

***Hikmat at-tašrī*‘ als ein nicht abgeschlossener Versuch der Symbiose teleologischer und rationaler Auslegungen der göttlichen Weisheit**

Merdan Güneş*

Abstract

This article aims at presenting the concept of *hikmat at-tašrī*, i.e. the divine wisdom behind the Islamic fiqh legislation, which was one of the main reform undertakings in the final stage of the Ottoman Empire. To determine divine wisdom, this concept makes use of the disciplines of *kalām* and *uṣul al-fiqh*. In this context, especially the respective determinations of *ḥusn* and *qubḥ* in *kalām* and of norms in *uṣul al-fiqh*, based on the *maqāṣid* und *maṣlaḥa* principles, are relevant and are thus considered in depth. To concretise this theoretical foundation and its present-day relevance, three different forms of applying *hikmat at-tašrī* by both classical and contemporary scholars will be presented.

Keywords

Hikmat at-tašrī‘, *maṣlaḥa*, *maqāṣid aš-šarī‘a*, *ḥusn*, *qubḥ*, Weisheit, Offenbarung, İzmirli İsmail Hakkı, aš-Šātibī, Ibn ‘Āšūr, al-Būṭī.

1 Einleitung

Bestrebungen nach Neubewertung und Re-Orientierung in Krisenzeiten mit dem Ziel, neuen Anforderungen und Herausforderungen beizukommen, sind ein bekanntes Phänomen in der menschlichen Geschichte. Die Hinwendung zu den elementaren Fundamenten der Religion und die Bestimmung von Maximen zur maßgeblichen Orientierung treten einander in diesen Zeiten oftmals als zwei diametral gegenüberstehende Positionen entgegen. So ist auch die spätosmanische Phase mit Blick auf diesen Diskurs oftmals Gegenstand wissenschaftlicher Forschung geworden. Jedoch stellen insbesondere die dogmatischen und rechtsmethodologischen Diskussionen der spätosmanischen Phase ein Desiderat in der islamwissenschaftlichen Forschung dar.¹ Während in der Türkei zahlreiche aktuelle Ansät-

* Prof. Dr. Merdan Güneş ist Juniorprofessor für Islamische Mystik, Philosophie und Glaubenslehre am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück.

1 Bernard Lewis bemängelt in den 60er Jahren, dass das Ende des osmanischen Reiches zu den Themenfeldern gehöre, die am stärksten vernachlässigt worden wären, vgl. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, London 1968, S. 21. Diese Aussage trifft auch heute noch insbesondere auf Beiträge der Wissenschaft der Dogmatik oder der Rechtsmethodologie zu. Diese Ansicht

ze zur Aufarbeitung ideengeschichtlicher Auseinandersetzungen im Bereich der Dogmatik und Rechtsmethodologie der spätoosmanischen Zeit existieren, werden diese Forschungsfelder im deutsch- oder englischsprachigen Raum weitaus weniger beachtet. Zu diesen weniger beachteten Forschungsfeldern gehört auch das Thema der *ḥikmat at-tašrīʿ* (,Weisheit der Gesetzgebung“).

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts begann sich *ḥikmat at-tašrīʿ* im Rahmen von unterschiedlichen Reformbestrebungen² als ein Oberbegriff im osmanischen Kontext zu etablieren, der die Ebene der Dogmatik und der Glaubenspraxis verbinden und dadurch eine übergeordnete Grundsatzformulierung ermöglichen sollte. Während manche Theologen den Begriff lediglich im Sinne eines Oberbegriffes verwendeten, der verschiedene Perspektiven hinsichtlich der göttlichen Weisheit in seinen Bestimmungen vereinen sollte, sahen andere darin eine eigenständige wissenschaftliche Disziplin, die sich auf die Methoden der etablierten islamischen Disziplinen stützt.³

Dieser Artikel wird sich jenen Besonderheiten des *ḥikmat at-tašrīʿ* widmen, welche ihre markante Stellung in der islamischen Wissenschaftshistorie begründen sollen. Hier ist allen voran auf jene Besonderheit dieses Konzepts zu verweisen, wonach es, schöpfend aus den Methodologien bereits vorher bestehender Disziplinen, eine auf die Zwecke Gottes fokussierte Methodik zu formulieren und zu eta-

vertritt auch Özervarlı, vgl. M. Sait Özervarlı, „*Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period: İzmirlı İsmail Hakki's Religious Thought against Materialist Scientism*“, in: *IJMES* 39 (2007), S. 77–102.

- 2 Unter den mannigfachen Reformbestrebungen spielt die im Jahr 1846 gegründete Hochschule *Dârülfünûn* (wörtl. ‚Haus der Wissenschaften‘) eine herausragende Rolle. Sie war die erste Universität des osmanischen Reiches, die sich an europäischen Universitäten orientierte. Die Universität wurde 1900 auf Initiative des osmanischen Sultans Abdülhamid II. zum dritten Mal neu geöffnet und bestand bis zum Jahre 1933 ohne Unterbrechung. Sie wurde mit der Reform 1933 aufgelöst und ging in der neugegründeten Universität Istanbul auf. Die 1866 gegründete Medizinische und die 1880 gegründete Juristische Hochschule wurden dieser Universität angeschlossen. Zusätzlich wurden die Naturwissenschaftliche Fakultät und die Fakultät für Mathematik, die Literaturfakultät und die Theologiefakultät (osman. *Ulûm-i Âliyye-i Diniyye*, türk. *İlahiyat Fakültesi*) gegründet. Für weitere Informationen, vgl. Mehmet Ali Aynı, *Dâru 'l-fünûn Tarihi*, Istanbul 1995, S. 31–78; Ekmeleddin İhsanoğlu, „*Darülfünun*“, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), Bd. 8, Istanbul 1993, S. 521–525. Laut Kahraman wurden auch die Bildungsinhalte und, allerdings beschränkter, auch der Stundenplan der Theologiefakultät reformiert und zudem ein neues Curriculum entwickelt. Eine dieser Lehrveranstaltungen stellt (für das erste und zweite Jahr jeweils als zweistündig festgelegt) *ḥikmat at-tašrīʿ* als Novum dar. Die im Jahr 1912 und 1913 durchgeführte Lehreinheit wurde dem Bereich des *fiqh* (,praktische Theologie‘) zugeteilt. Die Lehrinhalte, die die Dozenten für ihre Unterrichtszwecke vorbereiteten, wurden damals als Skriptum für Studenten veröffentlicht. Konzeptuell sollten diese Lehrveranstaltungen und das dafür intendierte Lehrbuch die Weisheiten aller göttlichen Normen umfassen. Kahraman zufolge ist bis dato kein solches Buch oder gar Manuskript überliefert. Kahraman behauptet, dass die Skripte überhaupt nicht verfasst worden sind oder, dass sie zwar verfasst, aber nicht publiziert wurden, vgl. Abdullah Kahraman, „*Darülfünun müfredatında bir ders: Hikmet-i teşri' ve bir metin*“, in: *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), S. 345–370.

- 3 Siehe Kahraman, „*Darülfünun müfredatında bir ders*“, S. 345–370.

blieren bestrebt war.⁴ Darüber hinaus stellt die gleichzeitige Beachtung der beiden Disziplinen *kalām* und *uṣūl al-fiqh* zur Bestimmung der göttlichen Weisheit ein weiteres wesentliches Merkmal dar.⁵ Der gehobene Stellenwert der Vernunft im Prozess des geistigen Erfassens der göttlichen Weisheit sowie die Verdeutlichung der Kompatibilität zwischen Vernunft und Offenbarung markieren die letzten elementaren Charakteristika dieses Konzepts, das im Hinblick auf seinen historischen Hintergrund und seine Bedeutung für die Gegenwart vorgestellt werden soll.

1.1 Zur Thematik: Wissenschaftshistorischer Hintergrund

Den Taten Gottes, zu denen auch die Hinabsendung der Offenbarung gehört, werden Attribute wie Weisheit und Vollkommenheit zugeschrieben. Der Name ‚der Allweise‘ (al-Ḥakīm) zählt nach allgemeiner Auffassung zu diesen Attributen bzw. zu den schönsten Namen Gottes (*al-asmāʾ al-ḥusnā*). Ausgehend davon verlagerten die *kalām*-Gelehrten die rationale Erfassbarkeit der Weisheiten in den Handlungen Gottes in das übergeordnete Diskursfeld des Guten (*ḥusn*) und Bösen (*qubḥ*). Dagegen wird die rationale Erfassbarkeit der Weisheit der göttlichen Gesetzgebung (*ṣarīʿa*), welche auch zu den Handlungen Gottes zählt, im Bereich der *uṣūl al-fiqh* unter dem Aspekt des Nützlichkeitsprinzips (*maṣlaḥa*) und der allgemeinen Zwecke der Scharia (*maqāṣid aṣ-ṣarīʿa*) behandelt.

Während im Hinblick auf die Glaubenspraxis eine weitgehende Übereinstimmung zwischen den Rechtsgelehrten hinsichtlich der Berücksichtigung des Menschenwohls bei der Bestimmung von Handlungsnormen als eines der elementarsten Prinzipien zu verzeichnen ist, lässt sich diese Zweckorientierung nicht ohne Weiteres auf die dogmatische Ebene übertragen, auf der dieses Thema im Rahmen der göttlichen Handlungsattribute kontrovers diskutiert wurde. Das Menschenwohl im Kontext des *kalām* und explizit im Kontext der Handlungen Gottes als Gesetzgeber (*ṣārīʿ*) äußert sich in der zentralen Frage nach der Nützlichkeit in den jewei-

4 Laut Kahraman gibt es in der islamischen Literaturlandschaft kein einziges Werk, welches diesen Namen trage. Daraus kann jedoch nicht der Schluss gezogen werden, dass dieses Feld in der Islamischen Geistesgeschichte überhaupt nicht thematisiert wurde. Tatsächlich findet man eine reiche Literatur zu diesem Themenspektrum, das unter anderen Titeln vorgelegt wurde. Zumeist wurde in den jeweils relevanten Stellen der Werke der praktischen Theologie (*fiqh*) dieses Thema abhandelt. Einige Begriffe wie *maqāṣid aṣ-ṣarīʿa*, *asrār aṣ-ṣarīʿa* oder *asrār ad-dīn* wurden in der klassischen Literatur als Synonym für *ḥikmat at-taṣrīʿ* verwendet. Laut Kahraman werden die Werke, in denen allgemein die Theoretik oder die Philosophie des Islamischen Rechts oder insbesondere der Diskurs der Suche nach den Weisheiten hinter den Normen diskutiert werden, mit *ḥikmat at-taṣrīʿ* oder *asrār aṣ-ṣarīʿa* betitelt, vgl. Kahraman, „*Darūlfunūn müfredatunada bir ders*“, S. 345–370.

5 Nach vielen islamischen Gelehrten, wie etwa Ibn Ḥaldūn, werden diese Universalwissenschaften als *aṣ-ṣalān*, die zwei Grundlegungen oder *principium*, bezeichnet. Alle Produkte der islamischen Wissenschaften bzw. Denkstrukturen des Islams entspringen aus den Universalwissenschaften Rechtsmethodologie (*uṣūl al-fiqh*) und Islamische Theologie (*uṣūl ad-dīn*).

ligen Normen.⁶ Im Bereich des *fiqh* sind mehrere Werke aufzuzählen, die sich um die Erfassung der Weisheit (*ḥikma*) hinter normativen Regelungen bemühten und hierfür ebenso die Eigenschaften Gottes heranzogen. Jedoch handelte es sich bei diesen Werken nicht um eine systematische Erfassung aufgrund einer theoretischen Grundlegung oder stringenten Methodologie, sondern vielmehr um themenbezogene Erläuterungen der Weisheit hinter spezifischen göttlichen Ge- und Verboten, sodass nicht der Anspruch erhoben werden kann, dass es sich hierbei um eine eigenständige Disziplin gehandelt habe.⁷ Die *ḥikmat at-tašrīʿ* ist dadurch gekennzeichnet, dass sie nicht zwischen den Perspektiven der beiden erwähnten Hauptwissenschaften differenziert, sondern diese vielmehr komplementär verbindet und so zu einer ganzheitlichen Betrachtungs- und Herangehensweise führt.

Da unter Bezug auf die *ḥikmat at-tašrīʿ* der Anspruch erhoben wurde, sowohl die Perspektive Gottes als auch die Perspektive des Menschen zu beachten, sollen im Weiteren sowohl die dogmatischen Grundlagen in Bezug auf das Gute und Böse als auch die Grundlagen der Normenbestimmung in Anlehnung an die *maqāṣid*- und *mašlaḥa*-Prinzipien erläutert werden. Zur Verdeutlichung der methodischen Vorgehensweise gemäß des Konzepts der *ḥikmat at-tašrīʿ* wird der vorliegende Artikel die wesentlichen Merkmale und Unterschiede der verschiedenen *maqāṣid* bzw. *mašlaḥa*-Theorien innerhalb des Islamischen Rechts herausarbeiten und gleichzeitig ihr Verhältnis zu Fragen der Islamischen Dogmatik in der *kalām*-Disziplin näher erläutern.

Im Anschluss daran wird anhand der Ansätze von drei Gelehrten das Verhältnis der *ḥikmat at-tašrīʿ* zu den *maqāṣid aš-šarīʿa* und, mit dieser zusammenhängend, auch zur *mašlaḥa* konkretisiert. Während Abū Ishāq aš-Šāṭibī (gest. 790/1388) als Beispiel für die klassische Gelehrsamkeit herangezogen wird, sollen mit Muḥammad aṭ-Ṭāhir b. ʿĀšūr (gest. 1973) und Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī (gest. 2013) zwei zeitgenössische Vertreter zu Worte kommen. Durch den Bezug auf aš-Šāṭibī soll hierbei die historische Verortung dieser Methode der Synthese demonstriert, mit dem Hinweis auf die zuletzt Genannten beiden hingegen die Aktualität und Entwicklung dieser Methode auch in Bezug auf die Bemühungen um *ḥikmat at-tašrīʿ* vor Augen geführt werden.

Es ist grundlegend festzuhalten, dass die zur *ḥikmat at-tašrīʿ* veröffentlichten Manuskripte im 19. Jahrhundert inhaltlich noch keine differenzierten Erläuterungen aufweisen. Sie deuten jedoch an, dass sich die Befürworter des *ḥikmat at-tašrīʿ* neben ihrer Hervorhebung der Rationalität an den *maqāṣid*- bzw. *mašlaḥa*-Methoden orientierten. Hieraus lässt sich schließen, dass die *maqāṣid*- bzw. *mašlaḥa*-

6 Siehe Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mūsā aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī uṣūl aš-šarīʿa*, ed. von Muḥammad al-Iskandarānī und ʿAdnān Darwīš, Beirut 2008, S. 216; Muṣṭafā Zayd, *al-Mašlaḥa fī t-tašrīʿ al-islāmī*, Kairo 2004, S. 200–204; ʿAbd al-Karīm Zaydān, *al-Madḥal li-dirāsāt aš-šarīʿa al-islāmīyya*, Amman 1990, S. 40.

7 Vgl. Zaydān, *al-Madḥal li-dirāsāt aš-šarīʿa al-islāmīyya*, S. 17–20; Kahraman, „*Darūlfunūn müfredatında bir ders*“, S. 345–370.

Methoden Kernelemente der *ḥikmat at-tašrī*⁸ darstellen. Gelehrte wie aš-Šāṭibī oder al-Gazālī sollen hierzu als wichtige Theoretiker und Systematiker, gar als Gründungsväter, repräsentativ und exemplarisch herangezogen werden, um den Rahmen einer nicht abgeschlossenen wissenschaftstheoretischen Neu-Orientierung zwecks zeitgemäßer Auslegung und Positionierung abzustecken.

1.2 Zu den Begriffen *ḥikma* und *at-tašrī*⁹

Da der Begriff *ḥikmat at-tašrī*⁹ eine Genitivverbindung aus den Begriffen *ḥikma* und *tašrī*⁹ ist, sollen beide Begriffe zum besseren Verständnis im Folgenden näher analysiert werden. Das arabische Wort *ḥikma* (Weisheit) stammt von dem Wort *ḥukm*, was etymologisch betrachtet ‚Hinderung‘, ‚Macht‘ oder ‚Urteil‘ bedeuten kann. Darüber hinaus wird *ḥikma* auch in den Bedeutungen von ‚Ursache‘ (*‘illa*), ‚Nutzen‘ (*fā‘ida* bzw. *maṣlaḥa*) oder ‚Kenntnis über die Wahrheiten der Dinge‘ (*al-wuqūf ‘alā ḥaqā‘iq al-ašyā‘*) verwendet.⁸ Das Aktivpartizip des Wortes, Ḥakīm (‚der Allweise‘), gehört zu den sogenannten ‚schönsten Namen Gottes‘ [hier und nachfolgend übers. von M. G.] (*al-asmā‘ al-ḥusnā*).⁹ Daher werden allen Handlungen Gottes (*af‘ālallāh*), zu denen auch die Hinabsendung der Offenbarung (*wahy*) zählt, grundsätzliche Attribute wie Weisheit und Vollkommenheit zugeschrieben.

Ferner wird *ḥikma* wie folgt definiert: ‚Weisheit ist Vollkommenheit in Wissen und Handeln.¹⁰ Des Weiteren wird mit *ḥikma* auch die Philosophie als Disziplin bezeichnet, welche sich in eine theoretische (*al-ḥikma an-naẓariyya*) und eine praktische Philosophie (*al-ḥikma al-‘amaliyya*) unterteilt.¹¹ Erstaunlicherweise behandelte auch der erste Theoretiker der *ḥikmat at-tašrī*⁹, İzmirli İsmail

8 Siehe Muḥammad b. Mukarram b. Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Beirut 1999, Bd. 3, S. 270; ‘Alī b. Muḥammad al-Ġurġānī, *Kitāb at-Ta‘rīfāt*, ed. von Muḥammad ‘Abd ar-Rahmān al-Mar‘ašlī, Beirut 2007, S. 155; ar-Rāġib al-Ḥusayn b. Muḥammad al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī ġarīb al-qur‘ān*, Kairo 2010, S. 140ff.; Muḥammad A‘lā b. ‘Alī at-Tahānawī, *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-funūn*, Bd. 1, Lahor 1993, S. 370; Ibrāhīm Muṣṭafā u.a., *al-Mu‘ġam al-waṣīf*, Teheran o. J. S. 190; Hüseyin K. Ece, *İslam’ın Temel Kavramları*, Istanbul 2013, S. 266–269; Hasan Gülec, „Seyyit Bey’e Göre Hikmet-i Tesri Ve Maslahat Kavramı“, in: *Türk Hukuk ve Siyaset Adami Seyyit Bey Sempozyumu*, Izmir 1999, S. 91; Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, Istanbul 2011, S. 485. Für eine ausführliche Bedeutung des Begriffes im Koran siehe Bilal Tan, *Kur‘an’da Hikmet Kavramı*, Istanbul 2000.

9 Siehe Muṣṭafā u.a., *al-Mu‘ġam al-waṣīf*, S. 190; Gülec, „Seyyit Bey’e Göre Hikmet-i Tesri Ve Maslahat Kavramı“, S. 91; Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, S. 485; Ibrahim Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta‘lîl Tartışmaları*, Istanbul 2016, S. 90.

10 Siehe Muṣṭafā u.a., *al-Mu‘ġam al-waṣīf*, S. 190; M. Sait Özervarlı, „HIKMET“, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA)*, Bd. 17, Istanbul 1998, S. 511–514.

11 Siehe Sayf ad-Dīn ‘Alī b. Abī ‘Alī al-‘Āmidī, *Ġāyat al-marām fī ‘ilm al-kalām*, ed. von Aḥmad Farīd al-Mazīdī, Beirut 2004, S. 202; für eine ausführliche Darstellung siehe Mahmut Kaya, „Felsefe“, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA)*, Bd. 12, Istanbul 1995, S. 319–330. Ibn Rušd verwendet ebenfalls die beiden Begriffe *ḥikma* und *falsafa* als Synonyme in seinen Werken. Dazu vgl. Franz Schupp (Hg.), *Averroes. Die entscheidende Abhandlung und die Urteilsfällung über das Verhältnis von Gesetz und Philosophie*, Hamburg 2009, S. 81.

Hakkı (gest. 1946), dieses Thema in der Einführung seines Buches nach erfolgter Begriffsdefinition unter der Überschrift *hikmete ihtiyâç* (zu dt. ‚der Bedarf nach Weisheit‘). Letztere umfasst seiner Ansicht nach in theoretischer Hinsicht sowohl die vernunftbezogenen Wissenschaften wie die Philosophie und den *kalâm*, als auch die intuitiven (‚herzbezogenen‘) Wissenschaften des *taşawwuf* und des *‘ilm al-işrâq*.¹²

Ömer Nasuhi Bilmen (gest. 1971) teilt in seiner Definition die Weisheit (*hikma*) religiöser Normen in unterschiedliche Nützlichkeitsebenen auf, womit er ihren Bezugsrahmen auf das Materielle wie Geistige sowie auf das Gemeinwohl wie das Gesellschaftliche ausweitet.¹³

Der Begriff *taşrî‘* (Gesetzgebung, Offenbarung) ist ein Verbalsubstantiv und wird vom Begriff *şar‘* (Gesetz, Offenbarung) abgeleitet.¹⁴ Eine weitere, wörtliche Übersetzung des Begriffs *şar‘* lautet ‚Weg zur einer Wasserquelle‘.¹⁵ Der damit verwandte Begriff *şarī‘a* hat eine ähnliche und wohl dem metaphorischen Verständnis entlehnte Bedeutung als ‚Quelle der Gesetzgebung‘,¹⁶ wobei der Begriff darüber hinaus ebenfalls mit ‚Erklärung‘ bzw. ‚Offenlegung‘ assoziiert wird.¹⁷ Fachspezifisch sind mit *şar‘* jene Ge- und Verbote gemeint, die Allah den Geschöpfen durch die Propheten offenbart hat.¹⁸ Diese werden unterteilt in Handlungsnormen (*far‘iyya* bzw. *‘amaliyya*) und Glaubensnormen (*aşliyya* bzw. *i‘tiqādiyya*).¹⁹

1.3 Fachspezifische Definition der *hikmat at-taşrî‘*

İzmirli İsmail Hakkı, einer der ersten und bedeutenden Verfechter einer Reformierung der *kalâm*-Disziplin²⁰ sowie einer der Gründungsväter der *hikmat at-taşrî‘*, definiert den Begriff folgendermaßen unter Beachtung seines Zwecks:

Hikmat at-taşrî‘ ist eine umfassende Wissenschaft, die sich mit den Weisheiten (*hikma*) und Nutzen (*maşlahâ*) der islamischen Rechtsurteile (*aḥkâm fiḥiyya*) beschäftigt. Die *uşûl al-fiqh* begründen gemeinsam mit dieser Wissenschaft den philosophischen Hintergrund islamischer Gesetze

12 Vgl. İzmirli İsmail Hakkı, *Hikmet-i teşri*, Istanbul 1328 n.H. (1910 n.Chr.), S. 3–7.

13 Siehe Abdullah Kahraman, *Ömer Nasuhi Bilmen’in Eserlerinde Hikmet-i Tesri – Dini Hükümlerin Sırları ve Hikmetleri*, Istanbul 2017, S. 24.

14 Für eine ausführliche theologische Erörterung siehe Jens Bakker, „The Meaning of the Term *Şarī‘ah* in the Classical Theology of Sunnite Islam“, in: *Hikma. Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik* 3 (2012) 5, S. 187–203.

15 Siehe Wolfgang Johann Bauer, *Bausteine des Fiqh*, Frankfurt am Main 2013, S. 13.

16 Siehe at-Tahānawī, *Kaşşāf iştilāḥāt al-funūn*, Bd. 1, S. 759; Ece, *İslam’ın Temel Kavramları*, S. 641–646.

17 Siehe al-Ġurġānī, *Kitāb at-ta’rīfāt*, S. 201.

18 Siehe Schupp, *Averroes. Die entscheidende Abhandlung*, S. 83.

19 Siehe at-Tahānawī, *Kaşşāf iştilāḥāt al-funūn*, Bd. 1, S. 759.

20 Siehe Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu–XX. Yüzyıl Başı)*, Istanbul 1998, S. 49. Hier sei auch auf das Werk „Yeni İlmî Kelâm“ (übersetzt: ‚Die neue Kalam-Wissenschaft‘) İzmirli İsmail Hakkı verwiesen, in dem er seine Forderung nach Erneuerung in dieser Disziplin theoretisiert: İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm, aus dem Osmanischen ins Türkische übersetzt von Sabri Hizmetli*, Ankara 2013.

und Urteile. Die Weisheit der göttlichen Verpflichtung (*hikmat taklīfī ilāhī*) kann nur mittels dieser Wissenschaft erfasst werden. Die Gründe der göttlichen Gesetzgebung, Gebote und Verbote, Belohnung oder Bestrafung, die Nützlichkeit dieser Regelungen und ihre religiöse Legitimation können allein durch diese Wissenschaft gelernt werden. Durch diese Wissenschaft vollziehen die Menschen die gebotenen Handlungen in bewusster Weise, kommen die Wunderzeichen zum Vorschein, wird der Verstand aktiviert, Verknüpfungen werden gelöst, Zweifel werden beseitigt und die Kompatibilität zwischen Vernunft (*‘aql*) und Offenbarung (*naql*) verdeutlicht. Durch diese Wissenschaft wird der Gläubige überglücklich und der Verweigerer fassungslos. Durch diese Wissenschaft werden die Unheilsamen unter den *Hāretikern* sowie die Grundlage ihrer Häresie in sich zusammenstürzen.²¹

Aus diesen Ausführungen zur Intention dieser neuen Disziplin wird deutlich, dass durch die Etablierung einer *kalām*-gestützten philosophischen Metaebene den *uṣūl al-fiqh* eine praktisch-philosophische Grundlegung mit dem Ziel der rational begründeten Glaubenspraxis und ihrer Methodologie verliehen werden soll. Letzten Endes impliziert diese Bezeichnung ein Defizit in der Korrelation von göttlicher Weisheit und dem Nutzen in der Rechtsfindung als *Movens*. Izmirlı hebt hervor, dass, in Anlehnung an diese Disziplin, die Verknüpfung von Offenbarung und Vernunft dahingehend gewährleistet werden soll, dass der Glaubenspraxis ein Bewusstsein für die jeweilige Handlung vorausgeht, womit auch das ontologische *taklīf* (Verantwortlichkeit), und damit verbunden die religiöse Mündigkeit des Menschen, seinem bzw. ihrem jeweiligen Sinn nachkommt. Mit dieser Perspektive schließt sich dieses Bemühen der Reihe der Reformansätze während der Niedergangphase des Osmanischen Reiches an, die mit Blick auf die kausalen Hintergründe der Rückständigkeit darauf zielten, neuen Herausforderungen auf unterschiedlichen Ebenen gerecht zu werden. Diese Perspektive stellt mit der Hervorhebung der Interdependenz zwischen *kalām* und *uṣūl al-fiqh* als wesentliche Eigenschaft dieser Disziplin zudem ein *Novum* innerhalb der Wissenschaftshistorie der klassischen islamischen Wissenschaften dar.

Hasan Fehmi (gest. 1933) formuliert eine Definition in ähnlicher Weise und führt außerdem weiterführende Aspekte an, die für diese neue Bestrebung von besonderer Bedeutung sind:

Hikmat at-taṣrī’ ist eine umfassende Wissenschaft, die sich mit den Weisheiten und Nutzen beschäftigt, die sich im Gebotensein der Gebote bzw. im Verbotensein der Verbote befinden. Einige Weisheiten und Nutzen können anhand dieser Wissenschaft erkannt werden. Mithilfe dieser Wissenschaft verlässt der Mensch die niedrige Stufe des Zweifels (*ṣakk*) sowie der Nachahmung (*taqlīd*) und nähert sich stattdessen der hohen Stufe der Gewissheit (*yaqīn*) sowie Bewusstheit (*tahqīq*). Dadurch erkennt man einen Anteil der verborgenen Sinnhaftigkeiten der Offenbarung (*asrār aṣ-ṣarī’a*), die Kompatibilität zwischen Offenbarung (*manqūl*, wörtl.: „Überlieferung“) und Vernunft (*ma’qūl*) kommt zum Vorschein und man gelangt zur Erkenntnis, dass die Befolgung der Gebote (*tā’a*) zu Glückseligkeit führt und das Begehen von Sünden Elend und Leid herbeiführt.²²

21 Hakkı, *Hikmet-i teṣrī*, S. 3.

22 Hasan Fehmi, *Hikmet-i teṣrī’*, Istanbul 1329/1911, S. 5.

Die im Zitat von İzmirli angedeutete Bewusstwerdung hinsichtlich der Glaubenspraxis erfährt bei Hasan Fehmi eine Differenzierung in Bezug auf ihre bezweckte Intention. Er betont in Zusammenhang mit der Mission der *ḥikmat at-tašrī*²³ ebenfalls die rationale Prägung dieser neuen Disziplin, welche die Gläubigen von den niederen Ebenen der Gläubigkeit und Glaubenspraxis (Zweifel, Nachahmung) zu den höheren Stufen (Gewissheit, Bewusstheit) *führen und* ihnen bei Befolgung der Gebote zu Glückseligkeit verhelfen soll. Die Praxis der Gebote nach der rationalen Erschließung und Erkenntnis über das göttlich Offenbarte sollen letztlich dazu beitragen, dass der Gläubige einerseits dem Geist der göttlichen Offenbarung gerecht wird und andererseits sich selbst vervollkommenet.

Somit ist festzuhalten, dass eine zentrale Ausgangshypothese der *ḥikmat at-tašrī*²⁴ jene ist, dass die Vernunft das wesentliche Vermögen des Menschen sei, die aufgrund der ihr ontologisch zugewiesenen Stellung sowie ihres Potentials zur Erschließung der Offenbarung hiermit dem Willen Gottes gerecht werden kann und soll. Dieses Potential befähigt den Menschen – aus dem Geist der Offenbarung schöpfend – folglich dazu, mit angemessenen Lösungen auf die Herausforderungen seiner Zeit zu antworten.

Abdullah Kahraman betont nach einer ähnlichen Definition des Begriffspaars *ḥikmat at-tašrī*²⁵, wie sie bei İzmirli İsmail Hakkı und Hasan Fehmi zu finden ist, den ganzheitlichen Anspruch der *ḥikmat at-tašrī*²⁶ wie folgt:

Betrachtet man den Zweck der göttlichen Gesetzgebung aus der Perspektive Gottes, spricht man von *maqāsid aš-šarī'a*, betrachtet man ihn aus der Perspektive des Menschen, spricht man von *mašlahā*, und betrachtet man ihn aus beiden Perspektiven, spricht man von *ḥikmat at-tašrī*²³.

Dies verdeutlicht, dass die *maqāsid*, *mašlahā* und *ḥikmat at-tašrī*²⁷ hinsichtlich ihrer Themengebiete größtenteils auf derselben Grundlage fußen, jedoch aber in der Perspektive differieren.

1.4 Historischer Kontext: Die Niedergangstheese und Reformbewegungen

Während der Anfänge des 20. Jahrhunderts ist zu beobachten, dass der Begriff *ḥikmat at-tašrī*²⁸ sowohl in literarischen Werken als auch in der akademischen Lehre eine immer größere Rolle einnimmt. Zu den zentralen Texten, die in diesem Zeitraum über dieses Thema entstanden, gehören die Niederschrift von İzmirli İsmail Hakkı mit dem Titel *Hikmet-i tešrī*, die Niederschrift Hasan Fehmis, die ebenfalls mit *Hikmet-i tešrī* betitelt ist, sowie die Kapitel zu *ḥikmat at-tašrī*²⁹ im *Madḥal* von Seyyid Bey (gest. 1925).²⁴ Daneben sind neue Bemühungen zu verzeichnen, die die Weisheiten der Offenbarungsnormen in den Vordergrund stellten

23 Kahraman, Ömer Nasuhi Bilmen 'in Eserlerinde Hikmet-i Tesri, S. 16.

24 Die Verwendung des Begriffs beschränkt sich nicht auf den Anfang des 20. Jahrhunderts, sondern erstreckt sich bis zu zeitgenössischen Texten, vgl. Muḥammad Anīs 'Ubāda, *Ḥikmat at-tašrī*, o. O. & o. J.; 'Alī Aḥmad al-Ġurġāwī, *Ḥikmat at-tašrī wa-falsafatuh*, Beirut 2003; Ḥāmid Yūsuf al-'Ālim, *Ḥikmat at-tašrī al-islāmī fi taḥrīm ar-ribā*, Kairo 1407/1986.

und damit ebenfalls einen Beitrag zur Literatur der *hikmat at-tašrī* leisten. Eines der wichtigsten Beispiele hierfür ist das Werk *Hukûk-i Islâmîyye ve Isulâhâtü Fikhiyye Kamusu* von Ömer Nasuhi Bilmen. In diesem Buch werden, anders als bei herkömmlichen Rechtswerken, die Rechtsurteile nicht lediglich aufgelistet, sondern auch hinsichtlich der ihnen zugrundeliegenden Weisheiten erläutert. Nach Kahraman stellt das Werk *Hukûk-i Islâmîyye* hinsichtlich seiner Systematik und Ausdrucksweise ein Novum dar.²⁵ Neben diesen Niederschriften und Abhandlungen wurde *hikmat at-tašrī* sogar als eigenständiges Lehrfach an der osmanischen Universität Dârülfünûn eingeführt.²⁶ Aus den Vorlesungen, die teilweise von İzmirlî İsmail Hakkı gehalten wurden, gingen durch die Aktivität einiger der Schüler auch Unterrichtsprotokolle (*ders notlari*) hervor, die ebenfalls gedruckt wurden.²⁷ Das Aufkommen dieser Texte kann als ein Phänomen im bereits bestehenden Diskurs zwischen den verschiedenen Reformbewegungen aufgefasst werden. Während Autoren wie Muḥammad ‘Abduh (gest. 1905) vor allem durch einen weitestgehenden Bruch mit traditionellen Strukturen die islamischen Wissenschaften reformieren wollten, waren andere Persönlichkeiten, darunter İzmirlî İsmail Hakkı, bestrebt, traditionelle Strukturen beizubehalten, diese jedoch im Lichte neuer geistiger wie wissenschaftlicher Errungenschaften zu überdenken. Durch den verstärkten Fokus, welcher der Suche nach der den islamischen Normen zugrundeliegenden Weisheit bzw. Sinnhaftigkeit galt, wollten die Autoren zeigen, dass Disziplinen wie *kalām* oder *fiqh* keineswegs obsolet sind, sondern im Rahmen einer zeitgemäßen Praxis sinnvoll und für innovative Ansätze und Neupositionierungen unablässig.

Auf der Ebene des *fiqh* gehören *maşlahâ* und *maqāşid* zu den meistreferenzierten Rechtsfiguren islamischer Reformbewegungen der letzten 150 Jahre. Der Bezug auf diese beiden Begriffe hat sich in dieser Epoche immer stärker zum Mainstream unter den Gelehrten entwickelt. So ist in diesem Zeitraum kaum ein Gelehrter zu verzeichnen, der sich auf diese methodischen Konzepte nicht berufen hat. Die teleologische Ausrichtung dieser Gelehrten führte zum Einen dazu, dass sie immer stärker die praktische Gelehrsamkeit bestimmen konnten, und zum anderen bildete sie den geistig-reaktionären Hintergrund des reformistischen Ansatzes, der grundlegend darauf abzielte, die einzelfallorientierte Herangehensweise des traditionellen Islamischen Rechts aufzubrechen und diesem eine neue Dynamik zu verleihen. Dabei lautete das gängige Niedergangsnarrativ vieler muslimischer Denker und Gelehrter, dass das Islamische Recht erstarrt und die traditionelle

25 Siehe Kahraman, *Ömer Nasuhi Bilmen'in Eserlerinde Hikmet-i Teşri'*, S. 12.

26 Siehe ebd.; ders., „*Darülfünûn müfredatında bir ders*“, S. 350.

27 Siehe Hayâlî Şevket, *Hikmet-i teşri'*. *Darü'l-fünûni osmânî müdürü İsmail Hakkı bey'in takrîrleridir*, Istanbul 1330/1912.

Rechtshethodik hierdurch schlicht nicht in der Lage sei, sich zeitgenössischer Herausforderungen anzunehmen.²⁸

Als eine der wichtigsten Antworten auf diese geistige Krise der islamischen Zivilisation ist im Bereich des *fiqh* die sogenannte „*Mağalla*“ zur Kodifizierung des Islamischen Rechts zu erwähnen, die nach europäischem Vorbild unter der Führung Ahmed Cevdet Paşas (gest. 1312/1895) erarbeitet wurde.²⁹ Für den Bereich der systematischen Theologie (*kalām*) sei die Bemühung Muḥammad ‘Abduhs in Ägypten genannt, inspiriert von seinem Lehrer Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī (gest. 1314/1897), dem ersten Verfechter der reformatorischen Erneuerung (*tağdīd*). ‘Abduh versuchte unter anderem mit Werken wie „*Risālat at-tawḥīd*“³⁰ und der

- 28 Das Narrativ des Niedergangs lag als Grundthese auch vielen bedeutenden islamwissenschaftlichen Studien des 19. und 20. Jahrhunderts zugrunde, in denen die krisenhaften Zustände auf kulturelle, sozial-politische, zivilisatorische, wissenschaftliche oder intellektuell-geistige Defizite zurückgeführt wurden. Für eine theologische Kritik moderner Reformbestrebungen auf Grundlage der Niedergangstheorie siehe Joseph E. B. Lumbard, „*The Decline of Knowledge and the Rise of Ideology in the Modern Islamic World*“, in: ders. (Hg.), *Islam, Fundamentalism and the Betrayal of Tradition. Essays by Western Muslim Scholars*, Introduction by Seyyed Hossein Nasr, Bloomington 2009, S. 39–77. Für einen Überblick über die Kritik an den Niedergangsthesen innerhalb der Osmanistik, also mit Blick auf das 10./16. bis 13./19. Jahrhundert, siehe Dana Sajdi, „*Decline, its Discontents and the Ottoman Cultural History. By Way of Introduction*“, in: dies. (Hg.), *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee. Leisure and Lifestyle in the 18th Century*, London/New York 2007, v.a. S. 1–27, 37–40. Für eine historiographische Kritik dieser Defizithypothese und ihrer Auswirkungen auf das moderne Bild des 18. Jahrhunderts siehe Reinhard Schulze, „*Das islamische achtzehnte Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik*“, in: Die Welt des Islams 30 (1990) 1, S. 140–159, v.a. 142–149. Für eine wissenschaftshistorische Kritik siehe Sonja Brentjes, „*The Prison of Categories – Decline and its Company*“, in: Felicita Opwis/Davis Reisman (Hg.), *Islamic Philosophy, Science, Religion and Culture. Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Leiden 2012, S. 131–156; zuletzt auch Syrinx von Hees (Hg.), *Inḥitāt – The Decline Paradigm: Its Influence and Persistence in the Writing of Arab Cultural History* (Arabische Literatur und Rhetorik – Elfte bis achtzehnte Jahrhundert [ALEA] 2), Baden-Baden 2017.
- 29 Vgl. Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, S. 29. Über Entwicklung und Wandel um die Scharia und die Rechtsschulen im 20. Jahrhundert siehe Bülent Ucar, *Recht als Mittel zur Reform von Religion und Gesellschaft – Die türkische Debatte um die Scharia und die Rechtsschulen im 20. Jahrhundert*, Würzburg 2005, darin: „*Was betrifft die Kodifizierung des islamischen Rechtes*“, S. 62f. Für einen zeitgenössischen Aufsatz siehe Serdar Kurnaz, „*Göttliches Recht im Wandel der Zeiten aus muslimischer Sicht*“, in: Nora Kalbarczyk/Timo Güzelmansur/Tobias Specker (Hg.), *Gibt Gott Gesetze? Ius divinum aus christlicher und muslimischer Perspektive*, Regensburg 2018, S. 75–114. Bei der „*Mağalla*“ handelt es sich um ein islamisches Zivilgesetzbuch, dessen Erarbeitung durch eine Kommission unter dem Vorsitz Ahmed Cevdet Paşas zwischen den Jahren 1286/1869 und 1293/1876 erfolgte. In seinem einleitenden Kapitel (*muqaddima*) enthält dieses Werk 99 juristische Maximen, die großen Zuspruch ernteten. Siehe auch Fatih Mert, *al-Qawā’id al-fiqhiyya: Maximen in der islamischen Jurisprudenz am Beispiel des osmanischen Gesetzbuches Mağallat al-aḥkām al-‘adliyya*, unveröffentlichte Abschlussarbeit zur Erlangung des Magister Artium (M.A.) im Fachbereich Evangelische Theologie der Goethe-Universität in Frankfurt am Main 2011, S. 97–166. Für die Entstehungsgeschichte des osmanischen Gesetzbuches „*Mağallat al-aḥkām al-‘adliyya*“ siehe M. Akif Aydın, *Osmanlı Devleti’nde Hukuk ve Adalet*, Istanbul 2017, S. 257–345.
- 30 Siehe Muḥammad ‘Abduh, *Risālat at-tawḥīd*, Kairo 2018; Muḥammad ‘Abdū, *al-Fikr al-maqāšidi ‘ind al-Imām al-Ġazālī*, Beirut 2009.

Modernisierung des Curriculums der al-Azhar, der bekanntesten und einflussreichsten Bildungsstätte der damaligen Zeit, der besagten Krise entgegenzuwirken.³¹ Als ein weiteres Beispiel können die indischen Intellektuellen Sir Sayyid Ahmad Khan (gest. 1315/1898) oder Šiblī Nu‘mānī (gest. 1914) angeführt werden:

Sie setzten sich dafür ein, die auf der antiken griechischen Logik basierende und als überholt betrachtete Methode der systematischen Theologie aufzugeben. Ahmad Khan betonte die Notwendigkeit einer neuen systematischen Theologie auf Basis der positivistischen Erkenntnistheorie der Neuzeit.³² In Istanbul – eines der bedeutendsten Zentren islamischer Gelehrsamkeit, insbesondere zu Zeiten des Osmanischen Reiches – diskutierten Gelehrte und Intellektuelle wie İzmirli İsmail Hakkı und ‘Abd al-Laṭīf al-Harpūṭī (gest. 1916) über die Reform der systematischen Theologie. Derartige Diskussionen bestanden auch im Bereich des *fiqh*. Hierbei sei des Weiteren auf Ziya Gökalp (gest. 1924) verwiesen.³³

In all diesen Versuchen ist die Bemühung zu erkennen, eine zweckorientierte, dem Geist der Offenbarung entsprechende Herangehensweise zu etablieren, um gemäß der göttlichen Weisheit urteilen und handeln zu können. Damit ist wiederum ein ganz neuer Fragenkomplex verbunden.³⁴ Die Entstehung der Diskussionen um *ḥikmat at-tašrī‘* und deren Theoretisierung können in den Kontext dieser Bestrebungen gesetzt werden. In der *ḥikmat at-tašrī‘*-Literatur werden klassische Themen der Dogmatik und der Rechtsmethodologie unter neuer Ausrichtung diskutiert und aus einem ganzheitlichen Blickwinkel heraus für aktuelle Bedürfnisse konzeptualisiert. Welche klassischen Debatten die *ḥikmat at-tašrī‘*-Konzeption voraussetzt und auf welche sie den Fokus legt, wird Gegenstand der folgenden

31 Der Gelehrte der Islamischen Rechtsmethodologie (*uṣūl al-fiqh*) Muḥammad al-Ḥuḍarī Bak berichtet, dass er das Buch „*al-Muwāfaqāt fī uṣūl aš-šarī‘a*“ von aš-Šāṭibī auf die Empfehlung Muḥammad ‘Abduhs hin kennengelernt habe. Er habe durch dieses Werk seinen Studenten die Feinheiten der Weisheiten hinter der islamischen Gesetzgebung (*asrār at-tašrī‘ al-islāmī*) besser erläutern können, vgl. Muḥammad al-Ḥuḍarī Bak, *Uṣūl al-fiqh*, ed. von ‘Abd ar-Razzāq al-Mahdī, Beirut 2005, S. 14.

32 Sayyid Ahmad Khan sagt, dass das ‚Werk Gottes‘ nicht dem ‚Wort Gottes‘ widersprechen dürfe und meint somit, dass es keinen Widerspruch zwischen der Offenbarung und den positiven Wissenschaften geben dürfe, siehe Hakkı Arslan, „Anknüpfungspunkte für die Naturrechtsidee im Islam“, in: Nora Kalbarczyk/Timo Güzelmansur/Tobias Specker (Hg.), *Gibt Gott Gesetze? Ius divinum aus christlicher und muslimischer Perspektive*, Regensburg 2018, S. 179–217.

33 Für eine geschichtliche Entwicklung in der Türkei, Ägypten und Indien siehe Amit Bein, *Ottoman Ulema, Turkish Republic. Agents of Change and Guardians of Tradition*, California 2011; Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*; Recep Şentürk, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim – Türkiye ve Mısır Örneği*, Istanbul 2018; Şevket Topal, „Ziya Gökalp’in İçtimâi Usul-i Fıkah Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı’nın Karşı Eleştirisi“, in: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (2012), S. 7–25; Mustafa Küçükoglu, *İçtimâi Usul-i Fıkah Teorisinin Klasik İslam Hukuk Metodolojisi Açısından Değerlendirilmesi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2007.

34 Für die Entwicklung des Reformdiskurses in der Türkei, Ägypten und Indien siehe Bein, *Ottoman Ulema, Turkish Republic*; Şentürk, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*.

Kapitel sein. Mit Blick auf bahnbrechenden Entwicklungen in vielen wissenschaftlichen, technischen, medizinischen, ökonomischen und weiteren Bereichen sowie angesichts der anhaltenden Bemühungen seitens islamischer Theologen ist es für den heutigen Kontext von Bedeutung, einige Bestrebungen der Zeit des verspäteten Übergangs in die Moderne genauer zu betrachten. Unter Berücksichtigung der wissenschaftshistorischen Rahmenbedingungen dürfte ein Verständnis dieser neuen Theorie zu wichtigen Perspektiven bei einer aktualisierten Reflexion der Islamischen Theologie inspirieren. Ob und inwiefern Innovationen im Rahmen der Tradition zeitgemäß und genuin islamisch-theologisch aufgegriffen sowie zweckgebunden mit der Realität der Menschen verknüpft werden können, wird hierbei eine wichtige Ausgangsfrage sein.

2 Die Weisheit in den Taten Gottes aus theologischer und rechtlicher Perspektive

Der Umstand, dass Weisheit eine göttliche Eigenschaft sowie ein Thema des *kalām* darstellt, gilt in allen Glaubensschulen als unumstritten. Doch gibt es hinsichtlich der Äußerung der göttlichen Weisheit unterschiedliche Erklärungsansätze. Wichtige Positionen zur Frage nach ihrer Art sowie ihrer Relevanz für den glaubenspraktischen Bereich sollen in diesem Abschnitt exemplarisch und repräsentativ erläutert werden.

Al-Māturīdī definiert in seinem bedeutenden *kalām*-Werk „*Kitāb at-Tawḥīd*“ die Weisheit (*ḥikma*) mit den Worten bzw. der Fähigkeit, ‚einem jeden das Seinige zu geben‘ bzw. ‚jedes Ding an seinen Platz stellen‘. Dies bezeichnet er zugleich als ‚Trefflichkeit‘ (*al-iṣāba*). Seinem Verständnis zufolge gilt die Definition für Weisheit folgerichtig auch für die Definition von Gerechtigkeit (*al-‘adl*),³⁵ sodass er eine unmittelbare Beziehung zwischen dem Begriff der Weisheit und einem Begriff aus dem Bereich des Rechts und der Ethik herstellt. Diese begriffliche Kohärenz reflektiert letztendlich die Kohärenz zwischen der Glaubenslehre und deren praktischer Ausübung.

Die Weisheit lässt sich ferner als ein spezielles, göttliches Wissen über verborgenen Nutzen und Interessen kennzeichnen. Allein Gott als das vollkommen Seiende ist in der Lage, alle Aspekte der Dinge zu kennen, sodass Gott als Allweiser gilt und nur ihm die absolute Weisheit obliegt. Das Gegenteil von *ḥikma* ist *‘abaṭ* (‚Sinnlosigkeit‘) bzw. *safah* (Torheit).³⁶ Als eine menschliche Eigenschaft bezeichnet Weisheit die wahre Erkenntnis über die Dinge und die ihr entsprechende Handlungsweise, was laut Seyyid Bey *ḥikma* auch die Bedeutung des Wortes *fiqh* verleiht, sodass hier eine begriffliche Beziehung zwischen der Weisheit des Men-

35 Siehe Abū Maṣnūr Muḥammad b. Muḥammad al-Māturīdī, *Kitāb at-Tawḥīd*, Istanbul 1979, S. 97; Ulrich Rudolph, *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*, Leiden 1997, S. 334.

36 Siehe ebd., S. 511.

schen und seiner Erkenntnis und Handlung hervorsteicht, mit dem Unterschied, dass der Begriff der Weisheit sich hier zwar auf den Menschen bezieht, zuvor jedoch auf Gott.³⁷

In Bezug auf den göttlichen Namen al-Ḥakīm (,der Allweise‘) bezeichnet ,Weisheit‘ das Wissen (*al-‘ilm*).³⁸ Im Hinblick auf die göttlichen Handlungen bezieht sich Weisheit dagegen auf die Sinnhaftigkeit und Harmonie der Schöpfung, womit auch die Schöpfung gemäß der Weisheit impliziert wird.³⁹ Für die muslimischen Philosophen (*al-falāsifa*) besitzt Gott als notwendig Seiendes (*wāğib al-wuğūd*) Weisheit im Sinne eines universalen Wissens, welches das Wesen (*māhiyya*) einer Sache in all ihren Aspekten bzw. in ihrer Totalität umfasst.⁴⁰ Der a‘arītischen Theologie wiederum zufolge bezeichnet Weisheit die Korrelation zwischen der Intention des Handelnden und dem Handeln, sodass es als unweise gilt, sollte die verwirklichte Handlung nicht der Absicht entsprechen. Die Mātūrīdiyya hingegen ziehen die Qualität der Folgen einer Handlung in Betracht, um sie als weise oder unweise einzustufen. Demnach wäre eine Handlung weise, wenn die Folge gut und lobenswert und somit nützlich ist.⁴¹

Dem Theologen Özervarlı zufolge schreibe die Mu‘tazila den göttlichen Taten zwar Gründe (*‘ilal*) zu, ginge aber nicht von der Unabhängigkeit dieser Taten von Gott aus oder sehe durch diese Taten keine Einschränkung Gottes in seiner Freiheit.⁴² Diese *‘illa* unterscheidet sich aber von den Rechtsgründen in der Islamischen Rechtsmethodologie (*uṣūl al-fiqh*), denn die dortige *‘illa* bezeichnet den von Gott bestimmten oder vom Rechtsgelehrten hypothetisch festgestellten Rechtsgrund eines rechtlichen Urteils. So wurde *‘illa* im Sinne von *ḥikma* verwendet.⁴³ Die Rechtsgelehrten definierten *‘illa* als jene Bedeutung, welche den Sinn der Beurteilung (*ḥukm*) bestimmt.⁴⁴ Die Weisheit im Sinne von *‘illa* zeigt die Absicht und den Zweck hinter der (rechtlichen) Bestimmung,⁴⁵ wobei dieser in der Herbeiführung eines Nutzens oder der Abwendung eines Schadens besteht.⁴⁶

37 Siehe Seyyid, *Usūl-i Fıkh Medhal*, S. 485.

38 Siehe al-‘Āmidī, *Gāyat al-marām fī ‘ilm al-kalām*, S. 202.

39 Siehe Özervarlı, „HIKMET“, S. 511–514; Seyyid, *Usūl-i Fıkh Medhal*, S. 485.

40 Siehe Özdemir, *Fıkh Usūlünde Ta‘lil Tartışmaları*, S. 50f.

41 Siehe Özervarlı, „HIKMET“, S. 511–514.

42 Vgl. ebd.

43 Siehe al-Ḥudārī Bak, *Uṣūl al-fiqh*, S. 260.

44 Das Buch „*Kitāb iḡbāt al-‘ilal*“ (,Feststellung der Gründe‘) von al-Ḥakīm at-Tirmiḏī ist wahrscheinlich das erste Werk über die Weisheit der göttlichen Gesetzgebung. In diesem Werk, das auch unter den Titeln „*‘Ilal aš-šari‘a*“ (,Die Gründe für die Scharia‘) bzw. „*‘Ilal al-‘ubūdiyya*“ (,Die Gründe für den Gottesdienst‘) bekannt ist, versuchte at-Tirmiḏī die gottesdienstlichen Vorschriften des Islams rational zu erklären, vgl. Bernd Radtke, *Drei Schriften des Theosophen von Tirmiḏ*, Beirut 1992, S. 2f.; al-Ḥakīm Muḥammad b. ‘Alī at-Tirmiḏī, *Kitāb iḡbāt al-‘ilal*, ed. von Ḥālid Zahrī, Rabat 1998, S. 67.

45 Siehe Aḥmad ar-Rayṣūnī, *Naḡariyyāt al-maqāšid ‘ind al-Imām aš-Šāṭibī*, ed. von Ṭahā Ġabir al-‘Alwānī, Virginia 1995, S. 7.

46 Siehe al-Ḥudārī Bak, *Uṣūl al-fiqh*, S. 261; Faḥr ad-Dīn Muḥammad b. ‘Umar ar-Rāzī, *Ma‘ālim uṣūl ad-dīn*, ed. von Nizār Ḥammādī, Kuwait 2012, S. 111.

Molla Fanārī⁴⁷ (gest. 834/1431) beschrieb *‘illa* als die ‚wirkende Ursache‘ (*as-sabab al-fā‘ilī*) und *ḥikma* als die ‚bezweckte Ursache‘ (*as-sabab al-gā‘ī*). Demnach ist beispielsweise die Weisheit (*ḥikma*) der Vergeltungsstrafe die Bewahrung des Lebens, und ihre Ursache (*‘illa*) ist die mutmaßliche Tötung eines unschuldigen Menschen. Die Mehrheit der muslimischen Gelehrten ist der Auffassung, dass hinter den göttlichen Beurteilungen bestimmte Zwecke stehen, also die Herbeiführung von Nutzen für die Menschen sowie die Abwendung von Schaden.⁴⁸ Der osmanische Rechtsgelehrte Seyyid Bey vertritt die māturīdītische Position und erläutert die theologische Diskussion wie folgt:

Zu diesem Thema werden unterschiedliche Meinungen vertreten. Die Ğabriyya und die Aş‘ariyya leugnen die göttliche Weisheit und die göttlichen Zwecke. (Demnach) widerspricht es seiner Göttlichkeit (*ulūhiyya*), die Handlungen Gottes an Ziele und Weisheiten als Ursachen zu binden.⁴⁹ Nach der Mu‘tazila und der Māturīdiyya basieren die göttlichen Handlungen auf vielen offenkundigen oder verborgenen Weisheiten und Gütern.⁵⁰ Wir (jedoch) lehnen es ab, dass die Bindung des göttlichen Willens und der göttlichen Handlungen der Erhabenheit Gottes widerspricht. Denn das Vorhandensein von Weisheit und Nutzen in einer Handlung ist kein Mangel, sondern eine Vollkommenheit. Ein eigentlicher Mangel wäre eher das wahllose Handeln, ohne an eine Weisheit gebunden zu sein. Und dies geziemt sich nicht für Gott. Der eigentliche Zweck hinter der Hinabsendung der Religion ist es, der Menschheit eine vorzügliche Zivilisation zu ermöglichen, wodurch sie die diesseitige und jenseitige Glückseligkeit erlangt. Zwischen der Mu‘tazila und der Māturīdiyya besteht folgende Differenz: Für die Mu‘tazila ist es notwendig, dass Gott entsprechend der Weisheit und dem Nutzen handelt. Die Māturīdiyya hingegen erachten es nicht als notwendig, sondern als eine Vorzüglichkeit und Vollkommenheit (Gottes).⁵¹

Zusammenfassend festgehalten lehnt die aš‘arītische Theologie die Notwendigkeit der Weisheiten, die Zweckorientierung sowie die rationale Begründung (*ta‘līl*) der göttlichen Handlungen ab.⁵² Aus māturīdītischer Sicht jedoch trägt das Fehlen dieser Aspekte zu einem unvollkommenen Gottesbild bei, denn: Gründeten gött-

47 Siehe Tahsin Görgün, „MOLLA FENĀRĪ“, in: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), Bd. 30, İstanbul 2005, S. 247f.

48 Siehe aš-Şātibī, *al-Muwāfaqāt*, S. 200f.; Abū Ḥamid Muḥammad al-Ġazālī, *Şifā’ al-ğalīl fī bayān aš-šabah wa-l-muḥīl wa-masālik at-ta‘līl*, ed. von Zakariyyā ‘Umayrāt, Beirut 1999, S. 81; Zaydān, *al-Madḥal*, S. 40; Özervarlı, „HIKMET“, S. 511–514.

49 Siehe al-‘Āmidī, *Ġāyat al-marām fī ‘ilm al-kalām*, S. 197; ‘Abd al-‘Azīz b. Ibrāhīm b. Aḥmad b. Bazīza at-Tūnisī, *al-Is‘ād fī šarḥ al-İrşād li-Imām al-Ḥaramayn Abī l-Ma‘ālī ‘Abd al-Malik al-Ġurwaynī*, ed. von ‘Abd ar-Razzāq Basrūr und ‘Imād as-Suhaylī, Kuwait 2014, S. 481; ar-Rāzī, *Ma‘ālim uşūl ad-dīn*, S. 111.

50 Siehe Abū Şākūr Muḥammad b. ‘Abd as-Sayyid as-Sālimī, *at-Tamhīd fī bayān at-tawhīd*, ed. von ‘Umar Turkmān, İstanbul 2017, S. 70ff.; Arslan, „Anknüpfungspunkte für die Naturrechtsidee im İslam“, S. 179–217.

51 Siehe Güleç, „Seyyit Bey’e Göre Hikmet-i Tesri Ve Maslahat Kavramı“, S. 93; as-Sālimī, *at-Tamhīd fī bayān at-tawhīd*, S. 70ff. Bemerkenswerterweise vertritt al-Ġazālī in seinem Buch „Şifā’ al-ğalīl“ die Meinung der Māturīdiyya, vgl. al-Ġazālī, *Şifā’ al-ğalīl*, S. 81.

52 Siehe Muḥammad Şālīḥ b. Aḥmad al-Ġursī, *Aqīdat al-Imām al-Aş‘arī – ayna hiya min ‘aqa’ id as-salaf*, İstanbul 2013, S. 73; at-Tūnisī, *al-Is‘ād fī šarḥ al-irşād*, S. 481; ‘Alī b. Muḥammad al-Ġurġānī, *Şarḥ al-mawāqif li-‘Aḥud ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān al-İğī*, Bd. 8, Beirut 2012, S. 202f.; Faḥr ad-Dīn Muḥammad b. ‘Umar ar-Rāzī, *Kitāb al-Arba‘īn fī uşūl ad-Dīn*, Beirut 2009, S. 246.

liche Taten nicht auf Weisheiten, so würde dieser Umstand einen Mangel Gottes darstellen, der jedoch grundsätzlich von jeglichen Mängeln frei ist.⁵³ Außerdem könne eine Handlung auch einen Nutzen umfassen, ohne zweckgebunden zu sein, zumal dem Attribut der Barmherzigkeit Gottes entsprechend seinen Anordnungen und Untersagungen Weisheiten und Nutzen zugrunde liegen.⁵⁴ Al-Gazālī nimmt in diesem Zusammenhang eine Sonderposition zum aš'arītischen Voluntarismus ein:

Auch wenn wir der Meinung sind, dass Gott der Erhabene mit seinen Dienern macht, was er will, und dass er sich nicht am Nutzen (für die Menschen) orientieren muss, so leugnen wir auch nicht, dass die Vernunft auf die Nutzen und auf die Schäden führt, dass sie vor dem Verwerflichen warnt und die Erlangung der Nutzen und das Erreichen von Zielen fördert; und wir leugnen auch nicht, dass die Propheten für das Wohlergehen der Menschen im Diesseits und im Jenseits entsandt wurden, und zwar als Gnadenerweis Gottes (*rahmatan minallāh*) und als Zeichen seiner Güte (*faḍlan*) gegenüber seinen Dienern und nicht, weil es für ihn notwendig (*lā ḥatman wa-wuğūban*) wäre.⁵⁵

Ausgehend davon lässt sich sagen, dass Weisheit, Sinnhaftigkeit und Nutzen keine Notwendigkeiten in Bezug auf die Taten Gottes darstellen, diese jedoch in der Realität vorliegen. Anders ausgedrückt hätte der Offenbarung auch keine Weisheit zugrunde liegen können, da Gott in seinen Taten frei ist; doch hat sie Weisheiten, da Gott dies in dieser Weise bestimmt hat.

Die Zweckorientierung gemäß einer Weisheit und rationalen Begründung göttlicher Handlungen ziehe der Mu'tazila und der Māturīdiyya zufolge keine Einschränkung der göttlichen Erhabenheit nach sich, vielmehr seien sie Zeichen der göttlichen Vollkommenheit. Die Vollkommenheit einer Handlung umfasse bereits die Weisheit und folgerichtig umfassten die Handlungen des vollkommenen Gottes offenkundige Weisheiten. Es wäre ein Mangel und ein Zeichen der Unvollkommenheit, würden die göttlichen Handlungen willkürlich und nicht auf Weisheiten basierend vollzogen werden.⁵⁶ Daher gilt alles Dasein innerhalb des Kosmos den Mu'tazila und Māturīdiyya zufolge als *sinnvoll*.⁵⁷ So seien die Weisheiten und der

53 Siehe al-'Āmidī, *Ġāyat al-marām fī 'ilm al-kalām*, S. 198; Seyyid, *Usūl-i Fikih Medhal*, S. 487f.; Hayreddin Karaman, *Fikih Usūlū. İslam Hukukunun Kaynakları, Metodu Ve Felsefesi*, Istanbul 2010, S. 260.

54 Siehe Özdemir, *Fikih Usūlünde Ta'lıl Tartışmaları*, S. 157.

55 Al-Gazālī, *Şifā' al-ğalīl*, S. 81. Die Übersetzung zitiert nach Arslan, „Anknüpfungspunkte für die Naturrechtsidee im Islam“, S. 198. Für die Epistemologie und den Stellenwert der Vernunft bei al-Gazālī siehe Merdan Güneş, „Epistemologie bei al-Gazālī“, in: Bülent Ucar/Frank Griffel (Hg.), *900 Jahre al-Gazālī im Spiegel der islamischen Wissenschaften*, Göttingen 2015, S. 59–72; für die Verortung der Vernunft im Wissenschaftsverständnis al-Gazālīs siehe Frank Griffel, „al-Gazālīs Umgang mit der Wissenschaftlichen Kosmologie“, in: Bülent Ucar/Frank Griffel (Hg.), *900 Jahre al-Gazālī im Spiegel der islamischen Wissenschaften*, Göttingen 2015, S. 89–102; auch siehe Mehmed Sait Reçber, „On al-Gazālī and Necessary Truths“, in: Bülent Ucar/Frank Griffel (Hg.), *900 Jahre al-Gazālī im Spiegel der islamischen Wissenschaften*, Göttingen 2015, S. 117–126.

56 Siehe Mehmed Seyyid, *Usūl-i Fikih Dersleri*, Istanbul 2011, S. 121; Seyyid, *Usūl-i Fikih Medhal*, S. 488; Karaman, *Fikih Usūlū*, S. 260.

57 Siehe Muḥammad 'Abdū, *Maqāsid al-'aqa'id 'ind al-Imām al-Gazālī*, Beirut 2011, S. 126.

Nutzen hinter den Handlungen Gottes entweder offenkundig oder verborgen.⁵⁸ In der *ḥikmat at-tašrī*-Debatte sind die Positionen der Mu‘tazila und Māturīdiyya deshalb prominenter als die aš‘arītische Positionierung, da diese für die Erfassbarkeit der Rationalität Gottes mehr Möglichkeiten zu bieten scheinen als die aš‘arītische.

Resümierend kann festgehalten werden, dass allen voran mit İzmirli İsmail Hakkı die ersten Theoretiker des *ḥikmat at-tašrī* in ihrem Vorhaben, der Vernunft einen erweiterten Bestimmungsrahmen zu gewähren bzw. ihren erweiterten Bestimmungsrahmen in den Vordergrund der Bestimmungen in theologischen und rechtswissenschaftlichen Belangen zu setzen, intendierten, den zeitgenössischen Ansprüchen mit Rückgriff auf die Tradition gerecht werden zu können. Die *ḥikmat at-tašrī*-Theorie impliziert demzufolge die Kritik der Dekadenz, die in der methodischen Versteifung und Vernachlässigung der Vernunft im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Herausforderungen gesehen wurde. Die Überwindung dieser Dekadenz sahen die Theoretiker demzufolge in der Reaktivierung des Aspekts der Vernunft, die bereits in der traditionellen Methodik der beiden Disziplinen ihren Stellenwert hatte, sodass nicht ein Abwenden von der Tradition, sondern eine neue Schwerpunktsetzung in der traditionellen Methodik hierzu verhelfen sollte. Die Anbindung an die Tradition und deren Reaktivierung zeichnete sich dahingehend aus, dass einerseits die Termini der traditionellen Methodik beibehalten wurden, und andererseits das ihr inhärente dynamische Potential durch die Hervorhebung des methodischen Instruments der Vernunft gewährleistet werden sollte.

Die Auseinandersetzung mit Neuem erfolgte, wie bereits erwähnt, im Bereich des *kalām* durch den Einsatz der Bestimmung von *ḥusn* und *qubḥ* und im *fiqh* durch die Festlegung der *mašlahā* und der *maqāṣid*, die somit in der wissenschaftstheoretischen Grundlegung des *ḥikmat at-tašrī*-Konzepts als konkrete Elemente zur Geltung kamen. Im Folgenden soll nun der Aspekt des *ḥusn* und *qubḥ* und somit die *kalām*-Disziplin hinsichtlich ihrer Funktionalität im Rahmen des *ḥikmat at-tašrī*-Konzepts erläutert werden.

3 *Al-Ḥusn wa-l-qubḥ* (‘Das Gute und das Böse’) als zentrale Aspekte der *ḥikmat at-tašrī*-Theorie

Zu den wichtigsten Fragen der *ḥikmat at-tašrī* auf der Ebene der Dogmatik gehört die Diskussion des Guten und Bösen oder, anders ausgedrückt, die Frage, inwiefern die menschliche Vernunft ethische Normen eigenständig ableiten kann und das rational abgeleitete Urteil darüber hinaus als bindend gilt.⁵⁹ Weiterführende Fragen hinsichtlich dessen, wie bedeutsam beispielsweise welche Quellen des Wissens und Erkenntnisse über die göttliche Konzeption des Guten und Bö-

58 Für den gesamten Absatz siehe Seyyid, *Usūl-i Fıkıh Medhal*, S. 488.

59 Siehe aš‘arī, *al-Muwāfaqāt*, S. 201.

sen sind, sind hierbei für eine differenzierte Abwägung von Bedeutung. Auch hier lassen sich unterschiedliche Positionen in der Islamischen Ideengeschichte identifizieren, von denen die wichtigsten exemplarisch nachgezeichnet werden sollen. Zuvor jedoch gilt es, sich den zentralen Begriffen des *ḥusn* und *qubḥ* zu widmen.⁶⁰ In die deutsche Sprache übersetzt bedeutet *ḥusn* so viel wie ‚Schönsein‘, ‚Schönheit‘ sowie ‚etwas Geliebtes‘. *Qubḥ* hingegen bildet das begriffliche Gegenteil und bedeutet folglich ‚Hässlichsein‘, ‚Hässlichkeit‘ sowie ‚etwas Verhasstes‘. Im alltäglichen Gebrauch werden beide Begriffe im Rahmen der Ästhetik verwendet, im koranischen Kontext nehmen sie eine moralische Dimension an. Als *ḥasana* werden im Koran solche Dinge bezeichnet, deren Schönheit entweder vollkommen ist oder zumindest überwiegt. In der islamischen Literatur deuten beide Begriffe auf den moralischen und religiösen Wert von Handlungen hin.⁶¹ Da in der deutschen Sprache ‚das Schöne‘ und ‚das Hässliche‘ auch als ästhetische Ausdrücke verwendet werden, ist es angebracht, sie als ‚das Gute‘ (*al-ḥusn*) und ‚das Böse‘ (*al-qubḥ*) zu übersetzen, um dem normativen und ethischen Bedeutungsgehalt dieser beiden Begriffe in ihrer Ausgangssprache stärker gerecht zu werden. In der *kalām*-Wissenschaft sind die Begriffe ‚Gut‘ und ‚Böse‘ Qualitäten von Handlungen, die entweder gelobt und belohnt oder getadelt und bestraft werden.⁶² Zudem besteht eine Unterscheidung zwischen dem Guten an sich (*ḥusn li-dātih*) und dem bedingt Guten (*ḥusn li-ḡayrih*): Ersteres bezeichnet eine Sache, die intrinsisch gut ist, während die zweite Form des Guten durch ein externes Ziel oder Mittel bewirkt wird, d.h. dass dieser Form die Eigenschaft des Guten nicht wesentlich ist. Diese Differenzierung erfolgte überwiegend vonseiten ḥanafitischer Rechtsgelehrter und māturīditischer Theologen.⁶³

60 Für eine ausführliche Diskussion für diese Thematik siehe Mazhar Ša‘bān ad-Dulaymī, *Ḥuḡḡiyat al-‘aql ‘ind al-uṣūliyyīn*, Jordanien 2016; ‘Āyid b. ‘Abdallāh aš-Šahrānī, *at-Taḥsīn wa-t-taqbīḥ al-‘aqliyyān wa-aṭaruhumā fi masā’il uṣūl al-fiqh ma’ munāqaša ‘ilmīyya li-uṣūl al-madrasa al-‘aqliyya al-ḥadīṭa*, Riad 2008; İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcabbar*, Istanbul 2002; Tahsin Görgün, „*Hüsün-Kubuh Meselesi Kadı Abdülcebbar’ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili Bir Tasvirî veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma’kul Yolları üzerine Bir Araştırma*“, in: *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), S. 59–108.

61 Siehe al-Ġurġānī, *Kitāb at-Ta’rīfāt*, S. 124; İlyas Çelebi, „*HÜSÜN ve KUBUH*“, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Bd. 19, Istanbul 1999, S. 59–63; ad-Dulaymī, *Ḥuḡḡiyat al-‘aql ‘ind al-uṣūliyyīn*, S. 128; Hülya Alper, *İmam Matürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, Istanbul 2010, S. 193f.

62 Siehe al-Qādī ‘Abd al-Ġabbār b. Aḥmad al-Asad ‘ābādī, *al-Muġnī fi abwāb at-tawḥīd wa-l-‘adl*, Bd. 14, ed. von Tāhā Ḥusayn und Muṣṭafā as-Saqā, o.O. 1965, S. 35; Maḥmūd b. Muḥammad al-Ḥawārizmī al-Malāḥimī, *Kitāb al-Mu’tamad fi uṣūl ad-dīn*, bearb. und erw. Aufl. von Wilferd Madelung, Teheran 2012, S. 831–853; Seyyid, *Usūl-i Fikih Dersleri*, S. 109; Karaman, *Fikih Usūlü*, S. 252.

63 Siehe Karaman, *Fikih Usūlü*, S. 252–255; as-Sālimī, *at-Tamḥīd fi bayān at-tawḥīd*, S. 70ff.; ad-Dulaymī, *Ḥuḡḡiyat al-‘aql ‘ind al-uṣūliyyīn*, S. 139; Ali Pekcan, „*Haneṣī Ekolünde Makasid Düşüncesi*“, in: *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi*, Bd. 9 (2007), S. 313–336; Arslan, „*Anknüpfungspunkte für die Naturrechtsidee im Islam*“, S. 194; Alper, *İmam Matürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, S. 195.

Die Diskussion um die Frage nach *ḥusn* und *qubḥ* hat einen ontologischen und einen epistemologischen Charakter: Auf ontologischer Ebene stellt sich die Frage nach dem Wesen von Gut und Böse. Die sich daran anschließende epistemologische Frage lautet, wie Erkenntnis über das Gute und Böse erlangt werden kann.⁶⁴ Sind menschliche Handlungen an sich gut oder böse und brauchen sie nur als solche erkannt zu werden „oder sind sie eine Frage der Art und Weise, wie wir über die Handlungen reden?“⁶⁵

Nach der Aš‘ariyya, den Salaf aš-Šālih (‘rechtschaffene Altvordere‘), der Mehrheit der šāfi‘itischen, mālikītischen und der ḥanbalītischen Rechtsgelehrten und einer Minderheit ḥanafītischer Juristen stellt der Aspekt des Guten und Bösen kein Wesensmerkmal von Handlungen dar, da eine Handlung erst durch das Urteil Gottes als gut oder böse gelte.⁶⁶ Werte wie das Gute oder die Gerechtigkeit unterlägen gänzlich den göttlichen Handlungen und Beurteilungen. Erst durch das Ge- und Verbieten Gottes käme es dazu, dass zuvor neutrale Handlungen zu guten oder schlechten Handlungen bestimmt würden.⁶⁷ Das Gute sei folglich das Ergebnis der Anordnung durch den Gesetzgeber (d.h. Gottes; arab. *amr aš-šāri*) und das Böse ein Ergebnis seiner Untersagung (*nahy aš-šāri*).⁶⁸ Aufgrund dessen kann der Mensch allein durch die Vernunft und ohne die göttliche Offenbarungsbotschaft nicht zur Verantwortung im Jenseits gezogen werden. In diesem Verständnis fungiert die Vernunft als Werkzeug zum Verstehen und Erkennen der göttlichen Rede und die göttliche Offenbarung als die Quelle der Weisheit.⁶⁹

Die Mehrheit der Mātūrīdiyya und einige Theologen der Salaf sehen das Gute und das Böse zumindest als teilweise rational erfassbar, da die menschliche Vernunft das Gute oder das Schlechte in menschlichen Handlungen auch ohne die Hinweise einer göttlichen Offenbarung erkenne. Gut und Böse gelten hier also als Wesensmerkmale der Handlungen und nicht als Ergebnisse der göttlichen Anordnung und Untersagung, wobei anzumerken ist, dass die Vernunft im Wissen um das Gute und Böse als begrenzt gilt.⁷⁰ Den religiös-moralischen Wert einiger Handlungen

64 Siehe Tahsin Görgün, *Sprache, Handlung und Norm*, Istanbul 1998, S. 216.

65 Siehe Görgün, *Sprache, Handlung und Norm*, S. 216; at-Tūnisī, *al-Is‘ād fī šarḥ al-Iršād*, S. 471.

66 Siehe Walīy ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad b. Ḥaldūn, *Lubāb al-muḥaṣṣal fī uṣūl ad-dīn*, ed. von Aḥmad Farīd al-Mazīdī, Beirut 2004, S. 343; ar-Rāzī, *Kitāb al-arba‘in fī uṣūl ad-dīn*, S. 242.

67 Siehe al-Ġurġānī, *Šarḥ al-mawāqif*, Bd. 8, S. 203; ar-Rāzī, *Kitāb al-arba‘in fī uṣūl ad-dīn*, S. 242.

68 Siehe Abū l-Wafā ‘Alī b. ‘Aqīl b. Muḥammad b. ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ fī uṣūl al-fiqḥ*, ed. von Georg Makdīsī, Beirut 1996, S. 12; Yūsuf b. Ḥasan b. Aḥmad ad-Dimašqī (Ibn al-Mibrad), *Šarḥ Ġāyat as-sawī ilā ‘ilm al-uṣūl*, ed. von Aḥmad b. Tarqī al-‘Itrī, Beirut 2000, S. 148; as-Sālimī, *at-Tamhīd fī bayān at-tawḥīd*, S. 70ff.; al-‘Āmidī, *Ġāyat al-marām fī ‘ilm al-kalām*, S. 203; Seyyid, *Usūl-i Fikḥ Dersleri*, S. 109; Karaman, *Fikḥ Usūlū*, S. 253.

69 Für den ganzen Absatz Vgl. Çelebi, „HÜSÜN ve KUBUH“, S. 59–63; Seyyid, *Usūl-i Fikḥ Dersleri*, S. 109; ders., *Usūl-i Fikḥ Medhal*, S. 460; Özdemir, *Fikḥ Usūlünde Ta‘līl Tartışmaları*, S. 124ff.

70 Siehe al-‘Āmidī, *Ġāyat al-marām fī ‘ilm al-kalām*, S. 203; as-Sālimī, *at-Tamhīd fī bayān at-tawḥīd*, S. 70ff.; Çelebi, „HÜSÜN ve KUBUH“, S. 59–63; Seyyid, *Usūl-i Fikḥ Dersleri*, S. 110; Seyyid, *Usūl-i Fikḥ Medhal*, S. 460f.

erkennt die menschliche Vernunft entweder notwendigerweise und offenkundig, also *a priori*, oder durch intellektuelles Nachsinnen sowie mittels vernünftiger Beweisführung.⁷¹ Die Vernunft wiederum verpflichtet den Menschen zur Gotteserkenntnis (*ma'rifatallāh*) und zur Dankbarkeit (*šukr*) gegenüber Gott.⁷² Demzufolge verfügt der Mensch mithilfe seiner Vernunft und ohne eine göttliche Offenbarung über die grundsätzliche Fähigkeit, sowohl Gott als auch seine Weisheit zu erkennen, was ihn zu einem mündigen Geschöpf macht und ihn als dieses zu verantwortungsbewusstem Handeln verpflichtet.

Die Glaubensschule der Māturīdiyya stimmt mit der Aš'ariyya bezüglich der Uneingeschränktheit und absoluten Freiheit Gottes überein, was zu der Ansicht führt, dass der Wille Gottes und die damit verbundenen normativen Urteile nicht allein durch die eingeschränkte Vernunft des Menschen erkannt werden können. Ihnen zufolge würde die Ansicht, dass Gott genauso urteilen müsse, wie der Mensch es als richtig erachtet, die göttliche Freiheit zwangsweise einschränken, was jedoch nicht mit einem absolut souveränen Gottesbild vereinbar ist. Beide Schulen sprachen daher der Vernunft bei der Erkenntnis und Bestimmung des Guten und Bösen eine begrenzte Fähigkeit zu.⁷³ Dies führt zum Ergebnis, dass letztendlich alle ethischen Grundsätze aus der Offenbarung entnommen werden müssen. Dabei ist die Aš'ariyya noch stärker auf die Bewahrung der göttlichen Freiheit fokussiert als die Māturīdiyya, weshalb einige aš'arītische Vertreter klar und deutlich erwähnten, dass die Taten Gottes auch vollkommen frei von Weisheit hätten sein können.⁷⁴ Aus der Offenbarung ist jedoch bekannt, dass diese Möglichkeit zwar theoretisch besteht, Gott aber *wollte*, dass seinen Taten Weisheit zugrunde liegt. Der Mu'tazila dagegen zufolge könne die Vernunft den göttlichen Willen erkennen und dadurch auf definitive ethische Urteile schließen.⁷⁵

Die Mu'tazila bejaht die Frage nach der Ontologie von Gut und Böse und kann somit aus philosophischer Perspektive den sogenannten *Naturalisten* oder *Objektivisten* zugeordnet werden.⁷⁶ Demnach tragen die Handlungen an sich die Eigenschaft ‚gut‘ bzw. ‚böse‘ unabhängig von der Artikulationsweise des Subjektes. Daraus folgt, dass die Funktion der Offenbarung darin besteht, die Menschen darüber zu informieren, welche Handlungen die Eigenschaft ‚gut‘ bzw. ‚böse‘ tragen, wo-

71 Siehe Seyyid, *Usūl-i Fıkıh Dersleri*, S. 115; Karaman, *Fıkıh Usūlü*, S. 255.

72 Siehe Özdemir, *Fıkıh Usūlünde Ta'ıl Tartışmaları*, S. 137ff.

73 Siehe as-Sälīmī, *at-Tamhīd fı bayān at-tawhīd*, S. 70ff.; ad-Dulaymī, *Huğğiyat al-'aql 'ind al-uşūliyyīn*, S. 127.

74 Siehe Zakariyyā b. Muḥammad al-Anṣārī, *Fath al-ilāh al-māğid bi idāḥ Ṣarḥ al-'aqā'id*, Kuwait 2013, S. 426.

75 Siehe al-Qādī 'Abd al-Ğabbār al-Asad'ābādī, *al-Muğnī fı abwāb at-tawhīd wa-l-'adl*, Bd. 14, S. 53; al-Malāḥimī, *Kitāb al-mu'tamad fı uşūl ad-dīn*, S. 831–854.

76 Nach der Feststellung Arslans stimmt der bekannte Philosoph und Rechtsgelehrte Ibn Rušd (lat. Averroes, gest. 594/1198) mit dem mu'tazilitischen Verständnis überein, insofern er den Menschen ebenfalls als in der Lage sieht, „aufgrund seiner natürlichen Disposition (*fiṭra*), die Gott in ihm erschaffen hat, rein vernünftig das Gute und das Böse zu erkennen.“, Arslan, „Anknüpfungspunkte für die Naturrechtsidee im Islam“, S. 179–217.

rauf diese auch unabhängig der Offenbarung hätten schließen können.⁷⁷ Beispielsweise ist ‚Gerechtigkeit‘ moralisch gesehen und unabhängig von jeglichen Unterschieden religiöser, philosophischer oder ideologischer Natur für jede Person mit gesundem Menschenverstand als gut zu bewerten.⁷⁸ Ohne externe Gründe seien menschliche Taten der mu‘tazilitischen Auffassung zufolge also in sich gut oder schlecht.⁷⁹ Zudem sei das Wissen um das Gute und Schlechte im menschlichen Intellekt apriorisch.⁸⁰ Die mu‘tazilitische Theologie behauptet jedoch nicht, dass die moralische Beurteilung von Handlungen als gut oder böse aus der menschlichen Vernunft hervorgeht. Vielmehr besitzt die Vernunft einzig die Funktion der Erkenntnis (*idrāk*), nicht aber der Festsetzung bzw. Bestimmung. Gott sei derjenige, der den (moralischen) Wert von Handlungen bestimme, jedoch könne der Mensch diesen auch ohne eine göttliche Offenbarung mittels seiner Vernunft erkennen, worin sich auch die Verantwortung des vernunftbegabten Menschen äußere.⁸¹ Hier schließt sich im Rahmen der *ḥusn-qubḥ*-Debatte eine weitere Kerndebatte zwischen den mu‘tazilitischen und sunnitischen Gelehrten an, nämlich die *aṣlah*-Diskussion.⁸² Dabei handelt es sich um die Diskussion der Frage, ob Gott dazu verpflichtet ist, das Beste oder Nützlichste für seine Schöpfung zu erschaffen.⁸³ Während die Mu‘tazila Gott als hierzu verpflichtet betrachtet,⁸⁴ weist die māturīdītische Theologie mit Verweis auf die Weisheit der göttlichen Handlung darauf hin, dass Gott nach der besten (*aṣlah*) Art und Weise handle. Ergänzt wird diese Annahme mit der Erklärung, dass sich Gott aufgrund seiner Barmherzigkeit entsprechend seiner eigenen Weisheit selbst Grenzen setze,⁸⁵ während die Aš‘ariyya stattdessen die absolute Freiheit Gottes betont.⁸⁶

77 Siehe Görgün, *Sprache, Handlung und Norm*, S. 217; Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta‘lil Tartışmaları*, S. 108.

78 Siehe Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, S. 116.

79 Siehe at-Tünisi, *al-Is‘ād fî şarḥ al-irşād*, S. 471; Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta‘lil Tartışmaları*, S. 108f.

80 Siehe Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta‘lil Tartışmaları*, S. 113.

81 Siehe as-Sälimī, *at-Tamhīd fî bayān at-tawḥīd*, S. 70ff.; ad-Dulaymī, *Ḥuḡḡiyat al-‘aql ‘ind al-uşūliyyīn*, S. 150–155; Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta‘lil Tartışmaları*, S. 114ff.

82 Vgl. Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta‘lil Tartışmaları*, S. 114ff.

83 Siehe Abū l-Faḥḥ Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm aš-Şahristānī, *al-Milal wa-n-niḥal*, Bd. 1, ed. von Aḥmad Fahmī Muḥammad, Beirut 1990, S. 39; Ḥāmid Dar‘ ‘Abd ar-Raḥmān al-Ġumaylī, *al-Imām al-Ġazālī wa-‘arā‘uh al-kalāmīyya*, S. 107.

84 Siehe aš-Şātībī, *al-Muwāfaqāt*, S. 225; al-‘Āmidī, *Ġāyat al-marām fî ‘ilm al-kalām*, S. 197; al-Qādī ‘Abd al-Ġabbār al-Asad‘ābādī, *al-Muġnī fî abwāb at-tawḥīd wa-l-‘adl*, Bd. 14, S. 53; al-Malāḥimī, *Kitāb al-Mu‘tamad fî uşūl ad-dīn*, S. 854f.; aš-Şahristānī, *al-Milal wa-n-niḥal*, S. 39.

85 Siehe as-Sälimī, *at-Tamhīd fî bayān at-tawḥīd*, S. 70ff.; Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Ismā‘īl al-Aš‘arī, *Kitāb Maqālāt al-islāmīyyīn wa-ḥtilāf al-muşallīn*, ed. von Nawāf al-Ġarrāḥ, Beirut 2008, S. 149f.

86 Siehe al-‘Āmidī, *Ġāyat al-marām fî ‘ilm al-kalām*, S. 197; al-Ġursī, *Aqīdat al-Imām al-Aš‘arī*, S. 73; Ibn Ḥaldūn, *Lubāb al-muḥaṣṣal fî uşūl ad-dīn*, S. 344; ar-Rāzī, *Kitāb al-arba‘īn fî uşūl ad-dīn*, S. 245f.; Mustafa Sabri Efendi, *Mawqif al-‘aql wa-l-‘ilm wa-l-‘ālam min rabb al-‘ālamīn wa-‘ibādih al-mursalīn*, Bd. 3, Beirut 1981, S. 3–29; Sherman A. Jackson, *Islam and the Problem of Black Suffering*, New York 2009, S. 84.

Die Diskussion um *ḥusn* und *qubḥ* ist, wie die Diskussion um *maqāṣid* und *maṣlaḥa*, eine der grundlegendsten Fragen innerhalb der Thematik der göttlichen Weisheit und ihrer Erkenntnis mittels der Vernunft.⁸⁷ Mit dieser Hervorhebung der Vernunft wird der *ḥikmat at-taṣrīʿ* ein Wesensmerkmal und Maßstab dafür verliehen, die unterschiedlichen Positionen der *ḥusn-qubḥ*-Debatte zu kategorisieren und mit Blick auf die Bestimmung der Weisheit Gottes zu beachten. Wie auch die Ašʿariyya lehnen diejenigen Personen die rationale Erfassbarkeit des religiös-moralischen Wertes freier menschlicher Handlungen ab, welche auch die Notwendigkeit einer göttlichen Weisheit leugnen.⁸⁸ Ausgehend von der Grundhaltung der *ḥikmat at-taṣrīʿ*, nämlich, dass göttliche Weisheit durch die Vernunft erkennbar und erschließbar ist, verlieren diese Positionen ihre Berechtigung einer Berücksichtigung. Doch sei darauf hingewiesen, dass sich auch in den Schriften der bedeutenden späteren Ašʿariyya, etwa bei al-Ġazālī und at-Taftāzānī, in diesem Aspekt eine Übernahme der māturīdītischen Position vollzog. In dem für den sunnitischen Islam höchst bedeutsamen Werk „*Šarḥ al-maqāṣid*“ weist at-Taftāzānī darauf hin, dass hinsichtlich der Haltung, dass sich die göttlichen Urteile am Nutzen des Menschen orientierten, ein weitestgehender Konsens unter den Gelehrten herrscht, womit er eine ideelle Brücke zu der für die *ḥikmat at-taṣrīʿ* relevante Position schlägt.⁸⁹ Aus diesem Grund gehört al-Ġazālī auch zu den am meisten zitierten klassischen Gelehrten in den *ḥikmat at-taṣrīʿ*-Werken.

Aus diesen Ausführungen zu den unterschiedlichen Ansätzen zu *ḥusn* und *qubḥ* im *kalām*, worauf sich das *ḥikmat at-taṣrīʿ*-Konzept beruft, ist zu erkennen, dass die Verfechter des *ḥikmat at-taṣrīʿ* die Relevanz der Vernunft bei der Bestimmung des Attributs der Handlungen – ob richtig oder falsch, nützlich oder schädlich – deutlich hervorhebt. Während dies beispielsweise aus der ašʿarītischen Perspektive ein Überschreiten in den göttlichen Bestimmungsrahmen und somit eine Anmaßung des Menschen bedeutet, so steht dies aus der Perspektive der *ḥikmat at-taṣrīʿ* für eine erhöhte Verantwortung und Bürde, die dem Menschen zukommen. Mit Blick auf eine zivilisatorisch innovative Vergangenheit, in der beim Umgang mit den Glaubensquellen der Vernunft eine maßgebliche Bedeutung zugewiesen wurde, sah man die Möglichkeit einer Erneuerung in der Rückbesinnung auf die bewährte Rollenvergabe, die mit der Zeit immer mehr zum Nachteil der Vernunft aus dem Gleichgewicht gekommen sei. Die Bestimmung von *ḥusn* und *qubḥ* als ein fortwährender Prozess sowie als eine dynamische Methode der systematischen Theologie ist mindestens genauso alt wie die *kalām*-Disziplin. So ist die Intention der *ḥikmat at-taṣrīʿ* dahingehend zu deuten, dass man das Erbe der Vergangenheit, das den Gelehrten zu einer im Sinne des Gemeinwohls Verantwortung übernehmenden und richtungsweisenden Autorität erklärt, wieder auf die Schultern der Gelehrsamkeit übertragen und zum Durchbrechen der fortgeschrittenen intellek-

87 Siehe Seyyid, *Usūl-i Fikḥ Medhal*, S. 489.

88 Siehe ebd., S. 473ff.; ders., *Usūl-i Fikḥ Dersleri*, S. 121.

89 Siehe Seyyid, *Usūl-i Fikḥ Medhal*, S. 491.

tuellen Eiszeit beitragen wollte. Weg und Ziel sollten dabei die vernunftorientierte Auseinandersetzung mit wissenschaftstheoretischen wie auch lebenspraktischen Angelegenheiten sein, die anhand von ermittelten Grundprinzipien und Methoden zur Geltung kommen sollten. Das *ḥikmat at-tašrī'*-Konzept steht somit auch für ein Innovationsbemühen aus der Tradition und dem Glauben heraus. Im folgenden Kapitel soll nun die Rolle der Vernunft im Kontext der Bestimmung von Grundprinzipien und Lösungen für die Lebenspraxis anhand der Methode der *maqāšid aš-šarī'a* als die zweite Ebene der *ḥikmat at-tašrī'* genauer betrachtet werden. Hierzu haben sich zwei Begriffe innerhalb des *fiqh* etabliert – *mašlaḥa* und *maqāšid aš-šarī'a* – welche nun mit Blick auf die Umsetzung im Rahmen der *ḥikmat at-tašrī'* genauer betrachtet werden sollen.

4 Die Islamischen Rechtszwecke – *maqāšid aš-šarī'a*

Die *maqāšid aš-šarī'a* sind aufgrund ihrer Intention der Bestimmung der in den Normen impliziten göttlichen Weisheit mit der *ḥikmat at-tašrī'* nicht nur eng verwandt, sondern wiederum auch ein Kernelement dieser. Auch wenn, wie zuvor erwähnt, die *maqāšid aš-šarī'a* dahingehend von der *ḥikmat at-tašrī'* unterschieden wurde, dass sie im Vergleich zur ganzheitlichen Perspektive der *ḥikmat at-tašrī'* die göttliche Perspektive in den Mittelpunkt stellt,⁹⁰ ist auch darauf hinzuweisen, dass aufgrund der Nähe dieser beiden hinsichtlich ihrer Grundintention die *maqāšid aš-šarī'a* in der Literatur auch als ein Synonym für *ḥikmat at-tašrī'* verwendet wird.⁹¹ Die *maqāšid aš-šarī'a* stellt im Bereich des Islamischen Rechts eine Methodologie dar, anhand derer die Zwecke göttlicher Gesetzgebung sowie die hieraus resultierenden Maximen erschlossen und festgelegt werden. Diese Grundausrichtung der *maqāšid aš-šarī'a* ist gleichzeitig auch jener Aspekt, der ihr im Rahmen der *ḥikmat at-tašrī'* eine grundlegende Bedeutung zuweist.

Das Islamischen Recht wurde in zahlreichen Rechtsprinzipien zusammengefasst, zu denen auch folgendes Prinzip gehört: Die (göttlichen) Urteile basieren auf dem Nutzen der Diener (*al-aḥkām mabniyya 'alā mašāliḥ al-'ibād*). Dieses Prinzip gilt nach der Mehrheit der Gelehrten.⁹² Demnach offenbart Gott den Menschen die Scharia, um sie dadurch zur weltlichen und jenseitigen Glückseligkeit zu führen.⁹³ Hier tritt wiederum jener Aspekt ein, der diesen Bezug zur Erfassung der in den Bestimmungen hinterlegten göttlichen Weisheit herleitet und die Bestimmung von Rechtsprinzipien für die *ḥikmat at-tašrī'* für bedeutsam erklärt. Um gemäß der Nutzen- und Zielorientiertheit der Scharia neue Herausforderungen grundlegend angehen zu können, haben die Gelehrten die miteinander eng verzahnten

90 Siehe Kahraman, *Ömer Nasuhi Bilmen'in Eserlerinde Hikmet-i Teşri'*, S. 16.

91 Siehe ebd., S. 19.

92 Siehe ebd., S. 491f.; aš-Šāḫibī, *al-Muwāfaqāt*, S. 216; Zayd, *al-Mašlaḥa fī at-tašrī' al-islāmī*, S. 200–204; Zaydān, *al-Madḥal*, S. 40.

93 Siehe Muhammed Halid Mes'ūd, *İslam Hukuk Teorisi*, Istanbul 1997, S. 198.

methodischen Konzepte *maqāṣid aš-šarī'a* und *maṣlaḥa* entwickelt. Das Konzept der *maṣlaḥa* (*Gemeinwohl*) ist ein zentraler Begriff der Theorie der Islamischen Rechtszwecke (*maqāṣid aš-šarī'a*), mit dem die Ziele der göttlichen Gesetzgebung im Laufe der Zeit identifiziert wurden. Durch diesen induktiven und empirisch-methodischen Ansatz wurde der teleologische Charakter der Offenbarung hervorgehoben.⁹⁴

In der Islamischen Rechtsmethodologie wird mit *maṣlaḥa* die Herbeiführung des Nützlichen (*ḡalib al-maṣāliḥ*) sowie die Abwendung des Schädlichen (*daḡ al-mafāsīd*) bezeichnet, wobei letzterem eine dem ersteren vorgeordnete Priorität zugewiesen wird.⁹⁵ Diese beiden übergeordneten Prinzipien haben dieselbe Stellung in der *ḥikmat at-tašrī'*, was auf den Anspruch der umfassenden Betrachtung dieser zurückzuführen ist. Dieser Nutzen wird in den sogenannten *fünf Notwendigkeiten* (*aḡ-ḡarūriyyāt al-ḡamsa*) näher definiert, deren Systematisierung allen voran auf al-Ġazālī zurückzuführen ist:⁹⁶ 1. Die Bewahrung bzw. der Schutz der Religion (*dīn*), 2. des Lebens (*nafs*), 3. der Nachkommenschaft (*nasl*), 4. der Vernunft (*'aql*) und 5. des Eigentums (*māl*).⁹⁷ Einige Rechtsgelehrte ergänzen diese mit dem Schutz der Würde bzw. Ehre (*ird*) als sechstes Prinzip.⁹⁸ Die islamischen Rechtsnormen zielen auf die Bewahrung dieser fünf Grundprinzipien des Menschen ab.⁹⁹ Ab dem fünften Jahrhundert n.H. entwickelten verschiedene muslimische Rechtsgelehrte diverse Konzepte der islamischen Rechtszwecke. Der berühmte Universalgelehrte Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 505/1111) entwickelte aufbauend auf seinem Vorgänger und Lehrer al-Ġuwaynī (gest. 478/1085) – welcher als der Gelehrte gilt, der sich erstmals systematisch mit dieser Thematik auseinandergesetzt hatte – ein dreistufiges Modell der menschlichen Interessen: 1. notwendige

94 Siehe Arslan, „Anknüpfungspunkte für die Naturrechtsidee im Islam“, S. 202f.

95 Siehe Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge 1991, S. 267; Karaman, *Fikih Usūli*, S. 125; Seyyid, *Usūl-i Fikih Dersleri*, S. 357; Serdar Kurnaz/Jameleddine Ben Abdeljelil, *Maqāṣid aš-Šarī'a. Die Maximen des islamischen Rechts*, Berlin 2014, S. 96; Muhammet Sait Duran, *Zur Theorie einer teleologischen Methode in der islamischen Normenlehre*, Berlin 2015, S. 121; Abū Ḥāmid Muḡammad al-Ġazālī, *al-Mustaṣḡā min 'ilm al-uṣūl*, ed. von Muḡammad Sulaymān al-Aṣḡar, Beirut 1997, S. 416f.

96 Al-Ġazālī erläutert diese fünf Prinzipien folgendermaßen: „Was wir mit *Gemeinwohl (maṣlaḥa)* meinen, ist die Bewahrung der Intention der Offenbarung (*maqṣūd aš-šar'*). Die göttliche Intention (*maqṣūd aš-šar'*) für die Schöpfung sind fünferlei: Der Schutz ihrer Religion (*dīn*), ihres Leben (*nafs*), ihrer Vernunft (*'aql*), ihrer Nachkommenschaft (*nasl*), und ihres Vermögen (*māl*). Alles, was die fünf Grundelemente schützt und herbeiführt, gilt als *Gemeinwohl (maṣlaḥa)*, und alles, was dagegen wirkt, als *Schaden (mafsada)*. Die Abwendung des Schädlichen (*mafsada*) ist zugleich ein *Gemeinwohl (maṣlaḥa)*.“, al-Ġazālī, *al-Mustaṣḡā*, S. 417.

97 Siehe Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, S. 267; aš-Šātībī, *al-Muwāḡaḡāt*, S. 203; al-Ġazālī, *al-Mustaṣḡā*, S. 417.

98 Siehe Jasser Auda, *Einführung in die islamischen Rechtszwecke Maqasid al-Šarī'a*, Göttingen 2015, S. 17.

99 Siehe Mustafa Ahmed ez-Zerka, *İslam Hukuk Ekolleri Ve Maslahat Prensibi*, Istanbul 2007, S. 160; Seyyid, *Usūl-i Fikih Dersleri*, S. 358; Mes'ūd, *İslam Hukuk Teorisi*, S. 140f.

(*darūriyyāt*), 2. bedürfnisorientierte (*hāğīyyāt*) und 3. verschönernde bzw. verbessernde (*taḥsīniyyāt*) Güter.¹⁰⁰

Ein weiterer Gelehrter, welcher sich mit den Maximen des Islamischen Rechts beschäftigte, war al-‘Izz b. ‘Abd as-Salām (gest. 606/1209), der die Gültigkeit von Rechtsnormen an die Verwirklichung der darin enthaltenen Zwecke und Weisheiten gebunden sah.¹⁰¹ Jede islamische Rechtsnorm, welche die Zwecke der Scharia verfehle, sei demnach ungültig. Der Nutzen müsse herbeigeführt und der Schaden abgewandt werden – selbst dann, wenn konkrete Belege aus den Quellentexten fehlen sollten.¹⁰² Außerdem könne der Wortlaut eines Quellentextes in den Hintergrund rücken, sofern eine *maṣlaḥa* hierfür bestehe.¹⁰³

Die weitaus „zentralste [...] Figur in der Entwicklung der *maqāṣid*“¹⁰⁴ ist Abū Ishāq aš-Šāṭibī. In seinem Werk über die Islamische Rechtsmethodologie „*al-Muwāfaqāt*“ betrachtet er die Zwecke der islamischen Rechtsnormen als „eigenständige Grundlagen (*uṣūl*)“¹⁰⁵ des Rechts. Ihm zufolge komme den Universalien (*kullīyyāt*), also den islamischen Rechtszwecken, eine höhere Wertschätzung und Beachtung als den einzelnen, konkreten Rechtsnormen (*ğuz’iyyāt*), zu.¹⁰⁶ So bedürfe die Rechtsfindung (*iğtihād*) der Kenntnis über die islamischen Rechtszwecke, die auch aš-Šāṭibī der klassischen Dreiteilung folgend in notwendige, erforderliche und verbessernde Interessen unterteilt.¹⁰⁷ Zur korrekten Ermittlung der Absichten Gottes hinter den konkreten Rechtsnormen seien wiederum das Wissen über die Offenbarungsanlässe (*asbāb an-nuzūl*), eine chronologische Betrachtung des Korans als Ganzes wie auch die Kenntnis über die Sitten und Bräuche der Araber zu Zeiten der Hinabsendung nötig.¹⁰⁸

Zeitgenössische Forscher zum Thema der *maqāṣid aš-šarī‘a* versuchen die unterschiedlichen Positionen der Theologen und Rechtsgelehrten mit Blick auf die rationale Begründbarkeit der göttlichen Handlungen und Normen zu klassifizieren. Lahbib El Mallouki unterteilt die *maqāṣid*-Gelehrten in *konservative* und *progressive*, wobei erstere das Nutzenprinzip ihm zufolge nur bedingt im Rahmen der herkömmlichen Rechtsmethodologie bestätigten. Beispielhaft für diese Ausrichtung seien etwa al-Ġazālī und aš-Šāṭibī. Dahingegen würden die progressiven

100 Siehe al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, S. 416; Kurnaz/Ben Abdeljelil, *Maqāṣid aš-Šarī‘a*, S. 103; Auda, *Einführung in die islamischen Rechtszwecke*, S. 43.

101 Vgl. Auda, *Einführung in die islamischen Rechtszwecke*, S. 46; ‘Abd al-Mağīd at-Turkī, „*Naḥariyyat al-istiṣlāḥ ‘ind al-Imām al-Ġazzālī*“, in: Gāmi‘at Muḥammad al-Ḥāmis (Herausgeber unbekannt), *Abū Ḥamid al-Ġazālī. Dirāsāt fī fikrih wa-‘aṣrih wa-ta’īrih*, Rabat 1988, S. 275–290.

102 Siehe aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, S. 226.

103 Siehe Kurnaz/Ben Abdeljelil, *Maqāṣid aš-Šarī‘a*, S. 125; at-Turkī, „*Naḥariyyat al-istiṣlāḥ ‘ind al-Imām al-Ġazzālī*“, S. 275–290.

104 Ebd., S. 131.

105 Auda, *Einführung in die islamischen Rechtszwecke*, S. 51.

106 Siehe aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, S. 229.

107 Vgl. ebd., S. 202.

108 Siehe Kurnaz/Ben Abdeljelil, *Maqāṣid aš-Šarī‘a*, S. 134.

Gelehrten das Nutzenprinzip verallgemeinern, indem sie es als die einzig gültige Methode der Rechtsfindung betrachten und die Gesamtheit der Rechtsnormen von diesem Prinzip ausgehend begründen. Al-‘Izz b. ‘Abd as-Salām und Muḥammad aṭ-Ṭāhir b. ‘Āšūr werden den progressiven Gelehrten ihrer Zeit zugeordnet.¹⁰⁹ Serdar Kurnaz kategorisiert die Gelehrten im Hinblick auf ihre erkenntnistheoretischen Ansätze. Der *rationale Objektivismus* sei überwiegend für die Haltung der mu‘tazilītischen und māturīdītischen Gelehrten bezeichnend. Demnach besitze der Mensch die moralische Erkenntnisfähigkeit des objektiv Guten und Bösen und die Normbestimmung sei erst dann erfolgreich, wenn das Gute herbeigeführt und das Böse abgewandt wird. Die zweite Haltung, die überwiegend von aš‘arītischen Gelehrten vertreten wird, bezeichnet Kurnaz als einen *theistischen Subjektivismus*, wonach der Mensch ohne die Offenbarung Gottes nicht in der Lage dazu sei, gültige moralische Normen zu entwickeln.¹¹⁰

Aus diesen Ausführungen zu unterschiedlichen Interpretationen und Positionen hinsichtlich der *maqāṣid aš-šarī‘a* wird deutlich, dass die Bemühung darum, aus konkreten göttlichen Bestimmungen allgemeingültige Zwecke und Prinzipien abzuleiten, die dem Anspruch nachzukommen streben, die göttliche Perspektive auf universaler Ebene zu formulieren und bei der Bestimmung von Normen im Zuge neuer Herausforderungen zu übertragen, eine lange Historie und über die Zeit je unterschiedliche wie auch ähnliche Systematisierungsversuche aufweist. So sehr auch die *ḥikmat at-tašrī‘* einen verhältnismäßig neuen Terminus in den islamischen Wissenschaften darstellt, greift sie mit der Erklärung der *maqāṣid aš-šarī‘a* zu einer der zentralen Methodologien ihrer Disziplin auf eine lange wissenschaftliche Tradition der Interpretation und Erfassung der göttlichen Weisheit zurück.¹¹¹ Im Folgenden werden drei unterschiedliche Ansätze zum Konzept der *maṣlaḥa* und *maqāṣid* im Detail dargestellt, die auch im Kontext der *ḥikmat at-tašrī‘* zu beleuchten sein wird.¹¹² Während mit aš-Šāṭibī das klassische Konzept der *maqāṣid* der Vormoderne präsentiert wird, soll die zeitgenössische Auseinandersetzung mit der Thematik exemplarisch anhand der Werke Muḥammad aṭ-Ṭāhir b. ‘Āšūrs und Ramaḍān al-Būṭīs gezeigt werden.

Wie schon zuvor darauf hingewiesen, wird den Methoden *maṣlaḥa* und *maqāṣid* durch die neuen Verfechter der *ḥikmat at-tašrī‘* in ihrer Bemühung darum, dieses Konzept thematisch wie auch methodisch mit der Tradition der islamischen Disziplinen zu verknüpfen und in der Tradition dieser zu verwurzeln, eine erneu-

109 Vgl. Lahbib El Mallouki, *Zweckrationales Denken in der islamischen Literatur. Al-maqāṣid als systemhermeneutisches Denkparadigma*, Frankfurt a. M. 2013, S. 102f.

110 Vgl. Kurnaz/Ben Abdeljelil, *Maqāṣid aš-Šarī‘a*, S. 144f.

111 Kahraman, Ömer Nasuḥi Bilmen ‘in Eserlerinde Hikmet-i Tesri, S. 18f.

112 Für eine ähnliche Forschungsfrage siehe Felicitas Opwis, „New Trends in Islamic Legal Theory: Maqāṣid al-Sharī‘a as a New Source of Law?“, in: Die Welt des Islam 57 (2017), S. 7–32; dies., „Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory“, in: Islamic Law and Society 12 (2005) 2, S. 182–223; und dies., *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*, Brill 2010.

ernde Bedeutung zugewiesen. Um jene Bedeutung innerhalb des Disziplinparadigmas und der ihr zugrunde liegenden Fragestellungen erfassen zu können, ist die Auseinandersetzung mit der Theorie dieser Methoden und jenen Begriffen als aufschlussreich zu erachten. Nachdem bereits eine definitorische Umrahmung dieser Begriffe formuliert wurde, soll im Folgenden eine spezifische Erläuterung der Theorien von drei Gelehrten, die diese Methoden inhaltlich wie auch über Begriffe maßgeblich geprägt haben, in ihrer Ganzheit vorgelegt werden. So kann ihre kontextuelle Einbettung in die Theorie und ihre hervorgehobene Eigenschaft und Mission der Erneuerung in Zusammenhang des *ḥikmat at-tašrī'*-Konzepts erfolgen.

4.1 Aš-Šāṭibī und der Höhepunkt der klassischen *maqāsid*-Lehre

Abū Ishāq aš-Šāṭibī legte als einer der ersten den Grundstein für den späteren Forschungsbereich der *ḥikmat at-tašrī'*, indem er in systematischer Weise das Nutzenprinzip der *mašlahā* thematisierte. Er vertritt die Meinung, dass das Nutzenprinzip der *mašlahā* ohne jegliche Beweisführung induktiv bestimmt werden könne.¹¹³ Diese Form der Analyse rechtsnormativer Quellentexte mache deutlich, dass alle Rechtsnormen die diesseitige und jenseitige Glückseligkeit (*mašlahā*) der Menschen bezwecken.¹¹⁴ Der zeitgenössische Forscher al-'Ubaydī betont, dass die induktive Methode bei aš-Šāṭibī kein Sonderfall sei und sich auch Ibn Qayyim al-Ġawziyya (gest. 751/1350) in seinem Werk „*I'lām al-mūwaqqi'īn*“ dieser Methode bediene, um Rechtsnormen aus den Quellentexten zu extrahieren.¹¹⁵ Aš-Šāṭibī ist gegen die rein rationale Bestimmung der Nutzen, wie sie die Mu'tazila vertritt. Die Nutzen seien erst nach der Bestimmung des Gesetzgebers (Gottes) als solche gültig.¹¹⁶ Hierbei handelt es sich zugleich um jenen grundlegenden Aspekt, der das Nutzenprinzip im Islamischen Recht von anderen Rechtsvorstellungen unterscheidet. Damit sie als universale Normen gelten können, ist Gottesbestimmung notwendig.¹¹⁷

Al-'Ubaydī zufolge beinhalte aš-Šāṭibīs Nutzenverständnis folgende Aspekte:

- 1) Der Nutzen müsse diesseitige und jenseitige Aspekte umfassen und unabhängig von Ort und Zeit sein. Weltlicher Nutzen stelle eine Vorstufe für den Jenseitsnutzen dar.¹¹⁸
- 2) Die Nutzen seien sowohl hinsichtlich der Interessen als auch der Schäden für den Menschen vom göttlichen Gesetzgeber bestimmt. Es sei für Menschen nicht möglich, sie nach willkürlicher Lust oder persönlichem Gutdünken zu de-

113 Vgl. aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, S. 201.

114 Vgl. ebd., S. 216; Ḥammādī al-'Ubaydī, *aš-Šāṭibī wa-maqāsid aš-šarī'a*, Damaskus 2010, S. 139.

115 Vgl. al-'Ubaydī, *aš-Šāṭibī wa-maqāsid aš-šarī'a*, S. 139.

116 Vgl. aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, S. 222; al-'Ubaydī, *aš-Šāṭibī wa-maqāsid aš-šarī'a*, S. 140.

117 Vgl. al-'Ubaydī, *aš-Šāṭibī wa-maqāsid aš-šarī'a*, S. 140.

118 Vgl. aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, S. 230.

finieren.¹¹⁹ Während weltliche Gesetzgeber den Nutzen mit diesseitigen Gütern begrenzen würden, beachte der Islam sowohl diesseitige als auch jenseitige Belange.¹²⁰ Aš-Šāṭibī erachtet das willkürliche Hin- und Herwechseln einer Person zwischen den Rechtsschulen als ein niederes Trachten nach erleichternden Erlaubnissen und somit als verboten. Schließlich erwarte die Scharia vom Menschen den Einsatz seines Willens und das Ankämpfen gegen seine Triebe.¹²¹

3) Ein weiteres Kriterium für die Gültigkeit eines Nutzens sei dessen religiöse Legitimation: Jeder Nutzen, der in der Offenbarung keine Beachtung findet, sei demnach ungültig. Allein die Offenbarung habe das Recht, einen Nutzen zu definieren.¹²² Die Scharia (intersubjektiv erkennbare Offenbarung) sei mit der natürlichen Veranlagung (*fiṭra*) des Menschen kongruent, sodass ein gesunder Verstand religiös konforme Nutzen und Interessen erkennen könne.¹²³

4) Die Nutzen seien die Rechtsgründe (*ʿilal*) der Rechtsnormen und mit dem Vorhandensein bzw. Fehlen eines solchen Nutzens stehe und falle auch das Rechtsurteil.¹²⁴ Die gottesdienstlichen Rechtsnormen würden keine rational erfassbaren Rechtsgründe besitzen, ihre Weisheiten und Nutzen ließen sich nur durch die Scharia erkennen. Dabei sei der wichtigste und größte Nutzen die Erlangung des göttlichen Wohlgefallens und des damit verbundenen Erreichens der ewigen Glückseligkeit im Jenseits. Die Scharia sei schließlich für den Nutzen der Diener offenbart.¹²⁵

5) Der allgemeine Nutzen (*mašlaḥa ʿamma*) besitze Vorrang gegenüber dem individuellen Nutzen (*mašlaḥa ḥašṣa*)¹²⁶; im Falle eines Widerspruchs zwischen universalen und partikularen Interessen bevorzuge man die universalen Interessen. Das wichtigste universale Prinzip, auf dem das Nutzenkonzept von aš-Šāṭibī basiert, ist in folgendem Hadith verankert: „Kein initiales Schädigen und kein Schädigen als Schadenserwiderung (*lā ḍarara wa lā ḍirār*).“¹²⁷ D.h., die Größe und Bedeutung eines Nutzens entspricht seiner Universalität und die Größe eines Schadens liegt in der Schwere der Sünde.¹²⁸

Aš-Šāṭibī unterteilt die Nutzen in eigentliche und sekundäre Nutzen.¹²⁹ Die Dienerschaft gegenüber Gott gilt als das eigentliche und primäre Interesse, während jegliche weitere Nutzen der Dienerschaft unterlägen. Die Absicht (*niyya*) bestimme den Wert der Interessen, wobei sie sich zu einem spirituell-inneren Nutzen

119 Vgl. al-ʿUbaydī, *aš-Šāṭibī wa-maḡāṣid aš-šarīʿa*, S. 141f.; aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, S. 222f.

120 Vgl. al-ʿUbaydī, *aš-Šāṭibī wa-maḡāṣid aš-šarīʿa*, S. 142; Muḡammad Saʿīd Ramaḡān al-Būṯī, *Ḍawābiḡ al-mašlaḡa fī aš-šarīʿa al-islāmiyya*, Damaskus 1992, S. 45.

121 Vgl. al-ʿUbaydī, *aš-Šāṭibī wa-maḡāṣid aš-šarīʿa*, S. 142f.; aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, S. 222f.

122 Vgl. aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, S. 227.

123 Vgl. ebd.

124 Vgl. ebd., S. 145.

125 Vgl. ebd., S. 146.

126 Vgl. ebd.

127 Vgl. ebd., S. 150; Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, S. 269.

128 Vgl. al-ʿUbaydī, *aš-Šāṭibī wa-maḡāṣid aš-šarīʿa*, S. 151.

129 Vgl. aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, S. 305.

oder Schaden verwandeln könne.¹³⁰ So würden beispielsweise gottesdienstliche Handlungen, mit denen sekundäre Interessen verfolgt werden und nicht die Dienerschaft Gottes, nicht als Gottesdienst bewertet.¹³¹

Zudem vertritt aš-Šāṭibī die Ansicht, dass bei einer induktiven Analyse der Offenbarungsquellen die Eigenschaft des Islam als ‚Weg der Mitte‘ (*al-waṣāṭiyya*) verdeutlicht werde, wobei diese Eigenschaft den Islam wiederum von anderen Weltanschauungen unterscheide. Die Zwecke der göttlichen Gesetzgebung würden somit diesem ‚Weg der Mitte‘ entsprechen.¹³²

Nach aš-Šāṭibī widersprächen sich Vernunft und Offenbarung nicht,¹³³ sodass religiöse Überzeugungen und Rechtsnormen mit den Prinzipien der Vernunft übereinstimmen würden.¹³⁴ Jene Dogmen, die einem gesunden Menschenverstand widersprechen, seien auch religionsrechtlich ungültig und illegitim.

4.2 Muḥammad aṭ-Ṭāhir b. ‘Āšūr und die Reformulierung der *maqāṣid*

Der tunesische Gelehrte Muḥammad aṭ-Ṭāhir b. ‘Āšūr war einer der ersten Gelehrten in der Moderne, der die traditionelle *maqāṣid*-Lehre systematisch aufgearbeitet und erweitert hat. Dies stellt in der Entwicklung der *ḥikmat at-tašrī‘* eine wichtige Etappe dar. Er beginnt sein berühmtes Werk „*Maqāṣid aš-šarī‘a al-islāmiyya*“ mit dem Hinweis, dass die islamischen Rechtsnormen (*al-aḥkām aš-šarī‘iyya*) zweifellos auf gewissen Zwecken basieren, wobei er seine Aussage auf Koranverse stützt, die Gott sinnloses und willkürliches Handeln absprechen.¹³⁵ Gottes Gesandte und Offenbarungsbücher seien zur Errichtung zivilisierter Gesellschaften entsandt.¹³⁶ Aus einer induktiven Analyse des Korans und der Sunna werde ersichtlich, dass die islamischen Normen auf Weisheiten (*ḥikam*) und Ursachen (*‘ilal*) basieren.¹³⁷ Diese Weisheiten und Ursachen zielten wiederum auf die Interessen und den Nutzen (*mašāliḥ*) der Menschen ab.¹³⁸ Ein *muḡtahid*, also ein Rechtsgelehrter, der zur eigenständigen Rechtsfindung befähigt ist, müsse die islamischen Rechtszwecke kennen.¹³⁹ Mit den Rechtsnormen bezwecke der Gesetzgeber (d.h. Gott, arab. *aš-šārī‘*) bestimmte Ziele, welche Weisheiten, Nutzen (*mašāliḥ*) oder Interessen (*manāfi‘*) sein könnten. Aus diesem Grund solle der Rechtsgelehrte die offenkundigen oder verborgenen Rechtsgründe und Zwecke jener Rechtsurteile kennen.¹⁴⁰

130 Vgl. ebd., S. 158f.

131 Vgl. aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, S. 316.

132 Vgl. ebd., S. 175.

133 Vgl. ebd., S. 169.

134 Vgl. ebd., S. 176.

135 Siehe Koran 21/16, 23/115.

136 Vgl. Muḥammad aṭ-Ṭāhir b. ‘Āšūr, *Maqāṣid aš-šarī‘a al-islāmiyya*, Tunis 1988, S. 13; ders., *Maqāṣid aš-šarī‘a al-islāmiyya*, o.O. 2004, S. 35.

137 Siehe hierzu Nūr ad-Dīn Būṭūrī, *Maqāṣid aš-šarī‘a*, Beirut 2000, S. 32.

138 Vgl. Ibn ‘Āšūr, *Maqāṣid* (2004), S. 36f.; Būṭūrī, *Maqāṣid aš-šarī‘a*, S. 30.

139 Vgl. Ibn ‘Āšūr, *Maqāṣid* (2004), S. 30.

140 Vgl. ebd., S. 40f.

Darüber hinaus lautet ein wichtiges Argument in diesem Zusammenhang, dass die Weisheit der göttlichen Gesetzgebung der natürlichen Veranlagung des Menschen (*fiṭra*) entspreche und es sich hierbei um ein besonderes Merkmal der islamischen Religion handele.¹⁴¹ Bei dieser Position bezieht sich Ibn ‘Āšūr auf den folgenden Vers der Sure ar-Rūm: „So richte dein Antlitz auf den Glauben wie ein Aufrechter (und folge) der Natur, die Allah erschaffen, der Natur, mit welcher Allah die Menschen erschaffen hat.“¹⁴²

Ibn ‘Āšūr versteht die Bezeichnung des Islams als die *natürliche Veranlagung* des Menschen im Sinne einer rationalen Natur.¹⁴³ Die Beschreibung des Islams als natürliche Veranlagung des Menschen meine, dass der Mensch von seiner natürlichen Disposition aus dazu geneigt sei, islamische Normen zu übernehmen.¹⁴⁴ Demnach sei das Hauptziel der göttlichen Gesetzgebung die Bewahrung der menschlichen Natur.¹⁴⁵ Alles, was dazu beiträgt, werde als notwendige Pflicht erachtet, während all jenes, was dem zuwiderläuft, als verboten gelte.

Ibn ‘Āšūr sieht den Islam als eine universale Religion, unter anderem begründet mit der koranischen Aussage, dass der Gesandte als eine Barmherzigkeit für alle Welten entsandt worden sei. Seine universale Gültigkeit für alle Menschen und Zeiten basiere wiederum auf dem zuvor genannten Konzept der Kongruenz zwischen Religion und natürlicher Veranlagung (*fiṭra*). Die göttliche Gesetzgebung basiere auf rational erfassbaren Weisheiten und universalen Prinzipien, welche über kulturelle Unterschiede hinweg gültig sind.¹⁴⁶ Über die Gültigkeit der Rechtsfindung auf Basis von Weisheiten und Rechtsgründen habe zu allen Zeiten der islamischen Geschichte Konsens (*iğmā‘*) geherrscht. Lediglich Minderheiten wie die zāhirītische Schule hätten eine konträre Meinung vertreten.¹⁴⁷ Die Gründe für diesen Konsens sieht er in folgenden Aspekten:¹⁴⁸

- a) Die Anpassungsfähigkeit des Islamischen Rechts
- b) Die historische Gegebenheit der Anpassung von unterschiedlichen Völkern an den Islam als die Religion der natürlichen Veranlagung des Menschen
- c) Die Beschreibung aller Gläubigen als Glaubensbrüder und -schwestern sowie ihre Gleichheit vor dem Gesetz. Zudem sind alle Menschen gemäß ihrem Menschsein vor dem Gesetz gleich.

Es sei zudem das offensichtliche Ziel des Islamischen Rechts, die gesellschaftliche Ordnung und die Fortdauer der menschlichen Interessen zu wahren, welche

141 Vgl. ebd., S. 176; El Mallouki, *Zweckrationales Denken in der islamischen Literatur*, S. 151f.

142 Siehe Koran 30/30.

143 Vgl. Ibn ‘Āšūr, *Maqāṣid* (1988), S. 179f.

144 Vgl. ebd., S. 183.

145 Vgl. ebd.

146 Vgl. ebd., S. 262f.

147 Vgl. ebd.

148 Vgl. ebd., S. 274f.

auch das Wohl des Menschen selbst, seines Verstandes, seiner Taten und aller Geschöpfe, mit denen er zusammenlebt, umfasse.¹⁴⁹ Offenkundige Hinweise im Koran verdeutlichten die Bewahrung dieser Interessen als das Ziel des Islamischen Rechts.¹⁵⁰ Ibn ‘Āšūr weist darauf hin, dass die Bewahrung der gesellschaftlichen Ordnung und menschlichen Beziehungen vordergründiger für die göttliche Gesetzgebung seien als die Bewahrung des Glaubens oder der Glaubenspraxis.¹⁵¹ Die Herbeiführung des Nützlichen (*ḡalb al-maṣāliḥ*) und das Abwenden des Schädlichen (*daf‘ al-mafāsīd*) machten allgemeine Prinzipien der Rechtsfindung aus.¹⁵² Die Verantwortung in Bezug auf den Glauben liege in der Bewahrung des Verstandes, denn darauf folge die Vervollkommnung der Handlungen, was durch den prophetischen Ratschlag: „Glaube an Gott und sei aufrichtig!“, ausgedrückt werde.¹⁵³

Ibn ‘Āšūr nennt fünf Kriterien für den Nutzen (*al-maṣlaḥa*) und für den Schaden (*al-mafāsada*):

- 1) Das tatsächliche Erscheinen (*taḥaqquq*) und die Beständigkeit (*iṭṭirād*),
- 2) Die hohe Wahrscheinlichkeit (*ḡalaba*) und Offenkundigkeit (*wudūḥ*),
- 3) Die Alternativlosigkeit bei der Herbeiführung eines Nutzens und der Abwendung eines Schadens,
- 4) Die Übereinstimmung des Nutzens oder des Schadens mit seinem Gegenteil, wobei das eine durch einen Grund, der zu seiner eigenen Gattung gehört, bekräftigt werde,
- 5) Die Definitivität (*inḍibāt*) und tatsächliche Erscheinung (*taḥaqquq*) einer der beiden Eigenschaften (Nutzen, arab. *maṣlaḥa*, oder Schaden, arab. *mafāsada*) und die Ungewissheit (*iḍṭirāb*) der anderen.¹⁵⁴

Dabei stellt er fest, dass der Nutzen die folgenden vier Voraussetzungen erfüllen müsse, um islamrechtliche Gültigkeit zu erhalten: 1. Stützbarkeit bzw. Beleghaftigkeit (durch Offenbarungstexte) (*tābit*), 2. Eindeutigkeit (*zuhūr*), 3. Widerspruchsfreiheit (*inḍibāt*) und 4. Dauerhaftigkeit (*iṭṭirād*).¹⁵⁵

4.3 Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī und der skeptische Blick auf die *maqāṣid*-Lehre

Nachdem das *maṣlaḥa*-Prinzip zunächst seitens aš-Šātibīs systematisch aufgearbeitet und später durch Ibn ‘Āšūr in ein System der Rechtszwecke (*maqāṣid*)

149 Vgl. ebd., S. 194f.

150 Vgl. ebd., S. 195f.

151 Vgl. ebd., S. 196f.; Vgl. Auda, *Einführung in die islamischen Rechtszwecke*, S. 24f.

152 Vgl. Ibn ‘Āšūr, *Maqāṣid* (1988), S. 196f.

153 Vgl. ebd., S. 197f.

154 Vgl. ebd., S. 157f., 139f.; Būṭūrī, *Maqāṣid aš-šarī‘a*, S. 33.

155 Vgl. Būṭūrī, *Maqāṣid aš-šarī‘a*, S. 33; El Mallouki, *Zweckrationales Denken in der islamischen Literatur*, S. 152.

aš-šarī'a) überführt wurde, kamen auch kritische Stimmen auf, die befürchteten, dass dabei die Gefahr einer willkürlichen Interpretation des Islam und seiner Rechtsnormen drohen könne. Der syrische Gelehrte Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī etwa verfasste seine Dissertation zu diesem Thema und gehört zu jenen, die sich dem Nutzenprinzip mit Vorsicht nähern. Die eigenständige Rechtsfindung (*iğtihād*) sowie das Nutzenprinzip (*maṣlaḥa*) sollen al-Būṭī zufolge nur im Rahmen der Islamischen Rechtsmethodologie (*uṣūl al-fiqh*) Anwendung finden.¹⁵⁶

Ähnlich wie viele andere Rechtsgelehrte erachtet auch al-Būṭī die Verwirklichung und Gewährleistung der Dienerschaft (*'ubūdiyya*) gegenüber Gott als wichtigstes Nutzenprinzip, das es anzustreben gelte.¹⁵⁷ Aufgrund der Vorrangstellung der Dienerschaft legt al-Būṭī seinen Fokus in der Diskussion bezüglich des Nutzenprinzips auf die Grenzen dieser. Ihm zufolge deute die universale Gültigkeit der islamischen Rechtsnormen darauf hin, dass diese sich nicht ständig wandeln können.¹⁵⁸ Es sei ein Fehler, die Interessen und Nutzen der Menschen allein auf individuelle und weltliche Angelegenheiten zu beschränken, d.h. das bloße Gutdünken und das Urteil der Menschen können nicht als sicherer Maßstab gelten. Die wahren Nutzen und Schäden müssten vielmehr im Lichte der fünf fundamentalen Prinzipien der *maqāṣid aš-šarī'a* (islamische Rechtszwecke) bestimmt werden.¹⁵⁹ Für die Gültigkeit eines Nutzens sollten demzufolge folgende fünf Kriterien (*dawābiṭ*) vorhanden sein:

1. Konformität des Nutzens mit den Zwecken der göttlichen Gesetzgebung, 2. Konformität des Nutzens mit dem Koran, 3. Konformität des Nutzens mit der Sunna des Propheten, 4. Konformität des Nutzens mit dem korrekten Analogieschluss, 5. der Nutzen darf keinen ihm ebenbürtigen oder gar überlegenen Nutzen außer Kraft setzen.¹⁶⁰

Al-Būṭī zufolge sei das wichtigste Merkmal des islamischen Nutzenprinzips die gleichzeitige Berücksichtigung des Dies- und Jenseits, wobei die weltlichen Interessen nur dann als legitim erachtet werden dürften, sofern sie dem jenseitigen Nutzen nicht schaden.¹⁶¹

Der Autor beschreibt, dass viele systematische Theologen die Zweckorientierung göttlicher Handlungen ablehnten. Dennoch herrsche ein Konsens darüber, dass der göttlichen Gesetzgebung viele Nutzen für die diesseitige und jenseitige Glückseligkeit der Menschen inhärent seien. Neu ist dieser Ansatz nicht: Auch al-'Āmidī (gest. 631/1233) berichtet in seinem berühmten Werk über die Islamische Rechtsmethodologie mit dem Titel „*al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*“ von diesem Konsens.¹⁶²

156 Vgl. al-Būṭī, *Dawābiṭ*, S. 16ff.; Mes'ūd, *Islam Hukuk Teorisi*, S. 165.

157 Vgl. al-Būṭī, *Dawābiṭ*, S. 19.

158 Vgl. ebd., S. 19.

159 Vgl. ebd., S. 20.

160 Vgl. ebd., S. 22.

161 Vgl. ebd., S. 28.

162 Vgl. ebd., S. 69.

Zudem liefert al-Būṭī einige Beweise aus dem Koran zur Unterstützung des Nutzenprinzips.¹⁶³ Neben dem Koran berichte auch die Sunna über die Ausrichtung der religiösen Rechtsnormen auf die Glückseligkeit der Menschen in beiden Welten.¹⁶⁴ Die Glaubenslehre, die Gottesdienste sowie die Normen für die zwischenmenschlichen Beziehungen seien ineinander verflochtene Bestandteile der Religion, während sie alle im Grunde auf die Glückseligkeit des Menschen hinführen würden.¹⁶⁵

Al-Būṭī betont, dass diese Thematik auf der Diskussion über ‚das Gute‘ (*al-ḥusn*) und ‚das Böse‘ (*al-qubḥ*) basiere.¹⁶⁶ Er erachtet die aš‘arītische Position als inkohärent, da in dieser der Analogieschluss akzeptiert werde und zudem auch viele Vertreter dieser Schule wie al-Ġazālī, al-‘Āmidī oder Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1209) die Zweckorientierung göttlicher Gesetzgebung akzeptierten. Sie seien sich darüber einig, dass die islamischen Rechtsnormen Nutzen (*mašāliḥ*) bezweckten.¹⁶⁷

Daher wirft al-Būṭī die Frage auf, wie ein aš‘arītischer Theologe die Zweckorientierung göttlicher Handlungen im Bereich des Islamischen Rechts bestreiten könne, wo er doch die Zweckorientierung göttlicher Handlungen akzeptiere. Die Erklärung des Autors lautet, dass der zentrale Begriff des Rechtsgrundes in den beiden Disziplinen nicht dieselbe Bedeutung innehave: Die Theologen lehnten eine *‘illa* im philosophischen Sinne ab, zumal diese eine Ursache für das notwendige Hervorkommen einer Sache meine und es somit keine *‘illa* für die göttlichen Handlungen gebe, da Gott weder gezwungen noch verpflichtet sei, in irgendeiner Weise zu handeln. Auch die Mu‘tazila benutze jenen Begriff nicht in der Bedeutung der philosophischen Tradition, da sie anerkenne, dass Gott der allmächtige Schöpfer der Dinge ist.¹⁶⁸ Der Theologe Sa‘d ad-Dīn at-Taftāzānī (gest. 792/1390) beschreibt dies in seinen Werken „*Šarḥ al-‘aqā’id*“ und „*Šarḥ al-maqāšid*“ und postuliert, dass dies im Grunde bedeute, dass die rational erfassbare Wirkung einer Ursache von Gott geschaffen sei.¹⁶⁹ So sei der Rechtsgrund für die Rechtsgelehrten das, worauf die Rechtsnorm stütze. Dies wird als *‘illa ḡa‘liyya* bezeichnet. Dabei sei Gott derjenige, der sie als erforderlich für eine Rechtsnorm bestimme.¹⁷⁰ Als Ergebnis dieser Diskussion stellt al-Būṭī fest, dass es nicht erlaubt sei, den Koran und die Sunna anhand abstrakter und unbestimmter Nutzenprinzipien zu erklären.¹⁷¹ Die Wandelbarkeit gelte für Rechtsnormen, die auf Sitten und Bräu-

163 Koran 21/107; 45/20, 16/90.

164 Vgl. al-Būṭī, *Dawābiṭ*, S. 74ff.

165 Vgl. ebd., S. 79.

166 Vgl. ebd.; Ahmet Yaman, *Makāsīd Ve İctihad. İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*, Istanbul 2010, S. 129f.

167 Vgl. al-Būṭī, *Dawābiṭ*, S. 83; Yaman, *Makāsīd Ve İctihad*, S. 108ff.

168 Vgl. ebd., S. 89.

169 Vgl. ebd., S. 90.

170 Vgl. ebd., S. 90.

171 Vgl. ebd., S. 358.

chen (*'urf*) basieren. Jene Gelehrte, die zur eigenständigen Rechtsfindung befähigt sind, sollten die besonderen Merkmale des Nutzenprinzips im Islamischen Recht gründlich studiert haben.¹⁷² Falls die genannten Kriterien für die Gültigkeit eines Nutzens nicht beachtet würden, brächte dies dem Islam mehr Schaden als Nutzen.¹⁷³

5 Schlusswort

Die Bemühungen um eine Erneuerung in den islamischen Wissenschaften durch die osmanische Gelehrsamkeit in der Endphase des Osmanischen Reichs wurden im westlichen islamwissenschaftlichen Diskurs nur sehr eingeschränkt behandelt, sodass wichtige Entwicklungen dieser Zeit nicht entsprechend ihrer Bedeutung aufgegriffen und analysiert werden konnten. Diese Forschungslücke liegt auch in Zusammenhang mit *ḥikmat at-tašrī'*, einem neueren rechtsphilosophischen Ansatz dieser Zeit, vor. Zu den konstitutiven Intentionen dieses neuen theoretischen Konzepts zählen allen voran die Erneuerung des Bewusstseins für die Dogmatik und Glaubenspraxis durch die Erleuchtung der göttlichen Weisheit im Zuge der rationalen Erfassung dieser Weisheit und deren Berücksichtigung bei der Bestimmung von Normen zu gegebenen Herausforderungen der Zeit. Seine grundlegende methodische Ausprägung erfährt dieses Konzept in dem Verbund von systematisch-theologischen und rechtswissenschaftlichen Bestrebungen zur Erfassung der göttlichen Weisheit, sodass es implizit den Anspruch erhebt, eine interdisziplinäre Metaebene über diesen Disziplinen einzunehmen und als eine ganzheitliche Perspektive in den normativen Bestimmungsprozess einzuwirken. Aufgrund ihrer Fokussierung auf die in der göttlichen Gesetzgebung implizierten Weisheiten auf der Ebene des *kalām* wie auch des *fiqh* ist es wesentlich für die *ḥikmat at-tašrī'* – so ihre Theoretiker und Verfechter –, sich mit den Inhalten der *ḥusn-qubḥ*- und *maqāṣid aš-šarī'a*-Dialektik sowie ihren jeweiligen Methoden auseinanderzusetzen. Die unterschiedlichen Positionen innerhalb dieser Diskurse stellen einen wichtigen Bestandteil dieser Arbeit dar.

Die Kernannahme der *ḥikmat at-tašrī'* ist, dass sich in den göttlichen Bestimmungen notwendigerweise eine Weisheit verbirgt und diese für den Menschen zumindest teilweise durch seine Vernunft erfassbar ist, sodass die Vernunft des Menschen als ein Bindeglied zwischen ihm und der göttlichen Weisheit fungiert. Um das explizit Neue an diesem theologisch-rechtsphilosophischen Konzept herauszuarbeiten, wurde in diesem Artikel die Weisheit der göttlichen Gesetzgebung (*ḥikmat at-tašrī'*) bzw. die rationale Erfassbarkeit und Zweckorientierung (*maqāṣid aš-šarī'a*) der Offenbarung aus der dogmatischen (*kalām*) und rechtstheoretischen wie -praktischen Perspektive (*uṣūl al-fiqh* und *fiqh*) heraus analysiert. Als Schnittstelle für beide Bereiche galt der Aspekt des moralisch Guten und Bö-

172 Vgl. ebd., S. 359; Yaman, *Makasid Ve İctihad*, S. 143f.

173 Vgl. al-Būṭī, *Dawābiṭ*, S. 360.

sen, welcher sowohl im *uṣūl al-fiqh*- als auch im *kalām*-Bereich kontrovers diskutiert wird und deshalb hier auch ausführlich dargestellt wurde. Als Grundkonsens lässt sich festhalten, dass nahezu alle klassischen Denkschulen sowie zeitgenössischen Gelehrten der Auffassung sind, dass Gott in all seinen Handlungen weise handelt und die Gebote und Verbote der Offenbarung immer einen diesseitigen und jenseitigen Nutzen für die Menschen implizieren. Die Aš'ariyya bildet hierbei nur scheinbar eine Ausnahme, da auch sie in Wirklichkeit die Weisheit und die Zweckorientierung in den göttlichen Handlungen anerkennt, wie den Zitaten al-Ġazālīs und at-Taftāzānīs zu entnehmen ist. Zudem gehören aš'arītische Gelehrte wie al-Ġuwaynī, al-Ġazālī, al-'Āmidī oder ar-Rāzī zu den wichtigsten Theoretikern der *maqāṣid aš-šarī'a*-Konzeption und hiermit der teleologischen Lesart der Rechtsnormen. Die Meinungsverschiedenheit liegt also nicht in der rechtspraktischen Dimension, sondern in der rationalen Begründung der Weisheit und Zweckorientierung göttlicher Normen auf der theologisch-philosophischen Ebene. Es existieren mithin unterschiedliche Erklärungsmuster hinsichtlich der Frage, wie genau die Beziehung zwischen göttlicher Weisheit und Handlungen auszusehen habe. Diese komplexe Fragestellung wurde insbesondere im Lichte der mu'tazilītischen und sunnitischen Theologie herauszuarbeiten versucht. Die theologische Positionierung hat zudem wesentlichen Einfluss auf die Konzeption der *maqāṣid aš-šarī'a*-Lehre und somit auf die rechtstheoretische Begründung der Zweckorientierung einzelner Normen. Anhand der Darstellung der *maqāṣid*-Lehren bei aš-Šāṭibī, Ibn 'Āšūr und al-Būṭī wurde versucht, einen ideengeschichtlichen Verlauf der *ḥikmat at-tašrī'* und ihre konzeptionell-theoretische Entwicklung bis in die Gegenwart nachzuzeichnen. Die Unterschiede zwischen den mu'tazilītischen, māturīdītischen und aš'arītischen Denkrichtungen in der Frage nach der Weisheit göttlicher Handlungen und der Beschaffenheit und Erkennbarkeit der guten und bösen Handlungen waren – wie im Artikel dargestellt – primär theologisch-philosophischer Natur und haben auf lange Sicht zur Schärfung der theologischen Profile sowie zu einer systemimmanenten Fortentwicklung theologischer Erklärungsmodelle beigetragen, aber auch die Entwicklung der rechtstheoretischen Diskussionen gefördert, deren Grundzüge in diesem Artikel dargestellt wurden.

Des Weiteren verdeutlichen die unterschiedlichen Positionen im Bereich der *maqāṣid aš-šarī'a* wie auch der *ḥikmat at-tašrī'*, dass es hinsichtlich der Erfassung der göttlichen Weisheit als eine Essenz aus der göttlichen Gesetzgebung zur Bestimmung von allgemeingültigen Zwecken und Prinzipien eine lange Historie und unterschiedliche bzw. ähnliche Systematisierungsversuche gibt. Ziel ist es letzten Endes, die göttliche Perspektive auf universaler Ebene zu formulieren und bei der Bestimmung von Normen im Zuge neuer Herausforderungen zu übertragen. So sehr auch die *ḥikmat at-tašrī'* einen verhältnismäßig neuen Terminus in den islamischen Wissenschaften darstellt, greift sie mit der Erklärung der *maqāṣid aš-šarī'a* auf eine der zentralen Methodologien ihrer Disziplin und eine lange wissenschaftliche Tradition der Interpretation und Erfassung der göttlichen Weisheit zurück.

Gemäß der Intention dieses Artikels wurden die für das Paradigma der Islamischen Ideengeschichte elementaren Begriffe *maṣlaḥa* und *maqāṣid* und die für den ältesten Diskurs innerhalb des *kalām* zentralen Begriffe *ḥusn* und *qubḥ* thematisiert. Das Aufgreifen dieser Begriffe und ihre Stellung und Bedeutung innerhalb ihrer zugehörigen Disziplinen *fiqh* und *kalām* erfolgte historisch-kontextuell mit Blick auf die vermeintliche Dekadenz aufgrund der angenommenen Starrheit in der geistigen und wissenschaftlichen Entwicklung und in der methodischen Praxis dieser Disziplinen. Die gleichzeitige Auseinandersetzung mit den Kernbegriffen und Diskursen von zwei unterschiedlichen, wichtigen Bereichen der klassischen Disziplinen der Islamischen Theologie gründet in dem Bestreben, durch die Symbiose dieser Themen und die Hervorhebung der Rationalität im Rahmen eines neuen ganzheitlichen Konzepts, des *ḥikmat at-tašrīʿ*, den klassisch-islamischen Wissenschaften eine neue Dynamik zu verleihen und aus diesen heraus der Stagnation entgegenzuwirken.

Dieser Lösungsansatz lässt sich dahingehend interpretieren, dass die Ursache der umfassenden Dekadenz mit Blick auf die Theologie in der methodischen Gespaltenheit und der mangelnden rationalen Zweckorientiertheit gesehen wurde, und ein neues geistiges Aufblühen und der Anschluss an die Gegenwart in der bewährten historischen Erfahrung, genauer noch in der Vorphase der Dekadenz – die in vielen Bereichen (Wissenschaft, Politik, Ökonomie, Militär usw.) für eine zivilisatorische Überlegenheit steht – gründet. Als Grundorientierung dieses wissenschaftstheoretischen Konzepts ist demnach die Annahme einer Harmonie der positiven und tradierten Wissenschaften und der darin geborgenen göttlichen Weisheit und des Auftrags der Vernunft der Harmonisierung bzw. Aufdeckung der Harmonie gemäß der Weisheit zu gewährleisten. Es sei hier betont, dass diese Harmonisierung sich nicht lediglich auf zwei unterschiedliche wissenschaftliche Bereiche bezieht, sondern aufgrund des ontologischen Bezugs auch eine Jenseits-Diesseits-Verknüpfung beachtet.

Die Aktualität dieser Thematik liegt auf der Hand. Denn die Frage nach dem Guten und Nützlichen sowie dem Bösen und Schlechten ist so alt wie die Philosophie und die Religion. Die erneute Aufwertung der Autonomie der Vernunft im Zuge der Aufklärung und der Zuspitzung des durch die naturwissenschaftliche Revolution verursachten Fortschrittsoptimismus führte sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie zu einer Verschiebung der altehrwürdigen Erklärungsmuster. Dies zog eine Revisionen – ähnlich anderen Richtungen der Philosophie – und Neubewertungen nach sich. Die Auswirkungen auf das theologische Denken fordern in Zeiten der Innovationen und des ständigen Wandels in allen denkbaren Bereichen eine normative und ethische Positionierung in Theorie und Praxis. Auf diese Weise erhebt sich der Wert einer zweckgebundenen Theorie, die versucht, in der Moderne Anschlussfähigkeit zu erzielen und sich zugleich aus traditionellen Quellen und Methoden zu nähren bemüht. Und so ist auch das Konzept der *ḥikmat at-tašrīʿ* zu betrachten, welches vertiefter formuliert wurde in einer Zeit, die durch

die Spannung zwischen Tradition und Innovation geprägt war, und ein neues, lösungsorientiertes Diskursfeld eröffnete.