

---

# *Journal of Religious Culture*

## *Journal für Religionskultur*

Ed. by / Hrsg. von

**Edmund Weber**

in Association with / in Zusammenarbeit mit  
**Matthias Benad, Mustafa Cimsit & Vladislav Serikov**  
Goethe-Universität Frankfurt am Main

ISSN 1434-5935 - © E.Weber – E-mail: e.weber@em.uni-frankfurt.de; info@irenik.org

---

Nr. 151 (2011)

### Die Elemente der Verpflichtung (*at-taklīf*) im *uṣūl al-fiqh*

Von

**Abdurrahim Kozali**

Gemäß islamischem Recht bildet der Glaube, dass der Mensch nicht sinnfrei, sondern mit gewissen Verpflichtungen erschaffen wurde, und dass er für seine Taten im diesseitigen Leben, das zugleich auch ein Prüfungsfeld darstellt, im Jenseits zur Rechenschaft gezogen wird, eines der wesentlichen Glaubensinhalte. Dieses Prüfungssystem, in dem alle Handlungen des Menschen anhand bestimmter Kriterien bewertet werden, die man *ahkām* (sg. *ḥukm*) nennt, wird im *uṣūl al-fiqh* (und im *kalām*) *taklīf* (Verpflichtung) genannt.

Die Verpflichtungsstruktur lässt sich erst durch die Darlegung ihrer einzelnen Bestandteile besser verstehen. Demnach sind die Grundelemente der Verpflichtung, die zum ersten Mal bei Badr ad-ḍīn az-Zarkaṣī präzise auftauchen, folgende: *at-taklīf* – die Verpflichtung selbst, die engere Bedeutung, *al-mukallīf* – die Quelle der Verpflichtung, *al-mukallaf* – der Adressat der Verpflichtung/der Verpflichtete und *al-mukallaf bih* – das Objekt der Verpflichtung. In dieser Studie werden die einzelnen Verpflichtungsbestandteile näher erläutert und einige Bewertungen diesbezüglich abgegeben.

Bevor jedoch die einzelnen Verpflichtungselemente erläutert werden, ist es sinnvoll, einen allgemeinen Überblick über diese Elemente und deren Interdependenzen voran zu schicken. Demnach be-

steht in der islamischen Religion (und im islamischen Recht) eine Abhängigkeit zwischen der Verpflichtung und der Existenz eines *mukallif*s (Urheber der Verpflichtung, Quelle der Verpflichtung) und dessen Willen zur Verpflichtung. Nach dem islamischen Glauben ist Allah □ der *mukallif*.

Auf der einen Seite der Verpflichtung steht der *mukallif* (Allah) und auf der anderen Seite der *mukallaf* (Mensch), der sich für sein Verhalten verantwortlich zeichnet und zugleich Rechenschaft vor dem *mukallif* abzulegen hat. *Al-mukallaf bib* (Das Objekt der Verpflichtung) nennt man hingegen die Verpflichtungen, die der *Mukallif* von dem *Mukallaf* einfordert. Diese sind die Handlungen, zu denen er verpflichtet ist. Der Akt der Verpflichtung, in welchem der *mukallif* den Gegenstand der Verpflichtung (*al-mukallaf bib*) vom *mukallaf* einfordert, heißt *taklif*, welcher dem oben aufgeführten ersten Element der Verpflichtung, nämlich dem *at-taklif* in seiner engeren Bedeutung entspricht.

Die einzelnen Bestandteile der Verpflichtung und deren Verhältnis untereinander sind zwar wichtig für das Verständnis der Verpflichtung; jedoch wurde auch betont – wahrscheinlich um nicht die Allmacht Gottes in Frage stellen zu müssen und um zu verdeutlichen, dass Gott über jede Zwangsläufigkeit erhaben ist –, dass die Verpflichtung an sich auch unabhängig von den Verpflichtungselementen existieren könne.

Demnach ist die Quelle der Verpflichtung (*al-mukallif*), nämlich Allah, existent selbst dann, wenn er niemanden verpflichtet, denn es obliegt seiner Allmacht, wann und wie er jemanden verpflichtet. Er muss nicht aktiv (*bi'l-fi'l*) der *mukallif* sein, sondern es reicht aus, dass er dies potenziell (*bi'l-quwwa*) ist.

Genau um diese Themen ging es im Wesentlichen auch bei den Diskussionen in den *uṣūl al-fiqh*-Werken, wo es um die Fragen ging „ob dem Abwesenden ebenfalls eine Verpflichtung auferlegt werden könne“, oder „ob Gott dazu verpflichtet sei, die Menschen nur im Rahmen ihres Vermögens zu verpflichten (*taklif mā lā yutāq*)“ oder „ob Gott für eine Verpflichtung einen *mukallaf* brauche oder nicht (*taklif al-ma'dūm*)“. Diese Diskussionen zeigen, dass zumindest auf theoretischer Ebene diskutiert wurde, inwiefern die Verpflichtungselemente *al-mukallaf* und *al-mukallaf bib* für die Verpflichtung an sich notwendig sind. Wie oben bereits erwähnt wurde und im weiteren Verlauf noch detaillierter ausgearbeitet wird, steht die Sorge, ein Gleichgewicht zwischen der Theorie der „Absoluten Allmacht“ Gottes, die jegliche Begrenzung seiner Allmacht verhindern soll und der Theorie der „Gerechtigkeit“ Gottes, die das Ziel hat, ihn von allen ungerechten und unvernünftigen Attributen und Handlungen frei zu halten, im Zentrum dieser theoretischen Diskussionen.

## Die Grundelemente der Verpflichtung

### 1. *Taklif* (Verpflichtung)

Bekannterweise verfügt *fiqh* über ein viel umfassenderes Themenspektrum als das Recht. Dies betrifft sowohl den Inhalt als auch das Wesen der Normen. Demnach bestehen die Rechtsnormen im Wesentlichen aus positiven und negativen Befehlen, also Geboten und Verboten, wobei die *fiqh*-Normen darüber hinaus auch Empfehlungen und Verpönungen (*nadb und karāba*) als auch Erlaubnisse (*ibāha*) beinhalten. Diese weiträumige Struktur der islamischen Religion im Allgemeinen und des islamischen Rechts im Speziellen spiegelt sich auch im Wesen und der Definition der Verpflichtung wieder.

Denn im Grunde genommen werden auch die Grenzen des islamischen Rechts durch Ge- und Verbote bestimmt. Der Imperativ schließt die Handlungen ein, die ausdrücklich vollzogen werden sollen, wohingegen sich der Prohibitiv auf Handlungen bezieht, die man strikt unterlassen soll. Die Verpflichtung schließt demnach eindeutig die Ge- und Verbote mit ein. Folglich zeigt die Definition

des *taklif's*, wie wir sie bei al-Ġuwainī beobachten ”الزام ما فيه كلفة“ (die Belastung mit etwas Mühevolem) den verbindlichen Inhalt der Verpflichtung.

Dabei unterliegen die Anforderungen im islamischen Recht nicht einer kategorischen Einteilung in Ge- und Verboten. Denn neben Handlungen, deren Vollzug (*mandūb*) oder Unterlassung (*makrūb*) lediglich empfohlen wird, gibt es auch Handlungen, deren Vollzug oder Unterlassung vollkommen den Personen selbst überlassen wird (*ibāha, ġawāz*). Wenn man von dem Teil ausgeht, über dessen wörtliche und begriffliche Bedeutung Einigkeit besteht, würden die Verpflichtung nur dann Empfehlungen (*nadb* und *karāba*) und Erlaubnisse (*ibāha*) mit einschließen, wenn ein *taḡlīb* oder eine metaphorische Äußerung vorliegt; geht man jedoch von der das gesamte Leben umfassenden Struktur des *fiqh* aus, ist es angemessener, auch diese beiden Bereiche im Kontext des *taklif's* zu betrachten.

Innerhalb der Verpflichtung, welche im allgemeinen Sinne als ein Prüfungssystem zu verstehen ist, dienen einzelnen Personen die Handlungskategorien (*aḥkām*) als Maßstab für die Bewertung der Handlungen. Wenn der Urheber der Verpflichtung (der Gesetzgeber, Allah) eine Handlung definitiv und obligatorisch von seinen Dienern fordert, bezeichnet man dies als *waḡīb* (obligatorisch); wenn die Forderung zwar definitiv, aber nicht obligatorisch ist, wird dies *mandūb* (empfohlen) genannt; die definitive und obligatorische Forderung zur Unterlassung einer Handlung wird durch Handlungskategorie *ḥarām* (verboten) bezeichnet; wird die Unterlassung zwar definitiv, aber nicht obligatorisch gefordert, erhält diese das Attribut *makrūb* (verpönt); wenn der Gesetzgeber die Entscheidung zum Tun und Unterlassen einer Handlung seinen Dienern überlässt, wird dies *mubāḥ* (indifferent) genannt.

An dieser Stelle lohnt es sich im Rahmen der „Rationalität der Verpflichtung“ (diese besagt, dass die Prüfung zugleich auch einen rationalen Charakter innehat) einen Blick auf die Unterschiede zwischen der *Mu'tazila* und der *Abl as-Sunna* bezüglich der Bestimmung der oben genannten Handlungskategorien zu werfen. Die Kategorisierung der Handlungsnormen erfolgt bei den *Mu'taziliten* nach den Kriterien der Vernunft, nämlich danach, wie die Vernunft die guten und die bösen Eigenschaften einer Sache oder einer Handlung einstuft. Demnach sind jene Fälle, welche die Vernunft als gut einstuft, deren Vollzug sie gegenüber dem Unterlassen bevorzugt und deren Unterlassung sie tadelt, als obligatorisch *waḡīb* zu werten; diejenigen Handlungen, die durch die Vernunft als gut empfunden, deren Vollzug gegenüber dem Unterlassen bevorzugt werden, deren Unterlassung jedoch nicht getadelt wird, werden *mandūb* genannt. Jene Handlungen, welche die Vernunft als böse empfindet und deren Vollzug getadelt wird, heißen *ḥarām*, wohingegen die Handlungen, die laut der Vernunft böse sind, deren Vollzug nicht getadelt wird, *makrūb* genannt werden. Die von der Vernunft als gut empfundenen Handlungen (oder Fälle), bei denen jedoch die Folgen des Vollzugs oder der Unterlassung gleich sind, bezeichnet man mit *mubāḥ*.

Die oben erwähnte Kategorisierung der Handlungsnormen der *Abl as-Sunna* hingegen stützt sich auf die Aussagen und Formulierungen des Gesetzgebers (Allah) in den religiösen Texten (*nuṣūṣ*). Demnach ist beispielsweise das Kriterium, durch das eine Handlung nach der *Abl as-Sunna* als obligatorisch eingestuft werden kann, nicht das vermeintlich Gute (*ḥusn*) im Wesen der Handlung und ihr Erkennen durch die Vernunft, sondern eine definitive und obligatorische Forderung des Gesetzgebers zum Vollzug dieser Handlung durch einen Offenbarungstext. Im Zentrum der *mu'tazlitischen* Kategorisierung steht ohne Zweifel das Prinzip der Gerechtigkeit des weisen Gottes, wonach Gott „verpflichtet“ sei, lediglich anhand der im Wesen der Sachen und der Handlungen innewohnenden Eigenschaften zu urteilen. Die *Abl as-Sunna* hingegen geht bei ihren Überlegungen davon aus, dass solche Einschränkungen der Handlungen Gottes seine Allmacht in Frage stellen und deshalb mit der göttlichen Allmacht nicht zu vereinbaren seien. Diese Problematik wird im Folgenden unter dem Titel „Die Quelle der Verpflichtung“ noch näher erläutert.

## 2. Die Quelle der Verpflichtung

Der Terminus „Quelle der Verpflichtung“ bezeichnet eine obere Instanz, die einer Person eine Verpflichtung auferlegt, ihre Handlungen bewertet und entsprechend vergilt. Ich lasse mit Rücksicht auf die Diskussionen im *uṣūl al-fiqh*-Bereich, nämlich darüber, ob die Vernunft ebenfalls eine Quelle der Verpflichtung sei, zunächst offen, ob allein Allah als Quelle der Verpflichtung festzulegen ist, und wähle daher zunächst die Bezeichnung „obere Instanz“. Jedoch wird im Verlauf einer näheren Betrachtung dieser genannten Diskussionen ersichtlich, dass im *uṣūl al-fiqh* ein Konsens darüber besteht, dass Allah □ als die Quelle der Verpflichtung anerkannt wird.

Die Frage nach der Quelle der Verpflichtung wird im *uṣūl al-fiqh* im Rahmen der *ḥusn-qubḥ*-Problematik erörtert. Bekanntlich beinhaltet die *ḥusn-qubḥ*-Debatte drei miteinander verbundene Diskussionsfelder:

1. Gibt es im Wesen der Sachen und der Handlungen die Eigenschaften gut und böse?
2. Falls es diese Eigenschaften gibt, kann die Vernunft sie erkennen?
3. Falls die Vernunft diese Eigenschaften erkennt, erfolgt daraus eine obligatorische Verpflichtung für die Menschen?

Bevor die einzelnen Fragen näher diskutiert werden, lässt sich zusammenfassend sagen, dass drei unterschiedliche Glaubensschulen drei unterschiedliche Entwürfe zu diesen drei Fragen entwickelt haben.

Der Mu‘tazila nach bestehen im Wesen von Sachen und Handlungen gute und böse Eigenschaften, und die Vernunft kann diese erkennen, welches wiederum zur Verpflichtung des Menschen führt. Den Ašā‘ira zufolge gibt es gute und böse Eigenschaften nicht im Wesen der Sachen und den Handlungen selbst, sondern diese Attributierung ist abhängig von der Offenbarung. Demnach sind Sachen und Handlungen, die durch die Religion befohlen, empfohlen und erlaubt werden, als gut zu bezeichnen, wohingegen die Dinge, die definitiv oder präsumtiv verboten wurden, als böse tituliert werden.

Da die Ašā‘ira nicht anerkennen, dass Sachen und Handlungen an sich gute und böse Eigenschaften besitzen, besitzt die Diskussion darüber, ob die Vernunft diese Eigenschaften erkennen könne, für sie keine Relevanz. Die Māturidiyya hingegen schließen sich in Bezug auf die Frage des Vorhandenseins von guten und bösen Eigenschaften im Wesen von Sachen und Handlungen den Mu‘tazila an und behaupten, dass es diese Eigenschaften gebe. Ebenso wie die Mu‘tazila akzeptieren sie, dass diese Eigenschaften durch die Vernunft erkennbar sind. Der Punkt, in dem sich diese beiden Schulen jedoch unterscheiden liegt in der dritten Frage, nämlich darin, ob das Erkennen der Vernunft auch eine Verpflichtung zur Folge hat. Die Māturidiyya behaupten, dass, auch wenn die Vernunft die guten und bösen Eigenschaften im Kern der Sachen und Handlungen erkennt, dies nicht zur Verpflichtung führe, denn diese sei letztendlich abhängig von der religiösen Festsetzung.

Diese Diskussion verläuft, entsprechend der im vorigen Kapitel beschriebenen Diskussion über „die Bestimmung der Kriterien bei der Kategorisierung der Handlungsnormen“ parallel zu den Prämissen der Glaubensschulen. So wird verständlich, warum die Mu‘tazila, die vom Gerechtigkeitsprinzip ausgehen und die Rationalität in den Vordergrund stellen, behaupten, dass die Ver- und Gebote Gottes parallel zu und in Übereinstimmung mit den ebenfalls durch Gott bestimmten guten und bösen Wesenseigenschaften der Sachen und Handlungen zu bestimmen seien, und dass die Vernunft in der Lage sei (weil ebenfalls von Gott zu diesem Zweck erschaffen) diese Eigenschaften zu erkennen, und dass dieses Erkenntnis wiederum zur Verpflichtung des Menschen führen müsse.

Ebenso in sich stringent ist die im Gegensatz dazu vertretene Auffassung der Ašā‘ira, die von der Allmacht Gottes ausgehen und die Betonung seiner Erhabenheit in den Vordergrund stellen, weshalb sie nicht akzeptieren können, dass es im Wesen von Sachen und Handlungen bereits vorhande-

ne Eigenschaften gibt, und diese darüber hinaus unabhängig vom Willen Gottes eine Quelle für die Verpflichtung von Menschen darstellen können. Die Haltung der Māturidiyya scheint den Mittelweg darzustellen und zwischen den beiden Lagern zu versöhnen: Gott ist „gerecht“ und „weise“, aber zugleich auch „allmächtig“. Demnach besteht eine unmittelbare Verbindung zwischen der Verpflichtung und einer gewissen Zweckmäßigkeit und dem Nutzen der Menschen, welche das Vorhandensein von guten und bösen Eigenschaften im Wesen der Sachen und Handlungen voraussetzt. Auch denkbar erscheint, dass die Vernunft diese Eigenschaft erfassen kann. Was jedoch die Verpflichtung betrifft, so tritt das „Allmachtprinzip“ in den Vordergrund, wonach diese Autorität allein Allah zugestanden werden darf.

Kehren wir zurück zu der eigentlichen „Quelle der Verpflichtung“, so stellt sich die Frage, ob ausgehend von diesen Diskussionen eine weitere Quelle der Verpflichtung neben Allah möglich sein könnte. Um es deutlicher auszudrücken: Laut der Ašā'ira, welche die Eigenschaften gut und böse vollkommen auf die Offenbarung zurückführen, und laut der Māturidiyya, die es ablehnen, dass das Erfassen dieser Eigenschaften durch die Vernunft auch zu einer Verpflichtung führt, besteht Eindeutigkeit darin, dass allein Allah die Quelle der Verpflichtung sein kann. Lässt sich aus der Meinung der Mu'tazila, dass das Erfassen der guten und bösen Eigenschaften im Wesen der Sachen und Handlungen gleichzeitig auch zur Verpflichtung des Menschen führe, nun die These ableiten, dass auch die Vernunft eine Quelle der Verpflichtung sein könne?

In einigen *uṣūl*-Werken wird erwähnt, dass die Mu'tazila die Meinung verträten, dass die Vernunft zugleich auch die Normen festsetze (*waḍ'*). Demnach behaupten sie, dass die Vernunft bei der Formulierung der Normen als Rechtsgrund (*'illa*) fungiert und somit bestimmen kann, ob eine Handlung als *wağīb* (obligatorisch) oder *ḥarām* (verboten) zu bewerten sei. Der Begriff *'illa* wurde hier definiert als der zugrunde liegende Hauptgedanke, der das obligatorisch-Sein oder verboten-Sein einer Sache bestimmt. Dass die Vernunft als *ratio legis* für das Gebieten und Verbieten fungiert, bedeutet, dass sie das, was sie für gut empfindet, gebietet oder empfiehlt (*wağīb, mandūb*) und jenes, was sie für böse empfindet, verbietet oder verpönt (*ḥarām, makrūh*).

Nach dieser der Mu'tazila zugeschriebenen Meinung wird die Vernunft sogar höher eingestuft als ein Rechtsgrund. Denn ein Rechtsgrund (*'illa*) stellt erstens keine eigenständige Quelle für Ge- und Verbot dar, zweitens setzt sie nicht die Normen fest, sondern nennt lediglich, welche Normen festgesetzt wurden. Die Normen werden aus diesen Quellen entnommen. Darüber hinaus ist ein Rechtsgrund auch offen für Aufhebung und Interpretation. Wohingegen die Vernunft selbst *muğīb wa muḥarrim* (Ge- und Verbote bestimmend) ist, deren Urteil also weder aufgehoben noch verändert werden kann. Die Tatsache, dass die Vernunft an sich *muğīb* und *muḥarrim* ist, bedeutet, dass sie prinzipiell auch ohne die Quelltexte der Offenbarung auskommen könnte.

Nach dieser Meinung, die der Vernunft sehr große Autorität gewährt, kann diese die guten und bösen Eigenschaften in den Sachen und Handlungen durch Nachdenken entdecken, wobei das Ergebnis sowohl für Gott als auch für den Menschen Verbindlichkeit besitzt. Verbindlich für Allah, weil die Vernunft bei der Feststellung der guten und bösen Eigenschaften den Nutzen der Menschen als Hauptkriterium festlegt, und es verpflichtend für Gott ist, bei der Normfestlegung auf den Nutzen seiner Diener zu achten. Die genannte Festlegung der Vernunft ist auch verbindlich für die Menschen, denn laut den Mu'tazila sind alleine durch die Bestimmung der Vernunft die Normen in den Handlungskategorien *muğīb* (Obligation), *ḥurma* (Verbot) und *ibāḥa* (Indifferenz) und darüber hinaus noch *nadb* und *karāba* (Empfehlung und Verpönung) für die Menschen gültig.

Nach dieser Auffassung stellt die Vernunft nicht nur eine eigenständige Quelle dar, sondern ist auch verbindlich für Gott, wobei nahezu alle *uṣūl al-fiqh*-Gelehrten der Auffassung sind, dass kein Muslim eine solche Meinung vertreten könne. Hierzu heißt es, dass es dem Wesen der Vernunft widerspreche, die guten und bösen Eigenschaften in den Sachen und Handlungen von vornherein einzusetzen (*waḍ'*) und dass dies deshalb nicht möglich sei.

Denn die Vernunft erfasst bloß gewisse Informationswerte und erfordert im Rahmen der Ursache-Wirkungs-Beziehung nicht schon die Kenntnis des Gewussten (*ma' lūm*) (Das Wissen erfordert nicht das Gewusste). Dementsprechend sollte man die Position der Mu'tazila dahingehend verstehen, dass die Vernunft nicht die guten und bösen Eigenschaften festlegt (*waḍ*), sondern sie erkennt. Die *uṣūl*-Gelehrten bestätigten wiederum, dass die erneut der Mu'tazila zugesprochene Meinung „die Vernunft gebietet die Dinge, die sie für gut empfindet und verbietet die Dinge, die sie für böse empfindet“, nicht akzeptabel sei.

Ihnen zufolge sollte die richtige Version lauten, dass die Vernunft, ausgehend von den erfassten Eigenschaften von bestimmten Sachen und Handlungen, erkennt, dass manche *wağib* und andere *ḥarām* sind. Wie man sieht, ist es innerhalb der *uṣūl al-fiqh*-Disziplin äußerst schwierig zu behaupten, dass die Vernunft eine Quelle der Verpflichtung darstellen kann, auch wenn man dazu von der mu'tazilitischen Position ausgeht. Ausgehend von diesen Erkenntnissen lässt sich schlussfolgern, dass es im *uṣūl al-fiqh*-Bereich eine nahezu vollständige Übereinstimmung darüber gibt, dass Allah die Quelle der Verpflichtung ist.

Ein weiterer Punkt, mit dem sich die *uṣūl* und *kalām*-Gelehrten intensiv beschäftigt haben, war, dass man aus den oben genannten Theorien, die sich um die Bestätigung der absoluten Allmacht Gottes drehen, nicht den Schluss ziehen sollte, dass seine Ge- und Verbote keine Weisheit beinhalten und irrational (absurd) seien. Weiter oben wurde bereits erwähnt, dass gerade dieser Punkt das Kernargument der Mu'tazila darstellt. Es lässt sich durchaus sagen, dass die Māturidiyya das Gleichgewicht zwischen Allmacht und Rationalität am besten hergestellt haben. Demnach ist Gott nicht dazu verpflichtet, nach den guten und bösen Eigenschaften in Sachen und Handlungen, die er ebenfalls geschaffen hat, zu urteilen, das heißt, er muss nicht das, was gut ist, gebieten und das, was böse ist, verbieten. Aber er tut es dennoch aufgrund seiner Weisheit und seiner Güte, also nicht, weil er dazu verpflichtet wäre, sondern weil er gewöhnlich immer das Gute gebietet und das Böse verbietet. Hierin liegt ein allgemeiner Hinweis, für den rationalen Charakter der Verpflichtung.

### 3. Der Adressat der Verpflichtung

Der Empfänger der Verpflichtung wird in den *uṣūl al-fiqh*-Werken *al-mukallaḥ* oder *al-maḥkūm 'alaih* genannt und lässt sich als „die Person, deren Handlungen mit der Anrede des Gesetzgebers (*ṣāri*) in Verbindung stehen“, verstehen. Damit jemand die Verpflichtung empfangen kann – hier liegt die Hauptbedingung – muss er dazu geeignet sein, so dass seine Taten seitens des Gesetzgebers bewertet werden können. Die Grundvoraussetzungen bezüglich des Empfängers der Verpflichtung, die im Allgemeinen im Rahmen des *Ablīyya*-Begriffs (Zurechnungsfähigkeit) erläutert werden, sind folgende:

#### 3.1. Leben

Az-Zarkaṣī sagt, dass die erste Voraussetzung, die der Empfänger der Verpflichtung erfüllen muss, das Leben (lebendig sein) sei. Demnach ist es, selbst wenn man die „Verpflichtung des Menschen, wozu er nicht fähig ist“ (*taklīf mā lā yuṭāq*) für erlaubt erklärt, unmöglich einen Nichtlebendigen zu etwas zu verpflichten.

#### 3.2. Mensch-Sein

Eine weitere Bedingung ist das Mensch-Sein. Weder für Tiere noch für andere nichtlebendige Wesen greift die Verpflichtung.

#### 3.3. Vernunft/Intellekt ('Aql)

Der Intellekt wird definiert als eine „geistige Kraft, womit sich der Mensch theoretisches Wissen aneignet“. Es gibt einen Konsens unter den *uṣūl al-fiqh*-Gelehrten, dass Vernunft zu den Hauptvoraussetzungen gehört, über die der Verpflichtete verfügen muss. Denn die Verpflichtung ist eine Anrede und sie erfordert Gehorsamkeit und Befolgung den Ge- und Verboten entsprechend. Die An-

rede hingegen lässt sich nur durch die Vernunft verstehen. Die Folge der Verpflichtung, nämlich Gehorsamkeit und Befolgung, erfolgt durch den Vorsatz (*qaṣd*), diese Handlungen zu vollziehen, dazu benötigt man ebenso den Intellekt.

Der erforderliche Intellekt für den Verpflichteten (*mukallaḥ*) ist der Intellekt in habitu (*al-‘aql bi’l-malaka*). Denn der Rechtsfähige hat in diesem Stadium bereits die notwendigen Grundideen vermittelt bekommen und besitzt zudem die Fähigkeit, theoretisches Wissen zu erwerben. Es ist letztendlich der Tatkraft des Verpflichteten überlassen, sich das erforderliche Wissen bezüglich der Verpflichtung, das man auch als theoretisches Wissen bezeichnen kann, anzueignen.

Das Maß an notwendigem Wissen für die Verpflichtung liegt in der Unterscheidungsfähigkeit zwischen Nutzen und Schaden. Mit anderen Worten: Die Fähigkeit einer Person, falls die Unterscheidungskriterien vorhanden sind, zwischen richtig und falsch zu unterscheiden oder zwischen nützlich und schädlich zu trennen, ist ein Zeichen dafür, dass die Vernunft ausgereift ist.

#### 3.4. Reife (*bulūḡ*)

Die primäre Rolle der Vernunft als Hauptvoraussetzung für die Fähigkeit, die Verpflichtung zu empfangen, wurde oben bereits erklärt. Da jedoch die Vernunft, welche die Unterscheidungsfähigkeit zwischen richtig und falsch, zwischen nützlich und schädlich garantiert, einen abstrakten und variablen Charakter aufweist, wurde für die Rechtsfähigkeit eine klarere und beständigere Eigenschaft, nämlich die Reife, vorausgesetzt.

Die Reife (Pubertät) wird entweder durch das Eintreffen der biologischen Merkmale oder nach einer allgemeinen Ansicht der Rechtsgelehrten, etwa mit der Vollendung des 15. Lebensjahres erreicht. Ein Kind (*ṣabīy*), das die Reife noch nicht erreicht hat, ist nicht in der Lage, die Anrede zu verstehen, von daher kann es auch nicht rechtsfähig sein. Al-Ġuwainī differenziert weiter und erklärt, dass ein Kind aus zwei Gründen nicht rechtsfähig sein kann: 1. Die Vernunft des Kindes ist mit großer Wahrscheinlichkeit noch nicht ausgereift (Verstandesreife); 2. Das Kind hat noch keine geschlechtliche Reife.

#### 3.5. Verstehen (*faḥm*)

Die Bedingung des Verstehens ist im Grunde genommen verknüpft mit der Bedingung der Vernunft und drückt die Fähigkeit aus, die Anrede, die mit einer Verpflichtung verbunden ist, verstehen zu können. Denn die „Vernunft“ stellt die Voraussetzung für das Verstehen dar. Jedoch wurden diese beiden Bedingungen getrennt voneinander betrachtet, da es möglich ist, dass jemand, der an sich vernünftig ist, für eine bestimmte Zeit über die Fähigkeit des Verstehens nicht verfügen kann. Beispielsweise befindet sich ein Trunkener oder ein Schlafender in einer solchen Situation.

Die Verwirklichung der Erfordernisse der Verpflichtung hängt von der Fähigkeit des Verstehens ab. Denn die Verpflichtung erfordert Gehorsamkeit und Befolgung (den Ge- und Verboten entsprechend zu handeln). Darüber hinaus wird vom Rechtsfähigen erwartet, dass er die Gehorsamkeit und Befolgung auch beabsichtigt. Damit der Verpflichtete diese Absicht und damit auch die Gehorsamkeit verwirklichen kann, muss er über die Fähigkeit verfügen, die an ihn gerichtete Anrede zu verstehen.

Ein weiterer Punkt, den die *uṣūl*-Gelehrten im Rahmen des „Verstehens“ betonen, ist, dass nicht die Verwirklichung dieser Bedingung, sondern ihre Möglichkeit vorausgesetzt wird. Dementsprechend reicht es aus, wenn der Rechtsfähige die „Fähigkeit“ zu verstehen besitzt, das heißt, dass er in der Lage ist, potentiell die Anrede des Gesetzgebers zu verstehen und nicht sie bereits verstanden haben muss.

#### 3.6. Freiheit

Freiheit bedeutet, dass der Rechtsfähige in der Lage ist, die ihm auferlegte Pflicht freiwillig durchzuführen. Dementsprechend darf über den Willen des Empfängers der Verpflichtung bei der Ausführung eines Gebotes oder Unterlassung eines Verbotes keineswegs Druck ausgeübt werden.

Die praktische Seite dieser Bedingung wird unter den *uṣūl*-Gelehrten hauptsächlich im Rahmen des Problems „die Situation des Gezwungenen“ (*mukrah*) diskutiert. Bei der Bedingung der „Freiheit“ muss genauso wie beim „Verstehen“ darauf geachtet werden, dass nicht die tatsächliche, freiwillige Verwirklichung der Verpflichtung vorausgesetzt wird, sondern lediglich das Potenzial, dies freiwillig und ohne Zwang verwirklichen zu können, als Bedingung gefordert wird. Denn unter dem Titel „Die notwendigen Voraussetzungen des Empfängers der Verpflichtung“ werden nicht die Handlungen des Rechtsfähigen, sondern die Voraussetzungen des Rechtsfähigen selbst näher untersucht.

#### 4. Der Gegenstand der Verpflichtung

Der Gegenstand der Verpflichtung kommt in den *uṣūl al-fiqh*-Werken unter den Bezeichnungen *al-mukallaḥ bih*, *al-mahkūm ‘alaih* oder *al-mahkūm fib* vor und wird definiert als „die Handlung, die mit der Anrede des Gesetzgebers zusammenhängt“. Wie man bereits der Definition entnehmen kann, besteht der Gegenstand der Verpflichtung mal aus einem „Tun“ und mal aus einer „Unterlassung“, aber auf jeden Fall in Form einer Handlung.

##### 4.1. Die verschiedenen Formen des Verpflichtungsobjekts

Die Handlungen, die mit der Verpflichtung zusammenhängen, sind entweder nur physische Handlungen oder zugleich auch religiöse Handlungen. Die physischen Handlungen können mit den Sinnen und mit der Vernunft erfasst werden. Beispielsweise gehört Beten, Essen, Ehebruch, etc. zu den Handlungen, die in der Außenwelt verwirklicht werden und mit den fünf Sinnesorganen realisiert werden können.

Da einige Handlungen, die der Verpflichtung unterstehen, neben ihrem rein physischen Charakter auch einen religiösen Charakter besitzen, müssen die Bedingungen und Bestandteile dieser Handlungen nach den Vorschriften der religiösen Gesetzgebung erfolgen. Hierzu gehören beispielsweise das fünfmalige Pflichtgebet und der Verkaufsakt.

Darüber hinaus können sowohl einige physische als auch einige religiöse Handlungen, neben der Tatsache, dass sie eine religiöse Norm beinhalten, auch eine Grundlage für eine weitere religiöse Norm bilden.

Es gibt vier Arten von Handlungen, die mit der Verpflichtung zusammenhängen:

4.1.1. Handlungen, die nur physisch, mit einer religiösen Norm versehen sind und die darüber hinaus für eine andere Norm die Grundlage bilden – beispielsweise der Ehebruch. Ehebruch ist *ḥarām* und zugleich der Grund für die obligatorische (*wāğib*) *Hadd*-Strafe.

4.1.2. Handlungen, die nur physisch sind, über die eine religiöse Norm existiert, aber keine Grundlage für eine weitere Norm bilden. Beispielsweise das Essen. Das Essen kann manchmal verboten und manchmal auch geboten sein, aber es bildet keine Grundlage für eine weitere religiöse Norm.

4.1.3. Handlungen, deren Existenz zwar physisch ist, die aber letztendlich als religiöse Handlungen gelten, das heißt, eine Handlung, die anhand der durch die *šari‘a* geregelten Bedingungen und Normen verwirklicht wird, über die eine religiöse Norm existiert und die zugleich eine Grundlage für eine weitere religiöse Norm bildet. Beispielsweise der Verkaufsakt. Ein Verkaufsakt, dessen Voraussetzungen und Pflichtbestandteile erfüllt sind, ist erlaubt (*mubāh*) und bildet die Grundlage für den Wechsel des Eigentums.

4.1.4. Handlungen, die an sich religiös sind, eine religiöse Norm besitzen, aber keine weitere Norm begründen. Beispielsweise ist das Gebet zwar eine obligatorische Handlung, dessen Bedingungen und die einzelnen Bestandteile durch die Offenbarung vorgegeben wurden, aber dennoch führt die Ausführung dieses Gebotes nicht zu einer anderen Norm.

##### 4.2. Die erforderlichen Voraussetzungen für den Verpflichtungsgegenstand

Die erforderlichen Voraussetzungen des Verpflichtungsgegenstandes können auf die Punkte „Wissen“ und „Vermögen“ reduziert werden. Demnach muss der Adressat der Verpflichtung wissen,

womit er beauftragt wurde und zudem die Kraft besitzen, diese Verpflichtung durchzuführen. Die Bedingungen, die unten aufgezählt werden und letztendlich auf diese beiden genannten Bedingungen reduziert werden können, sind zur gleichen Zeit Themen, die im allgemeinen Sinne den rationalen Charakter der Verpflichtung verdeutlichen.

4.2.1. Der Verpflichtungsgegenstand darf „nicht vorhanden“ (*ma'dūm*) sein

Das Nichtvorhandensein des Verpflichtungsgegenstands bedeutet, dass diese Handlung vor der Verpflichtung nicht vorhanden sein darf. Denn etwas zu fordern, das ohnehin bereits schon vorhanden ist (*tahṣīl al-hāṣi*), ist absurd und Allah ist erhaben über solchen Unfug.

4.2.2. Der Verpflichtungsgegenstand muss „möglich“ (*mumkin*) sein

Das Möglichsein des Verpflichtungsgegenstandes beinhaltet zwei Seiten, nämlich die „Möglichkeit an sich“ und die „Möglichkeit aus der Sicht des Adressaten“. Denn eine Handlung kann manchmal, obwohl sie an sich möglich ist, aus der Sicht des Empfängers nicht möglich sein. Beispielsweise ist das Stehen im Gebet an sich möglich, für einen gelähmten Menschen jedoch nicht.

Das Möglichsein sowohl an sich als auch aus der Sicht des Adressaten wurde in der *uṣūl al-fiqh*- und in der *kalām*-Literatur im Rahmen des Themas „Das Vermögen des Adressaten übersteigende Verpflichtung (*taklīf mā lā yutāq*)“ bearbeitet und diskutiert. Dieses Thema hängt ebenfalls sehr eng mit der Rationalität der Verpflichtung zusammen und wird zusammen mit der für den Verpflichtungsgegenstand nötigen Voraussetzung des „Wissens“ weiter unten behandelt.

4.2.3. Der Verpflichtungsgegenstand muss „bekannt“ (*ma'lūm*) sein

Der Verpflichtungsgegenstand muss dem Adressaten bekannt (*ma'lūm*) sein, damit er sich dem Auftrag, zu dem er verpflichtet wurde, widmen, diesen beabsichtigen und verwirklichen kann. Auf der anderen Seite ist nicht das tatsächliche Wissen über den Gegenstand Voraussetzung, sondern dass die Möglichkeit besteht, erkannt zu werden.

4.2.4. Der Verpflichtungsgegenstand muss der Gehorsamkeit entsprechen

Da die Quelle der Verpflichtung Allah und ihr Ziel die Prüfung ist, muss der Verpflichtungsgegenstand dafür geeignet sein, damit der Empfänger das Ziel der Gehorsamkeit erreichen kann.

Wie oben bereits erwähnt wurde, lassen sich all diese Bedingungen im Grunde genommen auf die zwei grundlegenden Voraussetzungen, nämlich „Wissen“ und „Vermögen“, zurückführen. Wenn ein Mensch mit etwas, das ihm unbekannt ist, beauftragt wird, bedeutet dies letztendlich, dass er mit etwas beauftragt wurde, das sein Vermögen übersteigt. Von daher kann man sagen, dass das „Vermögen“ die wichtigste Voraussetzung in Bezug auf die Verpflichtung ist. Deutlicher ausgedrückt muss die Verpflichtung einerseits bezüglich des nötigen Wissens, andererseits bezüglich des nötigen Vermögens innerhalb des Vermögensradius des Adressaten liegen. Führt es nicht aber zu einer Begrenzung der absoluten Allmacht und des Willens Gottes, wenn man behauptet, dass es nicht möglich sei, dem Adressaten Ge- und Verbote aufzuerlegen, die ihm entweder unbekannt sind oder sein Vermögen übersteigen? Das ist das Hauptproblem des in der klassischen Literatur unter dem Titel *taklīf mā lā yutāq* diskutierten Themas.

Akzeptiert man die Möglichkeit, dass jemand zu etwas verpflichtet werden kann, das sein Vermögen übersteigt (*taklīf mā lā yutāq*), so würde dies bedeuten, dass Gott in seinen Ge- und Verboten die Rationalität vernachlässigt hätte. Demnach würde Gott unabhängig davon, ob die Menschen dazu in der Lage wären oder nicht, Ge- und Verbote erteilen. Da diese Annahme deutlich der Gerechtigkeit und Weisheit Gottes widerspricht, haben nahezu alle *uṣūl al-fiqh*- und *kalām*-Gelehrten das *taklīf mā lā yutāq*-Prinzip abgelehnt. Dementsprechend erklärten die māturidische und die mu'tazilitische Glaubensschule übereinstimmend mit ihren Meinungen, dass Gott seine Ge- und Verbote parallel zu den guten und bösen Eigenschaften in den Sachen und Handlungen erteilt, dass das *taklīf mā lā yutāq*-Prinzip weder rational möglich ist, noch in irgendeiner Art und Weise religionsrechtlich vorgekommen ist. Ihnen zufolge bedeutet *taklīf mā lā yutāq*, dass man einen Unfähigen zu etwas verpflichtet, wozu er nicht fähig ist und eine solche Tat würde nicht zu dem weisen Gesetzgeber passen. Auf der

anderen Seite würde *taklif mā lā yutāq* auch mit der Bedeutung der Verpflichtung, nämlich „Forderung“, in Widerspruch stehen. Denn etwas Unmögliches zu fordern ist Dummheit, und Allah □ ist erhaben über solche Eigenschaften. Da die Māturidiyya und Mu‘taziladen *taklif mā lā yutāq* rational nicht für möglich halten, ist es auch zu erwarten, dass sie in die Diskussion, ob dies in der *šarī‘a* vorgekommen sei oder nicht, erst gar nicht eintreten.

In der *kalām*- und *uṣūl al-fiqh*-Tradition wird der *Aš‘ariyya* zugeschrieben, dass sie *taklif mā lā yutāq* für möglich halten. Abgesehen von den Einzelheiten lässt sich sagen, dass es diesbezüglich zwar innerhalb der *Aš‘ariyya* keine einheitliche Meinung gibt, aber im Grunde genommen die allgemeine Haltung doch eher ablehnend ausfällt. Denn Ibn al-Fūraq (gest. 324/936), der eine der wichtigsten Quellen für die Meinungen des Abū‘l-Ḥasan al-Aš‘arī’s ist, berichtet, dass der Gründer der *Aš‘ariyya* Abū‘l-Ḥasan al-Aš‘arī das Prinzip *taklif mā lā yutāq* zwar rational für möglich hält, aber die Meinung vertritt, dass es in der *šarī‘a* nicht vorhanden sei. Ibn al-Fūraq berichtet Folgendes über die Meinung Abū‘l-Ḥasan al-Aš‘arī’s zu diesem Thema:

„Allah kann einer unfähigen Person eine Verpflichtung auferlegen. Diese Handlung ist für Allah nicht böse (*qabīḥ*). Dennoch hat er keiner unfähigen Person eine Verpflichtung aufgetragen, beziehungsweise gibt es in der *šarī‘a* keine derartige Verpflichtung. Aber falls wir die Existenz einer solchen Verpflichtung annähmen, so wäre dies für Gott nicht boshaft.“

In dieser Meinung, die Abū‘l-Ḥasan al-Aš‘arī zugeschrieben wird, wird einerseits versucht, den Willen Gottes von jeglichem Zwang fernzuhalten, und andererseits betont, dass die Ge- und Verbote Gottes frei von irrationalen Elementen sein müssen.

Dieser Zwiespalt bei Abū‘l-Ḥasan al-Aš‘arī wird bei den späteren *Aš‘ari* zugunsten der Rationalität entschieden. Schließlich behauptet al-Ġazālī, es gehöre zu den Voraussetzungen der Verpflichtung, dass der Verpflichtungsgegenstand im Rahmen des Möglichen liegen müsse und kritisiert damit Abū‘l-Ḥasan al-Aš‘arī. Nach al-Ġazālī ist die „unmögliche Verpflichtung“ (*at-taklif al-muḥāl*) aufgrund der Bedeutung der Verpflichtung nicht möglich. Denn Verpflichtung bedeutet Forderung. Jede Forderung erfordert einen Gegenstand der Forderung (*maṭlūb*) und gleichzeitig dessen Verständlichkeit, damit der Adressat Gehorsam leisten kann. Etwas Udenkbares (*muḥāl*) lässt sich nicht mit der Vernunft begreifen und kann deshalb für die Verpflichtung nicht erlaubt sein.

Nach al-Ġazālī hat al-Āmidī auch innerhalb der *aš‘arī* Tradition bezüglich des Themas *taklif al-muḥāl* eine Erklärung abgegeben und zwischen *al-muḥāl li ‘ainibi* (unmöglich durch sich selbst) und *al-muḥāl li ġairibi* (unmöglich durch anderes) unterschieden. Demnach ist die Verpflichtung zu einer Sache, die an sich unmöglich (*al-muḥāl li ‘ainibi*) ist, nicht möglich. Denn so etwas ist – wie bei dem genannten Beispiel „zwei Gegensätze vereinen“ – rational nicht erlaubt. Wohingegen die Verpflichtung zu einer Sache, die Kraft einer anderen Sache unmöglich wurde (*muḥāl li ġairibi*), erlaubt ist.

Wie man sehen konnte, wurde das Prinzip *taklif mā lā yutāq*, das die Rationalität der Verpflichtung in Frage stellen könnte, abgesehen von einigen theoretischen Details bezüglich der Bestätigung der absoluten Allmacht Gottes, von nahezu allen *uṣūl al-fiqh*-Gelehrten abgelehnt.

#### Fazit

Die Verpflichtung (*at-taklif*) ist ein Prüfungssystem, das aus fünf Elementen besteht; die Quelle der Verpflichtung (*al-mukallif*), die Verpflichtung selbst (*at-taklif*), der Adressat der Verpflichtung/ der Verpflichtete (*al-mukallaf*) und das Objekt der Verpflichtung (*al-mukallaf bih*). Der Charakter der Verpflichtungen wird durch die *fiqh*-Methoden (*nadb*, *karāba*, *ibāha*, ...) bestimmt, und die Handlungen der Menschen werden nach den *ahkām*-Kriterien beurteilt. Die Beurteilung der Handlungen nach diesen Kriterien ist auf die Mu‘tazila (Einstufung durch die Vernunft) und die Ahl as-Sunna (stützen sich auf die Offenbarungen) zurückzuführen.

Untersucht man den Ursprung der Objekte und Handlungen auf Güte und Bosheit, und betrachtet man die Diskussionen über *ḥusn-qubḥ* unter dem Aspekt der Verpflichtung, ist man sich einig, dass Allah laut *fiqh* die Quelle der Verpflichtung ist. Uns fällt auf, dass die Māturidiyya einen Mittelweg zwischen den zwei Meinungen der Mu‘tazila; Gerechtigkeitsprinzip und Rationalität der Offenbarungen; und der Ašā‘ira; die Allmacht Gottes; findet. Demnach ist Gott nicht dazu verpflichtet, nach den guten und bösen Eigenschaften in Sachen und Handlungen, die er ebenfalls geschaffen hat, zu urteilen, das heißt, er muss nicht das, was gut ist, gebieten und das, was böse ist, verbieten. Aber er tut es dennoch aufgrund seiner Weisheit und seiner Güte, also nicht, weil er dazu verpflichtet wäre, sondern weil er gewöhnlich immer das Gute gebietet und das Böse verbietet.

Damit jemand Verpflichtungen empfangen kann, müssen folgende Voraussetzungen vorhanden sein: Leben, Mensch-sein, Vernunft, Reife, Verstand und freier Wille. Auch für den Verpflichtungsgegenstand gibt es Voraussetzungen, einige davon sind: Der Verpflichtungsgegenstand muss „möglich“ (*mumkin*) sein, der Verpflichtungsgegenstand muss „bekannt“ (*ma‘lūm*) sein und der Verpflichtungsgegenstand muss der Gehorsamkeit entsprechen. Es wird insbesondere über die beiden Bedingungen „Wissen“ und „Vermögen“ in der *fiqh*-Methode und im *taklīf mā lā yutāq*-Prinzip diskutiert. Parallel zur *ḥusn-qubḥ*-Angelegenheit sind die Diskussionsparteien die Mu‘tazila (Gerechtigkeitsprinzip) und die Ašā‘ira (Allmacht Gottes). Schließlich gab es eine Entwicklung auf der Seite der Ašā‘ira in Sachen Rationalität, somit entstand im islamischen Recht ein „Macht-Rationalität“-Gleichgewicht.