

Das islamische Recht

Quellen – Genese – Niedergang

Das islamische Recht besteht aus zwei Komponenten: der *šarīʿa* – dem Recht, das auf dem *Qurʾān*, nach muslimischer Auffassung das Wort Gottes, und der *sunna*, der Lebensweise des Propheten Muhammad, beruht – und dem *fiqh* – der Rechtsfindung durch die Rechtsgelehrten.

Der Begriff *šarīʿa* bedeutet ursprünglich *der Weg zur Wasserstelle* und suggeriert als islamische Terminologie „die Vorstellung eines in dieser Welt unerlässlichen Mittels zur Erhaltung des Lebens“¹, so Malise Ruthven.

Der Ausdruck *fiqh* drückt *Erkenntnis, Einsicht in etwas haben, Verstehen* aus, also die Wissenschaft von der Interpretation der *šarīʿa* sowie das Juristenrecht.²

Die Quellen des islamischen Rechts

Betrachtet man den *Qurʾān* unter dem Gesichtspunkt einer Rechtsquelle, so stellt man erstaunt fest, dass lediglich ca. 600 Verse – von insgesamt 6.239 – Rechtsvorschriften beinhalten, davon behandeln 400 Verse den Ritus des Gottesdienstes. Im Weiteren beziehen sich ca. 70 Verse auf das Familien- und Erbrecht, etwa 80 Verse betreffen Wirtschaft und Finanzen, 30 Verse das materielle und prozessuale Strafrecht, etwa 25 Verse das Völkerrecht und ca. zehn Verse Angelegenheiten des Staatsrechts.³ Unter

¹ Ruthven, Malise (2000: 102).

² Vgl. Zaidan, Amir (o. J.: 15).

³ Vgl. Hofmann, Murad (2002: 79).

diesem Gesichtspunkt wird die *sunna* als zweite Rechtsquelle unverzichtbar und erhält ihre Legitimation durch den *Qur'ān*: 33:36; 33:21; 4:59; 4:65; 7:157.

Die schriftliche Fixierung und Kanonisierung der zunächst nur mündlich tradierten Berichte über den Propheten Muhammad, den Hadithen, die sein Sagen, Tun und stillschweigendes Dulden wiedergeben, war ein Prozess, der kurz nach seinem Tod anfang und nahezu 300 Jahre andauerte. Aufgrund dieser enorm großen Zeitspanne stand schon sehr früh die Authentizität vieler dieser Aussprüche in Frage und so entstand auch eine eigene Wissenschaft, die sich in detektivischer Kleinarbeit mit dieser Thematik auseinandersetzte und immer noch auseinandersetzt. Dies macht deutlich, dass die *sunna* zwar die zweite Textquelle des Islam ist, aber sie kann nicht Anspruch erheben gleichrangig mit dem *Qur'ān* zu sein.

Zur weiteren Entwicklung des islamischen Rechts schreibt der muslimische Intellektuelle Murad Hofmann: „Spätere Generationen waren naturgemäß darauf angewiesen, die Lehre von den Rechtsquellen zu erweitern, weil zwangsläufig Fragen auftauchten, auf die weder Koran noch Sunna fertige Antworten lieferten.“⁴ Der Gelehrte Ibn Hazm (994-1069) lehrte, dass dieser beschränkte Umfang [an gesetzlichen Vorschriften] dem Menschen zugutekomme, da diesem zugestanden wird, „ein flexibles Recht auszuarbeiten, das den Erfordernissen des jeweiligen Zeitalters entspricht. Sonst hätte das authentische islamische Recht nicht so eine Vielfalt menschlicher Situationen unreguliert gelassen. Freilich sei zu allen Zeiten der *Qur'ān* als die Orientierungsgrundlage zu benutzen.“⁵

Die Genese des islamischen Rechts

Im weiteren Verlauf der islamischen Geschichte wurden zusätzliche Instrumente zur Rechtsfindung entwickelt, deren Legitimation sich jedoch aus der *šarī'a* ableiten musste, ferner durften die durch sie ermittelten

⁴ Hofmann, Murad (1999: 147).

⁵ Balić, Smail (1979: 83).

rechtlichen Regelungen nicht dem *Qur'ān* und der *sunna* widersprechen. Die bedeutendsten sind der *qiyās*, der *ig̣mā'* und der *iğ̣tihād*.

Beim *qiyās* handelt es sich um einen Analogieschluss, d. h. eine aktuelle Rechtsfrage wird mit einem vergleichbaren, bereits im *Qur'ān* oder der *sunna*, entschiedenen Fall verglichen und in Folge dessen darauf basierend eine Lösung abgeleitet.

Der *ig̣mā'* ist der Konsens aller Rechtsgelehrten der muslimischen Gemeinschaft einer bestimmten Epoche in einer Rechtsfrage, die weder im *Qur'ān* noch in der *sunna* geregelt ist. Es ist zu bezweifeln, ob es jemals einen echten *ig̣mā'* gegeben hat. Vielmehr sah es in der Praxis wohl so aus, dass die Interpretation eines Juristen in den Kreisen der Gelehrten diskutiert wurde. Fand sie Anklang und wurde von anderen Gelehrten ebenfalls angewandt, was die Verbreitung dieser Rechtsnorm unter den Muslimen zur Folge hatte, dadurch entstand dann der *ig̣mā'*. Somit besaß die Denkweise und Praxis der Rechtsgelehrten die Kraft, Gesetze zu schaffen.

Iğ̣tihād ist ein Mittel zur Gewinnung neuen Rechts, gemäß dem Fall, dass sich für ein juristisches Problem weder im *Qur'ān* noch in der *sunna* noch durch *qiyās* eine Lösung finden lässt. *Iğ̣tihād* fordert vom Juristen, dass er sich geistig absolut verausgaben muss „bei der Suche nach einer Meinung zu einer beliebigen Rechtsnorm und zwar in der Weise, dass der Einzelne (in sich) die Unfähigkeit spürt, weitergehende Anstrengungen zu unternehmen“⁶. Nurullah sieht im *iğ̣tihād* ein wichtiges Werkzeug für das kritische und kreative Denken im Islam, das sich nicht nur auf die Rechtswissenschaft begrenzen lässt.⁷

Im 7. Jahrhundert entstanden in Zentren wie Kufa, Basra und Medina Zirkel um einzelne Männer, aus denen sich allmählich die Rechtsschulen (*madhhab*) herausbildeten. Schnell gewannen sie überregionale Bedeutung und wurden dann schließlich von den staatlichen Autoritäten anerkannt und gefördert.⁸ Bis zum 4. Jahrhundert n. H. lassen sich 19 verschiedene

⁶ Ruthven, Malise (2000: 114).

⁷ Siehe: Nurullah, Abū Sadat (2006: 153-174).

⁸ Vgl. Krämer, Gudrun (2005: 96).

Rechtsschulen nachweisen, von denen sich nachstehende fünf (vier sunnitische und eine schiitische) als autoritativ durchgesetzt haben:

- Die hanafitische Rechtsschule

Sie entstand in Kufa und wurde nach Abu Hanifa benannt. Sie war die Rechtsschule der Abbasiden und später der Osmanen. Dies begünstigte, dass sie die verbreitetste Rechtsschule wurde. Sie ist vor allem in der Türkei, Pakistan, Indien, Afghanistan, Jordanien, Indochina, China und den Gebieten der ehemaligen Sowjetunion verbreitet.

- Die malikitische Rechtsschule

Sie entstand in Medina und ist nach dem Rechtsgelehrten Malik ibn Anas benannt. Ihre Anhänger findet man vor allem in Marokko, Algerien, Tunesien, Sudan, Kuwait und Bahrain.

- Die schafi'itische Rechtsschule

Sie wurde nach dem Rechtsgelehrten Muhammad ibn Idris Al-Schafi'i, der in Mekka, Medina und Fustat wirkte, benannt und ist vor allem im Libanon, in Palästina, Ägypten, Irak, Jemen, Indonesien und in Saudi-Arabien gängig.

- Die hanbalitische Rechtsschule

Sie ist nach Ahmad ibn Hanbal benannt, der in Bagdad wirkte. Ihre Anhänger findet man vor allem in Saudi-Arabien, im Libanon und in Syrien.

- Die dscha'faritische Rechtsschule

Sie ist die Rechtsschule der Zwölfer-Schiiten und geht auf den Rechtsgelehrten Dscha'far Al-Sadiq (gest. 765) zurück. Zwar existieren noch weitere schiitische Rechtsschulen, diese haben jedoch keinen mit der dscha'faritischen Rechtsschule vergleichbaren Stellenwert.

Es sei darauf hingewiesen, dass die Unterschiede zwischen den Rechtsschulen sich lediglich auf die Auslegung des islamischen Rechts beziehen (zumindest bei den vier sunnitischen Rechtsschulen). Zum Unterschied

zwischen den sunnitischen Rechtsschulen und der dscha'faritischen Rechtsschule schreibt Fyze: „Abgesehen von der Doktrin des Imamats ist der Unterschied zwischen der sunnitischen und der schiitischen Schule nicht sehr groß.“⁹

Smail Balić urteilt über das islamische Recht: „Wenn auch seine Hauptquellen der Qur'ān und die Tradition [d. h. *sunna*] sind, so besteht doch die heute vorhandene umfangreiche Rechtsmaterie zu einem größeren Teil aus Analogieschlüssen, Erkenntnissen und Stellungnahmen der Nachwelt. Dieser Überbau verdeckt manchmal die eigentlichen Quellen.“¹⁰

Der Niedergang des islamischen Rechts

Der Niedergang der islamischen Rechtswissenschaft bzw. ihre Erstarrung hängt eng zusammen mit der Zerstörung der beiden Geisteszentren der muslimischen Welt im 13. Jahrhundert – Cordoba 1236 im Zuge der Reconquista und Bagdad 1258 durch die Mongolen.

Der Mongolensturm hatte die Zerstörung ganzer Städte und ländlicher Gebiete inklusive massiver Bevölkerungsverluste und Versorgungsengpässe zur Folge. Mit dem Eindringen eines Stroms türkischer und turk-mongolischer Nomaden veränderte sich nicht nur die Demographie, sondern die "Fremden" importierten auch ihre nomadische Kultur in den muslimischen Raum. Weite landwirtschaftliche Nutzflächen wurden in Weideland umgewandelt und zahlreiche Bauern sahen sich gezwungen, in eine halbnomadische Existenz zu flüchten.¹¹

Die Ermordung des abbasidischen Kalifen Al-Musta'ṣim 1258 war für die Muslime ein politisches Erdbeben. Obwohl die Kalifen seit geraumer Zeit nur mehr ein Schattendasein führten, war der Kalif doch Symbolfigur der muslimischen Herrschaft, die sich der Gunst Gottes erfreuen durfte. Auf Zeitgenossen muss dieses Ereignis verstörend gewirkt haben,

⁹ Ramadan, Said (1996: 98).

¹⁰ Balić, Smail (1979: 83).

¹¹ Vgl. Krämer, Gudrun (2005: 179).

und so stand die Frage nach dem Grund im Raum, vor allem, da der Mongolensturm auch den islamischen Westen zwischen Ägypten und dem Maghreb zu verschlingen drohte. Ein solches politisches Klima wäre der ideale Nährboden für Kollaboration, Zersetzung und Aufruhr gewesen. Jedoch füllten die Rechtsgelehrten das symbolische Vakuum aus, das mit dem Tod des Kalifen eingetreten war, und gaben eine Antwort auf das "Warum" und den Gläubigen ein Ziel, auf das sie hinarbeiten und ihre Hoffnungen richten sollten.

Die plötzlich empfundene Machtlosigkeit, die ganz im Gegensatz zu der Aussage des *Qur'ān*: *Ihr seid die beste Gemeinschaft, die für die Menschen hervorgebracht worden ist. (3:110)* stand, konnte sich der Großteil der Gelehrten nur als Strafe Gottes dafür erklären, dass man sich vom Pfad des Islam entfernt hatte. Hoffnung und Rettung konnte daher nur eine Rückkehr zu einem wahrhaft gelebten Islam sein. Dazu müsse der Muslim nur den früheren Generationen folgen, die bereits alles Wissenswerte gewusst hätten, da sie der Zeit des Gesandten Gottes Muhammad näher waren. Die Gelehrten orientierten sich daher zunehmend an der Vergangenheit. Sie wurde zum Vorbild emporgehoben, zum Goldenen Zeitalter, das nicht in Frage zu stellen war, sondern wiederhergestellt werden musste. Ein solcher Kulturpessimismus offenbart die Vorstellung, dass die Zukunft nichts Gutes bringen kann und die Menschheit sich seit dem Tod des Gesandten Gottes in einem unaufhaltsamen Niedergang befindet, dem nur durch das Festhalten an der Vergangenheit Einhalt geboten werden kann.

Dieses Geschichtsbild mag der muslimischen Welt für einen Augenblick die verlorene Stabilität zurückgegeben haben, doch gleichzeitig bedeutete es eine Stagnation des Geisteslebens. Das Forschen und Denken wurde zugunsten der Aufbereitung und Memorierung des bereits Gewussten aufgegeben. Diese Nachahmung und das Kopieren der Vergangenheit, die man als *taqlīd* bezeichnet, wurden sogar zu einem Glaubensartikel erhoben, den jeder Muslim kennen müsse.¹²

¹² Vgl. Peters, Rudolph (1980: 131-145).

Die Wurzeln des *taqlīd* liegen wohl zunächst in der abstrakten juristischen Fragestellung, ob ein *muğtahid*¹³ zu allen Zeiten existieren müsse – diese Diskussion und ihre Folgen kennt die schiitische Auslegung des Islam nicht. Mit der Zerstörung der beiden Zentren der islamischen Welt hatten jene, die sich nach dem Goldenen Zeitalter zurücksehnten, ein zwingendes Argument, dass das Heil der muslimischen Gemeinschaft (*umma*) in ihrer Vergangenheit läge. Die Gelehrten Malik ibn Anas (gest. 795), Abu Hanifa (gest. 767), Al-Schafi‘i (gest. 820) und Ahmad bin Hanbal (gest. 855), auf die sich die heutigen vier verbliebenen sunnitischen Rechtsschulen zurückführen lassen, galten als die absoluten *muğtahidūna*, ihnen folgten die *muğtahidūna* der Rechtsschulen (*muğtahidūna fī al-mağāhib*) und am Schluss stand der *mutaqallid*.¹⁴

Das Wort *taqlīd* stammt von dem Verb *qalada* ab, das die Bedeutung von *ein Halsband anlegen* und *nachahmen, imitieren, Vollmacht geben* besitzt und somit das Verhältnis des unmündigen Laien zum Gelehrten ausdrückt. Auf diese Weise etablierte sich zugleich ein hierarchischer Gelehrtenstand, der sich gegenüber seinen Konkurrenten, den muslimischen Philosophen und den Sufis, endgültig durchzusetzen vermochte.

Die Erstarrung des Islam, die von der wissenschaftlichen Königsdisziplin der Rechtswissenschaft ausging, wurde schließlich mit der Metapher umschrieben, dass das Tor zum *ig̃tihād* geschlossen sei. Bereits Al-Schafi‘i hatte den *ig̃tihād* seinerzeit entgegen seiner ursprünglichen Bedeutung abgeschwächt und ihn mit dem Rechtsmittel des Analogieschlusses, dem *qiyās*, synonym gesetzt.¹⁵ Nach Kamali wurde damit die Saat gelegt, die schließlich im Laufe der Jahrhunderte zu einer immer stärkeren Einschränkung der Vernunft in der Rechtswissenschaft führte und so die Hinwendung zur Imitation begünstigte.¹⁶ Dies zeige sich insbesondere daran, dass keine neuen Rechtsschulen mehr entstanden seien. Gerade diese – von denen zeitweilig ein Dutzend zur gleichen Zeit nebeneinander

¹³ Ein Rechtsgelehrter, der qualifiziert ist, um *ig̃tihād* anzuwenden.

¹⁴ Vgl. Peters, Rudolph (1980: 136).

¹⁵ Vgl. Kamali, Mohammad Hashim (2001: 7).

¹⁶ Vgl. ebda. (8).

existierten – seien Ausdruck eines geistig belebenden Klimas gewesen, das hervorgerufen wurde durch den *iğtihād*.¹⁷

Dabei verschleiert die Wendung, dass das Tor zum *iğtihād* geschlossen sei, dass es tatsächlich niemals einen Konsens zum *iğtihād*-Verzicht gab. In den folgenden Jahrhunderten traten immer wieder Juristen auf, die für sich in Anspruch nahmen, *iğtihād* zu betreiben. Unter diesen Gelehrten sind zu nennen: Ibn Hazm (994-1069), Ibn Taimiyya (1263-1328), sein Schüler Ibn Qayyim Al-Dschauziyya (1292-1350), aber auch Gelehrte innerhalb der Rechtsschulen.¹⁸ Rudolph Peters konnte bis zum 16. Jahrhundert Gelehrte aufweisen, die den Anspruch erhoben, *iğtihād* zu praktizieren, oder von anderen als *muğtahid* angesehen wurden. Erbitterte Debatten wurden zwischen beiden Gelehrtenlagern hinsichtlich der Legitimität des *taqlīd* und des *iğtihād* geführt, die hier angerissen werden sollen:

Jene, die den *taqlīd* als rechtmäßig betrachteten¹⁹,

-argumentierten, dass es keinen *muğtahid* mehr gäbe und dass *taqlīd* ein Glaubensartikel sei, den jeder Muslim kennen müsse. Ihre Gegner verurteilten sie als Apostaten (*murtadd*).

- untermauerten diese These mit folgenden Versen aus dem *Qur'ān*:

Auch vor dir entsandten Wir nur (sterbliche) Männer mit Unserer Offenbarung. Fragt nur diejenigen, welche (schon früher) Offenbarungen erhalten hatten, falls ihr es nicht wisst. (16:43)

Auch vor dir entsandten Wir nur (sterbliche) Männer, denen Wir Uns offenbarten. Frag nur das Volk der Ermahnung, falls ihr es nicht wisst. (21:7)

O ihr, die ihr glaubt! Gehorcht Gott und gehorcht dem Gesandten und denen, die Befehl unter euch haben. Und wenn ihr in etwas uneins seid, so bringt es vor Gott und den Gesandten, sofern ihr an Gott glaubt und an den Jüngsten Tag. Dies ist das Beste und führt zum Besten. (4:59)

¹⁷ Vgl. ebda.

¹⁸ Peters, Rudolph (1980: 136-137).

¹⁹ Vgl. ebda. (138-143).

- wiesen darauf hin, dass der *taqlīd* eine weitere Zersetzung der *umma* verhindert hätte.
- verwiesen auch auf die außerordentliche Stellung der vier sunnitischen Imame hin (die inzwischen sakralen Charakter angenommen hatten und als quasi Heilige betrachtet wurden).

Jene, die für den *iğtihād* eintraten²⁰,

- warfen ihren Gegnern vor, dass sie den Imamen einen höheren Stellenwert einräumten als dem *Qur'ān*.
- sahen im *taqlīd* eine *bid'ā*²¹.
- erblickten in dem Vers 16:43, der zwar die Aufforderung beinhalte, dass der Unwissende jenen aufsuchen soll, der Wissen besitzt, keine Grundlage, diesem auch blind zu folgen. Auch der Wissende stehe in der Pflicht, seine Ansichten nachvollziehbar zu begründen, andernfalls sei seine Meinung zurückzuweisen und der Gläubige müsse einen anderen Gelehrten um Rat fragen. Den verlangten Gehorsam in 4:59 sahen sie nur als legitim an, solange er nichts beinhalte, dass gegen den *Qur'ān* oder die *sunna* verstößt. Weiter beinhalte dieser Vers die Aufforderung, bei Meinungsverschiedenheiten die Angelegenheit zu Gott und seinem Gesandten zurückzubringen, also dem *Qur'ān* und der *sunna*. Diese Aussage habe auch Gültigkeit hinsichtlich der Meinungsverschiedenheit zwischen den vier Imamen. Weitere Belege für die Unrechtmäßigkeit des *taqlīd*²² sahen sie in den folgenden Versen formuliert:

Sie nehmen ihre Rabbiner und Mönche und den Messias, Sohn der Maria, neben Gott zu Herren an, obwohl ihnen doch allein geboten war, dem einzigen Gott zu dienen, außer Dem es keinen Gott gibt. Preis sei Ihm! Erhaben ist Er über das, was sie neben Ihm verehren. (9:31)

²⁰ Vgl. ebda.

²¹ Abzulehnende Neuerung, die nicht auf *Qur'ān* und der *sunna* basiert.

²² Vgl. Peters, Rudolph (1980: 141-142).

So entsandten Wir auch vor dir keinen Warner in eine Stadt, ohne dass die Reichen dort gesprochen hätten: „Wir fanden doch unsere Väter auf einem (Glaubens-) Weg und folgen ihren Spuren.“ (43:23)

Dann werden sie sagen: „O unser Herr! Wir gehorchten tatsächlich unseren Herrschern und Großen, und sie führten uns vom Weg ab. (33:67)

- sahen in dem Rechtshulenanatismus, der sich ausgebreitet hatte, durchaus eine Zersetzung der *umma*.
- setzen als Gegenmodell zum *taqlīd* das *ittibā'*, das Folgen einer Meinung, wenn sie nachvollziehbar begründet werden kann.

Wie bereits erwähnt, verstummten nach dem 16. Jahrhundert die Rufe nach *ig̣tihād*. Der Stillstand im Denken beschränkte sich nicht mehr bloß auf die Rechtswissenschaft, sondern griff ausgehend von der muslimischen Königsdisziplin auf alle anderen Bereiche der muslimischen Zivilisation über. Der Politikwissenschaftler Bassam Tibi resümiert:

In der Tat war Ibn Khaldun (...) der letzte große Denker im Islam. Bis zur Begegnung mit der Moderne, gleichermaßen im militärischen und kolonialen Rahmen, waren die Osmanen fast ausschließlich mit ihren militärischen Eroberungen beschäftigt. Fünf Jahrhunderte lang gab es keinen nennenswerten Denker im Islam.²³

Hans Küng verdeutlicht diese Katastrophe des muslimischen Denkens, wenn er schreibt:

Damals schon [im 13. Jahrhundert] wurde im Islam eine neue Freiheit des Denkens und Handelns, eine Kreativität des Gestaltens und Lebens verunmöglicht, damals schon die Dynamik der islamischen Kultur, Wissenschaft und Technik gebremst, die "Geburt der Intellektuellen" verhindert und um viele Jahrhunderte hinausgeschoben. (...) Es war wesentlich eine Austrocknung von innen und der Sieg einer vernunft- und freiheitsfeindlichen Ortho-

²³ Küng, Hans (2004: 479).

Gewaltfreiheit, Politik und Toleranz im Islam

Klußmann, J.E.; Murtaza, M.S.; Rohne, H.-C.; Wardak, Y.

(Hrsg.)

2016, XVIII, 136 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-10486-3