

Die Rechtsstellung der christlichen Ehefrau in einer christlich-islamischen Ehe nach dem klassischen islamischen Recht

von *Duran Terzi*

Ausgewählte rechtliche Aspekte der christlich-islamischen Ehe erörtert im folgenden Beitrag der islamische Theologe Duran Terzi M.A., der an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg im Fach Orientalistik zu diesem Thema promoviert. Der Autor befragt die Quellen des klassischen islamischen Rechts nach der rechtlichen Stellung der christlichen Ehefrau als Braut, Mutter, Christin und Erbin in der Ehe mit einem Muslim. Dabei geht es dem Autor nicht nur um eine rechtshistorische Untersuchung, vielmehr sucht er Anknüpfungspunkte in den klassischen Quellen für eine konstruktive Weiterentwicklung des islamischen Eherechts in Bezug auf religionsverschiedene Ehen, um so den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen besser gerecht zu werden.

Einleitung

Der Koran hat die Eheschließung mit Frauen, die den Buchreligionen (Judentum und Christentum) und analog behandelten Religionen angehören, erlaubt, und das vier Monate bevor Mohammed starb. Dies war zu jener Zeit unter den Religionsgemeinschaften im Nahen Osten ein revolutionärer Schritt.

Weil diese Erlaubnis erst kurz vor Mohammeds Tod offenbart wurde, kamen zu Muhammads eigenen Lebzeiten Mischehen allerdings nicht mehr zustande. In den folgenden Jahren schlossen dann aber viele Prophetengenossen (Aṣḥāb), darunter so berühmte Genossen wie der dritte Kalif 'Uṭmān, Ehen mit Christinnen und Jüdinnen. Nach vorhandenen Erkenntnissen kamen Mischehen nicht nur häufig in den von Muslimen beherrschten Gebieten vor, sondern ebenso in bestimmten nicht muslimisch beherrschten Gebieten (z.B. in China und Teilen von Afrika). Diese Ehen trugen besonders in den nicht muslimisch beherrschten Gebieten dazu bei, dass der gesellschaftliche Frieden und das aktive Miteinander zwischen den Religionen fest verankert wurden.

Dies betrifft die gesellschaftliche Ebene. Wie trug nun aber die Ehebeziehung zwischen einer nicht-muslimischen Braut – in unserem Fall einer Christin – und einem muslimischen Bräutigam konkret dazu bei? Die Frage stellt sich aber auch in umgekehrter Richtung: Welche Auswirkungen hatte die gesellschaftliche Ebene auf die Ehebeziehung des interreligiösen Ehepaares? Kurz gesagt, wie wurde in diesem Geflecht wechselseitiger Wirkungen die christliche Ehefrau von der islamischen Tradition als Person und vor allem als Rechtsperson wahrgenommen?

Bei der Beziehung zwischen der christlichen Ehefrau und dem muslimischen Ehemann stehen zwei grundsätzliche Gesichtspunkte im Hintergrund. Der eine ist die Beziehung

zwischen einer Frau und einem Mann, und der andere ist die Beziehung zwischen einem Muslim und einer Nicht-Muslimin. Was für ein Menschenbild kommt in diesem Spannungsfeld im Bild der christlichen Ehefrau zum Ausdruck? Und wie können und sollten die Muslime die christliche Ehefrau und ihre Rechtspersönlichkeit unter den Bedingungen der Gegenwart wahrnehmen?

1. Die christliche Ehefrau als Braut

Im Koran wird dem Gläubigen immer wieder als eine der moralischen Grundpflichten ans Herz gelegt, seinen Verwandten zu helfen (Koran 2:83, 2:177, 2:215, 4:36, 16:90, 17:26, 18:22). Außerdem werden im Koran die Liebe und die Zuneigung zwischen den Ehepartnern als Geschenk und Ausdruck der Güte Gottes erwähnt (Koran 30:21).

Vom Propheten Mohammed wird überliefert, dass er muslimischen Ehemännern ausdrücklich empfohlen hat, ihre Ehefrauen respektvoll zu behandeln, und sie davor warnte, etwas Ungerechtes gegen sie zu tun, denn »Sie sind euch von Gott anvertraut (Amānat Allāh)« (Aḥmad bin Ḥanbal, V, 72; Muslim, II, 889; Ibn Māǧa, II, 1026).

Die christliche Ehefrau und ihre Verwandten, die mit der Eheschließung auch die Verwandten des muslimischen Ehemannes geworden sind, sind von den Aussagen der zwei wichtigsten Quellen des Islam, nämlich des Koran und der prophetischen Überlieferung (Ḥadīṯ), keinesfalls ausgeschlossen.

Ihre Morgengabe (Mahr) zu bekommen bzw. zu verlangen, ist ein Recht der Ehefrau, und zwar auch der christlichen Ehefrau. Was die Morgengabe genau beinhaltet, hängt von der Absprache zwischen den Ehepartnern ab. Sie kann Güter wie Geld, Schmuck und Kleidung umfassen, ebenso aber auch die Zusage von Leistungen, z.B. die Ehefrau etwas Bestimmtes zu lehren.

Nun haben sich die Rechtsgelehrten die Frage gestellt: Wenn ein muslimischer Ehegatte als Morgengabe oder als Teil von dieser, wie es üblich war, seiner Frau verspricht, ihr den Koran oder einige Suren davon beizubringen, dann ist er zunächst verpflichtet, sein Versprechen auch einzulösen. Was aber ist, wenn seine Frau ein Christin ist? Sollte der Ehemann dann sein Versprechen wirklich einlösen, ja darf er das überhaupt?

Man darf hier nicht vergessen, dass diese Frage lange vor Gutenbergs Erfindung gestellt worden ist, in einer Zeit also, in der Kenntnisse von Geschriebenem, in der islamischen Welt besonders die Korankenntnisse, ein wertvolles Gut und Privileg darstellten. Für uns sind diese Frage und die Antworten darauf aber insofern wichtig, weil wir daran feststellen können, als was die christliche Ehefrau in erster Linie wahrgenommen wurde: ob als eine Braut wie jede andere auch oder als eine Christin.

Die Frage wurde von den Gelehrten sehr unterschiedlich beantwortet. Während einige Gelehrte der christlichen Ehefrau die Korankenntnisse nicht anvertrauen wollten und es somit nicht billigten, wenn der Ehemann seine Frau unterrichtete, betonten andere das Recht der Ehefrau auf die Morgengabe und meinten, dass der muslimische Ehemann sein Versprechen einzulösen habe (siehe al-Buǧayrimī, III, 423; an-Nawawī, VII, 307; Ibn Qudāma, VII, 165; Ibn al-Qayyim 1973, I, 309).

Insgesamt ist eine christliche Ehefrau gegenüber ihrem muslimischen Ehemann rechtlich nicht schlechter gestellt als eine muslimische Ehefrau. Die muslimischen Rechtsexperten haben ihr den gleichen Status eingeräumt wie der muslimischen Ehefrau auch. Sie hat die gleichen Rechte gegenüber ihrem Ehemann, wie z.B. respekt- und ehrenvolle Behandlung, Treue und seelische wie materielle Befriedigung. Außerdem hat sie die gleichen Ansprüche im Unterhalts- und Scheidungsrecht. All das heißt aber auch, dass sie, wie eine muslimische Ehefrau auch, bestimmte Pflichten gegenüber ihrem Ehemann zu erfüllen hat, sprich ihm treu zu sein und ihn zu ehren und zu achten hat.

Natürlich kann hier der Gedanke aufkommen, dass die Frau in ihrer Stellung gegenüber dem Mann überhaupt in einer benachteiligten und schwächeren Position ist. Die Stellung der Frau in der klassisch-islamischen Rechtsauffassung ist im allgemeinen nicht auf dem heutigen modernen Niveau, was man aus naheliegenden Gründen auch nicht erwarten kann, und das, obwohl das islamische Recht im Vergleich mit den anderen Rechtstraditionen seiner Zeit äußerst fortschrittlich war. Weil die Stellung der Frau im klassisch-islamischen Recht aber nicht mein Thema ist, will ich mich hier nur darauf beschränken zu erwähnen, dass es in der islamischen Welt, und besonders in der Türkei, moderne theologische Bewegungen zur Neubewertung der Stellung der Frau im Islam gibt, die einige bemerkenswerte Erfolge aufzuweisen haben.

Wenn wir uns aber wieder der Christin zuwenden, so ist die Feststellung von großer Wichtigkeit, dass die christliche Ehefrau nach der Gesetzeslage als Braut mit einer Muslimin gleichgestellt und somit nicht a priori als Christin bzw. Ungläubige, sondern vor allem als eine Braut angesehen wurde. Es zeigt sich also, dass es im klassisch-islamischen Recht eine Basis gibt, auf der man heute aufbauen kann.

2. Die christliche Ehefrau als Mutter

Im Islam werden die religiös-ideellen Rechtsansprüche der Mütter an ihren Kindern groß geschrieben. Insofern ist es für Muslime eine religiöse Pflicht, ihren Müttern zu dienen und zu gehorchen. Die Muslime zitieren häufig eine Überlieferung, die dem Propheten Muhammad zugeschrieben wird: »Das Paradies liegt zu Füßen der Mütter« (Aḥmad bin Ḥanbal, III, 429; Ibn Māǧa, II, 929; an-Nasāī, VI, 11). Das heißt, der Weg eines Muslims ins Paradies führt über die respektvolle Behandlung seiner Mutter. Insofern ist die christliche Ehefrau in ihrer gewichtigen Stellung als Mutter gegenüber ihren leiblichen und nicht-leiblichen Kindern keineswegs geschwächt, und sie genießt das gleiche Recht auf Respekt.

Obwohl der Vater im klassisch-islamischen Recht für den Unterhalt der Kinder zu sorgen hat, ist die Mutter bei einer rechtlichen Auseinandersetzung um das Sorgerecht über die Kinder bevorzugt. Das heißt, dass im Falle einer Scheidung der Vater weiterhin für den Unterhalt seiner Kinder zu zahlen hat, während das Sorgerecht der Mutter zusteht. Diese Regelung wird mit Muttergefühlen und Barmherzigkeit begründet (siehe as-Saraḥsī, V, 210; Ibn Qudāma, IX, 26; Abu l-Ḥasan al-Mālikī, II, 2; al-Kāsānī, IV, 421; Ibn ʿĀbidīn, II, 556; al-Azharī, 491).

Was aber ist nun, wenn die Mutter in solch einem Fall eine Christin ist? Wird auch sie a priori als eine Mutter betrachtet, und werden somit ihre Eigenschaften als Mutter gleich hoch bewertet wie die der muslimischen Mutter, oder wird sie in erster Linie als eine Nicht-Muslimin wahrgenommen, und werden somit ihre Eigenschaften als Mutter für nichtig erklärt? In der Tat wurde auch die christliche Mutter im Sorgerecht gegenüber dem muslimischen Vater vorgezogen. Die Rechtsexperten blieben in diesem Fall also ihren Rechtskriterien treu und meinten, dass es im Sorgerecht nur auf die Muttergefühle ankomme und diese unabhängig von der Religionszugehörigkeit bei jeder Mutter von Natur aus vorhanden seien.

Im folgenden Extremfall sieht man, dass die Rechtsgelehrten auf die Mütterlichkeit sehr großen Wert gelegt haben. Wenn beide Elternteile gestorben sind und beide Großmutter, also sowohl die muslimische Großmutter väterlicherseits als auch die christliche Großmutter mütterlicherseits, Anspruch auf das Sorgerecht der hinterbliebenen Kinder erheben, ist hier die christliche Großmutter im Vorteil, weil nämlich ihre Mütterlichkeit wegen ihrer Verbindung über die Tochter zu den Enkeln als die stärkere anerkannt wird.

Interessanterweise konnte ich hinsichtlich dieser vorteilhaften Position der christlichen Mutter im Sorgerecht gegenüber ihrem muslimischen Mann bis jetzt einen Konsens feststellen. Allein die Frage, wie lange ihr Sorgerecht gelten soll, ist unter den Gelehrten umstritten. Die verschiedenen Meinungen gehen hier weit auseinander. Während einige Gelehrte keine zeitlichen Grenzen festlegen und bis zur Volljährigkeit des Sohnes bzw. bis zur Heirat der Tochter das Sorgerecht der Mutter als gegeben anerkennen, wollen andere – getrieben von der Befürchtung, dass die religiöse Entwicklung der Kinder von der christlichen Mutter negativ beeinflusst werden könnte – die Zeit ihres Sorgerechts so kurz wie möglich halten. Sie erklären das Sorgerecht der Mutter deshalb mit der sogenannten Teilmündigkeit der Kinder zu Ende (Tamyiz, ein ca. acht Jahre altes Kind ist Mumayyiz).

3. Die christliche Ehefrau als Christin

Eine der wichtigsten Komponenten dieser islamisch-christlichen Ehe ist der christliche Glaube der Braut. Sie bringt als Christin eine ganz neue Lebensart mit, die religiöse Praktiken wie z.B. Gottesdienstbesuche, aber auch all die christlichen Freiheiten wie Weintrinken und Schweinefleischessen umfasst. Entsteht hier nicht eine Kollision mit den islamischen Vorschriften?

Mit der grundsätzlichen Erlaubnis der islamisch-christlichen Ehe hat der Islam die Religion der Braut eigentlich anerkannt. Somit sollte der Islam als Konsequenz dieser Erlaubnis auch ihre Glaubensfreiheit und ihr religiöses Leben sichern.

Obwohl die Rechtsgelehrten die Glaubensfreiheit der christlichen Ehefrau und die Ausübung eines religiösen Lebens durch sie als eines ihrer Grundrechte anerkannten, vertraten sie verschiedene Rechtsmeinungen (İg̃tihādāt) über die Frage, wie weit diese Rechte praktiziert werden sollen bzw. dürfen.

Viele Rechtsgelehrte vertraten die Meinung, dass eine christliche Ehefrau ohne weiteres die Kirche besuchen und an Gottesdiensten teilnehmen darf. Sie kann unbeschränkt ihren religiösen Pflichten, wie Bibellesen, beten und fasten, nachgehen und auch das

Kreuz tragen bzw. aufhängen. Von einigen Gelehrten wurde jedoch die Meinung geäußert, dass der muslimische Ehemann sie vom Kirchenbesuch oder von der Teilnahme am Gottesdienst abhalten kann. Es lässt sich hier allerdings feststellen, dass diese Meinung zu Zeiten der Kreuzzüge schärfer zum Ausdruck gebracht wurde (siehe aš-Šāfi'ī, V, 8; al-Muḍanī, VII, 270; al-Māwardī, IX, 228-230; Ibn al-Qayyim 1994, II, 438-442; Ibn Qudāma, VIII, 130; Saḥnūn b. Sa'īd at-Tanūḥī, II, 307; al-Ḥiršī, III, 226).

Wenn wir der Frage weiter nachgehen und den Schweinefleisch- und Weingenuss aufgreifen, so werden wir mit zahlreichen verschiedenen Rechtsmeinungen konfrontiert. In solchen Details möchte ich mich hier aber nicht verlieren und beschränke mich stattdessen darauf, auf die zwei Hauptrichtungen unter den Rechtsmeinungen hinzuweisen. Eine der Hauptrichtungen, die von vielen Rechtsgelehrten vertreten wurde, ist die Uneinschränkbarkeit des Schweinefleisch- und Weingenusses, denn der muslimische Ehemann wusste ja schon vor der Ehe, dass der Genuss dieser Dinge in der Religion der Ehefrau erlaubt ist. Die andere Hauptrichtung vertritt, aufgrund der naheliegenden Gefahr bzw. Möglichkeit, dass die Rechte des muslimischen Ehemannes verletzt werden könnten, die Ansicht, dass er den Genuss dieser Dinge durch seine Frau einschränken kann (aš-Šāfi'ī, V, 8; al-Muḍanī, VII, 270; al-Māwardī, IX, 228-30; Ibn al-Qayyim 1994, II, 437-439; Saḥnūn b. Sa'īd at-Tanūḥī, II, 307; al-Ḥiršī, III, 226).

Nun stellt sich die Frage, ob es dem muslimischen Ehemann erlaubt ist, seiner christlichen Ehefrau religiöse Gegenstände wie Kreuz, Rosenkranz und Heiligenikonen oder für Muslime verbotene Dinge wie Schweinefleisch und Wein zu kaufen bzw. zu schenken. Die Verfechter der religiösen Freiheit und der Rechte der christlichen Ehefrau blieben leider zu dieser Frage stumm.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass es im klassisch-islamischen Recht einige Rechtsaussagen gibt, die die Behauptung rechtfertigen, dass die christliche Ehefrau in der Familie als Christin akzeptiert und ihr Raum für ihre christliche Identität und für die Ausübung ihrer Religion eingeräumt wird. Auch wenn einiges hier sicher kritisch zu sehen ist, weil es den heutigen Vorstellungen vom Maß der zuzugestehenden Freiheit nicht entspricht, bleibt dennoch von großer Relevanz, dass der Frau das Recht auf einen Lebensraum als Christin zugesprochen wurde. An diesen Punkt lohnt es sich anzuknüpfen.

4. Die christliche Ehefrau als Erbin

Wenn die christliche Ehefrau nun schon ein volles Familienmitglied ist, ist sie innerhalb der Familienbeziehung dann auch, wie es logisch wäre, eine Erbin und Vererbende. Oder doch nicht? Hier gibt es aufgrund einer prophetischen Überlieferung/Tradition (Ḥadīṭ) nämlich ein juristisches Problem. In dieser Überlieferung heißt es: »Kein Muslim erbt von einem Ungläubigen bzw. Nicht-Muslim (kāfir) und kein Ungläubiger von einem Muslim« (al-Buḥārī, II, 575, IV, 156; Muslim, II, 984, 985). Der Glaubensunterschied hat sich somit als ein Erbhindernis fest in das Erbrecht eingenistet.

Besteht jetzt also keine Erbschaftsbeziehung zwischen der christlichen Ehefrau und ihrem muslimischen Mann?

Die Gelehrten haben in dieser Sache einen Konsens gebildet. Die Existenz irgendeiner Ausnahme oder einer abweichenden Rechtsmeinung, auf die ich mich hätte stützen können, konnte ich leider nicht finden. Das Erbschaftshindernis wurde in Bezug auf verschiedene Themen, wie z.B. Patronatverhältnisse und neu konvertierte Muslime, diskutiert, und es gab in der Tat einige Genossen (Ṣaḥāba) des Propheten und Gelehrte, die die Meinung vertraten, dass ein Muslim von einem Nicht-Muslim erben kann (Ibn Rušd, II, 264; Ibn al-Qayyim 1994, II, 853; Ibn Qudāma, VI, 246; aš-Šawkānī, VI, 193). Es gibt also kleine Ausnahmen, die eine einseitige Erbschaftsbeziehung zugunsten des muslimischen Teils vorsehen. Die Situation der christlichen Ehefrau aber wurde noch nicht einmal diskutiert. Im klassisch-islamischen Recht kommt sie als Erbin nicht vor.

Dieses Erbschaftshindernis ist in Bezug auf das christlich-islamische Ehepaar mit dem islamischen Prinzip der Gerechtigkeit schwer zu vereinbaren. Die prophetische Überlieferung (Ḥadīṭ), mit der man es begründete, ist vom Wortlaut, aber auch von den Überlieferungsketten her kritisch zu betrachten. Dieses Erbschaftshindernis, das im klassisch-islamischen Recht fest verankert ist, basiert allerdings auf einer falschen Interpretation der prophetischen Überlieferung. Die klassische Interpretation ist unter starkem Einfluss des Mehrheits- und Herrschaftsbewusstseins entstanden.

Der wahre historische Kern der Überlieferung (Ḥadīṭ) ist folgender: Es existierte ein Erbschaftshindernis zwischen Muslimen und arabischen Polytheisten in einer Übergangsphase. Dieses Erbschaftshindernis wurde zunächst von Seiten der arabischen Polytheisten und dann zwangsläufig auch muslimischerseits geltend gemacht. Das so entstandene Erbschaftshindernis der Übergangsphase gegen die arabischen Polytheisten wurde erst im Nachhinein als für alle Nicht-Muslime gültig verallgemeinert.

Dies legt den Schluss nahe, dass das allgemeine Erbschaftshindernis aufgrund des bloßen Glaubensunterschieds auf einer falschen Interpretation beruht und somit von zweifelhafter Legitimität ist. Wir können im Einklang mit den islamischen Prinzipien insofern beruhigt sagen, dass die christliche Ehefrau, so wie sie ihren festen Platz in der Familie hat, auch ihr legitimes Recht in Erbschaftsangelegenheiten besitzt.

5. Resultat

Kurz zusammenfassend möchte ich folgendes feststellen: Obwohl bei der christlichen Ehefrau in einigen Fällen das Christsein, also der »Ausnahmecharakter« ihrer Religionszugehörigkeit, in den Vordergrund tritt, werden ihr in zahlreichen anderen Fällen unabhängig von ihrem Glauben dieselben Rechte zuerkannt wie der muslimischen Ehefrau. Vor allem aber gibt es in der islamischen Tradition Rechtsmeinungen zu einzelnen Punkten, auf die man ein Modell aufbauen kann, das den modernen gesellschaftlichen Bedingungen besser gerecht wird als das bisherige.

Literatur

- Abu l-Ḥasan al-Mālikīb* (1412 Hiġrī): Kifāyatu t-ṭālib ar-rabbānī li risālati Abī Zayd al-Qayrawānī, Dār al-fikr, Beirut.
- Aḥmad bin Ḥanbal* (o. J.): Musnad al-imām Aḥmad bin Ḥanbal, Mu'assasat Qurtubā, Misr.
- al-Azharī* (o.J.): Šāliḥ 'Abda s-samī' Alābī, at-Ṭamar ad-dānī fi taqrīb ma'ān šarḥ risālati l-qayrawānī, Maktabatu t-ṭiqāfa, Beirut.
- al-Buġayrimī Sulaymān bin Omar bin Muḥammad* (o.J.): Hāšiyat al-Buġayrimī 'alā šarḥ manḥaġi t-ṭullāb, Diyarbakır.
- al-Buḥārī Abū 'Abdallāh Muḥammad bin 'Ismā'īl* (1987): Šaḥīḥ al-Buḥārī, Dār Ibn Kaṭīr, Beirut.
- al-Ḥiršī Abū 'Abdallāh Muḥammad* (o.J.): Šarḥ al-muḥtašar 'alā Saydī Ḥalīl, Dār al-fikr, o.O.
- Ibn 'Ābidīn, Muḥammad Amīn, Hāšiyat Ibn 'Ābidīn* (1386 Hiġrī): Dār al-fikr, Beirut.
- Ibn Māġa, Muḥammad bin Yazīd Abu Abdallah, Sunan Ibn Māġa* (o.D.): Dāru al-fikr, Beirut.
- Ibn al-Qayyim, Šams ad-dīn Abū 'Abdallāh Muḥammad bin Abī Bakr bin Ayyūb* (1973): I'ām al-muwaqqi'īn, Dār al-ġīl, Beirut.
- Ibn al-Qayyim* (1994): 'Aḥkām 'ahl aḍ-ḍimma, Dār al-'ilm, Beirut.
- Ibn Qudāma, 'Abdallāh bin Aīmad al-Maqdisī, al-Muġnī fi fiḥi l-Imām Aīmad bin Ḥanbal* (1405 Hiġrī): Dār al-fikir, Beirut.
- Ibn Rušd, Muḥammad bin Aīmad bin Muḥammad al-Qurṭubī al-Walīd* (o.J.): Bidāyatu l-muġtahid wa nihāya al-muqtašid, Dār al-fikr, Beirut.
- al-Kāsānī, 'Alāa d-dīn, Badā' aš-šanā'ī* (1982): Dār al-kitāb al-'arabī, Beirut.
- al-Māwardī, Abū al-Ḥusayn 'Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb, al-Ḥāwī al-kabīr* (1994): Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut.
- al-Muḍanī, Abū Ibrāhīm 'Ismā'īl bin Yaḥyā, Muḥtašar al-Umm* (1990): Dār al-fikr, Beirut.
- Muslim bin al-Ḥaġġāġ Abu al-Ḥusayn an-Naysābūrī* (o.J.): Šaḥīḥ Muslim, Dār iḥyāi t-turāṭi l-arabī, Beirut.
- an-Nasāī, Aḥmad bin Šuayb Abu Abd ar-Raḥmān* (1406 Hiġrī): al-Muġtabā min as-sunan, Maktab al-maṭbū'at al-islāmiyya, Ḥalab.
- an-Nawawī, Yaḥyā bin Šaraf Abū Zakariyyā* (1405 Hiġrī): Rawḍat at-ṭālib, al-Maktab al-Islāmī, Beirut.
- Šahnūn bin Sa'īd at-Tanūḥī* (1323 Hiġrī): al-Mudawwana al-kubrā, Maṭba'atu š-ša'āda, o.O.
- as-Saraḥsī, Abū Bakr Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Sahl* (o.J.): al-Mabsūṭ, Dār al-ma'rifa, Beirut.
- aš-Šāfi'ī, Abū Abdallāh Muḥammad bin Idrīs* (1392 Hiġrī): al-Umm, Dār al-ma'rifa, Beirut.
- aš-Šawkānī, Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad* (1973): Nayl al-aṭṭār min aḥādīṭ sayyid al-aḥbār, Dār al-ġīl, Beirut.