

Fabian Schmidmeier

Iğtihād und die Dynamik der islamischen Rechtslehre

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰلِحِينَ وَالصَّٰلِحِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ
وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٠١﴾ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ
خُذُوا مَا ءَاتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٠٢﴾ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ
مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ
الْخَاسِرِينَ ﴿١٠٣﴾ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ ءَاعْتَدُوا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا
لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴿١٠٤﴾ فَجَعَلْنَاهَا نَكَدًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا
خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٠٥﴾ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ



Diese wissenschaftliche Arbeit erschien im Rahmen des interreligiösen Projekts *Café Abraham* in Erlangen. Sie unterliegt den Bestimmungen des Urheberrechts und darf grundsätzlich nicht öffentlich zugänglich gemacht werden. Allerdings können gegebenenfalls Veröffentlichungen und Verwendungen mit dem Autor individuell abgesprochen werden.

Kontakt: fabian.schmidmeier@gmail.com

Zitate bitte mit folgenden Angaben: Fabian Schmidmeier, Café Abraham/DerOrient.com Erlangen 2015.

Angaben zum Autor:

Fabian Schmidmeier ist ein Islamwissenschaftler und freier Journalist aus Erlangen. Er betreibt den Webblog *DerOrient.com*. Gemeinsam mit dem Kulturgeographen und Dialogbeauftragten des *Rates Muslimischer Studierender und Akademiker (RAMSA)*, El Hadi Khelladi, gründete er im September 2014 das *Café Abraham* als Möglichkeit des wöchentlichen intellektuellen, religionswissenschaftlichen und theologischen Austausches zwischen Juden, Christen und Muslimen.

© Fabian Schmidmeier: *Iğtihād* und die Dynamik der islamischen Rechtslehre, Café Abraham/DerOrient.com: Erlangen 2015.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung und Formales *S. 4*
2. Herleitung des Wortes iğtihād und Definitionen *S. 5*
3. Qualifikationsränge und Kategorien der muğtahidūn *S. 6*
4. Begründung des iğtihād *S. 7*
 - 4.1 Iğtihād im Koran *S. 7*
 - 4.2 Iğtihād in den ḥadīṭ-Texten *S. 8*
 - 4.3 Rationale Begründung des iğtihād *S. 8*
 - 4.4 Die Geschichte des historischen iğtihād *S. 9*
 - 4.4.1 Der Propheten-iğtihād *S. 9*
 - 4.4.2 Der iğtihād der ṣaḥāba *S. 10*
 - 4.4.3 Diversität des Gefährten-iğtihād *S. 12*
5. Der historische iğtihād und die Verschriftlichung der Sunna *S. 14*
6. Die Entstehung der sunnitischen Rechtsschulen und die Rolle des iğtihād *S. 16*
7. Die Vorgehensweise beim iğtihād *S. 17*
 - 7.1 Fallbeispiel Diebstahl (sariqa) im historischen iğtihād *S. 18*
 - 7.2 Sicherheit und Gewissheit des muğtahid im historischen iğtihād *S. 21*
 - 7.3 Autorität und Pflicht des muğtahids *S. 22*
8. Exkurs: Iğtihād bei den Zwölfer-Schiiten *S. 23*
 - 8.1 Rolle des historischen iğtihād bei den Zwölfer-Schiiten *S. 23*
 - 8.2 Moderner iğtihād bei Schiiten *S. 24*
9. Ist das „Tor des iğtihād“ geschlossen? *S. 24*
10. Islam und Moderne: Mit iğtihād in eine neue Zukunft *S. 26*
 - 10.1 Staatlicher Reformen auf Grundlage des iğtihād *S. 27*
 - 10.2 Für einen modernen Islam: Der iğtihād von Benjamin Idriz *S. 27*
11. Fazit: Streit um iğtihād und die Unverzichtbarkeit dieser Rechtsfindungsmethode in der Moderne *S. 29*
12. Bibliographie *S. 31*

1. Einleitung und Formales

Diese Hausarbeit trägt den Titel *Iğtihād und die Dynamik der islamischen Rechtslehre* und befasst sich mit der Rechtsfindungsmethode des *iğtihād*. Es handelt von dem Grundproblem, wie bei der Ausarbeitung einer Rechtsmeinung verfahren werden soll, wenn Koran und Sunna nicht eindeutig genug sind oder ein Text zu einem konkreten Fall fehlt. Die Betrachtung des *iğtihād* erstreckt sich vom historischen *iğtihād* ab der Zeit des Propheten Muḥammad (570/573-632) über dessen Gefährten bis zu zeitgenössischen Reformbestrebungen auf der Grundlage von *iğtihād*. Wegen der Komplexität der Thematik beschränkt sich diese Arbeit hauptsächlich auf *iğtihād* im sunnitischen Islam und den heute noch vorhandenen vier Rechtsschulen *Ḥanafīya*, *Mālikīya*, *Šāfi'īya* und *Hanbalīya*. *Iğtihād* bei Schiiten wird in einem Exkurs zu den Zwölfer-Schiiten kurz beleuchtet.

Der Forschungsstand zu *iğtihād* ist weit fortgeschritten. Aufgrund der Fülle an Literatur zu diesem Thema und der Komplexität und Uneindeutigkeit wurde die Sekundärliteratur deutlich auf einige Wissenschaftler eingegrenzt. So dienten vor allem *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam* (2002) von Birgit Krawietz, *Anerkennung des Iğtihād - Legitimation der Toleranz. Möglichkeiten innerer und äußerer Toleranz im Islam am Beispiel der Iğtihād-Diskussion* (2003) von Abbas Poya, *Islamisches Recht* von Rüdiger Lohlker und Wael Hallaqs *Was the Gate of Ijtihad closed?* und *A History of Islamic Legal Theories* zur Untersuchung des *iğtihād*. Zudem wurden Artikel der *Encyclopedia of Islam*, zum Beispiel von Joseph Schacht, herangezogen. Zu islam-rechtlichen Fragen dienten *Das Islamische Recht. Geschichte und Gegenwart* und *Das Islamische Recht. Eine Einführung* von Mathias Rohe. Aufgrund der gesellschaftspolitischen Wichtigkeit des Themas Islam und Moderne wurde das Buch *Grüß Gott Herr Imam!* von Benjamin Idriz auf Reformansätze mithilfe der Methode des *iğtihād* untersucht. Zum Verständnis von Koranversen wurde die Übersetzung von Hartmut Bobzin verwendet. Die Positionen der einzelnen Wissenschaftler zum *iğtihād* weichen teils stark voneinander ab, weswegen unterschiedliche Definitionen und Positionen angeführt und gekennzeichnet werden.

Arabische Begriffe und Namen wurden gemäß der Kriterien der Deutsch-Morgenländischen-Gesellschaft transkribiert. Während Namen groß und nicht kursiv geschrieben wurden, stehen Begriffe klein und kursiv. Arabische Namen von Wissenschaftler n wurden wie von ihnen selbst gebraucht wiedergegeben und nicht transkribiert. Im Deutschen geläufige Wörter wie Scharia oder Schiiten wurden nicht transkribiert.

2. Herleitung des Wortes *iğtihād* und Definitionen

Das Wort *iğtihād* leitet sich aus der arabischen Wortwurzel *ğ-h-d* für „sich anstrengen“ ab. *Iğtihād* ist dabei der Infinitiv des VIII. Stammes. Derjenige, der den *iğtihād* betreibt, ist Partizip Aktiv *muğtahid*, was im modernen Arabisch unter anderem mit „fleißig“ übersetzt wird.¹ Ein *muğtahid* ist demnach jemand, der sich, allgemein formuliert, um die Erlangung von Wissen *bemüht*.

Joseph Schacht übersetzt die Wortbedeutung in „Anstrengung um ein eigenes Urteil“. Die *Encyclopaedia of Islam* definiert den *iğtihād* als „ (...) the technical term in Islamic law, first, for the use of individual reasoning in general and later, in a restricted meaning, for the use of the method of reasoning by analogy“². Der *iğtihād* ist demnach die eigenständige Urteilsfindung im Zusammenhang mit islamischen Normen. Die dabei erlangte eigene Meinung, die hinsichtlich eines Bestimmten Falles (arab. *qaḍīya*) oder einer Gesetzesvorschrift (*ḥukm*) gefunden wird, nennt man im islam-rechtlichen Sprachgebrauch *ẓann*.³

Als Fachbegriff taucht *iğtihād* nur in der Rechtsmethodologie (*uṣūl al-fiqh*) auf. Doch eine eindeutige Definition lässt sich in den Schriften der *uṣūl al-fiqh* selbst nicht konstatieren, da es gerade im Bezug auf *iğtihād* eine enorme Bedeutungsvielfalt gibt. Abbas Poya unterteilt die Begriffsbestimmungen in der *uṣūl*-Literatur in drei Gruppen: Anstrengung zu Erlangung von Gewissheit (*‘ilm*) in den Bestimmungen der Scharia, Anstrengung bis zur Erlangung einer Wissenswahrscheinlichkeit (*ẓann*) oder die Fähigkeit (*al-malaka*) zur Ermittlung schariatischer Regelungen.⁴

Abbas Poya schreibt beim Begriff des *iğtihād* in der frühislamischen Zeit bis zur Herausbildung der Rechtsschulen vom Rang als vierte Rechtsquelle nach Koran, Sunna und Konsens (*iğmā‘*). *Iğtihād* dient dabei als Sammelbegriff für ein Rechtsfindungsverfahren, das in der jeweiligen Situation als *qiyās* (Analogieschluss), *istiḥsān* (arab. für „für gut/besser befinden“, Allgemeinwohl) und *istiṣlāḥ*

¹ Vgl. Wehr, Hans: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch, Harrassowitz Verlag: Wiesbaden 1985 (1. Aufl. 1952), S.209ff.

² Schacht, Joseph: *Idjtihād*, *Encyclopaedia of Islam* Vol. III, H-IRAM, S. 1026.

³ Vgl. Macdonald, D.B.: *Idjtihād*, Brill: Leiden 1976, S. 197.

⁴ Vgl. Poya, Abbas: *Anerkennung des Iğtihād - Legitimation der Toleranz. Möglichkeiten innerer und äußerer Toleranz im Islam am Beispiel der Iğtihād-Diskussion*, Klaus Schwarz: Berlin 2003, S. 20.

(Berücksichtigung des allgemeinen Interesses) konkretisiert wird. Das heißt, ein *muğtahid* behandelt eine konkrete Frage, bezieht sich auf Koran, Sunna und Konsens (*iğmā'*), in soweit diese Frage dort zur Klärung kommt. Falls nicht bildet er sich sein eigenes Urteil. Dem stehen allerdings sowohl *uşūl*-Werke als auch Schriften der Islamwissenschaft entgegen, wo *iğtihād* schlicht die Ermittlung der schariatischen Regeln durch einen qualifizierten Rechtsgelehrten darstellt. *Iğtihād* erhält dabei erst dann den Status der vierten Rechtsquelle, wenn ein Fall nur durch eigenes Können eines ausgebildeten Rechtsgelehrten und ohne direkte Bezugnahme auf einen *naşş* oder *iğmā'* erörtert wird. Der *iğtihād* kommt also nach dieser Definition dann zum Zuge, wenn es weder *naşş* noch *iğmā'* zu einem bestimmten Fall gibt.⁵

Aufgrund der Heftigkeit der *iğtihād*-Diskussion und der unterschiedlichen Standpunkte zu Definition und Anwendungsbereich bleibt eine eindeutige Eingrenzung des Begriffes unmöglich. *Iğtihād* kann in seinen unterschiedlichen Begriffsbedeutungen also das größtmögliche Bemühen beim Erörtern der Scharia-Regeln sein, der Begriff kann als Oberbegriff für Rechtsfindungsmethoden des *qiyās* (Analogieschluss), *istihsān* (arab. für „für gut/besser befinden“, Allgemeinwohl) und *istişlāh* (Berücksichtigung des allgemeinen Interesses) fungieren oder den Qualifikationsrang des Rechtsgelehrten bezeichnen.⁶ In dieser Arbeit wird der primäre Fokus auf ersterem *iğtihād* liegen.

3. Qualifikationsränge und Kategorien der *muğtahidūn*

Der *muğtahid* des historischen *iğtihād* kann nach sunnitischem Verständnis wiederum in unterschiedliche Qualifikationsgrade unterteilt werden:

Muğtahid mustaqill: Höchste Qualifikationsstufe, wo der *iğtihād* sowohl in der Rechtsmethodologie als auch der Rechtsentscheidung Anwendung findet.

Muğtahid muṭlaq: Zweithöchste Qualifikationsstufe, wo auf Basis von *iğtihād* Rechtsurteile gefällt, aber keine neuen Rechtsfindungsmethoden entwickelt werden.

Bei folgenden *muğtahidūn*-Abstufungen sind die Grenzen fließend:

Muğtahid fī l-madħab: *Muğtahid*, der *iğtihād* nur auf Basis einer bestimmten Rechtsschule betreibt.

Muğtahid at-tarğīħ: Dieser *muğtahid* vergleicht und bewertet bereits vorhandene Rechtsaussagen innerhalb einer Rechtsschule.

⁵ Vgl. Poya, Abbas: Anerkennung des *Iğtihād* - Legitimation der Toleranz. Möglichkeiten innerer und äußerer Toleranz im Islam am Beispiel der *Iğtihād*-Diskussion, Klaus Schwarz: Berlin 2003, S. 40ff. und S. 54.

⁶ Vgl. ebd., S. 42.

Muğtahid al-fatwā: Ein *muğtahid*, der ausschließlich die Rechtsaussagen einer bestimmten Rechtsschule bearbeitet und diese weiter gibt.⁷

Nach dem persischen Gelehrten Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazzālī (1058-1111) müssen umfassende Grundqualifikationen erreicht werden. Ein *muğtahid* müsse demnach die 500 rechtsrelevanten Koranverse und die relevante *ḥadīṭ*-Literatur kennen, rechtliche Hinweise aus Texten erkennen können, umfassend in der arabischen Sprache ausgebildet sein und die Regeln der Abrogation und der *ḥadīṭ*-Wissenschaft beherrschen.⁸

Im schiitischen Islam ist, nach Poya, nur ein *muğtahid mustaqill* als *muğtahid* anerkannt.⁹

4. Begründung des iğtihād

4.1 Iğtihād im Koran

Alle Rechtsfindungsmethoden und -quellen bedürfen einer Begründung ihrer Existenzberechtigung. Im Koran taucht der Begriff *iğtihād* nicht auf. Zwar haben verschiedene Gelehrte versucht, diesen in diverse Koranverse hineinzuzinterpretieren, doch den Begriff selbst gibt es so in keinem Vers.¹⁰ Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad al-Bazdawī (1009-1089) beispielsweise zieht zur Untermauerung seiner These, dass *iğtihād* von Gott vorgeschrieben sei, Teile der Verse 13:3,4 heran, die so auch in 30:21,24 enthalten sind: *inna fī dālīka la-āyātin li-qawmin yatafakkarūna* „Darin sind, wahrlich, Zeichen für Menschen, die sich Gedanken machen“¹¹ und *inna fī dālīka la-āyātin li-qawmin ya‘qilūna* „Darin sind, wahrlich, Zeichen für Menschen, die begreifen“¹². Die Erwähnung von *f-k-r* und *‘-q-l* seien Aufforderungen zum Denken (*fikra*) und zum Benutzen des Verstandes (*‘aql*) und logisch schlussfolgernd eine Aufforderung zum *iğtihād*.¹³

⁷ Vgl. ebd., S. 69ff.

⁸ Vgl. Hallaq, Wael: Was the Gate of Ijtihad closed? in: International Journal of Middle Eastern Studies 16/1984, S. 6.

⁹ Vgl. Poya, Abbas: Anerkennung des Iğtihād - Legitimation der Toleranz. Möglichkeiten innerer und äußerer Toleranz im Islam am Beispiel der Iğtihād-Diskussion, Klaus Schwarz: Berlin 2003, S. 71.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 46ff.

¹¹ Koran 13:3,4; Übersetzung nach Hartmut Bobzin.

¹² Koran 30:24; Übersetzung nach Hartmut Bobzin.

¹³ Vgl. Poya, Abbas: Anerkennung des Iğtihād - Legitimation der Toleranz. Möglichkeiten innerer und äußerer Toleranz im Islam am Beispiel der Iğtihād-Diskussion, Klaus Schwarz: Berlin 2003, S. 48.

4.2 Iğtihād in den ḥadīṭ-Texten

Auch gibt es keinen *ḥadīṭ*, der den *iğtihād* direkt als Rechtsmethode benennt. Doch gibt es einen *ḥadīṭ*, der damit in Verbindung gebracht wird. Zur Rechtfertigung vernunftorientierter Entscheidungen bei Urteilen wird oft auf eine Begegnung zwischen dem Propheten Muḥammad und dem Richter Mu‘āḍ ibn Ğabal aus einer Gemeinde im entlegenen Jemen verwiesen: „Der Prophet fragte Muadh ibn Dschabal (...) : ‚Worauf wirst du dein Urteil gründen?‘ Muadh antwortete: ‚Auf das Buch Gottes.‘ Muhammad fragte weiter: ‚Und wenn du im Buch Gottes nichts findest?‘ Muadh antwortete: ‚Dann auf die Überlieferung [*sunna*] des Propheten.‘ Muhammad fragte noch einmal: ‚Und wenn du auch dort nichts findest?‘ Muadh antwortete voller Selbstvertrauen: ‚Dann werde ich mich nach Kräften bemühen [*adschtahidu*], mir eine eigene Meinung zu bilden.‘ Die Antwort stellte den Propheten zufrieden und er schloss mit den Worten: ‚Gelobt sei Gott, Der den Gesandten Seines Gesandten angeleitet hat. Der Gesandte Gottes ist zufrieden mit seiner Antwort‘¹⁴. Diese Überlieferung wird von nahezu allen Befürwortern des *iğtihād* zur Untermauerung ihrer Befürwortung herangezogen. Allerdings ist zu erwähnen, dass dieser *ḥadīṭ* weder im *ṣaḥīḥ al-buḥārī* noch im *ṣaḥīḥ muslim*, sondern erst im Werk *aṭ-ṭabaqāt al-kubrā* von Muḥammad ibn Sa‘d Kātib al-Wāqidī (gest. 845) und der Sammlung von Aḥmad ibn Ḥanbal (780-855) erwähnt wird. Trotzdem wird der *ḥadīṭ* als schwach (*da‘īf*) klassifiziert, denn er weist eine Lücke (arab. „lückenhaft“ *munqaṭi‘*) in der Überliefererkette auf. Diese Überlieferung ist als Begründung daher fragwürdig, wird aber trotzdem häufig herangezogen.¹⁵

4.3 Rationale Begründung des iğtihād

Die Notwendigkeit des *iğtihād* wird aber auch rein rational begründet. Wenn es zu einem dringend zu lösenden Fall keinen *naṣṣ*-Text gebe, sei, Ibn Ḥaldūn zufolge, eine derartige Methode zwingend erforderlich. Der syrische Professor an der Damaszener Scharia-Fakultät, Wahba az-Zuḥaylī, kommt zu einem ähnlichen Schluss: „Es gibt viele Angelegenheiten, die entsprechende religiöse Lösungen erfordern, und es gibt dafür keine andere Lösung außer dem *iğtihād*“¹⁶.

¹⁴ Überlieferung über die Begegnung von Muḥammad und Mu‘āḍ ibn Ğabal in Ramadan, Tariq: Muhammad. Auf den Spuren des Propheten, Diederichs Verlag: München 2009, S. 257.

¹⁵ Vgl. Poya, Abbas: Anerkennung des Iğtihād - Legitimation der Toleranz. Möglichkeiten innerer und äußerer Toleranz im Islam am Beispiel der Iğtihād-Diskussion, Klaus Schwarz: Berlin 2003, S. 50.

¹⁶ Az-Zuḥaylī, Wahba: Uṣūl al-fiqh al-islāmī nach Poya, Abbas ebd., S. 59.

4.4 Die Geschichte des historischen iğtihād

Neben *iğtihād*-Befürwortern gab es auch jene Gelehrte, die ihm Legitimität absprachen. Im Folgenden soll die Geschichte des historischen *iğtihād* erörtert werden, da die Existenz von *iğtihād* beim Propheten und dessen Gefährten heute als Legitimationsgrund für *iğtihād* gilt.

4.4.1 Der Propheten-iğtihād

In verschiedenen *uṣūl*-Werken wurde ein *iğtihād* zur Zeit des Propheten und später der Prophetengefährten (*ṣahāba*) als Begründung für die Legitimation eines späteren *iğtihād* herangezogen.¹⁷ Der Koran ist die unumstrittene oberste Quelle für das islamische Recht. Die Offenbarung begann um 610 n. Chr. und dauerte gute zwei Jahrzehnte. Der Koran war allerdings noch nicht kodifiziert und insbesondere in der Zeit der Prophetie war die Quelle (*maṣḍar*) der Rechtsfindung Muḥammad allein. Bis zu seinem Tod war Muḥammad die Gesetzgebungsquelle (*taṣrīʿ*). Muḥammad war als Übermittler der letzten göttlichen Offenbarung die alleinige Gesetzgebungsgewalt (*sulṭa taṣrīʿīya*). Damit bestanden zu Lebzeiten Muḥammads auch keine gravierenden Meinungsverschiedenheiten (*iḥtilāf*) innerhalb der islamischen Jurisprudenz.¹⁸

Die Islamwissenschaftlerin Birgit Krawietz wirft in ihrem Werk *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam* die Frage auf, ob denn Muḥammad selbst als eigenständiger Begründer von Recht anzusehen sei. Schon Muḥammad sei dazu angehalten gewesen *iğtihād* zu betreiben, sofern es zu einer bestimmten Thematik keine eindeutige Aussage von Gott gab. Dies sei der Mehrheitsmeinung der Gelehrten zufolge sogar eine Verpflichtung für Muḥammad gewesen. Diese Pflicht sei dann vorhanden gewesen, wenn ein Problem ohne *iğtihād* nicht zu regeln gewesen wäre, da eine explizite Offenbarung dazu fehlte.¹⁹ Dieser Propheten-*iğtihād* könne, so Krawietz, „auf göttliche Eingebung (*ilhām*) zurückgehen (...) oder er ist ‚das Ergebnis einer Suche, Überlegung (*nazar*) und Einschätzung‘ ohne göttliche Eingebung, so daß sowohl Inhalt (*maʿnā*) als auch Ausdrucksweise (*ibāra*) von ihm stammen.“²⁰ Damit wäre Muḥammad auch eigenständiger

¹⁷ Vgl. ebd., S. 48.

¹⁸ Vgl. Krawietz, Birgit: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam, in: Schriften zur Rechtstheorie Heft 208, Duncker und Humblot: Berlin 2002, S. 17 ff.

¹⁹ Vgl. Krawietz, Birgit: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam, in: Schriften zur Rechtstheorie Heft 208, Duncker und Humblot: Berlin 2002, S. 21-22.

²⁰ Krawietz, Birgit ebd., S. 22-23 mit Zitat von as-Sarīfī in: Tārīḥ, S. 51.

Begründer von Recht. Dabei war Muḥammad durchaus auch fehlbar, aber „sein Fehler nicht wie ein Fehler eines anderen *muḡtahid*“²¹ zu bewerten sei.

Quellencharakter habe der Propheten-*iḡtihād* insbesondere dadurch erhalten, dass Gott nach einem *iḡtihād* diesen durch Offenbarung entweder bestätigt oder korrigiert habe.²² Trotzdem sei es schwierig den Propheten-*iḡtihād* als eigenständige Rechtsquelle zu betrachten, da der Propheten-*iḡtihād* erst durch koranische Bestätigung normativ geworden sei.²³ Was Krawietz als „Offenbarungsvorbehalt“²⁴ bezeichnet, habe verhindert, dass der *iḡtihād* noch zu Lebzeiten Muḥammads zu einer eigenständigen Rechtsquelle avancierte. Ob der *iḡtihād* des Propheten bindenden Charakter hat, oder nicht, wird kontrovers und emotional diskutiert. Bei Muḥammad wird zwischen dem Menschen und dem Propheten unterschieden, also dass er sowohl weltlichen als auch religiösen *iḡtihād* praktiziert habe. Anders als weltliche Aussagen gelten religiöse für Muslime eigentlich als verbindlich, was aber den Prinzipien des *iḡtihād* widerspräche. Da hierbei Muḥammad nicht als gewöhnlicher Mensch betrachtet wird, ergibt sich dieses Problem jedoch nicht. Obwohl der *iḡtihād* in der Zeit nach Muḥammad mit dem Propheten-*iḡtihād* legitimiert wird, sind sich auch die Befürworter des *iḡtihād* darüber einig, dass der Propheten-*iḡtihād* mit dem ihren nicht zu vergleichen ist, da dieser von Gott kontrolliert und daher für alle Muslime verbindlich war. Allerdings ist beispielsweise der Rechtsgelehrte Ibn Ḥaldūn (1332-1406) der Auffassung gewesen, Muḥammad habe keine religiöse Regel auf Grundlage des *iḡtihād* eingeführt.²⁵

4.4.2 Der *iḡtihād* der *ṣaḡāba*

Auch der *iḡtihād* der Prophetengefährten (*ṣaḡāba*), den diese direkt vom Propheten vermittelt bekommen haben sollen, wird als Begründung für einen späteren *iḡtihād* herangezogen. Obwohl die Mehrheit der Rechtsgelehrten davon ausgeht, dass während der Zeit der *ṣaḡāba* tatsächlich *iḡtihād* praktiziert wurde, sind die feinen Arbeitsmethoden des *iḡtihād*, nämlich *qiyās* (Analogieschluss), *istiḡsān* (arab. für „für gut/besser befinden“, Allgemeinwohl) und *istiṣlāḡ* (Berücksichtigung des

²¹ As-Sarīfī in ebd., S. 23.

²² Vgl. ebd., S. 24.

²³ Vgl. ebd., S. 24.

²⁴ Krawietz, Birgit ebd., S. 38.

²⁵ Vgl. Poya, Abbas: Anerkennung des Iḡtihād - Legitimation der Toleranz. Möglichkeiten innerer und äußerer Toleranz im Islam am Beispiel der Iḡtihād-Diskussion, Klaus Schwarz: Berlin 2003, S. 53ff.

allgemeinen Interesses) erst zu späterer Zeit entstanden.²⁶ Bezeichnung für den *iğtihād* der Gefährten sei *ra'y* (Meinung) gewesen.²⁷ Im Folgenden wird allerdings weiterhin vom *iğtihād* der Gelehrten die Rede sein, da der Begriff *ra'y* zu undifferenziert ist und die Argumentationen der *ṣahāba* nach heutigem Verständnis eher in den Bereich des *iğtihād* fallen.

Der *iğtihād* der Gefährten habe nur dadurch normativen Charakter erhalten, dass der Prophet Muḥammad ihn stützte und der *iğtihād* dadurch zum Bestandteil der Sunna avancierte.²⁸ Durch diese Gebundenheit sowohl des Propheten-*iğtihād* als auch des *iğtihād* der *ṣahāba* kann der *iğtihād* noch nicht als eigene Quelle für gesetzliche Aspekte gewertet werden. Erst nach dem Tod Muḥammads habe sich der *iğtihād* als Quelle neben Koran und Sunna schrittweise emanzipieren können, da für die Rechtsfindung eine „dritte Quelle erforderlich (geworden sei), welche sich mit Bezug auf Kraft und Gewissheit von den ersten beiden Quellen unterscheidet.“²⁹

Diskussionen gab es stets über die Gestalt der *iğtihād*-Erlaubnis für die Prophetengefährten zu Lebzeiten Muḥammads. Die unterschiedlichen Positionen besagen: 1. Der *iğtihād* war grundsätzlich bei An- und Abwesenheit des Propheten möglich (Mehrheitsmeinung, z.B. bei al-Ġazzālī und ar-Rāzī) 2. Gefährten-*iğtihād* war grundsätzlich nicht möglich (z.B. bei Abū Hāšim). 3. Er war nur erlaubt für Beamte wie Richter und Gouverneure, die über Themen befinden mussten, ohne dass der Prophet im Ort war. 4. *Iğtihād* war nur für jene erlaubt, die weit von Muḥammad entfernt waren. 5. Er war nur erlaubt mit Genehmigung des Propheten (nach manchen Ḥanbaliten und Mu'taziliten), sollte dieser nicht anwesend sein, nur falls ohne *iğtihād* die Erfüllung der religiösen Verpflichtungen gefährdet wäre. 6. Fortbildung des Rechts nur durch eine Erlaubnis des Propheten.

Allerdings gibt es auch Gegner der Annahme, dass ein Gefährten-*iğtihād* möglich gewesen sei. Ein Vertreter dieser Sichtweise ist der syrische Rechtsgelehrte Wahba az-Zuḥaylī. Die Gefährten seien ihm zufolge zur Unterredung mit Muḥammad verpflichtet und dadurch zu sicherem Wissen (*ilm*) imstande gewesen. Die Ergebnisse eines *iğtihād* hätten falsch sein können, weswegen dem *iğtihād*

²⁶ Poya, Abbas ebd., S. 57.

²⁷ Vgl. ebd., S. 55ff.

²⁸ Vgl. Krawietz, Birgit: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam, in: Schriften zur Rechtstheorie Heft 208, Duncker und Humblot: Berlin 2002, S. 25.

²⁹ Krawietz, Birgit ebd., S. 25.

zu viel Unsicherheit innegewohnt hätte. Im Anbetracht der Möglichkeit zu *‘ilm* sei eine bloße rechtliche Vermutung (*ẓann*) verboten. Die Konsultationspflicht würde die angebliche Erlaubnis der Prophetengefährten zum *iğtihād* widerlegen. Die Befürworter der Gefährten-*iğtihād*-Theorie entgegnen hierauf, dass gelegentliche Konsultationen kein Verbot des Gefährten-*iğtihād* bedeutet hätten. Diese würden lediglich belegen, dass die *ṣaḥāba* den Propheten-*iğtihād* ihrem eigenen vorgezogen hätten.³⁰

Die Mehrheitsmeinung der Gelehrten kommt zu dem Schluss, dass *iğtihād* nicht verboten und Gefährten-*iğtihād* Bestandteil der Rechtsfindung der *ṣaḥāba* war.³¹ Außerdem soll der Prophet die *ṣaḥāba* in der richtigen Ausübung des *iğtihād* trainiert, und *ṣaḥāba-iğtihād* zu Lebzeiten des Propheten der Übung für die Zeit nach dessen Tod gedient haben.³²

4.4.3 Diversität des Gefährten-*iğtihād*

Den Grad der Rechtleitung Muḥammads konnten die *ṣaḥāba* nicht vorweisen. Auch unterschieden sich die Prophetengefährten voneinander. So gab es sehr Intelligente und weniger Intelligente unter ihnen und unterschiedliche Herangehensweisen aufgrund persönlicher Prägungen. Dies hatte eine hohe Diversität beim *iğtihād* zur Folge. Das unterschiedliche *ra’y*-Verständnis und verschiedene Faktoren führten selbstverständlich dazu, dass jeder *muğtahid* bereits damals einen eigenen Zugang zum *iğtihād* hatte.³³ Solange die Meinungsverschiedenheiten aber auf Grundlage schariakonformer Argumentationen erfolgten, waren diese völlig unproblematisch. Nicht legitim war hingegen ein *naṣṣ*-widriger, völlig freier *iğtihād*, welcher ohne Berücksichtigung der heiligen Quellen durchgeführt wurde.³⁴ Krawietz sieht solchen *iḥtilāf* als einen „Meinungsstreit (...) (der) ,ein gesundes Phänomen, welches auf das Nichtvorliegen von *taqlīd* verwies‘, (war)“³⁵. Den Gefährten waren die Meinungsverschiedenheiten und die Meinungsfreiheit (*ḥurrīya fikrīya*) sehr wichtig, da

³⁰ Vgl. Krawietz, Birgit: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam, in: Schriften zur Rechtstheorie Heft 208, Duncker und Humblot: Berlin 2002, S. 28-29.

³¹ Vgl. ebd., S. 29.

³² Krawietz, Birgit ebd., S. 42.

³³ Vgl. ebd., S. 32-33.

³⁴ Vgl. ebd., S. 41.

³⁵ Krawietz, Birgit: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam, in: Schriften zur Rechtstheorie Heft 208, Duncker und Humblot: Berlin 2002, S. 42 mit Zitat von an-Nabhān, Madḥal, S. 113 f.

niemand von ihnen in Anspruch nahm, die alleinige Wahrheit zu vertreten.³⁶ Kein Gefährte war verpflichtet, sich an den *iğtihād* eines anderen Gefährten zu orientieren.³⁷ Streitigkeiten gibt es insbesondere bei der Frage, ob eine Rechtsmeinung eines Gefährten für deren Nachfolger (*tābi 'ūn*) den Rang eines Arguments in schariatischer Hinsicht hatte.³⁸

Zu einer Diversität des *iğtihād* zur Zeit der *ṣaḥāba* trugen die zunächst sehr unterschiedlichen Lesarten des Koran bei. Der Kalif Abu Bakr (ca. 573-634, herrschte 632-634) hatte bereits befohlen, den Koran zu kodifizieren, da eine große Anzahl von Rezitatoren in den *ridḍa*-Kämpfen getötet worden war. Sein Nachfolger Uṭmān ibn 'Affān (574-656, herrschte 644-656) fürchtete zudem Auseinandersetzungen um den Koran und richtige „Versionen“, weswegen er den Koran kodifizieren und davon abweichende Überlieferungen, die nicht auf einem ausgeklügelten Kontrollprinzip zur Verifizierung der Koranverse (*tawātur*) basierten, vernichten ließ.³⁹

Die Ergebnisse des Gefährten-*iğtihād* galten als individuelle Rechtsauffassung (*ra'y fardīya*) des jeweiligen Gefährten. Die Prophetengefährten produzierten keinen kodifizierten *fiqh* (*fiqh mudawwan*). Fatwas als Produkte des Gefährten-*iğtihād* blieben jedoch erhalten und wurden von der jüngeren Generation der Gefährten und deren Nachfolgern (*tābi 'ūn*) weiter verwendet und in den Korpus der Überlieferungen von ihnen aufgenommen, was wiederum später Einfluss auf die *tafāsīr* hatte.⁴⁰ Allerdings ist zu erwähnen, dass der *iğtihād* durch die Gefährten nach dem Tode des Propheten nur dann betrieben wurde, wenn in den *nuṣūṣ* zu einem Rechtsfall nichts zu finden war. Nur dann gingen die *ṣaḥāba* zum *iğtihād* über, den sie *ra'y* zu nennen pflegten.⁴¹ Laut Mathias Rohe mussten sich die Gefährten in „erheblichem Umfang auf eigenes Raisonement stützen (...), wo keine feststehenden Rechtsquellen zur Verfügung standen“. Daher habe man sie auch als jene bezeichnet, die nach eigener Meinung urteilten (*ahl ar-ra'y*). Krawietz schreibt dem *iğtihād* auf diesem Wege einen Aufstieg zu einer „eigenständigen Rechtsquelle“⁴² zu.

³⁶ Vgl. ebd., S. 42.

³⁷ Vgl. ebd., S. 44.

³⁸ Vgl. ebd., S. 45.

³⁹ Vgl. ebd., S. 35.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 37.

⁴¹ Vgl. ebd., S. 38.

⁴² Krawietz, Birgit ebd., S. 38.

Prominentestes Beispiel für ein besonders zahlreiches Heranziehen des *iğtihād ra'y* ist der zweite rechtgeleitete Kalif 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb (592-644). Seine Methode des *iğtihād* bekam den Terminus *al-minhāğ al-'umarī*.⁴³ Dieser war besonders an allgemeinen Interessen orientiert. So konnte bereits unter 'Umar als Ergebnis eines solchen *iğtihād* die Aussetzung drakonischer *ḥadd*-Strafen sein. In Zeiten von Hungersnot, wo Diebstahl auch zum eigenen Überleben erfolgte, wurde davon abgesehen die Strafe des Handabhackens tatsächlich zu vollziehen, wie der Namensgeber der malikitischen Rechtsschule, Mālik ibn Anas al-Aṣḥabī (715-795) in seiner *ḥadīṭ*-Sammlung *al-muwatta'* berichtete: „Sklaven von Ḥāṭib stahlen die Kamelstute (nāqa) eines Mannes aus Muzaina und schlachteten sie. Diese Angelegenheit wurde 'Umar, dem zweiten Kalifen, unterbreitet. Zunächst befahl 'Umar, den Dieben die Hände abzuschlagen (...). Dann sagte er aber zu Ḥāṭib, dem Besitzer der Sklaven: Ich glaube, du läßt sie hungern. Ich werde dich zu einer hohen Geldstrafe verurteilen. Dann ließ Ḥāṭib ihn den zweifachen Preis der gestohlenen Kamelstute bezahlen“⁴⁴. Für viele Gelehrte sind derartige Überlieferungen ein Beweis für die Praxis des *iğtihād* zur Zeit der Gefährten.

Mit dem Entstehen des islamischen Rechts wurde der Bereich der persönlichen Urteilsfindung immer umstrittener.⁴⁵ Gegner des *iğtihād* verwiesen darauf, dass diese Herangehensweise zu willkürlich sei und daher die göttliche Natur des islamischen Rechts untergrabe. Gleichzeitig gestehen die Kritiker aber auch bei der Interpretation der *naṣṣ*-Texte im Koran eine begrenzte Notwendigkeit eigenständigen Rasonierens ein. Die Kritik richtet sich vorwiegend gegen Willkür (*hawā*) im Rasonieren.⁴⁶

5. Der historische *iğtihād* und die Verschriftlichung der Sunna

Im Gegensatz zum Koran wurde die Sunna zunächst nicht verschriftlicht, sondern rein mündlich überliefert. Dies sollte gewährleisten, dass es bei Sunna und Koran nicht zu Verwechslungen

⁴³ Vgl. Krawietz, Birgit: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam, in: Schriften zur Rechtstheorie Heft 208, Duncker und Humblot: Berlin 2002, S. 40-41.

⁴⁴ Mālik ibn Anas in: *al-muwatta'* nach Poya, Abbas: Anerkennung des *Iğtihād* - Legitimation der Toleranz. Möglichkeiten innerer und äußerer Toleranz im Islam am Beispiel der *Iğtihād*-Diskussion, Klaus Schwarz: Berlin 2003, S. 56.

⁴⁵ Vgl. Schacht, Joseph: *Iđjihād*, Encyclopaedia of Islam Vol. III, H-IRAM, S. 1026.

⁴⁶ Vgl. Krawietz, Birgit: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam, in: Schriften zur Rechtstheorie Heft 208, Duncker und Humblot: Berlin 2002, S. 54.

kommt. Erst der Ummayyaden-Kalif ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz (680-720) erwähnte die Notwendigkeit der Verschriftlichung der Sunna, da nach dem Tode des Propheten immer mehr *ḥadīṭe* gefälscht worden waren und bei einer schriftlichen Fixierung eine Verifizierung besser gewährleistet werden konnte. Diese neue *ḥadīṭ*-Wissenschaft führte zu einem „goldenen Zeitalter“ der islamischen Gelehrsamkeit. Die schriftliche Fixierung war der Startschuss für neue Wissenschaftsdisziplinen. Neben der *ḥadīṭ*-Wissenschaft entstand auch die islamische Rechtswissenschaft (*fiqh*).⁴⁷

Im Zuge dieser neuen Dynamik aufgrund der Verschriftlichung der Sunna erlangte der *iğtihād* eine neue Stufe, die als der „absolute *iğtihād*“ (*martabat al-iğtihād al-muṭlaq*) bezeichnet wird. In dieser Zeit traten auch immer größere Meinungsverschiedenheiten (*iḥtilāf*) der Gelehrten zutage, da sich das islamische Reich über ein riesiges Territorium erstreckte und auch immer mehr lokale Sitten und Gebräuche an Einfluss gewannen. Rechtsgelehrte wollten verstärkt durch Fatwas ihre individuellen Rechtsmeinungen kundtun und nutzten hierfür den „absoluten *iğtihād*“.⁴⁸ Allmählich entstanden die Primärquellen setzende Doktrinen und es formierten sich Rechtsschulen. Jene Rechtsgelehrten werden *al-a’ima al-muğtahidūn* genannt.⁴⁹ Deren Wirkungszeit bezeichnet Krawietz als „Zeitalter der *iğtihād* üben den Imame“⁵⁰. Dieser *iğtihād muṭlaq* wurde aber ausschließlich den Namensgebern⁵¹ der Rechtsschulen zugestanden.⁵²

Bei der Formulierung des islamischen Rechts gab es bei den Gelehrten ebenso erhebliche Meinungsverschiedenheiten. Diese wurden dabei nicht negativ bewertet, sondern als positiv empfunden. Das Abmühen bei der Formulierung des Rechtes nannten sie auch *iğtihād*.⁵³ Allerdings ist hierbei zu bemerken, dass die feinen Arbeitsmethoden des *iğtihād*, nämlich *qiyās*

⁴⁷ Vgl. Krawietz, Birgit: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam, in: Schriften zur Rechtstheorie Heft 208, Duncker und Humblot: Berlin 2002, S. 58 ff.

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 59.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 60-61.

⁵⁰ Krawietz, Birgit ebd., S. 61.

⁵¹ siehe Kapitel 6 der Hausarbeit.

⁵² Vgl. Lohlker, Rüdiger: Islamisches Recht, Facultas: Wien 2012, S. 186.

⁵³ Vgl. ebd., S. 184.

(Analogieschluss), *istihsān* (arab. für „für gut/besser befinden“, Allgemeinwohl) und *istiṣlāḥ* (Berücksichtigung des allgemeinen Interesses) ausgearbeitet wurden.⁵⁴

6. Die Entstehung der sunnitischen Rechtsschulen und die Rolle des *iğtihād*

Die sunnitischen Rechtsschulen entstanden in der Zeit zwischen dem 8. und 9. Jahrhundert. Sie sind nach Rechtsgelehrten benannt: *Ḥanafīya* nach Abū Ḥanīfa (699-767), *Mālikīya* nach Mālik ibn Anas al-Aṣbaḥī (715-795), *Šāfi‘īya* nach Muḥammad ibn Idrīs aš-Šāfi‘ī (767-820) und *Ḥanbalīya* nach Aḥmad ibn Ḥanbal (780–855). Abbas Poya beschreibt in der Bedeutung des *iğtihād* für die unterschiedlichen Rechtsschulen (*maḍāhib*) eine Abstufung in der Würdigung der Rechtsfindungsmethode: *Ḥanafīya*, *Mālikīya*, *Šāfi‘īya*, *Ḥanbalīya*.⁵⁵

Ein Vertreter derer, die zwar den *iğtihād ra’y* an sich nicht komplett ablehnten, ihm aber nicht die Rolle einer eigenen Rechtsquelle zubilligten, war der islamische Rechtsgelehrte Muḥammad ibn Idrīs aš-Šāfi‘ī (767-820), der selbst als der eigentliche Begründer der islamischen Rechtstheorie gilt. Er lehnte die Urteilsfindung nach persönlichem Ermessen im islamischen Recht ab und sah den legitimen *iğtihād* im Analogieschluss (*qiyās*) inbegriffen. In seiner *Risāla* setzte aš-Šāfi‘ī den *iğtihād* gar mit dem *qiyās* gleich:⁵⁶ „They are two terms with the same meaning (...) and *ijtihād* is *qiyās*“⁵⁷. Aš-Šāfi‘ī machte aber das, was man später als *iğtihād* bezeichnen würde, anschlussfähiger. Rüdiger Lohlker spricht hier von einer Entwicklung „eine(r) systematisch strukturierte(n) Vorgehensweise eines juristischen Empirismus (...), die sich auf den Koran und die Sunna rückbezieht“⁵⁸. *Iğtihād* wurde zu dieser Zeit zu einem festen Begriff im Zusammenhang mit Jurisprudenz, nicht nur mit einer methodischen Diskussion und hängt somit mit der Gründung der Rechtsschulen zusammen.⁵⁹

⁵⁴ Poya, Abbas: Anerkennung des *Iğtihād* - Legitimation der Toleranz. Möglichkeiten innerer und äußerer Toleranz im Islam am Beispiel der *Iğtihād*-Diskussion, Klaus Schwarz: Berlin 2003, S. 57.

⁵⁵ Vgl. Poya, Abbas: Anerkennung des *Iğtihād* - Legitimation der Toleranz. Möglichkeiten innerer und äußerer Toleranz im Islam am Beispiel der *Iğtihād*-Diskussion, Klaus Schwarz: Berlin 2003, S. 35-36.

⁵⁶ Vgl. Macdonald, D.B.: *Iđjihād*, Brill: Leiden 1976, S. 197.

⁵⁷ Aš-Šāfi‘ī: *Ar-risāla*, Übersetzung von Majid Khadduri: *al-Imām Muḥammad ibn Idris al-Shāfi‘ī’s al-Riāla fī uṣūl al-fiqh*. Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence, The Islamic Texts Society: Cambridge 1997, S. 288.

⁵⁸ Lohlker, Rüdiger: *Islamisches Recht*, Facultas: Wien 2012, S. 187.

⁵⁹ Vgl. ebd., S. 187 ff.

Die Mühsal der Formulierung des Rechts wurde vom malikitischen Gelehrten ibn Ğubayy (gest. 1340) zusammengefasst: „Der Gelehrte muss dem Problem zuerst im Buch [im Koran] nachforschen. Wenn er es nicht findet, schaut er in die Sunna. Wenn er es dann nicht findet, schaut er in das, worin die Gelehrten übereinstimmen oder worüber sie verschiedener Meinung sind. Er hält sich an den Konsens und wägt im Meinungsstreit zwischen den Aussagen ab. Wenn er es dann nicht findet, leitet er es mittels der Analogiebildung oder anderer Hinweise ab. Deren Zahl ist insgesamt zehn; unter ihnen gibt es solche, bei denen Übereinstimmung besteht, und solche, bei denen es Meinungsstreit gibt“⁶⁰. Diese Ausführungen erinnern sehr stark an den *ḥadīṭ* mit Mu‘āḍ ibn Ğabal. Das bedeutet hier wieder ganz entscheidend, dass der Koran als Wort Gottes maßgebend ist, bei dem der Gelehrte und Gläubige wegen der *tawātur* sicher sein kann, dass dieser authentisch und unverfälscht ist. Dies unterscheidet sich von den *ḥadīṭ*-Texten, bei denen der Gelehrte die Authentizität überprüfen muss. Anders als beim Koran gab es im Falle der *ḥadīṭe* stets Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Authentizität. Der *muğtahid* musste sich demzufolge also abmühen, die Authentizität zu verifizieren.

Auch bei den Korantexten gibt es Passagen, die durch eine andere abrogiert (*nasīḥ wa-l-mansūḥ*) werden, was der *muğtahid* nie außer acht lassen durfte, obwohl die Anzahl jener Passagen relativ klein ist. Auch bei der Frage, ob eine bestimmte Stelle überhaupt abrogiert worden war, traten Meinungsverschiedenheiten auf. Um die Abrogation überprüfen oder ausschließen zu können musste der *muğtahid* die Texte auf Widersprüche untersuchen. Der abrogierte Text muss dem abrogierenden chronologisch vorangehen. Auch musste der *muğtahid* der Frage nachgehen, ob ein koranischer Text durch eine Überlieferung der Sunna abrogiert werden konnte oder anders herum.⁶¹ Auch die Gewährsmänner der Überlieferungen der Sunna mussten verifiziert werden. Diese Methode der Textkritik nennt man *al-ğarḥ wa-t-ta‘dīl*.⁶²

7. Die Vorgehensweise beim iğtihād

Als Beispiel für einen konkreten Tatbestand wird im Folgenden der Diebstahl (*sariqa*) betrachtet um die Komplexität des *iğtihād* eines *muğtahids* zu veranschaulichen. Dafür wurden auf Grundlage von Rüdiger Lohlkers Fallbeispiel in *Islamisches Recht* einige Arbeitsschritte exemplarisch

⁶⁰ Ibn Ğubayy nach Lohlker ebd., S. 190.

⁶¹ Vgl. Lohlker, Rüdiger: *Islamisches Recht*, Facultas: Wien 2012, S. 198.

⁶² Vgl. ebd., S. 193.

herausgegriffen. Jeder *muğtahid* verfährt dabei jeweils nach den Prinzipien seiner Rechtsschule. Diese Spezifika werden im Folgenden nicht berücksichtigt. Auch handelt es sich hierbei um einen sogenannten *naşş*-Text, auf Grundlage dessen der Fall gelöst werden soll. Anders als Lohlker sieht Abbas Poya den *iğtihād* dann als notwendig, wenn kein *naşş* zu einem jeweiligen Fall vorhanden ist.⁶³ Lohlker hingegen sieht bei Betrachtung des folgenden Beispiels den *iğtihād* auch dann für notwendig an, wenn ein scheinbar offensichtlicher *naşş*-Text bei genauer Betrachtung doch sehr schwierig zu interpretieren ist und der *muğtahid* zur Interpretation über den *naşş* hinaus gehen muss.

7.1 Fallbeispiel Diebstahl (*sariqa*) im historischen *iğtihād*

Der Tatbestand des Diebstahls (*sariqa*) ist in Sure 5:38 geregelt: „Der Dieb und die Diebin: Schlagt ihnen die Hände ab / als Vergeltung für das, was sie begangen haben, als warnendes Exempel von Gott.“⁶⁴ Im Arabischen heißt Dieb und Diebin *sāriq* und *sāriqa*, der Imperativ „schlagt!“ *iqṭa ‘ū*. Der *muğtahid* arbeitete, anders als der Nicht-*muğtahid* und *faqih* nur mit den grundlegenden Texten, das heißt mit Koran und Sunna.⁶⁵ Doch ging der *muğtahid* über die Grenzen des *naşş* hinaus und räumte der Vernunft eine enorme Bedeutung in der Erörterung der Scharia ein. Dabei wandte er unterschiedliche individuelle Rechtsfindungsmethoden an.⁶⁶ So auch beim exemplarischen Fall vom Diebstahl. Das Beispiel gehört zum historischen *iğtihād*, doch sind die folgenden Arbeitsschritte zur besseren Darstellung im Präsens verfasst.

Der *muğtahid* betrachtet den Korantext zunächst sprachlich. Im Arabischen haben viele Wörter mehrere Bedeutungen. Ein mehrdeutiger Text muss dann in Kontext zu einem nicht-mehrdeutigen Text mit offenkundiger Bedeutung gesetzt und interpretiert werden.⁶⁷ Der *muğtahid* muss dementsprechend genauestens auf den Kontext achten, aus dem bestimmte Wortbedeutungen resultieren, die sich auch in anderem Zusammenhang verändern können. Intertextualität und andere Verkettungen erhöhen die Mühen für den *muğtahid*. Jeglicher Versuch einen Vers des Koran ohne

⁶³ Vgl. Poya, Abbas: Anerkennung des *Iğtihād* - Legitimation der Toleranz. Möglichkeiten innerer und äußerer Toleranz im Islam am Beispiel der *Iğtihād*-Diskussion, Klaus Schwarz: Berlin 2003, S. 40ff. und S. 54.

⁶⁴ Koran 5:38; Übersetzung nach Hartmut Bobzin.

⁶⁵ Vgl. Lohlker, Rüdiger: Islamisches Recht, Facultas: Wien 2012, S. 233.

⁶⁶ Vgl. Poya, Abbas: Anerkennung des *Iğtihād* - Legitimation der Toleranz. Möglichkeiten innerer und äußerer Toleranz im Islam am Beispiel der *Iğtihād*-Diskussion, Klaus Schwarz: Berlin 2003, S. 45.

⁶⁷ Vgl. Lohlker, Rüdiger: Islamisches Recht, Facultas: Wien 2012, S. 201.

Kontext zu erfassen ist von vornherein zum Scheitern verurteilt.⁶⁸ Bei Eindeutigkeit muss der *muğtahid* die Texte auf figurative (*mağaz*) Elemente in den Texten prüfen.⁶⁹

Generelle Schwierigkeiten bereiten die Imperative (in arab. Morphologie *if'al* genannt) in den koranischen Texten, denen in der islamischen Rechtsliteratur der Terminus *siğat al-'amr* zukommt. Imperative können Pflichten, Ermahnungen, Empfehlungen, eine Erlaubnis, Bitten oder Ermutigungen bedeuten.⁷⁰ Der malikitische Rechtsgelehrte Abū 'Abd Allāh al-Māzirī formulierte dazu: „Über die Form des Befehls (*sighat al-amr*) / Darüber wird in zweierlei Hinsicht gesprochen. Eine von beiden ist: Hat der Imperativ eine grammatische Form? Die zweite ist: was ist das Ziel des Imperativs, wenn er feststehend ist? / Was den ersten Aspekt betrifft, so wisse, dass unser Ausdruck *sigha* vom Goldschmieden (*siyagha*) entlehnt ist. Als die Rechtsgelehrten die Sache, die durch sich selbst bestand, betrachteten und die Existenz ihrer Realisierung so feststehend war wie die aller anderen realisierten Dinge, erschien das Problem: Haben die Araber ein aus Partikeln nach irgendeinem System festgelegten Ausdruck bestimmt? Die Zusammensetzung war nun wie das Schmieden von Gold zu Schmuck. Deswegen nannten sie es *sigha*. / Die Leute sind darüber unterschiedlicher Meinung [...] [Der Imperativ] tritt auf als Drohung [...], als Überraschung [...], als Schaffen [...], als Ausdruck, mit dem etwas für erlaubt erklärt wird“.⁷¹

Ein Befehl benötigt immer einen Befehlsempfänger. Die Frage, wer dieser sei, ist eine umstrittene Frage. Richtet er sich an alle Muslime zu jeder Zeit, an die Regierung oder Vertreter eines islamischen Staates, an Personen die nur zur Zeit des Propheten gelebt haben? Die Mehrheit der Gelehrten sagt in diesem Fallbeispiel, dass ein Oberhaupt einer muslimischen Regierung oder dessen Vertreter zum Vollzug der Strafe verpflichtet sind.⁷²

Für den Fall des Diebstahles führt Lohlker an, dass es je nach unterschiedlicher Überzeugung des *muğtahids* auch zu ganz unterschiedlichen Ergebnissen kommen kann. Der Imperativ an sich *iqṭa'ū* kann als eindeutig gesehen werden, womit die Amputation des *yad* eine Pflicht (*farḍ*) darstellen

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 192.

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 204ff.

⁷⁰ Vgl. ebd., S. 204ff.

⁷¹ Al-Māzirī nach Lohlker ebd., S. 205.

⁷² Vgl. Lohlker, Rüdiger: Islamisches Recht, Facultas: Wien 2012, S. 202.

würde. *Iqta' ū* kann aber auch als „einschneiden“ oder „hineinschneiden“ übersetzt werden, womit es dann mehrdeutig wäre.⁷³ Es gab sowohl Rechtsgelehrte die Anhänger der Eindeutigkeit waren, als auch jene der Mehrdeutigkeit.⁷⁴ Im Folgenden wird weiterhin von *yad* die Rede sein und nicht von Hand, da nicht eindeutig klar ist, ob *yad* nun Hand, Unterarm oder den ganzen Arm umfasst.

Sollte der *muğtahid* den Imperativ in diesem Falle als Ermahnung interpretieren, so wäre die Amputation des *yad* empfohlen (*mustahabb*). Der *muğtahid* könnte aber auch eine Mehrdeutigkeit des Imperativs *iqta' ū* konstatieren, womit der Befehl nur dazu dienen sollte zunächst über verschiedene Möglichkeiten möglicher Urteile zu forschen. Sollte an einer anderen Stelle ein Hinweis darüber enthalten sein, dass die formulierte Strafe Pflicht sei, dann wäre sie Pflicht, wenn nicht ist diese nur empfohlen und muss daher nicht ausgeführt werden. Nur die Kategorie „verpflichtend“ sei rechtlich bindend, „empfohlen“ nicht Teil der Oberbegriffe des Rechts, so Lohlker.⁷⁵ Lohlker konstatiert sowohl hinsichtlich der Eindeutigkeit als auch der Mehrdeutigkeit für die Urteilsfällung des *muğtahids*: „Das Wissen darum, dass zu dieser Handlung aufgefordert wird, wäre nicht hinreichend, um Recht zu formulieren“⁷⁶, was bemerkenswert ist.

Auch hier kommt wieder Kontext und Intertextualität ins Spiel, denn beim Objekt der Bestrafung muss überprüft werden, ob es nur männlich formuliert ist oder auch die weibliche Form enthält. Sollte ersteres der Fall sein, müsste sich der *muğtahid* fragen, ob die männliche Form die weibliche mit einschließt, wie zum Beispiel in den Pluralen des Arabischen üblich, oder ob sich die Strafandrohung nur gegen Männer richtet. In Sure 5:38 werden sowohl männliche als auch weibliche Form, also Dieb und Diebin, genannt. Des weiteren muss der *muğtahid* erörtern, ob in diesem Fall der Dieb als Kollektiv oder als eine spezielle Person verstanden werden muss. Bei Sure 5:38 waren sich die Rechtsgelehrten stets einig, dass es sich um ein Kollektiv handelt. Trotzdem ist damit nicht geklärt, welche Art von Dieb gemeint ist. Handelt es sich um alle oder nur um bestimmte Formen des Diebstahls? Hier waren sich die Rechtsgelehrten wiederum uneinig.⁷⁷ Genau

⁷³ Vgl. ebd., S. 202ff.

⁷⁴ Vgl. ebd., S. 204.

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 206-207.

⁷⁶ Lohlker, Rüdiger ebd., S. 207.

⁷⁷ Vgl. Lohlker, Rüdiger: Islamisches Recht, Facultas: Wien 2012, S. 208 ff.

diese Frage ist aber entscheidend, denn soll das Stehlen einer Vase genauso mit der Amputation des *yad* bestraft werden wie das Stehlen einer Kasse mit ihrem Inhalt?

Zudem muss der *muğtahid* die Sunna heranziehen. Im *ṣaḥīḥ muslim* ist ein themenspezifischer *ḥadīṭ* von der Frau des Propheten, ‘Ā’iṣa, überliefert: „A’isha reported that Allah's Messenger (may peace be upon him) cut off the hand of a thief for a quarter of a dinar rid upwards.“⁷⁸. Der *muğtahid* muss die Überliefererkette überprüfen, ob diese Lücken aufweist und wie authentisch der *ḥadīṭ* ist. Die nächste Frage wäre, welchem Wert ein viertel Dinar in der jeweiligen Zeit nach dem Tod des Propheten entsprechen würde? Diese Ungenauigkeiten erfordern eigenständiges Schlussfolgern des *muğtahids*, da beim Fällen eines Urteiles Koran und Sunna nicht eindeutig sind. All diese Arbeitsschritte und Aspekte zeigen die Komplexität des *ig̃tihād* und dass Urteile, insbesondere bei *ḥadd*-Strafen, nicht so ohne weiteres gefällt werden können. Diese Komplexität und Unklarheiten lassen jedoch viel Spielraum für eigenständiges Raisonement und machen dieses unverzichtbar. Wie sicher kann sich ein *muğtahid* also überhaupt sein?

7.2 Sicherheit und Gewissheit des *muğtahid* im historischen *ig̃tihād*

Eindeutigkeit in der Jurisprudenz, geschweige denn ein Konsens sind bei derartigen Rechtsfragen unter den Rechtsgelehrten sehr unwahrscheinlich. Erschwerend kommt hinzu, dass der Textkorpus abseits des Koran zu keiner Zeit kanonisiert wurde und somit nicht abgrenzbar ist. Sammlungen wie die des *ṣaḥīḥ muslim* oder des *ṣaḥīḥ al-buḥārī* hatten und haben zwar durchaus autoritativen Charakter, trotzdem war der *muğtahid* nicht an den Inhalt einer solchen Sammlung gebunden. Vielmehr musste erst die Überliefererkette überprüft werden, um die Authentizität und den autoritativen Charakter des jeweiligen *ḥadīṭs* betrachten zu können. Dabei war zur damaligen Zeit klar, dass im historischen *ig̃tihād* die Authentizität der *ḥadīṭe* nur eine Wahrscheinlichkeit und keine Gewissheit darstellte. Daraus folgte auch eine gewisse Unsicherheit in der Formulierung eines Urteils.⁷⁹

Rüdiger Lohlker erklärt die Bedingung für die Autorität des *muğtahids* und seiner Meinung für den Fall, dass er ein Rechtsgutachten (*fatwā*) erstellen soll, also *mufṭī* ist: „(m)öglicherweise sicheres

⁷⁸ *Ḥadīṭ* überliefert von ‘Ā’iṣa im *Ṣaḥīḥ Muslim*, Buch 17: *Kitāb al-ḥudūd*, übersetzt von Abdul Hamid Siddiqui, in: *The Book Pertaining to Punishments Prescribed by Islam (Kitab Al-Hudud)*, <http://www.usc.edu/org/cmje/religious-texts/hadith/muslim/017-smt.php>, Center for Muslim-Jewish Engagement University of Southern California, abgerufen am 27. Dezember 2014.

⁷⁹ Vgl. Lohlker, Rüdiger: *Islamisches Recht*, Facultas: Wien 2012, S. 212, 214.

Recht kann nur dann den gleichen Grad an Autorität wie sicheres Recht beanspruchen, wenn bewiesen worden ist, dass sicheres Recht nicht erreicht werden konnte⁸⁰. Völlige Gewissheit kann ein *muğtahid* ohne einen Konsens nicht erlangen. Das Produkt seines *iğtihād* ist immer die wahrscheinlichste Absicht des göttlichen Gesetzgebers.⁸¹

7.3 Autorität und Pflicht des *muğtahids*

Die interpretative Autorität des *muğtahids* leitet sich ab aus der legislativen Autorität von Gott. Das heißt, die Autorität des Gelehrten erwächst nicht aus sich selbst, sondern aus seiner Interpretation der Texte und damit dem Recht Gottes.⁸² Bedingung für ein Abmühen nach allen Regeln waren Kenntnisse, die zuvor ebenfalls mühsam in einer Ausbildung erlernt werden mussten. Ein Gelehrter war als Mensch, selbst wenn er das Recht Gottes interpretierte, fehlbar. Fehlbarkeit heißt hier nicht Irrtum, denn *kull muğtahid muşīb*, „jeder *muğtahid* liegt richtig“. Diese Prämisse war und ist aber sehr umstritten und wurde von vielen Gelehrten verworfen.⁸³ Dies zeigt, dass das islamische Recht keineswegs immer eindeutig ist und nach Thomas Bauer eine grundlegende Ambiguität im Islam und damit auch dem islamischen Recht verankert ist. Da es keine Exklusivität eines *muğtahid* im Bezug auf das Recht Gottes gibt, erhält das islamische Recht Dynamik. Zweifelsfrei und unfehlbar ist nur eine Rechtsformulierung, in der **alle** *muğtahidūn* übereinstimmen (*iğmā'*).⁸⁴ Im Falle eines Konsenses war die Autorität des *muğtahids* kollektiv, in anderen Belangen individuell. Lohlker unterteilt hier in absolute und relative Autorität. Der *muğtahid* ist dabei selbst der Autorität des Koran und der Sunna unterworfen und der Gläubige direkt dem *muğtahid* als vermittelnde Instanz.⁸⁵

Autorität selbst erhält der *muğtahid* erst dadurch dass ihm Anhänger folgen (*taqlīd*). Auch durch das Erbitten des Erteilens einer Fatwa (*istiiftā'*) wird durch den Erbittenden (*mustaftī*) dem *muğtahid* die Autorität eines *muftī* zuteil. Als Orientierung für den Nicht-*muğtahid*, welchem *muğtahid* er Folge leisten möchte, könnten zum Beispiel öffentliche Ämter, wie Richter oder Respekt durch andere

⁸⁰ Lohlker, Rüdiger: Islamisches Recht, Facultas: Wien 2012, S. 214-215.

⁸¹ Vgl. ebd., S. 231.

⁸² Vgl. ebd., S. 215.

⁸³ Vgl. ebd., S. 216.

⁸⁴ Vgl. ebd., S. 222.

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 228.

muğtahidūn dienen.⁸⁶ Laut dem andalusisch-muslimischen Philosophen ibn Rušd (auch Averroes; 1126-1198) müssen Anerkennung und Bestätigung sowohl von einer Gemeinschaft von Juristen als auch vom *muğtahid* selbst kommen.⁸⁷ Der *muğtahid* hatte die Pflicht den *iğtihād* selbst durchzuführen, beanspruchte er für sich die Autorität als *muğtahid*. Er darf sich nicht auf der Arbeit der anderen *muğtahidūn* ausruhen, sondern muss sich abmühen und die anstrengenden Verfahren der Suche nach einer Rechtsmeinung durchlaufen, auch wenn selbiger Fall schon vorher von einem anderen *muğtahid* behandelt wurde.⁸⁸ Diese Unabhängigkeit des Geistes ist für den *iğtihād*, laut ibn Rušd, der selbst *iğtihād* betrieb, unabdingbar und eine Art Grundvoraussetzung.⁸⁹

8. Exkurs: Iğtihād bei den Zwölfer-Schiiten

8.1 Rolle des historischen iğtihād bei den Zwölfer-Schiiten

Bei den Schiiten nimmt der *iğtihād* einen besonders hohen Stellenwert ein. Anders als im sunnitischen Islam gehen die Zwölfer-Schiiten von der Existenz eines Imams in der Entrückung aus, der das eigentliche Oberhaupt der Umma ist. Jeder *muğtahid* fungiert als Sprecher dieses verborgenen Imams und wird so zum *muğtahid muṭlaq*, einem „absoluten *muğtahid*“.⁹⁰ Abbas Poya bezeichnet den *iğtihād* bei den Zwölfer-Schiiten als „Inbegriff des schiitischen Rechtsfindungsverfahrens“⁹¹. Die These der Schließung des „Tores des *iğtihād*“⁹² taucht so in der schiitischen Literatur nicht auf. Der Begriff *iğtihād* wurde zwar vom sunnitischen Rechtsfindungssystem übernommen, allerdings finden sich durchaus Polemiken gegen die sunnitische Methode des *iğtihād*, die oftmals für illegitim befunden wird.⁹³ Die Zwölfer-Schiiten teilen sich in *aḥbārīyūn* und *uṣūlīyūn*. Heute haben erstere innerhalb der Zwölfer-Schia kaum noch Bedeutung. Auch beim *iğtihād* unterscheiden sich beide Strömungen. Beide legen Wert auf die

⁸⁶ Vgl. ebd., S. 229 ff.

⁸⁷ Vgl. Hallaq, Wael: Authority, Continuity, And Change in Islamic Law, Cambridge University Press: Cambridge 2001, S. 4.

⁸⁸ Vgl. Lohlker, Rüdiger: Islamisches Recht, Facultas: Wien 2012, S. 231.

⁸⁹ Vgl. Hallaq, Wael B.: Authority, Continuity, And Change in Islamic Law, Cambridge University Press: Cambridge 2001, S. 6ff.

⁹⁰ Vgl. MacDonald, D.B.: Idjtiḥād, Encyclopaedia of Islam Vol. III, H-IRAM, S. 1027.

⁹¹ Poya, Abbas: Anerkennung des Iğtihād - Legitimation der Toleranz. Möglichkeiten innerer und äußerer Toleranz im Islam am Beispiel der Iğtihād-Diskussion, Klaus Schwarz: Berlin 2003, S. 21.

⁹² siehe Kapitel 9.

⁹³ Vgl. ebd., S. 22.

Erlangung von Gewissheit bei der Ermittlung der Scharia-Regeln, obwohl die wirkliche Gewissheit (*‘ilm wāqī‘ī*) aufgrund der Abwesenheit des zwölften Imams nicht erlangt werden kann. Während die *aḥbārīyūn* nur eine sogenannte „gewöhnliche Gewissheit“ (*al-yaqīn al-‘ādī*) zu erlangen streben, ist es bei den *uṣūlīyūn* eine „Quasi-Gewissheit“ also „Wahrscheinlichkeit“ (*ẓann*). *Uṣūlīyūn* sehen im Gegensatz zu den *aḥbārīyūn* auch nicht nur die Überlieferungen der Imame als Quelle der Scharia, sondern die *naṣṣ*-Texte des Koran, die Überlieferungen der Imame und durch die Imame überlieferte Prophetentraditionen.⁹⁴

8.2 Moderner *iğtihād* bei Schiiten

Zeitgenössische schiitische Gelehrte versuchen durch *iğtihād* Islam und Moderne miteinander zu versöhnen. Ein strittiger Punkt ist das Zeugenrecht, wo die Aussage der Frau in bestimmten Fällen nur halb so viel zählt wie die eines Mannes. Bei schweren Delikten wie *ḥudūd* oder *qiṣās* (auch *qawad*, Wiedervergeltung) dürften Frauen nach klassisch-islamischen Recht gar nicht zu einer Zeugenaussage zugelassen werden. Zur Begründung wurde hierfür Sure 2:282 herangezogen.⁹⁵

Dies ist mit den internationalen Menschenrechten unvereinbar. Um hier Neuerungen zu etablieren bedarf es des *iğtihād*. Der iranische Rechtsgelehrte Muḥammad Mūsā Buḡnūrdī behandelt dieses Thema und konstatiert einen Wandel des Sachverhalts, das heißt, im Laufe der Zeit habe ein Wandel im Standpunkt des Betrachters stattgefunden, sprich die alte Regelung sei heutzutage nicht mehr zeitgemäß. Zur Entstehungszeit des Islams sei die Frau entrechtet gewesen und unwürdig behandelt worden. Buḡnūrdī führt das damalige Gewicht einer weiblichen Zeugenaussage also auf die damaligen sozialen Verhältnisse zurück. In der heutigen Gesellschaft könne eine Frau ein anderes Leben führen als im 7. Jahrhundert. Sie habe gleiche Bildungsmöglichkeiten und könne ebenso an der Gesellschaft teilhaben. Daher habe die Frau vor Gericht gleiche Überzeugungskraft wie ein Mann. Die Zeugenaussage einer Frau müsse demnach der Zeugenaussage eines Mannes gleichgestellt werden.⁹⁶

9. Ist das „Tor des *iğtihād*“ geschlossen?

⁹⁴ Vgl. ebd., S. 25ff.

⁹⁵ Vgl. Rohe, Mathias: Das Islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, C.H.Beck: München 2009, S. 40.

⁹⁶ Vgl. Poya, Abbas: Anerkennung des *iğtihād* - Legitimation der Toleranz. Möglichkeiten innerer und äußerer Toleranz im Islam am Beispiel der *iğtihād*-Diskussion, Klaus Schwarz: Berlin 2003, S. 64ff.

Iğtihād war und ist ein umstrittenes Thema. Je weiter der Tod Muḥammads zurücklag und je weiter sich die Grenzen des islamischen Großreiches ausdehnten, desto größer wurden auch die Meinungsverschiedenheiten unter den Gelehrten. Seit dem 9. Jahrhundert entwickelte sich die Theorie, dass nur die großen Gelehrten aus der Vergangenheit dazu im Stande und befugt gewesen seien *iğtihād* zu betreiben. Joseph Schacht war daher der Auffassung, alle wesentlichen Rechtsfragen seien bereits geklärt worden, weswegen, metaphorisch gesprochen, das „Tor des *Iğtihād*“ geschlossen sei.⁹⁷ Allerdings ist heutzutage nicht mehr nachvollziehbar, auf wen die Formulierung der „Schließung des Tors des *iğtihād*“ (*insidād bāb al-iğtihād*) zurückgeht.⁹⁸

Innerhalb der Islamwissenschaft nimmt der palästinensische Rechtsgelehrte Wael Hallaq eine Gegenposition zu Joseph Schacht ein. Die Thesen vieler Gelehrter zum Tor des *iğtihād* bewertet er als „entirely baseless and inaccurate“⁹⁹. Weder theoretisch noch praktisch sei das „Tor“ je geschlossen gewesen. Darüber hinaus seien alle Gruppen und Einzelpersonen, welche innerhalb des sunnitischen Islam den *iğtihād* ablehnten, früher oder später aus dem Sunnitentum ausgeschlossen worden. Zum *iğtihād* befähigte Gelehrte habe es zu jeder Zeit auch nach den Gefährten gegeben und *iğtihād* sei zur Ermittlung positiven Rechts herangezogen worden. 500 Jahre nach der *hiğra* habe es keinerlei Erwähnung von *insidād bāb al-iğtihād* gegeben.¹⁰⁰ Hallaq führt dies in *Was the Gate of Ijtihad closed?* am Beispiel von verschiedenen Gelehrten über die Jahrhunderte hinweg aus. Für das 10. Jahrhundert erwähnt Hallaq den persischen Historiker Muḥammad ibn Ğarīr aṭ-Ṭabarī (839-923),¹⁰¹ für das 11. Jahrhundert den mu‘tazilītischen Juristen Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī (gest. 1085)¹⁰² aber in noch stärkerem Maße den persischen Gelehrten Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazzālī (1058-1111). Der islamische (zunächst hanbalitische und später schafiitische) Rechtsgelehrte Saif ad-Dīn al-Āmidī (1156-1233) ordnete den *iğtihād* aufgrund menschlicher Vernunft (*‘aqlī*) als gemeinschaftliche Pflicht (*fard al-kifāya*) ein, das heißt als Pflicht qualifizierter *muğtahidūn*. Würde der *iğtihād* nicht praktiziert, müsste die Umma zwangsläufig

⁹⁷ Vgl. Schacht, Joseph: *Iđjihād*, Encyclopaedia of Islam Vol. III, H-IRAM, S. 1026.

⁹⁸ Vgl. Poya, Abbas: *Anerkennung des Iğtihād - Legitimation der Toleranz. Möglichkeiten innerer und äußerer Toleranz im Islam am Beispiel der Iğtihād-Diskussion*, Klaus Schwarz: Berlin 2003, S. 68 ff.

⁹⁹ Hallaq, Wael: *Was the Gate of Ijtihad closed?* in: *International Journal of Middle Eastern Studies* 16/1984, S. 4.

¹⁰⁰ Vgl. Hallaq, Wael: *Was the Gate of Ijtihad closed?* in: *International Journal of Middle Eastern Studies* 16/1984, S. 4.

¹⁰¹ Vgl. ebd., S. 10.

¹⁰² Vgl. ebd., S. 12.

irren, was nicht möglich sein könne. Daher müsse es logischerweise auch *iğtihād* geben.¹⁰³ *Iğtihād* als existente Praxis sei nie unterbrochen worden und die These der „Schließung des Tores“ falsch.¹⁰⁴ Daraus schlussfolgernd muss auch moderner *iğtihād* möglich und notwendig sein.

Abbas Poya spricht von einer Mehrheit in der zeitgenössischen muslimischen Gelehrsamkeit, die nicht nur das „Tor des *iğtihād*“ für geöffnet erklärt, sondern auch Rechtsgelehrten die Autorität abspricht, das „Tor des *iğtihād*“ für geschlossen zu befinden. Der frühere ägyptische Großmufti Muḥammad Sayyid Ṭanṭawī (1928-2010) sah den *iğtihād* eindeutig im Koran verankert und verwies beispielsweise auf die Reformgelehrten Muḥammad ‘Abdūh (1849-1905) und Aḥmad Ibrāhīm (1874-1945), die den Rang eines *muğtahid* erreicht hätten. Die Überlegung der Befürworter des *iğtihād* sei vor allem rationaler Natur. Aus der Annahme, die Scharia habe zeit- und grenzenlose Gültigkeit, resultiere die logische Konsequenz, dass neu entstehende Rechtsfragen auch raum- und zeitgemäß gelöst werden müssten. Die Schließung des „Tores des *iğtihād*“ sei gemäß der Scharia oder des Verstandes nicht nachvollziehbar.¹⁰⁵

10. Islam und Moderne: Mit *iğtihād* in eine neue Zukunft

Iğtihād gewann insbesondere bei muslimischen Reformern an neuer und größerer Bedeutung. Für sie war das „Tor des *iğtihād*“ keineswegs geschlossen, sondern *iğtihād* sollte als Methode ein Schlüssel zum Wiederaufstieg der islamischen Welt und Kultur sein. Einer der bekanntesten und einflussreichsten Reformer des 19. Jahrhunderts war der Großmufti von Ägypten Muḥammad ‘Abdūh (1849-1905). 1899 wurde dieser Mitglied des Gesetzgebenden Rates und verschaffte dem *iğtihād* ein breites Feld an Anwendung. Die seinem Zeitgeist entstammenden islamischen Reformbewegungen wollten mit Hilfe dieses individuellen Interpretierens von Normen den Islam von innen heraus reformieren und aus seiner Starrheit befreien.¹⁰⁶ Der Ägypter Gamāl al-Bannā, der die These von der Schließung des „Tores des *iğtihād*“ scharf mit den Worten kritisiert, dass „die Muslime ihren Verstand in den Urlaub geschickt haben“¹⁰⁷, formulierte unter Bezugnahme auf

¹⁰³ Vgl. ebd., S. 22.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., S. 15ff.

¹⁰⁵ Vgl. Poya, Abbas: Anerkennung des *Iğtihād* - Legitimation der Toleranz. Möglichkeiten innerer und äußerer Toleranz im Islam am Beispiel der *Iğtihād*-Diskussion, Klaus Schwarz: Berlin 2003, S. 67.

¹⁰⁶ Vgl. Rohe, Mathias: Das Islamische Recht. Eine Einführung, C.H. Beck: München 2013, S. 55 ff.

¹⁰⁷ Al-Bannā, Gamāl: Wağhat an-nazar fī l-ḥitān, in: Samī aḍ- Dīb: Ḥitān aḍ-ḍukūr wa-l-ināṭ ‘ind al-yahūd wa-l-masīḥiyīn wa-l-muslimīn: al-ğaddāl ad-dīnī, Beirut: Riyad el-Rayyes 2000, S.505.

Koran und Sunna Positionen gegen die Beschneidung. Auch der ursprünglich aus Österreich-Ungarn stammende Gelehrte Muhammad Asad gehörte zu den energischen Befürwortern des *iğtihād*, mit dessen Hilfe er in einem zukünftigen islamischen Staat einer Erstarrung des Rechtssystems vorbeugen und eine Dynamik des islamischen Rechts und der Scharia sicherstellen wollte.¹⁰⁸ Ein prominentes Beispiel aus Deutschland ist der Imam der Penzberger Moschee Benjamin Idriz, mit seinem 2010 erschienen Buch *Grüß Gott Herr Imam!*.

10.1 Staatliche Reformen auf Grundlage des iğtihād

Eine für die islamische Welt sehr außergewöhnliche Neuerung auf Basis von *iğtihād* ist die gesetzliche Regelung bezüglich der Polygamie in Tunesien. Nach klassisch-islamischem Recht werden die Koranverse 4:1-4 und 4:129 dahingehend interpretiert, dass ein muslimischer Mann maximal vier Frauen ehelichen darf und sich bemühen soll, diese möglichst gleich gut zu behandeln. Neue muslimische Argumentationsstrategien dienten in Tunesien dazu, anhand der gleichen Verse die Polygamie gänzlich zu verbieten.¹⁰⁹ In Marokko wurde die im klassisch-islamischen Recht in Teilen legitime Zwangsheirat 1993 mithilfe einer Neuinterpretation der islamischen Quellen abgeschafft.¹¹⁰

10.2 Für einen modernen Islam: Der iğtihād von Benjamin Idriz

Der Imam der Moscheegemeinde Penzberg in Bayern, Benjamin Idriz, formulierte in seinem 2010 erschienen Buch *Grüß Gott Herr Imam!* neue Wege für ein islamisches Leben in Deutschland. Dabei geht er ähnlich vor wie der schiitische Gelehrte Buğnürdī. Idriz widmet ein Kapitel den Frauenrechten, da die Stellung der Frau im Islam zu den umstrittensten und besonders kontrovers diskutierten Themen gehört. Idriz spricht davon, dass „(a)nalog zu einer gleichberechtigteren Stellung der Frau (...) auch die Integration Fortschritte machen wird“¹¹¹. In der muslimischen Gesellschaft sei dies oftmals ein Tabu-Thema, was sich ändern müsse.

¹⁰⁸ Vgl. Asad, Muhammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 101 ff.

¹⁰⁹ Vgl. Rohe, Mathias: Das Islamische Recht. Eine Einführung, C.H. Beck: München 2013, S. 65.

¹¹⁰ Vgl. ebd., S. 65.

¹¹¹ Vgl. Idriz, Benjamin: Grüß Gott, Herr Imam!.Eine Religion ist angekommen, Diederichs: München 2010, S. 131.

Gleiche Rechte und gleiche Menschenwürde seien ebenfalls mit dem Koran zu legitimieren. Gott habe Mann und Frau aus „einer einzigen Substanz“¹¹² (*nafsin wāhida*) geschaffen. Daraus leitet Idriz ab, dass Mann und Frau gleichwertig geschaffen worden seien und die Ungleichheit eine Neuerung *nach* dem Schöpfungsakt sei. Geschlechtergerechtigkeit könne es nach Sure 82:7 erst mit der Herstellung der Gleichheit an Rechten und Würde geben.¹¹³ Zur Bestätigung dieser These zieht Idriz auch einen *ḥadīṭ* heran: „Die Frauen haben den gleichen Wert wie die Männer. Nur die Würdigen würdigen Frauen und nur die Nichtswürdigen erniedrigen sie“¹¹⁴. Konkret sei die Benachteiligung der Frau im Erbrecht und die Wertigkeit der Zeugenaussage problematisch. Die patriarchalischen Ordnungen in muslimischen Gesellschaften sieht Idriz dabei nicht als islamimmanent sondern als ein Relikt der vorislamischen Zeit.¹¹⁵ Idriz betont den dynamischen Ansatz des Korans, weswegen diese Dynamik auf die heutige Zeit übertragen werden müsse.¹¹⁶

Konkret benennt Idriz das Erbrecht, wo nach klassisch-islamischem Erbrecht eine Frau halb so viel erbt wie ein Mann. Dieser Umstand wurde vor allem darauf zurückgeführt, dass alleine der Ehemann einer Unterhaltungspflicht unterlag. Der höhere Erbanteil des Mannes sollte diese finanzielle Ungleichheit hinsichtlich der Unterhaltungspflicht für die Familie pauschal ausgleichen.¹¹⁷ Idriz betont, dass in der vorislamischen Zeit die Frau generell vom Erbe ausgeschlossen war und der Koran die damalige Situation der Frau revolutionär verbesserte. Die Dynamik der Verbesserung sei also das Entscheidende in der Botschaft.

Kriterien für die Erbverteilung seien bei Betrachtung des Korans Gerechtigkeit und Bedürftigkeit. Der Mann habe für *alle* Bedürfnisse der Familie aufkommen müssen. Der Sohn eines verstorbenen Vaters erbe daher auch 2/3 und eine Tochter 1/3, falls sie zu zweit die unverheirateten Hinterbliebenen gestellt hätten. Im Falle einer Heirat wäre die Frau nicht gezwungen gewesen, des Geerbte auszugeben, ihr Bruder hingegen schon, da er beispielsweise für seine neue Familie, Brautgeld, Kosten des elterlichen Hauses und Kosten des eigenen Haushalts *alleine* habe

¹¹² Koran 4:1; Übersetzung nach Benjamin Idriz.

¹¹³ Vgl. Idriz, Benjamin: Grüss Gott, Herr Imam!.Eine Religion ist angekommen, Diederichs: München 2010, S. 136ff.

¹¹⁴ Ḥadīṭ überliefert von Abū Dawūd und at-Tirmidī in Idriz, Benjamin ebd., S. 138.

¹¹⁵ Vgl. ebd., S. 141.

¹¹⁶ Vgl. ebd., S. 143.

¹¹⁷ Vgl. Rohe, Mathias: Das Islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, C.H. Beck: München 2009, S. 101.

aufkommen müssen. Im Gegensatz zum Mann habe die Frau nach dem Koran finanzielle Freiheit genossen. Da die heutigen Verhältnisse grundlegend anders seien und Frauen und Männer gleichermaßen alle Kosten zu tragen hätten, sollten beide auch gleichanteilig erben. Nicht die Erbformel des Korans sei für alle Zeit gültig sondern vielmehr die Forderung nach gerechter Verteilung der Erbschaft.¹¹⁸ In der Argumentation von Idriz sind eindeutig Methoden des *iğtihād* erkennbar. Der Imam steht für die Dynamik der islamischen Rechtslehre und versucht mithilfe des *iğtihād* Islam und Moderne miteinander zu versöhnen und alte Strukturen aus ihrer Starrheit zu befreien.

11. Fazit: Streit um *iğtihād* und die Unverzichtbarkeit dieser Rechtsfindungsmethode in der Moderne

Wie in dieser Arbeit klar und deutlich zu erkennen, gehört das Thema *iğtihād* zu den uneindeutigsten und umstrittensten Themen in der islamischen Rechtslehre. Schwierigkeiten bereiten die teils widersprüchlichen Positionen von Wissenschaftlern und die Vielzahl an Definitionen von *iğtihād*. Obwohl eine Minderheit sich gegen *iğtihād* positionierte und positioniert, hält eine Mehrheit der Islamgelehrten daran fest. Während Orientalisten wie Joseph Schacht von einer „Schließung des Tores des *iğtihād*“ schrieben, lehnten und lehnen Gelehrte und Wissenschaftler wie Gamāl al-Bannā, Muhammad Asad und Wael Hallaq diese These strikt ab und beschrieben eine Unverzichtbarkeit eigenständigen Raisonements als Grundlage für einen Aufbruch der islamischen Welt in eine bessere Zukunft und zu einer neuen Blüte in der islamischen Kultur. Neue Wege müssen erschlossen werden, da eine große Anzahl von Muslimen in mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften leben wird. In diesen Tagen wird in Europa eine heftige Debatte geführt, ob der Islam nach Europa/Deutschland gehört oder nicht. In vielen Polemiken wird der Islam als ein starres Gebilde und das islamische Recht als kategorisch unvereinbar mit den hiesigen Rechtsordnungen präsentiert. Obschon bei der Betrachtung des *historischen* islamischen Rechts problematische Regelungen erkennbar sind, beweisen die Ansätze des *iğtihād*, gerade bei muslimischen Reformern, das Gegenteil. Sie zeugen von einer Dynamik der islamischen Rechtslehre, die auch in der heutigen Zeit im Einklang mit geltendem Recht eingesetzt werden kann. Moderner *iğtihād* wird entsprechen einer Definition von Abbas Poya (in Kapitel 2 dieser Arbeit) vor allem im größtmöglichen Bemühen beim Erörtern der Scharia-Regeln Anwendung finden. Insbesondere der Penzberger Imam Benjamin Idriz veranschaulicht diese Dynamik mit

¹¹⁸ Vgl. Idriz, Benjamin: Grüss Gott, Herr Imam!.Eine Religion ist angekommen, Diederichs: München 2010, S. 144.

seinen Ausführungen zu den besonders kontrovers in Islam-Debatten diskutierten Frauenrechten. Anhand seiner Positionen lässt sich zweifellos konstatieren, dass *iğtihād* ein Schlüssel für einen Einklang zwischen Islam und Moderne ist. Muslime betreffende Reformen können durch diesen als nicht von außen oktroyierte Maßnahmen, sondern als innerislamische, mit islamischen Werten und Normen in Einklang stehende Reformen betrachtet und präsentiert werden.

12. Bibliographie

Asad, Muhammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948)

AlDeeb, Sami (Samī aḍ- Ḍīb): Ḥitān aḍ-ḍukūr wa-l-ināṭ ‘ind al-yahūd wa-l- masīḥiyīn wa-l- muslimīn: al-ḡaddāl ad-dīnī, Beirut: Riyad el-Rayyes 2000

Hallaq, Wael: Was the Gate of Ijtihad closed? in: International Journal of Middle Eastern Studies 16/1984

Hallaq, Wael: Authority, Continuity, And Change in Islamic Law, Cambridge University Press: Cambridge 2001

ibn Ḥaḡāḡ, Muslim: Ṣaḡīḡ Muslim, Buch 17: Kitāb al-ḡudūd, übersetzt von Abdul Hamid Siddiqui, in: The Book Pertaining to Punishments Prescribed by Islam (Kitab Al-Hudud), <http://www.usc.edu/org/cmje/religious-texts/hadith/muslim/017-smt.php>, Center for Muslim-Jewish Engagement University of Southern California

Idriz, Benjamin: Grüss Gott, Herr Imam!.Eine Religion ist angekommen, Diederichs: München 2010

Khadduri, Majid: al-Imām Muḡammad ibn Idris al-Shāfi‘ī’s al-Riāla fī uṣūl al-fiqḡ. Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence, The Islamic Texts Society: Cambridge 1997

Krawietz, Birgit: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam, in: Schriften zur Rechtstheorie Heft 208, Duncker und Humblot: Berlin 2002

Lohlker, Rüdiger: Islamisches Recht, Facultas: Wien 2012

Macdonald, D.B.: Idjtihād, Brill: Leiden 1976

Poya, Abbas: Anerkennung des Iḡtihād - Legitimation der Toleranz. Möglichkeiten innerer und äußerer Toleranz im Islam am Beispiel der Iḡtihād-Diskussion, Klaus Schwarz: Berlin 2003

Ramadan, Tariq: Muhammad. auf den Spuren des Propheten, Diederichs Verlag: München 2009

Rohe, Mathias: Das Islamische Recht. Eine Einführung, C.H. Beck: München 2013

Rohe, , Mathias: Das Islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, C.H. Beck: München 2009

Schacht, Joseph: Idjtihād, Encyclopaedia of Islam Vol. II

Wehr, Hans: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch, Harrassowitz Verlag: Wiesbaden 1985 (1. Aufl. 1952)

Koranübersetzung: Der Koran - Neu übertragen von Hartmut Bobzin, C.H. Beck: München 2010.