṣūl*-Wissenschaft des islamischen Rechtes erst zu dieser Zeit entstanden wäre. Der Prophet hat seine Gefährten diese Methode zur Ableitung der Vorschriften aus den Quellen selbst gelehrt. Wir wissen auch, dass die Prophetengefährten zur Zeit des Propheten dieses Verfahren unter seiner Aufsicht praktizierten. Ein wichtiger Beweis dafür ist das Gespräch des Propheten mit Muʿāḍ, das bei der Entsendung Muʿāḍ's nach Jemen geführt worden ist. Die Überlieferung lautet wie folgt:

(...) Muʿāḍ b. Ğabal sagte: „als der Prophet mich nach Jemen entsandte, fragte er mich:

- Auf welcher Grundlage wirst du richten, Muʿāḍ?
- Nach dem Buch Gottes (dem Koran).
- Und wenn du darin nichts Entsprechendes findest?
- Nach der *sunna* seines Propheten.
- Und wenn du auch darin nichts findest?
- Dann urteile ich ohne Unterlassung nach meinem eigenen *raʿy*.

Da schlug er (der Prophet) auf meine Brust und sagte: „Allah sei gelobt, der Bote Allahs ist (mit dieser Antwort) einverstanden.“³²

Wie aus diesem Dialog hervorgeht, war die Rangstufe der Quellen des islamischen Rechts den Gefährten bereits von Beginn an bekannt. Sie (wie hier zumindest Muʿāḍ) wußten, dass, wenn sie keine entsprechenden Anweisungen im Koran oder in der Sunna finden konnten, sie nach ihrer eigenen Meinung zu urteilen hatten. „Nach ihrer eigenen Meinung“ bedeutete hier allerdings nicht, dass sie unabhängig und ohne Berücksichtigung des Islams ein Urteil fällen konnten. Sie mußten auch in diesem Fall die gesamte Lehre des Islams berücksichtigen und die jeweiligen Methoden der entsprechenden Wissenschaften in Betracht ziehen. Ihr Urteil durfte keinem anderen Urteil widersprechen, das auf Koran oder Sunna beruhte. Deswegen können wir anhand dieser Überlieferung auch darauf schließen, dass der Prophetengefährte

²⁹ Zaidān, ʿAbd al-Karīm: 1996, S. 95.

³⁰ Erdoğān: 1994, S. 142.

³¹ Über Werke der Abbasidenepoche, siehe: Brockelmann: 1937, Bd. I, S. 284 ff. Sezgin: 1967, Bd. I, S. 408 ff.

³² Abū Dāwūd: *K. al-Aḥkām*, (bāb 11), (Nr. 3592), Bd. III, S. 295. At-Tirmidī: *K. al-Aḥkām*, (bāb 3), (Nr. 1332), Bd. III, S. 62. Ibn Saʿd, Muḥammad: *aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā*, (Hrsg.: Iḥsān ʿAbbās), Bairūt 1985, Bd. II, S. 347 f. Al-Māwardī, Abū Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad b. Ḥabīb: *al-Aḥkām as-sultāniya*, o. O. 1909, S. 55. At-Ṭabarī: Abū Ğaʿfar Muḥammad b. Ğarīr: *Tārīḥ al-umam wa-l-mulūk*, Kairo 1339 H., Bd. II, S. 264. Ibn al-Qayyim, Muḥammad b. Abī Bakr: *Iʿlām al-muwaqqiʿin ʿan Rabb al-ʿālamīn*, o. O. 1936, Bd. I, S. 175. Goldziher: *Die Zāhirīten: Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Hildesheim 1967, S. 8 f. Hamidullah, Muḥammad: *Der Islam, Geschichte, Religion, Kultur*, 3. Aufl., Köln 1996, S. 203 f.

Mu^ʿād in der Ableitung von Bestimmungen bewandert war und in beiden Zweigen des islamischen Rechtes ausgebildet war.

Es ist bereits gesagt worden, dass der Prophet als Gesandter Gottes im Islam der erste und oberste Richter ist. Er fungierte als Oberhaupt des Justizsystems in Medina, wo er in Fällen von Diebstahl, Ehebruch, Mord, Trunkenheit, Körperverletzung u.a. die vom Koran vorgesehenen Strafen verhängte. Gleichzeitig stellte er die wichtigsten Prinzipien der Rechtsprechung auf, die dann in den folgenden Jahrhunderten von den Rechtsgelehrten formalisiert wurden.³³

Wir wissen, dass die Juden und andere religiöse Gemeinschaften in Medina eine Art von Rechtsautonomie besaßen und ihre Streitigkeiten und Fragen bedeutenden Persönlichkeiten ihrer Gemeinschaft vortrugen, die diese dann je nach Tradition und Rechtsempfinden entschieden. Trotz dieser Autonomie brachten in Medina auch die Juden manchmal ihre rechtlichen Probleme zur Lösung vor den Propheten.³⁴ Es wird beispielsweise in den Überlieferungen berichtet, dass sich die jüdische Gemeinde bei einem Fall von Unzucht an den Propheten wandte und von ihm eine rechtliche Bestimmung für dieses Delikt verlangte.³⁵

Wir wissen aus einigen Überlieferungen, dass sich der Prophet über Gerichtsverfahren im Allgemeinen geäußert hat. So hat er manchen Überlieferungen zufolge begabte Persönlichkeiten ermuntert, Recht zu sprechen, indem er sagte, dass dem Richter im Fall eines richtigen Rechtsspruches zweifacher Lohn zuteil werde, er aber auch belohnt würde, wenn er unabsichtlich eine falsche Rechtsbestimmung getroffen habe.³⁶ An-Nawawī (gest. 651/1253) und al-ʿAzīm al-Ābādī (gest. 1329/1911) zufolge gilt dies vor allem für kompetente und in allen Angelegenheiten ihres Berufes bewanderte Richter.³⁷ In anderen Überlieferungen wird die Bedeutung und Schwierigkeit des Richteramtes betont.³⁸ So heißt es auch, dass der Prophet gesagt habe, die Richter sollten im Zorn keine Bestimmungen erlassen.³⁹ In einer anderen Überlieferung werden die Richter vor der Hölle gewarnt, falls sie ohne genaue Kenntnis Rechtsurteile fällen oder mit Absicht falsch urteilen sollten, und es wird gesagt, dass treue und kompetente Richter mit dem Paradies belohnt würden.⁴⁰ Ferner verfluchte der Prophet diejenigen, die in Rechtsangelegenheiten auf irgendeine Weise mit Schmiergeldern zu tun hatten, egal, ob sie Schmiergeldzahler oder –empfänger waren.⁴¹

³³ ATAR: 1992, S. 47.

³⁴ ATAR: 1992, S. 46.

³⁵ Ausführliches über diesen Fall, siehe: Al-BUḤĀRĪ: *K. al-Ḥudūd*, (bāb 37), Bd. IV/II, S. 29 f. MUSLIM: *aṣ-Ṣaḥīḥ*, *K. al-Ḥudūd*, (bāb 6), Bd. III/I, S. 121 ff. At-TIRMIDĪ: *K. al-Ḥudūd*, (bāb 10), (Nr. 1441), Bd. III, S. 123. ABŪ DĀWUD: 1994, *K. al-Ḥudūd*, (bāb 26), (Nr. 4446 ff.), Bd. III, S. 146 ff. Ad-DĀRIMĪ: *K. al-Ḥudūd*, (bāb 15), (Nr. 2326), Bd. II, S. 99.

³⁶ MUSLIM: *aṣ-Ṣaḥīḥ*, *K. al-Aqḍiya*, (bāb 6), Bd. III/I, S. 131. At-TIRMIDĪ: *K. al-Aḥkām*, (bāb 2), (Nr. 1331), Bd. III, S. 61 f. ABŪ DĀWUD: *K. al-Aḥkām*, (bāb 2), (Nr. 3574), Bd. III, S. 289. IBN MĀĜA: *K. al-Aḥkām*, (bāb 3), (Nr. 2314), Bd. I, S. 728.

³⁷ An-NAWAWĪ, Muḥy ad-Dīn: *al-Minḥāğ: šarḥ ṣaḥīḥ Muslim b. al-Ḥağğāğ*, 1. Aufl., Bairūt 1994, Bd. XII, S. 240. Vgl. Al-ʿAZĪM al-ĀBĀDĪ, Abī aṭ-Ṭayyib Muḥammad Šams al-Ḥaqq: *ʿAwn al-maʿbūd: šarḥ sunan Abī Dāwud*, (mit Erklärung von al-Ḥāfiẓ Ibn al-Qayyim al-Ğawzīya), (ed. ʿAbd ar-Raḥmān Muḥammad ʿUṭmān), (Hrsg.: Muḥammad ʿAbd al-Muḥsin), 2. Aufl., Medina 1968, Bd. IX, S. 488 f.

³⁸ At-TIRMIDĪ: *K. al-Aḥkām*, (bāb 1), (Nr. 1330), Bd. III, S. 61. ABŪ DĀWUD: *K. al-Aḥkām*, (bāb 1), (Nr. 3571 f.), Bd. III, S. 288. IBN MĀĜA: *K. al-Aḥkām*, (bāb 1), (Nr. 2308), Bd. I, S. 726.

³⁹ Al-BUḤĀRĪ: *K. al-Aḥkām*, (bāb 12), Bd. IV/II, S. 108 f. MUSLIM: *aṣ-Ṣaḥīḥ*, *K. al-Aqḍiya*, (bāb 7), Bd. III/I, S. 132. At-TIRMIDĪ: *K. al-Aḥkām*, (bāb 7), (Nr. 1341 f.), Bd. III, S. 64 f. ABŪ DĀWUD: *K. al-Aḥkām*, (bāb 9), (Nr. 3574), Bd. III, S. 294. IBN MĀĜA: *K. al-Aḥkām*, (bāb 4), (Nr. 2316), Bd. I, S. 728 f.

⁴⁰ At-TIRMIDĪ: *K. al-Aḥkām*, (bāb 1), (Nr. 1327), Bd. III, S. 60 f. ABŪ DĀWUD: *K. al-Aḥkām*, (bāb 2), (Nr. 3573), Bd. III, S. 288 f. IBN MĀĜA: *K. al-Aḥkām*, (bāb 3), (Nr. 2315), Bd. I, S. 728.

⁴¹ At-TIRMIDĪ: *K. al-Aḥkām*, (bāb 9), (Nr. 1342), Bd. III, S. 66. ABŪ DĀWUD: *K. al-Aḥkām*, (bāb 9), (Nr. 3580), Bd. III, S. 291. IBN MĀĜA: *K. al-Aḥkām*, (bāb 2), (Nr. 2313), Bd. I, S. 727.

In allen diesen Berichten zeigt sich deutlich, dass der Prophet beabsichtigte, eine neue und stabile rechtliche Ordnung aufzubauen, welche auf den Offenbarungen und seiner eigenen allgemein anerkannten Stellung innerhalb der Gesellschaft beruhen sollte. Der Prophet ernannte nicht nur kompetente Persönlichkeiten als Richter für die unterschiedlichen Regionen, sondern er erfüllte zu seinen Lebzeiten auch die Funktion eines Obergerichtes oder Appellationsgerichtes im heutigen Sinne, indem er durch sein Vorgehen Präzedenzfälle schuf oder aber Regeln festlegte, die die Gerichtsbarkeit ordneten.

Im Hinblick auf die Ernennung von Richtern zur Zeit des Propheten gibt es unterschiedliche Meinungen. Den islamischen Quellen zufolge wurden die ersten Richter des Islams direkt von dem Propheten, also noch zur Prophetenzeit, ernannt. Wir haben schon von der Ernennung Muʿāds für den Jemen gesprochen.⁴² Nach einer anderen Überlieferung schickte der Prophet ʿAlī als Richter in den Jemen und ermunterte ihn, Recht zu sprechen, als er ʿAlī wegen seines geringen Alters der Übernahme dieses Amtes gegenüber zurückhaltend sah. Bei der Ernennung ʿAlīs zum Richter für den Jemen sagte der Prophet ihm auch, dass er nie ein Urteil fällen sollte, bevor er nicht beide Seiten gehört habe.⁴³ Ferner wird gesagt, dass ʿUmar, ʿAlī, Zaid b. Ṭābit und Abū Mūsā al-Ašʿarī die bekanntesten Richter der Prophetenzeit waren.⁴⁴ Einer anderen Überlieferung zufolge belief sich die Zahl der Prophetengefährten, die zur Prophetenzeit Rechtsauskünfte gaben, auf sechs. Drei davon entstammten der Gruppe der Ausgewanderten (*muhāğirīn*): ʿUmar, ʿUṭmān und ʿAlī, drei den Helfern (*anṣār*): Ubai b. Kaʿb, Muāḍ b. Ğabal und Zaid b. Ṭābit.⁴⁵

In den westlichen Quellen ist von einer Ernennung von Richtern zur Zeit des Propheten nicht die Rede.⁴⁶ Khoury sagt, dass es über die Ernennung der ersten Richter im Islam nur widersprüchliche und unsichere Berichte gebe.⁴⁷

Es ist wiederholt gesagt worden, dass am Anfang allein der Prophet als Gesandter Gottes im Islam die erste und oberste Rechtsfunktion ausübte. Die Zunahme der Bevölkerung in Medina und Umgebung sowie die Ausweitung des islamischen Gebiets im Zuge der Eroberungen machten notgedrungen die Ernennung weiterer Richter erforderlich. Insbesondere die Erweiterung des islamischen Territoriums und der damit verbundene Anstieg der islamischen Bevölkerung führten zur Ernennung neuer Richter für die neuen Gebiete.

Von einer Kodifizierung des islamischen Rechts ist seit Beginn des Islams keine Rede. Es ist bekannt, dass der Prophet von Anfang an jede Verschriftlichung der Sunna außer dem Koran untersagte, da eine mögliche Vermischung der himmlischen Offenbarung mit anderen Weisungen verhindert werden sollte. Trotz dieser generellen Voraussetzung sagt Sezgin, dass einige Prophetengefährten schon in der Prophetenzeit schriftliche Aufzeichnungen zu Rechtsfragen besaßen.⁴⁸ Ḥamīdullāh meint, dass schon am Anfang des 2. Jahrhunderts der Hiğra Rechtsbücher vorhanden waren, die von privaten Rechtsgelehrten herausgegeben wurden. Er

⁴² ABŪ DĀWUD: *K. al-Aḥkām*, (bāb 11), (Nr. 3592), Bd. III, S. 295. At-TIRMIDĪ: *K. al-Aḥkām*, (bāb 3), (Nr. 1332), Bd. III, S. 62. IBN SAʿD: 1985, Bd. II, S. 347 f.

⁴³ ABŪ DĀWUD: *K. al-Aḥkām*, (bāb 6), (Nr. 3582), Bd. III, S. 292. At-TIRMIDĪ: *K. al-Aḥkām*, (bāb 5), (Nr. 1336), Bd. III, S. 63. IBN SAʿD: 1985, Bd. II, S. 337. At-Tirmidī bewertet diese Überlieferung als *ḥasan* (gut). At-TIRMIDĪ: *K. al-Aḥkām*, Bd. III, S. 64.

⁴⁴ IBN SAʿD: 1985, Bd. II, S. 351.

⁴⁵ Der diesbezügliche Bericht Ibn Saʿds lautet: „(...) *kāna alladīna yuḥḍūna ʿalā ʿahdi rasūl Allāhi, ṣallā Allāhu ʿalayhi wa-sallama, ṭalātatu nafarin min al-muhāğirīna wa-ṭalātātun min al-anṣāri: ʿUmar wa-ʿUṭmān wa-ʿAlī, wa-Uʿbai b. Kaʿb wa-Muʿād b. Ğabal wa-Zaid b. Ṭābit.*“ IBN SAʿD: 1985, Bd. II, S. 350.

⁴⁶ METZ, A.: *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922, S. 207. TYAN, Emile: *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, 2. überarb. u. verb. Aufl., Leiden: E.J. Brill 1960, S. 67 f. WELLHAUSEN: *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902, S. 17.

⁴⁷ KHOURY, Raif Georges: „Zur Ernennung von Richtern im Islam vom Anfang bis zum Aufkommen der Abbasiden“, in: *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients*, Leiden 1981, S. 202.

⁴⁸ SEZGIN: 1967, Bd. I, S. 394.

nennt unter ihnen beispielsweise den Namen Zaid b. ʿAlī, (gest. 120 H./738).⁴⁹ Die von Gräf⁵⁰ und Motzki⁵¹ in diesem Zusammenhang angegebenen Daten stimmen mit der Äußerung Ḥamīdullāhs überein.

Zusammenfassung

Aus den hier angeführten Berichten geht hervor, dass die Genese des islamischen Rechts mit der Offenbarung des Korans begonnen hat. Der Prophet bildete als Verkünder und Ausleger der himmlischen Botschaft und als Gesandter Gottes den Nukleus dieses Entstehungsprozesses. Er war der erste und oberste Richter im Islam. Aus allen Bereichen des Lebens wurden ihm von seinen Freunden Fragen und Probleme angetragen, und er hat unter Berufung auf die neue Lehre des Islamss rechtliche Entscheidungen dazu getroffen. Es wurden ihm jedoch nicht nur offene Probleme und rechtliche Fragen zur Lösung vorgetragen, sondern es kam ihm manchmal auch zu, rechtliche Bestimmungen zu bestätigen, welche die in der Rechtslehre bewanderten Prophetengefährten getroffen hatten. An dieser Stelle erfüllte der Prophet die Funktion einer Art Kassationsgerichts. Während die von dem Propheten bestätigten Bestimmungen als gültig anerkannt wurden, verloren die von ihm nicht bestätigten Regelungen ihre Gültigkeit.

Neben diesen Bestimmungen äußerte sich der Prophet auch zu Gerichtsverfahren und Methode des islamischen Rechts. Während er in einigen Überlieferungen die Richter vor fehlerhaften Verhaltensweisen warnt, betont er in anderen die Bedeutung und Schwierigkeit dieses Amtes.

Über die Ernennung von Richtern zur Zeit des Propheten gibt es unterschiedliche Angaben. Den islamischen Quellen zufolge wurden bereits von dem Propheten Richter ernannt, in den westlichen Quellen ist von der Ernennung von Richtern zur Zeit des Propheten keine Rede. Wenngleich die Person des Propheten für den Islam und seine Disziplinen unerlässlich ist und er als Gesandter Gottes als bester Exeget des Korans zu gelten hat, ist von Beginn seiner Prophetie an deutlich, dass die Offenbarungen, also die Verse des Korans, selbst noch unerlässlich sind. Der Prophet ist mit diesen Versen verbunden und kann sich nicht unabhängig von ihnen verhalten. Daher sind die himmlischen Offenbarungen in diesem System als mächtigste Quelle und bedeutendster Referenzpunkt für jede rechtliche Entscheidung anzusehen.

Literaturverzeichnis

ABŪ Az-ZAHRA, Muḥammad Abū: *Uṣūl al-fiqh*, Damaskus 1958.

ABŪ DĀWUD, Sulaimān al-Aṣʿaṭ as-Siġistānī: *Sunan Abī Dāwud*, (Hrsg.: Ṣidqī Muḥammad Ğamīl), Beirut 1994 (in IV Bden.).

ʿALĪ ṢĀLIḤ, Aḥmad: *Al-Ḥiġāz fī ṣadr al-islām: dirāsāt fī aḥwālīhi al-ʿumrānīya wa-l-idārīya*, 1. Aufl., Bairūt 1990.

AMĪN, Aḥmad: *Faġr al-islām*, 11. Aufl., o. O. 1975.

ʿAQIL, Nabīh: *Tārīḥ al-ʿarab al-qadīm al-ʿaṣr al-ġāhili*, Damaskus 1982/1983.

ʿĀLIYA, Samīr: *Niẓām ad-dawla wa-l-qaḍāʾ wa-l-ʿurf fī al-Islām*, 1. Aufl., Bairūt 1997.

ATAR, Fahrettin: *Fikih Usulü*, 2. Aufl., İstanbul 1992,

Al-ʿAZĪM al-ĀBĀDĪ, Abī aṭ-Ṭayyib Muḥammad Šams al-Ḥaqq: *ʿAwn al-maʿbūd: šarḥ sunan Abī Dāwud*, (mit Erklärung von al-Ḥāfiẓ Ibn al-Qayyim al-Ğawzīya), (ed. ʿAbd ar-

⁴⁹ HAMIDULLAH: 1996, S. 210.

⁵⁰ GRÄF: 1960, S. 11.

⁵¹ MOTZKI: 1998, S. 161.

- Raḥmān Muḥammad ʿUtmān), (Hrsg.: Muḥammad ʿAbd al-Muḥsin), 2. Aufl., Medina 1968 (in XIV Bden.).
- BADRĀN, Abū al-ʿAinain Badrān: *Tārīḥ al-fiqh al-islāmī wa-naẓariya al-mulkiya wa-l-ʿuqūd*, Bairūt 1968.
- BUHL, F.: „Al-Ḳorʿān“, in: *ET*¹, Leiden, Leipzig 2 (1927), S. 1139 – 1153.
- AL-BUHĀRĪ, Muḥammad b. Ismāʿil b. Ibrāhīm b. al-Muġira: *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, İstanbul 1981 (in VIII Bden.).
- BURTON, J.: „Naskh“, in: *ET*², Leiden 7 (1993), S. 1009 – 1012.
- BROCKELMANN, C.: *Geschichte der arabischen Literatur*, (GAL), Leiden 1937 (in III Bden.).
- CERRAHOĞLU, İsmail: *Tefsir Usûlü*, 11. Aufl., Ankara 1997.
- CINAR, Hüseyin-İlker, *Die islamische Überlieferungsliteratur zur Rechtslage im Frühislam unter Berücksichtigung Altarabiens*, Münster, London 2003.
- Ders.: *Die Religionen der Araber vor und in der frühislamischen Zeit*, Wiesbaden 2007.
- Ad-DĀRIMĪ, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. ʿAbd ar-Raḥmān: *Sunan ad-Dārimī*, (Hrsg.: as-Sayyid ʿAbd Allāh Hāšim Yamānī al-Madanī), Medina 1966 (in II Bden.).
- DALW, Burhān ad-Dīn: *Ġazīrat al-ʿArab qabl al-islām: at-tārīḥ al-iqtisādī – al-iġtimāʿī – at-tāqafī – wa-s-siyāsī*, 1. Aufl., Bairūt 1989.
- ERDOĞAN, Mehmet: *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 2. Aufl., İstanbul 1994.
- GOLDZİHER: *Die Zāhiriten: Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Hildesheim 1967.
- GRÄF, Erwin: „Vom Wesen und Werden des islamischen Rechts“, in: *Bustan: Österreichische Zeitschrift für Kultur und Politik der islamischen Länder*, Heft I, Wien 1960. S. 10 - 21.
- GRÄF, Erwin und Abdoljawad FALATURI: „Sitte und Brauch in der traditionellen islamischen Jurisprudenz“, in: *Beiträge zum islamischen Rechtsdenken, Studien zu nichteuropäischen Rechtstheorien*, Stuttgart 2 (1986), S. S. 1 - 136.
- GRIMME, Hubert: *Muhammad*, Münster 1892.
- Al-ḤAĠAWĪ, Muḥammad b. al-Ḥasan aṭ-Ṭaʿālibī: *al-Fikr as-Sāmī fī tārīḥ al-fiqh al-islāmī, ar-Ribāt: Maṭbaʿat al-Idārat al-Maʿārif*, 1 (1926/1345 H.), 2 - 4 (1933) (in IV Bden.).
- HAMIDULLAH, Muhammad: *Der Islam, Geschichte, Religion, Kultur*, 3. Aufl., Köln 1996.
- ḤUSAIN, Aḥmad Farrāġ: *Tārīḥ al-fiqh al-islāmī*, Bairūt 1988.
- IBN Al-QAYYIM, Muḥammad b. Abī Bakr: *Iʿlām al-muwaqqiʿin ʿan Rabb al-ʿālamīn*, o. O. 1936.
- IBN HIŞĀM, Abī Muḥammad ʿAbd al-Malik: *as-Sīra an-nabawīya*, (Hrsg.: Saʿīd Muḥammad al-Laḥḥām), 2. Aufl., Bairūt 1998 (in IV Bden.).
- IBN MĀĠA, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Yazīd al-Qazwīnī: *Sunan Ibn Māġa*, (Hrsg.: Aş-Şidqī Muḥammad Ğamīl), Bairūt 1995 (in II Bden.).
- IBN SAʿD, Muḥammad: *aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā*, (Hrsg.: Iḥsān ʿAbbās), Bairūt 1985 (in IX Bden.).
- IBN QUTAIBA, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Muslim ad-Dīnawarī: *Kitāb al-maʿārif*, 1. Aufl., Bairūt 1987.
- KARAMAN, Hayreddin: *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989.
- KOÇYİĞİT, Talat: *Hadis Usûlü*, Ankara 1997.
- KONRAD, Dilger: „Die Entwicklung des islamischen Rechts“, in: *Der Islam III: Islamische Kultur - Zeitgenössische Strömungen - Volksfrömmigkeit*, Stuttgart, Berlin, Köln 1990.
- KHOURY, Adel Theodor, Ludwig HAGEMANN u. Peter HEINE: *Islam-Lexikon*, Freiburg 1991.

- KHOURY, A. Theodor: *Der Islam, sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch*, Freiburg 1996.
- KHOURY, Raif Georges: „Zur Ernennung von Richtern im Islam vom Anfang bis zum Aufkommen der Abbasiden“, in: *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients*, Leiden 1981.
- KREHL, Ludolf: *Das Leben des Muhammed*, Leipzig 1884.
- AL-MĀWARDĪ, Abū Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad b. Ḥabīb: *al-Aḥkām as-sultānīya*, o. O. 1909.
- METZ, A.: *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922.
- MOTZKI, Herald „Die Entstehung des Rechts“, in: *Der islamische Orient: Grundzüge seiner Geschichte*, Würzburg 1998.
- MUSLIM, Abū al-Ḥusain Muslim b. al-Ḥağğāğ al-Qušairī an-Nisābūrī: *al-Ġāmiʿ aš-ṣaḥīḥ*, Bairūt o. J. (in VIII Bden.).
- An-NASĀʾĪ, Abū ʿAbd ar-Raḥmān b. Šuʿaib: *Sunan an-Nasāʾi*, (mit Erklärung von Ḥāfiẓ Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī). 1. Aufl., Bairūt 1930 (in VI Bden.).
- An-NAWAWĪ, Muḥy ad-Dīn: *al-Minḥāğ: šarḥ ṣaḥīḥ Muslim b. al-Ḥağğāğ*, 1. Aufl., Bairūt 1994 (in XVIII Bden.).
- NÖLDEKE, Theodor: *Geschichte des Qorans*, Leipzig 1909.
- As-SARĪTĪ, ʿAbd al-Wadūd Muḥammad: *Tārīḥ al-fiqh al-islāmī wa-naẓarīyātuh al-ʿamma*, Bairūt 1993.
- SEZGIN, F.: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, (GAS), Leiden 1967-84 (in VIII Bden.).
- AS-SIBĀʿĪ, Muṣṭafa: *As-Sunna wa-makānatuhā fi tašrīʿ al-Islāmī*, 4. Aufl., Bairūt, Damaskus 1985.
- As-SUYŪṬĪ, Ġalāl ad-Dīn: *al-Itqān fi ʿulūm al-Qurʾān*, 1. Aufl., Bairūt 1996 (in IV Bden.).
- ŠARĪF, Aḥmad Ibrāhīm: *Dawr al-Ḥiğāz. fi ḥayāt as-siyāsīya al-ʿamma fi al-qarnain al-awwal wa at-tānī li-l-ḥiğra*, 1. Aufl. Kairo 1968.
- Aš-ŠĀṬĪBĪ, Ibrāhīm b. Mūsā b. Muḥammad al-Laḥmī: *al-Muwāfaqāt fi uṣūl aš-šarīʿa*, Kairo 1975.
- Aṭ-ṬABARĪ, Abū Ġaʿfar Muḥammad b. Ġarīr: *Tārīḥ al-umam wa-l-mulūk*, Kairo 1339 H.
- At-TĀMĪ, Fāṭima Quddūra: *Tatawwur tārīḥ al-ʿarab as-siyāsī wa-l-ḥadarī min al-ʿaṣr al-ğāhilīya ilā al-ʿaṣr al-umawīya*, 1. Aufl., Bairūt 1997.
- At-ṬARĪFĪ, Nāšir Ibn ʿUqail Ibn Ġāsir: *Tārīḥ al-fiqh al-islāmī*, 1. Aufl., ar-Riyāḍ 1987.
- At-TIRMIDĪ, Abū ʿĪsā Muḥammad b. ʿĪsā b. Šura: *Sunan at-Tirmidī*, (Hrsg.: Šidqī Muḥammad Ġamīl al-ʿAṭṭār), Bairūt 1994 (in V Bden.).
- TUĞ, Salih: *Islam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, İstanbul 1969.
- TYAN, Emile: *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, 2. überarb. u. verb. Aufl., Leiden: E.J. Brill 1960.
- WATT: „Muʾāḥāt“, in: *EF*, Leiden 7 (1993). S. 253 – 254.
- WEERAMANTRY, C. G.: *Islamic Jurisprudence: An International Perspective*, London 1988.
- WELLHAUSEN: *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902.
- Az-ZABĪDĪ, as-Sayyad Muḥammad Murtaḍā Ḥusainī: *Tāğ al-ʿarūs min ġawāhir al-qāmūs*, (versch. Hrsg.), Kuwait 1965 - 2000 (in XXXIII Bden.).
- ZAIDĀN, ʿAbd al-Karīm: *al-Madḥal li-ad-dirāsa aš-šarīʿa al-islāmīya*, 14. Aufl., Bairūt 1996.