

Universität Bayreuth
Kulturwissenschaftliche Fakultät
Lehrstuhl Islamwissenschaft
Prof. Dr. Rüdiger Seesemann

Bachelorarbeit zum Thema

**Reform und Tradition im Rechtsdenken von Muḥammad al-
Ḥaḡwī**

Eine Analyse des *al-Fikr as-sāmī fī tāriḥ al-fiqh al-islāmī*

Zur Erlangung des akademischen Grades
Bachelor of Arts

Vorgelegt von: Sennen Gagnol
Kehler Str. 62
77652 Offenburg
E-Mail: sennen.gagnol@uni-bayreuth.de
Matrikelnummer: 1567550
Studiengang: Kultur und Gesellschaft
Fachsemester: 10
Erstgutachter: Prof. Dr. Ismail Warscheid
Zweitgutachterin: Prof. Dr. Valentina Serreli

Abgabedatum: 08.07.2022

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	2
2	Hauptteil	6
2.1	Eine kurze Übersicht über den islamischen Reformismus	6
2.2	Muḥammad al-Ḥaḡwī und der <i>al-Fikr as-sāmī fī tāriḥ al-fiqh al-islāmī</i>	8
2.3	Muḥammad al-Ḥaḡwīs Lagebeschreibung Marokkos im 18. und 19. Jh.....	12
2.3.1	Der <i>fiqh</i> in der Krise	12
2.3.2	Die Kritik an den Rechtsgelehrten	14
2.3.3	Das Ungleichgewicht im Gebrauch von <i>iḡtihād</i> und <i>taqlīd</i>	17
2.3.3.1	Die Definition von <i>iḡtihād</i> und <i>taqlīd</i>	17
2.3.3.2	Die Entwicklung von <i>iḡtihād</i> und <i>taqlīd</i>	21
2.3.4	Die mangelhafte Qualität von <i>fatwās</i>	23
2.3.5	Die Kritik am Zustand des Bildungssystems am Beispiel der al-Qarawiyyīn .	25
2.4	Al-Ḥaḡwīs Idee einer Bildungsreform zur Erneuerung des <i>fiqh</i>	29
2.4.1	Charakterliche Bildung	29
2.4.2	Die Reformideen für die al-Qarawiyyīn	31
3	Schluss.....	35
4	Bibliografie	38

1 Einleitung

Im Jahr 1912 ernannte Sultan *Mawlāy* Yūsuf den Rechtsgelehrten Muḥammad al-Ḥaǧwī zum Beauftragten für das Bildungswesen in Marokko.¹ Von diesem Posten aus sah al-Ḥaǧwī die Chance für Veränderungen gekommen. Ihm bot sich die Möglichkeit, notwendige Reformen einleiten, um Marokko zu reformieren, das sich in seinen und den Augen vieler seiner Landsleute in einer seit geraumer Zeit andauernden Krise befand. Marokko, wie auch der Rest der islamischen Welt, sahen sich seit dem 18. Jh. mit einer Vielzahl unterschiedlichster Herausforderungen konfrontiert, denen jedoch eins gemein war: Sie führten zu weitreichenden Transformationsprozessen innerhalb der muslimischen Gesellschaften, in denen bis dahin als etabliert geltende Grundprinzipien des islamischen Lebens unter Druck gerieten und neuen Aushandlungsprozessen unterworfen wurden.²

Zu Lebzeiten Muḥammad al-Ḥaǧwīs (1874–1956) durchlief Marokko eine Reihe weitreichender sozialer, ökonomischer und gesellschaftlicher Veränderungen, getragen durch den islamischen Reformismus und zum größten Teil durch die Konfrontation mit Europa ausgelöst.³ Ihrem Wesen nach handelte es sich dabei jedoch nicht um einmalige Ereignisse, sondern um eine weit zurückreichende Zeit andauernder Auseinandersetzungen und Konflikte mit europäischen Mächten, die mit der muslimischen Eroberung Nordafrikas (al-Maǧrib) und eines Großteils der iberischen Halbinsel (al-Andalus) im ersten islamischen Jahrhundert ihren Anfang nahm, und die sich bis in die Zeit der Dekolonialisierung Nordafrikas im 20. Jh. fortsetzten. In der Geschichte des neuzeitlichen Marokkos

¹ Vgl. al-Ḥaǧwī, Muḥammad (1995): *Al-Fikr as-sāmī fī tāriḥ al-fiqh al-islāmī*. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, S. 226; vgl. Elger, Ralf (1994): *Zentralismus und Autonomie. Gelehrte und Staat in Marokko, 1900-1931*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, S. 128. *Mawlāy* Yūsuf, geboren 1880, war Sultan Marokkos von 1912 bis zu seinem Tod 1927, vgl. Rollman, Wilfrid (2012): „Yūsuf b. al-Ḥasan.“ In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_8943, Stand: 26.05.2022). Der Begriff „*Mawlāy*“ ist kein Namensbestandteil, sondern ein Ehrentitel für die Sultane Marokkos, die als Nachfahre al-Ḥasan b. ‘Alī aus einer der *šarīfen*-Dynastie stammen, vgl. Bearman, Peri u.a. (2012): „*Mawlāy*.“ In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5056, Stand: 16.02.2022). Die Umschrift des Arabischen in dieser Arbeit richtet sich nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) (abrufbar unter https://dmg-web.de/page/transliteration_de/denkschrift.pdf, Stand: 20.05.2022). Die Datumsangaben dieser Arbeit folgen bei einzeln genannten Daten der christlichen Zeitrechnung. Durch Querstrich getrennte Daten nennen vor dem Querstrich das islamische Datum und nach dem Querstrich das christliche Datum.

² Vgl. Terem, Ety (2021): „Muslim Men, European Hats: A Fatwā on Cultural Appropriation in a Global Age.“ In: *The Journal of North African Studies*, S. 1-26, hier S. 3 (<https://doi.org/10.1080/13629387.2021.1973246>, Stand: 30.05.2022); vgl. Loimeier, Roman (2016): *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*. Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 1.

³ Vgl. Terem, Ety (2013): „Redefining Islamic Tradition: Legal Interpretation as a Medium for Innovation in the making of Modern Morocco.“ In: *Islamic Law and Society* 20 (4), S. 425-475, hier S. 438; vgl. Terem, Ety (2014): *Old Texts, New Practices. Islamic Reform in Modern Morocco*. Stanford: Stanford University Press, S. 52-53; vgl. Terem (2021), S. 2.

bedeutete die französische Eroberung Algiers 1830 einen weitreichenden Einschnitt, befand sich Marokko nun doch permanent in direkter Reichweite zu einer europäischen Nation, die in der Folge versuchte, ihre Macht kontinuierlich über die Grenzen zu erweitern.⁴ Für den damaligen marokkanischen Sultan *Mawlāy* ‘Abd ar-Raḥmān bedeutete das, einen Mittelweg zwischen der zunehmenden Einmischung Frankreichs und auch Spaniens und den Bedürfnissen und Forderungen der eigenen Bevölkerung finden zu müssen. Dennoch konnte er die kontinuierlich steigende französische Einflussnahme nicht verhindern und Marokko geriet zunehmend in finanzielle und ökonomische Abhängigkeit von Europa.⁵

In der Folge wuchs die ökonomische, finanzielle und machtpolitische Vormachtstellung der Europäer in einem Maße, das zu innermarokkanischen Unruhen, zu Landflucht und Städtewachstum sowie zu finanziellen und wirtschaftlichen Krisen führte.⁶ Als weitere Herausforderung für die marokkanische Gesellschaft erwies sich der Kontakt mit europäischen Technologien, europäischem Gedankengut, dem europäischen Lebensstil und der Frage, wie mit ihnen umzugehen sei.⁷ Innermarokkanische Debatten über die Ursachen und Lösungen der von vielen als krisenhaft empfundenen Zeit kamen auf und zeichnen das komplexe Bild einer Gesellschaft, die sich in der Beschreibung der Probleme einiger war als in der Frage der Problemlösung. Während ein Teil der Bevölkerung den europäischen Neuerungen offen gegenüberstand, lehnte einige der Rechtsgelehrten (*faqīh*, Pl. *fuqahā*) sie als unislamische Neuerungen (*bid’a*, Pl. *bida*) ab.⁸ Wiederholt versuchten die marokkanischen Sultane die Lage Marokkos mittels Reformen in Staat, Militär und Steuersystem zu verbessern. Ihre Bemühungen provozierten stellenweise den Protest der eigenen Bevölkerung, zeigen aber gleichsam, dass die marokkanischen Sultane nicht tatenlos blieben. Zu Recht kritisiert Bettina Dennerlein ein noch immer

⁴ Vgl. Pennell, C. Richard (2003): *Morocco. From Empire to Independence*. Oxford: Oneworld Publications, S. 115.

⁵ Vgl. Terem (2013), S. 452-453.

⁶ Vgl. Terem (2021), S. 5-6; vgl. Terem (2013), S. 452, 453-454, 455-456; vgl. Pennell (2003), S. 113, 118-119.

⁷ Hierzu zählen neue Technologien wie die Drucktechnik, infrastrukturelle Projekte wie der Straßenbau, neue Konzeptionen zur Bildungspolitik, Fragen zum politischen System und generell der Verbreitung europäischer Ideen und Waren in Marokko, vgl. Vikør, Knut (2020): „Maghrib since 1830.“ In: *Encyclopaedia of Islam, THREE* (http://dx.doi.org/10.1163/1573/3912-ei3_COM_35964, Stand: 30.11.2021); vgl. Pennell (2003), S. 122-123; vgl. Terem (2021), S. 2; vgl. Brown, Jonathan (2009): *Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld Publications, S. 241.

⁸ Vgl. Jomier, Augustin (2018): „Islam, pureté et modernité. Les 'innovations blâmables' en débat au Maghreb, 1920-1950.“ In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 73 (2), S. 385-410, hier S. 386; vgl. Terem (2021), S. 2, 6-7. Das Konzept von *bid’a* bezeichnet Neuerungen, die nicht bis in die Zeit des Propheten Muḥammad zurückverfolgt werden können und die deshalb als unislamische Neuerungen abzulehnen sind, vgl. Robson, James (2012): „Bid’a.“ In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1393, Stand: 30.05.2022).

rezipiertes Narrativ, demzufolge es insbesondere zwischen der Mitte des 19. Jh. und dem Beginn der französisch-spanischen Protektoratszeit in Marokko 1912 zu Stillstand und Reformstau kam.⁹

Es ist kennzeichnend für die Reformdebatten, dass sie vorwiegend auf der Ebene der Rechtsgelehrten ausgetragen wurden.¹⁰ Dies trägt der Tatsache Rechnung, dass muslimische Rechtsgelehrte „[...] Schlüsselfiguren gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse [...]“ und aktiver Fixpunkt des sozialen Gefüges muslimischer Gesellschaften waren.¹¹ Zugleich beläuft sich die Bedeutung des islamischen Rechts nicht ausschließlich auf seine Rolle als Fundament muslimischer Gesellschaften, sondern ist ebenfalls in seiner Rolle als „[...] Referenzsystem [...] für den Austausch zwischen politischen Akteuren [...]“ zu sehen.¹² Das islamische Recht und seine Rechtssprache haben somit eine über das reine Recht hinausgehende Bedeutung als strukturierendes Element für islamische Gesellschaften. Muslimische Gelehrte waren *qua* Ausbildung in der Kenntnis und Anwendung des islamischen Rechts bewandt, sie beherrschten die Semantik der islamischen Rechtssprache und waren deswegen entscheidende Akteure in den gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen nicht nur zu al-Ḥağwī's Zeiten.

Muḥammad al-Ḥağwī war einer der Rechtsgelehrten Marokkos, der aktiv am Reformdiskurs in Marokko beteiligt war. Seine Lagebeschreibung Marokkos, seine Ursachenanalyse der Probleme und seine Lösungsvorschläge, wie er sie in seinem Werk *al-Fikr as-sāmī fī tāriḥ al-fiqh al-islāmī* (Der erhabene Gedanke in der Geschichte der islamischen Rechtswissenschaft) niederschrieb, dienen als Grundlage der vorliegenden Arbeit, die den Titel *„Reform und Tradition im Rechtsdenken von Muḥammad al-Ḥağwī. Eine Analyse des al-Fikr as-sāmī fī tāriḥ al-fiqh al-islāmī“* trägt. Im Kontext dieser Arbeit wird der Begriff „Reform“ im Sinne einer gezielt initiierten und politisch-administrativ umgesetzten „[...] Umgestaltung und Verbesserung bestehender Verhältnisse in Staat [...] und Gesellschaft [...]“ interpretiert.¹³ Daneben versinnbildlicht der Begriff „Tradition“ hier einen Rückgriff auf die Glaubens- und Handlungspraxis der „rechtschaffenen Vorfahren“ (*salaf*

⁹ Vgl. Dennerlein, Bettina (2018): *Religion als Reform. Iṣlāḥ und Gesellschaft in Marokko, 1830-1912*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag (ZMO-Studien, Band 35), S. 31.

¹⁰ Vgl. Dennerlein (2018), S. 127. Mit „Rechtsgelehrten“ sind diejenigen unter den islamischen Gelehrten gemeint, die Kenntnis über religiöses Wissen und seiner Ableitung aus den islamischen Rechtsquellen besitzen, vgl. El Shamsy, Ahmed (2015): „Fiqh, faqīh, fuqhā‘.“ In: *Encyclopaedia of Islam, THREE* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_27135, Stand: 10.12.2021).

¹¹ Dennerlein (2018), S. 127; vgl. Terem (2013), S. 435.

¹² Dennerlein (2018), S. 57.

¹³ Vgl. Ruck, Michael (2018): „Reformen.“ In: *Handbuch Staat*.“ Hg. Rüdiger Voigt. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 1183-1192, hier S. 1183. Der Begriff „Verbesserung“ ist problematisch, da subjektiv. In dieser Arbeit wird er eine im Sinne einer von al-Ḥağwī befürworteten und positiv konnotierten Umgestaltung der herrschenden Verhältnisse verstanden.

aṣ-ṣāliḥ), während mit „Rechtsdenken“ die theoretisch-abstrakte Reflexion al-Ḥağwīs über die Grundlagen der islamischen Rechtswissenschaft gemeint ist.¹⁴ Unter Berücksichtigung dieser drei Elemente sollen im Rahmen dieser Arbeit die Reformideen al-Ḥağwīs und seine Aussagen zur Moderne aus dem *al-fikr* herausgearbeitet und aufgezeigt werden. Al-Ḥağwīs Ansatz, so wird sich zeigen, lag darin, moderne europäische Elemente des Lernens mit der althergebrachten, aber nicht mehr korrekt ausgeführten Glaubens- und Handlungspraxis der seiner Ansicht nach rechtschaffenen Vorfahren zu kombinieren, um so über eine Bildungsreform zu einer Reform der islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*) und dadurch zu einer Reform der marokkanischen Gesellschaft zu gelangen. Ihre Relevanz erhält dieses Thema durch die generelle Bedeutung islamischer Reformbestrebungen und die durch sie angestoßenen Aushandlungsprozesse für die Gestalt muslimischer Gesellschaften. Ferner war al-Ḥağwī in mehreren öffentlichen Staatsfunktionen einer der einflussreichsten Reformer des neuzeitlichen Marokkos und übte einen nachhaltigen Einfluss auf Reformideen in Marokko aus.¹⁵ Gerade bei der Untersuchung des Komplexes „Reformen“ zeigen sich die Herausforderungen der marokkanischen Gesellschaft im Umgang mit Tradition und Moderne, denen auch al-Ḥağwī ausgesetzt war.

Der nachfolgende Hauptteil dieser Arbeit beginnt mit einer kurzen Vorstellung des islamischen Reformismus‘ als Rahmen, innerhalb dessen sich al-Ḥağwī bewegte, und der gleichermaßen sein Rechtsdenken beeinflusste. Daran anschließend werden die Person al-Ḥağwīs und sein Werk *al-Fikr as-sāmī fī tāriḥ al-fiqh al-islāmī* eingeführt, gefolgt von al-Ḥağwīs Zustandsbeschreibung Marokkos als Ausgangspunkt für die Untersuchung seiner Reformvorstellungen.¹⁶ Hier werden insbesondere die Ursachen, die al-Ḥağwī für Marokkos krisenhafte Lage verantwortlich macht, präsentiert. Sie bilden den Ausgangspunkt für al-Ḥağwīs Reformideen, in denen die *iğtihād*-und-*taqlīd*-Debatte und die Reform des Bildungssystems eine herausragende Rolle spielen. Als Grundlage der gesamten Untersuchung dienen insgesamt zehn Kapitel aus al-Ḥağwīs *al-fikr*.¹⁷ Ihre Auswahl orientiert sich sowohl an ihrer thematischen Übereinstimmung mit dem Thema dieser

¹⁴ Vgl. Roth-Isigkeit, David (2017): „Was ist Rechtsdenken? Beobachtungen des Rechts der multipolaren Gesellschaft zwischen Wissenschaft und Politik.“ In: *Ad Legendum* (4), S. 265-272, hier S. 265.

¹⁵ Vgl. Terem (2021), S. 2-3, 7.

¹⁶ Im Folgenden wird al-Ḥağwīs Werk *al-Fikr as-sāmī fī tāriḥ al-fiqh al-islāmī* der einfacheren Handhabung wegen mit *al-fikr* abgekürzt.

¹⁷ Es handelt sich um folgende Kapitel: die Einleitung (S. 2-9); Die Reform der al-Qarawiyyīn (S. 225-232); die Erneuerung des *fiqh* (S. 449); Was aus dem *fiqh* vom 4. Jh. bis in unsere Zeit im Allgemeinen wurde (S. 449-452); *Taqīd* und seine Prinzipien (S. 470-472); Muss ein *muftī* ein *muğtahid* sein? (S. 484-486); Der Zustand hinsichtlich der Erteilung von Rechtsgutachten in unserer Zeit (S. 490-491); Der *iğtihād* (S. 493); Die Materialien des *iğtihād*, die Vereinfachung des *iğtihād*, das Drucken der Bücher und seine Bücher (498-502); Wurde die Praxis des *iğtihād* unterbrochen oder nicht, sein Potential und seine Existenz heute (S. 511-522). Alle Kapitel wurden vom Verfasser dieser Arbeit übersetzt.

Arbeit als auch an ihrer diesbezüglichen Informationsfülle. Nach ihrer Übersetzung werden die Kapitel in thematische Einheiten gegliedert und mit der Sekundärliteratur in Bezug gesetzt, um die Lage Marokkos und die nötigen Reformschritte aus der Sicht al-Ḥağwīs nachzeichnen zu können. Den Abschluss der Arbeit bildet das Fazit, in dem die Ergebnisse der Untersuchung aus dem Hauptteil zusammengefasst und diskutiert werden.

2 Hauptteil

2.1 Eine kurze Übersicht über den islamischen Reformismus

Insbesondere zwei Phänomene werden bis heute von der westlichen Forschung als Hauptursachen und -merkmale der kulturellen Transformationsprozesse in der islamischen Welt gesehen: der islamische Reformismus und der ansteigende äußere Druck auf die muslimische Welt durch die Kolonisierungsbestrebungen europäischer Mächte.¹⁸ Beide Phänomene sind auf komplexe Weise miteinander verwoben, da die Konfrontation mit Europa die islamischen Reformbewegungen in der Neuzeit nachhaltig beeinflusste und verstärkte. Genauso wenig wie islamische Reformbestrebungen ausschließlich Phänomene der Neuzeit sind, entstanden sie in einem Vakuum, sondern in Situationen, in denen muslimische Gesellschaften durch Veränderungsprozesse vor großen Herausforderungen standen, die sie mittels unterschiedlicher Ursachenbestimmung und entsprechender Lösungsansätze zu überkommen suchten. Im Islam ist das kein rein neuzeitliches Phänomen, sondern war stets Teil der vorangehenden islamischen Geschichte.¹⁹ Da gesellschaftliche Transformationsprozesse je nach zeitlichem und räumlichem Kontext unterschiedlich ablaufen – oder gar nicht erst stattfinden – ist es entscheidend, den Kontext dieser Veränderungsprozesse exakt zu definieren, insbesondere, weil dies Einfluss auf die Ziele von Reformbewegungen und die Wahl ihrer Mittel hat.

Ein weiteres Problem bei der Untersuchung islamischer Reformbestrebungen ergibt sich aus der Herangehensweise an dieses Thema. Gerade aus westlicher Sicht wird das

¹⁸ Vgl. Bennison, Amira K. (2002): *Jihad and its Interpretations in Pre-Colonial Morocco. State-Society Relations during the French Conquest of Algeria*. London: Taylor and Francis, S. 2; vgl. Dennerlein (2018), S. 16.

¹⁹ Vgl. Loimeier (2016), S. 3.

Thema „Reform“ stets mit Attributen wie Modernisierung, Fortschritt und Entwicklung verknüpft, die der muslimischen Sicht nicht zwangsläufig entsprechen müssen.²⁰ Zwar werden auch im Islam Begriffe wie „*iṣlāḥ*“ (Reform), „*iḥyā*“ (Wiederbelebung), „*taḡdīd*“ (Erneuerung), *tanzīm*, *nizām* oder *tadrib* (jeweils Reorganisation) genutzt, doch besitzen diese nicht zwangsläufig die modernistische Konnotation westlicher Vorstellungen. Dafür ist in der muslimische Vorstellung von „Reform“ das Element der Tradition, des Rückgriffs auf das Beispiel der Vorfahren speziell aus der Anfangszeit des Islam von zentraler Bedeutung.²¹ Hingewiesen sei hier auf *salafiyya*-Bewegungen, die sich für eine Rückkehr zu der Interpretation von Islam einsetzen, wie sie ihn zu Zeiten der rechtschaffenen Vorfahren (*salaf aṣ-ṣāliḥ*) verorten.²² Diesem Ziel versuchten sich salafistische Bewegungen zu nähern, indem sie den Islam von all jenen Praktiken säubern wollten, die ihrer Meinung nach als unislamische Praktiken und Neuerungen (*bidʿa*, Pl. *bidaʿ*) für den Niedergang muslimischer Gesellschaften verantwortlich waren und indem sie, wie auch al-Ḥaḡwī und andere Reformer, eine Rückkehr zum Primat von Qurʾān und *sunna* propagierten.²³

Gleichzeitig dürfen die *salafiyya*-Bewegungen nicht generell gleichgesetzt werden, da sie sich je nach räumlichem und zeitlichem Kontext in theologischen Fragen voneinander unterscheiden.²⁴ Auch bedeutet das keinesfalls, dass muslimische Gesellschaften Neuerungen *per se* ablehnend gegenüberstanden. Vielmehr inkorporierten sie beispielsweise im technologischen Bereich die Drucktechnik oder im Ideenbereich die Einführung neuer Lehrmethoden und Schlüsseldenker des islamischen Reformismus wie Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī (1838–1897) oder Muḥammad ʿAbduh (1849–1905) erklärten den Islam für mit der Moderne kompatibel.²⁵ Die Gesellschaft Marokkos zu Lebzeiten al-Ḥaḡwīs befand sich im Spannungsfeld von gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Veränderungen einerseits und Reformbestrebungen andererseits, deren Ziel die Anpassung an Veränderungen war.²⁶

²⁰ Vgl. Dennerlein (2018), S. 14, 20.

²¹ Vgl. Terem (2014), S. 3; vgl. Dennerlein (2018), S. 21.

²² Brown (2009), S. 260; vgl. Mayeur-Jaouen, Catherine (2018): „'À la poursuite de la réforme'. Renouveaux et débats historiographiques de l'histoire religieuse et intellectuelle de l'islam, XVe-XXIe siècle“. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 73 (2), S. 317-358, hier S. 324.

²³ Vgl. Lauzière, Henri (2016): *The Making of Salafism. Islamic Reform in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press, S. 35, 58.

²⁴ Vgl. Mayeur-Jaouen (2018), S. 324.

²⁵ Vgl. Al-Ḥaḡwī (1995), S. 499; vgl. Esposito, John L. (2013): *The Oxford Handbook of Islam and Politics*. Oxford: Oxford University Press, S. 31-32; vgl. Baderin, Mashood A. (2018): *Islamic Law. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, S. 19.

²⁶ Vgl. Terem (2021), S. 5; vgl. Eickelman, Dale F. (1985): *Knowledge and Power in Morocco. The Education of a Twentieth-Century Notable*. Princeton: Princeton University Press, S. 4.

2.2 Muḥammad al-Ḥaḡwī und der *al-Fikr as-sāmī fī tāriḥ al-fiqh al-islāmī*

Muḥammad al-Ḥaḡwī wurde 1874 in eine wohlhabende Handelsfamilie im marokkanischen Fez geboren. Sein Vater al-Ḥasan verfügte aufgrund seiner Handelsbeziehungen über weitreichende Kontakte in die islamische Welt bis nach Europa, so dass er aufgrund seines Einflusses zum Kreis derer gehörte, die bisweilen den Sultan berieten.²⁷ Al-Ḥasan wird als gebildeter Mann beschrieben, mit Kenntnissen in Politik und Geschichte, der jedoch gleichsam über Wissen in den islamischen Wissenschaften und dem Sufismus verfügte. Da ihm der Zustand Marokkos nicht verborgen blieb, beschäftigte sich al-Ḥasan auch mit den reformistischen Diskursen seiner Zeit.²⁸ Es war ebenfalls al-Ḥasan, der seinem Sohn Muḥammad den ersten Unterricht in den islamischen Wissenschaften, aber auch in Geschichte, Geografie und Mathematik erteilte.²⁹ Im Jahr 1889 nahm Muḥammad al-Ḥaḡwī ein Studium an der berühmten al-Qarawiyyīn in Fez auf, die zusammen mit der al-Yūsufiyya in Marrakesch zu den beiden wichtigsten, traditionsreichsten und prestigeträchtigsten Bildungsplätzen in Marokko gehörte.³⁰ Nach seinem Studium begann Muḥammad al-Ḥaḡwī sich an der al-Qarawiyyīn als Lehrer zu betätigen, ohne jedoch seine Tätigkeit als Händler aufzugeben.³¹

Seine anfängliche Tätigkeit als Lehrer an der al-Qarawiyyīn dauerte indes nur zwei Jahre. 1900 trat al-Ḥaḡwī in den Staatsdienst, wo er in kurzer Zeit eine Reihe verschiedener Stellungen innehatte. Zuerst arbeitete er als Notar (*ʿadl*) in Meknès, ab 1901 als *amīn* in Oujda im nordöstlichen Marokko, wo er für die Erhebung der Zolleinnahmen verantwortlich war.³² Da al-Ḥaḡwī seiner Tätigkeit mit großem Erfolg nachzugehen schien, wurde er 1903 zusätzlich Truppenaufseher und bekam die Verantwortung für die finanziellen Belange der Armee übertragen. Wiederum behielt er diesen Posten nur für kurze Zeit, bis er zum Beauftragten des Sultans für die Sicherheit der Grenze ernannt wurde, von wo er im nächsten Schritt zum Gesandten in Algerien aufstieg. Als Sultan *Mawlāy* ʿAbd al-ʿAzīz im Jahre 1907 abgesetzt wurde, endete al-Ḥaḡwīs Beschäftigung

²⁷ Vgl. Elger (1994), S. 60-61.

²⁸ Vgl. Elger (1994), S. 60-61; vgl. Terem (2021), S. 4.

²⁹ Vgl. Elger (1994), S. 62.

³⁰ Vgl. Segalla, Spencer D. (2009): *The Moroccan Soul. French Education, Colonial Ethnology, and Muslim Resistance, 1912-1956*. Lincoln und London: University of Nebraska Press, S. 3; vgl. Elger (1994), S. 63.

³¹ Vgl. Elger (1994), S. 64.

³² Vgl. Elger (1994), S. 64. *Amīn* bezeichnet in diesem Zusammenhang eine Tätigkeit im erweiterten Bereich der Finanzverwaltung, wie die eines Zöllners, Schatzmeisters oder Finanzverwalters, vgl. Cahen, Claude (2012): „Amīn.“ In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0598, Stand 31.05.2022).

als Gesandter. Er verließ den Staatsdienst und kehrte als Lehrer in die al-Qarawiyyīn zurück.³³

Es dauerte bis zum Jahr 1912, bis Muḥammad al-Ḥaḡwī erneut in den Staatsdienst trat, der ab diesem Zeitpunkt unter der Kontrolle der französischen Protektoratsverwaltung stand. Eigens für ihn schuf Sultan *Mawlāy* Yūsuf am 15.11.1912 den Posten eines Beauftragten für das Bildungswesen Marokkos (*mandūb al-maʿrīf*). Wie Ralf Elger aufzeigt, war al-Ḥaḡwīs Posten zumindest anfangs kein eigenständiges Amt, sondern dem Apparat des Großwesirs angeschlossen. Erst zu einem späteren Zeitpunkt durfte al-Ḥaḡwī, Ralf Elger zufolge, offiziell den Titel eines Beauftragten führen, auch wenn al-Ḥaḡwī sich bereits im *al-fikr* als „Bevollmächtigter des bedeutendsten Vorsitzes im Bildungs- und Hochschulwesen“ (*nāʾib aṣ-ṣadāra l-ʿuẓmā fī l-maʿārif wa-t-taʿlīm*) bezeichnete.³⁴ Die Jahre 1912 bis 1939 verbrachte al-Ḥaḡwī im Staatsdienst unter der Protektoratsverwaltung, bis er von 1939 bis 1944 zum Vorsitzenden des islamischen Appellationsgerichtshofs und daran anschließend zum Leiter des Justizministeriums berufen wurde.³⁵ 1956, im Jahr der Unabhängigkeit Marokkos von Frankreich und Spanien, starb Muḥammad al-Ḥaḡwī.³⁶

Anhand des Titels *al-Fikr as-sāmī fī tāriḥ al-fiqh al-islāmī* (Der erhabene Gedanke in der Geschichte der islamischen Rechtswissenschaft) lässt sich bereits die inhaltliche Ausrichtung von al-Ḥaḡwīs Werk feststellen. Auf übergeordneter Ebene behandelt es den *fiqh*, die islamische Rechtswissenschaft, die al-Ḥaḡwī von ihren Anfängen bis in die aktuelle Zeit darstellt.³⁷ Bei Durchsicht des Inhaltsverzeichnisses des *al-fikr* von al-Ḥaḡwī lassen sich thematisch angeordnete Blöcke ausmachen. So führt ein thematischer Block in die Grundlagen der islamischen Rechtswissenschaft ein, in dem al-Ḥaḡwī dessen Grundlagen, von Qurʾān über *sunna*, *iğmāʿ* und *qiyās*, vorstellt, wohingegen andere Themenblöcke zentrale islamische Praktiken wie das Gebet (*ṣalāt*) oder das Fasten (*ṣiyām*)

³³ Vgl. Elger (1994), S. 64-65; vgl. Terem (2021), S. 4.

³⁴ Vgl. Elger (1994), S. 128; vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 226.

³⁵ Vgl. Elger (1994), S. 158-159; vgl. Terem (2021), S. 4-5.

³⁶ Vgl. Miller, Susan G. (2013): *A History of Modern Morocco*. Cambridge: Cambridge University Press, S. XVI; vgl. Wyrzten, Jonathan (2015): *Making Morocco. Colonial intervention and the politics of identity*. Ithaca und London: Cornell University Press, S. 274.

³⁷ Der *fiqh* (islamische Rechtswissenschaft) bildet zusammen mit der *šarīʿa* das islamische Recht. *Šarīʿa* bezeichnet das göttliche Recht, deren Normen und Vorschriften von Rechtsgelehrten (*faqīh*, Pl. *fuqahāʾ*) durch Interpretation aus den islamischen Rechtsquellen abgeleitet werden. Dementsprechend bezeichnet der *fiqh* im Gegensatz zur göttlichen *šarīʿa* die menschliche Tätigkeit des Verstehens und Ableitens von Normen und Vorschriften aus *šarīʿa* und *sunna*. Unter *uṣūl al-fiqh* werden die Methoden und Regeln verstanden, nach denen Normen aus Qurʾān und *sunna* abgeleitet werden, vgl. Baderin (2018), S. 27; vgl. Calder, Norman und Hooker, Michael B. (2012): „Sharīʿa.“ In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1040, Stand: 10.01.2022); vgl. Weiss, Bernard G. (2006): *The Spirit of Islamic Law*. Athens und London: University of Georgia Press, S. XI.

bzw. im Islam Verbotenes, wie das Verbot alkoholischer Getränke (*taḥrīm al-ḥamr*) präsentieren.³⁸ Zu den weiterhin aufgeführten Praktiken gehören die Erteilung von Rechtsgutachten und die Praktiken des *iğtihād* und *taqlīd*, allesamt zentrale Elemente in al-Ḥağwī's Untersuchung der marokkanischen Krise.³⁹ Der letzte wichtige von al-Ḥağwī angeführte Themenblock betrifft den der islamischen Rechtsschulen (*maḏhab*, Pl. *maḏāhib*), wobei al-Ḥağwī hier den Fokus auf die vier sunnitischen Rechtsschulen legt.⁴⁰ Zur Vervollständigung seines Werkes lässt al-Ḥağwī eine Reihe von Gelehrtenbiografien in den *al-fikr* einfließen. Diese sind Biografien von Persönlichkeiten, die in der Entwicklung und im Aufstieg des Islam eine gewichtige Rolle spielten, wie die Nachfolger des Propheten Muḥammad als Führer der muslimischen *umma* 'Abū Ḥafṣ 'Umar b. al-Ḥattāb oder 'Uṭmān b. 'Affān, nebst Biografien der Begründer der vier sunnitischen Rechtsschulen aš-Šāfi'ī (150/767–204/820), Mālik b. Anas (93/711 oder 97/715–179/795), Abū Ḥanīfa (80/699–150/767) und Ibn Ḥanbal (164/780–241/855).⁴¹

³⁸ Im Islam gibt es mehrere Rechtsquellen. Die wichtigsten Quellen sind Qur'ān und *sunna* (die überlieferten Worte, Taten und stillschweigenden Billigungen des Propheten Muḥammad). Ihnen folgen *iğmā'* (Konsens der Rechtsgelehrten) und *qiyās* (Analogieschluss). Daneben existieren eine Reihe weiterer Rechtsquellen wie beispielsweise das Gewohnheitsrecht (*'urf*), wobei allerdings nur Qur'ān, *sunna*, *iğmā'* und *qiyās* den Status einer Primärquelle des islamischen Rechts innehaben, vgl. Baderin (2018), S. 35; vgl. Abdelaal, Mohamed A. (2012): „Taqīd v. Ijtihād. The Rise of Taqīd as the Secondary Juridical Approach in Islamic Jurisprudence.“ In: *Journal of Jurisprudence* (151), S. 151-173, hier S. 158; vgl. Krawietz, Birgit (2002): *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*. Berlin: Duncker & Humblot (Schriften zur Rechtstheorie, Band 208), S. 116.

³⁹ Die Tätigkeit, ein islamischen Rechtsgutachten (*fatwā*, Pl. *fatāwā*) zu erteilen wird als *iftā'* bezeichnet. Der Begriff „*iğtihād*“ dagegen beschreibt im rechtlichen Bereich die Aktivität der eigenständigen Normenfindung. Durch unabhängige geistig-intellektuelle Anstrengung soll ein Jurist Normen auf Basis der primären islamischen Rechtsquellen (Qur'ān, *sunna*, *iğmā'*, *qiyās*) ableiten. Eine Person, die *iğtihād* praktiziert, heißt *muğtahid*, vgl. Peters, Rudolph (1980): „Ijtihad and Taqlīd in 18th and 19th century Islam.“ In: *Die Welt des Islams* 20 (3/4), S. 131-145, hier S. 135-136; vgl. Emon, Anver M. (2018): „Ijtihad.“ In: *The Oxford Handbook of Islamic Law*. Hg. Anver M. Emon u. Rumea Ahmed. Oxford: Oxford University Press, S. 181-206, hier S. 181-182. Die Praxis des *taqlīd* wird bisweilen als Gegenteil von *iğtihād* bezeichnet und meint die Befolgung bzw. Nachahmung einer im Recht bereits etablierten Meinung, anstatt durch eigene Geistesanstrengung eine neue Norm abzuleiten. Wendet eine Person *taqlīd* an, wird sie als *muqallid* bezeichnet, vgl. Abdelaal (2012), S. 161. Eine ausführlichere Betrachtung von zum *iğtihād* folgt auf Seite 17 dieser Arbeit und zum *taqlīd* auf Seite 19 dieser Arbeit.

⁴⁰ Eine islamische Rechtsschule bezeichnet eine Gruppe von Juristen, die einer bestimmten integrativen Rechtslehre folgt, die auf einen, wie Wael Hallaq ihn nennt, „Meisterjuristen“ zurückgeht, auf den auch der Name der Rechtsschule zurückgeht. Zu den vier sunnitischen Rechtsschulen gehören die *Ḥanafīya*, die *Mālikīya*, die *Šāfi'īya* und die *Ḥanbalīya*. Daneben gibt es die nicht dem *sunni*-Islam angehörende *Ibādīya*, die nicht mehr existente *Zāhirīya* und weitere schiitische Rechtsschulen. Unter den islamischen Gesellschaften Nordafrikas besitzt die *mālikitische* Rechtsschule die größte Verbreitung, vgl. Hallaq, Wael B. (2005): *The Origin and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 152; vgl. Krawietz (2002), S. 62.

⁴¹ Mālik Ibn Anas war der Begründer der *mālikitischen* Rechtsschule, vgl. Brockelmann (2016), S. 160. Aš-Šāfi'ī war Begründer der *šāfi'ītischen* Rechtsschule, vgl. Brockelmann (2016), S. 163-164. Abū Ḥanīfa war der Begründer der *ḥanafītischen* Rechtsschule, vgl. Sezgin, Fuat (1967): *Geschichte des Arabischen Schrifttums, Band I: Qur'ānwissenschaften, Ḥadīṭ, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik. Bis ca. 430 H.* Leiden: Brill, S. 409. Ibn Ḥanbal war der Begründer der *ḥanbalītischen* Rechtsschule, vgl. Sezgin (1967), S. 502-503.

In seinem Werk deckt al-Ḥaḡwī ein breites Spektrum an juristischen Praktiken und deren Entwicklung innerhalb der islamischen Rechtswissenschaft ab, erläutert Ge- und Verbote sowie Pflichten von Musliminnen und Muslimen. Al-Ḥaḡwī selbst führt insbesondere zwei Gründe für das Verfassen des Buches an: Er möchte „[...] die Entstehung der islamischen Wissenschaften [...]“ skizzieren und eine „[...] Konzeption des *iğtihād*, basierend auf historischen und etablierten Tatsachen [...]“, vorlegen.⁴² Als Begründung für das Verfassen des *al-fikr* führt al-Ḥaḡwī die seiner Ansicht nach unter den Gelehrten nur noch mangelhaft ausgebildete Fähigkeit an, die islamischen Wissenschaften korrekt zu verstehen. Eine Folge dieser Verständniskrise sei, laut al-Ḥaḡwī, eine Abnahme des allgemeinen Bildungsniveaus und der Anzahl der Studenten an den Bildungsinstitutionen. Zudem würden sich die verbleibenden Studenten vermehrt der Praxis des *taqlīd* zuwenden.⁴³

Auf stilistischer und textlicher Ebene transportiert Al-Ḥaḡwī das breite thematische Spektrum des *al-fikr* auf unterschiedlichen Wegen. Häufig schreibt al-Ḥaḡwī in einem polemischen Ton, wenn er beispielsweise die mangelhafte Qualität neuzeitlicher *fatwās* aufgrund nachlassender fachlicher Fähigkeiten der Rechtsgelehrten oder die persönlichen Agenden der Beteiligten im Reformprozess kritisiert.⁴⁴ Auch im Kapitelaufbau sind wiederkehrende Muster erkennbar, da al-Ḥaḡwī zu Beginn eines Kapitels die Meinungen und Debatten anderer Gelehrten aufgreift und erst im Anschluss seine eigene Meinung äußert.⁴⁵ Geht es um die Vorstellung von Praktiken, beginnt al-Ḥaḡwī im Allgemeinen mit der Definition der vorgestellten Praktik, bevor er seinen Standpunkt durch Zitate aus dem Qur’ān, aus *ḥadīthen* oder durch Zitate von anderen Rechtsgelehrten untermauert.⁴⁶

⁴² Al-Ḥaḡwī (1995), S. 5-6.

⁴³ Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 5.

⁴⁴ Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 490, wo al-Ḥaḡwī die Fähigkeiten der Rechtsgelehrten bezüglich des *fatwā*-Erteilens auf polemische Weise kritisiert. An weiteren Stellen des *al-fikr* kritisiert al-Ḥaḡwī die persönlichen Agenden der Beteiligten des Reformprozesses, vgl. dazu al-Ḥaḡwī (1995), S. 228-229.

⁴⁵ Dies ist besonders im Kapitel „Wurde die Praxis des *iğtihād* unterbrochen oder nicht, sein Potential und seine Existenz heute“ (S. 511-521) sichtbar. Dort beginnen al-Ḥaḡwīs eigene Ausführungen gegen Ende von Seite 517.

⁴⁶ Im Kapitel „Der *iğtihād*“ beispielsweise führt al-Ḥaḡwī zuerst seine Definition des Praxis des *iğtihād* an, um diesen anschließend weiterführende definitorische Erläuterungen zum *iğtihād* von aš-Šāfi’ī anzufügen, vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 493. Im Kapitel „*Taqlīd* und seine Prinzipien“ zitiert al-Ḥaḡwī zur Unterstützung seiner Hauptkritik am *taqlīd*, nämlich dem Nachahmen eines Ausspruchs, ohne dessen rechtstheoretische Begründungen zu kennen, den Qur’ān-Verses 16:43, vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 470.

2.3 Muḥammad al-Ḥaḡwī's Lagebeschreibung Marokkos im 18. und 19. Jh.

2.3.1 Der *fiqh* in der Krise

Für Muḥammad al-Ḥaḡwī hatte die Krise Marokkos tiefgreifende systemische und von Menschen gemachte Ursachen. Zwar liefert er im *al-fikr* keine monokausale Erklärung für die Lage Marokkos, dennoch sah er die Krise des *fiqh* als Hauptursache für den damaligen Zustand seines Heimatlandes. Ersichtlich wird dies bereits am grundsätzlichen Aufbau des Werkes und der thematischen Schwerpunktsetzung einiger Kapitel des *al-fikr*, in denen sich al-Ḥaḡwī offen mit der Erneuerung des *fiqh* auseinandersetzt.⁴⁷ Als theoretisch-abstrakter Oberbegriff für die islamische Rechtswissenschaft muss der *fiqh* jedoch auf seine Bestandteile und zugrundeliegende Methodik heruntergebrochen werden, um seine potenzielle Reformierbarkeit darzustellen, ein Wissen, dem al-Ḥaḡwī in der Beschreibung der Probleme und Ursachen der Krise in Marokko folgt.

Bereits mit der Verwendung des Begriffs „Erneuerung“ (*taḡdīd*) in der Überschrift des Kapitels „Die Erneuerung des *fiqh*“ (*taḡdīd al-fiqh*) postuliert al-Ḥaḡwī zweierlei: Die islamische Rechtswissenschaft, wie sie sich zu al-Ḥaḡwī's Zeiten von der zweiten Hälfte des 19. bis in die erste Hälfte des 20. Jh. darstellte, bedurfte einer Erneuerung.⁴⁸ Darüber hinaus verrät al-Ḥaḡwī's Wahl des Begriffs „Erneuerung“, die Existenz einer früheren Zeit, in der sich die islamische Rechtswissenschaft in einem besseren oder einem optimalen Zustand befunden haben musste. Tatsächlich teilt al-Ḥaḡwī im *al-fikr* die Entwicklung der islamischen Rechtswissenschaft in vier Phasen ein. Die erste Phase, in der es zur Entstehung der islamischen Rechtswissenschaften als Disziplin kam und die al-Ḥaḡwī „Kindheitsphase“ (*ṭawr ṭufūliyya*) nennt, dauerte von Muḥammads Berufung zum Propheten bis zu seinem Tod.⁴⁹ Die zweite Phase, al-Ḥaḡwī bezeichnet sie als „Jugendphase“ (*ṭawr aš-šabāb*) des *fiqh*, begann mit der Zeit der „rechtgeleiteten“ Kalifen (1./7. Jh.) und dauerte bis zum Ende des 2./8. Jh.⁵⁰ Durch den Tod des Propheten Muḥammad, in dessen Folge die muslimische *umma* ihre zentrale autoritative Figur in Rechtsfragen verlor und durch die Expansion des islamischen Reiches, durch die das islamische Recht mit neuen kulturellen Einflüssen und Praktiken in Berührung kam, befand sich die

⁴⁷ Siehe beispielsweise die Kapitel „Die Erneuerung des *fiqh*“ (S. 449), „Was aus dem *fiqh* vom 4. Jh. bis in unsere Zeit im Allgemeinen wurde“ (S. 449-452) neben den Kapiteln zu einzelnen Methoden und Praktiken des *fiqh*, namentlich „Der *iḡtihād*“ (S. 493) oder „*Taqlīd* und seine Prinzipien“ (S. 470-472).

⁴⁸ Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 449.

⁴⁹ Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 6.

⁵⁰ Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 6. Als Ära der „rechtgeleiteten“ Kalifen wird die Phase nach dem Tod des Propheten Muḥammad 11/632 bis zu 'Alī's Tod im Jahr 40/661 betitelt.

islamische Rechtswissenschaft in der herausfordernden Situation, neu aufkommende Rechtsfragen und -probleme lösen zu müssen.⁵¹ Als Reaktion darauf entwickelten muslimische Juristen das Instrument des *iğtihād*, um im Rahmen von Qur'ān und *sunna* Antworten auf bis dahin ungeklärte juristische Fragestellungen zu finden.⁵² Die dritte Phase in der Entwicklung der islamischen Rechtswissenschaft, al-Ḥağwī nennt sie „Erwachsenenphase“ (*ṭawr al-kuhūla*), umfasste das 3./9. bis 4./10. Jh. In ihm verortet al-Ḥağwī den nach Jahrhunderten des Aufstiegs beginnenden Stillstand der islamischen Rechtswissenschaft und die zunehmende Verbreitung und Anwendung der Praxis des *taqlīd*.⁵³ Symptomatisch ist in diesem Zusammenhang die Diskussion über die Schließung des Tors des *iğtihād* (*iğlāq bāb al-iğtihād*). Diesem Narrativ zufolge nahmen Ausmaß und Fähigkeit der selbstständigen und unabhängigen Normenfindung und -ableitung (*iğtihād*) in einem Umfang ab, der „[...] die Rechtsgelehrten veranlasste, die Schließung (*iğlāq*) des Tores des *iğtihād* zu verkünden.“⁵⁴ Zwar folgten nicht alle Rechtsgelehrten dieser Ansicht, jedoch entwickelte sie sich zur dominierenden Meinung, der zufolge zu jenem Zeitpunkt kein Rechtsgelehrter existiere, der die Fähigkeit zur eigenständigen Normenableitung besitze.

In diesem Zusammenhang kam den Rechtsschulen eine eminente Bedeutung in der islamischen Rechtswissenschaft zu, da ihre Juristen über einen Zeitraum von mehreren hundert Jahren Rechtslehren auf Basis der Lehren ihrer Begründer formulierten, die nach ihrer Etablierung zu primären Ausgangspunkten der Normenfindung wurden und die Rechtsschulen zum „[...] *unique cadre légitime de la réflexion sur la charia* [...] machten.⁵⁵ Nicht mehr die Normenfindung anhand selbstständiger intellektueller Anstrengungen stand im Vordergrund, sondern das Befolgen von Präzedenzfällen und prominenter Lehrmeinung aus den Rechtsschulen.⁵⁶ Die finale Phase in der Entwicklung der islamischen Rechtswissenschaft ist laut al-Ḥağwī die „Phase des hohen Alters und der Alterschwäche nahe der Nichtexistenz“ (*ṭawr aš-šayḫūḥiyya wa-l-haram muqarrib mina l-`adam*). Al-Ḥağwī setzt ihren Beginn auf den Anfang des 5./11. Jh. und führt aus, dass sie bis in die Gegenwart andauere.⁵⁷ Es ist auffällig, dass al-Ḥağwī sich nicht damit aufhält, diese letzte Phase genauer zu beschreiben. Stattdessen hält er die Benennung der

⁵¹ Vgl. Abdelaal (2012), S. 152; vgl. Baderin (2018), S. 13-14.

⁵² Vgl. al-Ḥağwī (1995), S. 7; vgl. Baderin (2018), S. 13.

⁵³ Vgl. al-Ḥağwī (1995), S. 7.

⁵⁴ Krawietz (2002), S. 76-77. Das Narrativ der Schließung des Tores des *iğtihād* wird auf den Seiten 22-23 weiter beleuchtet.

⁵⁵ Warscheid, Ismail (2018) : „Le livre du désert. La vision du monde d'un lettré musulman de l'Ouest saharien au XIXe siècle“. In : *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 73 (2), S. 359-384, hier S. 367-368 ; vgl. Krawietz (2002), S. 70-71.

⁵⁶ Vgl. Baderin (2018), S. 18.

⁵⁷ Vgl. al-Ḥağwī (1995), S. 7; vgl. Elger (1994), S. 226.

letzten Phase für ausreichend aussagekräftig und selbsterklärend, um seinen Standpunkt zu verdeutlichen.⁵⁸ Bei näherer Betrachtung dieser Benennung wird ersichtlich, was al-Ḥaǧwī meint, denn die Metapher des hohen Alters, der Altersschwäche und der Nichtexistenz zeigen einen Zustand nahe des Untergangs bzw. Endes des *fiqh*, eine Situation mangelhafter Vitalität. Erst durch das Hinzufügen des Adjektivs „nahe“ (*muqarrib*) erfahren die Leserinnen und Leser, dass trotz der ernsten Lage des *fiqh*, die Hoffnung auf seine, wie al-Ḥaǧwī selbst es nennt, vollständige Erneuerung (*taǧdīd*) besteht.

2.3.2 Die Kritik an den Rechtsgelehrten

Die Kritik an den Rechtsgelehrten nimmt in al-Ḥaǧwīs Lagebeschreibung Marokkos einen zentralen Platz ein. Verantwortlich dafür waren ihre Stellung im sozialen Gefüge muslimischer Gesellschaften und ihre Gelehrtenausbildung, wodurch sie über erheblichen Einfluss in der Aushandlung und Definition neuer Praktiken und Methoden verfügten und somit auf die Entwicklung und Gestalt der islamischen Rechtswissenschaft an sich. Insgesamt führt al-Ḥaǧwī im *al-fikr* eine ganze Reihe von Kritikpunkten an den Rechtsgelehrten an, die für ihn einen entscheidenden Anteil an der aktuellen Lage der islamischen Rechtswissenschaft und infolgedessen für den Zustand der marokkanischen Gesellschaft hatten.

Der erste von al-Ḥaǧwī vorgebrachte Kritikpunkt an den Rechtsgelehrten ist direkt mit ihrer sozialen Stellung und ihrer Kenntnis der Rechtswissenschaft verknüpft. Wiederholt bezeichnet al-Ḥaǧwī sie als Monopolisten (*muḥtakirūn*), die den *fiqh* zu einem Monopol (*ḥukra*) in ihren Händen zu machen gedachten.⁵⁹ Sie würden aus Habsucht dafür sorgen, dass die islamische Rechtswissenschaft zu einer „[...] schwierig zu findenden Tätigkeit [...]“ (*ḥirfa ʿazīza*) werde, über die nur wenige Menschen verfügten, obwohl der *fiqh* allen Menschen zugutekommen müsste. Ursache dieser gewollten Verknappung und Monopolisierung seien laut al-Ḥaǧwī größtenteils finanzielle Interessen der Rechtsgelehrten, die den *fiqh* als „[...] Quelle für reichlich Einkommen“ [...] (*ʿaynan min ʿuyūn rizq ǧazīra*) zu monetarisieren versuchten.⁶⁰ Al-Ḥaǧwī verurteilt dieses Vorhaben scharf, nennt es

⁵⁸ Vgl. al-Ḥaǧwī (1995), S. 7.

⁵⁹ Vgl. al-Ḥaǧwī (1995), S. 451.

⁶⁰ Al-Ḥaǧwī (1995), S. 451, 491.

ein „[...] Irregehen in der Religion [...]“ (*dalāl fi d-dīn*).⁶¹ Wie verbreitet dieses Problem war, lässt sich letztlich kaum abschätzen. Möglicherweise muss es im Kontext der wirtschaftlichen und finanziellen Krise Marokkos angesiedelt werden, von der viele Gelehrte als Teil der marokkanischen Bevölkerung ebenfalls betroffen waren und in der sie die Monetarisierung der islamischen Rechtswissenschaft neben einer neuen Berufswahl als eine weitere Möglichkeit des Gelderwerbs sahen.⁶²

Weitere Kritik äußert al-Ḥaḡwī an der Methodik und den Arbeitsweisen der Rechtsgelehrten seiner Zeit. Dabei stößt er sich speziell an der Arbeit der Rechtsgelehrten mit Kompendien, also knapp umrissenen Zusammenfassungen von Büchern. Zugleich wirft er ihnen vor, die islamische Rechtswissenschaft durch falsche Prioritätensetzung zu unterterminieren. Insbesondere die Erstellung und Verwendung von Kompendien (*muḥtaṣar*, Pl. *muḥtaṣarāt*) sieht al-Ḥaḡwī als ernstes Problem für die islamische Rechtswissenschaft, da diese al-Ḥaḡwī zufolge die „Belege“ (*dalīl*, Pl. *adilla*) wegließen.⁶³ Im Umkehrschluss heißt das, dass den Kompendien die autoritative Grundlage aus Qurʾān und *sunna* und damit gleichsam die autoritative Kraft insgesamt fehlt. Problematisch war aus Sicht al-Ḥaḡwīs, dass in zunehmenden Maße Kompendien verfasst wurden und in den Reihen der Rechtsgelehrten weite Verbreitung fanden.⁶⁴ Im Übrigen seien die Kompendien mitunter so kompliziert verfasst, dass sie selbst Kommentare zu ihrer Erklärung bedürfen würden. So entstand ein Kreislauf von stetig neu verfassten Kompendien, zu deren Verständnis wiederum neue Bücher nötig waren.⁶⁵ In dem Maße, klagt al-Ḥaḡwī, wie Kompendien entstanden und zugänglich waren, nahmen unter den Rechtsgelehrten sowohl der Wille als auch die Fähigkeit zum aktiven Nachdenken ab, da die intellektuelle Arbeit bereits zuvor geleistet worden war.⁶⁶

Das bekannteste dieser *muḥtaṣar*-Werke ist das des Ḥalīl b. Ishāq (gestorben 767/1365, 769/1367 oder 776/1374), das als Referenzwerk zum *fiqh mālikitischen* Ausprägung gilt.⁶⁷ Seine Kritiker warfen dem *muḥtaṣar* des Ḥalīl vor, eine Monopolstellung innerhalb der *mālikitischen* Rechtsschule besessen und die Schriften Māliks und seiner früheren

⁶¹ Al-Ḥaḡwī (1995), S. 451.

⁶² Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 226; vgl. Vikør (2020).

⁶³ Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 449. Das Wort „*dalīl*“ hat im Arabischen verschiedene Bedeutungen. Im Kontext des *fiqh* wird er zumeist mit „Beleg“ wiedergegeben. Im rechtlichen Kontext beziehen sich *adilla* auf von Gott gegebene Belege – mitgeteilt mittels Qurʾān und *sunna* – an denen sich Rechtsgelehrte in der Normenableitung orientieren sollen, vgl. Hallaq (2005), S. 130; vgl. Krawietz (2002), S. 104, 115-116.

⁶⁴ Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 451; vgl. Terem (2014), S. 58; vgl. Elger (1994), S. 223.

⁶⁵ Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 451; vgl. Terem (2013), S. 442.

⁶⁶ Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 451.

⁶⁷ Vgl. Brockelmann, Carl (2018): *History of the Arabic Written Tradition, Supplement Volume II*. Übers. J. Lameer. Leiden und Boston: Brill, S. 100.

Anhänger verdrängt zu haben. Anstatt sich Qurʾān und *sunna* zuzuwenden, so lautet der Vorwurf, hätten sich Gelehrte einzig mit der Interpretation des *muḥtaṣar* beschäftigt.⁶⁸ Auch al-Ḥaḡwī teilt diese Kritik und beklagt, dass Ḥalīls *muḥtaṣar* zu seiner Zeit „[...] den Platz von Qurʾān und *sunna* [...]“ einnahm.⁶⁹ Diese Kritik verbindet al-Ḥaḡwī mit den Anhängern der *salafiyya*, die eine Rückkehr zu Qurʾān und *sunna* als Grundlagen des Islam fordern. Zwar stellt al-Ḥaḡwī die Stellung des *muḥtaṣar* nicht vollständig in Frage, da ihm zufolge derjenige, der den *muḥtaṣar* beherrsche, durchaus Normen aus ihm ableiten könne, doch galt das Werk als dermaßen kompliziert, dass Rechtsgelehrte eigens Kommentare zum Verständnis des *muḥtaṣars* benötigten.⁷⁰ Viele Rechtsgelehrte würden deswegen ihre „[...] Gedanken mit der Entschlüsselung von Zeichen, die sie verworren machten [...]“ und „[...] denen kein Zweck und kein Ende [...]“ verschwenden.⁷¹ Explizit wirft al-Ḥaḡwī den Rechtsgelehrten hier vor, den *muḥtaṣar* nebst anderen Werken ihrer Vorgänger trotz langwieriger Versuche intellektuell nicht vollständig greifen zu können. Stattdessen, so al-Ḥaḡwī wiederum im Einklang mit *salafiyya*-Gedankengut, sollten die Rechtsgelehrten von der ausschließlichen Beschäftigung mit den Schriften ihrer Vorgänger ablassen und sich Qurʾān und *sunna* zuwenden, um auf Basis beider Normen abzuleiten.⁷²

Es war für al-Ḥaḡwī auch diese falsche Prioritätensetzung von Seiten der Rechtsgelehrten, die den *fiqh* in seinen aktuell schlechten Zustand brachte. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang al-Ḥaḡwīs Vorwurf, die Rechtsgelehrten hätten das „[...] Tor der Rechtskniffe [...]“ (*bāb al-ḥiyal*) geöffnet und würden versuchen, von Gott festgelegte Bestimmungen zu umgehen oder aufzuheben.⁷³ In der Konsequenz zeigt al-Ḥaḡwīs Gedanken-gang, dass er den Rechtsgelehrten vorwarf, in der Ausübung der islamischen Rechtspraxis einen falschen Weg eingeschlagen zu haben, ein Vorwurf, den al-Ḥaḡwī an den Beispielen des Ehebruchs und von Diebstahldelikten untermauert.⁷⁴

⁶⁸ Vgl. Elger (1994), S.223.

⁶⁹ Al-Ḥaḡwī (1995), S. 490.

⁷⁰ Vgl. Terem (2014), S. 58-59; vgl. Warscheid (2018), S. 369.

⁷¹ Al-Ḥaḡwī (1995), S. 451.

⁷² Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 490.

⁷³ Al-Ḥaḡwī (1995), S. 520-521. In der islamischen Rechtswissenschaft bezeichnet der Begriff „*ḥiyal*“ (Pl. *ḥīla*) einen juristischen Kniff oder Kunstgriff, mittels dessen versucht wird, auf Basis legaler Mittel, ein bestimmtes Ziel zu erreichen, das selbst nicht zwangsläufig rechtmäßiger Natur sein muss, sondern auch unrechtmäßiger Natur sein kann. Es handelt sich demnach um den Versuch, sich in der Erreichung bestimmter nicht notwendigerweise legaler Ziele, nicht offen über das göttliche Recht (*ṣarīʿa*) hinwegzusetzen, vgl. Krawietz (2002), S. 264; vgl. Horii, Satoe (2002): „Reconsideration of Legal Devices (*Ḥiyal*) in Islamic Jurisprudence: The Ḥanafīs and Their 'Exits' (Makhārij).“ In: *Islamic Law and Society* 9 (3), S. 312-357, hier S. 312-313.

⁷⁴ Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 520-521.

2.3.3 Das Ungleichgewicht im Gebrauch von *iğtihād* und *taqlīd*

2.3.3.1 Die Definition von *iğtihād* und *taqlīd*

Unmittelbar verknüpft mit der Kritik an der falschen Prioritätensetzung ist die Frage nach der angemessenen Arbeitsmethodik der Rechtsgelehrten. Im Kern wurde diese Frage häufig auf die Debatte um den Gebrauch von *taqlīd* und *iğtihād* reduziert. Auch in al-Ḥağwīs *al-fikr* nimmt die Definition beider Praktiken, ihrer Entwicklung und die Frage nach ihrer grundsätzlichen Zulässigkeit im juristischen Bereich eine zentrale Rolle ein, sah al-Ḥağwī doch im *iğtihād* das Lebenselixier für die Erneuerung des *fiqh*.⁷⁵ Gerade diese Ausführlichkeit, mit der al-Ḥağwī beide Praktiken behandelt, lässt erkennen, wie wichtig für ihn *iğtihād* und *taqlīd* im Zusammenhang mit den Ursachen bzw. der Lösungssuche für die marokkanische Krise sind. Allerdings darf die Debatte um *iğtihād* und *taqlīd* nicht einzig auf das Marokko zu al-Ḥağwīs Zeiten verengt werden. Vielmehr hatte sie Relevanz für weitere muslimische Gesellschaften, ist Teil der islamischen Geschichte und zeigt, dass islamisches Recht und seine Methoden in der islamischen Welt steten Entwicklungen und Neuaushandlungen unterworfen waren.⁷⁶

Auf der basalen Ebene bedeutet „*iğtihād*“ wörtlich „Anstrengung“ oder „Bemühung“. Es ist das Verbalnomen des Verbes *iğtahada*, abgeleitet von der Wurzel *ğ-h-d*, deren semantisches Feld die Tätigkeiten „bemühen“, „anstrengen“ und „streben“ abdeckt. Im juristischen Kontext beschreibt *iğtihād* das umfassende unabhängige geistige Bemühen, um aus den Belegen (*dalīl*, Pl. *adilla*) in Qurʾān und *sunna* mit einem bestimmten Grad an Wahrscheinlichkeit Normen (*ḥukm*, Pl. *aḥkām*) abzuleiten.⁷⁷ Besonders in diesem Zusammenhang sowie in der islamischen Rechtswissenschaft insgesamt ist der Begriff

⁷⁵ Vgl. al-Ḥağwī (1995), S. 449.

⁷⁶ Vgl. Peters (1980), S. 131-132.

⁷⁷ Vgl. al-Ḥağwī (1995), S. 493; vgl. Schacht, Joseph und MacDonald, Duncan B. (2012): „Idjtihād.“ In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0351, Stand 10.12.2021). Die in der *sunna* enthaltenen Worte, Taten und stillschweigende Billigung des Propheten Muḥammad wurden nach dessen Tod verschriftlicht und in Form von Überlieferungen (*ḥadīṭ*, Pl. *aḥādīṭ*; *ḥabar*, Pl. *aḥbār*; *aṭar*, Pl. *āṭār*) über die Generationen hinweg weitergegeben. Während manche *ḥadīṭ*-Gelehrte *ḥadīṭ*, *ḥabar* und *aṭar* synonym verwenden, weisen ihnen andere *ḥadīṭ*-Gelehrte unterschiedliche Bedeutungen zu. Sie definieren *ḥadīṭ* als Überlieferungen über den Propheten Muḥammad, *ḥabar* als jegliches überlieferte Wissen und *aṭar* als Überlieferungen über die Prophetengefährten und -nachfolger, vgl. Pavlovitch, Pavel (2018): „Ḥadīth.“ In: *Encyclopaedia of Islam, THREE* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30163, Stand: 19.06.2022. Laut al-Ḥağwī muss ein *muğtahid* sich bei der Konsultation der Überlieferungen zuerst an die *aḥbār mutawātira* wenden. Diese sind so zahlreich überliefert worden, dass ihr Wahrheitsgehalt dadurch als erwiesen angesehen wurde. Erst danach könne er sich an Überlieferungen der Kategorie *āḥad* wenden, also Überlieferungen, die nur von einzelnen Personen übertragen wurden, vgl. al-Ḥağwī (1995), S. 493, vgl. Brown (2009), S. 104.

„*dalīl*“ von großer Bedeutung, da er an der Basis einer Norm steht. Im Bereich der islamischen Rechtswissenschaft wird er mit „Beleg“ übersetzt und ist seinem Sinne nach die Vorstufe einer Norm. Denn, während eine Norm nicht *per se* offenbar ist und erst durch Ableitung aus den Rechtsquellen aus dem Bereich des Verborgenen oder Nichtexistierenden in die Realität gebracht werden muss, sind die Belege (*adilla*) ersichtlich. Durch sie und auf ihrer Basis wird ein *muğtahid* in die Lage versetzt, Normen aus den islamischen Rechtsquellen abzuleiten.⁷⁸ Ein *dalīl* kann in diesem Zusammenhang ein textlich feststehender Beleg aus den göttlichen Quellen Qur’ān und *sunna* sein, der „klar“ in dem Sinne ist, dass er keine andere Interpretationsweise zulässt.⁷⁹ Oder er kann sich aus den Rechtsquellen *qiyās* und *iğmā’* ergeben, falls Qur’ān und *sunna* selbst keine Hinweise zu einem speziellen Fall geben.⁸⁰ Als weitere Quelle traten nach der Entstehung der Rechtsschulen die Schriften ihrer jeweiligen Begründer hinzu.⁸¹ In diesem Sinne ist *iğtihād* also ein Werkzeug, mittels dessen ein *muğtahid*, also eine Person, die *iğtihād* praktiziert, durch die Nutzung bestimmter Quellen zur selbstständigen Normenableitung gelangt. Da weder der Qur’ān noch die *sunna* gesetzliche Normen ausführlich behandeln, wird die Notwendigkeit eines Instruments wie des *iğtihād* offensichtlich, das folglich dann zum Einsatz kommt, wenn die göttlichen Quellen – also Qur’ān und *sunna* – eine rechtliche Angelegenheit nicht eindeutig beantworten.⁸²

In der islamischen Rechtswissenschaft wurde zwischen verschiedenen hierarchisch abgestuften Kategorien von *muğtahids* unterschieden. Waren es zu Beginn des 5./11. Jh. drei Kategorien, erhöhte sich ihre Zahl im 7./13. Jh. auf bis zu fünf Kategorien.⁸³ Al-Ḥağwī selbst unterscheidet im *al-fikr* zwei Kategorien von *muğtahids*. An der Spitze der Hierarchie stand der absolute *muğtahid* (*muğtahid muṭlaq*), auch unabhängiger *muğthid* (*muğtahid mustaqill*) oder unabhängiger absoluter *muğtahid* (*muğtahid muṭlaq mustaqill*) genannt.⁸⁴ Er zeichnete sich durch die Fähigkeit zur eigenständigen Herleitung von

⁷⁸ Vgl. Weiss, Bernand G. (2010): *The Search for God’s Law. Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*. Salt Lake City: The University of Utah Press, S. 147.

⁷⁹ Vgl. Hallaq, Wael B. (1997): *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 40; vgl. Kamali, Mohammad Hashim (2003): *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: The Islamic Texts Society, S. 19, 315.

⁸⁰ Vgl. dazu die Definitionen von *iğtihād* und *taqlīd* in Fußnote 32 dieser Arbeit; vgl. al-Ḥağwī (1995), S. 493; vgl. Baderin (2018), S. 39-40; vgl. Weiss (2010), S. 147-148.

⁸¹ Vgl. Terem (2014), S. 67.

⁸² Vgl. Krawietz (2002), S. 353.

⁸³ Vgl. Hallaq, Wael B. (1984): „Was the Gate of Ijtihad Closed?.“ In: *International Journal of Middle East Studies* 16 (1), S. 3-41, hier S. 29.

⁸⁴ Vgl. al-Ḥağwī (1995), S. 484. An-Nawāwī (631/1233 – 676/1278), ein bedeutender Rechtsgelehrter speziell auf dem Gebiet der *ḥadīṭ*-Wissenschaften, bezeichnet den absoluten *muğtahid* wahlweise als *muğtahid mustaqill* oder *muğtahid muṭlaq mustaqill*, vgl. Brockelmann, Carl (2016): *History of the Arabic Written Tradition, Volume I*. Übers. J. Lameer. Leiden und Boston: Brill, S. 432; vgl. al-Ḥağwī (1995), S. 511; vgl. Peters (1980), S. 137.

Normen aus den Primärquellen des islamischen Rechts und durch *istidlāl* aus.⁸⁵ Weiterhin durfte er *fatwās* erteilen und jegliche Position im islamischen Rechtsapparat einnehmen.⁸⁶ Ihm folgt der eingeschränkte *muğtahid* (*muğtahid muqayyad*), auch bekannt als abhängiger *muğtahid* (*muğtahid muntasib*), als ein mit einer Rechtsschule affilierter absoluter *muğtahid* (*muğtahid muṭlaq muntasib*), als ein *muğtahid* der Rechtsschule (*muğtahid al-maḏhab*) oder ein zum *fatwā*-Erteilen ermächtigter *muğtahid* (*muğtahid al-fatwā*). Zwar, so al-Ḥağwī, besäßen die eingeschränkten *muğtahids* die Qualifikation, um eigenständig Normen auf Basis der Primärquellen des islamischen Rechts abzuleiten, dennoch seien sie in ihrer Normenfindung an die Grundsätze ihrer Rechtsschule gebunden.⁸⁷

Taqḥīd dagegen ist das Verbalnomen des Verbs *qallada*, abgeleitet von der Wurzel *q-l-d*. Im juristischen Kontext bedeutet *taqḥīd*, sich der Ansicht oder Autorität einer anderen Person unterzuordnen, indem man die dort vertretene Ansicht nachahmt.⁸⁸ Dieses Nachahmen geschieht im Rahmen von Rechtsschulen, wo die Anhänger sich der Lehrmeinung der jeweiligen Rechtsschul-Begründer unterwerfen. Al-Ḥağwīs Definition des *taqḥīd* ist negativer, beschreibt er die Praktik doch als „[...] Nachahmen einer Äußerung, ohne die Kenntnis des Belegs dieser Äußerung.“⁸⁹ Worauf al-Ḥağwī hier anspielt, ist das unreflektierte Nachahmen einer Äußerung (*aḥaḏa al-qawl*), ohne deren rechtstheoretische Begründung, bestehend aus den grundlegenden Belegen (*adilla*) aus Qurʾān und *sunna*, zu kennen. Anstatt also im Rahmen des *iğtihād* Normen durch unabhängige intellektuelle Bemühungen herzuleiten, meint *taqḥīd* laut al-Ḥağwī, das unreflektierte Nachahmen einer Äußerung. Viele Kritiker des *taqḥīd* stimmen mit al-Ḥağwīs Definition überein und beurteilen *taqḥīd* als „blinde Imitation“, „unkritische Befolgung“ oder „unhinterfragtes Festhalten an einer etablierten Doktrin“.⁹⁰ Überhaupt ist die Kritik al-Ḥağwīs am *taqḥīd* wiederholt von einem drastischen und polemischen Ton gekennzeichnet, der sich offen in der Wahl bestimmter Wörter und Formulierungen zeigt. So sieht al-Ḥağwī die Praxis des *taqḥīd* als Hauptursache für die „Altersschwäche“ (*haram*), also den von ihm empfundenen andauernden mangelhaften Zustand der islamischen Rechtswissenschaft und bescheinigt der Praxis des *taqḥīd* ferner „[...] all das aufzugeben, was der *iğtihād* bewirkte

⁸⁵ *Istidlāl* bezeichnet in diesem Zusammenhang den Einsatz oder die Anwendung eines *dalīl* zur Herleitung einer Norm, vgl. Weiss (2010), S. 42.

⁸⁶ Vgl. al-Ḥağwī (1995), S. 484.

⁸⁷ Vgl. al-Ḥağwī (1995), S. 449, 450, 485-486, 511; vgl. Peters (1980), S. 137; vgl. Hallaq (1984), S. 29.

⁸⁸ Vgl. Calder, Norman (2012): „Taklīd.“ In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7343, Stand: 10.12.2021).

⁸⁹ Al-Ḥağwī (1995), S. 470.

⁹⁰ Vgl. Terem (2014), S. 67; vgl. Ahmed, Rumea (2012): *Narratives of Islamic Legal Theory*. Oxford: Oxford University Press, S. 129; vgl. Hallaq, Wael B. (2001): *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, S. IX.

[...].⁹¹ An dieser Stelle grenzt al-Ḥaḡwī offen die in seinen Augen „gute“ Praxis des *iğtihād* von der „schlechten“ und „schädlichen“ Praxis des *taqlīd* ab, eine Ansicht, die er unterstreicht, indem er *iğtihād* als die Praxis einer vernünftigen Person (*rašīd*) der Praxis des *taqlīd* als einer vernünftigen Person unwürdig gegenüberstellt.⁹²

Al-Ḥaḡwī unterscheidet im *al-fikr* drei Arten von *taqlīd*: Die erste Art besteht darin, sich von den Texten der *šarī'a*, also dem göttlichen Recht, abzuwenden, was laut al-Ḥaḡwī mit der Nachahmung der Vorfahren gleichbedeutend ist. In diesem Fall unternimmt ein Rechtsgelehrter keine eigene intellektuelle Anstrengung zur Normenableitung aus den Rechtsquellen, sondern beschränkt sich auf die Nachahmung der bereits von den Vorfahren hergeleiteten Normen. Die zweite Art von *taqlīd* definiert al-Ḥaḡwī als „[...] Das sich-Befassen mit ihnen [den Offenbarungstexten] und das Herausarbeiten ihrer Belege bezüglich einer Norm [...]“.⁹³ Sie gleicht der ersten Art, unterscheidet sich von ihr jedoch dadurch, dass der Rechtsgelehrte die grundlegenden Belege aus den Offenbarungstexten (Qur'ān und *sunna*), auf deren Basis die Vorfahren Normen ableiteten, kennt. Die dritte und letzte Art von *taqlīd* besteht für al-Ḥaḡwī in der Nachahmung jemandes, dessen Qualifikation zum *iğtihād* nicht erwiesen ist.⁹⁴ Auch wenn al-Ḥaḡwī alle drei Arten des *taqlīd* für unzulässig erklärt (*kull at-talāta lā yağūzu*), geht er dennoch nicht so weit, ihren Einsatz komplett auszuschließen. Denn unter bestimmten Umständen könne es zu einer Situation kommen, in der *taqlīd* „[...] aus Notwendigkeit heraus erlaubt oder obligatorisch [...]“ (*at-taqlīd sā'ig aw wāğib li-ḡ-ḡarūra*) sei.⁹⁵ In erster Linie betreffe dies, so al-Ḥaḡwī, jeden, der in der Rechtswissenschaft nicht über die notwendige Qualifikation zum *iğtihād* verfüge. Für diesen sei *taqlīd* Pflicht (*wāğib*). Den zweiten gerechtfertigten Umstand für die Anwendung von *taqlīd* sieht al-Ḥaḡwī gegeben, wenn ein Rechtsgelehrter in einem Rechtsfall (*nāzila*) wegen Zeitmangels oder Unvermögens nicht in der Lage sei, „[...] die Natur des Belegs [...]“ (*wağh ad-dalīl*) zu erkennen. Worauf al-Ḥaḡwī hier mit „Natur des Belegs“ anspielt, ist seine Vorstellung, dass Belege aus dem göttlichen Recht die Basis einer Norm sein müssen. Falls es einem Rechtsgelehrten aus Zeitmangel oder Unvermögen nicht möglich sei, eine Norm auf Grundlage eines Belegs zu finden, könne er sich an einem anderen Gelehrten aus einem vergleichbaren Fall orientieren.⁹⁶

Dass al-Ḥaḡwī als explizierter Gegner des *taqlīd* schreibt, wird aus seinen Ausführungen sichtbar. Doch nicht nur auf Seiten arabischer Rechtsgelehrter, sondern auch auf Seiten

⁹¹ Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 449, 471.

⁹² Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 471.

⁹³ Al-Ḥaḡwī (1995), S. 471.

⁹⁴ Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 471.

⁹⁵ Al-Ḥaḡwī (1995), S. 471-472. *Ḍarūra* bezeichnet das Prinzip der Notwendigkeit, demzufolge es in begründeten Ausnahmefällen erlaubt ist, vom Gesetz abzuweichen, vgl. Baderin (2018), S. 36.

⁹⁶ Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 470-471.

der westlichen Forschung wurde *taqlīd* innerhalb der Orientalismus-Debatte vielfach negativ als „[...] *blind submission* [...]“ rezipiert.⁹⁷ Es ist wichtig, dieses Bild zu relativieren, da *taqlīd* mehr als das „blinde Befolgen“ bestimmter Lehrmeinungen bedeutet. Stattdessen kann es bereits als intellektuelle Leistung interpretiert werden, aus der verfügbaren Textmenge die maßgeblichen Lehrmeinungen innerhalb einer Rechtsschule zu identifizieren, um sich nach ihr richten zu können.⁹⁸ War ein *muqallid* als Richter (*qāḍī*) tätig, musste er die Lehrmeinungen zu bestimmten Fällen kennen, um Urteile fällen zu können. Bei der Wahl der Lehrmeinung besaß er einen Ermessensspielraum und dieser ermöglichte es ihm, die für ihn geeignetste aus den ihm bekannten Lehrmeinungen zu wählen.⁹⁹ Ein weiterer nicht zu vernachlässigender Aspekt, weshalb Rechtsgelehrte *taqlīd* nutzten, lag im Versuch, die eigene Meinung in die Tradition bekannter Rechtsgelehrter zu stellen. Auf diese Weise konnte ein *muqallid taqlīd* nutzen, um seiner Meinung mehr Autorität zu verleihen.¹⁰⁰

2.3.3.2 Die Entwicklung von *iğtihād* und *taqlīd*

Laut islamischer Tradition reichen die ersten Vorläufer der Praxis des *iğtihād* zurück bis in die Zeit des Propheten Muḥammad. Seine Gefährten sollen sich bei rechtlichen Fragen direkt an Muḥammad gewandt haben, worauf dieser ihnen diese rechtlichen Fragen in Form von Offenbarungen beantwortete.¹⁰¹ Einen Schub erhielt die Praxis des *iğtihād* während der Expansion des islamischen Reiches. Neue Bräuche und Rechtsgewohnheiten, im islamischen Recht damals noch unbekannt, erreichten das islamische Reich und mussten auf ihre Konformität mit Qur'ān und *sunna* untersucht werden. Dazu setzten die Rechtsgelehrten den *iğtihād* im Rahmen von Qur'ān und *sunna* ein.¹⁰² Die nachfolgende Phase bis zum Beginn des 4./10. Jh. war gekennzeichnet von einer sich verlangsamen Entwicklung des *iğtihād* und dem gleichzeitigen Aufkommen von *taqlīd*, wofür in der Forschung unterschiedliche Gründe angeführt werden. So kam es zu einer

⁹⁷ Calder (2012).

⁹⁸ Vgl. Warscheid (2018), S. 369.

⁹⁹ Vgl. Abdelaal (2012), S. 166.

¹⁰⁰ Vgl. Jackson, Sherman A. (1996): „Taqīd, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post-Formative Theory Muṭlaq and 'Āmm in the Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī.“ In: *Islamic Law and Society* 3 (2), S. 165-192, hier S. 169.

¹⁰¹ Vgl. Krawietz (2002), S. 33-34.

¹⁰² Vgl. Krawietz (2002), S. 59-60; vgl. Baderin (2018), S. 13.

zunehmenden politischen Zersplitterung des islamischen Reiches und die daraus resultierenden Schwächen, insbesondere unter der Herrschaft der Abbasiden, hatte Auswirkungen auf die Rechtsgelehrten, da sie in machtpolitische Konflikte verwickelt wurden und sich nicht mehr im selben Maße auf ihre Kernkompetenz, nämlich die islamische Rechtswissenschaft, fokussieren konnten.¹⁰³ Dennoch muss gerade dieses Argument, trotz seines partiellen Wahrheitsgehalts, kritisch betrachtet werden, da es die Rechtsgelehrten in apologetischer Weise als Opfer beschreibt, die ihrer Tätigkeit wegen äußerer Umstände nicht mehr nachgehen konnten und dabei ihre eigene Verantwortung für den damaligen Zustand der islamischen Rechtswissenschaft außer Acht lässt.

Ebenfalls im Zusammenhang mit der politischen Krise steht möglicherweise ein Phänomen, das unter dem Begriff der „Resignation“ zusammengefasst werden kann. Denn obwohl, so Birgit Krawietz, die Rechtsgelehrten über die entsprechenden Fähigkeiten zum *iğtihād* verfügt hätten, hätten sie diese Fähigkeit in immer geringerem Ausmaß eingesetzt.¹⁰⁴ Zusammen mit den beiden soeben erwähnten Gründen, war sicherlich auch das Aufkommen der vier sunnitischen Rechtsschulen ein weiterer entscheidender Schritt in der Stagnation des *iğtihād* und der Verbreitung und Etablierung von *taqlīd*. Anstatt eigener Geistesanstrengungen bildeten in zunehmender Weise die Lehren der Rechtsschulbegründer, die diese einst durch *iğtihād* herleiteten, den Rahmen zum Herleiten neuer Normen. Das Befolgen von Präzedenzfällen nahm zu und überlagerte die eigene unabhängige Geistesanstrengung.¹⁰⁵ Dennoch bedeutet dieser Wandel kein vollständiges Ende in der Entwicklung des islamischen Rechts, sondern vielmehr eine veränderte Schwerpunktsetzung. Entwicklung fand nun vermehrt im Rahmen der Rechtsschulen statt, indem die Lehren der Gründer weiterentwickelt wurden.¹⁰⁶

Durch das Dominieren des *taqlīd* ab dem 4./10. Jh. erhielten die nachfolgenden Zeitabschnitte den Namen „Zeitalter des *taqlīd*“. Ab diesem Zeitpunkt verschwanden laut al-Ḥağwī die absoluten *muğtahids*, während die eingeschränkten *muğtahids* bis zum 6./12. Jh. weiterexistierten, gefolgt von der Phase des *taqlīd*.¹⁰⁷ Unter vielen Rechtsgelehrten zirkulierte die Meinung, alle relevanten Fragen seien entweder bereits beantwortet oder es gäbe niemanden mit der nötigen Qualifikation, diese zu beantworten. In dieser Phase kam es laut einer vielfach wiedergegebenen Ansicht zum „Schließen des Tors des *iğtihād*“ (*iğlāq bāb al-iğtihād*), laut derer die Existenz der *muğtahids* zu einem Ende

¹⁰³ Vgl. Abdelaal (2012), S. 170.

¹⁰⁴ Vgl. Krawietz (2002), S. 72.

¹⁰⁵ Vgl. Krawietz (2002), S. 72, 75; vgl. Baderin (2018), S. 18; vgl. Abdelaal (2012), S. 154.

¹⁰⁶ Vgl. Calder (2012); vgl. Esposito (2013), S. 15; vgl. Baderin (2018), S. 19.

¹⁰⁷ Vgl. Krawietz (2002), S. 72; vgl. al-Ḥağwī (1995), S. 450; vgl. Elger (1994), S. 222.

kam.¹⁰⁸ Allerdings darf das nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese Ansicht weder unter den Rechtsgelehrten noch innerhalb der späteren Forschung allgemeiner Konsens war und der entstandene Eindruck, der *iğtihād* habe in der Folge als juristisches Werkzeug ausgedient, unzutreffend ist.¹⁰⁹ Eher scheint es plausibel, dass es zwar keine absoluten *muğtahids* mehr gab, jedoch die eingeschränkten *muğtahids* im Rahmen ihrer Rechtsschulen weiterhin existierten.¹¹⁰ Zudem war der *iğtihād* für al-Ḥağwī kollektive Pflicht (*farḍ kifāya*), also eine Verpflichtung für die Allgemeinheit der Gläubigen, deren Nichtbefolgung vom religiösen Gesetz (*šarʿ*) untersagt wurde und der Sünde sei.¹¹¹ Nichtsdestotrotz trat laut al-Ḥağwī genau dieser Fall ein, gab es doch bis zu seiner Zeit in Marokko niemanden, der *iğtihād* praktizierte.¹¹²

Innerhalb derjenigen Kreise des islamischen Reformismus, der auf eine Rückkehr zum Islam der rechtschaffenen Vorfahren abzielt, ist die Debatte um *iğtihād* und *taqlīd* von wesentlicher Bedeutung. Die von ihnen angestrebte Säuberung des Islam von jeglichen „unislamischen Neuerungen“ (*bidʿa*, Pl. *bidʿ*), zu denen sie auch den *taqlīd* zählten, führte zur Forderung, zum Islam der Frühzeit zurückzukehren, in dem der *iğtihād* das Werkzeug zur Normenableitung war.¹¹³ Stattfinden sollte der *iğtihād* auf Basis der göttlichen Quellen, weshalb neben einer Rückkehr zu den Originalquellen Qurʾān und *sunna* auch die Abkehr von den Lehrmeinungen der Rechtsschulen angestrebt wurde.¹¹⁴

2.3.4 Die mangelhafte Qualität von *fatwās*

Massive Kritik übte Muḥammad al-Ḥağwī an der Qualität der *fatwās* im Marokko seiner Zeit. Wie er sahen auch andere Rechtsgelehrte in der nachlassenden Qualität von Rechtsgutachten Indikatoren für den Niedergang der islamischen

¹⁰⁸ Vgl. al-Ḥağwī (1995), S. 512; vgl. Schacht (2012).

¹⁰⁹ Vgl. Mayeur-Jaouen (2018), S. 349-350; vgl. Esposito (2013), S. 15; vgl. Hallaq (1984), S. 4, 33-34; vgl. Baderin (2018), S. 40.

¹¹⁰ Vgl. Hallaq (1984), S. 26.

¹¹¹ Vgl. al-Ḥağwī (1995), S. 511; vgl. Krawietz (2002), S. 214.

¹¹² Vgl. al-Ḥağwī (1995), S. 511.

¹¹³ Vgl. Brown (2009), S. 258; vgl. Schacht und MacDonald (2012); vgl. Esposito (2013), S. 31.

¹¹⁴ Vgl. Esposito (2013), S. 28-29, 33.

Rechtswissenschaft.¹¹⁵ Nicht nur in den ländlichen Regionen, sondern auch in den Städten sei ihre Qualität derart mangelhaft, dass man über sie „[...] lachen und weinen [...]“ (*ḍaḥika minhā wa bakā*) könne.¹¹⁶ Zwar sei die Krise im *fatwā*-Erteilen kein rein zeitgenössisches Problem, gab es doch bereits vor al-Ḥaḡwī Kritik an den *muftīs*, deren Unwissenheit in Qurʾān und *sunna* zu mangelhaften Rechtsgutachten führe. Diese *muftīs* würden sich dadurch, dass ihnen das entsprechende Wissen aus den islamischen Rechtsquellen fehle, im Erstellen ihrer Rechtsgutachten auf *taqlīd* stützen, ein Problem, das laut al-Ḥaḡwī zur Monopolisierung des *fatwā*-Erteilens in den Händen der *muqallids* geführt habe.¹¹⁷ Polemisch fügt al-Ḥaḡwī hinzu, dass bereits ein *muftī*, der über basale Kenntnisse in der arabischen Sprache, im *muḥtaṣar* des Ḥalīl und seinen Kommentaren verfüge, sich als „[...] König von Marokko [...]“ (*malik al-maḡrib*) betrachte.¹¹⁸

Mangelnde Bildung war ein häufig vorgebrachter Kritikpunkt an *muftīs* und wurde auch von al-Ḥaḡwī wiederholt angeführt. Als Hauptursache dafür wurde ein ungenügendes Studium der religiös-rechtlichen Quellen angesehen, das zu einem generell lückenhaften oder ungenügenden Wissen in diesem Bereich und in der Konsequenz zu qualitativ mangelhaften Rechtsgutachten führte, da den *muftīs* die Fähigkeit zum *iḡtihād* abhandengekommen war.¹¹⁹ Die Debatte um mangelhafte Rechtsgutachten erstreckte sich bis zur Frage, wem es überhaupt erlaubt sei, Rechtsgutachten zu erstellen. Denn laut weitgehender Übereinstimmung unter den Rechtsgelehrten musste ein Rechtsgelehrter theoretisch über bestimmte Voraussetzungen verfügen, um Rechtsgutachten ausstellen zu dürfen. Dazu gehörte es, dass er Muslim, vertrauenswürdig, zuverlässig, frei von Sünden und charakterlichen Mängeln war sowie religiös-rechtliches Wissen und die Fähigkeit zum *iḡtihād* besaß.¹²⁰ Al-Ḥaḡwī selbst erwähnt das Beherrschen von Qurʾān und *sunna* sowie die Fähigkeit, aus ihnen Normen (*aḥkām*) abzuleiten, als das zentrale und zu

¹¹⁵ Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 491; vgl. Krawietz (2002), S. 77. Eine *fatwā* (Pl. *fatāwā*) ist ein Rechtsgutachten, erstellt von einem fachkundigen muslimischen Rechtsgelehrten (*muftī*). Als Antwort auf ein Ersuchen oder eine Frage durch einen Laien, Richter oder Herrscher, behandelt sie in flexibler Länge eine große thematische Bandbreite zu gottgefälligem und islamkonformem Verhalten. Das Geben einer *fatwā* wird *futyā* oder *iftāʾ* genannt, während die Person, die um ein Rechtsgutachten ersucht als *mustaftī* bezeichnet wird. Neben ihrer Bedeutung als Gutachten in Gerichtsprozessen, besitzen *fatwās* eine bedeutend soziale Rolle, da in ihnen Probleme des Alltags unter Anwendung des islamischen Rechts verhandelt werden. Zwar ist ihre Befolgung nicht verbindlich, wird aber aufgrund ihrer hohen Autorität dennoch erwartet, vgl. Tyan, Émile und Walsh, John R. (2012): „Fatwā.“ In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0219, Stand: 30.12.2021); vgl. Powers, David S. (2017): „Fatwā, premodern.“ In: *Encyclopaedia of Islam, THREE* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_27048, Stand: 10.12.2021); vgl. Terem (2013), S. 448-449.

¹¹⁶ Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 491.

¹¹⁷ Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 490; vgl. Terem (2013), S. 444.

¹¹⁸ Al-Ḥaḡwī (1995), S. 490-491.

¹¹⁹ Vgl. Terem (2013), S. 443; vgl. Terem (2014), S. 61.

¹²⁰ Vgl. Powers (2017); vgl. Tyran und Walsh (2012).

meisternde Element für einen *mufti*.¹²¹ Zugleich kursierte die Frage, ob es jemandem, der weder absoluter *muğtahid* noch zumindest eingeschränkter *muğtahid* war, erlaubt sei, Rechtsgutachten zu erstellen. Für al-Ḥağwī war die Antwort eindeutig. Er verneinte die Möglichkeit, dass ein *muqallid* Rechtsgutachten erteilen dürfe und verglich dies mit dem Geben eines Rechtsgutachtens auf der Basis von Unwissenheit.¹²² Trotz seiner Ablehnung war al-Ḥağwī Realist genug, um zu wissen, dass *muftis* existierten, die auf der Grundlage von *taqlid* Rechtsgutachten erstellten, beklagt er sich doch über das Durcheinander an unterschiedlichen Meinungen durch unqualifizierte Rechtsgelehrte und deren Bestrebungen, Rechtsgutachten zu monetarisieren, indem sie zu etwas „Gewinnbringendem“ (*maksab*) und zu einer „Handelsware“ (*matğar*) gemacht werden sollten.¹²³

2.3.5 Die Kritik am Zustand des Bildungssystems am Beispiel der al-Qarawiyyīn

Auch wenn al-Ḥağwī sich in seiner Kritik am Bildungssystem Marokkos speziell auf die Qarawiyyīn fokussierte, betraf seine Kritik auch das Bildungssystem allgemein. Das war kein Zufall, galt Bildung im reformistischen Denken doch als zentraler Ansatz für das Überwinden der Krise innerhalb der muslimischen Gesellschaften. Umgekehrt galt das Bildungssystem zu al-Ḥağwīs Lebzeiten nicht nur in reformistischen Kreisen als eine der Ursachen der Krise Marokkos.¹²⁴ In ihrem Charakter war die traditionelle Bildung in Marokko, vergleichbar mit dem Rest der islamischen Welt, größtenteils auf die Vermittlung von religiösem und rechtlichem Wissen an Jungen ausgelegt, die in Moscheen (*masğid*, Pl. *masāğid*) primär im Rezitieren und Memorisieren des Qurʾān geschult wurden. Einige der Schüler konnten anschließend an städtischen Medressen (*marasa*, Pl. *madāris*) oder in ländlichen Regionen an *Zāwiyas* (*zāwiya*, Pl. *zawāya*), die teilweise unter sufistischer Trägerschaft standen, ihren Bildungserwerb fortsetzen.¹²⁵

Um die Mitte des 19. Jh. entstanden in Marokko die ersten Schulen nach europäischem Vorbild, während die Sultane Marokkos im Rahmen ihrer Reformbemühungen mit der

¹²¹ Vgl. al-Ḥağwī (1995), S. 491.

¹²² Vgl. al-Ḥağwī (1995), S. 485, 486.

¹²³ Al-Ḥağwī (1995), S. 491.

¹²⁴ Vgl. Loimeier (2016), S. 7; vgl. Elger (1994), S. 163, 197.

¹²⁵ Vgl. Segalla (2009), S. 3; vgl. Terem (2013), S. 442-443.

Errichtung eigener, vornehmlich auf Ingenieurs- und Militärwissenschaften spezialisierter Schulen, begannen. Im selben Zeitraum kamen ebenfalls die ersten europäischen, meist französischen Lehrer nach Marokko, um dort zu unterrichten. Nach der Machtübernahme Frankreichs in Marokko begann die Kolonialverwaltung parallel zum weiterhin bestehenden marokkanischen Bildungssystem ein eigenes Bildungssystem einzurichten. Ein Schritt dazu war die Schaffung französisch-arabischer Schulen für Muslime.¹²⁶ Ein Teil der muslimischen Bevölkerung stand den französisch-arabischen Schulen hingegen ablehnend gegenüber, so dass es als Alternative zur Schaffung von „Freien Schulen“ kam, die außerhalb der französischen Kontrolle operierten, und die als Reaktion auf die existierende Unzufriedenheit mit dem Unterricht an den Moscheen und den französisch-arabischen Schulen gegründet wurden.¹²⁷ Insbesondere von Seiten vieler Gelehrter wurde die Einrichtung eines Bildungssystems nach europäischem Vorbild kritisiert. Trotzdem ist es wichtig zu betonen, dass al-Ḥağwī und andere Gelehrte im französischen Bildungssystem und den dort angewandten Lehrmethoden auch eine Chance für die Erneuerung der marokkanischen Gesellschaft sahen.¹²⁸ Kritik ihrerseits entzündete sich hauptsächlich am anhaltenden System des Auswendiglernens (*dākira*, *ḥifz*) das im Kern mit *taqlīd* vergleichbar ist, da sowohl beim Auswendiglernen als auch beim *taqlīd* nicht die eigene Geistesanstrengung zur Schaffung neuer intellektueller Konzepte im Mittelpunkt stehe, sondern das Sich-Aneignen und Nutzen bereits etablierter Konzepte.¹²⁹

Ein für al-Ḥağwī entscheidender Schritt auf dem Weg zur Erneuerung des marokkanischen Bildungssystems bestand in einer Reform der *madrassa* al-Qarawiyyīn in Fez. Zusammen mit der al-Yūsufiyya in Marrakesch bildete die al-Qarawiyyīn zu al-Ḥağwīs Zeiten die Spitze des marokkanischen Bildungssystems.¹³⁰ Die al-Qarawiyyīn war renommiert als eines der wichtigsten Zentren des Mālikismus und wegen ihres Studienangebots in den Rechtswissenschaften überregional bekannt.¹³¹ Dass al-Ḥağwī im *al-fikr* ausschließlich die al-Qarawiyyīn behandelt und nicht die al-Yūsufiyya oder andere Medresen, könnte an verschiedenen Faktoren liegen. Einerseits verband Fez als gemeinsamer Herkunftsort al-Ḥağwī mit der al-Qarawiyyīn. Andererseits war al-Ḥağwī selbst Schüler und Lehrer an der al-Qarawiyyīn, kannte sie also besser als die al-Yūsufiyya und maß

¹²⁶ Vgl. Segalla (2009), S. 3-4, 7, 8.

¹²⁷ Vgl. Segalla (2009), S. 189; vgl. Damis, John (1975): „The Origins and Significance of the Free School Movement in Morocco, 1919-1931.“ In: *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée* 19, S. 75-99, hier S. 76, 79.

¹²⁸ Vgl. Elger (1994), S. 197; vgl. Terem (2021), S. 6.

¹²⁹ Vgl. Terem (2013), S. 442-443.

¹³⁰ Vgl. Segalla (2009), S. 3.

¹³¹ Vgl. Elger (1994), S. 24; vgl. Terem (2014), S. 25.

ihr möglicherweise eine größere Bedeutung bei. Unterstützt wird diese Annahme durch zahlreiche Lobpreisungen von Seiten al-Ḥağwī an die al-Qarawiyyīn. „[...] Reine Quelle [...]“ (*yanbū‘ namīr*) für die Wissenschaften und „[...] strahlendes Leuchtf Feuer für die wahre Religion [...]“ (*qabas nayyir li-d-dīn al-ḥanīf*) sind zwei der Ausdrücke, mit der al-Ḥağwī die Bedeutung der al-Qarawiyyīn betont.¹³² Weiterhin hob er hervor, dass die al-Qarawiyyīn „[...] Einfluss auf den Aufstieg oder Verfall des *fiqh* während des laufenden Jahrhunderts haben [werde], weil es das bedeutendste Institut für arabische und religiöse Wissenschaften und für islamische Literatur im nördlichen Afrika [sei] [...]“.¹³³ Al-Ḥağwī sah in der al-Qarawiyyīn eine derart bedeutende Einrichtung, dass er die Frage nach der Zukunft der islamischen Rechtswissenschaft mit ihr verknüpfte. Nach al-Ḥağwīs Logik bedeutet dies, dass eine funktionsfähige und vitale islamische Rechtswissenschaft nur dann möglich sei, wenn die al-Qarawiyyīn als Ausbildungsstätte im Bereich der islamisch-rechtlichen Wissenschaften funktioniere. Gehe es der al-Qarawiyyīn schlecht, sei auch die islamische Rechtswissenschaft vom Verfall bedroht.

Dass sich die Qarawiyyīn seiner Meinung nach in einem schlechten Zustand befinde, verdeutlicht al-Ḥağwī unmittelbar im Anschluss an seine Lobpreisungen. Konkret bescheinigt er ihr, sie befinde sich noch immer in ihrem alten Zustand (*in al-Qarawiyyīn lam yazal ‘alā ḥālīhī l-qadīm*) und habe sich nicht an die aktuelle Zeit angepasst.¹³⁴ Al-Ḥağwī macht seine Aussage an einer Reihe von Beispielen fest, deren Ursachen sowohl systemimmanent bedingt sind als auch durch externe Faktoren hervorgerufen wurden. So bescheinigt er der al-Qarawiyyīn, ihr Unterricht sei unsystematisch und ein Curriculum für das Studium sei nicht vorhanden. Dies gelte für die Studenten sowie für die Angestellten und die Absolventen.¹³⁵ Wie andere Gelehrte bemängelt al-Ḥağwī ebenfalls die an der al-Qarawiyyīn noch angewandte Praxis des Auswendiglernens als nicht mehr zeitgemäß und als Hindernis für die Entwicklung des eigenständigen Denkens. Zudem sah er sie als eine der Hauptursachen für das mangelhafte Textverständnis der heiligen Schriften Qur’ān und *sunna*. Die Praxis des Auswendiglernens übertrug sich auch auf die Masse an existierender Kommentarliteratur zu Qur’ān und *sunna*, die Teil des Studiums war.¹³⁶ Immer wieder nahmen Rechtsgelehrte zudem Anstoß an Ḥalīls *muḥtaṣar*, dessen Einfluss als Unterrichtsliteratur in der al-Qarawiyyīn als zu groß angesehen und

¹³² Al-Ḥağwī (1995), S. 225.

¹³³ *Lammā ‘asā an yakūn li-hādā l-ma‘had mina t-ta‘īr ‘alā rtiqā’ al-fiqh aw inḥiṭāṭihī aṭnā’ al-qarn al-ḡārī li-annahu l-ma‘had al-a‘zam fī ifrīqiyā š-šamāliyya li-l-‘ulūm al-‘arabiyya wa-d-dīniyya wa-l-ādāb al-islāmīyya*, Al-Ḥağwī (1995), S. 225.

¹³⁴ Vgl. al-Ḥağwī (1995), S. 225.

¹³⁵ Vgl. al-Ḥağwī (1995), S. 225.

¹³⁶ Vgl. Terem (2014), S. 57, 60.

an der Arbeit mit Kompendien, denen ein negativer Einfluss auf die Ausbildung der intellektuellen Fähigkeiten angelastet wurde.¹³⁷

Marokkos finanziell angespannte Situation zu Lebzeiten al-Ḥağwī's hatte Auswirkungen auf das Gros der Gelehrten allgemein. Dazu zählten auch die Gelehrten, die an der al-Qarawiyīn tätig waren, und die sich wegen finanzieller Nöte oft alternative Tätigkeiten zum Lehrerberuf suchten mussten. Infolgedessen kam laut al-Ḥağwī „[...] der Unterricht [...] zum Erliegen und die Künste, die zuvor strahlend blühten, wurden vernachlässigt [...]“.¹³⁸ Neu waren die finanziellen Probleme der al-Qarawiyīn indes nicht, reichten sie doch bis vor die Zeit der Protektoratsgründung 1912 zurück. Zu den Ursachen dieser finanziellen Schieflage zählten im Wesentlichen die politisch instabilen Verhältnisse Marokkos und darüber hinaus eine Krise der Finanzierungsgrundlage der al-Qarawiyīn. Denn die Finanzierung der al-Qarawiyīn beruhte auf einer sog. frommen Stiftung (*waqf*, Pl. *awqāf* bzw. *ḥubus*, Pl. *aḥbās*), die durch Misswirtschaft und Zweckentfremdung der begrenzten, zur frommen Stiftung gehörenden Mittel von Seiten der Stiftungsverwaltung und französischer Kolonialbeamter in eine bedrohliches finanzielles Ungleichgewicht geraten war, was sich in hohem Maße nachteilig auf die Funktionsfähigkeit der al-Qarawiyīn auswirkte.¹³⁹ Letztendlich war al-Ḥağwī überzeugt, dass, sollte der Exodus an Lehrkräften umgekehrt werden und der Unterricht zu einer angemessenen Qualität zurückkehren, die Finanzierungsprobleme gelöst werden mussten. Denn im damaligen Zustand sah al-Ḥağwī die al-Qarawiyīn nicht in der Lage, einen Unterricht dergestalt zu gewährleisten, wie er ihn für nötig erachtete, um die islamische Rechtswissenschaft als Vorstufe zur Erneuerung der marokkanischen Gesellschaft zu erneuern.

¹³⁷ Vgl. Terem (2013), S. 442, Vgl. Krawietz (2002), S. 75-76.

¹³⁸ *Fa-ta'atṭalat durūs, wa-ahmalat funūn kānat fīhi zāhira yāni'a min qabl*, al-Ḥağwī (1995), S. 226.

¹³⁹ Das von al-Ḥağwī verwendete Wort „*ḥubus*“ ist das von *mālikitischen* Rechtsgelehrten verwendete Äquivalent zum Begriff *waqf*. Beide Begriffe bezeichnen eine fromme Stiftung, mittels derer eine Person einen Teil ihres Vermögens zugunsten einer anderen Person oder öffentlichen Einrichtung stiften kann. Das gestiftete Vermögen ist unveräußerlich, darf also nur für den gestifteten Zweck im Rahmen der bedachten Person oder Einrichtung genutzt werden, vgl. Peters, Rudolph u.a. (2012): „Wakf.“ In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1333, Stand: 10.06.2022). Neben dem *ḥubus* erhielten Lehrer bisweilen auch Sachzuwendungen und Bargeldzahlungen von Seiten der Herrscher Marokkos, vgl. Elger (1994), S. 30.

2.4 Al-Ḥaǧwī's Idee einer Bildungsreform zur Erneuerung des *fiqh*

2.4.1 Charakterliche Bildung

Für Muḥammad al-Ḥaǧwī stand fest, dass sich die islamische Rechtswissenschaft in einer Misere befand und einer Erneuerung bedurfte. Mit derselben Akribie, mit der er die Ursachen der Krise Marokkos analysierte, suchte al-Ḥaǧwī nach möglichen Lösungsansätzen, um die islamische Rechtswissenschaft zu erneuern. Ihren angestrebten Zustand sah al-Ḥaǧwī in der Vergangenheit, im 2./8. Jh., der Jugendphase des *fiqh*, dem Zeitalter des *iǧtihād*, in dem *taqlīd* nicht existierte. Um diesen Zustand wieder zu erreichen, dessen war sich al-Ḥaǧwī sicher, benötige die islamische Rechtswissenschaft eine Therapie (*'ilāǧ*) in Gestalt einer Bildungsreform.¹⁴⁰ Durch sie erhoffte al-Ḥaǧwī die Voraussetzungen dafür schaffen zu können, dass die marokkanische Gesellschaft ihre Krise bewältigen könne. Im Fokus der Lösungsansätze und gleichermaßen als Hauptadressat der Bildungsreformen stand die Jugend der marokkanischen Gesellschaft als deren zukünftiges Gerüst. Die Jugend eignete sich deshalb als Ziel, weil sie als primärer Empfänger von Bildung leichter zu formen war und an Bildungseinrichtungen unterrichtet wurde, die zentrale Orte der Weitergabe und Verankerung reformistischer Ideen waren.¹⁴¹

Fundamental war für al-Ḥaǧwī, in der Jugend einen unabhängigen Geist zu entwickeln. Darunter verstand er, die Jugend in der Befähigung zum unabhängigen Verstehen (*fahm istiqlālī*) und eigenständigen und planvollen Sich-Befassen (*naẓar*) mit Qur'ān und *sunna* auszubilden, die in der Befähigung zur Freiheit des Denkens (*ḥurriyya al-fikr*) münden sollte. Ziel sollte es sein, Normen eigenständig direkt auf Basis von Qur'ān und *sunna* herleiten zu können.¹⁴² Darüber hinaus sollten die Studenten in die Lage versetzt werden, neben Qur'ān und *sunna* auch andere Rechtsliteratur berühmter Vorfahren verstehen zu können. Die *Muwatta'* von Mālik Ibn Anas zählt al-Ḥaǧwī ebenso zu dieser Liste,

¹⁴⁰ Vgl. al-Ḥaǧwī (1995), S. 449. An dieser Textstelle ist die Wortwahl al-Ḥaǧwī's auffällig. Er nutzt die Wörter Krankheit (*dā'*), Therapie (*'ilāǧ*) und Heilmittel (*dawā'*), um in plastischer Weise vorzuführen, dass der Zustand des *fiqh* ernst sei, aber durch entsprechende Maßnahmen gebessert werden könne. Al-Ḥaǧwī sieht die Stagnation des *fiqh* durch falsche Methodenwahl und mangelhaften Unterricht als die zu heilende Krankheit, während eine Bildungsreform die Therapie dafür sei.

¹⁴¹ Vgl. Elger (1994), S. 186, 221.

¹⁴² Vgl. al-Ḥaǧwī (1995), S. 452.

wie *al-Umm* von aš-Šāfi‘ī und ohne ihn explizit zu nennen, den *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī.¹⁴³ Zum Verständnis von Qur’ān und *sunna* sollte zudem der Unterricht der arabischen Sprache und ihrer Regeln ausgebaut und intensiviert und durch weitere Kenntnisse in islamischem Recht und islamischer Theologie ergänzt werden. Laut al-Ḥaḡwī war dies allein jedoch nicht ausreichend. Nötig war aus seiner Sicht auch die unbedingte persönliche Entschlossenheit, sich die notwendigen Fähigkeiten anzueignen, um *iğtihād* ausüben zu können.¹⁴⁴ Durch persönliche Entschlossenheit und die Anwendung der vermittelten Fähigkeiten sah al-Ḥaḡwī die Bedingungen gegeben, um in Zukunft den *iğtihād* wieder zur primären Methodik der Normenfindung zu machen, und das Zeitalter des *taqlīd* zu überwinden.

Neben der Fähigkeit zur eigenständigen Normenableitung maß al-Ḥaḡwī der Ausbildung bestimmter „[...] vorzüglicher Charaktereigenschaften [...]“ (*aḥlāq fāḍila*) große Bedeutung zu. Nach al-Ḥaḡwīs Vorstellung waren dies primär Rechtschaffenheit (*nazāha*) und Zuverlässigkeit (*amāna*), die beide den Rahmen der zukünftigen charakterlichen Erziehung bilden sollten.¹⁴⁵ Gedanklich schlägt al-Ḥaḡwī einen Bogen zur Vergangenheit. Er äußert, die früheren *muğtahids* hätten sich durch diese Charaktereigenschaften ausgezeichnet und dadurch eine Vertrauensstellung in der Bevölkerung besessen. Rechtschaffenheit war demnach ein wichtiger Aspekt für die Glaubwürdigkeit und Akzeptanz eines *muğtahid* und auf einer höheren Ebene für einen Gelehrten schlechthin. Im Umkehrschluss bedeutete dies für al-Ḥaḡwī, dass, um den Rang eines *muğtahids* zu erreichen, das Lehren und Einüben dieser Charaktereigenschaften notwendig seien.¹⁴⁶

Al-Ḥaḡwī war von der Erreichbarkeit seines Zieles überzeugt und vertrat seine Ansicht offensiv im *al-fikr*. Für ihn stand es außer Frage, dass insbesondere in der aktuellen Zeit durch den technologischen Fortschritt die Voraussetzungen zum Erlernen der notwendigen Fähigkeiten gegeben seien.¹⁴⁷ „Die Materialien des *iğtihād* sind in unserer Zeit einfacher [zu konsultieren] als in der Zeit der Vorgänger [...]“, ist al-Ḥaḡwī überzeugt und mahnt gleichzeitig dazu, sich das existierende Wissen als etwas praktisch Anwendbares

¹⁴³ Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 449. Al-Buḥārī war ein berühmter islamischer Gelehrter auf dem Gebiet des *ḥadīṭ*, vgl. Brockelmann (2016), S. 141. Seine *ḥadīṭ*-Sammlung *al-ğāmi‘ aš-Ṣaḥīḥ* wird zu den sog. „sechs Büchern“ (*al-Kutub as-sitta*) gezählt, einem teilweise umstrittenen Kanon von sechs *ḥadīṭ*-Sammlungen, bestehend aus den beiden *Ṣaḥīḥ*-Werken von al-Buḥārī und Muslim und den *sunan*-Werken von at-Tirmidī, as-Siğistānī, an-Nasā‘ī und Ibn Māğā. Die Werke dieses Kanons zählen zu den wichtigsten *ḥadīṭ*-Werken im Islam, vgl. Brockelmann (2016), S. 145-147.

¹⁴⁴ Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 452, 520.

¹⁴⁵ Al-Ḥaḡwī (1995), S. 449. Rechtschaffenheit ist hier im Sinne von „ehrlich“ und „anständig“ zu verstehen, Zuverlässigkeit im Sinne von „verlässlich“ und „loyal“.

¹⁴⁶ Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 520.

¹⁴⁷ Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 499.

anzueignen.¹⁴⁸ Tatsächlich existierte zu al-Ḥaḡwī's Lebzeiten eine Fülle von Kommentaren zum Qur'ān (*tafsīr*, Pl. *tafāsīr*) und dazu *hadīṭ*-Sammlungen, die wegen ihrer systematischen Aufbereitung und Anordnung des Inhalts und ihrer weiten Verbreitung inhaltlich und räumlich leicht zugänglich waren.¹⁴⁹ Mehrmals hebt al-Ḥaḡwī explizit die Bedeutung und den Nutzen des Buchdrucks für die Weitergabe von Wissen allgemein sowie für die islamische Rechtswissenschaft explizit vor, die von einer Verbreitung ihrer Werke und dem breiteren Zugang dazu profitiert. Parallel dazu sah al-Ḥaḡwī jedoch nicht von Kritik am anfänglich unterentwickelten Zustand des Druckwesens in der islamischen Welt ab, das sich erst durch den Einsatz entsprechender finanzieller Mittel und ausreichend Zeit ausgehend vom Osmanischen Reich in den muslimischen Ländern etablieren konnte.¹⁵⁰ Im Vergleich mit anderen muslimischen Ländern und Gesellschaften wie Ägypten und Indien bemängelt al-Ḥaḡwī das anfängliche Vernachlässigen im Drucken von Werken zur islamischen Rechtswissenschaft und die Fokussierung auf den Druck von Fachbüchern zu Natur- und Ingenieurwissenschaften, deren Druck der marokkanische Staat im Zuge seiner Reformbemühungen veranlasste, in der Hoffnung, Natur- und Ingenieurwissenschaften in Marokko als ein Bestandteil der Krisenbewältigung zu stärken.¹⁵¹

2.4.2 Die Reformideen für die al-Qarawiyyīn

Die al-Qarawiyyīn stand als eine der wichtigsten Bildungseinrichtungen für höhere Bildung im Fokus der Reformanstrengungen al-Ḥaḡwī's. Daneben lag ihm das Schicksal der al-Qarawiyyīn auch aus persönlichen Gründen am Herzen, denn es war dort, wo er seine Ausbildung erhielt.¹⁵² Eine Reform der al-Qarawiyyīn, so glaubte al-Ḥaḡwī, habe direkte Auswirkungen auf den Zustand und die Zukunft der islamischen Rechtswissenschaft und sei aus diesem Grund dringend angebracht.¹⁵³ Im Laufe ihres Bestehens gab es wiederholt Versuche, die al-Qarawiyyīn zu reformieren. Je nach Herkunft der Reformforderungen standen unterschiedliche Absichten hinter ihnen. So war beispielsweise die

¹⁴⁸ *Mawādd al-iḡtihād fī zamāninā ysar minhu fī zaman al-mutaqaddimīn*, al-Ḥaḡwī (1995), S. 498.

¹⁴⁹ Vgl. Krawietz (2002), S. 84-85.

¹⁵⁰ Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 499.

¹⁵¹ Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 500.

¹⁵² Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 226.

¹⁵³ Vgl. al-Ḥaḡwī (1995), S. 229.

etablierte Gelehrtenkultur in islamischen Gesellschaften und an islamischen Bildungseinrichtungen ein unablässiges Ziel salafistischer Kritik.¹⁵⁴ Französische Einflussversuche zielten insbesondere darauf, die Macht der Kolonialverwaltung in Marokko auszuweiten. In der Bildung sah die Kolonialverwaltung das ideale Mittel, um ihr Ziel mittel- und langfristig umzusetzen und ihre Macht zu konsolidieren.¹⁵⁵

Al-Ḥağwī selbst befürwortete die Zusammenarbeit mit Frankreich. Er glaubte, die marokkanische Gesellschaft werde speziell im Bildungsbereich von französisch geprägten Bildungseinrichtungen und neuen Lehrmethoden profitieren. Stellvertretend dafür steht al-Ḥağwīs Lob von Hubert Lyautey (1854–1934), der von 1912–1925 als *Commissaire Résidentiel* bzw. *Résident Général* Kopf der französischen Kolonialverwaltung in Marokko war, und dem al-Ḥağwī Hilfe bei der „[...] Wiederbelebung der islamischen denkwürdigen Leistungen [aus der Vergangenheit] an einem erhabenen Platz [...]“ beschied.¹⁵⁶ Im Gegenzug agierte al-Ḥağwī als Vertrauensperson und Vermittler für die von der Kolonialverwaltung beabsichtigten Reformen im Bildungssektor.¹⁵⁷ Beide, sowohl al-Ḥağwī als auch die französische Kolonialverwaltung, zogen in diesem Sinne Nutzen aus ihrer Kooperation, auch wenn sie schlussendlich ihre eigenen Ziele verfolgten. Auch der eigentliche Reformprozess der al-Qarawiyyīn, der 1914 begann, war geprägt von der Zusammenarbeit zwischen al-Ḥağwī und der Kolonialverwaltung einerseits und al-Ḥağwī und den Gelehrten in Fez andererseits. Ein Mitglied der Kolonialverwaltung begleitete al-Ḥağwī nach Fez, um dort den Reformprozess zu überwachen und die Interessen Frankreichs wahrzunehmen. In Fez tauschten sie sich unter der Federführung von al-Ḥağwī regelmäßig mit den Gelehrten der al-Qarawiyyīn über potenzielle Reformideen aus. Aus diesen Beratungen sollten Vorschläge für die Schaffung eines „[...] nützlichen Systems [...]“ (*nizām muftīd*) gewonnen werden, welches die Grundlage der al-Qarawiyyīn bilden sollte.¹⁵⁸ Schließlich sollte eine Satzung (*qānūn asāsī*) für die al-Qarawiyyīn verabschiedet werden, weshalb ein Gremium namens „[...] Komitee der Gelehrten für die Verbesserung der al-Qarawiyyīn [...]“ (*mağlis al-‘ulamā’ at-taḥsīn li-l-Qarawiyyīn*) gegründet wurde, das sich als Verwaltungsgremium mit al-Ḥağwī an der Spitze um die

¹⁵⁴ Vgl. Elger (1994), S. 193-194.

¹⁵⁵ Vgl. Segalla (2009), S. 37-38; vgl. Elger (1994), S. 193-194.

¹⁵⁶ *Wa-wuqqi’at al-musā’ada ‘alā ḡalika min ḡānib al-muqīm al-‘ām al-mārišāl al-Liyūṭī (Lyautey) Ilaḡī an-haḡa l-mağrib, wa-kān mina š-šağaf bi-iḡyā’ ma’āṭir al-islām bi-makān rafī’ lā’iq bi-mā lahū min sa’ā l-madārik*, al-Ḥağwī (1995), S. 231; vgl. Miller (2013), S. XXV; vgl. Berenson, Edward (2011): *Heroes of Empire. Five Charismatic Men and the Conquest of Africa*. Berkeley, Los Angeles und London: University of California Press, S. 232.

¹⁵⁷ Vgl. Elger (1994), S. 203.

¹⁵⁸ Al-Ḥağwī (1995), S. 226.

Verwaltung der al-Qarawiyyīn und die Reform ihrer Organisation und Lehrmethoden kümmern sollte.¹⁵⁹

Am Ende der Debatten einigten sich al-Ḥaǧwī und die Gelehrten auf insgesamt zehn Reformpunkte in den Bereichen Organisation und Lehre, die in zahlreiche Untereinheiten gegliedert waren. Organisatorisch standen anfangs die Zusammensetzung des Verwaltungsgremiums und seine Kompetenzen im Vordergrund. Daran anschließend sollte der Lehrkörper, damals bestehend aus 154 Gelehrten und Koranrezitatoren, reformiert werden. Dabei ging es hauptsächlich um die Aufsicht der Lehrer in Disziplingelegenheiten und Kriterien für die Neuzusammensetzung der Lehrerschaft.¹⁶⁰ Als Folge eines weiteren Beschlusses sollte die Position eines *šayḥ* geschaffen werden, der zukünftig als Oberhaupt der al-Qarawiyyīn den *qāḍī* von Fez, unter dessen Kontrolle die al-Qarawiyyīn bis dato stand, ablösen. Dem *šayḥ* sollten insbesondere die Einführung, Aufrechterhaltung des neuen Lehrsystems und die Unterrichtsaufsicht obliegen.¹⁶¹ Des Weiteren fassten al-Ḥaǧwī und die Gelehrten Beschlüsse zu Regeln für den Jahresurlaub der Lehrer sowie deren Ruhestandsregelungen. Weitere Reformbeschlüsse betrafen die Studentenschaft an der al-Qarawiyyīn. Neben Fragen der Aufnahmevoraussetzungen behandelten die Beschlüsse die Einteilung der Studentenschaft in Primär-, Sekundär- und Oberstufe und die Einstufung der Studenten in die entsprechende Stufe, sowie Regelungen zum Unterrichten und Prüfen der Schüler. Der Abschluss der Reformbeschlüsse richtete sich ebenfalls an Studenten und betraf disziplinarische Maßnahmen für persönliche, wissenschaftliche oder religiöse Verfehlungen.¹⁶²

Al-Ḥaǧwī's Aufzählung listet die unterschiedlichen Reformbeschlüsse auf, ohne jedoch auf Details einzugehen. Es ist auffällig, dass bestimmte Forderungen al-Ḥaǧwī's nicht in den Reformbeschlüssen vertreten zu sein scheinen. Exemplarisch dafür stehen seine Forderungen vom Unterricht mit Kompendien abzusehen und neue Lehrbücher im Bereich der islamischen Rechtswissenschaften und auch der Grammatik (*naḥw*) und anderer arabischer Künste (*funūn ʿarabiyya*) zu verfassen.¹⁶³ Ob sich diese Forderungen als Unterpunkte in der Liste befinden oder ob al-Ḥaǧwī sie nicht durchsetzen konnte und in der Folge von ihnen abrückte, ist aus den für diese Arbeit herangezogenen Kapiteln nicht zu bestimmen.

Indes gelang es al-Ḥaǧwī nicht, die Reformbeschlüsse, auf die er sich mit den Gelehrten geeinigt hatte, in ihrer ganzen Breite umzusetzen. Denn bevor die Satzung der al-

¹⁵⁹ Al-Ḥaǧwī (1995), S. 226; vgl. Elger (1994), S. 204.

¹⁶⁰ Vgl. al-Ḥaǧwī (1995), S. 227.

¹⁶¹ Vgl. al-Ḥaǧwī (1995), S. 227; vgl. Elger (1994), S. 165.

¹⁶² Vgl. al-Ḥaǧwī (1995), S. 227.

¹⁶³ Vgl. al-Ḥaǧwī (1995), S. 450.

Qarawiyyīn in die Tat umgesetzt werden konnte, wurde al-Ḥağwī aus Fez abberufen. Die einzig geglückte Änderung blieb die Verdopplung der Lehrergehälter, deren Höhe am Ende vom Rang der einzelnen Lehrer abhing.¹⁶⁴ Dass die Umsetzung der Reformbeschlüsse überwiegend scheiterte, lag laut al-Ḥağwī im Wesentlichen an zwei Faktoren: der persönlichen Agenda einiger Adelliger (*nubalā'*) in der Hauptstadt Rabat, die al-Ḥağwī beschuldigte, ihre eigenen Interessen in der Vordergrund gestellt und gegen ihn, al-Ḥağwī, agitiert zu haben und am überwiegend fiktiven Charakter des Komitees (*mağlis at-taḥsīn*), das, anstatt sich der Umsetzung der Reformen zu widmen, einen rein fiktiven und repräsentativen Charakter hatte.¹⁶⁵ Al-Ḥağwīs Enttäuschung über das fast vollständige Scheitern der Reformen an der al-Qarawiyyīn ist im *al-fikr* greifbar und offen betrauert er die verpasste Möglichkeit, die al-Qarawiyyīn zu einem „[...] systematischen, modernen und religiösen Standard [...]“ (*mustawā naẓāmī 'aṣrī dīnī*) zu machen.¹⁶⁶ Seine Hoffnung auf eine erfolgreiche Reform der al-Qarawiyyīn verlor al-Ḥağwī dennoch nicht. Stattdessen vertraute er auf die Lehrer und Studenten und hoffte, diese würden den Zustand der al-Qarawiyyīn erkennen und dabei helfen, ihn zu verbessern.¹⁶⁷ Die Abberufung al-Ḥağwīs bedeutete aber keinesfalls das Ende aller Reformversuche an der al-Qarawiyyīn. In den 1920er Jahren änderte sich das dortige Klima und die reformistisch eingestellten Gelehrten erlangten kontinuierlich mehr Einfluss. Ralf Elger weist zudem auf eine zunehmende Zentralisierung des Bildungssystems im selben Zeitraum hin, so dass zu Beginn der 1930er Jahre ein Komitee aus Gelehrten im Staatsdienst gebildet wurde, um Reformbeschlüsse für die al-Qarawiyyīn auszuarbeiten, ohne dass das eigentliche Komitee für die Verwaltung der al-Qarawiyyīn (*mağlis at-taḥsīn*) daran beteiligt wurde.¹⁶⁸ Wie bei al-Ḥağwī standen bei den neuerlichen Reformbemühungen eine Neuregelung der Lehrergehälter und der Zusammensetzung des Lehrkörpers im Vordergrund, wobei bei der Zusammensetzung des Lehrkörpers darauf geachtet wurde insbesondere den Reformen gegenüber wohlgesonnene Gelehrte aufzunehmen. 1931 wurden schließlich die Lehrergehälter festgelegt und es kam zur Neuausrichtung des Unterrichts an der al-Qarawiyyīn mit der Bildung einer Primär-, Sekundär- und Oberstufe und der Einführung neuer Unterrichtsfächer und Prüfungsarten.¹⁶⁹ Al-Ḥağwī selbst war nicht mehr aktiv an der letzten Reformphase beteiligt. Trotzdem konnte er sich bestätigt fühlen, denn am Ende kamen viele der Ideen, die er mit anderen Gelehrten ausgearbeitet hatte, schließlich doch noch zur Umsetzung.

¹⁶⁴ Vgl. al-Ḥağwī (1995), S. 228-229.

¹⁶⁵ Vgl. al-Ḥağwī (1995), S. 229.

¹⁶⁶ Al-Ḥağwī (1995), S. 228.

¹⁶⁷ Vgl. al-Ḥağwī (1995), S. 229.

¹⁶⁸ Vgl. Elger (1994), S. 210-211.

¹⁶⁹ Vgl. Elger (1994), S. 212.

3 Schluss

Als Marokko 1956 seine Unabhängigkeit von Frankreich und Spanien zurückerlangte, bedeutete dies das Ende der 44 Jahre lang andauernden Protektoratszeit. Zweifelsfrei gehörte der Kolonialismus zu den einschneidendsten Ereignissen, mit denen die islamische Welt je konfrontiert war. Wirtschaftliche Umwälzungen infolge eines zunehmend globalen Wirtschaftssystems, ein geringerer finanzieller Handlungsspielraum und dadurch eine steigende finanzielle Abhängigkeit von europäischen Ländern kennzeichneten viele muslimische Länder. Begleitet wurden diese Symptome von weiteren Faktoren wie Urbanisierungstendenzen, soziostrukturellem Wandel wie der Herausbildung einer neuen Mittelschicht, der militärischen und technologischen Überlegenheit Europas und der Auseinandersetzung mit neuen Ideen und Ideologien.¹⁷⁰ Diese Veränderungen in nahezu allen staatlichen, wirtschaftlichen und sozialen Bereichen stellte muslimische Gesellschaften vor enorme Herausforderungen und stießen weitreichende Transformationsprozesse an, die trotz Gemeinsamkeiten von Land zu Land unterschiedlich ausfielen. Im Kern verband die betroffenen Länder die Frage nach den Ursachen der Krise und dem Umgang mit deren Herausforderungen. Obwohl die Antworten auf diese Fragen im Detail variierten, führten sie in der Summe zum Verstärken reformistischer Tendenzen und Bestrebungen mit dem Ziel der Umgestaltung und Erneuerung islamischer Gesellschaften. Historisch gesehen war der Reformismus schon immer Teil der islamischen Geschichte und keine neue Erscheinung im Zuge des Kolonialismus.¹⁷¹ Vielmehr verstärkte der Kolonialismus reformistische Bestrebungen aufgrund der Ausmaße und der Tragweite der existierenden Probleme. Gleichzeitig ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass der islamische Reformismus in seinem Wesen je nach zeitlichem, räumlichem und ideologischem Kontext differenzierte.¹⁷² Reformismus ist nicht deckungsgleich mit jeglicher Art von Reformismus. Die Ziele und Methoden unterscheiden sich und deshalb es ist unabdingbar, die genauen Umstände in der Untersuchung und Beschreibung der Reformbewegung zu berücksichtigen.

Wegen ihrer Bedeutung für gesellschaftliche Aushandlungsprozesse fanden Reformdebatten vorwiegend auf der Ebene der Rechtsgelehrten statt. Als solcher war Muḥammad al-Ḥağwī an den Reformdebatten in Marokko im 19. und 20. Jh. aktiv beteiligt. Wie andere islamische Gesellschaften befand sich Marokko zu diesem Zeitpunkt wegen des

¹⁷⁰ Vgl. Miller (2013), S. 53.

¹⁷¹ Vgl. Merad, Ali u.a. (2012): „Iṣlāḥ.“ In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0386, Stand: 30.11.2021).

¹⁷² Vgl. Mayeur-Jaouen (2018), S. 327.

europäischen Kolonialismus', sozialer Transformationen und Urbanisierungsprozesse in einer Phase der Umwälzungen und Unsicherheiten.¹⁷³ Al-Ḥağwī's Anliegen war eine Reform der marokkanischen Gesellschaft, die er in einem schlechten Zustand sah. Als Ursache dafür identifizierte er zwei Faktoren: die Schwäche der islamischen Rechtswissenschaft und das mangelhafte Niveau des an den Bildungseinrichtungen vermittelten Wissens. Beide Punkte können nicht isoliert voneinander betrachtet werden, da die unzureichenden Lehrmethoden an den Bildungseinrichtungen für al-Ḥağwī direkten Einfluss auf die mangelhaften Fähigkeiten der Rechtsgelehrten in der Anwendung der islamischen Rechtswissenschaft hatten.

Tatsächlich sah al-Ḥağwī die Ursache für die Schwäche der islamischen Rechtswissenschaft hauptsächlich als Folge im Gebrauch der falschen Rechtspraktik. Denn anstatt *iğtihād* zum eigenständigen Ableiten von Normen aus den islamischen primären Rechtsquellen einzusetzen, war der Einsatz von *taqlīd*, also der Nachahmung von Lehrmeinungen zum Ableiten von Normen, wie es im Rahmen von Rechtsschulen angewandt wurde, die Normalität unter den Rechtsgelehrten. Al-Ḥağwī wandte sich entschieden gegen die Nutzung von *taqlīd* und erlaubte seinen Einsatz nur in Ausnahmefällen. Stattdessen wollte al-Ḥağwī den *iğtihād* zur einzig legitimen und angewandten Praktik im Islam machen und orientierte sich dabei an der „goldenen“ Frühzeit des Islam bis zum 4./10. Jh., als der *iğtihād* die alleinige Rechtspraktik darstellte. Dieser Rückgriff auf eine altbewährte und althergebrachte Praktik zeigt den Traditionsgedanken, der in al-Ḥağwī's Rechtsdenken dominiert, und der ihn in diesem Fall in eine Reihe mit salafistischem Gedankengut setzt. Ein weiterer Kritikpunkt al-Ḥağwī's betraf die Rechtsgelehrten, denen er vorwarf, die islamische Rechtswissenschaft durch ihr Verhalten zu schädigen. Konkret warf al-Ḥağwī ihnen vor, sie würden in ihrer Rechtsanwendung falsche Prioritäten setzen, sich durch ihre Arbeit mit Kompendien auf falsche Grundlagen stützen und beabsichtigen, die islamische Rechtswissenschaft zu monetarisieren.

Das Modell, an dem sich al-Ḥağwī's Vorstellung vom Wesen der islamischen Rechtswissenschaft orientierte, war das Modell der Frühzeit des Islam, in der die Praxis des *iğtihād* die Norm war. Aus diesem Grund nimmt es nicht Wunder, dass für al-Ḥağwī mit dem Auftreten von *taqlīd* ab dem dritten islamischen Jahrhundert in der islamischen Rechtswissenschaft eine Phase des Stillstands und Niedergangs eintrat, der sich auch auf die nachlassende Qualität im Erteilen von *fatwās* niederschlug.¹⁷⁴ Diesem Niedergang entgegenzuwirken und zur Praxis des *iğtihād* zurückzukehren, beurteilte al-Ḥağwī als muslimische Pflicht (*wāğib*), für die er eine systematische Reform des Bildungssystems als

¹⁷³ Vgl. Loimeier (2016), S. 1.

¹⁷⁴ Vgl. al-Ḥağwī (1995), S. 6-7.

unerlässlich betrachtete.¹⁷⁵ Da die al-Qarawiyyīn Medresse in Fez die damals wohl prestigeträchtigste und wichtigste Bildungseinrichtung in Marokko war, spielte sie in al-Ḥağwīs Reformplänen eine entscheidende Rolle.

Al-Ḥağwī war davon überzeugt, das Bildungssystem müsse sich neuen Lehrmethoden zuwenden, vom Nachahmen und Auswendiglernen wegkommen und, um zur Tradition der Vorfahren zurückzukehren, neue und moderne Lehrmethoden und Fächer in ihr Curriculum aufnehmen. Zudem sollten nicht nur ein fächerbezogener Unterricht stattfinden, sondern auch eine charakterliche Bildung erfolgen, die als theoretische Voraussetzung für das Ausüben von juristischen Ämtern galt. Wichtig war es al-Ḥağwī herauszustellen, dass der *iğtihād* mit dieser Ausbildung erlernbar und beherrschbar war, und dass die Studenten durch die Ausbildung eine Freiheit des Denkens erlernen würden, aus der heraus sie zur selbstständigen Normenfindung aus den islamischen Primärquellen des Rechts gelangen würden. Dies zeigt, dass al-Ḥağwīs Rechtsdenken im Grunde auf einer strikten Ablehnung von *taqlīd* und dem Gebrauch von *iğtihād* als der einzig zulässigen Rechtsmethodik, wie er in den Zeiten der Vorfahren Normalität war, basiert. Al-Ḥağwīs Rechtsdenken war tief in der Tradition der frühesten muslimischen Gemeinde verwurzelt, eine Gemeinsamkeit mit salafistischen Bewegungen, mit denen er auch das Primat von Qurʾān und *sunna* teilte. Dennoch war al-Ḥağwī kein Feind der Moderne. Vielmehr war es sein Anliegen und gleichfalls sein Anspruch, moderne mit traditionellen Elementen im Rahmen seiner Reformbemühungen zusammenzuführen und zu vereinen, um auf diese Weise seine Vision einer islamischen Rechtsprechung realisieren zu können, die er letztendlich als Voraussetzung und auch als Schlüssel einer Reform der marokkanischen Gesellschaft sah.

¹⁷⁵ Vgl. al-Ḥağwī (1995), S. 451.

4 Bibliografie

- Abdelaal, Mohamed A. (2012): „Taqlīd v. Ijtihād. The Rise of Taqlīd as the Secondary Juridical Approach in Islamic Jurisprudence.” In: *Journal of Jurisprudence* 151, S. 151-173.
- Ahmed, Rumei (2012): *Narratives of Islamic Legal Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Algar, Hamid u.a. (2012): „Iṣlāḥ.“ In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0386, Stand: 30.11.2021).
- Baderin, Mashood A. (2018): *Islamic Law. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Bearman, Peri u.a. (2012): „Mawlāy.“ In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5056, Stand: 16.02.2022).
- Bennison, Amira K. (2002): *Jihad and its Interpretations in Pre-Colonial Morocco. State-Society Relations during the French Conquest of Algeria*. London: Taylor & Francis.
- Berenson, Edward (2011): *Heroes of Empire. Five Charismatic Men and the Conquest of Africa*. Berkeley, Los Angeles und London: University of California Press.
- Brockelmann, Carl (2016): *History of the Arabic Written Tradition, Volume I*. Übers. J. Lameer. Leiden und Boston: Brill.
- Brockelmann, Carl (2018): *History of the Arabic Written Tradition, Supplement Volume II*. Übers. J. Lameer. Leiden und Boston: Brill.
- Brown, Jonathan (2009): *Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld Publications.
- Cahen, Claude (2012): „Amīn.“ In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0598, Stand 31.05.2022).
- Calder, Norman (2012): „Taqlīd.“ In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7343, Stand: 10.12.2021).
- Calder, Norman und Hooker, Michael B. (2012): „Sharī‘a.“ In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1040, Stand: 10.01.2022).
- Damis, John (1975): „The Origins and Significance of the Free School Movement in Morocco, 1919-1931.“ In: *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée* 19, S. 75-99.

- Dennerlein, Bettina (2018): *Religion als Reform. Iṣlāḥ und Gesellschaft in Marokko, 1830-1912*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag (ZMO-Studien, Band 35).
- Eickelman, Dale F. (1985): *Knowledge and Power in Morocco. The Education of a Twentieth-Century Notable*. Princeton: Princeton University Press.
- Elger, Ralf (1994): *Zentralismus und Autonomie. Gelehrte und Staat in Marokko, 1900-1931*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- El Shamsy, Ahmed (2015): „Fiqh, faqīh, fuqahā.” In: *Encyclopaedia of Islam, THREE* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_27135, Stand: 10.12.2021).
- Emon, Anver M. (2018): „Ijtihad.“ In: *The Oxford Handbook of Islamic Law*. Hg. Anver M. Emon u. Rumeed Ahmed. Oxford: Oxford University Press, S. 181-206.
- Esposito, John L. (2013): *The Oxford Handbook of Islam and Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Ḥaḡwī, Muḥammad al- (1995): *Al-Fikr as-sāmī fī tāriḫ al-fiqh al-islāmī*. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya.
- Hallaq, Wael B. (1984): „Was the Gate of Ijtihad Closed?.” In: *International Journal of Middle East Studies* 16 (1), S. 3-41.
- Hallaq, Wael B. (1997): *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hallaq, Wael B. (2001): *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hallaq, Wael B. (2004): *The Formation of Islamic Law*. Milton Park: Routledge.
- Horii, Satō (2002): Reconsideration of Legal Devices (Ḥiyal) in Islamic Jurisprudence: The Ḥanafīs and Their 'Exits' (Makhārij).” In: *Islamic Law and Society* 9 (3), S. 312-357.
- Jackson, Sherman A. (1996): „Taqīd, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post-Formative Theory Muṭlaq and ‘Āmm in the Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī.” In: *Islamic Law and Society* 3 (2), S. 165-192.
- Jomier, Augustin (2018): „Islam, pureté et modernité. Les 'innovations blâmables' en débat au Maghreb, 1920-1950.“ In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 73 (2), S. 385-410.
- Kamali, Mohammad Hashim (2003): *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Krawietz, Birgit (2002): *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*. Berlin: Duncker & Humblot (Schriften zur Rechtstheorie, Band 208).

- Lauzière, Henri (2016): *The Making of Salafism. Islamic Reform in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press.
- Loimeier, Roman (2016): *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mayeur-Jaouen, Catherine (2019): „À la poursuite de la réforme'. Renouveaux et débats historiographiques de l'histoire religieuse et intellectuelle de l'islam, XV^e-XXI^e siècle.“ In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 73 (2), S. 317-358.
- Merad, Ali u.a. (2012): „Iṣlāḥ.“ In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0386, Stand: 30.11.2021).
- Miller, Susan G. (2013): *A History of Modern Morocco*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pavlovitch, Pavel (2018): „Ḥadīth.“ In: *Encyclopaedia of Islam, THREE* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30163, Stand: 19.06.2022).
- Pennell, C. Richard (2003): *Morocco: From Empire to Independence*. Oxford: Oneworld Publications.
- Peters, Rudolph (1980): „Ijtihād and Taqlīd in 18th and 19th Century Islam.“ In: *Die Welt des Islams* 20 (3/4), S. 131-145.
- Peters, Rudolph u.a. (2012): „Wakf.“ In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1333, Stand: 10.06.2022).
- Robson, James (2012): „Bid‘a.“ In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1393, Stand: 30.05.2022).
- Rollman, Wilfrid (2012): „Yūsuf b. al-Ḥasan.“ In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_8943, Stand: 26.05.2022).
- Roth-Isigkeit, David (2017): „Was ist Rechtsdenken? Beobachtungen des Rechts der multipolaren Gesellschaft zwischen Wissenschaft und Politik.“ In: *Ad Legendum* (4), S. 265-272.
- Ruck, Michael (2018): „Reformen.“ In: *Handbuch Staat*. Hg. Rüdiger Voigt. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 1183-1192.
- Schacht, Joseph und MacDonald, Duncan B. (2012): „Idjtihād.“ In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0351, Stand: 10.12.2021).
- Segalla, Spencer D. (2009): *The Moroccan Soul. French Education, Colonial Ethnology, and Muslim Resistance, 1912-1956*. Lincoln und London: University of Nebraska Press.

- Sezgin, Fuat (1967): *Geschichte des Arabischen Schrifttums, Band I: Qur'ānwissenschaften, Ḥadīṭ, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik. Bis ca. 430 H.* Leiden: Brill.
- Terem, Ety (2013): „Redefining Islamic Tradition: Legal Interpretation as a Medium for Innovation in the Making of Modern Morocco.” In: *Islamic Law and Society* 20 (4), S. 425-475.
- Terem, Ety (2014): *Old Texts, New Practices. Islamic Reform in Modern Morocco.* Stanford: Stanford University Press.
- Terem, Ety (2021): „Muslim Men, European Hats: A Fatwā on Cultural Appropriation in Global Age.” In: *The Journal of North African Studies* (<https://doi.org/10.1080/13629387.2021.1973246>), Stand: 10.05.2022).
- Tyan, Émile und Walsh, John R. (2012): „Fatwā.” In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0219, Stand: 30.12.2021).
- Vikør, Knut S. (2020): „Maghrib since 1830.” In: *Encyclopaedia of Islam, THREE* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_35964, Stand: 30.11.2021).
- Warscheid, Ismail (2018): „Le Livre du désert. La vision du monde d'un lettré musulman de l'Ouest saharien au XIXe siècle.” In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 73 (2), S. 359-384.
- Weiss, Bernard G. (2006): *The Spirit of Islamic Law.* Athens und London: University of Georgia University Press.
- Weiss, Bernard G. (2010): *The Search for God's Law. Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī.* Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Wyrzten, Jonathan (2015): *Making Morocco. Colonial Intervention and the Politics of Identity.* Ithaca und London: Cornell University Press.

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die von mir angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe. Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten oder nicht veröffentlichten Schriften entnommen wurden, sind als solche kenntlich gemacht. Die Arbeit hat in gleicher oder ähnlicher Form noch keiner anderen Prüfungsbehörde zur Erlangung eines akademischen Grades vorgelegen.

Offenburg, 04.07.2022

Ort, Datum

S. Gagnol

(Sennen Gagnol)