

ABBAS POYA

"Iğtihād" und Glaubensfreiheit

Darstellung einer islamisch-glaubensfreiheitlichen Idee anhand
sunnitisch-rechtsmethodologischer Diskussionen

„Iṭihād“ und Glaubensfreiheit
Darstellung einer islamisch-glaubensfreiheitlichen Idee
anhand sunnitisch-rechtsmethodologischer Diskussionen

Abbas Poya (Hamburg)*

I. Einleitung

Bei der Erörterung des Themas Meinungs- und Glaubensfreiheit läßt sich im vorherrschenden Islamverständnis der muslimischen Gelehrten eine Paradoxie feststellen. Auf der einen Seite wird das Prinzip der Meinungs- und Glaubensfreiheit grundsätzlich bejaht und unter Berufung auf *Quran* 2/256 „Kein Zwang in der Religion“ (*lā ikrāha fī d-dīn*) islamisch begründet. Auf der anderen Seite wird die Meinungs- und Religionsfreiheit de facto auf den Rahmen der *Šarī'a* (islamischen Rechts- und Lebensordnung) eingeschränkt und den Nichtmuslimen lediglich das Recht eingeräumt, ihren Glauben auch innerhalb der muslimischen Ökumene auszuüben. Die bekannteste Einschränkung der Meinungs- und Glaubensfreiheit bildet das Verbot des Religionswechsels von Muslimen (Apostasie), das ihnen das Recht abspricht, sich nach freiem Entschluß zu einer anderen Glaubensvorstellung zu bekennen als dem Islam.¹⁾

Aber selbst im Rahmen des islamischen Rechtssystems ist die paradoxe Sprache der Gelehrten im Zusammenhang mit dem Prinzip der Meinungs- und Religionsfreiheit zu beobachten. Einerseits wird die Meinungsverschiedenheit (*iḥtilāf*) unter den Gelehrten als elementarer Bestandteil des islamischen Rechtsdenkens angesehen und die Divergenz der *Šarī'a*-Interpretation als natürliches Resultat des „flexiblen“, „sich an den Zeit- und Orts-wandel anpassenden“ Rechtsfindungssystems betrachtet.²⁾ Andererseits

*) Überarbeitete und stark gekürzte Fassung meiner im Mai 1997 abgeschlossenen Magisterarbeit.

¹⁾ Vgl. Gudrun Krämer, „Islam, šūrā und Demokratie. Studien zu Theorie und Praxis zeitgenössischer sunnitischer Muslime“, Habilitationsschrift [Masch.-schr.], München 1993, S. 160–163.

²⁾ Vgl. Wahba az-Zuḥailī, *uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Bd. 2, Damaskus 1986, S. 1033.

werden jegliche Rechtsvorstellungen bzw. Islamvorstellungen, die mit dem eigenen Islambild nicht übereinstimmen, als Frevel (*fisq*), Häresie (*bid'a*) und sogar Apostasie (*ridḍa*) bezeichnet.³⁾

Nun stellt sich die Frage, ob es, ohne sich der Begriffsbildungen der europäischen Geistesgeschichte zu bedienen, die durch ihre eigenen kulturhistorischen Gegebenheiten geprägt sind, innerhalb der muslimischen geistigen Auseinandersetzungen eine Richtung gibt, die zur Aufhebung der oben dargelegten Paradoxie zugunsten einer den Rahmen des Islam transzendierenden glaubensfreiheitlichen Idee beiträgt. Als eine Antwort auf diese Frage werden im folgenden mit Bezug auf den in der islamischen Rechtsmethodologie (*uṣūl al-fiqh*) herangewachsenen Begriff „*iğtihād*“ (eigenständige Meinungsbildung) rechtstheoretische Diskussionen untersucht, die zur Darstellung einer allgemein glaubensfreiheitlichen Idee beitragen können.

Der Begriff „*iğtihād*“ bezeichnet dem verbreiteten Verständnis des *uṣūlī* (Pl. *uṣūliyyūn*; Rechtsmethodologe) zufolge das größtmögliche Bemühen eines qualifizierten Rechtsgelehrten, Regelungen der *Šarī'a* zu ermitteln,⁴⁾ und wird als das vierte Rechtsfindungsprinzip hinter dem *Quran*, der *Sunna* (Tradition vom Propheten) und dem „*iğmā'*“ (Konsensus) verwendet.⁵⁾ Dieser Definition nach erstreckt sich der Anwendungsbereich des „*iğtihād*“ nur auf die praktisch-religiösen (*furū'*) und zwar auf die nicht-endgültig bestimmten (*zannīyya*) *Šarī'a*-Regelungen. Setzt man sich aber weiter mit der rechtstheoretischen Entwicklung des Begriffs „*iğtihād*“ und den hierzu aus unterschiedlichen Aspekten und in verschiedenen Kontexten geführten Diskussionen auseinander, stellt man fest, daß in der innermuslimischen Auseinandersetzung dem „*iğtihād*“ ein großer Spielraum eingeräumt worden ist. Dem „*iğtihād*“ wurde in der Tat nicht nur eine den anderen Rechtsfindungsprinzipien (*Quran*, *Sunna*, Konsensus) übergeordnete Rolle zugesprochen; vielmehr wurde das Praktizieren des „*iğtihād*“ in bezug auf die endgültig bestimmten (*qaṭ'iyya*) *Šarī'a*-Regelungen

Nādiya Šarīf al-'Umarī, *al-iğtihād fī l-islām*, Beirut 1986, S. 13 und Wael B. Hallaq, *On the Origins of the Controversy about the Existence of mujtahids and the Gate of Ijtihad*, in: *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, Hampshire 1995, S. 132.

³⁾ Vgl. 'Abd al-Ġabbār al-Qāḍī, *šarḥ uṣūl al-ḥamsa*, hrsg. von 'Abd al-Karīm 'Uṭmān, Kairo 1965, S. 125–126 und Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *al-iqtisād fī l-'iṭiqād*, Beirut 1969, S. 221–227.

⁴⁾ Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *al-mustasfā*, Bd. 2, Kairo 1937, S. 101.

⁵⁾ Muḥammad Ma'rūf ad-Dawālībī, *al-madḥal ilā 'ilm uṣūl al-fiqh*, Damaskus 1963, S. 37 ff.

thematisiert und sogar im Zusammenhang mit den Glaubensangelegenheiten (*uṣūl ad-dīn*) kontrovers diskutiert.⁶⁾

Im folgenden Aufsatz wird der Versuch unternommen, nicht nur die eingebürgerte „*iğtihād*“-Vorstellung der etablierten *uṣūliyyūn* miteinzubeziehen, sondern auch die Meinung anderer muslimischer Gelehrter im Zusammenhang mit dem Thema „*iğtihād*“ zu berücksichtigen. Hier wird nur die sunnitische „*iğtihād*“-Debatte dargestellt, und zwar als ein Ansatz zu weiteren, vertieften und konfessionsübergreifenden Untersuchungen.

II. „*iğtihād*“ – Ausdruck der Meinungs- und Religionspluralität unter den Muslimen

Wie Wael B. Hallaq in bezug auf die „*uṣūl al-fiqh*“ als Ganzes feststellt,⁷⁾ läßt sich auch über den „*iğtihād*“, auf den die *uṣūl*-Wissenschaft zugeschnitten ist,⁸⁾ die Aussage machen, daß er ein System der Interpretation ermöglicht, das das weite Spektrum der heterogenen Sichtweisen innerhalb des islamischen Glaubens umfaßt. So gesehen ermöglicht das Prinzip „*iğtihād*“ eine religiös begründete Pluralität innerhalb der muslimischen Ökumene und rechtfertigt verschiedene Rechtsausübungen. Ganz ähnlich stellt I. Goldziher die Beziehungen innerhalb verschiedener islamischer Rechtsschulen (*madāhib*) dar:

Von allem Anfang hegen die Vertreter dieser voneinander abweichenden Rechtsübungen die unverbrüchliche Überzeugung, daß sie, auf demselben Grunde stehend, einander gleichberechtigt derselben Sache dienen. In diesem Sinne begegnen sie einander mit gebührender Wertschätzung [...] Der Übertritt von einem *madhab* zum anderen, wie er leicht aus Zweckmäßigkeitsrücksichten erfolgen kann, ruft keine Veränderung des religiösen Status hervor und ist auch mit keinerlei Frömmigkeit verbunden.⁹⁾

In den *uṣūl*-Werken wird besonders hervorgehoben, daß der Muslim keiner bestimmten Rechtsschule unterstellt ist und jederzeit zu einem anderen *madhab* wechseln kann. Nach Auffassung des zeitgenössischen syrischen Rechtsgelehrten az-Zuhailī kann ein Muslim jederzeit – vor

⁶⁾ Siehe Saif ad-Dīn al-Āmidī, *al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Bd. 3, Kairo 1374 h, S. 146 ff.

⁷⁾ Vgl. Wael B. Hallaq, *uṣūl al-fiqh: Beyond Tradition*, in: *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, Hampshire 1995, S. 178–179.

⁸⁾ Benjamin Jokisch, *Islamisches Recht in Theorie und Praxis*. Analyse einiger kaufrechtlicher Fatwas von Taqīd-Dīn Aḥmad b. Taymiyya, Berlin 1996, S. 209.

⁹⁾ Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1925, S. 48.

oder nach der Verwirklichung einer Rechtsregelung – einen Richtungswechsel – sei es ein totaler Wechsel (*kulliyyan*) oder ein Teilwechsel (*ğuz'iyyan*) – unternehmen. Diese Ansicht sichert einen freien Spielraum für den Muslim innerhalb der vier etablierten sunnitischen Rechtsschulen. Az-Zuhailī geht sogar noch einen Schritt weiter und sieht keinen Grund, warum der Muslim seinen religiösen Verpflichtungen nur im Rahmen von vier etablierten Rechtsschulen nachgehen muß. Nach seiner Meinung hat ein Muslim die freie Entscheidung innerhalb der islamischen Glaubensgemeinde. Er kann sich jederzeit einer anderen Rechtslehre bzw. einer anderen Rechtsautorität anschließen.¹⁰⁾ Die folgenden Kapitel werden sich mit den rechtstheoretischen Themen befassen, die eine solche freie Religionsentscheidung innerhalb der *Šari'a* ermöglichen. Zunächst wird jedoch untersucht, bis zu welcher Grenze sich das Praktizieren des „iğtihād“ ausspannen läßt.

„iğtihād“-Ränge

Die Idee der Klassifizierung des „iğtihād“ bzw. des *muğtahid* (Pl. *muğtahidūn*; besonders qualifizierter Rechtsgelehrter) in Ränge und Grade taucht im Sprachgebrauch des *uṣūlī* erst ab dem 5./11. Jh. auf. Das heißt nicht, daß das Konzept der „Kategorien“ (*ṭabaqāt*) vor diesem Zeitpunkt bei den Gelehrten nicht bekannt war. Aber die Anwendung dieses Konzepts auf den „iğtihād“ und die Klassifizierung der *muğtahidūn* in verschiedenen Kategorien kommt zum ersten Mal bei den *uṣūliyyūn* des 5./11. Jh. vor.¹¹⁾ Je nachdem wo der *muğtahid* auf der Skala der „iğtihād“-Qualifikation anzusiedeln ist, wird er unterschiedlich bezeichnet. Die Einstufung des *muğtahid* und die entsprechenden Bezeichnungen unterscheiden sich im Detail von einem zum anderen *uṣūl*-Werk. Sie laufen aber im großen und ganzen auf das folgende hinaus.¹²⁾

¹⁰⁾ Vgl. az-Zuhailī, *uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Bd. 2, S. 1137–1141.

¹¹⁾ Vgl. Hallaq, *Was the Gate of Ijtihad closed?* in: *International Journal of Middle East Studies*, 16/1, Cambridge 1984, S. 29.

¹²⁾ Zu den verschiedenen Versionen vgl. Ğalāl ad-Dīn as-Suyūṭī: *kitāb ar-radd 'alā man ahlada ilā l-ard wa ġahila anna l-iğtihād fī kull 'aṣr farḍ*, hrsg. von Ḥalīl al-Mays, Beirut 1983, S. 112 ff., Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *i'lām al-muwaqqi'īn 'an rabb al-'ālamīn*, Bd. 4, hrsg. von M. M. 'Abd al-Ḥamīd, Kairo 1955, S. 212 ff., az-Zuhailī, *uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Bd. 2, S. 1079 ff., Muḥammad Ḥasan Haytū, *al-iğtihād wa ṭabaqāt muğtahidī š-šafi'iyya*, Beirut 1988, S. 16 ff. und al-'Umarī, *al-iğtihād fī l-islām*, S. 173 ff.

- „*muğtahid mustaqill*“ bezeichnet den höchsten Grad der „*iğtihād*“-Qualifikation. Ein „*muğtahid mustaqill*“ praktiziert den „*iğtihād*“ sowohl im Bereich der Rechtsmethodologie (*uṣūl al-fiqh*) wie auch im Bereich der abgeleiteten Rechtsentscheidungen (*aḥkām al-fiqhiyya al-fariyya*). Er entwickelt unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer Rechtsschule bzw. einem Rechtsgelehrten seine eigenen Methoden bei der Rechtsfindung und ist entsprechend selbständig in seinen Rechtsentscheidungen. Zu dieser Kategorie werden die Rechtskenner der ersten Generation (*fuqahā' aṣ-ṣaḥāba*) und die sogenannten Gründer der vier etablierten sunnitischen Rechtsschulen gezählt.
- auf dem zweiten Rang steht der „*muğtahid muṭlaq*“, der zwar eigenständig und ohne Bezugnahme auf eine Schulrichtung Rechtsurteile fällt, jedoch keine eigenen Rechtsfindungsmethoden entwickelt. Er fällt seine eigenständigen Urteile anhand der Rechtsfindungsmethodik, die schon durch die etablierten Rechtsautoritäten entwickelt worden ist. Unter diese Kategorie fallen die großen Rechtsgelehrten der jeweiligen Rechtsschulen. Zu diesen Gelehrten gehören z. B. der *hanafitische* Abū Yūsuf (st. 731), der *mālikitische* al-Āmirī (st. 819), der *šāfi'itische* al-Buwaiṭī (st. 846) und der *hanbalitische* Ibn Taymiyya (st. 1328).
- weiter unten auf der Skala steht dann der „*muğtahid fī l-madḥab*“, der sich in seiner Rechtsauffassung auf eine bestimmte Rechtsschule bezieht und nur in den sich neu ergebenden Fällen ein Urteil fällt, und zwar anhand der vorhandenen Rechtsregelungen der jeweiligen Rechtsschule.
- dann kommt der „*muğtahid at-tarğīḥ*“, der imstande ist, die vorhandenen Rechtsaussagen innerhalb einer bestimmten Rechtsschule miteinander zu vergleichen und eine von ihnen vorzuziehen.
- auf der untersten Stufe der Skala steht der „*muğtahid al-fatwā*“, der ausschließlich die Rechtsaussagen einer bestimmten Rechtsschule bearbeitet und weitergibt.

Welcher „*iğtihād*“-Rang ist noch erreichbar?

Die „*iğtihād*“-Grenzen der drei letzteren *muğtahidūn* (*muğtahid fī l-madḥab*, *muğtahid at-tarğīḥ*, *muğtahid al-fatwā*) sind fließend, und daher werden sie von einigen Gelehrten in eine Kategorie „*muğtahid fī l-madḥab*“ eingeordnet.¹³⁾ Nach der gängigen Definition des „*iğtihād*“ kann man die drei letzteren *muğtahidūn* nur im übertragenen Sinn als solche bezeichnen. Sie sind in der Tat keine *muğtahidūn*, die sich um die Ermittlung der *Šarī'a*-Regelungen bemühen. Sie setzen sich vielmehr auf unterschied-

¹³⁾ Dazu vgl. al-ʿUmarī *al-iğtihād fī l-islām*, S. 181 ff.

lichen Qualifikationsebenen nur mit den Rechtsaussagen der jeweiligen Rechtsschulen auseinander. Der Definition nach ist das kein „iğtihād“. Ibn Qayyim al-Ğawziyya charakterisiert sie als „Kleingelehrte“ (*‘ulamā’ at-tawā’if*), die zwar keinen „iğtihād“-Titel beanspruchen, aber sich auch nicht als *muqallid* (gewöhnlicher bzw. nicht als *muğtahid* qualifizierter Muslim) bezeichnen.¹⁴⁾

Der Rang des „*muğtahid mustaqill*“, in dem der *muğtahid* sowohl in der Methodologie des Rechts wie auch bei der Rechtsfindung selbständig handelt, soll der „iğtihād“-Definition nach zu erreichen sein; zumal die *uṣūliyyūn* selber einräumen, daß sich der *muğtahid* über jegliche Schulrichtung und Rechtsautorität hinwegsetzen kann.¹⁵⁾ Einige Gelehrte bringen ihr Streben nach der Kategorie des „*muğtahid mustaqill*“ implizit zum Ausdruck, indem sie das Fehlen der „iğtihād“-Qualifikation, die die „Schulgründer“ hatten, in der späteren Zeit bedauern.¹⁶⁾ Sie sehen den „iğtihād“ nicht nur als ein Rechtsfindungsinstrument für neugegebene Fälle an, sondern sie verstehen ihn auch als eine selbständige Bearbeitung der *Šarīa*-Quellen, d. h. ohne daß der *muğtahid* sich auf eine bestimmte Rechtsschule (bzw. eine bestimmte Rechtsmethodologie) beschränken muß.¹⁷⁾ Jedoch hält kein *uṣūl*-Gelehrter die Existenz eines „*muğtahid mustaqill*“ nach der Etablierung der vier sunnitischen Rechtsschulen explizit für möglich. As-Suyūṭī (st. 1505), der zu den leidenschaftlichsten „iğtihād“-Anhängern gehört und sich selbst als „*muğtahid muṭlaq*“ bezeichnet, meint, daß die Kategorie „*muğtahid mustaqill*“ nicht mehr existiere; und wenn man versuche, diesen Rang zu erreichen, sei das weder erlaubt noch machbar.¹⁸⁾

Nach den neusten Forschungen der Islamwissenschaft spricht man auch von einem stillschweigenden Konsens der muslimischen Gelehrten darüber, daß es im islamischen Rechtsfindungssystem keinen Platz mehr für eine weitere Methodenlehre bzw. Rechtsschule und folglich für einen „*muğtahid mustaqill*“ gibt.¹⁹⁾

¹⁴⁾ Vgl. Ibn Qayyim al-Ğawziyya, *‘ilām al-muwaqqi‘in*, Bd. 4, S. 213 und al-Umarī, *al-iğtihād fī l-islām*, S. 181–183.

¹⁵⁾ Vgl. as-Suyūṭī, *ar-radd ‘alā man ahlada ilā l-arḍ . . .*, S. 132 bzw. 141 und az-Zuḥailī, *uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Bd. 2, S. 1135–1136.

¹⁶⁾ Hierzu vgl. Muḥammad al-Ḥudārī, *tārīḫ at-tašrī‘ al-islāmī*, Kairo 1926, S. 204 ff., ‘Abd al-Mun‘im an-Nimr, *al-iğtihād*, Kairo 1987, S. 200, al-Umarī, *al-iğtihād fī l-islām*, S. 193 und az-Zuḥailī, *uṣūl al-fiqh al-islāmī*, S. 1033–1034.

¹⁷⁾ Vgl. ebd. und az-Zuḥailī, *uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Bd. 2, S. 1086.

¹⁸⁾ Vgl. as-Suyūṭī, *ar-radd ‘alā man ahlada ilā l-arḍ . . .*, S. 116.

¹⁹⁾ Vgl. Hallaq, *On the Origins of the Controversy about the Existence of Muğtahids and the Gate of Iğtihād*, in: *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, S. 132.

Rang des „muġtahid muṭlaq“

Bei einer genaueren Beobachtung der Diskussion über das kontroverse Thema „Schließung des Tors des *īġtihād* (*insidād bāb al-īġtihād*)²⁰⁾ läßt sich konstatieren, daß sowohl die Vertreter dieser These wie auch ihre Gegner sich um das Weiterbestehen der „*īġtihād*“-Kategorie eines *muġtahid muṭlaq*“ streiten. Weder möchten die Fürsprecher dieser These den „*īġtihād*“ der unteren Ränge bestreiten, noch wollen die Gegner in ihrer Darlegung bis zur Ermöglichung des „*īġtihād*“-Rangs eines „*muġtahid muṭlaq*“ gehen. J. Schacht, der in dieser Auseinandersetzung von der Schließung des Tors des „*īġtihād*“ ab dem 4./9. Jh. ausgeht, formuliert seine These wie folgt:

By the beginning of the fourth century of the hijra (about A. D. 900), however, the point had been reached when the scholars of all schools felt that all essential questions had been thoroughly discussed and finally settled, and a consensus gradually established itself to the effect that from that time onwards no one might be deemed to have the necessary qualifications for independent reasoning in law, and that all future activity would have to be confined to the explanation, application, and, at the most, interpretation of the doctrine as it had been laid down once and for all.²¹⁾

Er bestreitet hierbei nicht das „*īġtihād*“-Praktizieren in Form von „Erklären“, „Anwenden“ und „Interpretieren“ der vorhandenen Rechtsregelungen – eine Aufgabe, die durch die drei unteren „*īġtihād*“-Kategorien (*muġtahid fi l-madhab*, *muġtahid at-tarġih*, *muġtahid al-fatwā*) erfüllt wird. Er stellt explizit die Aktivität des „*īġtihād*“ als eine Methode zur eigenständigen Rechtsfindung bzw. die Existenz des „*muġtahid muṭlaq*“ in Frage.

²⁰⁾ Bei dieser Thematik geht es darum, ob nach der Etablierung der vier sunnitischen Rechtsschulen (ca. Anfang des 4. Jh. n. H.) der „*īġtihād*“ weiter praktiziert wurde. Die älteren Forscher wie J. Schacht und Th. W. Juynboll argumentierten für die „*insidād bāb al-īġtihād*-These“. Dazu vgl. Josef Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1984, S. 69–71 und Th. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leipzig 1910, S. 32–35. Der neueste Stand der Forschung zeigt allerdings das Gegenteil und geht vom Weiterbestehen des Prinzips „*īġtihād*“ im islamischen Rechtsfindungssystem aus. Dieser Standpunkt wird besonders vehement von Hal-laq vertreten. Hierzu vgl. insbesondere die zwei Artikel von ihm: *Was the Gate of Itjihad closed?* in: *International Journal Middle East Studies*, 16/1, S. 3–41 und *On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Itjihad*, in: *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, S. 129–141.

²¹⁾ Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, S. 70.

Wael B. Hallaq, der Schachts Standpunkt vehement ablehnt und für ein permanentes Praktizieren des „iğtihād“ durch die islamische Rechtsgeschichte hindurch argumentiert, gesteht zu, daß der „iğtihād“ im Sinne der Entwicklung eigenständiger Methodenlehre und der *muğtahid* von der Größe wie der eines Abū Ḥanīfa und aš-Šāfiī aufgehört haben zu existieren.²²⁾ Die Befürworter des „iğtihād“ innerhalb des muslimischen Gelehrtentums wagen auch nicht – auf keinen Fall explizit – bis zur Grenze eines „*muğtahid mustaqill*“ zu gehen. Stellvertretend für diese wurde bereits as-Suyūṭī (st. 1505) zitiert, der das Erlangen des Rangs eines „*muğtahid mustaqill*“ weder für machbar noch für religiös vertretbar hält.²³⁾

Die neuesten Untersuchungen in der islamischen Rechtsgeschichte zeigen also eine Kontinuität beim Praktizieren des „iğtihād“ bis zum Grad des „*muğtahid muṭlaq*“.²⁴⁾ „Würde man hier die These vom Aussterben des iğtihād vertreten, müßte man die gerade auf den *muğtahid muṭlaq* zugeschnittene *uṣūl*-Wissenschaft für überflüssig erklären.“²⁵⁾ Der *uṣūlī* sieht in der „*insidād bāb al-iğtihād*-These“ eine leere Behauptung, die weder durch die *Šarī'a*-bezogenen Argumente noch mit der Ratio zu beweisen ist.²⁶⁾ Für ihn ist der „iğtihād“ eine religiöse Aufgabe, zu der jeder Muslim verpflichtet ist, solange kein anderer sie ausgeführt hat (*farḍ kifāya*).²⁷⁾ Die Frage ist nun, wie weit der „*muğtahid muṭlaq*“ vom Prinzip „iğtihād“ Gebrauch machen kann.

Spannweite des „iğtihād“

Dem noch immer von dem *uṣūlī* gepflegten Standpunkt zufolge ist der „*naṣṣ*“ (islamisch-textliche Grundquelle; *Quran*, *Sunna*) die primäre Quelle bei der Rechtsfindung. Als ein weiteres Rechtsfindungsmittel wurde das Prinzip „*iğmā'*“ eingeführt.²⁸⁾ Da die *Quran*- bzw. *Ḥadīṭ*-Texte nicht alle

²²⁾ Vgl. Hallaq, *On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad*, S. 132–133 bzw. 136.

²³⁾ Siehe oben, Anm. 18.

²⁴⁾ Hierzu vgl. insbesondere die zwei Artikel von Hallaq: *Was the gate of Ijtihad closed?* in: *International Journal of Middle East Studies*, 16/1 und *On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad*, in: *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*.

²⁵⁾ Jokisch, *Islamisches Recht in Theorie und Praxis*, S. 209.

²⁶⁾ Vgl. Muḥammad Sa'īd al-Bānī, *'umda at-taḥqīq fī t-taqlīd wa t-talfīq*, Damaskus 1923, S. 62.

²⁷⁾ Siehe as-Suyūṭī, *ar-radd 'alā man ahlada ilā l-ard . . .*, S. 67 ff.

²⁸⁾ Vgl. ad-Dawālībī, *al-madḥal ilā 'ilm uṣūl al-fiqh*, S. 37–38.

Rechtsfälle – auf jeden Fall nicht die neu gegebenen Fälle – abdecken, und der „*iğmā*“ nur noch bis zur Zeit des zweiten Kalifen 'Umar nachprüfbar und dementsprechend beweiskräftig ist,²⁹⁾ haben sich im Laufe der islamischen Rechtsgeschichte neue Begriffe innerhalb des sunnitischen Rechtsfindungssystems etabliert. Zuerst wurde jegliche Anstrengung zur Lösung eines neu gegebenen Rechtsfalls, der weder durch einen „*naşş*“ noch durch einen „*iğmā*“ abgedeckt ist, als „*ra'y*“ bezeichnet. Der „*ra'y*“ heißt Rechtsfindung anhand eigener Meinung, aber im Rahmen der *Şarī'a*.³⁰⁾ In diesem Sinn hat man dann das Prinzip „*qiyās*“ entwickelt. „*Qiyās*“ heißt die Übertragung der Regelung (*hukm*) des Ausgangsfalls (*aşl*) auf den Zielfall (*far'*) mit Hilfe einer logischen Schlußfolgerung.³¹⁾ So wurden weitere Rechtsfindungsprinzipien wie z. B. „*istihsān*“ (Abweichung von der „*qiyās*“-Regelung wegen eines vorteilhafteren Grundes) und „*istişlāh*“ (Rechtsfindung aufgrund des Allgemeinwohls) eingeführt.³²⁾ Hierbei bezeichnet der Sammelbegriff „*iğtihād*“ jegliches Rechtsfindungsverfahren, das sich in der Praxis je nach dem Rechtsfall in Form von „*ra'y*“, „*qiyās*“, „*istihsān*“ und „*istişlāh*“ präzisiert.³³⁾ Alle vier sunnitischen Rechtsschulen haben sich auf die eine oder andere Weise dieser „*iğtihād*“-Mittel bedient. Während die für ihre freie Rechtsinterpretation bekannten *Hanafiten* und mit ihnen die *Mālikiten* und ebenso die *Şāfiiten* die oben genannten Rechtsfindungsmittel großzügig verwenden, beziehen sich auch die „*naşş*“-treuen *Hanbaliten* in ihrem Rechtsverständnis häufig darauf und insbesondere auf das Prinzip „*istişlāh*“ bzw. „*maşlahā*“.³⁴⁾

Gemäß dem allgemein vertretenen Standpunkt in allen Schulrichtungen liegt der „*iğtihād*“ in der Reihenfolge hinter „*naşş*“ und „*iğmā*“. Das heißt, der *muğtahid* kann sich erst dann auf das Prinzip „*iğtihād*“ beziehen, wenn kein „*naşş*“ und kein „*iğmā*“ vorhanden sind.³⁵⁾ Eine genaue Beobachtung der *uşūl*-Diskussionen in diesem Zusammenhang zeigt aber, daß diese Reihenfolge so nicht stimmt. Ganz im Gegenteil, man räumt dem „*iğtihād*“ in

²⁹⁾ Vgl. Muşţafā Aḥmad az-Zarqā', *al-istişlāh wa l-maşāliḥ al-mursala fi ş-şarī'a l-islāmiyya*, Damaskus 1988, S. 14 und 'Abd al-Laṭīf as-Subkī/Muḥammad 'Alī as-Sāyis/Muḥammad Yūsuf al-Barbarī, *tārīḥ at-taşrī' al-islāmī*, Kairo 1939, S. 97 bzw. 137.

³⁰⁾ Siehe az-Zarqā', *al-istişlāh wa l-maşāliḥ al-mursala*, S. 58.

³¹⁾ Ebd., S. 16.

³²⁾ Zu diesen rechtsmethodologischen Begriffen und ihren Anwendungsrahmen siehe u. a. az-Zarqā', *al-istişlāh wa l-maşāliḥ al-mursala*, S. 58–60.

³³⁾ Vgl. al-'Umarī, *al-iğtihād fi l-islām*, S. 29 ff. und ad-Dawālībī, *al-madḥal ilā 'ilm uşūl al-fiqh*, S. 38–39.

³⁴⁾ Ebd., S. 60–80.

³⁵⁾ Vgl. Anm. 28.

der Praxis eine übergeordnete Rolle innerhalb des Rechtsfindungssystems ein. Der *uṣūlī* meidet zwar eine konkrete Aussage, jedoch gesteht er implizit diese Rolle für den „iğtihād“ in verschiedenen Diskussionsbereichen, die in den folgenden Kapiteln erörtert werden, zu.³⁶⁾

„iğtihād“ gegen *ṣahāba* bzw. Rechtsautoritäten

Die in den *uṣūl*-Werken geführten Diskussionen über die islamischen Rechtsquellen bzw. Rechtsfindungsmittel lassen erkennen, daß der *muğtahid* bei seiner Ermittlung der *Šarīa*-Regelungen nur den *Quran*, die *Sunna*, den „iğmā“ und die schon anerkannten Rechtsfindungsmittel wie „*qiyās*“, „*istiḥsān*“ etc. zu beachten hat.³⁷⁾ Daraus folgernd braucht er bei seinem „iğtihād“ z. B. die Rechtsauffassung eines *ṣahābī* nicht unbedingt zu berücksichtigen. Die Ansichten der *ṣahāba* wurden zwar im islamischen Rechtsfindungssystem sehr stark geachtet;³⁸⁾ sie konnten sich aber nie als ein Rechtsfindungsmittel neben *Quran*, *Sunna*, „iğmā“ und „*qiyās*“ durchsetzen. Die Rechtsbestimmung eines *ṣahābī* ist lediglich sein „iğtihād“; und ein anderer *muğtahid* kann anhand seines eigenen „iğtihād“ eine andere Meinung als die des *ṣahābī* vertreten. Es sei denn, daß ein Konsens unter den *ṣahāba* besteht. Dann wird die Rechtsauffassung der *ṣahāba* als eine rechtsentscheidende Kategorie verstanden, der man sich nicht widersetzen darf, und zwar auf Grund der „Beweiskraft“ (*ḥuğğiyya*) des „iğmā“.³⁹⁾

So gesehen hat der *muğtahid* ebenso die Möglichkeit, eventuell gegen die Rechtsentscheidung einer etablierten Rechtsautorität – wie die der sogenannten Schulgründer – zu entscheiden.⁴⁰⁾ Er ist nicht verpflichtet, die

³⁶⁾ Der umstrittene *ḥanbalītische* Rechtsgelehrte aṭ-Ṭawfī (st. 1316) gehört zu den wenigen Gelehrten, die explizit dazu stehen. Er bezeichnet das Prinzip „*maṣlaḥa*“ als das gewichtigste Beweismittel im islamischen Rechtsfindungssystem; vgl. Muḥammad Abū Zahra, *ibn ḥanbal, ḥayātuhu wa āṭāruhu, ārā’uhu wa fiqhuhu*, Kairo o. J., S. 305. Ibn Qayyim al-Ġawziyya (st. 1350) sieht ebenfalls das „*maṣlaḥa*“-Prinzip als die Grundlage der *Šarīa*-Regelungen an und bezeichnet jegliche Regelungen, die gegen das Allgemeinwohl verstoßen, als nach der *Šarīa* nicht vertretbare Urteile; vgl. Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *ilām al-muwaqqi’in*, Bd. 3, S. 14–15.

³⁷⁾ Hierzu vgl. az-Zuhailī, *uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Bd. 2, S. 1110 und az-Zarqā, *al-istiṣlāḥ wa l-maṣāliḥ al-mursala*, S. 11 ff.

³⁸⁾ Siehe ad-Dawālībī, *al-madḥal ilā ‘ilm uṣūl al-fiqh*, S. 86.

³⁹⁾ Vgl. ebd. und al-Ġazālī, *al-mustaṣfā*, Bd. 1, S. 121–122.

⁴⁰⁾ Hierzu siehe an-Nimr, *al-iğtihād*, S. 200, und al-Ḥudarī, *tārīḥ at-taṣrī‘ al-islāmī*, S. 204–205.

Rechtsbestimmung eines Schulgründers als das letzttrichtige Wort zu akzeptieren, zumal die „Schulgründer“ selber ihre Fehlbarkeit eingestanden und es stets abgelehnt haben, daß man ihnen blind folgt.⁴¹⁾ So fordern die Gelehrten eindeutig zu einem „*iğtihād*“ auf, der auf der gleichen Ebene wie der der „Schulgründer“ steht.⁴²⁾ Die Übernahme der Rechtsbestimmung eines Schulgründers, ohne sie zu überprüfen und ihm eventuell widersprechen zu dürfen, würde heißen, daß man ihn mit dem Propheten gleichsetzt, was den islamischen Grundsätzen widersprechen würde.⁴³⁾

„*iğtihād*“ gegen „*iğmā*“

In der sunnitischen Rechtsmethodologie wird dem „*iğmā*“ in der einen oder anderen Form eine besondere Bedeutung als das dritte Rechtsfindungsmittel nach *Quran* und *Sunna* beigemessen. Manche ältere Gelehrte, u. a. al-Ġazālī, gehen so weit, daß sie dem „*iğmā*“ mit Verweis auf dessen Nicht-Abrogierbarkeit im Gegensatz zu *Quran* und *Sunna* faktisch den höchsten Rang im islamischen Rechtsfindungssystem einräumen.⁴⁴⁾ Käme ein „*iğmā*“ unter der Voraussetzung, daß alle seine Grundbedingungen (*arkān*) erfüllt sind, in bezug auf eine bestimmte Regelung zustande, könne man, bezogen auf ebendiese Regelungen, keinen „*iğtihād*“ mehr praktizieren.⁴⁵⁾ Denn ein „*iğmā*“ kann weder abrogiert werden noch abrogieren (*al-iğmā' lā yunsaḥ wa lā yunsaḥ biḥ*).⁴⁶⁾ Die Mehrheit der Rechtsgelehrten definieren den „*iğmā*“ als die „Übereinstimmung aller *iğtihād*-qualifizierten Gelehrten einer Zeitepoche über eine *Šarī'a*-Regelung“.⁴⁷⁾ Von dieser Definition ausgehend zählen sie dann, in unterschiedlicher Anzahl und Version, die Grundbedingungen (*arkān*) für das Zustandekommen des „*iğmā*“ auf. Sie laufen im großen und ganzen auf folgendes hinaus:⁴⁸⁾

⁴¹⁾ Ebd. und Muḥammad b. 'Alī aš-Šawkānī, *iršād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min 'ilm al-uṣūl*, Kairo 1349 h, S. 236.

⁴²⁾ Vgl. aš-Šawkānī, *iršād al-fuḥūl*, S. 236–237, an-Nimr, *al-iğtihād*, S. 200 und az-Zuḥailī, *uṣūl al-fiqḥ al-islāmī*, Bd. 2, S. 1086.

⁴³⁾ Siehe aš-Šawkānī, *iršād al-fuḥūl*, S. 237.

⁴⁴⁾ Siehe Jokisch, *Islamisches Recht in Theorie und Praxis*, S. 143.

⁴⁵⁾ Vgl. 'Abd al-Wahhāb Ḥallāf, *'ilm uṣūl al-fiqḥ*, Damaskus 1992, S. 46–47.

⁴⁶⁾ az-Zuḥailī, *uṣūl al-fiqḥ al-islāmī*, Bd. 1, S. 538.

⁴⁷⁾ Siehe u. a. Ḥallāf, *'ilm uṣūl al-fiqḥ*, S. 45 und az-Zuḥailī, *uṣūl al-fiqḥ al-islāmī*, Bd. 1, S. 490.

⁴⁸⁾ Hierzu vgl. Ḥallāf, *'ilm uṣūl al-fiqḥ*, S. 45–46 und az-Zuḥailī *uṣūl al-fiqḥ al-islāmī*, Bd. 1, S. 491–536.

a) Der „iğmā“ kann nur in einer Zeit zustandekommen, in der einige *muğtahidūn* vorhanden sind. In der Zeit des Propheten beispielsweise kann es keinen „iğmā“ gegeben haben. Denn in dieser Zeit war der Prophet die einzige *Šarī'a*-Instanz.

b) Die Übereinstimmung muß unter allen muslimischen *muğtahidūn* stattgefunden haben. Ein Konsens der Mehrheit oder aller *muğtahidūn* einer Region bzw. einer Rechtsschule ist kein „iğmā“.

c) Jeder einzelne am „iğmā“ beteiligte *muğtahid* muß seine Meinung bezüglich der jeweiligen Regelung eindeutig zum Ausdruck gebracht haben.

Der neueste Stand der Forschung bei den muslimischen Gelehrten hält das Zustandekommen des „iğmā“ unter den angeführten Bedingungen aus logischen Erwägungen bzw. praktischen Gründen für nicht realistisch und sieht die Diskussion über das Thema „iğmā“ in den *uṣūl*-Werken als eine rein exemplarische (*miṭālī*) bzw. theoretische (*naẓarī*) Auseinandersetzung an.⁴⁹⁾ Ein Zustandekommen des „iğmā“ in der Zeit der *ṣahāba*, in der die *Šarī'a*-Kenner noch nicht verstreut waren, sei zwar vorstellbar,⁵⁰⁾ aber nicht gewiß,⁵¹⁾ zumal jeder angebliche Konsens dieser Zeit in der Tat eine Übereinstimmung der anwesenden *Šarī'a*-Kenner bei der Beratung über den jeweiligen Fall gewesen sei und nicht ein Konsens der individuellen Aussagen aller *Šarī'a*-Kenner dieser Periode.⁵²⁾ In diesem Sinne bezeichnet Aḥmad b. Ḥanbal die Überlieferer des „iğmā“ als Lügner und sagt weiter, man könne nicht vom „iğmā“ bei einer Regelung sprechen; man könne höchstens davon sprechen, daß man keine Gegenmeinung bezogen auf die jeweilige Regelung kenne.⁵³⁾

Die Mehrheit der Gelehrten spricht allerdings vom Zustandekommen des „iğmā“ in mehreren Fällen, wie z. B. der Ungültigkeit des Heiratsvertrags zwischen einer Muslimin und einem Nichtmuslim. Diese Übereinstimmungen beziehen sich jedoch auf die Regelungen, denen ein „*naṣṣ*“ zugrunde liegt (*ya'tamid 'alā naṣṣ ṣar'ī*). Die Regelungen, die nur durch freie Rechtsfindung gefaßt worden sind (*al-masā'il al-iğtihādīyya al-baḥta*), können kaum Gegenstand des „iğmā“ sein. Aus diesem Grund beschränkt aš-Šāfi'ī das Zustandekommen des „iğmā“ auf den Bereich der eindeutig re-

⁴⁹⁾ Vgl. u. a. Muḥammad Abū Zahra, *uṣūl al-fiqh*, Beirut o. J., S. 193 ff., Ḥallāf, *ilm uṣūl al-fiqh*, S. 50 ff. und az-Zuhailī, *uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Bd. 1, S. 578 ff.

⁵⁰⁾ Abū Zahra, *uṣūl al-fiqh*, S. 193.

⁵¹⁾ Muḥammad al-Ḥudārī, *uṣūl al-fiqh*, Kairo o. J., S. 278.

⁵²⁾ Ḥallāf, *ilm uṣūl al-fiqh*, S. 50.

⁵³⁾ Vgl. Abū Zahra, *uṣūl al-fiqh*, S. 193 und az-Zuhailī, *uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Bd. 1, S. 574.

ligiösen Angelegenheiten wie die Glaubensgrundlagen (*uṣūl ad-dīn*) und das Gebetsritual.⁵⁴⁾

In diesem Sinne versucht man auch die Definition des „*iğmā'*“ nach al-Ġazālī zu verstehen. Al-Ġazālī definiert den „*iğmā'*“ als „Übereinstimmung aller Muslime bezüglich einer religiösen Angelegenheit“.⁵⁵⁾ Die Übereinstimmung aller Muslime sei nur im Bereich der eindeutig religiösen Angelegenheiten nachvollziehbar. Das Miteinbeziehen der nicht-qualifizierten Gelehrten bzw. des gewöhnlichen Muslim (*āmmī*) in den „*iğmā'*“ über eine Regelung, die nur ein *muğtahid* fassen könne, sei widersinnig.⁵⁶⁾

Den bisherigen Ausführungen zufolge ist ein Widerspruch zwischen einem „*iğtihād*“ und einem „*iğmā'*“ im Bereich der praktischen religiösen Angelegenheiten (*al-ahkām al-far'iyya*) nicht wahrscheinlich. Der „*iğtihād*“ im Bereich der Glaubensgrundlagen und ein eventueller Widerspruch zwischen dem „*iğtihād*“ und dem „*iğmā'*“ auf diesem Gebiet werden im dritten Teil der Arbeit erörtert. Der Widerspruch zwischen einem „*iğtihād*“ und einem „*iğmā'*“ im Bereich der eindeutigen religiösen Vorschriften, denen ein „*naṣṣ*“ zugrunde liegt, ist im Grunde ein Widerspruch zwischen dem „*iğtihād*“ und dem „*naṣṣ*“. Dieses Thema wird im folgenden Kapitel diskutiert.

„*iğtihād*“ gegen „*naṣṣ*“

Der Frage, ob der *muğtahid* in der Lage ist, eine eventuelle Entscheidung gegen den „*naṣṣ*“ zu treffen, kann man in den *uṣūl*-Werken hauptsächlich bei der Diskussion über das Thema „Widerspruch zwischen Allgemeinwohl und *naṣṣ*“ (*ta'arud al-maṣlaḥa ma'a n-naṣṣ*) nachgehen. Den Quellen zufolge sind sich die Rechtsgelehrten einig, daß das Allgemeinwohl (*maṣlaḥa*) die Grundlage für die *Šarī'a*-Regelungen ist.⁵⁷⁾ Das Allgemeinwohl spiegelt sich in der Bewahrung der Ziele (*maqāṣid*) des Gesetzgebers (*šarī'*, Gott) wider,⁵⁸⁾ die sich wiederum in der Bewahrung der fünf Güter ausdrücken, deren Erhalt höchstes Anliegen individuellen und gemeinschaftlichen

⁵⁴⁾ az-Zuhailī, *uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Bd. 1, S. 573.

⁵⁵⁾ al-Ġazālī, *al-mustasfā*, Bd. 1, S. 101.

⁵⁶⁾ az-Zuhailī, *uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Bd. 1, S. 490.

⁵⁷⁾ Vgl. Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *i'lām al-muwaqqi'īn*, Bd. 3, S. 14, Abū Ishāq aš-Šāṭibī, *al-muwāfaqāt fi uṣūl aš-šarī'a*, Kairo o. J., Bd. 2, S. 54, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Buṭī, *dawābiṭ al-maṣlaḥa fi š-šarī'a al-islāmiyya*, Beirut 1977, S. 73 und an-Nimr, *al-iğtihād*, S. 100.

⁵⁸⁾ al-Ġazālī, *al-mustasfā*, Bd. 1, S. 140.

Handelns sein muß, dem Schutz von Religion/Gottesdienst/Kultus (*dīn*), des menschlichen Lebens (*nafs*), der Vernunft (*aql*), der Nachkommenschaft (*nasl*) und des Eigentums (*māl*).⁵⁹ Eine kontroverse Diskussion bricht erst dann aus, wenn der Schutz dieser Güter bzw. das auf ihrer Grundlage konstruierte Allgemeinwohl (*maṣlaḥa*) dem „naṣṣ“ widerspricht. Darf der *muğtahid* in so einem Konfliktfall dem Allgemeinwohl Vorrang vor dem „naṣṣ“ einräumen und gegen eindeutige „naṣṣ“-Regelung den „iğtihād“ praktizieren?

In der Tat erstreckt sich die Anwendung des „*maṣlaḥa*“-Prinzips bei einigen Rechtsgelehrten quasi-abrogierend auch auf solche Bereiche, die explizit durch den „naṣṣ“ geregelt sind. Der Name, der häufig in diesem Zusammenhang erwähnt wird, ist der des umstrittenen *hanbalītischen* Rechtsgelehrten Nağm ad-Dīn aṭ-Ṭawfī (st. 1316).⁶⁰ Zunächst muß beachtet werden, daß aṭ-Ṭawfī die Aussetzung einer „naṣṣ“-Regelung durch das „*maṣlaḥa*“-Prinzip nur im Bereich der „*muāmalāt*“ (Handlungen im Bereich der Mensch-Mensch-Beziehung) zugesteht.⁶¹ Die „*ibādāt*“ (Handlungen im Bereich der Mensch-Gott-Beziehung) seien ausschließlich der Anspruchsbereich Gottes; die Menschen könnten in diesem Bereich nichts ändern.⁶² Die Voraussetzungen, die aṭ-Ṭawfī in seiner Argumentation benutzt, sind folgende:⁶³

- Der menschliche Verstand ist in der Lage, selbständig die Vorteile (*maṣāliḥ*) bzw. die Nachteile (*mafasid*) im Bereich der „*muāmalāt*“ zu fassen.
- Das Prinzip „*maṣlaḥa*“ ist aus rein menschlicher Überlegung, ohne dafür die Bestätigung eines „naṣṣ“ zu brauchen, ein Rechtsfindungsmittel im Bereich der „*muāmalāt*“.
- Das „*maṣlaḥa*“-Prinzip ist das gewichtigste Rechtsfindungsmittel in der *Šarīa*-Beweisführung.

⁵⁹) Ebd., aš-Šāḫibī, *al-muwāfaqāt*, Bd. 2, S. 10.

⁶⁰) Darüber, welcher Rechtsschule (*madhāb*) er angehörte, herrscht keine Klarheit. Während einige sunnitische Gelehrte ihn zu den *Šīʿiten* bzw. *Rāfiḏīten* zählen, lehnen die *Šīʿiten* dies strikt ab. Ein Teil der *Hanbalīten* zählen ihn zu sich. Einige seiner Aussagen stimmen aber mit der *hanbalītischen* Schule nicht überein. Mehr dazu vgl. az-Zarqāʾ, *al-istiṣlāḥ wa l-maṣāliḥ al-mursala*, S. 75–77, Abū Zahra, *ibn ḥanbal*, S. 304–313 und al-Būṭī, *dawābiṭ al-maṣlaḥa*, S. 202–215.

⁶¹) Vgl. Nağm ad-Dīn aṭ-Ṭawfī, *risāla fī uṣūl al-mālikīyya*, in: *mağmūʿa rasāʾil fī uṣūl al-fiqh*, Beirut 1324 h, S. 68.

⁶²) Ebd.

⁶³) Vgl. Abū Zahra, *ibn ḥanbal*, S. 304 ff. und az-Zuhailī, *uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Bd. 2, S. 817–818.

Somit kommt er zu dem Ergebnis, daß der *muḡtahid* in einem Konfliktfall die Möglichkeit hat, dem Allgemeinwohl Vorrang vor dem „*naṣṣ*“ einzuräumen.⁶⁴⁾

Von aṭ-Ṭawfī inspiriert, vertreten auch einige zeitgenössische Gelehrte⁶⁵⁾ die Meinung, daß der *muḡtahid* im Hinblick auf das Prinzip „*maṣlaḥa*“ Entscheidungen treffen kann, die mit den eindeutigen Ge- oder Verboten in *Quran* und *Sunna* nicht übereinstimmen. Sie stützen sich in ihrer Argumentation in erster Linie auf die Praxis der *ṣahāba* und insbesondere auf die Rechtsbestimmungen des zweiten Kalifen ʿUmar. Die *ṣahāba* sollen in ihren Rechtsbestimmungen hin und wieder gegen den „*naṣṣ*“ verstoßen haben.⁶⁶⁾ Eins der dabei genannten Beispiele ist das Außer-Kraft-Setzen der *ḥadd*-Strafe bei Diebstahl durch den Kalifen ʿUmar, was ein eindeutiger Verstoß gegen das koranische Gebot ist.⁶⁷⁾ Aus diesem Beispiel und ähnlichen schließen die Anhänger der „*iḡtihād* gegen *naṣṣ*-These“, daß im islamischen Rechtsfindungssystem die Möglichkeit gegeben ist, mit Hilfe des „*iḡtihād*“ eine „*naṣṣ*“-Regelung auszusetzen.⁶⁸⁾

Aṭ-Ṭawfī (st. 1316) ist zwar als Vertreter dieser These bekannt, jedoch wurde der Grundstein von einem älteren Gelehrten, al-Ġazālī (st. 1111), gelegt.⁶⁹⁾ Al-Ġazālī bindet allerdings die Anwendung des „*maṣlaḥa*“-Prinzips gegen eine „*naṣṣ*“-Regelung an einige Bedingungen. Nach seiner Ausführung kann sich ein *muḡtahid* erst dann eine Entscheidung gegen eine „*naṣṣ*“-Regelung leisten, wenn diese Entscheidung mit Sicherheit (*qaṭʿī*) für das Allgemeinwohl (*maṣlaḥa*) der Gesamtheit (*kullī*) der muslimischen

⁶⁴⁾ Ebd.

⁶⁵⁾ Vgl. Muṣṭafā Zaid, *al-maṣlaḥa fī t-taṣrīʿ al-islāmī wa naḡm ad-dīn aṭ-ṭawfī*, Kairo 1954, S. 31 ff., ʿAlī Ḥasaballāh, *uṣūl at-taṣrīʿ al-islāmī*, Kairo o. J., S. 156, an-Nimr, *al-iḡtihād*, S. 99 ff. bzw. 108 und Aḥmad Amīn, *faḡr al-islām*, Kairo 1935, S. 289–294.

⁶⁶⁾ Vgl. ʿAbd al-Wahhāb Ḥallāf, *maṣādir at-taṣrīʿ al-islāmī fī-mā lā naṣṣa fih*, o. O., o. J., S. 85 ff.

⁶⁷⁾ Der Fall wird in *al-muwattaʿ* folgendermaßen zitiert: „*Sklaven von Ḥātib stahlen eine Kamelin (nāqa) eines Mannes aus Muzaina und schlachteten sie. Diese Angelegenheit wurde ʿUmar, dem zweiten Kalifen, unterbreitet. Zunächst befahl ʿUmar, den Dieben die Hände abzuschlagen [wie das im Quran vorgesehen ist (5/38)]. Dann sagte er aber zu Ḥātib, dem Besitzer der Sklaven: Ich glaube, du läßt sie hungern. Ich werde dich zu einer hohen Geldstrafe verurteilen. Dann ließ ʿUmar ihn den zweifachen Preis der gestohlenen Kamelin bezahlen.*“ Vgl. Mālik b. Anas, *al-muwattaʿ*, Bd. 2, Beirut 1985, S. 748.

⁶⁸⁾ Vgl. an-Nimr, *al-iḡtihād*, S. 108.

⁶⁹⁾ Siehe al-Ġazālī, *al-mustaṣfā*, Bd. 1, S. 141 ff.

Gemeinschaft notwendig (*darūrī*) ist.⁷⁰) Als Beispiel wird eine Kriegssituation angegeben, in der sich Muslime und Ungläubige einander gegenüberstehen, wobei die Ungläubigen die muslimischen Gefangenen als Schutzmauer benutzen. Greife man die Ungläubigen an, so die Überlegung, würden muslimische Gefangene zu Tode kommen, was aufgrund des *Quran*-Textes (4/92, 93) eindeutig verboten ist, ziehe man sich andererseits zurück, würden alle Muslime von Ungläubigen überwältigt und getötet werden. Hier kann sich, so al-Ġazālī, der *muğtahid* zu Ungunsten der muslimischen Gefangenen für den Angriff auf die Ungläubigen entscheiden. Eine Entscheidung, die das Risiko in Kauf nimmt, daß durch sie Muslime getötet werden und damit gegen den „*naṣṣ*“ verstoßen wird.⁷¹)

In der Tat führt al-Ġazālī andere Beispiele an, bei denen der *muğtahid* auch unter mildereren Bedingungen – nicht weil eine „Notwendigkeit“ (*darūra*) besteht, sondern weil es einen „Bedarf“ (*hāğa*) dafür gibt – eine Entscheidung gegen eine „*naṣṣ*“-Regelung aufgrund des „*maṣlaḥa*“-Prinzips treffen kann. Der *muğtahid* kann z. B. die Reichen zur Steuerabgabe verpflichten, wenn es für das Interesse (*maṣlaḥa*) der muslimischen Kämpfer erforderlich ist.⁷²)

Abschließend ist in diesem Kapitel noch zu bemerken, daß die Gelehrten, die von einer eventuellen Aussetzung der „*naṣṣ*“-Regelung in einem Konfliktfall ausgehen, damit auf gar keinen Fall den Verstoß gegen das religiös festgelegte Ge- oder Verbot legitimieren wollen.⁷³) Sie möchten lediglich auf den großen Spielraum des *muğtahid* in seiner Rechtsfindung und damit auf die Flexibilität der *Šarī'a* verweisen.⁷⁴)

Šarī'a-Regelungen gemäß Zeit- und Ortsveränderungen

Der *hanbalitische* Rechtsgelehrte Ibn Qayyim al-Ġawziyya (st. 1350) ist wohl der bekannteste Vertreter der These der Veränderung religiöser Regelungen gemäß Zeit- und Ortsveränderungen (*tağayyur al-ahkām bi-tağayyur al-azmina wa l-amkina*).⁷⁵) Im dritten Band seines vierbändigen

⁷⁰) Ebd. und az-Zuhailī, *uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Bd. 2, S. 806.

⁷¹) Vgl. al-Ġazālī, *al-mustaṣfā*, Bd. 1, S. 141 und az-Zuhailī, *uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Bd. 2, S. 806.

⁷²) Ebd.

⁷³) Vgl. an-Nimr, *al-iğtihād*, S. 295.

⁷⁴) Vgl. ebd., S. 54.

⁷⁵) Schon vor ihm hat sich der *mālikitische* Gelehrte Aḥmad b. Idrīs al-Qarāfi (st. 1285) mit dieser Thematik auseinandergesetzt. Er vertritt eine ähnliche Meinung

Werks „*ʿilām al-muwaqqiʿin ʿan rabb al-ʿālamīn*“ stellt er zunächst die Behauptung auf, daß das Allgemeinwohl (*maṣlaḥa*) die Grundlage der *Šarīʿa* und daher maßgebend für die religiösen Regelungen sei. Eine Regelung, die dem Allgemeinwohl widerspräche, gehöre nicht mehr zur *Šarīʿa*. Daraus zieht er den Schluß, daß der *muǧtahid* in der Lage sei, religiöse Vorschriften aus zeit- und ortsbedingten Gründen auszusetzen. Er führt dann einige Beispiele an, wie das Prinzip der „Veränderung der religiösen Regelungen gemäß der Zeit- und Ortsveränderungen“ schon in der frühislamischen Rechtspraxis sowohl durch den Propheten wie auch durch die *ṣaḥāba* verwendet worden ist. Obwohl das Verhindern des Verbotenen (*inkār al-munkar*), so Ibn Qayyim, eine religiöse Aufgabe des Muslim ist, setzte sie der Prophet selber außer Kraft, als man sie gegen die muslimischen Befehlshaber (*umarāʾ*), die ihre Gebetsrituale vernachlässigten, verwenden wollte. Weil das Praktizieren dieser Vorschrift in der jeweiligen Situation noch mehr Schaden verursachen und das muslimische Allgemeinwohl hätte verletzen können. Ganz in diesem Sinn führt er die Handlungsweise seines Lehrmeisters Ibn Taymiyya (st. 1328) an, als dieser in Begleitung einiger seiner Anhänger an betrunkenen tatarischen Soldaten vorbeiging. Seine Begleiter wollten jene aufgrund der religiösen Vorschrift am Trinken hindern. Der Großmeister wies sie mit den Worten zurück: „*Wenn das Trinken sie nun an der Ermordung der Menschen und der Gefangennahme der Kinder hindert, laßt sie trinken.*“ Ein weiteres Beispiel in diesem Zusammenhang ist die Art der Almosenspende am Ende des Fastenmonats (*ṣadaqat al-fiṭr*). Nach einem *Ḥadīth*-Text (*naṣṣ*) muß man am Ende des Fastenmonats ein „*ṣāʿ*“ (Hohlmaß schwankender Größe) Datteln (*tamr*) oder Gerste (*šāʿir*) oder Rosinen (*zabīb*) oder Quark (*aqiṭ*) als Almosen spenden. Die Festlegung auf diese vier Nahrungssorten, so Ibn Qayyim, ist darauf zurückzuführen, daß diese die Hauptnahrungsmittel der Medinenser gewesen sind. In einem andern Ort, wo man andere Nahrungsmittel hat, könne man entsprechend von dortigen Hauptnahrungsmitteln spenden. Er schließt ebenso aus dem bekannten Umar-Beispiel, in dem dieser die *ḥadd*-Strafe bei Diebstahl in einem Fall aufhob, daß man die Strafe für Diebstahl in Zeiten einer Hungersnot (*ayyām al-muǧāʿa*) außer Kraft setzen kann.⁷⁶⁾

wie die des Ibn Qayyim al-Ġawziyya und sagt, daß alles in der *Šarīʿa* den Gewohnheiten unterstellt sei (*kullu mā huwa fī š-šarīʿa yatbaʿu l-ʿawāʿid*). Er führt weiter aus, daß wenn die Gewohnheiten in zwei Orten verschieden sind, entsprechend die Rechtsregelungen verschieden sein werden. Dazu vgl. Aḥmad b. Idrīs al-Qarāfi, *al-iḥkām fī tamyiz al-fatāwā ʿan al-aḥkām wa taṣarrufāt al-qāḍi wa l-imām*, Kairo 1989, S. 111.

⁷⁶⁾ Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *ʿilām al-muwaqqiʿin*, Bd. 3, S. 14–22.

Ibn Qayyim macht bei der Aufstellung seiner These „Veränderung religiöser Regelungen gemäß der Zeit- und Ortsveränderungen“ keinen Unterschied, weder zwischen „*mu‘āmalāt*“ (Handlungen im Rahmen der Mensch-Mensch-Beziehung) und „*‘ibādāt*“ (Handlungen im Rahmen der Mensch-Gott-Beziehung) noch zwischen den endgültigen *Šarī‘a*-Regelungen (*al-ahkām al-qaṭ‘iyya*) und den nicht-endgültigen *Šarī‘a*-Regelungen (*al-ahkām az-zannīyya*).⁷⁷⁾ Geht man von seinen Beispielen aus, die aus verschiedenen Bereichen des islamischen Rechts aufgegriffen sind, bekräftigt sich der Verdacht, daß sich seine Aussage auf das gesamte islamische Recht bezieht, wenn er sagt:

Derjenige, der nur anhand des Überlieferten in den Büchern Rechtsentscheidungen für die Menschen trifft, trotz ihrer Unterschiede in ihren Bräuchen, Gewohnheiten, Zeiten, Örtlichkeiten, Zuständen und Zusammenhängen dieser Zustände, irrt sich und führt andere in die Irre.⁷⁸⁾

Andere Gelehrte beschränken den Verwendungsrahmen dieser These eindeutig auf die „*mu‘āmalāt*“, und zwar ausschließlich auf die nicht durch „*naṣṣ*“ bestimmten „*mu‘āmalāt*“-Regelungen.⁷⁹⁾ Für sie ist nur im Bereich der anhand von „*qiyās*“ oder „*maṣlaḥa*“ bestimmten „*mu‘āmalāt*“-Regelungen eine Veränderung aufgrund der Zeit- und Ortsveränderungen vorstellbar.⁸⁰⁾

III. „*ijtihād*“ und die Idee einer transzendierenden Meinungs- und Glaubensfreiheit

Es gibt gegenwärtig muslimische Gelehrte, die ein pluralistisches Verständnis vom islamischen Glauben vertreten und für einen toleranten Umgang mit anderen Glaubensvorstellungen plädieren. Der zeitgenössische muslimische Intellektuelle Ḥasan Ḥanafī hält das Phänomen „*takfīr*“ (zum Ungläubigen erklären) für nicht vertretbar und fordert die Muslime auf, das Prinzip „*ijtihād*“ anzuerkennen bzw. zu praktizieren und die Andersgläubigen zu tolerieren. Nachdem er am Ende seiner Abhandlung über die „Wissenschaft der Glaubensgrundlagen“ (*‘ilm uṣūl ad-dīn*) die verschiedenen Glaubensgruppen, die durch die herrschende sunnitische Meinung für nicht-muslimisch (*kāfir* bzw. *murtadd*) erklärt

⁷⁷⁾ Vgl. ebd., S. 14–15.

⁷⁸⁾ Vgl. an-Nimr, *al-ijtihād*, S. 70.

⁷⁹⁾ Vgl. aš-Šātibī, *al-muwāfaqāt*, Bd. 2, S. 300 ff.

⁸⁰⁾ Siehe az-Zuhailī, *uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Bd. 2, S. 1116.

werden, aufzählt, bringt er ganz vorsichtig seine eigene Meinung zum Ausdruck:⁸¹⁾

Es ist angemessener, daß man niemanden für ungläubig erklärt und den anderen mit den Argumenten zum Islam auffordert. [...] Denn alle sind Menschen, und jeder „*iğtihād*“-praktizierende Mensch hat das Recht auf Leben und Denken wie alle anderen.

Diese Position, die den „*iğtihād*“ auch im Bereich der Glaubensangelegenheiten für praktikabel hält und dadurch ein plurales Verständnis des Islam sucht, hat ihre Wurzeln in der islamischen Geistesgeschichte und wurde u. a. in der islamischen Rechtsmethodologie bereits diskutiert. Im folgenden werden die rechtstheoretischen Grundlagen dieser These diskutiert.

„*muṣīb*“ oder „*muḥṭi*“

Wenn man, wie die herrschende Meinung bei den *uṣūl*-Wissenschaftlern, das „*iğtihād*“-Praktizieren zur Ermittlung der *Šarī'a*-Regelungen als ein religiöses Gebot (*fard*) ansieht⁸²⁾ und folglich die Meinungsverschiedenheit (*iḥtilāf*) in religiösen Angelegenheiten für ein natürliches Produkt der spekulativen Beobachtung (*nazar*) bzw. des „*iğtihād*“ hält,⁸³⁾ wird man konsequenterweise mit der Frage konfrontiert sein, ob der „*iğtihād*“ eines jeden *muğtahid* zum wahren Gottesgebot führt und damit alle *muğtahidūn*, auch wenn sie zu verschiedenen Entscheidungen kommen, das wahre Gottesgebot finden (*muṣīb*), oder nur ein *muğtahid* die Wahrheit findet (*muṣīb*) und der Rest, der im selben Fall anders bestimmt, das wahre Gottesgebot verfehlt (*muḥṭi*). Die Gelehrten, die die erste Position vertreten, werden die „*muṣawwiba*“ genannt; und die Gelehrten, die vom zweiten Standpunkt ausgehen, sind als „*muḥaṭṭi'a*“ bekannt. Entsprechend heißen die jeweiligen Standpunkte „*taṣwīb*“ und „*taḥṭi'a*“.⁸⁴⁾

Geht man von der herrschenden Meinung bei der *uṣūl*-Wissenschaft aus, die ein „*iğtihād*“-Praktizieren im Bereich der Glaubensfragen ablehnt, so muß die „*taṣwīb*“-„*taḥṭi'a*“-Diskussion, die auf ein „*iğtihād*“-Praktizieren

⁸¹⁾ Siehe Ḥasan Ḥanafī, *ʿilm uṣūl ad-dīn*, in: *mawsū'a al-ḥadāra al-ʿarabiyya al-islāmiyya*, Bd. 2, Beirut 1986, S. 45–47.

⁸²⁾ Vgl. u. a. as-Suyūṭī, *ar-radd ʿalā man aḥlada ilā l-arḍ* . . . , S. 65 ff.

⁸³⁾ Vgl. u. a. Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Buṭī, *muḥāḍarāt fī l-fiqh al-muqārīn*, Damaskus 1981, S. 15.

⁸⁴⁾ Hierzu siehe al-Ġazālī, *al-mustasfā*, Bd. 2, S. 108 ff. und al-Āmidī, *al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Bd. 3, S. 148 ff.

zugeschnitten ist, in bezug auf diesen Bereich verfehlt sein. Jedoch nimmt die unter verschiedenen Einzelaspekten diskutierte „*taṣwīb*“-„*taḥṭī'a*“-Thematik bezüglich der Glaubensfragen in den „*ig̃tihād*“-Kapiteln der *uṣūl*-Bücher einen großen Raum ein.⁸⁵⁾

Bei der „*taṣwīb*“-„*taḥṭī'a*“-Diskussion in den *uṣūl*-Werken wird zunächst auf die „*qaṭ'iyyāt*“ eingegangen. „*Qaṭ'iyyāt*“ sind die islamisch eindeutigen bzw. endgültigen Regelungen. Darunter fallen sowohl die „*uṣūl ad-dīn*“ wie auch die endgültig bestimmten *fiqh*-Regelungen, z. B. das Gebot des fünfmal täglichen Betens bzw. das Verbot des Tötens und der Unzucht.⁸⁶⁾ Danach wird die „*taṣwīb*“-„*taḥṭī'a*“-Problematik in bezug auf die „*zanniyyāt*“ diskutiert. Mit „*zanniyyāt*“ sind die abgeleiteten Regelungen (*masā'il al-far'iyya*) gemeint, die in den islamisch-textlichen Grundquellen (*Quran*, *Sunna*) nicht eindeutig bzw. nicht endgültig bestimmt sind und deswegen unterschiedliche Meinungen ermöglichen.⁸⁷⁾ Ich werde hier aus zwei Gründen die „*taṣwīb*“-„*taḥṭī'a*“-Thematik unkonventionellerweise zunächst in bezug auf die „*zanniyyāt*“ und dann im Zusammenhang mit den „*qaṭ'iyyāt*“ bzw. den Glaubensangelegenheiten untersuchen:

- Die eigentliche Diskussion bezüglich der „*taṣwīb*“-„*taḥṭī'a*“-Thematik, die sowohl dem Verständnis dieser Begriffe wie auch der „*taṣwīb*“-„*taḥṭī'a*“-Problematik im Zusammenhang mit den Glaubensfragen zugrunde liegt, wird im Bereich der „*zanniyyāt*“ geführt.
- Die Positionen, die in bezug auf die „*taṣwīb*“-„*taḥṭī'a*“-Thematik im Zusammenhang mit den „*qaṭ'iyyāt*“ bzw. den Glaubensfragen vertreten werden, sind mehr oder weniger Rückschlüsse auf die Diskussion bezüglich der „*zanniyyāt*“.

„*taṣwīb*“-„*taḥṭī'a*“-Diskussion bei „*zanniyyāt*“

Bezüglich der nicht-endgültigen Rechtsangelegenheiten (*al-masā'il al-fiqhiyya az-zanniyya*) gehen die *uṣūliyyūn* zunächst in zwei Richtungen; die eine ist die „*taḥṭī'a*“-Richtung und die andere die „*taṣwīb*“-Richtung. Die „*taḥṭī'a*“-Anhänger (*muhattī'a*) gehen davon aus, daß es im Falle unterschiedlicher „*ig̃tihād*“-Regelungen nur einen „*muṣṭab*“ geben kann, da es in der Wirklichkeit nur ein wahres Gottesgebot gebe. Alle anderen Regelungen seien verfehlt (*ḥatā'*), und dementsprechend seien die jeweiligen

⁸⁵⁾ Dazu vgl. u. a. al-Ġazālī, *al-mustasfā*, Bd. 2, S. 106 ff., al-Āmidī, *al-iḥkām fi uṣūl al-aḥkām*, Bd. 3, S. 146 ff. und aš-Šawkānī, *iršād al-fuḥūl*, S. 128 ff.

⁸⁶⁾ Vgl. u. a. al-Ġazālī, *al-mustasfā*, Bd. 2, S. 105 ff.

⁸⁷⁾ Siehe ebd., S. 108 ff. und al-Būṭī, *muhāḍarāt fi l-fiqh al-muqārin*, S. 12.

muğtahidūn „*muḥṭī*“.⁸⁸⁾ Die Mehrheit der „*muḥaṭṭī*’a“ räumt aber ein, daß kein *muğtahid* aufgrund seines „*iğtihād*“ – auch wenn er das wahre Gottesgebot verfehlt – sündigt.⁸⁹⁾ Verfehlt er das wahre Gottesgebot, so eine Überlieferung, verdient er auf jeden Fall einen Lohn; trifft er aber das einzig wahre Gottesgebot, so steht ihm der doppelte Lohn zu.⁹⁰⁾ Bišr al-Marīsī (st. 218 h) und einige wenige „*taḥṭī*’a“-Anhänger gehören zu den Ausnahmen. Sie bezeichnen den *muğtahid*, dessen „*iğtihād*“ fehlschlägt, als den Sünder, der seiner Schuld nicht enthoben werden kann (*āṭim gair ma’dūr*).⁹¹⁾ Im Gegensatz zur „*muḥaṭṭī*’a“ sagen die „*taṣwīb*“-Anhänger (*muṣawwiba*), daß jeder *muğtahid* das wahre Gottesgebot trifft, auch wenn jeder unterschiedlicher Auffassung ist. Daher wird kein *muğtahid* aufgrund seines „*iğtihād*“ als Sünder (*āṭim*) betrachtet.⁹²⁾ Die „*taṣwīb*“-Anhänger spalten sich in zwei Gruppen:

– Anhänger des *mu’tazilītischen* „*taṣwīb*“, die – wie die „*muḥaṭṭī*’a“ – von einem einzig wahren Gottesgebot ausgehen. Die Verfechter des *mu’tazilītischen* „*taṣwīb*“ bestreiten allerdings – im Gegensatz zur „*muḥaṭṭī*’a“ –, daß ein *muğtahid* dazu verpflichtet ist, das wahre Gottesgebot zu finden. Sie sind der Meinung, jeder *muğtahid* – auch wenn er das wahre Gottesgebot verfehle – sei „*muṣīb*“, weil er eben seine Aufgabe erfülle, indem er das „größtmögliche Bemühen um die Ermittlung der *Šarī’a*-Regelungen“ (*iğtihād*) unternimmt.⁹³⁾ Nach dieser Auffassung sei die Aufgabe eines *muğtahid*, den „*iğtihād*“ zu praktizieren, und mit der Erfüllung seiner Aufgabe heiße er auch „*muṣīb*“. Ob er das wahre Gottesgebot findet, sei außerhalb seiner Macht und dementsprechend nicht seine Pflicht.⁹⁴⁾

⁸⁸⁾ Vgl. al-Ġazālī, *al-mustasfā*, Bd. 2, S. 109 und al-Āmidī, *al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Bd. 3, S. 148–149.

⁸⁹⁾ Siehe al-Āmidī, *al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Bd. 3, S. 148 und al-ʿUmarī, *al-iğtihād fī l-islām*, S. 133.

⁹⁰⁾ Hierzu vgl. al-Āmidī, *al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Bd. 3, S. 148 bzw. 150 und az-Zuḥailī, *uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Bd. 2, S. 1103.

⁹¹⁾ Vgl. al-Āmidī, *al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Bd. 3, S. 148 und al-ʿUmarī, *al-iğtihād fī l-islām*, S. 139. Bei dieser Gruppe der Gelehrten muß man berücksichtigen, daß sie in dieser Diskussion von einem Gottesgebot ausgehen, für das ein eindeutiger Beweis vorliegt. Falls der *muğtahid* dieses verfehlt, ist er eben „verfehlend“ (*muḥṭī*) und dementsprechend „Sünder“ (*āṭim*). Dazu siehe az-Zuḥailī, *uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Bd. 2, S. 71.

⁹²⁾ al-Ġazālī, *al-mustasfā*, Bd. 2, S. 105 bzw. 107.

⁹³⁾ Siehe u. a. al-Ġazālī, *al-mustasfā*, Bd. 2, S. 109, az-Zuḥailī, *uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Bd. 2, S. 1099 und al-ʿUmarī, *al-iğtihād fī l-islām*, S. 136.

⁹⁴⁾ Vgl. ebd.

– Anhänger des *ašarītischen* „*taṣwīb*“ sagen, daß es im Bereich der „*zanniyyāt*“ kein wahres Gottesgebot gebe. Das Gottesgebot entstehe erst dann, wenn der *muğtahid* anhand seines „*ığtihād*“ eine Entscheidung getroffen hat. Das heißt, daß die göttliche Regelung gemäß der unterschiedlichen „*ığtihād*“-Entscheidungen verschieden ist. Dementsprechend sei jeder *muğtahid* in seiner „*ığtihād*“-Entscheidung berechtigt (*muṣīb*).⁹⁵ Einer der wichtigsten Vertreter dieser Ansicht ist Abū Ḥāmid al-Ġazālī (st. 1111), der in seinem *uṣūl*-Werk „*al-mustaṣfā*“ diese These sehr konsequent vertritt und auf jede mögliche Hinterfragung ganz ausführlich eingeht.⁹⁶

Die Gegner sehen in dieser These ein Hauptproblem, und zwar, daß sie zur Widersprüchlichkeit der religiösen Regelungen führt. Wenn man davon ausgehe, daß die religiösen Vorschriften gemäß der unterschiedlichen „*ığtihād*“-Ergebnisse verschieden seien, würde das heißen, daß verschiedene Menschen zu verschiedenen religiösen Aufgaben verpflichtet seien. So würde z. B. der Wein für den einen verboten und für den anderen erlaubt sein, falls man zu unterschiedlichen „*ığtihād*“-Regelungen käme.⁹⁷ Al-Ġazālī sieht aber darin keinen Widerspruch und meint mit ein wenig Ironie, daß so ein Widerspruch nur von einem naiven Gelehrten, der keine Ahnung von *uṣūl*-Wissenschaft und Widerspruch hat, behauptet werden könne. Ihm zufolge ist der Widerspruch nur unter bestimmten Bedingungen nachvollziehbar. Der Widerspruch (*tanāqud*) ist erst dann vollständig, wenn das Erlauben (*taḥlīl*) und das Verboten (*tahrīm*): a) in einem bestimmten Zustand, b) in bezug auf eine bestimmte Person, c) im Zusammenhang mit einer bestimmten Tat und d) aus einem bestimmten Aspekt zustande kommen. In den unterschiedlichen „*ığtihād*“-Regelungen seien diese Bedingungen nicht erfüllt. Es sei also kein Widerspruch, wenn der Wein aufgrund verschiedener „*ığtihād*“-Ergebnisse für den einen erlaubt und für den anderen verboten wird, weil sich eben die unterschiedlichen Regelungen auf verschiedene Personen beziehen und nicht auf ein und dieselbe Person. Man sieht, so führt al-Ġazālī weiter aus, ebenso keinen Widerspruch, wenn die eheliche Beziehung zu einer Frau für einen Mann (ihren Ehemann) erlaubt und für einen anderen Mann (den Nicht-Ehemann) verboten ist.⁹⁸

Aš-Šawkānī (st. 1839), ein „*taḥtī'a*“-Anhänger, greift die Verfechter dieser These heftig an und bezeichnet ihre Ansicht als eine „abscheuliche“

⁹⁵ Hierzu vgl. al-Ġazālī, *al-mustaṣfā*, Bd. 2, S. 109, al-Āmidī, *al-iḥkām fī uṣūl al-ahkām*, Bd. 3, S. 148 und aš-Šawkānī, *irṣād al-fuḥūl*, S. 230–231.

⁹⁶ Siehe al-Ġazālī, *al-mustaṣfā*, Bd. 2, S. 106–116.

⁹⁷ Dazu vgl. al-Ġazālī, *al-mustaṣfā*, Bd. 2, S. 111, az-Zuḥailī, *uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Bd. 2, S. 1105 und al-'Umarī, *al-ığtihād fī l-islām*, S. 153.

⁹⁸ al-Ġazālī, *al-mustaṣfā*, Bd. 2, S. 111.

These, die nicht nur die Grenzen des guten Benehmens (*adab*) gegenüber Gott und der Šarī'a überschreite, sie würde auch dem Menschenverstand und dem muslimischen Konsens widersprechen.⁹⁹⁾

Rechtlich-praktische Folgen der Diskussion

Die kontroversen Ansichten bei der „*taṣwīb*“-„*taḥṭī'a*“-Diskussion ändern in der Praxis nichts an der Tatsache, daß man sich auf jeden Fall nach dem Resultat des „*iğtihād*“ zu richten hat. Es ist vollkommen gleichgültig, ob man der „*muṣawwiba*“ oder der „*muḥaṭṭī'a*“ angehört. Man ist religiös verpflichtet, sich nach seinem „*iğtihād*“ bzw. dem „*iğtihād*“ seines *muğtahid* zu richten. Die Auswirkungen dieser Auseinandersetzung sind jedoch bei den Rechtsregelungen zu beobachten. So taucht die Frage auf, was zu tun ist, wenn man z. B. nach eigenem „*iğtihād*“ annimmt, das Gebet – wie es islamisch vorgeschrieben ist – in Richtung der *Ka'ba* verrichtet zu haben, im nachhinein aber feststellen muß, daß man in seinem „*iğtihād*“ bzw. beim Suchen nach der richtigen Gebetsrichtung gefehlt hat. Aš-Šāfi'ī (st. 820), der der „*muḥaṭṭī'a*“ angehört, würde in diesem Fall die Nachholung (*qadā'*) des in die falsche Richtung verrichteten Gebets bestimmen, weil die Verfehlung (*ḥatā'*) die Sünde (*īm*) aufhebe, nicht aber die Nachholung des Gebets. Wohingegen ein ḥanafitischer Gelehrter, der der „*muṣawwiba*“ angehört, die Nachholung des Gebets in dem vorliegenden Beispiel für unnötig erklären würde. Denn nach Darstellung der „*taṣwīb*“-These habe man anhand des „*iğtihād*“ auf jeden Fall seine Aufgabe erfüllt bzw. das Gottesgebot vollzogen.¹⁰⁰⁾

„taṣwīb“-„taḥṭī'a“-Diskussion bei „qaṭ'iyyāt“ bzw. bei Glaubensangelegenheiten

Die „*taṣwīb*“-„*taḥṭī'a*“-Thematik in bezug auf die „*qaṭ'iyyāt*“ wird zwar in vielen *uṣūl*-Werken behandelt,¹⁰¹⁾ aber so weit ich beurteilen kann, geht

⁹⁹⁾ Vgl. aš-Šawkānī, *irṣād al-fuḥūl*, S. 231.

¹⁰⁰⁾ Vgl. Wahba az-Zuhailī, *al-waṣīṭ fī uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Bd. 2, Damaskus 1991–1992, S. 72.

¹⁰¹⁾ Zum Vergleich siehe u. a. al-Āmidī, *al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Bd. 3, S. 146 ff., Muḥammad Abū al-Faṭḥ aš-Šahrastānī, *al-milal wa n-niḥal*, Bd. 1, Beirut o. J., S. 201 ff. und 'Ubaydallāh b. Mas'ūd al-Buḥārī, *ṣarḥ at-talwīḥ 'alā t-tawdīḥ li-matn at-tanqīḥ fī uṣūl al-fiqh*, Bd. 2, o. O. 1957, S. 118 ff.

al-Ġazālī (st. 1111) besonders strukturiert auf diese Problematik ein,¹⁰²⁾ zumal er in diesem Zusammenhang von vielen, insbesondere von den heutigen Gelehrten nur noch wiederholt wird.¹⁰³⁾ Al-Ġazālī teilt zunächst die „*qaṭʿiyyāt*“ in drei Kategorien ein:¹⁰⁴⁾

- Die endgültigen *kalām*-Regelungen (*al-ahkām al-qaṭʿiyya al-kalāmiyya*). Damit sind die Glaubensangelegenheiten gemeint, deren Wahrheit (islamische Glaubensvorstellung) sich rational erschließen läßt, und zwar bevor sich die *Šarīʿa* diesbezüglich äußert, wie die Erkenntnis Gottes und des Prophetentums.
- Die endgültigen *uṣūl*-Regelungen (*al-ahkām al-qaṭʿiyya al-uṣūliyya*). Damit sind die *uṣūl al-fiqh*-Prinzipien gemeint, die insbesondere in der Zeit bis zur Etablierung der vier sunnitischen Rechtsschulen in das islamische Rechtsfindungssystem eingeführt worden sind, wie z. B. die Prinzipien Konsensus (*iǧmāʿ*) und Analogieschluß (*qiyās*).
- Die endgültigen *fiqh*-Regelungen (*al-ahkām al-qaṭʿiyya al-fiqhiyya*). Unter diese Kategorie fallen die Rechtsregelungen, die anhand eindeutiger Beweismittel entschieden worden sind, wie z. B. das Gebot des täglich fünfmaligen Betens oder das Verbot des Alkoholkonsums.

Im Gegensatz zu seiner Position im Bereich der „*zanniyyāt*“¹⁰⁵⁾ geht al-Ġazālī im Bereich der „*qaṭʿiyyāt*“ von einem einzig wahren Gottesgebot aus. Daher könne es nur einen „*muṣīb*“ im Bereich des Glaubens geben. Alle übrigen *muǧtahidūn* seien ausschließlich „*muḥṭī*“. Der „*muḥṭī*“ in den „*qaṭʿiyyāt*“, so al-Ġazālī, habe auf jeden Fall gesündigt. In zwei Fällen wird er sogar für ungläubig erklärt:

- Wenn man im Bereich der endgültigen *kalām*-Regelungen die Grundprinzipien bestreite, die den islamischen Glauben auszeichnen – man bestreite z. B. das Prophetentum –, sei man damit ungläubig (*kāfir*). Bestreite ein Muslim die Grundprinzipien, selbst wenn sie innerhalb der muslimischen Gemeinde strittig sind – wie z. B. die Geschaffenheit der menschlichen Taten (*ḥalq al-aʿmāl*) –, so sei er ein Ketzer (*murtadd*).
- Der „*muḥṭī*“ im Bereich der endgültigen *fiqh*-Regelungen werde auch als ungläubig bezeichnet, falls er die *fiqh*-Regelungen bestreite, die zu den notwendigen *Šarīʿa*-Regelungen gehören, wie z. B. das Gebot des täglich fünfmaligen Betens oder das Verbot des Diebstahls.

¹⁰²⁾ Vgl. al-Ġazālī, *al-mustasfā*, Bd. 2, S. 105 ff.

¹⁰³⁾ Vgl. u. a. az-Zuhailī, *uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Bd. 2, S. 1091 ff. und al-ʿUmārī, *al-iǧtihād fi l-islām*, S. 125 ff.

¹⁰⁴⁾ al-Ġazālī, *al-mustasfā*, Bd. 2, S. 105 ff. und az-Zuhailī, *uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Bd. 2, S. 1092.

¹⁰⁵⁾ Vgl. oben, „*taṣwīb*“-„*taḥṭīʿa*“-Diskussion bei „*zanniyyāt*“.

Nach al-Ġazālī gibt es also im Bereich der islamischen Grundregelungen – seien sie Glaubensangelegenheiten oder *fiqh*-Regelungen – nur einen „*muṣṭab*“, und alle abweichenden *muṭtahidūn* sind „*muḥṭī*“. Das heißt, daß al-Ġazālī im Bereich der „*qaṭʿiyyāt*“ die „*taḥṭīʿa*“-These vertritt. Der Hauptgedanke, der dieser These zugrunde liegt, ist die Absurdität der „*taṣwīb*“-Vorstellung im Bereich der „*qaṭʿiyyāt*“. Es ist zwar möglich, daß eine Sache, so al-Ġazālī, für den einen erlaubt und für den anderen verboten ist. Aber es sei absurd (*muḥāl*), daß der Glaube und der Unglaube gleichermaßen toleriert werden. Es sei ebenso unvorstellbar, daß der *Quran* aufgrund unterschiedlicher Beobachtungen für den einen als geschaffen (*mahlūq*) und für den anderen als nicht-geschaffen (*qadīm*) gelte. In solchen Angelegenheiten gebe es nur eine einzige Wahrheit, die man zu finden habe. Eine eventuelle Verfehlung dieser einzigen Wahrheit (ver)leite zur Ungläubigkeit bzw. Ketzerei. Und die „*taṣwīb*“-Vorstellung in diesem Zusammenhang führe zur Absurdität. Die „*taḥṭīʿa*“-These im Bereich der islamischen Grundregelungen bzw. der Glaubensgrundlagen, die ich hier anhand von al-Ġazālīs Darstellung zu veranschaulichen versucht habe, ist gleichzeitig die Mehrheitsmeinung.¹⁰⁶⁾

„*taṣwīb*“-These

Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, daß die Mehrheit der Gelehrten bei der Diskussion über die „*taṣwīb*“-„*taḥṭīʿa*“-Thematik im Zusammenhang mit den Glaubensangelegenheiten von der „*taḥṭīʿa*“-These ausgeht und meint, es gebe auf diesem Gebiet nur eine einzige Wahrheit, die man zu entdecken habe, und sie sei im islamischen Selbstverständnis verankert. Die Verfehlung dieser Wahrheit führe zur Ungläubigkeit (*kufr*) bzw. Ketzerei (*irtidād*). Diese Sichtweise schließt offensichtlich jegliche Anerkennung anderer Glaubensvorstellungen aus.

Es hat aber in der islamischen Geistesgeschichte einige Gelehrte gegeben, die in dieser Auseinandersetzung eine andere Position bezogen haben. Eine Position, die im Gegensatz zur Mehrheitsposition von der „*taṣwīb*“-These ausgeht und jedem Menschen das Recht auf eigenständige Meinungsbildung einräumt und letzten Endes auf eine Rechtfertigung anderer Glaubensvorstellungen hinausläuft. Der *muʿtazilītische* Gelehrte ʿUbaydallāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī (st. 168 h)¹⁰⁷⁾ ist – nach den vorhandenen Angaben –

¹⁰⁶⁾ Hierzu vgl. al-Āmidī, *al-ihkām fī uṣūl al-aḥkām*, Bd. 3, S. 146 und aš-Šahrastānī, *al-milāl wa n-niḥāl*, Bd. 1, S. 201.

¹⁰⁷⁾ Al-ʿAnbarī ist als Rechtskenner (*faqīh*) bekannt, und übernahm in der Zeit

die älteste Rechtsfigur, von der diese Position überliefert wird. Der große arabisch-islamische Literat ‘Amr b. Baḥr al-Ġāḥiẓ (st. 255 h)¹⁰⁸, der ebenfalls den *Mu’tazilīten* angehörte, wird auch in den *uṣūl*-Werken als Vertreter dieser Position vorgestellt. Diese beiden Gelehrten sind die einzigen, die namentlich in den bekannten *uṣūl*-Büchern als Vertreter der „*taṣwīb*“-These bei der Diskussion über die „*taṣwīb*“-„*taḥṭī’a*“-Thematik erwähnt werden.¹⁰⁹)

Da in den *uṣūl*-Werken von den beiden Gelehrten keine Quellen angegeben sind, und – soweit ich feststellen konnte – tatsächlich keine schriftliche Quelle der beiden in diesem Zusammenhang vorhanden ist, muß man sich bei dieser Diskussion auf die Sekundärliteratur verlassen, die ausschließlich von ihren Gegnern verfaßt worden ist. Ich stütze mich bei der Erörterung dieser Position auf eine Auswahl sowohl älterer wie auch zeitgenössischer *uṣūl*-Werke.¹¹⁰)

von al-Manṣūr und al-Mahdī vom Jahre 157 bis 166 n. H. das Richteramt (*al-qaḍā’*) in Baṣra. Er ist als hadīṭ-Überlieferer bekannt; und man erkennt ihn als zuverlässig (*ṭiqa*) an. In den biographischen Nachschlagewerken (*al-tarāğim*) ist nichts über seine Schriften zu finden. Die hier bearbeiteten *uṣūl*-Werke nennen ebenfalls keine schriftlichen Quellen von ihm. Zu seiner Lebensbeschreibung siehe u. a. al-Ḥaṭīb al-Bağdādī, *tārīḥ bağdād*, Bd. 10, Kairo 1931, S. 306–310 und Muḥammad b. Ḥalaf Wakī, *aḥbār al-quḍdāt*, Bd. 2, Beirut o. J., S. 88–123.

¹⁰⁸) Abū ‘Uṭmān ‘Amr b. Baḥr al-Ġāḥiẓ ist vor allem wegen seiner unglaublichen literarischen Leistung bekannt. Er hat, nach Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, über 170 Bücher verfaßt. Yāqūt zählt in *mu’ğam al-udabā’* 128 Schriftwerke von ihm auf. Al-Ġāḥiẓ hat in *kalām*-Diskussionen seinen eigenen Weg eingeschlagen. Er ist *mu’tazilītisch* und der Gründer der *ğāḥiẓītischen* Schulrichtung. Im Gegensatz zu al-‘Anbarī sind zahlreiche Bücher von ihm vorhanden. Soweit ich nachprüfen konnte, findet man in seinen vorhandenen Werken, die zum großen Teil literarischer Natur sind, keine „*taṣwīb*“-„*taḥṭī’a*“-Diskussion. Wahrscheinlich wird auch aus diesem Grund in den *uṣūl*-Werken bei der Erörterung seines Standpunktes keine Quelle angegeben. Zu seiner Lebensbeschreibung siehe u. a. Abū ‘Abdallāh Yāqūt al-Ḥamawī, *mu’ğam al-udabā’*, Bd. 16, Kairo o. J., S. 74–114 und Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, *lisān al-mizān*, Bd. 4, Haydarabad 1330 h, S. 355–357.

¹⁰⁹) In dem Buch „*kitāb al-iğtihād*“ von al-Ġuwainī merkt der Herausgeber Abū Zunaid in der Fußnote an, daß Tumāma b. Ašras (st. 828), wieder ein bedeutender *mu’tazilītischer* Gelehrte, diesen Standpunkt vertreten habe; vgl. al-Ġuwainī, *kitāb al-iğtihād min kitāb at-taḥṭīs*, Damaskus/Beirut 1987, S. 27. Das zeigt, daß diese Ansicht im großen und ganzen ein *mu’tazilītischer* Standpunkt gewesen ist. Es wurde aber gesagt, daß Dāwūd b. ‘Alī (st. 884), der große Verfechter der *zāhirītischen* Schule, ebenso diese Meinung gehabt haben soll. Hierzu vgl. aš-Šawkānī, *iršād al-fuḥūl*, S. 229.

¹¹⁰) Meine Auswahlquellen hierfür sind: al-Ġazālī, *al-mustasfā*, Bd. 2, Kairo

Darstellungsvarianten der „taṣwīb“-These

Die Position von al-ʿAnbarī und al-Ġāḥiẓ, die von der herrschenden Meinung als rational nicht haltbare und religiös nicht vertretbare These bezeichnet und sehr heftig attackiert wird, ist in den vorhandenen Quellen in verschiedenen Versionen dargestellt.

1. In der nach Mehrheitsmeinung verpönten Version gehen al-ʿAnbarī und al-Ġāḥiẓ von der „Berichtigung“ (*taṣwīb*) bzw. vom „Trefflichkeitsein“ (*iṣāba*) des „iğtihād“ eines jeden Sachbeobachters (*nāzir*) aus, indem sie unterschiedlichen Glaubensvorstellungen – islamisch, jüdisch, christlich, „dahrī“ (materialistisch, atheistisch) etc. – verschiedene Wahrheiten einräumen. Nach dieser Darstellung sagen al-ʿAnbarī und al-Ġāḥiẓ, daß ein Nichtmuslim, der sich anhand des „iğtihād“ seine Meinung gebildet hat, genauso „muṣīb“ sei wie ein „iğtihād“-praktizierender Muslim. Jeder finde seine eigene Wahrheit.

Diese Position wird durch die Vertreter der Mehrheitsmeinung grundlegend bestritten und als „widersinnige sophistische Ansicht“ zurückgewiesen. Al-Ġazālī, der selbst im Bereich der nicht-endgültigen *fiqh*-Regelungen (*zanniyyāt*) von verschiedenen Wahrheiten gemäß unterschiedlicher „iğtihād“-Entscheidungen ausgeht,¹¹¹) reagiert auf die gleiche These im Bereich der Glaubensgrundlagen sehr konsequent und meint, daß diese Ansicht noch schlimmer als die Sophistik sei. Denn die Sophisten bestritten die Existenz jeglicher Wahrheit, während diese Sichtweise (*taṣwīb* bei *qaṭʿiyyāt*) zwar die Existenz der Wahrheit anerkenne, sie aber den verschiedenen Glaubensrichtungen unterwerfe. Hätte sogar die *Ṣarīʿa*, so al-Ġazālī, die „*taṣwīb*“-Sicht bei „*qaṭʿiyyāt*“ gebilligt, wäre sie trotzdem absurd gewesen.

2. Die zweite Version geht zwar auch von der „*taṣwīb*“-These aus und akzeptiert die verschiedenen Wahrheiten gemäß unterschiedlicher Ansichten, bezieht sich aber ausschließlich auf die innermuslimischen Glaubensstreitigkeiten. Gemäß dieser Darstellung behaupten al-ʿAnbarī, al-Ġāḥiẓ und ihre Mitstreiter, wie die Mehrheit der Rechtsgelehrten, daß der Nichtmuslim ein „*muḥṭiʿ*“ sei und entsprechend behandelt werden müsse. Jedoch seien die muslimischen Sachbeobachter trotz ihrer unterschiedlichen

1937, S. 106–107, al-Āmidī, *al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Bd. 3, Kairo 1347 h, S. 146–148, ʿAbd al-ʿAzīz al-Buḥārī, *kaṣf al-asrār ʿalā uṣūl al-bazdawī*, Bd. 4, Istanbul 1308 h, S. 17–18, al-Ġuwainī, *kitāb al-iğtihād min kitāb at-talḥīṣ*, Damaskus/Beirut 1987, S. 26–27 bzw. 32–34, az-Zuhailī, *uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Bd. 2, Damaskus 1986, S. 1091–1095 und al-ʿUmarī, *al-iğtihād fī l-islām*, Beirut 1986, S. 124–132.

¹¹¹) Vgl. oben, „*taṣwīb*“-„*taḥṭīʿa*“-Diskussion bei „*zanniyyāt*“.

Ansichten alle „*muṣīb*“ und würden gemäß ihrer unterschiedlichen „*İğtihād*“-Resultate verschiedene Wahrheiten finden. Bei der innermuslimischen Diskussion über die Attribute Gottes seien sowohl die Gelehrten, die vom Geschaffensein des Gotteswortes ausgehen, wie auch ihre Gegner „*muṣīb*“. Diese Position wird aus demselben Grund wie die erste Version strikt abgelehnt. Sie sei, so u. a. al-Ġazālī, rational nicht haltbar und führe zur Absurdität. Es sei einfach unmöglich (*muḥāl*), daß der *Quran* gleichzeitig geschaffen und nicht-geschaffen sei, nur weil es innerhalb der muslimischen Sachbeobachter diese zwei Sichtweisen gebe.

Ohne direkt auf al-Ġazālī einzugehen, weist aš-Šahrastānī diese Kritik zurück, indem er sagt, daß sich diese scheinbar widersprüchlichen Ansichten auf verschiedene Sachverhalte beziehen. Derjenige z. B., der vom Geschaffensein des Gotteswortes bzw. des *Quran* spricht, meine mit dem Wort Gottes die Buchstaben und die geschriebenen Wörter. Der andere Muslim, der dieses bestreitet und vom Nicht-Geschaffensein des Gotteswortes bzw. des *Quran* ausgeht, meine damit etwas anderes. Damit würde sich der Widerspruch auflösen.¹¹²⁾

3. Der dritten Version liegt ebenso die „*taṣwīb*“-These zugrunde. Sie wird jedoch hier anders interpretiert. Gemäß dieser Darstellung glauben zwar die Vertreter der „*taṣwīb*“-These, daß alle Sachbeobachter der Glaubensangelegenheiten „*muṣīb*“ seien, aber nicht, weil es verschiedene Wahrheiten gebe, sondern weil man eben ausschließlich zum „*İğtihād*“-Praktizieren und nicht zum „Finden des wahren Gebots“ (*iṣāba*) verpflichtet sei. Nach dieser Position gibt es zwar eine einzig richtige Glaubensvorstellung, doch sei man nicht verpflichtet, sie zu finden. Man müsse sich nur auf dem Weg dahin der Aufgabe, nämlich der größtmöglichen Bemühung (*İğtihād*), unterziehen. Daher sei jeder Mensch, der, um die Wahrheit zu finden, „*İğtihād*“ praktiziere, „*muṣīb*“ – auch wenn er zu verschiedenen Ansichten käme, weil er seiner Pflicht nachgehe, indem er „*İğtihād*“ praktiziere.

Einige Gelehrte sagen auch über diese Position – wie über die erste Position, daß sie sich nur auf die innermuslimischen Meinungsverschiedenheiten beziehe. Kämen die Muslime bei einer Glaubensfrage zu verschiedenen Ansichten, seien sie alle „*muṣīb*“; ein Nichtmuslim sei auf jeden Fall „*muḥṭī*“.¹¹³⁾

4. In der vierten Version vertreten al-ʿAnbarī und al-Ġāḥiz, wie die Mehrheit, die „*taḥṭīʿa*“-These und gehen von einem einzig wahren Gottesge-

¹¹²⁾ Hierzu vgl. aš-Šahrastānī, *al-milal wa n-niḥal*, Bd. 1, S. 201–202.

¹¹³⁾ Dazu vgl. al-Buḥārī, *kaṣf al-asrār ʿalā usūl al-bazdawī*, Bd. 4, S. 17 und aš-Šahrastānī, *al-milāl wa n-niḥal*, Bd. 1, S. 202.

bot aus, jedoch bestreiten sie, im Gegensatz zur Mehrheit, daß der „*muḥṭī*“ aufgrund seiner Verfehlung (*ḥaṭā'*) beim „*iḡtihād*“-Praktizieren gesündigt habe. Nach dieser Darstellung behaupten al-'Anbarī, al-Ġāḥiz und ihre Mitstreiter, daß es zwar im Bereich der Glaubensangelegenheiten nur eine Wahrheit (die verankerte Glaubensvorstellung im islamischen Verständnis) gebe, und daß der andersgläubige Mensch – ein Jude, ein Christ oder ein „*dahrī*“ (Materialist, Atheist) – zwar diese Wahrheit verfehle (*muḥṭī*), aber damit keine Sünde begehe (*ġayr āṭim*), und daß er trotz seines Verfehlens (*ḥaṭā'*) entschuldigt (*ma'dūr*) sei. Es sei denn, er beharre auf seiner Glaubensvorstellung aus Widerspenstigkeit (*'inād*), erst dann habe er gesündigt und sei nicht mehr entschuldbar.

Im Gegensatz zu den beiden ersten Versionen meinen die Vertreter der Mehrheitsmeinung (der *taḥṭī'a*-These), daß die Minderheitsposition (die *taṣwīb*-These) in ihren beiden letzten Darstellungen rational vertretbar sei und zu keiner Absurdität führe. Hätte die *Šarī'a* diese Sichtweise festgeschrieben, wäre sie auch zulässig und religiöse Praxis geworden. Die meisten Gelehrten lehnen aber beide Versionen mit der Begründung ab, daß sie auf eine Rechtfertigung anderer Glaubensvorstellungen hinauslaufen. Und das widerspreche sowohl dem *Quran-Sunna*-Textkorpus (*naṣṣ*) wie auch dem muslimischen Konsens (*iġmā'*).

Al-Ġazālī und al-Āmidī, Vertreter der Mehrheitsmeinung, versuchen zur Unterstützung ihrer eigenen Argumentation anhand einiger *Quran*-Verse (wie z. B. 3/64 und 18/58), Propheten-Handlungsweisen (*Sunna*) und des frühmuslimischen Konsenses (*iġmā'*) folgendes als islamische Praxis zu beweisen.¹¹⁴⁾

- Die andersgläubigen Menschen würden aufgrund ihres Glaubens getadelt.
- Von ihnen hätte man verlangt, sich dem islamischen Glauben zu unterwerfen.
- Hätten sie diese Aufforderung abgelehnt, hätte man sie bekämpft und sogar getötet, ohne darauf zu achten, ob sie das aus Widerspenstigkeit (*'inād*) oder aus einem anderen Grund täten.

Daraus folgern die beiden Gelehrten, daß ein nicht-muslimischer *muḡtahid* nicht entschuldbar und schon gar nicht „*muṣīb*“ sei. Damit könne seine Glaubensvorstellung auf keinen Fall gerechtfertigt werden. Der zeitgenössische Gelehrte az-Zuḥailī, der die beiden alten *uṣūl*-Gelehrten in dieser Auseinandersetzung in allen Punkten vertritt und ihre Argumentation fast wortwörtlich wiederholt, findet offensichtlich ihre Behauptung, daß

¹¹⁴⁾ Hierzu vgl. al-Ġazālī, *al-mustaṣfā*, Bd. 2, S. 106–107 und al-Āmidī, *al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Bd. 3, S. 146–147.

die Andersgläubigen in frühislamischer Zeit aufgrund ihres Glaubens bekämpft, mehr noch getötet worden seien, sehr kraß und nicht zeitgemäß und läßt daher diese Passage aus. Er kommt allerdings zu derselben Schlußfolgerung, daß der Andersgläubige in seinem Glauben ein „*muḥtī*“ sei und gesündigt habe.¹¹⁵⁾

Argumente der „*taṣwīb*“-These

In den vorhandenen sunnitischen *uṣūl*-Werken, die die Position von al-ʿAnbarī und al-Ġāḥiz strikt ablehnen, aber aufgrund mangelnder Primärliteratur auch unserer Diskussion zugrunde liegen, geht man, wenn auch sehr kurz, auf die Argumente der Minderheitsmeinung (der *taṣwīb*-These) ein. Die Vertreter der Minderheitsmeinung argumentieren aus einer anderen Sichtweise. Sie gingen davon aus, daß die Nichtmuslime in frühislamischer Zeit aufgrund ihres Glaubens weder getadelt noch bekämpft oder gar getötet worden sind. Sie vertraten vielmehr die Ansicht, daß sowohl die *Qurān*-Stellen und die Propheten-Handlungsweise (*Sunna*) wie auch der angeblich frühmuslimische Konsens (*iğmāʿ*), die diese Behauptung unterstützen, auf den Widerspenstigkeitsfall (*ʿinād*) zurückzuführen seien.¹¹⁶⁾

Al-ʿAnbarī und al-Ġāḥiz argumentierten sowohl mit der Ratio (*ʿaql*) wie auch mit dem religiösen Text (*naṣṣ*). Bei der rationalen Argumentation beziehen sie sich auf ein Grundprinzip der Rechtstheorie, das jegliche „*taklīf mā lā yuṭāq*-Gebote“ zurückweist. Dieses Prinzip besagt, daß dem Menschen nichts Unmögliches abverlangt werden kann.¹¹⁷⁾ Es sei unmöglich und Gottes nicht würdig, Menschen zu bestrafen, die sich erfolglos um die Ermittlung des wahren Gebots bemühten und nicht etwa aus Unbelehrbarkeit. Bei der „*naṣṣ*“-Argumentation stützen sie sich u. a. auf den Vers 2/286: „Gott verlangt von niemandem mehr, als er (zu leisten) vermag.“ Daraus ziehen sie den Schluß, daß Gott keinen Menschen zu etwas verpflichtet, was über dessen Macht hinausgeht. Dem Vers zufolge könne Gott die Menschen nicht bestrafen, die sich dem größtmöglichen Bemühen (*iğtihād*) unterzögen und sich daraufhin eine bestimmte

¹¹⁵⁾ Vgl. az-Zuhailī, *uṣūl al-fiqh al-islāmī*, Bd. 2, S. 1094–1095.

¹¹⁶⁾ Hierzu vgl. al-Āmidī, *al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Bd. 3, S. 147, al-ʿUmarī, *al-iğtihād fī l-islām*, S. 130–131.

¹¹⁷⁾ Mehr zu diesem Prinzip vgl. Jokisch, *Islamisches Recht in Theorie und Praxis*, S. 83 ff.

Glaubensvorstellung aneigneten, weil sie eben nicht mehr ausrichten könnten.¹¹⁸⁾

IV. Schlußbemerkung

Die überlieferten sunnitischen *uṣūl*-Werke (und das gilt für zeitgenössische *uṣūl*-Bücher, die zum größten Teil nur noch die Standpunkte der alten etablierten *uṣūl*-Gelehrten wiedergeben, selbstverständlich in gleicher Weise) diskutieren die „*taṣwīb*“-These und die ihr zugrunde liegenden Argumente lediglich, soweit ich hier ausgeführt habe.

Die dominante sunnitische Sichtweise in dieser Auseinandersetzung ist die „*taḥṭī'a*“-These in ihrer *aṣ'arītischen* Version, die bei den endgültig bestimmten Regelungen (*qaṭ'iyyāt*) bzw. bei den Glaubensgrundprinzipien (*uṣūl ad-dīn*) von einem einzig richtigen Standpunkt (nämlich dem eigenen) ausgeht. Sie sieht ihre Anhänger als „das Richtige treffend“ (*muṣīb*) an, bezeichnet die Vertreter anderer Weltansichten als „das Richtige verfehlend“ (*muḥṭī'*) und – konsequent weiter gedacht – erklärt sie für sündig und dementsprechend für strafwürdig.¹¹⁹⁾ Diese rechtsmethodologische – und eigentlich theo-philosophische – Grundeinstellung ist qua Definition nicht imstande, unterschiedliche Standpunkte im Bereich der Glaubensangelegenheiten gleichberechtigt zu behandeln. Konsequenterweise kann die „*taḥṭī'a*“-Sicht noch nicht einmal Verständnis für andere Positionen im Rahmen des Islam haben. Jegliche Rechtsauffassung, Islaminterpretation und Glaubensformulierung, die mit dem eigenen *Ṣarī'a*-Konzept nicht übereinstimmt, ist aus ihrer Sicht nicht haltbar und darf in einigen Fällen sogar nicht als islamisch bezeichnet werden. So läßt sich die Paradoxie in der Gelehrtensprache, auf die in der Einleitung hingewiesen wurde, klären, daß man einerseits dem Prinzip der Meinungs- und Glaubensfreiheit grundsätzlich – aus welchem Grund auch immer – zustimmt und andererseits eine andere Glaubensvorstellung als die des Islam oder eine andere *Ṣarī'a*-Auffassung als die eigene – offensichtlich aufgrund der „*taḥṭī'a*“-Sicht – nicht für gleichberechtigt hält.

Im Gegensatz zur „*taḥṭī'a*“-Auffassung bietet die „*taṣwīb*“-These, die ja ebenfalls in den *uṣūl*-Werken als eine muslimische Sichtweise in dieser Dis-

¹¹⁸⁾ Vgl. al-Āmidī, *al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Bd. 3, S. 147 und al-'Umarī, *al-iḡtibāḥ fī l-islām*, S. 129.

¹¹⁹⁾ Die *mu'tazilītische* Version der „*taḥṭī'a*“-These hält einen Andersgläubigen trotz seiner „Verfehlung“ (*ḥaṭā'*) weder für sündig noch für schuldig (*ma'dūr wa gair aṭ'im*); vgl. oben, Anm. 92, 93.

kussion behandelt wird, die Möglichkeit, ein den Rahmen des Islam transzendierendes Konzept der Meinungs- und Glaubensfreiheit zu entwickeln. Die „*taṣwīb*“-Auffassung, vor allem in ihrer dritten Darstellungsvariante, die theoretisch nicht so problematisch wie die beiden ersten ist und zu keiner Absurdität führt, und die nicht wie die letzte auf eine Bewertung der anderen Weltansichten als „verfehlt“ (*ḥatāʾ*) hinausläuft, setzt voraus, daß jeder Mensch „*ig̃tihād*“ praktizieren und dementsprechend seine eigenständige Meinung – in welchem Bereich auch immer – bilden kann. Sie sieht – selbstverständlich aus einem islamischen Verständnis heraus – allein das Praktizieren des „*ig̃tihād*“ als das eigentliche Gebot der Nachpropheten-Zeit. Das Finden des Gottesgebots wird nicht vom Menschen verlangt und kann gar nicht von ihm verlangt werden. Daher trifft – nach dieser „*taḥṭīʾa*“-Darstellung – jeder „*ig̃tihād*“-praktizierende Mensch das Richtige (*muṣīb*), indem er sich dem „*ig̃tihād*“ unterzieht. Die Schwierigkeit dieser Sichtweise liegt allein darin, daß sie sich in der islamischen Geistesgeschichte nicht durchgesetzt hat. Sie wird zwar bei der gegenwärtigen Debatte über Islam und Glaubensfreiheit von einigen muslimischen Intellektuellen – wenn auch nur ansatzweise und nicht ausreichend präzisiert – aufgegriffen,¹²⁰⁾ konnte aber unter den klassischen Gelehrten keine Akzeptanz gewinnen.

Die Darstellung einer intern muslimisch-religionsfreiheitlichen Idee ist allerdings weniger problematisch, solange sich die Meinungsverschiedenheit (*iḥtilāf*) nicht auf die endgültig bestimmten Gebote (*qaṭʿiyyāt*) bezieht. Zunächst gehen einige etablierte Gelehrte – wie al-Ġazālī (st. 1111) – im Bereich der nicht endgültig bestimmten Regelungen (*ẓanniyyāt*) von der „*taṣwīb*“-These aus,¹²¹⁾ die auf eine Gleichberechtigung der gegnerischen Position hinausläuft. Auch die „*taḥṭīʾa*“-Anhänger, die die Majorität in dieser Diskussion bilden, sehen ihren Gegner zwar als „verfehlend“ (*muḥṭīʾ*) an, doch nicht als Sünder (*ġair ātīm*). Sie räumen ihm aufgrund seines „*ig̃tihād*“ sogar einen Lohn ein.¹²²⁾ Außerdem zeigen die rechtsmethodologischen Diskussionen, die wir insbesondere im zweiten Teil behandelt haben, daß ein *muḡtahid* im Rahmen des Islam durchaus in der Lage ist, aufgrund des „*maṣlaḥa*“-Prinzips bzw. der Zeit- und Ortsveränderung Entscheidungen bezüglich der „*ẓanniyyāt*“ zu treffen, die den *ṣaḥāba*, den Rechtsautoritäten und gegebenenfalls sogar der Textquelle (*naṣṣ*) widersprechen können. Damit ist die Divergenz in den *Šarīʾa*-Auffassungen der Muslime rechtsmethodologisch begründet und islamisch legitimiert.

¹²⁰⁾ Als Beispiel wurde in der Arbeit auf den ägyptisch-muslimischen Intellektuellen Ḥasan Ḥanafī hingewiesen; vgl. oben, Anm. 81.

¹²¹⁾ Vgl. oben, „*taṣwīb*“-„*taḥṭīʾa*“-Diskussion bei „*ẓanniyyāt*“.

¹²²⁾ Ebd.

Abschließend ist noch eine kurze Bemerkung zu der Frage unerlässlich, ob überhaupt und inwieweit die Rekonstruktion der „*taṣwīb*“-These und folglich die Etablierung eines den Rahmen des Islam transzendierenden glaubensfreiheitlichen Konzepts realistisch ist; dies vor allem angesichts der Tatsache, daß sich innerhalb des traditionellen Gelehrtentums keine Tendenz in diese Richtung konstatieren läßt. Die Beantwortung dieser Frage hängt von der Sicht des Beobachters ab, ob er den Triumph der „*muḥaḥḥī'a*“ über die „*muṣawwiba*“ als einen unabänderlichen, Gott-gewollten Sieg des einzig „Islam-konformen“ Standpunkts versteht; oder aber ob er die „*taṣwīb*“-„*taḥḥī'a*“-Diskussion als eine innermuslimische Kontroverse ansieht, die wie jede andere geistige Auseinandersetzung unter dem Einfluß gesellschaftlich-historischer Gegebenheiten steht und immer im Zusammenhang mit der Phänomenologie des Zeitgeistes zu betrachten ist.