



universität
wien

Dissertation

Titel der Dissertation

„Das Konzept der *wasatiyya*
im islamischen *fiqh*“

Verfasser

Mag. El-Gouhary Hesham

angestrebter akademischer Grad
Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A092 385

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:

Arabistik

Betreuer:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Rüdiger Lohiker

وَمَنْذَكَرَهُ أَمَّةٌ وَسَلَّا لِتَحْوِيلِهِ هَمْدَاءٌ عَلَيْهِ النَّاسُ وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُهُ هَمْدَاءٌ ﴿١٤٣﴾

„Und so machten Wir euch zu einer Gemeinde von redlicher Gesinnung, auf dass ihr Zeugen seid über die Menschen und auf dass der Gesandte Zeuge sei über euch.“ (2:143)

"سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَلَا نَجْعَلُوهُمْ وَرَوِيُّوهُمْ، وَشَيْءٌ مِّنَ الْحَلْبَةِ، وَالْقَسْدُ الْقَسْدُ تَرَاغُوا"

„Übertreibt nicht und untertreibt nicht. Und verrichtet (eure Gebete) morgens, abends und im letzten Teil der Nacht. Nach und nach werdet ihr so an (euer Ziel) gelangen“.
(*Buhārī*)

Gottes ist der Orient!

Gottes ist der Occident!

Nord- und südliches Gelände

Ruht im Frieden seiner Hände.

(Johann Wolfgang von Goethe 1749-1832)

Danksagung

Danken möchte ich all jenen, die mich bei der Erstellung dieser Arbeit unterstützt und gefördert haben. Besonders dankbar bin ich meiner Frau für ihre Anregungen und Korrekturen als auch für die gute Atmosphäre, die sie für mich bereitet hat, damit ich in Ruhe diese Arbeit schreiben konnte. Meinen Kindern, Schaima, Mosab, Tasnim und Yusuf, danke ich von Herzen für all ihre Unterstützung bei der Übersetzung und für die technische Arbeit am PC.

Ein besonderer Dank gebührt Prof. Lohlker für seine zahlreichen fachkundigen wissenschaftlichen Hinweise und für seine Geduld. Er hat mich stets ermutigt und standhaft betreut.

INHALTSVERZEICHNIS

INHALTSVERZEICHNIS	6
1. EINLEITUNG.....	15
1.1 Vorwort	15
1.2 Diese Arbeit betreffend.....	15
1.3 Der Forschungsstand.....	16
1.4 Zur Person des Verfassers dieser Dissertation.....	17
1.5 Forschungsziel	17
2. KAPITEL I: DIE FLEXIBILITÄT DES <i>FIQH</i> UND DER ŠARIĀA	
.....	20
2.1 Šariāa und <i>tašrī‘</i>	20
2.2 Charakteristika der šariāa	23
2.3 Das Ziel der šariāa	26
2.4 Die Faktoren der Flexibilität, Großzügigkeit und Kapazität der šariāa	26
2.4.1 Neutraler normenfreier Bereich.....	27
2.4.2 Die Sorgfalt der <i>nusūs</i> in Bezug auf allgemeine Normen	27
2.4.3 Die Eignung der šariāa-Texte für vielfältige Interpretationsmöglichkeiten	28
2.4.4 Ausnahmen in Notsituationen	29
2.4.5 Die Veränderlichkeit der <i>fatwā</i> aufgrund der Änderung der Zeit, des Ortes, der Umstände und der Gewohnheiten	30
2.5 Der <i>fiqh</i>	30
2.6 Der Unterschied zwischen „šariāa“ und „ <i>fiqh</i> “	32
2.7 <i>Fatwā</i> und <i>ḥukm</i>	33
2.8 Die Flexibilität des <i>fiqh</i> in der Epoche des Propheten (570-632)	33
2.8.1 Mekkanische Phase	35
2.8.2 Medinensische Phase.....	35
2.8.3 Im Bereich der <i>‘ibāda</i>	36
2.8.4 Die Erleichterung beim Gebet.....	39

2.8.5 Sozialer Bereich.....	40
2.8.6 Politischer Bereich.....	41
2.8.6.1 Die Einnahme von Mekka.....	43
2.9 <i>Igtihād</i> der <i>Sahāba</i>	43
2.10 Die Flexibilität des <i>fiqh</i> in der Epoche der Rechtgeleiteten Kalifen (632-661)	45
2.10.1 Das Wissen der Gefährten um die Sunna	46
2.10.2 <i>Abū Bakr</i> , Methode.....	47
2.11 Die Flexibilität des <i>fiqh</i> in der Epoche der <i>Tābī‘ūn</i> bis zum zweiten Jahrhundert nach der <i>hiğra</i>	49
2.11.1 Die Spaltung der Muslime in drei Gruppen	49
2.11.2 Die Kharijiten (<i>al-Hawāriġ</i>).....	50
2.11.3 Die Schiiten	50
2.11.4 Die Gelehrten zogen von Medina aus in die verschiedenen Gebiete	51
2.11.5 Die Verbreitung der <i>Hadīt</i> -Erzählung (<i>Riwāyat al-Hadīt</i>).....	52
2.11.6 <i>Hadīt</i> -Verfälschung	53
2.11.7 <i>Ahl al-Hadīt</i> und <i>ahl al-ra'y</i>	53
2.12 Die Flexibilität des <i>fiqh</i> vom 2. Jahrhundert bis zur Mitte des 4. Jh. nach der <i>hiğra</i> (661-750).....	55
2.13 Der <i>fiqh</i> ab der Hälfte des 4. Jahrhunderts bis zum Fall von Bagdad (750-1258)	56
2.13.1 Die Imitation (<i>taqlīd</i>).....	57
2.14 Die Forderung nach Wiedereinführung des <i>iqtihād</i> zur Flexibilisierung des Islam (islamischer Modernismus)	58
2.15 Schlussfolgerung.....	59
3. KAPITEL II: <i>FIQH AL- AQALLIYYĀT AL-MUSLIMA IM WESTEN (DIE RECHTWISSENSCHAFT DER MUSLIMISCHEN MINORITÄTEN IM WESTEN)</i>.....	61
3.1 <i>Dār al-harb</i> oder <i>dār al-‘ahd</i>	63

3.2 Verhaltensgrundsätze des Zusammenlebens zwischen muslimischer Minderheit und Mehrheitsgesellschaft	66
3.3 <i>Fiqh al-aqalliyāt</i> und die Frage der gewaltsamen Aktionen	68
3.4 Die Verfechter des <i>fiqh al-aqalliyāt</i>	70
3.5 Die Hauptprobleme in <i>fiqh al-aqalliyāt</i>	74
3.6 Die Haltung der Muslime in Bezug auf <i>šarī'a</i> -Normen.....	78
3.7 Die Rolle des <i>fiqh</i>	79
3.8 <i>Šarī'a</i> -Normen in Bezug auf ihre Existenz in Europa.....	80
3.9 <i>Šarī'a</i> -Norm in Bezug auf Essen, Trinken, Arbeit und Kleidung	81
3.9.1 Essen und Trinken	82
3.9.2 Arbeit und Erwerb	83
3.9.3 Muslimische Bekleidungsvorschriften	83
3.10 <i>Šarī'a</i> -Normen in Bezug auf soziale, wirtschaftliche und politische Probleme	84
3.10.1 Soziale Probleme	84
3.10.2 Beziehung mit Nichtmuslimen	85
3.10.3 Wirtschaftliche Probleme	86
3.10.4 Politische Probleme	88
3.11 Islam und Säkularisierung	89
3.12 Islamophobie.....	90
3.12.1 Historische Ursprünge	91
3.12.2 Zwischen Antisemitismus und Islamophobie.....	96
3.12.3 Diskriminierung und Kultur der Angst	97
3.12.4 Lösungsversuche	100
3.13 Erleichterung des <i>fiqh</i>	103
3.14 <i>Maṣlaḥa</i> und <i>darūra</i> (öffentliches Interesse und Notwendigkeit)	105
3.15 'Urf („Brauch“, „Gewohnheit“) sowie zeit- und ortsbabhängige <i>fiqh</i> -Änderungen.....	107
3.16 Die Ziele und Eigenschaften des <i>fiqh</i> der islamischen Minoritäten.....	109
3.17 Der Europäische Rat für <i>fatwā</i> und Forschung.....	110

3.18 Die Abschlusserklärung, Wiener Erklärung	112
3.19 Ähnlichkeiten jüdischer und muslimischer Diaspora.....	115
3.20 Die Verwendung des <i>fiqh</i> außerhalb islamischen Herrschaftsgebiets...	117
3.20.1 Inwieweit können nun islamische Normen auch in Deutschland sowie in anderen Staaten Europas angewendet werden?	118
3.20.2 Anwendung islam-religiöser Normen in Deutschland und Europa	119
3.20.2.1 Das Öffentliche Recht	119
3.20.2.2 Strafrecht	120
3.20.2.3 Das Bürgerliche Recht	120
3.20.2.4 Die Anwendung islam-rechtlicher Normen	122
3.20.2.5 Grundhaltungen von Muslimen zur geltenden Rechtsordnung.....	130
3.21 Schlussfolgerung.....	131
4. KAPITEL III: <i>FIQH AL-WĀQI‘</i> (ZEIT- UND LOKALBEDINGTER <i>FIQH</i>)	133
4.1 Die Relevanz des <i>fiqh al-wāqi‘</i>	135
4.2 <i>Tāriq Ramadan</i>	136
4.3 <i>Falaturi</i>	139
4.4 <i>Ahmad Bu ‘ūd</i> und <i>fiqh al-wāqi‘</i>	142
4.4.1 Zwischen zwei extremen Haltungen	143
4.4.1.1 Pro <i>fiqh an-nass</i>	143
4.4.1.2 Pro <i>fiqh al-wāqi‘</i>	144
4.5 Die Offenbarung des Koran und <i>fiqh al-wāqi‘</i> (<i>al-wahy wa fiqh al-wāqi‘</i>)	147
4.5.1 Mekkanische und medinensische Offenbarung.....	148
4.5.2 Allah entsandte die Gesandten wegen verschiedenartigen Problemen	150
4.5.3 <i>Sure al-Kahf</i> (die Höhle), <i>Sure 18</i>	152
4.5.4 <i>Asbāb an-nuzūl</i> (Offenbarungsanlässe).....	155
4.5.4.1 Offenbarung als Antwort auf ein Ereignis oder eine allgemeine Lage	156
4.5.4.2 Die Offenbarung als Antwort auf eine besondere Frage eines Einzelnen.....	156
4.5.5 <i>An-nāsiḥ wa al-mansūḥ</i>	158
4.6 Sunna und <i>fiqh al-wāqi‘</i>	161

4.6.1 Das Fasten während der Reise.....	161
4.6.2 Wer sich von meiner Sunna abwendet, der gehört nicht zu mir!	162
4.6.3 Die Anwendung der Bestrafung von Diebstahl.....	162
4.6.4 Geschlechtsverkehr während des Fastens	163
4.6.5 Kleidungsvorschriften: „ <i>fiqh al-wāqi‘</i> “ bezüglich islamischer Kleidung.	164
4.6.6 Die <i>Ka ‘ba</i> wieder errichten	165
4.7 Beispiele von <i>fiqh al-wāqi‘</i> zu Lebzeiten der Gefährten des Propheten .	165
4.7.1 Kampf gegen Schwindler und Abtrünnige (<i>harb ar-ridda</i>)	165
4.7.2 Ist der Prophet tatsächlich gestorben?	166
4.7.3 Wer sollte der Nachfolger des Propheten sein?.....	167
4.7.4 Sollte die bereits vorbereitete militärische Expedition nach Byzanz durchgeführt werden?	168
4.7.5 Sollte der Koran zu einem <i>mušhaf</i> zusammengestellt werden?	169
4.7.6 <i>Al-mu’allafatu qulūbuhum</i> , die, deren Herzen gewonnen werden sollen ..	170
4.7.7 Hungersnot (‘ām al-mağā‘a)	171
4.7.8 Wie sollen die landwirtschaftlichen Flächen in Irak aufgeteilt werden? ...	172
4.7.9 Ein zweiter <i>adān</i> am Freitag.....	172
4.7.10 Die <i>fitna</i> des Bürgerkriegs.....	172
4.8 Beispiele von <i>fiqh al-wāqi‘</i> nach den Ansichten der Gelehrten	173
4.8.1 ‘Abduh (1849-1902) und die Mehrehe	173
4.8.2 Aš-Šāfi‘ī (767-820)	175
4.8.3 <i>Ibn Qaiyyim al-Ğauziyya</i> (691/1291—751/ 1350).....	176
4.9 <i>Qaradāwī</i> und <i>mūgibāt tagayyur al-fatwā</i>	178
4.9.1 Hinweise für die Veränderung der <i>fatwā</i>	178
4.9.2 Die Bedingungen für die Veränderung der <i>fatwā</i>	179
4.9.2.1 Die Veränderung des Ortes	180
4.9.2.2 Die Veränderung der Zeit.....	180
4.9.2.3 Die Veränderung der Gegebenheit, der Lebensumstände (<i>al-hāl</i>).....	181
4.9.2.4 Die Veränderung des Gewohnheitsrechts (‘urf).....	182
4.9.2.5 Die Veränderung der Information	183
4.9.2.6 Die Veränderung der Bedürfnisse der Menschen.....	183
4.9.2.7 Die Verbreitung der Unsittlichkeit (‘umūm al-balwā)	184

4.9.3 Die Regelungen des <i>fiqh al-wāqi‘</i> aus den Quellen der <i>šarī‘a</i>	185
4.9.3.1 Erste Regelung: <i>Qiyās</i>	185
4.9.3.2 Zweite Regelung: <i>Istiṣlāh</i>	186
4.9.3.3 Der Sinn der <i>maṣlaḥa</i>	187
4.9.3.4 <i>Ǧalb al-maṣāliḥ wa dar’ al-mafāsid</i>	188
4.9.3.5 <i>Sad ad-darā‘i‘</i>	188
4.9.3.6 Dritte Regelung: ‘urf (das Gewohnheitsrecht)	189
4.10 Schlussfolgerung	191
5. KAPITEL IV: FIQH MAQĀSID AŠ-ŠARĪ‘A	194
5.1 Erste Phase	196
5.2 Zweite Phase	197
5.3 Dritte Phase	197
5.4 <i>Ibn ‘Āšūr</i>	198
5.5 Der Unterschied zwischen dem Rechtsgrund (<i>‘illa</i>) der Normen und den Zielen (<i>maqāṣid</i>) der <i>šarī‘a</i>	200
5.6 Die Modalität, durch die man die <i>maqāṣid aš-šarī‘a</i> erreichen kann	202
5.6.1 Die Befolgung von <i>nuṣūṣ</i> aus dem Koran und der Sunna, die mit bestimmter Kausalität erwähnt wurden, um die Intentionen und Ziele der <i>šarī‘a</i> zu erkennen	202
5.6.2 Die Methode der auf die Ziele bezogenen Lesart, die stets von einer Verbindung mit dem Kontext geprägt ist	203
5.7 Zwischen den allgemeinen <i>maqāṣid</i> und den partiellen <i>nuṣūṣ</i>	206
5.8 Die Denkschule „ <i>aż-Zāhirīyya al-ğudud</i> “ konzentriert sich auf den Wortlaut des partiellen <i>nuṣūṣ</i> und grenzt sich völlig von den <i>maqāṣid</i> ab ...	206
5.8.1 Die Charakteristika bzw. Fundamente dieser Schule	208
5.8.1.1 Die buchstäbliche Auslegung der <i>nuṣūṣ</i>	208
5.8.1.2 Die neuen <i>Zāhirīten</i> neigen im Allgemeinen zu Anstrengung und zu Erschwernissen	209
5.8.1.3 Der Stolz auf die Haltung und Meinung	210
5.8.1.4 Die Rücksichtslosigkeit gegenüber Anderen	210
5.8.2 Folgen der Haltung dieser Denkschule	210

5.8.2.1 Die Ablehnung der derzeitigen Währung auf der Welt.....	210
5.8.2.2 Keine <i>zakāh</i> -Pflicht für auf Dauer investiertes Kapital.....	211
5.8.2.3 <i>Zakāt al-fitr</i> kann nur in Form von Nahrungsmitteln entrichtet werden.....	212
5.8.2.4 Das Verbot von Fotografie und Fernsehen	213
5.8.2.5 Die <i>Sahāba</i> berücksichtigten die <i>maqāṣid aš-ṣarī‘a</i>	214
5.9 Die Denkschule „<i>al-mu‘atṭila al-ğudud</i>“, die <i>maqāṣid</i> haben absoluten Vorrang vor jedem <i>nass</i>	216
5.9.1 Die Charakteristika bzw. Fundamente dieser Schule	219
5.9.2 Die Grundpfeiler dieser Schule	221
5.9.2.1 Rationalität vor dem <i>nass</i>	221
5.9.2.2 Die Behauptung, dass ‘Umar im Namen der <i>mashālih</i> den <i>nusūs</i> außer Kraft gesetzt hätte	222
5.9.2.3 Die Aussage von <i>Nağm ad-Dīn at-Tūft</i> (1259-1316).....	223
5.9.2.4 Wo es die <i>mashlaḥa</i> gibt, findet man die <i>sharī‘a</i>	225
5.9.3 Folgende Haltung dieser Denkschule	226
5.9.3.1 Die eindeutigen <i>nusūs</i> beseitigen und die mehrdeutigen als Richtschnur verwenden	226
5.9.3.2 Die Ablehnung der fünf Säulen des Islams sowie des Strafrechts	227
5.9.3.3 <i>Farahāts</i> Verdacht bezüglich der <i>sharī‘a</i>	228
5.10 Die <i>wasaṭiyya</i>-Schule, die die partiellen <i>nusūs</i> wahrnimmt, dies aber im Lichte der <i>maqāṣid</i>.....	231
5.11 Schlussfolgerung	233
6. KAPITEL V: AL-WASAṬIYYA	235
6.1 <i>Al-wasaṭiyya</i> im Koran und in der Sunna	236
6.1.1 Hinsichtlich des Essens und Trinkens heißt es im Koran	240
6.2 Die Gegner des Konzepts <i>wasaṭiyya</i>	240
6.3 Die Charakteristika der <i>wasaṭiyya</i>	243
6.3.1 Die Feststellung der Weisheit der <i>sharī‘a</i> und dass sie den Nutzen der Menschen impliziert	244
6.3.2 Die Normen und Texte der <i>sharī‘a</i> sind als Ganzes zu betrachten	245
6.3.3 <i>Nass</i> mit <i>wāqi‘</i> in Verbindung setzen.....	245

6.4 Fundamente dieser Schule	246
6.4.1 Die Feststellung des Ziels des <i>nass</i> vor dem Erlass der Norm.....	246
6.4.2 Das Verstehen des <i>nass</i> im Lichte seiner Anlässe und Umstände	248
6.4.2.1 Beispiel 1: In der Sunna gibt es zwei <i>niṣāb</i> für <i>zakāh</i>	249
6.4.2.2 Beispiel 2: Ehemänner, die von einer langen Reise zurückkehrten, durften ihre Frauen in der Nacht nicht überraschen.....	249
6.4.2.3 Beispiel 3: Die <i>Imāme</i> mussten von <i>Quraisch</i> abstammen.....	250
6.4.3 Die Unterscheidung zwischen den beständigen <i>maqāṣid</i> und den veränderbaren Mitteln	250
6.4.4 Die Anpassung zwischen Beständigkeit (<i>at-tawābit</i>) und Veränderung (<i>al-mutaqāiyirāt</i>)	253
6.4.5 Die Unterscheidung zwischen <i>'ibādāt</i> und <i>mu 'āmalāt</i> in Bezug auf die <i>'illāt</i> und die <i>maqāṣid</i> , die dahinter stehen	254
6.5 Folgeerscheinungen dieser Denkschule.....	257
6.6 <i>Fatāwā</i> der <i>wasaṭiyya</i> -Schule	259
6.6.1 Im Bereich der <i>'ibādāt</i>	259
6.6.1.1 Freitagsgebet vor dem Mittagsgebet und nach dem Nachmittagsgebet.....	259
6.6.1.2 Das zusammengelegte Abend- und Nachtgebet im Sommer	260
6.6.1.3 Bau islamischer Zentren mittels <i>zakāh</i>	261
6.6.1.4 Das Begraben eines Muslims auf einem christlichen Friedhof.....	262
6.6.2 Im Bereich der Familie	264
6.6.2.1 Die Legitimität der Ehe eines Muslims mit einer Nichtmuslimin	264
6.6.2.2 Beschränkungen in Bezug dieser Ehe mit Frauen der <i>kitābiyyāt</i>	266
6.6.2.3 Was ist die <i>šarī'a</i> Norm in Bezug auf die sogenannte „ <i>zawāġ al-maşlaḥa</i> “?	269
6.6.2.4 Eine nichtmuslimische Ehefrau ist allein, ohne ihren nichtmuslimischen Ehemann zum Islam konvertiert. Muss sie sich nun von ihrem Gatten trennen?	271
6.6.2.4.1 Beweise, die die Trennung befürworten	273
6.6.2.4.2 Die Beweise der Gegner der sofortigen Trennung.....	274
6.6.2.4.3 Drei für <i>Qaraḍāwī</i> beträchtliche Lösungen	275
6.6.2.5 Der Erbschaftsanspruch eines Muslims gegenüber eines Nichtmuslims	275
6.6.3 Soziale Beziehungen	279
6.6.3.1 Das Beglückwünschen der <i>ahl al-kitāb</i> zu ihren Festen und Feiertagen	279

6.6.3.2 Die Beziehung zum nichtmuslimischen Nachbarn in einem nichtislamischen Land.....	283
6.6.3.3 Das Kaufen von Wohnhäusern bzw. Wohnungen mittels eines Bankkredits	285
6.6.3.4 „Der Handel mit Zinsen im <i>dār al-harb</i> ist gestattet“	288
6.7 Schlussfolgerung	290
7. ABSCHLIEßENDE WORTE.....	292
8. ABSTRACT	294
8.1 <i>Wasatiyya</i> im islamischen <i>fiqh</i>	294
8.2 <i>Wasatiyya</i> in Islamic <i>fiqh</i>	296
9. LITERATURVERZEICHNIS	297
9.1 Bücher	297
9.2 Internet	305
LEBENSLAUF	307

ABBILDUNGEN

Abbildung 1 „Das islamische Normensystem“	21
Abbildung 2 „Integration, Assimilation und Isolation“	61
Abbildung 3 „ <i>fiqh</i> des Kontextes“	133
Abbildung 4 „Die Ziele der šarī‘a“	194
Abbildung 5 „wasaṭiyya“	235

1. Einleitung

1.1 Vorwort

Wenn man die historische Entwicklung des *fiqh* betrachtet, lässt sich erkennen, dass die Zeit seiner aktiven Weiterentwicklung stets mit allgemeinem Aufschwung bzw. mit Vitalität der muslimischen Gesellschaft verbunden war, was sich auf viele Bereiche ihres Lebens positiv auswirkte. Als der aktive *fiqh* bzw. die selbständige Normenfindung (*iğtihād*) zum Stillstand kam, wie beispielsweise in der Zeit der Imitation (*taqlīd*), kam es jedoch zu einer allgemeinen Stagnation in der Gesellschaft der Muslime.

1.2 Diese Arbeit betreffend

In meiner Arbeit, die die Entwicklung des *fiqh* thematisiert bzw. fokussiert, möchte ich die positiven Auswirkungen des *fiqh* beleuchten, welcher durch seine Flexibilität das Leben der Muslime erleichtert und dadurch, die veränderlichen Lebensumstände bzw. kulturellen Unterschiede der Menschen in jeder Gesellschaft zu berücksichtigen vermag.

Besonders in der Diasporasituation hier im Westen benötigen Muslime als Konsequenz ihrer Existenz einen spezifischen *fiqh* (*fiqh al-aqalliyāt*), der ihnen Perspektiven öffnet sowie Lösungsmöglichkeiten für ihre Probleme und Antworten auf die zahlreich entstandenen offenen Fragen bietet und ihnen so ein aktives, selbstbewusstes Leben in der vorherrschenden, nichtmuslimischen Gesellschaft ermöglicht bzw. erleichtert.

Es stellt sich die Frage, ob die Religiosität bzw. die Spiritualität der Muslime im Westen ein Hindernis für ihre Integration in die Gesellschaft darstellt, oder ob die Religion - verknüpft mit einem weiterentwickelten, auf die Situation der Muslime abgestimmten *fiqh* - deren Sorgen verringern bzw. Probleme lösen kann und ihnen umfangreiches Potential für ein wertebewusstes, aktives Leben in der Gesellschaft bietet.

Weiters untersuche ich in meiner Arbeit, ob die Religiosität der Muslime die Ursache für Ghettobildung, Parallelgesellschaften bzw. für ihre Abkapselung im Westen darstellt. Es

ergeben sich folgende Fragen: Welche Rolle spielt die Religiosität der Muslime und welche die Angstbildung? Wegen der Religiosität der Muslime kommt es zu zwei Arten der Angstbildung: Erstens die Angst der Muslime ihre Kinder durch Integration zu verlieren und zweitens die Angst der Nicht-Muslime vor den Muslimen bzw. vor dem Islam.

Im Gegensatz dazu stellt sich die Frage: Kann die Religiosität der Muslime im Westen, insbesondere in Europa, als Katalysator betrachtet werden und für eine aktive und motivierte Integration in die Gesellschaft dienen?

Die Weiterbearbeitung bzw. die Weiterverfolgung meines Themas: Welche empirischen Schlüsse kann man aus meiner Arbeit ziehen? Wie kann man den *fiqh* in die heutige Zeit umsetzen?

Wie kann man die Lösungsvorschläge in die Realität umsetzen? Wie kann dies in der Praxis verwirklicht werden? Wie kann es in den Organisationen, zum Beispiel in der Muslimischen Glaubensgemeinschaft, in Lehrplänen bzw. im zuständigen Ministerium für Integration umgesetzt werden?

1.3 Der Forschungsstand

Auf dem Gebiet des islamischen Rechts für muslimische Minderheiten in nichtmuslimischen ist vor allem das Wirken von zwei Gelehrten, *Yusuf al-Qaradāwī* (geb. 1926) und *Tahā Ḥāber al-‘Alwānī* (geb. 1935), von elementarer Bedeutung, deren Werke fast alle erschienenen Bücher mit ähnlichem Themenbereich mehr oder weniger stark beeinflusst haben. Ebenfalls richtungsweisend auf diesem Gebiet kann man die Werke des Islamwissenschaftlers und Publizistin *Tarek Ramadan*: „Muslim sein in Europa“, „Der Islam und der Westen“ sowie „Radikale Reformen“, bezeichnen. Ramadan wurde in Europa geboren, wuchs dort auch auf und setzt sich gleichfalls intensiv mit dem islamischen Minderheitenrecht von verschiedenen Perspektiven her auseinander. Auch Zwei Werke europäischer Autoren sind hier zu erwähnen, „Scharia im Westen“ von *Jörg Schlabach* und „Islamisches Minderheitenrecht“ von *Sarah Albrecht*, die den rechtlichen Diskurs hinsichtlich muslimischer Minderheiten und die Entwicklung des Minderheitenrechts erörtern.

In Sarah Albrechts Werk steht die Interpretation der Denkweise *Qaradāwīs* in Bezug auf muslimische Minderheiten im Mittelpunkt. Schlabach widmet sich neben *Qaradāwīs* Aussagen in einem Kapitel auch der Denkweise von *al-‘Alwānī*, welche er dabei näher untersucht bzw. erläutert.

1.4 Zur Person des Verfassers dieser Dissertation

Seit langer Zeit lebe ich bereits selbst in der Diasporasituation und während meiner langjährigen Arbeit als islamischer Religionslehrer bin ich ständig in Kontakt mit Jugendlichen, die der muslimischen Minderheit angehören und die teils unter Identitätsproblemen leiden bzw. die bezüglich der Sichtbarkeit ihrer Religiosität oft eine gewisse Unsicherheit an den Tag legen. Vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen einerseits und im Bestreben um eine möglichst objektive Position der Mitte anderseits, möchte ich mit meiner Arbeit Lösungsansätze aufzeigen bzw. anbieten, die der muslimischen Minderheit ihre Rechte ins Bewusstsein rufen.

1.5 Forschungsziel

Forschungsziel ist die Hintergründe und historischen Dimensionen des *fiqh* zu beleuchten, sowie auf die Wichtigkeit dieser seiner historischen Entwicklung hinzuweisen, deren Berücksichtigung den muslimischen Minderheiten im Westen auch heute als Hilfestellung dienen kann, um daraus Lösungsmöglichkeiten für ihre Probleme in der heutigen Zeit ableiten zu können. Diese Arbeit möchte Anregungen geben und Diskussionen einleiten, die zur Erleichterung des Alltags der Muslime und ihrer harmonischen Eingliederung in die Gesellschaft beitragen.

Verwendet wird in dieser Arbeit die Methode der Hermeneutik¹ im Sinne, des hermeneutischen Zirkels, indem vom Teil auf das Ganze und vom Ganzen auf den Teil geschlossen wird, um das meine angestrebte Ziel zu erreichen. Bei den hier verwendeten, vor allem aus dem Koran und der Sunna, aber auch aus anderen Quellen stammenden Texten,

¹ Vgl. Bühler Axel: Hermeneutik. Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren. Heidelberg 2008, S. 1-11.

werden Gemeinsamkeiten derselben beleuchtet, analysierte und interpretierte, um Erkenntnisse und Fragestellung betreffend zu erlangen.

Die Arbeit ist in fünf Kapitel gegliedert, wobei jeweils zu Beginn die Fragestellung des Kapitels sowie die Zielsetzung im Rahmen des übergreifenden Hauptziels erörtert werden.

Begonnen wird in „Kapitel I“ mit dem Problem der häufigen Verwechslung der beiden Begriffe *fiqh* und *šarī‘a*. Behandelt wird in der Folge die Entwicklung des *fiqh* von der Epoche des Propheten, bis in die heutige Zeit.

„Kapitel II“ untersucht das islamische Recht der Muslime im Westen, welches ein Hauptproblem ihrer Minderheitensituation darstellt. Erläutert wird weiters die Entwicklung des Minderheitenrechts und die mögliche Umsetzung der Normen der *šarī‘a* sowie des *fiqh* in Familien und in den Personenstandsangelegenheiten. Weiters wird auf die Methoden eingegangen, die den Muslimen in ihrer Minderheitensituation dabei zur Verfügung stehen bzw. die Frage erörtert wie weit sie im Westen diese Normen im gegebenen gesellschaftlichen Kontext verwenden und umsetzen können. Es wird gezeigt, dass der *fiqh* der muslimischen Minderheit einen Weg zwischen den beiden extremen Haltungen der Abkapselung von der Mehrheitsgesellschaft einerseits und der Assimilierung andererseits ermöglicht und hilft, sich bewusst in die Gesellschaft zu integrieren.

„Kapitel III“ erörterte den Begriff *fiqh al-wāqi‘* und das Problem der reinen Textbezogenheit unter Außerachtlassung des jeweiligen Kontextes einerseits und der reinen Bezugnahme auf den Kontext und der dabei erfolgenden Anpassung der Offenbarungstexte an denselben andererseits. Denn gerade aus diesen beiden ambivalenten Haltungsweisen entstehen für die im Westen lebenden Muslime viele Probleme. Am Ende dieses Kapitels wird die dazwischen liegende Position des *fiqh al-wāqi‘* dargestellt, der Ausgewogenheit zwischen dem Wissen um Text und Kontext sucht, um daraus die richtige Norm im richtigen Kontext ableiten und umsetzen zu können.

„Kapitel IV“ behandelt die Ziele der *šarī‘a*, d. h. die dahinter stehenden Absichten und Weisheiten, wobei die verschiedenen Positionen in diesem Bereich skizziert werden. Eine Position legt den Schwerpunkt lediglich auf die literarische Leseart und vernachlässigt dabei die darin sich zeigenden Ziele bzw. die dahinter befindliche Weisheit, welche besonders für

die muslimische Minderheit von Bedeutung sind. Die andere Position stellt wiederum nur die Ziele der *šarī‘a* in den Vordergrund. Die Position der Mitte sucht die Normen der *šarī‘a* im Lichte ihrer Ziele aus den Offenbarungstexten abzuleiten bzw. umzusetzen, d. h. diese Ziele und Absichten zu erkennen und miteinzubeziehen.

Nach diesen eingehenden Ausführungen zum islamischen *fiqh* behandelt Kapitel V, die Denkschule der *wasaṭiyya*, die die Position der Mitte einnimmt. Es wird die Argumente ihrer Gegner und als Lösung beispielhafte, die Minderheitensituation der Muslime im Westen berücksichtigende *fatāwā* angeführt.

2. Kapitel I: Die Flexibilität des *fiqh* und der *šarī'a*

2.1 *Šarī'a* und *tašrī'*

Bevor ich auf die Flexibilität von *šarī'a* und *fiqh* näher eingehe, möchte ich die beiden Begriffe genau definieren und den Unterschied klar darstellen.

„*Šarī'a* kann man als „islamisches Normensystem“ bezeichnen. Eine Norm ist die Übersetzung des arabischen Begriffs *ḥukm šarī'*². Jedes System der Rechts- oder Sozialnormen ist eine *šarī'a*. Daher ist ein Attribut nötig, wenn man verschiedene Arten von *šarī'a* voneinander unterscheiden oder miteinander vergleichen will. Im Arabischen spricht man von der christlichen, der jüdischen, der internationalen *šarī'a* und sogar von der Dschungel- *šarī'a* (*šarī'at al-ğāb*).“³

Normen der islamischen *šarī'a* werden unterteilt in: Glaubensnormen ('*aqīda*), Morallnormen (*aḥlāq*) und praktische Normen. Die praktischen Normen der *šarī'a* werden weiter unterteilt in Normen der rituellen Handlung ('*ibādāt*) sowie in Normen des sozialen Handelns (*mu'amalāt*). Das Gebiet des *fiqh* behandelt diese praktischen Normen.⁴ Er beinhaltet sowohl Glaube, als auch Verhalten und erstreckt sich auch auf die tägliche Alltagspraxis.

Grundlage der *šarī'a* ist allem voran der Koran, als das direkte Wort Allahs; darüber hinaus auch die Sunna des Propheten, d.h. seine Worte, Taten und Berichte darüber, was er billigte und was er ablehnte. Die Sunna bestätigt die Aussagen des Korans, ergänzt diese oder erklärt sie genauer dort, wo detaillierte Anweisungen fehlen.⁵

² „Die Norm ist entweder als normative Forderung in dem Quellentext selbst zu verorten oder die Folge aus dieser Forderung.“ (Jörg Schlachbach: Scharia im Westen, Lit Verlag, Berlin 2009, S. 22)

³ Vgl. Mohamed Ibrahim: Usul al-Fiqh, Averroes Institut für Wissenschaftliche Islamforschung 2009, Darmstadt, S. 1f. (<http://awis-islamforschung.ev-1>, 30.6.2009)

⁴ Vgl. ebd., S. 2.

⁵ <http://www.uga.edu/islam/schariah.ht> (2.07.09)

Die islamische *šarī'a* = Das islamische Normensystem

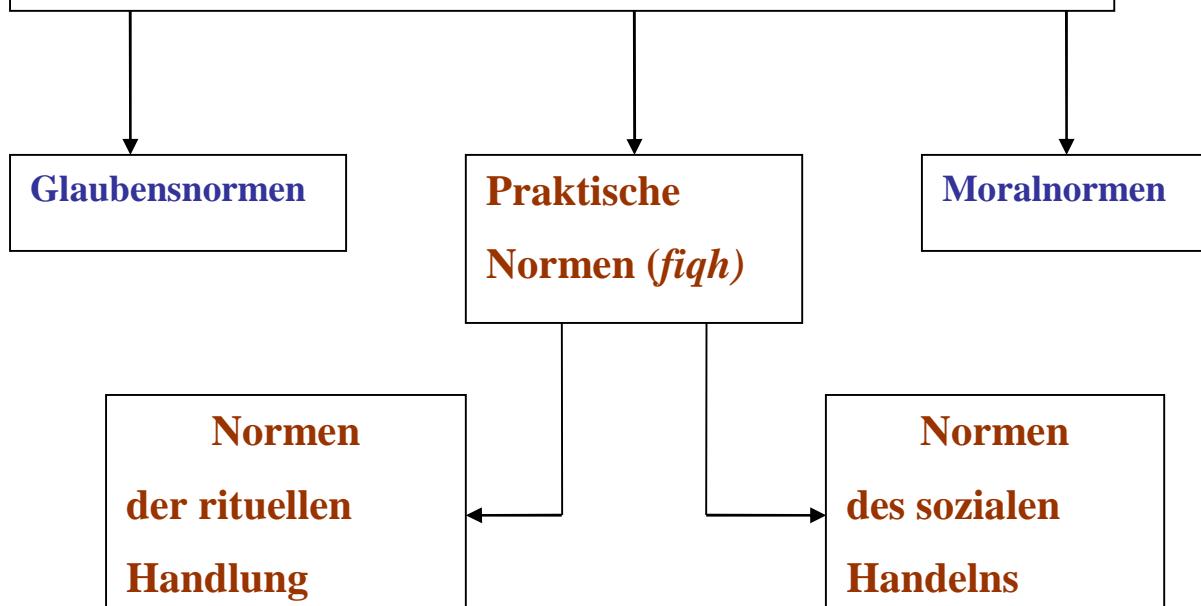


Abbildung 1 „Das islamische Normensystem“

Rohe weist bezüglich des Begriffes *šarī'a* darauf hin, dass dieser sehr unterschiedlich verwendet werde und deshalb eine große Gefahr von Missverständnissen bestehe. Der Begriff bezeichne, so Rohe, alle religiösen und rechtlichen Normen, Mechanismen zur Normfindung und Interpretationsvorschriften des Islam, sowie die Instrumente ihrer Auffindung und Auslegung. Dazu zählen Vorschriften über die rituellen Gebete, das Fasten oder die Wallfahrt ebenso, wie solche über Vertrags-, Familien- und Erbrecht, auch der korrespondierende Begriff der Regelung (*hukm*, pl. *ahkām*) meint rechtliche Regelung und religiöse Verpflichtung gleichermaßen.⁶

Im gleichen Sinne meint Peter Heine, dass kaum ein Begriff von westlichen Beobachtern des Islam so häufig missverstanden werde, wie der des islamischen Rechts, der *šarī'a*. Denn laut Heine werde hier meist ein Teil dieses komplizierten Systems, wie etwa die Kapitalstrafe, mit

⁶ Vgl. Mathias Rohe (2008): Scharia in Deutschland, Universität Erlangen-Nürnberg, Nov., S. 1. (<http://www.zr2.jura.uni-erlangen.de/islamedia/publikation/Scharia%20in%20Deutschland.pdf>).

Vgl. Mathias Rohe: Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart, C. H. Beck Verlag, München 2009, S. 9.

dem Ganzen gleichgesetzt. Da der Begriff *šarī'a* wörtlich zunächst nicht mehr als „Weg zur Wasserstelle“ bedeutet, wird jedoch klar, dass es sich nicht um einen festgelegten Kodex von rechtlichen Formulierungen und Normen handelt, sondern um eine Methode, mit deren Hilfe es dem Muslim gelingen soll, ein mit den Geboten Gottes übereinstimmendes Leben zu führen.⁷

Šarī'a ist ein arabischer Begriff und bezeichnet rein sprachlich „den klaren Weg“.

Im islamischen Wertesystem umfasst *šarī'a* die Gesamtheit der im Koran und der Sunna enthaltenen Gebote und Leitlinien Allahs für die Muslime, welche die verschiedensten Lebensbereiche betreffen. Wesentliches Merkmal der *šarī'a* ist ihr prinzipiell allumfassender und zeitloser Charakter.

Die *šarī'a* erörtert alle Bereiche der islamischen Lebensweise, wie sie Allah für die Menschen angeordnet hat:

Dazu gehört die spirituelle / ethische Ebene (*imān*, *imān-Inhalte*, Ethik- und Morallehre), sowie die profane / praktische Ebene (gottesdienstliche Handlungen, Zivilrecht, Familienrecht und andere juristische Bereiche).

„Das Wort *maqāṣid aš-šarī'a* besteht aus zwei Begriffen und bildet eine Genitivverbindung (*al-muḍāf wa-l-muḍāf ilayh*). *Maqāṣid* wird von den Radikalen *m-q-ṣ* abgeleitet. Das Verb (*fi 'l*) *qaṣada* bedeutet „beabsichtigen, bezwecken“. Aus diesen Radikalen gebildet bedeutet der Plural von *maqṣid*, nämlich *maqāṣid* „Ziele, Absichten“. In Verbindung mit dem Wort *aš-šarī'a*, welches im Deutschen gewöhnlich mit Religionsgesetz wiedergegeben wird, bedeutet diese Genitivverbindung „Ziele, Zwecke, Absichten“ des Religionsgesetzes.“⁸

Dass *šarī'a* heute weitgehend als Schlagwort gebraucht wird, und zwar sowohl von Muslimen als auch von Nichtmuslimen, darauf verweist *Khurram*⁹. So würden einerseits Islamisten fordern, in ihren jeweiligen Heimatländern die *šarī'a* als Grundlage für die staatliche Gesetzgebung heranzuziehen. Kritiker des Islam andererseits warnen vor der Grausamkeit der *šarī'a*, wie sie sich in einigen Strafen äußere (wie etwa das Handabhacken bei Diebstahl sowie die Steinigung von Ehebrechern und Ehebrecherinnen).

⁷ Vgl. Peter Heine: Islam zur Einführung, Junius Verlag, Hamburg 2005, S. 97.

⁸ Serdar Kurnaz, M.A. *Maqāṣid aš-šarī'a*, Zeitschrift für Islamische Studien, Frankfurt, 1. Jg., November 2011, S. 14.

⁹ Vgl. Murad Khurram: *Šarī'a*: Der Weg zu Gott, Islamisches Zentrum München, 1993, S. 5-10.

Auch *Khurram* verweist auf die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs, den Pfad in der Wüste, der zur Wasserquelle führt. Die *šarī'a* ist der Wegweiser, der den Menschen zu Gott, seiner Quelle führen soll. Im Koran selbst kommt der Begriff, wie *Khurram* feststellt, nur einmal vor (*Sure al-Ǧātiyya* 45:18) und heiße dort so viel wie "Ritus".

﴿ثُمَّ جَعَلْنَا عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبَعُوهَا وَلَا تَتَّبَعُ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾

„Alsdann brachten Wir dich auf einen klaren Weg in der Sache (des Glaubens); so befolge ihn, und folge nicht den persönlichen Neigungen derer, die nicht wissen.“ (45:18)

Khurram hebt zu Recht hervor, dass die gängigen Vorstellungen der *šarī'a* viel zu kurz greifen. Sie sei nicht einfach eine Sammlung von Geboten und Verboten und auch nicht einfach ein Kodex des Kriminalrechts, der für bestimmte Verbrechen bestimmte Strafen vorschreibe. Zwar sei beides Teil der *šarī'a*, diese selbst ist aber weit umfassender und tiefgreifender, denn sie umschließt das gesamte menschliche Dasein.

Ist der Mensch bemüht, ein dem Islam gemäßes Leben zu führen und den rechten Weg zu gehen, so ist es die *šarī'a*, die diesen Weg in eine klare Form umsetzt, indem sie für den Menschen konkrete und spezifische Schritte auf dem Lebensweg festsetzt. Laut *Khurram* verkörpert die *šarī'a* daher die Erfüllung des ganzen Menschen, denn sie ermöglicht es dem Einzelnen wie der Gemeinschaft – im Inneren wie Äußerem - nach dem Willen Gottes zu leben.

2.2 Charakteristika der *šarī'a*

Aus den oben angeführten Definitionen kann man die erste Eigenheit der *šarī'a* herauslesen und das ist ihre allumfassende Gesamtheit. Sie bezeichnet alle religiösen und rechtlichen Normen des Islam (*Dīn wa Dawla*), eine Methode, mit deren Hilfe es dem Muslim gelingen soll, ein Leben zu führen, das mit den Geboten Gottes in Übereinstimmung steht. Sie umfasst die Gesamtheit der im Koran und der Sunna enthaltenen Normen Allahs für die Muslime, welche die verschiedensten Lebensbereiche betreffen, sie umschließt das gesamte menschliche Dasein und so bezeichnet der Begriff *šarī'a* das Gesetz in seiner weitesten Form, d. h. die Gesamtheit der religiösen, moralischen, sozialen und rechtlichen Normen. Allah sagt:

﴿مَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾

„.....Nichts haben Wir in dem Buch ausgelassen.“ (6:38)

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ... ﴿١﴾

„....Und Wir haben dir das Buch zur Erklärung aller Dinge herniedergesandt...“ (16:89)

„Verschiedene Erklärungen gibt es für den Begriff „Buch“ in diesem Zusammenhang. Einige Kommentatoren vertreten die Ansicht, dass es sich um die Tafel (*al-lauh al-mahfūz*) handele, auf der Gottes Schöpfungsplan verzeichnet ist. Andere sind der Auffassung, dass der Koran gemeint ist, der in jeder Hinsicht vollkommen ist.“¹⁰

„Zur Erklärung aller Dinge‘ heißt ‚direkt oder indirekt‘, also als Darlegung für all die Dinge, die die Menschen für ihre Gesetzgebung brauchen, wie etwa alle Gebote und Verbote. ,In diesem Zusammenhang soll vor dem Missverständnis gewarnt werden, „alle Dinge“ in diesem Satz bedeute ‚alle Wissenschaften, Künste und so weiter‘. Interpreten, die diesen Satz so verstehen, haben oft die wirkliche Bedeutung des Korans entstellt, um ihre Interpretation zu bestätigen.“¹¹

Der Koran ist ein rechtleitendes Buch und Allah hat es nicht herabgesandt, um mit den Menschen über wissenschaftliche Theorie und Fakten oder Kunst zu diskutieren, sondern es ist eine Rechtleitung, ein religiöses Buch und die Hauptquelle der *šarī'a*.

Ein Beweis dafür, dass die Sunna die zweite Quelle der *šarī'a* ist, findet sich in der folgenden Überlieferung: *Ar-Rāzī* erklärte, dass *Ibn Mas'ūd* sagte: „Warum verfluche ich nicht denjenigen, den Allah in Seinem Buch verflucht hat?“ Dann kam zu ihm eine Frau, die den gesamten Koran gelesen hatte und ihn fragte: „Ich habe den gesamten Koran gelesen und habe aber nicht gefunden, dass Allah den Tätowierten verflucht hat.“ Er erwiderte: „Hättest du ihn tatsächlich sorgfältig gelesen, hättest du Folgendes gefunden:“

وَمَا أَتَكُمُ الرَّسُولُ فَخْذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴿٢﴾

„....Und was euch der Gesandte gibt, das nehmt an; und was er untersagt, dessen enthaltet euch.“ (59:7)

Und der Prophet verfluchte den, der tätowiert, und den, der tätowiert wird.¹²

Hierin liegt ein klarer Beweis, dass die Sunna die zweite Quelle der *šarī'a* darstellt. Sie bestätigt die Urteile des Korans, detailliert einige der Konzepte, Gesetze und praktischen Fragen; sie erklärt diese kurz und ergänzt sie.

¹⁰ Vgl. Die Bedeutung des Korans, München 1997, by SKD Bavaria Verlag, B2, S. 469.

¹¹ Vgl. ebd., B3, S. 1225.

¹² Vgl. *At-Tafsīr al-Kabīr*, Imām Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, AL Tawfikia Bookshop, Cairo-Egypt 2002, Teil 12, S. 184 (eigene Übersetzung).

Weitere Kennzeichen der *šari‘a* sind ihre Zeitlosigkeit, Unabänderlichkeit und Heiligkeit, d.h. sie beruht auf allein zwei Ressourcen. Sie hängt nicht von Zeit oder Ort ab, dennoch besitzt sie die wesentlichen Merkmale der Flexibilität, Großzügigkeit und Kapazität.

Die *šari‘a* ist der Weg, der im Koran ganz präzise beschrieben und als Rechtleitung genannt wird, dem Koran zufolge:

﴿اَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾

„...Und führe uns den geraden Weg...“ (1:6)

Die *šari‘a* umfasst somit die Rechtsbestimmungen, die Allah für die Muslime angeordnet hat. Diese werden in fünf Kategorien (*farḍ* - die Pflicht, *mandūb* – das Erwünschte, *makrūh* - das Unerwünschte, *halāl* - das Erlaubte und *harām* - das Verbotene) unterteilt.

Die Bestimmungen, Normen und Urteile der *šari‘a* wurden im Zeitalter des Propheten festgelegt, denn nach Allah obliegt es allein, über Rechtsbestimmungen zu entscheiden. In diesem Zusammenhang hat es die *taṣrī‘* (Normgebung) nur im Prophetenzeitalter gegeben und mit seinem Tod war *taṣrī‘* abgeschlossen, vervollständigt und beendet.¹³

Die Autorität des *taṣrī‘* beschränkt sich somit ausschließlich auf die Person des Propheten Mohammad und basiert auf den *wahy*, d.h. auf Koran und Sunna.

Ein Beweis dafür sind, die folgenden Verse aus dem Koran:

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاتَّمَّتْ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيَتْ لَكُمُ الْإِسْلَامُ دِينًا....﴾

„...Heute habe Ich euch eure Religion vervollkommen und Meine Gnade an euch vollendet und euch den Islam zur Religion erwählt.“ (5:3)

﴿...فَبِنَتْنَا عَلَيْكُمْ فِي شَيْءٍ فَرْدَوْهُ إِلَيْهِ الرَّسُولُ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾

„...Und wenn ihr über etwas streitet, so bringt es vor Allah und den Gesandten, wenn ihr an Allah glaubt und an den Jüngsten Tag.“ (4:59)

¹³ „Gesamtheit der Gesetzgebung durch Offenbarung im Sinne von Koran und Sunna auf sein Leben beschränkt“ (Krawietz, 2002, S. 16f)

„so bringt es vor Allah“, bedeutet, im Koran nachzulesen und „bringt es vor den Gesandten“ heißt, dass man zu seinen Lebzeiten den Propheten darüber entscheiden lassen musste und nach seinem Tod seine Sunna als Grundlage der Rechtsprechung heranziehen muss.

2.3 Das Ziel der *šarī‘a*

‘Allāl al-Fāsī¹⁴ fasst dieses wie folgt zusammen:

„Die Zwecke der šarī‘a bedeuten die Absichten und die Bestimmungen der Geheimnisse, die vom Normengeber unterlegt worden sind. Der allgemeine Zweck der islamischen šarī‘a ist das Gedeihen der Erde, die Bewahrung des Lebenserhaltungssystems, die Dauerhaftigkeit des Wohles (Rechtschaffenheit) der Erde, die durch das Wohl der Menschen und durch die Erfüllung ihrer Pflichten, nämlich die Gerechtigkeit und die Mäßigkeit, gegeben ist. Auch die Rechtschaffenheit (Wohl) des Geistes und der Arbeit sind zu erwähnen sowie die Reform der korrekten Nutzung der Erde, um das Beste aus ihr herauszuholen und Maßnahmen zum Vorteil aller Menschen zu setzen.“¹⁵

Das Hauptziel der islamischen *šarī‘a* ist es, den Menschen Nutzen zu bringen und Schaden von ihnen abzuwenden, indem ihre Bedürfnisse erfüllt werden. Aš-Šātibī¹⁶ betont, dass die *šarī‘a* darauf zielt, den Menschen im Diesseits und im Jenseits Nutzen zu bringen.

Es soll einem Muslim gelingen, ein Leben zu führen, das mit den Geboten Gottes in Übereinstimmung steht. Gott zeigt den Geschöpfen den Weg zur Erkenntnis um aus ihr heraus zu handeln. Die Erfüllung des ganzen Menschen liegt im Streben - im Inneren und im Äußeren, als Einzelner sowie in der Gemeinschaft – nach dem Willen seines einen und einzigen Gottes zu leben.¹⁷

2.4 Die Faktoren der Flexibilität, Großzügigkeit und Kapazität der *šarī‘a*

Qaraḍāwī¹⁸ hat diese Faktoren in fünf Bereiche klassifiziert:

¹⁴ Allāl al-Fāsī geboren 1326 n.H./1908 n.Chr., war ein großer Redner und Gelehrter in Marokko, kämpfte gegen den Kolonialismus, war Minister für islamische Angelegenheiten. Er starb 1394 n.H./1974 n.Chr.

¹⁵ Bousalem, Karim: Eine Abhandlung über die Zwecke der islamischen Šarī‘, Wien, 2005, S. 66.

¹⁶ Vgl. Aš-Šātibī: *al-muwāfaqāt*, 2. Auflage, Beirut 1996, Mu'assasat al-Kutub at-Taqāfiyya, B. 2, S. 321-368.

¹⁷ *Maqāṣid aš-šarī‘a* wird im eigenständigen Kapitel (IV) ausführlich behandelt.

¹⁸ Vgl. Qaraḍāwī, Yūsuf: *awāmil as-si‘a wa al-mirūna fi aš-šarī‘a al-islamiyya*, Cairo 2004, Maktabat Wahba Verlag, S. 9-21 (freie Übersetzung des Autors).

2.4.1 Neutraler normenfreier Bereich

Es gibt nur eine kleine Anzahl von Textstellen, die eindeutige Verbote zum Ausdruck bringen, wohingegen alles andere, was nicht in einem *naṣṣ*¹⁹ als erlaubt oder verboten erwähnt ist, dem allgemeinen Grundsatz des Erlaubtseins der Dinge und dem Bereich der Gnadenerweise Allahs zugehört. Hierzu sagte der Prophet:

„Allah der Erhabene hat religiöse Pflichten verfügt, so vernachlässigt sie nicht. Er hat Grenzen gesetzt, so überschreitet sie nicht. Er hat Dinge verboten, so begeht sie nicht. Er hat über Dinge geschwiegen, aus Erbarmen für euch, nicht durch Vergessen, so forscht nicht danach.“²⁰

Hier gilt gleichfalls, dass die Mehrheit der Dinge erlaubt ist, ausgenommen eine kleine Anzahl von Dingen, die Gott, im Koran oder der Sunna, ausdrücklich verboten hat.²¹

So heißt es im Koran:

⊗ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنِ أَشْيَاءٍ إِنْ تَبْدِلُكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يَنْزَلُ الْقُرْآنَ تَبَدَّلُكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ
„O ihr, die ihr glaubt! Fragt nicht nach Dingen, die, wenn sie euch enthüllt würden, euch unangenehm wären; und wenn ihr danach zurzeit fragt, da der Koran nieder gesandt wird, werden sie euch doch klar. Allah hat euch davon entbunden; und Allah ist Allverzeihend, Nachsichtig.“ (5:101)

In Hinblick auf die Aussage des Propheten: „... worüber Er geschwiegen hat, ist Nachsicht“, spricht *Qaradāwī* vom „Gebiet der Nachsicht“ und weist daraufhin dass Pflichten und Verbote nur einen kleinen Teil der *šarī‘a* ausmachen. Hier gilt gleichfalls, dass alles ohne Einschränkung erlaubt ist, ausgenommen eine kleine Anzahl von Dingen, die der Normengeber ausdrücklich verboten hat.²²

2.4.2 Die Sorgfalt der *nuṣūṣ* in Bezug auf allgemeine Normen²³

Überwiegend behandelt der *naṣṣ* nicht Einzelheiten und Details, sondern Prinzipien und Rechtsbestimmungen im Allgemeinen. Lediglich die Angelegenheiten, die unabänderlich, kontinuierlich und unabhängig von Zeit und Ort sein müssen, wie zum Beispiel *‘ibādāt*,

¹⁹ Naṣṣ ist entweder ein Koranvers oder eine eindeutige, authentische Sunna des Propheten Muhammad.

²⁰ Ahmad von Denffer: Al-Nawawi: Vierzig Ḥadīṭe, Nr. 30, Islamisches Zentrum in München, Dogan, Nürnberg 1990, S. 90.

²¹ Vgl. Qaradāwī, Yūsuf: Erlaubtes und Verbotenes im Islam, SKD Bavaria Verlag 2003, München, S. 22f.

²² Vgl. ebd., S. 22f.

²³ Vgl. Qaradāwī, 2004, S. 35.

Heirat, Scheidungsrecht und Erbrecht sind im *naṣṣ* detailliert ausgeführt, um *bid'a* in der *'ibāda* sowie Konflikte im Bereich der Familie zu verhindern.

Im Koran heißt es dazu:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمَا رَزَقْنَاهُمْ يَنْفَعُونَ ﴿٦﴾

„Und (für jene) die auf ihren Herrn hören und das Gebet verrichten und deren Handlungsweise (eine Sache) gegenseitiger Beratung ist, und die von dem spenden, was Wir ihnen gegeben haben.“²⁴ (42:38)

Šūrā, „gegenseitige Beratung“ ist aufgrund des Korans eine Pflicht für die Muslime. Wie sie umzusetzen ist, wurde den Menschen - je nach Zeit und Ort - jedoch überlassen.²⁵

2.4.3 Die Eignung der *šarī'a*-Texte für vielfältige Interpretationsmöglichkeiten²⁶

Der *naṣṣ* bietet die Möglichkeit, eine Angelegenheit aus verschiedenen und vielfältigen Perspektiven heraus zu verstehen. Diese Mehrdeutigkeit ist eine Absicht und kein Mangel am Text und ihre Auswirkungen regen zum Nachdenken, zur Diskussion bzw. zum Umgang mit anderen Meinungen an und stellen die Geduld und Weisheit der islamischen Gelehrten auf die Probe. Das Ergebnis dessen zeigt sich in der Entstehung der unterschiedlichen *fīqh*-Schulen.

Ein Beispiel dafür ist eine Überlieferung des Propheten bezüglich der Festsetzung von Preisen. Die Preise sind in der Epoche des Propheten gestiegen, so verlangten die Leute vom ihm, dass die Preise für bestimmte Güter festgesetzt werden sollten und sagten:

„Gesandter Allahs! Die Preise sind gestiegen, so lege uns die Preise fest.“ Der Gesandte antwortete: „Allah ist der Festsetzer der Preise, der Vermindernde, der Erweiternde und der Gewährende des *Rizq* (Lebensunterhalt)! Ich hoffe, dass ich auf meinen Herrn treffe, ohne von irgendeinem wegen Ungerechtigkeit in Vermögen oder in Blut angeklagt zu werden.“²⁷

Der Prophet lehnte somit eine Festsetzung des Preises ab und hat es als „Unrecht“ bezeichnet. Der *Hadīt* weist daraufhin, dass staatliche Preisfestsetzung unrecht und *harām* ist und deshalb die Preisfestsetzung für bestimmte Güter von Seiten der Behörde oder der Regierung verboten ist.

²⁴ Dem medinensischen Koran zufolge: „.....und ziehe sie in der Sache zu Rat.“ (3:159)

²⁵ Vgl. Qaradāwī, 2004, S. 34f.

²⁶ Vgl. ebd., S. 45-54.

²⁷ *Subul as-Salām*, al-'Asqalāny, Ibn Ḥaḡar, ar-Riyād 2006, maktabat al-ma'ārif, BIII, S. 34, Hadīt Nr. 765.

Šaukānī sagte, dass *Mālik* die Preisfestsetzung für bestimmte Güter erlaubte, weil das Interesse der Mehrheit zu wahren, nämlich das der Käufer, wichtiger sei, als das Interesse der Minderheit, das heißt, der Verkäufer. Auch die Šaffi ‘iten haben dies erlaubt. *Ibn Taimiyya* wiederum meinte, dass Preisfestsetzung erlaubt sei, wenn Gerechtigkeit zwischen Konsument und Händler garantiert werde, jedoch sei sie dann verboten, wenn die Teuerung natürlich erfolgt sei, denn andernfalls würde es zu einer alleinigen Schädigung des Händlers kommen.²⁸

2.4.4 Ausnahmen in Notsituationen²⁹

In Bezug auf vorherrschende Notwendigkeiten und das Bestehen eines Ausnahmezustandes gibt es folgende Grundsätze:

Schwierigkeit fordert Erleichterung (z.B.: beim Gebet: Wer es nicht im Stehen verrichten kann, darf sitzen; beim Fasten Ausnahmen für Kranke, usw.)

Notwendigkeit erlaubt die Ausnahme

Mit der Erlaubnis, bei Vorliegen einer Notwendigkeit, *harām* anzuwenden, bleibt der Islam seinem Geist und seinen allgemeinen Grundlagen treu. Dieser Geist, der seine Gesetze durchdringt, soll das Leben einfach und weniger einengend für die Menschen machen und die Lasten nehmen, die ihnen frühere Anschauungen und Religionen auferlegt haben. So heißt es im Koran:³⁰

يَرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يَرِيدُ لَكُمُ الْعُسْرَ

„...Allah möchte es euch leicht machen und es euch nicht schwer machen“ (2:185)

Zwangslage

Der Islam hat die verbotenen Dinge in engen Grenzen gehalten, achtet aber zugleich strengstens darauf, dass die Verbote eingehalten werden. Folglich hat er auch die Zugänge zum Verbotenen versperrt. Gleichzeitig ist der Islam aber weder gegenüber den Erfordernissen des Lebens, noch gegenüber der menschlichen Schwäche und Fähigkeit, ihnen zu begegnen, blind. So erlaubt er dem Muslim, in einer Zwangslage so viel von verbotener

²⁸ Vgl. Qarađāwī, 2004, S. 55f.

²⁹ Vgl. ebd., S. 61-65.

³⁰ „...Allah will euch nicht mit Schwierigkeiten bedrängen, sondern Er will euch nur reinigen und Seine Gnade an euch erfüllen, auf das ihr dankbar sein möget.“ (5:6)

„Allah will es euch leicht machen, denn der Mensch wurde schwach erschaffen.“ (4:28)

Nahrung zu sich zu nehmen, dass er die Zwangslage beseitigen und sich vor dem Tod retten kann. In diesem Zusammenhang sagt Allah nach der Aufzählung der verbotenen Nahrung, nämlich Aas, Blut und Schweinefleisch:

...فَمَنْ أُضْطَرَ غَيْرَ باغٍ وَلَا عَادَ فِلَأِثْمٍ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَمِيمٌ

„...aber wenn jemand durch Notwendigkeit gezwungen ist, nicht aus Verlangen und Überschreitung, dann liegt keine Sünde auf ihm, Allah ist vergebend, barmherzig.“ (2:173)

2.4.5 Die Veränderlichkeit der *fatwā* aufgrund der Änderung der Zeit, des Ortes, der Umstände und der Gewohnheiten³¹

Eine *fatwā* kann an veränderte Verhältnisse angepasst werden. Der Wandel der *fatwā*³² entspricht dem Wandel von Zeit, Ort, Umständen und Gewohnheiten.

Dauerhaftigkeit hingegen findet man im 'aqīda-Bereich, in der Durchführung der 'ibāda, in den definitiv festgelegten Verboten, in der Forderung nach Tugenden und in den Geboten, die das Leben elementar betreffen. Flexibilität findet man in den Details der Gebote und in der praktischen Umsetzung derselben.

2.5 Der *fiqh*

Ibn Haldūn (gest. 808/1406) definiert den *fiqh* wie folgt:

„Der *fiqh* ist die Kenntnis der Bestimmungen (*aḥkām*) Gottes des Erhabenen zur Einordnung der Handlungen derjenigen, die diesen Bestimmungen jeweils unterworfen sind (*al-mukallafīn*), als geboten, verboten, empfohlen, missbilligt und schlicht erlaubt, die aus dem Koran, der Sunna und dem, was der Gesetzgeber als weitere Quellen und Instrumente ('adilla) zu ihrer Erkenntnis bereitgestellt hat, entnommen werden, und wenn die Bestimmungen durch diese Quellen und Auslegungsinstrumente herausgefunden werden, so nennt man sie *fiqh*.“³³

³¹ Vgl. Qaraḍāwī, 2004, S. 70ff.

³² *Fatwā* ist die vom Mufti mitgeteilte Antwort auf eine an ihn gestellte Frage oder die von ihm verdeutlichte religiöse Bestimmung. Eine *fatwā* (pl. *fatāwā*) ist ein islamisches Rechtsgutachten, das in der Regel von einem *Mufti* (Verfasser eines Rechtsgutachtens als Spezialist für die islamische Jurisprudenz *fiqh*) zu einem speziellen Thema herausgegeben wird. Üblicherweise wird eine *fatwā* auf Anfrage einer Einzelperson oder eines Juristen (die um eine *fatwā* bittende Person wird *Mustafti* genannt) angefertigt, um ein Problem, das im Rahmen der islamischen Religion aufgetreten ist, zu klären.

³³ Ibn Haldūn, 'Abdurrahmān Ibn Muhammad: *al-Muqaddima*. Bd. 7. Beirut. 1986. S. 804. zit. nach Rohe, Mathias: *Das islamische Recht, Geschichte und Gegenwart*. München, Beck. 2009. S. 12.

„Das arabische Wort *fiqh* bedeutet „das Begreifen bzw. Verstehen“, unabhängig davon wie tief oder oberflächlich, schnell oder langsam man etwas versteht.“³⁴ Fachspezifische Definition des *fiqh*, „ist das Wissen über die praxisbezogenen *šari‘a*-gemäßen Normen, das aus ihren spezifischen Belegen abgeleitet wird.“³⁵

Zaidan betont, dass es falsch ist den Begriff *fiqh* mit „Islamischem Recht bzw. Gesetz“ zu übersetzen, denn *fiqh* stellt das Resultat der wissenschaftlich analysierten Koran- und Sunna-Texte dar. Daraus resultieren die *šari‘a*-Gebote, welche sich zum Großteil auf die fünf Säulen des Islam sowie ihre Methoden bezieht, welche daher keine rechtlich bzw. gesetzlich zu verordnenden Normen darstellen.³⁶

Im islamischen Kontext bezeichnet es einen wissenschaftlichen Teilbereich der *šari‘a*, nämlich die Normen-Untersuchung und entspricht der Jurisprudenz der Römer. Sie erstreckt sich auf alle Bereiche des religiösen, bürgerlichen und staatlichen Lebens im Islam. Anders ausgerückt ist *fiqh* der Wissensgewinn über die praxisbezogenen *šari‘a* gemäßen Normen aus deren spezifischen Belegen³⁷, oder das kompetente Erstellen (durch ‘ulamā’) von islamischen Normen, die auf die praktischen Handlungen des Muslims bezogen sind (es hat also nichts mit den inneren Überzeugungen zu tun) aus den primären und sekundären Quellen des Islam.³⁸

Der *fiqh* beschäftigt sich jedoch nicht mit jenen *šari‘a*-Normen, die - unabhängig von Zeit und Ort - unabänderlich sind, die die spirituelle und ethische Ebene des Lebens betreffen und an sich Grundlagen des Glaubens darstellen. Denn diese wesentlichen Glaubensinhalte und Grundlagen der Ethik- und Morallehre beruhen auf eindeutigen (*qat’ī*) Quellentexten und schließen eine selbständige Urteilsfindung aus.³⁹

„*Igtihād* bedeutet wörtlich „Bemühung“, „Anstrengung“. Im Kontext des Fachbereiches *fiqh* versteht man darunter das Bemühen um die Bildung eines selbständigen Urteils in einer Rechtsfrage bzw. die Entfaltung

³⁴ Zaidan Amir M. A.: *Fiqhul-’ibadaadaat*, Islamologisches Institut, Wien 2009, S. 25.

³⁵ Vgl. ebd., S. 25.

³⁶ Vgl. ebd., S. 25.

³⁷ „Das Wissen über die praktischen Normen der islamischen *šari‘a*, die aus ihren einzeln Normenquellen gewonnen worden sind.“ (Vgl. Al Ḡazālī: *al-Muṣṭafā*, Beirut 1995, B.1, S. 9f).

³⁸ „Der *fiqh* befasst sich mit der Methodik der Ableitung von *šari‘a*-Normen (*iqtihād*), die das praktische Handeln betreffen und erstreckt sich dabei auf gottesdienstliche Handlungen ebenso, wie auf Familienrecht, Zivilrecht, Strafrecht, Finanz- und Wirtschaftsrecht, Völkerrecht usw.“ (<http://www.enfal.de/grund19.htm, 6.4.14>)

³⁹ *Iqtihād* wird im Bereich der mehrdeutigen Texte und in den neuen Fällen (*furū‘*) angewendet.

selbständiger rechtlicher Erwägungen (tarğīḥ) in Fällen, in denen keine eindeutigen Quellentexte zur Verfügung stehen.“⁴⁰

Bezüglich seiner Funktion erfasst der *iğtihād* die gesamte Spannweite der mehrdeutigen Normen (*al-aḥkām az-żanniyya*), obgleich es sich jetzt um verdeutlichende (*iğtihād bayānī*) oder analogisierende (*qiyāsī*) oder eine auf Nutzen abzielende (*maṣlaḥī*) Interpretation handelt. Er ist das Resultat der Ableitung der *šarī‘a*-Normen und in deren Anwendung auf den Einzelfall. Der *iğtihād* stellt neben den eindeutigen *nuṣūṣ* (*an-nuṣūṣ al-qat‘iyya*) die Quellen für rechtliche Beurteilungen im islamischen *fiqh* dar. Er ist immer *naṣṣ*-bezogen und seine Aufgabe ist es, die in den Tiefen des *naṣṣ* liegenden Normen und dessen Beurteilungen sichtbar zu machen, ohne dass sie der *faqīh* unabhängig von *naṣṣ* bestimmt.⁴¹

2.6 Der Unterschied zwischen „*šarī‘a*“ und „*fiqh*“

Sehr oft werden die Begriffe *šarī‘a* und *fiqh* fälschlicherweise im gleichen Sinne verwendet, nämlich immer dann, wenn vom islamischen Recht⁴² die Rede ist. Dass die *šarī‘a* viel mehr als das islamische Recht verkörpert, und der *fiqh* einen Teil der *šarī‘a* darstellt, darauf weist *Reidegeld* hin. Betrachtet man die eigentliche Bedeutung des Wortes *šarī‘a* als jenen Weg, der zu einer Wasserquelle führt, so stellt sie die „Lebensquelle“ des Muslims dar. Die *šarī‘a* ermöglicht es ihm, ein gottgefälliges Leben zu führen. Laut *Reidegeld* umfasst sie daher viel mehr als nur islamisches Recht, sie inkludiert, seiner Meinung nach, „... alles, was den Muslim kennzeichnet und geistig und äußerlich von Nichtmuslimen unterscheidet.“ *Fiqh* jedoch bezeichnet das islamische Recht im engeren Sinn, aber auch die islamische Rechtswissenschaft. Der *fiqh* stellt somit die Wissenschaft des islamischen Rechts dar, er beinhaltet wiederum Unterwissenschaften, und befasst sich mit seinen Quellen und wie diese anzuwenden sind. Die grundlegenden Normen dieses Rechts sind von Gott selbst festgelegt und - unabhängig von Ort und Zeit - von ewiger Gültigkeit. Die *šarī‘a* hingegen ist keine Wissenschaft, sondern alles, was es dem Muslim ermöglicht, ein Leben im Einklang mit Gottes Willen zu führen.⁴³

⁴⁰ <http://www.enfal.de/grund19.htm>, 6.4.14.

⁴¹ Vgl. Birgit Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam, Berlin: Duncker & Humblot 2002, S. 353f.

⁴² Diese Übersetzungen beschränken sich auf Gesetze und Paragraphen, die aus dem Islam und dem Koran bloß eine Gesetzesreligion bzw. ein Gesetzesbuch machen und ihm jegliche Spiritualität absprechen.

⁴³ Vgl. Ahmet A. Reidegeld: Handbuch Islam: Die Glaubens- und Rechtslehre der Muslime, Spohr Verlag, Deutschland, 2005, S. 105.

2.7 *Fatwā* und *hukm*

Ähnlich wie im zuvor erwähnten Bereich verhält es sich auch bei der Verwechslung bzw. der falschen Verwendung von *hukm* und *fatwā*. Die *fatwā* ist ein *iğtihād*- Ergebnis (Normenfindung) eines Gelehrten.

Eine *fatwā* kann man nicht mit den Normen der *šarī'a* gleichstellen, da sie von Menschen erstellt wird, und sich wiederum auf bestimmte Menschen, die zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort leben und auf einen bestimmten Kontext bezieht. Eine *fatwā* kann man akzeptieren oder nicht zum Unterschied von *hukm*, der eine unveränderliche *šarī'a*-Norm darstellt. Es handelt sich dabei um einen Fehler, wenn der Begriff der *fatwā* an die Stelle von *hukm* gestellt wird, diese als unabänderlich angesehen und in diesem Sinn weiter verbreitet wird.

2.8 Die Flexibilität des *fiqh* in der Epoche des Propheten (570-632)⁴⁴

„Mit der Entstehung des Islams entstand der *fiqh*. Damals wie heute stand die Frage im Mittelpunkt, was wir tun und wie wir leben sollen. Die Menschen wollten wissen, was der Islam von ihnen verlangt. Sie bedürften Verhaltensnormen und Regeln für ihre Lebensführung. Der Koran und der Prophet gaben Antworten darauf und setzten Verhaltensnormen fest. Damit bestand der *fiqh* aus praktischer Normen des Korans und der Sunna, die als die Quellen für sie galten.“⁴⁵

Im Jahr 622 n. Chr. wanderte Muhammad mit einer Schar Getreuer aus Mekka in die Oase *Yathrib* aus. Mit dieser Auswanderung ließ man wenig später die islamische Zeitrechnung beginnen. Damit stellten sich auch konkrete rechtliche Ordnungsaufgaben, was sich in zunehmenden koranischen Offenbarungen entsprechenden (Gehalts) Inhalts niederschlug. Mit der raschen Expansion des islamischen Reiches schon zu Lebzeiten Muhammads und besonders nach seinem Tod nahmen solche Aufgaben dramatisch zu.⁴⁶

Zaidan schreibt:

⁴⁴ „Die hier verfolgten Erkenntnisinteressen sind aber nicht diejenigen der Rechtsgeschichte (*fiqh*-Geschichte), sondern der islamischen Rechtstheorie (*fiqh*-Theorie).“ (Krawietz, 2002, S. 13)

⁴⁵ Vgl. Mohamed Ibrahim: *Usul al-Fiqh*, Averroes Institut für Wissenschaftliche Islamforschung 2009, Darmstadt, S. 5. (<http://awis-islamforschung.ev-1, 30.6.2009>)

⁴⁶ Vgl. Rohe, 2009, S. 21.

„Zu Lebzeiten des Gesandten Muhammads lag die Autorität zur Erläuterung und zum Erlass von šarī'a-Normen einzig in seiner Person. Seine Anordnungen besaßen Gesetzescharakter und wurden von den Muslimen akzeptiert und umgesetzt. Die Autorität des tašrī‘ beschränkt sich, wie bereits erwähnt, ausschließlich auf die Person des Propheten Muhammad und basiert auf den waḥy, also auf Koran und Sunna.“⁴⁷

Hans Küng weist darauf hin, dass der Prophet-Normengeber mit dem Koran kein vollständiges gesetzliches System liefern wollte, das alle Lebensbereiche umfassen sollte, keine „Kasuistik“, denn laut Küng schweige der Koran tatsächlich über viele rechtliche Fragen und belasse es somit beim arabischen Gewohnheitsrecht. *Joseph Schacht*⁴⁸, Verfasser einer ebenso grundlegenden wie umstrittenen islamischen Rechtsgeschichte, stellt fest, dass Muhammad wenig Grund dafür hatte, das vorherrschende Gewohnheitsrecht zu ändern. Aus seiner Sicht sei es nicht das Ziel des Propheten gewesen ein neues Rechtssystem zu schaffen, sondern die Menschen zu lehren, was sie zu tun und was sie zu lassen hatten, um die Abrechnung am Tag des Gerichts zu bestehen und ins Paradies einzugehen.

Küng zufolge ist der Islam an sich keine Religion des Gesetzes, sondern eine Religion des Ethos. In Bezug auf die Gesamtheit des Korans beschäftigen sich nur wenige Verse mit Gesetzesfragen, nur etwa 600 der 6666⁴⁹ und von diesen wiederum nur rund 80 mit tatsächlicher juristischer Materie. Es ist die ethische Grundhaltung, die im Vordergrund steht, wie *Küng* betont, denn selbst dort, wo der Koran sich mit Gesetzesmaterie im engeren Sinn beschäftigt, tue er es nicht aus einer gesetzlichen, sondern einer ethischen Einstellung heraus.⁵⁰

Der Prophet zwang die Menschen somit nicht zu etwas Bestimmtem, sondern er motivierte sie moralisch in einem hohen Maße. Es erfolgte keine vollkommene Abkehr von den Lebensgewohnheiten der Menschen, sondern er bestätigte ihre guten Umgangsformen.

⁴⁷ Zaidan, 2009, S. 34.

„Somit ist die Gesamtheit der Gesetzgebung durch Offenbarung im Sinne von Koran und Sunna auf sein Leben (Muhammad) beschränkt.“ (Krawietz, 2002, S.16f)

⁴⁸ Joseph Schacht: An introduction to Islamic law. Clarendon Press, Oxford 1964. (Princeton University Press, 1981).

⁴⁹ 6236.

⁵⁰ Hans Küng: Der Islam, Geschichte, Gegenwart, Zukunft. Piper Verlag, München 2004, S. 195f.

2.8.1 Mekkanische Phase⁵¹

Während der ersten 13 Jahre dauernden Phase der Offenbarung in Mekka waren die Muslime Unterdrückung ausgesetzt, daher war der Prophet anfangs besonders bemüht, ihren Glauben zu stärken und es erfolgte kaum eine Normgebung oder die Verlautbarung von Pflichten. Er konzentrierte sich auf die Verankerung der wesentlichen Glaubensgrundsätze ('aqīda) sowie die Richtigstellung des Glaubens (*imān*) der ehemaligen Polytheisten selbst, die nun zu Monotheisten geworden waren.

Die Offenbarung in Mekka fokussiert hauptsächlich die Glaubensdoktrin und Glaubensgrundsätze des Islam. In der letzten Phase von Mekka war der Glaube der Muslime weitgehend gefestigt und daher waren sie bereit, die Normgebung zu empfangen.

Die Flexibilität zeigt sich darin, dass auf die Situation und die Lebensgewohnheiten der Menschen Rücksicht genommen wurde, wie folgendes Beispiel zeigt: Während der mekkanischen Phase war das Trinken von Wein (*hamr*) noch nicht verboten, dies erfolgte erst später in der medinensischen Phase.

In der mekkanischen Phase wurden *iqtihād* und *fiqh* von der Seite des Propheten oder der *Sahāba* (Gefährten des Propheten) anfangs noch nicht benötigt, weil *fiqh* und *iqtihād* keine Glaubensgrundsätze, sondern *'ibāda* und die praktischen Angelegenheiten des Lebens behandelt.

2.8.2 Medinensische Phase⁵²

Die Offenbarung in Medina stellt den tatsächlichen Beginn des *iqtihād* des Propheten sowie seiner Gefährten dar. Diese Phase dauerte zehn Jahre und der Inhalt der Offenbarung bezieht sich hauptsächlich auf die Pflichten und die Rechtsregelung im Islam.

Die Offenbarung in Medina wurde großteils entweder aufgrund eines bestimmten Anlasses herab gesandt, oder sie stellt eine Antwort auf eine oder mehrere Fragen dar, die dem

⁵¹ „Der Grund dafür, dass die Gesetzgebung in der mekkanischen Phase mit der Reform durch die Glaubensdoktrin begann, liegt darin, dass sie die Grundlage für alles weitere darstellte.“ (Krawietz, 2002, S. 17)

⁵² „Durch die Veränderung der Lage konnten nun die praktischen Bestimmungen herabgesandt werden, denn die Muslime bildeten eine Gemeinschaft und einen Staat und bedurften expliziter Regelungen, um ihre Verhältnisse zu ordnen.“ (Ebd., 17f)

Propheten gestellt wurden. Der Prophet übte auch *iğtihād*, wenn die Offenbarung dazu schweigt oder sich ein *fiqh*-Fall ereignete.⁵³

Zum Beispiel:

﴿وَلَا تنكحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يَوْمَنَ﴾

„Und heiratet keine Götzenanbeterinnen, ehe sie glauben. ...“ (2:221)

Es lag damals ein konkreter Fall vor, dass ein Muslim eine Götzendienerin heiraten wollte, daher wurde diese *Āya* herab gesandt, um eine Rechtsbestimmung festzulegen⁵⁴.

Auch die folgende *Āya* wurde als Antwort auf eine ganz bestimmte Frage herab gesandt⁵⁵:

﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يَنْفَعُونَ﴾

„Sie befragen dich, was sie spenden sollen. ...“ (2:215)

2.8.3 Im Bereich der *ibāda*

Die Flexibilität in dieser Epoche wird z.B. durch folgenden *Hadīt* des Propheten deutlich:

„Wäre es von mir keine Härte für meine *Umma* (Gemeinschaft) oder für die Menschen gewesen, hätte ich ihnen zur Pflicht gemacht, dass sie den „*siwāk* vor jedem Gebet benutzen.“⁵⁶

Siwāk ist ein weichfasriges Ästlein des gleichnamigen Baumes, das der Prophet wegen seiner reinigenden Wirkung und seines wohlriechenden Duftes zum Zähneputzen benutzte.

Eine allgemeine Regel, die der Prophet seiner *Umma* empfahl, besagt:

„Macht es (den Leuten mit der Religion angenehm) leicht und erschwert (ihnen) nicht (den Weg zu ihr); bringt (ihnen) frohe Kunde und schreckt (sie) nicht (davon) ab.“⁵⁷

⁵³ Vgl. ebd., S. 22.

⁵⁴ S. Eine *fatwā* desbezüglich im Kapitel V.

⁵⁵ „Sie befragen dich über die Menstruation. ...“ (2:222), sowie „Sie fragen dich nach den Neumonden. ...“ (2:189) und „Und sie fragen dich um Belehrung über die Frauen“ (4:127)

⁵⁶ Ibn Rassoul, Muhammad: Auszüge aus *Sahīh Al-Buchāryy*, IB Verlag Islamische Bibliothek, Köln 1989, S. 158, Nr. 887.

⁵⁷ Ebd., S. 48/Nr. 69.

Die folgenden zwei Berichte erklären uns den *fiqh* des Propheten, den er nicht durch bloße Theorie, sondern praxisbezogen seinen Gefährten näherbringen und erklären wollte:

a- Der Prophet befand sich mit einigen seiner Gefährten auf einer Reise. Einige von ihnen fasteten, andere nicht. Es war ein sehr heißer Tag, die Sonne glühte und der Ort lag in der Wüste. Sie schützten sich mit ihren Händen vor der Sonne. Die Fastenden konnten die Reise nicht fortsetzen, da sie sich nicht wohl fühlten. Diejenigen, die nicht fasteten, machten sich mit ihrer verbliebenen Kraft daran, Zelte zu errichten und den Fastenden etwas zu trinken zu geben. Da sagte der Prophet:
„Die Nicht-Fastenden haben heute die ganze Belohnung.“⁵⁸

„Das bedeutet, die Belohnung des Nicht-Fastenden, der Anderen Dienste leistet, ist größer, als die Belohnung des Fastenden, der eine ‘ibāda verrichtet, nämlich das Fasten, aber nicht einmal zu einem Dienst für sich selbst im Stande ist.“⁵⁹

Er wollte die Angelegenheiten zuerst nach ihrer Priorität ordnen und in der Zeit der Anstrengungen und Bemühungen auf verschiedene Pflichten und freiwillige Taten verzichten, sowie auf die gegebene Erlaubnis bzw. auf Erleichterungen von Allah zurückgreifen, um vorliegende Aufgaben erledigen zu können.

Hierin kommt eine wichtige Regel des *usūl al-fiqh* zum Ausdruck: Das Abhalten des Schadens von einer Person wird bevorzugt gegenüber dem Nutzen für ihn (z.B.: dem Nutzen des Fastens).

b- Eine andere Begebenheit:

Es kamen drei Männer zum Haus des Propheten und fragten dessen Ehefrauen nach seiner ‘ibāda und wie er das Gebet und das Fasten verrichtete, sowie nach anderen Arten der ‘ibāda. Als sie die Art und Weise der ‘ibāda des Propheten erfuhren, hielten sie ihren eigenen Dienst an Gott für zu wenig und sagten: „Wo sind wir im Vergleich zum Propheten, dem sämtliche Sünden vergeben worden sind?“ Dann sagte einer von ihnen, dass er nachts nun immer beten und niemals schlafen werde. Der Zweite sagte, er werde jeden Tag bis zu seinem Tod fasten. Der Dritte sagte, dass er niemals heiraten werde.

Der Prophet erfuhr dies. Er ging zu ihnen und sagte:

„Ihr seid diejenigen, die das gesagt haben. Bei Allah! Ich bin derjenige unter euch, der Allah am meisten fürchtet, und dennoch faste ich manchmal und zuweilen faste ich nicht, und ich schlafe, und ich heirate Frauen. Wer nun meinen Weg nicht wünscht, ist nicht von mir.“ Das bedeutet, er gehört nicht zu ihm.“⁶⁰

⁵⁸ Buhārī, 3/224; Muslim 1119.

⁵⁹ Ākef, 2004, S. 124.

⁶⁰ Ebd., S.123f, sowie Imām Yahya Ibn Scharaf an-Nawawi: *Riyād as-Šāliḥīn*, Dār-us-Salām und SKD Bavaria, München 1996, Nr. 143.

Der Prophet wollte seine Gefährten damit eine wichtige Regel lehren: In der Religion ist sowohl die Übertreibung als auch die Untertreibung ist auf jeden Fall zu vermeiden. Seine Sunna sollte leicht nachzuahmen sein. Denn solch übertriebenes Verhalten wie im zuvor erwähnten *Hadīt* könnte auch Schaden, etwa wie die Gesundheit, nach sich ziehen. Die Sunna des Propheten aber ist als Maßstab der Mitte (*wasatiyya*) zu betrachten und darum gibt es etwa auch kein Zölibat im Islam.

Ein *Hadīt* des Propheten lautet:

Imrān Ibn Ḥusain al-Huzā’ī berichtete, dass der Gesandte Allahs bemerkte, dass ein Mann von den Leuten Abstand nahm und nicht mit ihnen betete. Der Prophet sagte zu ihm:
„Was hielt dich davon ab, mit den Leuten zu beten?“ Der Mann antwortete:
„O Gesandter Allahs, ich bin im *ğanaba*-Zustand⁶¹ und finde kein Wasser!“ Der Gesandte Allahs sagte:
„Verwende stattdessen Sand; denn dieser genügt dir!“⁶²

Hierzu ist Folgendes zu sagen: Zu den Erleichterungen und zur Flexibilität im Islam gehört, dass, falls man kein Wasser findet, *Tayyamum* (Reinigung mit Hilfe von Sand oder Erde) sowohl für die Gebetswaschung, als auch für die Ganzwaschung angewendet werden darf.

Ein weiterer *Hadīt* betont nochmals diese Flexibilität und zwar diesmal das Fasten betreffend. *Abū Huraira* berichtete:

Ein Mann kam zum Prophet und sagte: „O Gesandter Allahs, ich gehe zugrunde! Der Prophet fragte: Was lässt dich zugrunde gehen? Der Mann sagte: Ich fiel auf meine Frau her (und vollzog mit ihr den Geschlechtsverkehr) im Monat Ramadan! Der Gesandte Allahs sagte: Kannst du einen Sklaven finden, den du freikaufst? Der Mann entgegnete: Nein! Der Prophet fragte: Kannst du zwei Monate hintereinander fasten? Der Mann entgegnete: Nein! Der Prophet fragte: Kannst du sechzig arme Menschen speisen? Der Mann entgegnete: Nein! Der Mann setzte sich. Da kam der Prophet mit einem Kübel Datteln und sagte: ,Spende diese (Datteln)!‘ Der Mann entgegnete: ,Soll ich diese, o Gesandter Allahs, einem anderen Menschen geben, der noch ärmer als ich sein soll?‘ Es gibt in der ganzen Wohngegend keine anderen Menschen, die sie (die Datteln) mehr brauchen als wir! Da lachte der Prophet bis man seine Eckzähne sah, und sagte: ,Dann speise damit deine Familie!‘⁶³

⁶¹ Der *ğanaba*-Zustand (nach Geschlechtsverkehr, nach Samenerguss, nach der Menstruationsperiode oder nach dem Wochenbett) erfordert die Ganzwaschung, ohne die die gottesdienstlichen Taten, wie z.B. das Gebet oder das Koranlesen, nicht möglich sind.

⁶² *Şahīḥ al-Buhārī*: Ibn Rassoul, 1989, S. 81/Nr. 348.

⁶³ Ebd., S. 271/Nr. 1936.

Hier kam jemand zum Propheten mit einem Vergehen und der Sorge, dass er eine sehr schwerwiegende Sünde begangen habe. Schließlich aber kehrte er mit einem Geschenk nach Hause zurück.

In diesem Fall besagen die *šarī‘a-Norm (hukm)*, dass, wenn jemand ohne Grund das Fasten im Monat Ramadan bricht, diese Person:

- 1) einen Sklaven befreien muss - oder falls das nicht möglich ist –
- 2) diese Person 60 Tage hintereinander fasten soll – oder wenn ihr das nicht möglich ist –
- 3) sie 60 arme Menschen speisen soll.

Der Prophet gab den Muslimen somit Regeln, die zeigen, dass bei einem Fehlverhalten es nicht gleich zum Leisten der Buße kommt, sondern dass diese Buße zunächst auf die Möglichkeit des Betroffenen abzustimmen ist.

2.8.4 Die Erleichterung beim Gebet

Ibn Mas’ūd berichtet:

„Ein Mann sagte: ,Ich schwöre bei Allah, o Gesandter Allahs, dass ich deshalb nicht zum Morgengebet komme wegen dem Soundso, der das Gebet in die Länge zieht, wenn er es für uns leitet.’ Ich habe den Propheten niemals bei der Erteilung einer Anweisung so verärgert gesehen, wie an jenem Tag; denn er sagte anschließend: ,Unter euch gibt es solche, die (die Menschen) abschrecken! Wer von euch die Menschen im Gebet leitet, der soll es kürzer fassen; denn unter ihnen befinden sich Schwache, Kranke und andere, die einige Besorgnisse verrichten wollen.“⁶⁴

Anas Ibn Mālik berichtete, dass der Prophet sagte:

„Wahrlich, ich eröffne das Gebet mit der Absicht, dieses zu verlängern, dann höre ich das Weinen eines Kindes und demzufolge fasse ich das Gebet kürzer, weil ich von der starken Besorgnis seiner Mutter auf Grund seines Weinens weiß.“⁶⁵

‘A’iša berichtete, dass der Prophet sagte:

⁶⁴ Ebd., S. 128/Nr. 702.

⁶⁵ Ebd., S. 129/Nr. 709.

„Wenn das Abendessen mit der Fälligkeit des Gebetes bereit steht, so fangt ihr mit dem Essen an.“⁶⁶

Trotz des wichtigen Stellenwertes des Gebets im Islam hat der Prophet die *Imāme*, die das Gebet für die Muslime leiten, angewiesen, das Gebet zu bemessen bzw. kurz zu halten und er selbst praktizierte es ebenso, wenn er etwa das Weinen eines Kindes während der Verrichtung des Gebets hörte.

Die Erleichterungen beim Gebet zeigen sich auch an folgenden Beispielen: Die ursprüngliche Länge des Gebets darf auf der Reise verkürzt werden, bei Krankheit darf das Gebet im Sitzen bzw. auch im Liegen verrichtet werden oder wenn man kein Wasser findet, darf man durch *Tayyamum* die Gebets- oder Ganzwaschung ersetzen. Diese Erleichterungen zeigen deutlich die Flexibilität rund um das Gebet.

2.8.5 Sozialer Bereich⁶⁷

Islam ist eine umfassende Religion, deren Philosophie in der Gesetzgebung die Verantwortung des Individuums mit der Verantwortung der Gesellschaft verbindet. „Der Mensch als Einzel - sowie als Gesellschaftswesen kann aufgrund seiner Natur und seiner Bedürfnisse - auch wenn er seinen Anfang in der individuellen Sphäre hat - kein glückliches Leben ohne Bindung an seine Gesellschaft und ohne Zusammenwirken mit ihr führen.“⁶⁸ Im Islam existieren zwei Arten von Pflichten: Erstens gibt es *fard al-'ayn* (Pflicht für jeden einzelnen Muslim), wie das Gebet, das Fasten, sowie das Wissen über Allah, über seine Propheten und über Islam im Allgemeinen samt den Beweisen und zweitens spricht man von *fard al-kifāyah* (Pflicht für die gesamte Gesellschaft). Wenn diese Pflicht ein bestimmter Teil der Gesellschaft erfüllt, so sind die übrigen Muslime davon befreit, wie z.B. die Teilnahme am Begräbnis eines verstorbenen Muslims oder das Wissen über das Erbschaftsrecht.

Die Reichen der muslimischen Gesellschaft sind jährlich zur Zahlung der Vermögenssteuer (*zakāh*) an die Armen verpflichtet. Dies dient dem Sozialsystem, um die Rechte der Armen zu wahren und die Stabilität der Gesellschaft zu sichern. Weitere soziale Verpflichtungen sind die *zakāt al-fit'r* im Ramadan bis spätestens vor dem Festgebet, sowie das Schlachten eines Opfertieres beim Opferfest, welche den Armen ohne zusätzlichen Aufwand ermöglicht mit

⁶⁶ Ebd., S. 123/Nr. 671.

⁶⁷ Vgl. 'Ākef, 2004, S. 125f.

⁶⁸ Ebd., S. 125.

den Reichen zu feiern. Weiters gibt es die freiwillige Spende (*sadaqa*), die jederzeit und in unbestimmter Höhe des Betrags zu entrichten. Durch alle diese Zuwendungen werden die Grundbedürfnisse der Armen gedeckt.

‘Ā'iša berichtete:

„Ich sah eines Tages den Propheten vor der Tür meines Gemachs stehen⁶⁹, während die Männer des Stammes *Habaša* den Kampf in der Moschee übten; ich schaute ihnen zu und der Prophet schützte mich mit seinem Gewand.“⁷⁰

Der Prophet gestattete den Männern - die sonst in der Moschee gewohnt waren zu beten - sich dort auch mit Kampfspiele zu vergnügen, solange dies nicht mit einer Sünde verbunden ist.

‘Ā'iša war zu dieser Zeit jung und der Prophet erlaubte ihr, während der Kampfspiele der Männer in der Moschee in seiner Anwesenheit zuzusehen und sich daran zu erfreuen.

2.8.6 Politischer Bereich

Gleich nach der *hiğra* unternahm der Prophet wesentliche Schritte zur Festigung der Beziehung zwischen seinen Gefährten. Er schuf Brüderlichkeit zwischen den *muhāġirūn* (Auswanderern) und den *anṣār* (Helfern) durch das starke Band des Glaubens und der Zuneigung. Er empfahl den *anṣār*, die *muhāġirūn* aus Mekka zu unterstützen, sie jedoch nicht dazu verpflichtet. So übertraf das Ergebnis weitaus die Erwartungen, da die *anṣār* ihren Besitz mit den *muhāġirīn* teilten.

Hier zeigt sich die Flexibilität, indem der Prophet den *anṣār* keine bestimmten Richtlinien bei der Behandlung der *muhāġirūn* vorschrieb, sondern sie lediglich motivierte, die bedürftigen Auswanderer zu unterstützen.

„Später fertigte er einen Vertrag (*as-sahīfa*) an, der das Leben in Medina organisierte und die Beziehungen sowie die Rechte und Pflichten zwischen allen Einwohnern Medinas – seien es Muslime oder Nicht-Muslime, wie etwa Juden, die seit langer Zeit in Medina wohnten – festlegte. Dieser Vertrag wurde von ‘Alī, dem Cousin des Propheten, niedergeschrieben. Der Prophet übte keinen Zwang auf die Nicht-Muslime aus sich zum Islam zu

⁶⁹ Es ist geschichtlich bekannt, dass die Wohnungstür des Propheten sich in die Moschee öffnete.

⁷⁰ Ibn Rasoul: Sahih Al-Buḥārī, IB Verlag Islamische Bibliothek, Köln 1989, S. 96f/Nr. 454, aus dem Arabischen übertragen und kommentiert.

bekennen, denn es gibt keinen Zwang in der Religion. Muslime und Juden beteiligten sich gemeinsam beim Festlegen der Paragrafen des Vertrags.“⁷¹

Die Flexibilität wird hier in Form der Toleranz sichtbar, indem der islamische Rechtsstaat Andersgläubige nicht als Außenseiter behandelt, sondern sie als Mitbürger mit eigenen Rechten sowie eigener Gerichtsbarkeit in die Gemeinschaft einbindet, sowie ihnen das Recht der freien Religionsausübung zugesteht.

„Der Prophet entschied sich im Jahre 6 (n.H.) die Kaaba zu besuchen und die ‘umra (kleine Pilgerfahrt) mit 1.500 Gefährten in Pilgerkleidung zu verrichten. Die Quraisch hinderten die Muslime jedoch am Betreten Mekkas, daher lagerten sie bei al-Hudaibiyah in der Nähe der Stadt. Es kam zu Verhandlungen und schließlich zu einem Friedensabkommen mit folgenden Punkten:

- 1) Der Krieg zwischen beiden Parteien wurde für die Dauer von 10 Jahren eingestellt.
- 2) Der Prophet und seine Begleiter kehrten in diesem Jahr zurück, ohne die ‘Umra zu vollzogen zu haben.
- 3) Wer von den Stämmen sich einer der beiden Parteien anschließen wollte, durfte dies tun.
- 4) Wer von den Quraisch ohne Erlaubnis seines Führers zu Muhammad kam, den musste der Prophet zurückschicken.“⁷²

Der Prophet akzeptierte einige Punkte, obwohl diese Unrecht gegenüber den Muslimen bedeuteten, um in Frieden die Botschaft des Islams verbreiten zu können.

Im Koran wurde dies als Sieg bezeichnet:

﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾

„Gewiss, Wir haben dir einen deutlichen Sieg verliehen...“ (48:1)

Denn ein Kriegszustand wäre dafür keine gute Voraussetzung gewesen, während dieser Friedenszeit aber konnten viele Menschen für den Islam gewonnen werden, sodass es nach zwei Jahren zur widerstandslosen Einnahme Mekkas durch die Muslime kam.

Beim Schreiben des Vertrages wurde auf Wunsch des Anführers der Nicht-Muslime die Bezeichnung des Propheten als „Gesandter Allahs“ auf „Sohn von Abdullah“ geändert.

Die Flexibilität ist somit ersichtlich in der Akzeptanz mancher für die Muslime augenscheinlich ungerechten Bedingungen in Hinblick auf die Zweckmäßigkeit einer solchen

⁷¹ Äkef, 2004, S. 61f.

⁷² Ebd., S. 70.

Akzeptanz bzw. auf die Intention einen kleineren Schaden gegenüber einem größeren, wie zum Beispiel dem eines Kriegszustandes, zu bevorzugen. Ebenso zeigt sie sich in der Toleranz des Propheten, was die nähere Bezeichnung seiner Person betrifft.

2.8.6.1 Die Einnahme von Mekka⁷³

Da sich die *Quraisch* nicht an den Vertrag hielten und ihn ohne Grund verletzten, brach der Prophet im Monat Ramadan im Jahre acht (n.H.) mit einem Heer von 10.000 Mann auf, um Mekka einzunehmen. Beim kaum kampflosen Betreten von Mekka verkündete er sein Verzeihen und seine Toleranz gegenüber denjenigen, die ihm Schaden zugefügt hatten. Er übte keinerlei Rache, brachte seinen Feinden weder Groll noch Schadenfreude entgegen, sondern zeigte ihnen gegenüber Barmherzigkeit, Mitgefühl und Milde.

Obwohl die Muslime unter den Nicht-Muslimen viele Jahre enorm gelitten hatten und viele der Gefährten des Propheten getötet wurden, verzichtete der Prophet auf Vergeltung. Die Flexibilität spiegelt sich hier im Verzicht auf das Recht der Vergeltung und in der Barmherzigkeit gegenüber den einstigen Aggressoren im Zustand der Überlegenheit wider.

2.9 *Igtihād* der *Sahāba*

Im Laufe der Zeit wuchs die islamische Gemeinde und damit ergab es sich, dass nicht alle Muslime sich ständig in unmittelbarer Nähe des Gesandten aufhalten konnten, um ihn in Zweifelsfällen nach der richtigen Verhaltensweise in bestimmten Situationen des täglichen Lebens zu befragen. Dies war außerdem zwangsläufig der Fall bei Personen, die sich auf Reisen befanden oder weit entfernt von Mekka wohnten.⁷⁴

Da es im Alltag immer wieder Situationen gab, die rasches Handeln erforderten, begannen die Muslime bereits zu Lebzeiten des Gesandten Muhammad in diesen Fällen selbstständig *iqtihād* zu praktizieren, d. h. sie bildeten sich ihr eigenes Urteil unter Berücksichtigung aller ihnen bekannten Texte und handelten danach. Bei späteren Zusammentreffen mit dem Gesandten erstatteten sie ihm dann Bericht über ihre selbstständig gefällten Entscheidungen, woraufhin der

⁷³ Ebd., S. 72.

⁷⁴ Vgl. Zaidan, 2009, S. 36f.

Gesandte den jeweiligen Einzelfall beurteilte und die Entscheidungen der Gefährten entweder bestätigte oder aber korrigierte.⁷⁵

Sa‘īd Ibn ‘Abd ar-Rahmān Ibn ‘Absa berichtete von seinem Vater, dass ein Mann zu ‘Umar Ibn al-Haṭṭāb kam und sagte:

„Ich war *ğunub*⁷⁶ und fand kein Wasser!“ Darauf sagte ‘Ammār Ibn Yāsir zu ‘Umar Ibn al-Haṭṭāb:
„Erinnerst du dich noch, wie ich und du eines Tages auf Reise waren, und du hast nicht gebetet, während ich mich auf dem Boden wälzte und anschließend betete, und als ich dann dies dem Propheten berichtete, sagte er: „Es wäre für dich so genug gewesen!“ Und er schlug mit seinen beiden Handflächen auf den Erdboden, putzte sie ab und rieb damit sein Gesicht und seine beiden Hände.“⁷⁷

Der Prophet hielt seine Gefährten somit stets dazu an, eine angemessene Lösung für bestimmte Angelegenheiten zu finden.

Manchmal fragte er seine Gefährten um ihre Meinung zu verschiedenen Rechtsangelegenheiten. Als der Prophet seinen Gefährten *Mu‘ād ibn Ḥabāb* als Richter und Lehrer nach Jemen sandte, um die Menschen über den Islam zu unterrichten und Recht zu sprechen, fragte er ihn:

„Was wirst du tun, wenn du eine Rechtsangelegenheit zu beurteilen hast?“
Mu‘ād ibn Ḥabāb erwiderte: „Ich werde mein Urteil entsprechend den Rechtsbestimmungen des Korans fällen.“ Dann fragte der Prophet weiter:
„Und falls du dies nicht im Koran findest?“ *Mu‘ād* antwortete: „Dann werde ich es nach deiner Sunna beurteilen.“ Hierauf fragte der Prophet weiter: „Und falls du dies auch nicht in der Sunna findest?“ *Mu‘ād* entgegnete darauf: „Dann werde ich meinen eigenen *iğtihād* anwenden.“ Damit war der Prophet zufrieden und sagte: „Lob sei Allah, dass der Gesandte des Propheten die Gerichtsbarkeit gefunden hat!“⁷⁸

In diesem Fall bestätigte er den *iğtihād* seiner Gefährten.

Daraus können wir schließen, dass in einer bestimmten Situation *iğtihād* praktiziert werden kann, falls dafür nicht nur eine einzige Möglichkeit der Interpretation besteht. So dürfen bei zwei oder mehreren Interpretationsmöglichkeiten der Sunna-Texte diese angewendet werden:

⁷⁵ Vgl. Krawietz, 2002, S. 29.

⁷⁶ Derjenige, der sich im *ğanāba*-Zustand befindet.

⁷⁷ Sahīḥ al-Buhārī: Der *tayammum*, 338, S. 80.

⁷⁸ Sahīḥ Muslim, Nr. 1500/ Al-Li‘ān.

Als beispielsweise der Prophet die Muslime aufforderte das Nachmittagsgebet beim Stamm der *Banū Quraiżah*⁷⁹ zu beten, verrichtete ein Teil der *Sahāba* das Mittagsgebet unverzüglich und ein anderer Teil schloss daraus, sich eilends an den genannten Ort zu begeben, um dann die Gebete zu verrichten, obgleich bei der Ankunft die Zeit des Mittagsgebets bereits überschritten war.

Vergleichender *qiyās*: Dieser bezieht sich auf einen Vergleich einer Angelegenheit mit einer anderen, ähnlichen Angelegenheit, die im Koran oder in der Sunna vorkommt.

Zum Beispiel der *qiyās* des Prophetengefährten ‘Ammār. Dieser zieht einen Vergleich, wobei er im Zustand von *ğanāba tayammum* ähnlich wie *Gusl* verrichtet, indem er seinen ganzen Körper im Staub wälzt.

Der Prophet spornte die *Sahāba* an und ermutigt sie auch im folgenden *Hadīt* den eigenen *iğtiḥād* anzuwenden:

„Wenn ein Richter *iğtiḥād* durchführt und damit einen korrekten Abschluss erreicht, so erhält er den doppelten Lohn und wenn aber seine Schlussfolgerung falsch ist, so erhält er noch immer eine Belohnung dafür.“⁸⁰

Der *iğtiḥād* der *Sahāba* kann in dieser Epoche jedoch nicht als eine der unabhängigen Quellen des *taṣrī* bezeichnet werden, weil dieser *iğtiḥād* vom Propheten entweder bestätigt wurde, in diesem Fall handelt es sich um eine Art der Sunna und diese heißt *as-Sunna at-taqrīriyya* (Billigung des Propheten), oder er aber von ihm korrigiert wurde und er, der Prophet, dadurch selbst Recht sprach und es sich somit um einen *Hadīt* handelte. Der Prophet begründete den *iğtiḥād* der *Sahāba* bereits zu Lebzeiten, um sie in der Rechtsprechung auszubilden und sie für die Zeit nach seinem Tod vorzubereiten.

2.10 Die Flexibilität des *fiqh* in der Epoche der Rechtgeleiteten Kalifen (632-661)

⁷⁹ Ebd., Nr. 1770.

Neben den *Banū Qainuqā‘* und den *Banū Nadīr* einer der drei einflussreichsten jüdischen Stämme Yathribs, des vorislamischen Medina.

⁸⁰ Musnad Imām Aḥmad, B4, Nr. 198, von ‘Amr Ibn al-‘Āṣ überliefert.

„In der Zeit nach dem Tod des Propheten entstanden neue politische und soziale Fragen, die es zu beantworten gab, neue Probleme, die gelöst werden mussten und Situationen, die anders waren, als die, die die Muslime mit dem Propheten erlebt hatten. Die Prophetengefährten, die in der Lage waren, ijtihād zu betreiben, bemühten sich, neue Normen und Lösungsansätze zu finden. In dieser Phase waren die Normen keine Antworten auf theoretische oder hypothetische Fragen, sondern es handelte sich um rein praktische Normen. Sie wurden nicht schriftlich festgehalten und nahmen keine wissenschaftliche Form an. Damit bestand der fiqh aus Normen des Korans, der Sunna und den Normen, die von den Sahāba abgeleitet oder bereits entwickelt worden waren, der sogenannte ijtihād der Prophetengefährten.“⁸¹

Mit dem Tod des Gesandten verlor die islamische Gemeinde ihre Autorität zur Erläuterung und zum Erlass von *šari‘a*-Normen, sowie ihren Ratgeber bei allen Fragen und Problemen des Alltags.

Die Entscheidung zur Beibehaltung der *ijtihād*-Praxis war somit indirekt die Ursache für die Entstehung der *fiqh*-Wissenschaft und folglich der *fiqh*-Schulen.

Zwei wichtige Gründe wie die Expansion des Islam und das Berühren neuer Problemberiche gaben den Ausschlag für diese Entscheidung⁸². Nach dem Tod des Gesandten kam es in relativ kurzer Zeit zu einer enormen Expansion des islamischen Reiches. Dies hatte zur Folge, dass die noch junge islamische Gemeinde erstmals mit neuen Gesellschaftssystemen und fremden Wertvorstellungen konfrontiert wurde. Bei der Bewältigung des Alltags unter dem Einfluss dieses neuen Umfeldes wurden Problemberiche berührt und Fragen aufgeworfen, die zu Lebzeiten des Gesandten nicht bekannt waren und für die deshalb auch keine Lösungsansätze vorgegeben waren, bei denen jedoch dringender Entscheidungs- bzw. Handlungsbedarf von Seiten der Muslime bestand.

2.10.1 Das Wissen der Gefährten um die Sunna

Innerhalb der islamischen Gemeinde und auch unter den Gefährten des Gesandten war der Kenntnisstand über die Sunna des Gesandten sehr unterschiedlich, weil

- a) nicht alle Gefährten sich ständig in unmittelbarer Nähe des Gesandten aufgehalten hatten und somit nicht alle *šari‘a* -Normen oder allgemeinen Empfehlungen und Anweisungen kennen konnten und

⁸¹ Mohamed Ibrahim: Usul al fiqh: Quellen und Methodenlehre der Rechtsfindung im Islam, S. 6. (<http://awis-islamforschung.eu-1, 30.06.09>).

⁸² Vgl. Krawietz, 2002, S. 33.

b) die Möglichkeiten zur Behebung vorhandener Wissenslücken über die Sunna zur damaligen Zeit eingeschränkt waren, wegen der noch nicht komplett vorhandenen schriftlichen⁸³ Aufzeichnung derselben und wegen fehlender Möglichkeiten zu anderweitiger Informationsbeschaffung.

Zaidan fügt hinzu:

„Die nun folgende Entwicklung der Praxis des *iqtihād* vollzog sich in den verschiedenen Regionen des islamischen Reiches sehr unterschiedlich, weil die Gefährten des Gesandten durch die gravierenden politischen Veränderungen nicht mehr an einem Ort (in Madina) zusammenlebten, an dem sie sich jederzeit austauschen konnten, sondern verstreut waren und sich in teilweise weit voneinander entfernten Gebieten aufhielten.“⁸⁴

Wegen des individuell sehr unterschiedlichen Wissensstandes über die Sunna, wegen der geographischen Entfernung und der eingeschränkten Möglichkeiten für einen Informationsaustausch und wegen der unterschiedlichen gesellschaftlichen Bedingungen vor Ort, entwickelten die Muslime in den verschiedenen Gebieten unterschiedliche Methoden des *iqtihād*.⁸⁵

2.10.2 *Abū Bakr*, Methode

*Maymūn ibn Mahrān*⁸⁶ fasste die *Abū Bakr* Methode nach der Reihenfolge der rechtlichen Entscheidungen wie folgt zusammen:

Wann immer es einen Streit gab, blickte *Abū Bakr* in den Koran. Und wenn er etwas gefunden hatte, nach dem er ein Urteil fällen konnte, tat er dies.

Falls er dafür kein Rechtsurteil im Koran finden konnte, sich jedoch an ein relevantes Urteil in der Sunna des Propheten erinnern konnte, so entschied er diesem gemäß. Wenn er jedoch auch nichts in der Sunna finden konnte, so ging er zu den Muslimen und fragte sie, ob sich jemand von ihnen an einen entsprechenden Schiedsspruch in der Sunna des Propheten erinnern konnte. Falls jemand sich an ein entsprechendes Urteil erinnern konnte, sagte *Abū Bakr*: „Preis sei Allah, Der einige von uns befähigt hat, sich an das zu erinnern, was sie von

⁸³ Der „*Sahīh al-Buhārī*“ wurde im 9. und 10. Jahrhundert gegeben.

⁸⁴ Zaidan, 2009, S. 37.

⁸⁵ Ebd., S. 36f.

⁸⁶ M. Ali el-Sayis: *Tārīh al-fiqh al-Islamī, dār al-Fikr*, 2004, S. 95ff (eigene Übersetzung).

unserem Propheten gelernt haben!“ – Wenn er auch gemäß der Sunna des Propheten keine entsprechende Lösung finden konnte, dann versammelte er die Anführer und die Elite der *Sahāba* und beriet sich mit ihnen. Falls sie sich in einer Angelegenheit einigen konnten, dann urteilte er gemäß dieser Grundlage (*iğmā'*).

Die Nachfolger von *Abū Bakr*, d.h. die drei weiteren rechtgeleiteten Kalifen, fällten ebenfalls ein Urteil zuerst gemäß der Rechtsprechung im Koran, danach gemäß der Sunna und zusätzlich nahmen sie die Entscheidungen von *Abū Bakr*, sowie die Rechtssprüche ihrer jeweiligen Vorgänger zu Hilfe. Falls sie bei ihren Vorgängern kein entsprechendes Urteil finden konnten, fällten sie im gemeinsamen Konsens ihren Rechtsspruch.

Iğtiḥād bedeutete in dieser Epoche hauptsächlich das Bemühen um Rechtsurteile hinsichtlich neuer, tatsächlich gegebener Sachverhalt d.h., er behandelte keine hypothetischen Annahmen. Die *Sahāba* wandten sich in erster Linie den Hauptquellen des Islams zu, um die zutreffenden Normen zu finden und falls diese dort nicht entdeckt wurden, verwendeten sie *ra'y*, also die eigenständige Meinung. Es existierten zwei unterschiedliche Methoden des *ra'y*: *qiyās* (Analogieschluss) und *iğmā'*⁸⁷ (Konsens). Das *Šūrā*-Prinzip (Prinzip der gegenseitigen Beratung) war ein wirksames Mittel gegen die Meinungsverschiedenheiten unter ihnen.

Die Anwendung des *qiyās* war weit verbreitet in jenen Fällen, in denen es keinen relevanten Text in Koran und Sunna gab und wo die *Sahāba* keinen Einwand dagegen erhoben. Sie verwendeten *qiyās* in vielen Fällen, wie zum Beispiel in der Epoche 'Umars, in der es wegen einer Dürre eine Hungersnot gab. Der Kalif bemühte sich damals um eine schnelle Versorgung des Volkes und hob die Strafe für Diebstahl vorübergehend auf.

Iğmā' war als Basis zur Urteilsfindung ebenfalls weit verbreitet. Dies wurde durch die Tatsache erleichtert, dass die Anzahl der *Sahāba* gering war und sie sich daher leichter einigen konnten. Sie verwendeten *iğmā'* in vielen Fällen, so zum Beispiel, wenn ein Kalif oder ein *Imām* ernannt werden musste (*Šūrā*-Prinzip)⁸⁸, oder auch im Krieg gegen Abtrünnige, Anhänger von falschen Propheten oder wenn Abtrünnige bekämpft und getötet werden sollten, denn ein Abtrünniger konnte nicht wie ein Kriegsgefangener behandelt

⁸⁷ Er ist rangmäßig die dritte Quelle nach dem Koran und der Sunna.

⁸⁸ Gegenseitige Beratung.

werden. *Iğmā* wurde jedoch auch angewandt, als es um die Sammlung des Korans und dessen Festhalten in einer gesammelten Aufzeichnung ging.

2.11 Die Flexibilität des *fiqh* in der Epoche der *Tābi‘ūn* bis zum zweiten Jahrhundert nach der *hiğra*

2.11.1 Die Spaltung der Muslime in drei Gruppen

Nach dem Tod des Propheten entstand die erste große Auseinandersetzung um seinen Nachfolger und diese führte später dann zu einer *fitna* (Spaltung) in zwei Parteien.

Eine Gruppe war der Auffassung, dass ‘Alī, der Vetter und Schwiegersohn Muhammads, dieses Amt (Kalifat) übernehmen sollte. Ihrer Meinung nach, war nur ein enger Angehöriger der Prophetenfamilie zur Übernahme des Kalifats geeignet. Die Mehrheit der Muslime war der Ansicht, dass die Nachfolge des Propheten offen sei und wählte Abū Bakr für dieses Amt. Später folgten dann die Kalifen ‘Umar und ‘Utmān. ‘Alī gelangte erst als vierter Kalif zur Herrschaft, bis er 661 n. Chr. ermordet wurde. Diese Spaltung (*furqa*) der Muslime hatte ebenso Auswirkungen in der Rechtsordnung, zum Beispiel bezüglich des Erbrechts. Trotz dieser unterschiedlichen Rechtsentwicklung wurden die trennenden Elemente eher in den Hintergrund gedrängt und es erfolgte, auf Formelkompromissen basierend, eine zumindest stillschweigende, gegenseitige Anerkennung. In der Zeit der letzten Epoche des Kalifs ‘Alī kam es zu einer großen politischen Auseinandersetzung unter den Muslimen und es folgte eine Spaltung in drei Gruppen bzw. Lager: Die Kharijiten (*al-Hawāriġ*), die Schiiten und die Mehrheit der Muslime, die dem Weg des Propheten folgten (Sunniten).⁸⁹

Die Gruppen vertrauten einander nicht mehr und bei den Gelehrten war es ebenso. Es vertrauten einander jeweils nur die Gelehrten eines Lagers, was Auswirkungen auf den *fiqh* zufolge hatte.

⁸⁹ Vgl. Rohe, 2009, S. 24-27.

Das *iğmā'*-Prinzip ging zurück und wurde fast unmöglich, außer durch Zufall. Das war die erste Ursache, die zur wissenschaftlichen Turbulenz führte und die *fīqh*-Auseinandersetzung weiter verzweigte.

2.11.2 Die Kharijiten (*al-Hawāriǧ*)

- 1) Die Kharijiten vertreten die Auffassung, dass prinzipiell jeder Muslim das Recht habe, das *Imāmah* zu übernehmen und nicht, wie es die Auffassung der Schiiten ist, nur Nachkommen ‘Alīs.
- 2) Ein sündiger *Imām*, der gegen die Gebote der *šari‘a* verstößt, muss mit Gewalt abgesetzt werden.
- 3) Ein Muslim, der eine Sünde begeht, sei der Apostasie schuldig, könne nicht durch Reue Vergebung erhalten und wird als *kāfir* (Ungläubiger) bezeichnet.
- 4) Es genügt nicht, wenn der *imān* eines Menschen im Herzen besteht, sondern der Glaube muss durch Taten (Gebet, Fasten, ...) bestätigt werden, andernfalls gilt die Person nicht als Muslim.

Die *Kharijiten* begründeten ihre Ermordung des Kalifs ‘Alī und ihren Kampf gegen die *Ummaiyyaden* mit dem oben angeführten zweiten Prinzip. Dies ist ein Beispiel dafür, dass *iğtihād* auch negative Auswirkungen verursachen kann.

Die *Karijiten* lehnten alle anderen Gruppen ab, stellten sich auch gegen das Konsensprinzip und führten ihren eigenen *iğtihād* aus, was blutige Auseinandersetzungen zu Folge hatte.

2.11.3 Die Schiiten⁹⁰

Die Auseinandersetzungen mit den Schiiten begannen mit dem Kalifatsanspruch nach dem Tod des Propheten Mohammad. Sie vertreten die Ansicht, dass nach seinem Tod das Kalifat nur ‘Alī zugestanden habe. Weiters sind sie der Meinung, dass der Prophet die Frage seiner Nachfolge nicht offen gelassen habe, sondern einen Nachfolger bestimmt habe und daher ist

⁹⁰ Vgl. Heinz Halm: Die Schia, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, S. 10-17.

für sie die Ernennung eines Nachfolgers auf der Basis des Šura-Prinzips oder durch *iqtihād* nicht möglich.

Weiters schlossen sie daraus, dass der Nachfolger des Propheten die ‘isma habe, das heißt, dass er von jeder Sünde und jedem Fehler geschützt sei.

‘Alī habe ihrer Meinung nach auch seine Söhne als Nachfolger bestimmt. Wer diesen Anspruch und auch den Anspruch seiner Nachfolger bestreite, gegen den müsse solange gekämpft werden, bis der Nachfolgeanspruch wieder in der Familie ‘Alīs liege.

Diejenigen, die vor ‘Alī das Kalifat innehatten, werden von ihnen nicht akzeptiert.

Die Auswirkungen auf den islamischen *fiqh* sind folgende:

- 1) Die Schiiten haben einen eigenen *tafsīr* für den Koran, der sich mit ihren Prinzipien vereinbaren lässt und sie lehnen andere Koranexegesen ab.
- 2) Sie lehnen auch jene *Aḥādīt* vehement ab, die von Nichtschiaiten überliefert wurden und nicht ihrer Denkweise entsprechen (wie zum Beispiel jene von ‘Āiša oder Abū Huraira), obwohl sie wissenschaftlich authentisch überliefert wurden.
- 3) Sie lehnen sowohl Konsens sowie Analogieschluss ab, denn die Meinung anderer zu akzeptieren oder zu berücksichtigen würde bedeuten, auch die Meinung von Nichtschiaiten anzunehmen.

Den *qiyās* lehnen sie ab, weil sich dieser auf die eigenständige Meinung eines Gelehrten stützt. Sie akzeptieren als Basis für die Religion ausschließlich nur den Koran, die Sunna und ihre *Imāme*.

Das hatte folgende Wirkung auf den *fiqh*, dass dieser nämlich von einer Offenheit der Beweisfindung zu einer starken Einschränkung geführt wurde.

2.11.4 Die Gelehrten zogen von Medina aus in die verschiedenen Gebiete

Der Kalif ‘Umar⁹¹ verbot den großen Gelehrten unter den *Sahāba* Medinas, die Stadt, ohne einen dringlichen Grund zu verlassen, um den Konsens für wichtige Angelegenheiten leichter

⁹¹ Vgl. Krawietz, 2002, S. 48.

zu ermöglichen. In der Epoche des Kalifs ‘Uthmān verbreitete sich der Islam sehr stark. Deswegen erlaubte er ihnen, in die neu eroberten Länder auszuwandern, um dort als Lehrer die neuen Muslime zu unterrichten und die Fragen der Menschen zu beantworten, d. h. ihnen *fatāwā* (Rechtsgutachten) zu erstellen.

Die Gelehrten, die in den neu dazugekommenen Ländern lebten, hatten nicht alle dasselbe Wissen, d. h. es gab Niveauunterschiede und auch in den Ländern, in denen sie lebten, hatten die Völker verschiedenen Gewohnheiten (‘urf), sie hatten verschiedene soziale, wirtschaftliche und politische Strukturen und die Gelehrten hatten untereinander keine Kommunikations- bzw. Kontaktmöglichkeiten, da das Reisen damals beschwerlich war. Somit gab es für sie fast keinen Informationsaustausch und daher auch keine Konsensmöglichkeiten (*iğmā’*) untereinander.

Die Konsequenz war, dass die Bevölkerung jedes Landes an der *fatwā* und dem Urteil der unter ihnen lebenden Gelehrten festhielt, da diese für sie Vorbilder waren, die sie selbst erlebten.

Also folgten die Bewohner von Medina überwiegend der *fatwā* des Gelehrten *Abdullah Ibn ‘Umar*, in Mekka folgten sie *Abdullāh Ibn ‘Abbās*, in Kūfa folgten sie *Abdullah Ibn Mas‘ūd*, in Basra dem Gelehrten *Abū Mūsa Al-Aṣ‘arī* und in Šām dem Gelehrten *Mu‘ād Ibn Ḥabāb* und in Ägypten dem Gelehrten *Abdullāh Ibn ‘Amr Ibn al-‘Āṣ* und deren jeweiligen Schülern.

2.11.5 Die Verbreitung der *Hadīt*-Erzählung (*Riwāyat al-Hadīt*)

Die Kalifen *Abū Bakr* und *‘Umar* wollten nicht, dass die Erzählung über den *Hadīt* unter den *Sahāba* zu stark betrieben wurde, da sie fürchteten, dass man sich einerseits dann überwiegend mit dem *Hadīt* statt mit dem Koran beschäftigen würde und andererseits, dass sich die Lüge in diesem Bereich verbreiten könnte.

Nachdem die Gelehrten unter den *Sahāba* in verschiedene Länder ausgewandert waren, wuchs das Bedürfnis, Lösungen für die diversen entstandenen Probleme und Angelegenheiten zu finden und sie berichteten vom Gesehenen und Gehörten über den Propheten, um ihre *fatwā* damit zu begründen.

Aufgrund des verschiedenen Wissensstandes über die *Aḥādīt* unter den *Sahāba* war es daher möglich, dass es zum Beispiel in ein und derselben Angelegenheit zu verschiedenen Beurteilungen bzw. zu unterschiedlicher Normenfindung der Gelehrten kam.

2.11.6 *Hadīt*-Verfälschung⁹²

Wegen der Tatsache, dass die *Sahāba* den *Hadīt* noch nicht niedergeschrieben hatten und durch die Schwierigkeit der Eingrenzung bzw. der Einfassung der Handlungen und Aussagen des Propheten innerhalb von dreiundzwanzig Jahren, kam es zur Verfälschung des *Hadīt* aus folgenden Gründen:

Einerseits wollten die Feinde den Islam dadurch angreifen, andererseits wollten die Menschen ihren eigenen Ritus (*madhab*) damit betonen, hervorheben bzw. bestätigen. Aus Liebe zum Propheten wurden etwa weise Aussagen von Philosophen ihm zugeschrieben. Weiters suchte man Menschen zu weiteren guten Taten anzuspornen und sie vor Verbotenem abzuschrecken.

Die Auswirkung auf den *fiqh* war, dass die Gelehrten nicht wie zuvor von einem *Hadīt* ein Rechtsurteil ableiten konnten, sondern sie mussten zuerst einen *Hadīt* auf seine Richtigkeit überprüfen, bevor sie auf dessen Grundlage eine *fatwā* bilden konnten und dies erschwerte und verlangsamte ihre Arbeit.

2.11.7 *Ahl al-Hadīt* und *ahl al-ra'y*⁹³

Verschiedene Elemente bzw. Bedingungen beeinflussten die Weiterentwicklung des *fiqh*. Der individuell sehr unterschiedliche Wissensstand über die Sunna, die geographischen Entfernungen, die eingeschränkten Möglichkeiten für einen Informationsaustausch und die sehr unterschiedlichen gesellschaftlichen Bedingungen vor Ort waren jene Faktoren, deren Auswirkungen sich im *fiqh* widerspiegeln. Die Muslime in den verschiedenen Gebieten brachten deshalb diverse Methoden des *iqtihād* hervor.

⁹² Deswegen stellten die Gelehrten Regeln und Bedingungen für die Richtigkeit der *Hadīte* auf, wie zum Beispiel die Wissenschaft der Überlieferer-Kritik bekannt als *'ilm al 'arḥ wa at- ta 'dīl*. (Vgl. Krawietz, 2002, S. 49f)

⁹³ Vgl. Richard Potz, islamisches Recht und europäischer Rechtstransfer, hrsg. vom Institut für Europäische Geschichte (Mainz), 2011, Zugriff am: 24. August 2011, S. 6.

(<http://ieg-ego.eu/de/threads/europa-und-die-welt/herrschaft/richard-potz-islamisches-recht-und-europaeischer-rechtstransfer#DasEntstehendesislamischenRechts>, 5.04.14).

Unter diesen Voraussetzungen entwickelte sich der *fiqh* bei den Sunnitn (*al-Ǧumhūr*) in zwei Richtungen weiter. Hierbei sind die beiden wichtigsten Schulen anzuführen, die diverse Methodologien entwickelt haben:

Die *Hadīt*-Schule (*ahl al-hadīt*)

Für die Vertreter der Schule von Medina ist charakteristisch, dass sie von der Methode ihrer Vorgänger beeinflusst sind, des weiteren ist das Festhalten an den Texten des Korans und der Sunnah für sie kennzeichnend, sowie ihre fromme Scheu vor dem Erteilen einer *fatwā* und der Benutzung der auf Rationalität begründeten eigenen Meinung.⁹⁴

Die Bevölkerung war auf der arabischen Halbinsel keinen großen politischen und gesellschaftlichen Änderungen ausgesetzt, sie war von fremden Gesellschaftssystemen kaum beeinflusst und lebte nahe der Zeitzeugen des Propheten und der *Sahāba*. Aus diesem Grund wurden hier fast ausschließlich die des Gesandten als Basis für *iqtihād*, wie auch für die Entwicklung des *fiqh* verwendet.

Schule der eigenständigen Meinung (*ahl al-ra'y*)

„Deren Anhänger gehen davon aus, dass die Bestimmungen des Offenbarungsrechts in ihrer Bedeutung rational zu erfassen sind.“⁹⁵

In Kufa im Irak lebten die Muslime in einer Gesellschaft mit andersartiger Kultur und fremden Einflüssen. In dieser Region lebten wesentlich weniger Prophetengefährten und daher hatte man auch weniger und ungenaueres Wissen über die Sunna des Gesandten. Um dieses Defizit auszugleichen, wandte man hier in verstärktem Maße logisches Denken sowie den Analogieschluss (*qiyās*) für die Praxis des *iqtihād* an. Später als schriftliche Aufzeichnungen der *Hadīte* im islamischen Raum verbreitet wurden, schlossen sich Informationslücken, wodurch sich die Unterschiede zwischen den beiden Denkrichtungen verringerten und sie großteils beseitigt wurden.⁹⁶

⁹⁴ Vgl. Krawietz, 2002, S. 51.

⁹⁵ Ebd., S. 51.

⁹⁶ Vgl. Zaidan, 2009, S. 37f.

2.12 Die Flexibilität des *fiqh* vom 2. Jahrhundert bis zur Mitte des 4. Jh. nach der *hīgra* (661-750)

Tilman Nagel schreibt:

„Die Geschehnisse der Jahre 129/747 bis 132/750 markieren eine Veränderung, die alle Bereiche des islamischen Gemeinwesens und der jungen muslimischen Kultur erfasste, so dass man sich nicht gescheut hat, von einer Revolution zu sprechen.“⁹⁷

Die Gründe für diese Revolution, die Nagel erwähnt, sind folgende:

Die Kalifen der ‘Abbasiden konzentrierten sich nicht nur auf politische Angelegenheiten wie ihre Vorgänger, die *Ummayaden*, sondern legten großes Augenmerk auf den *fiqh* und die *fuqahā’* und darauf, diese den Menschen näher zu bringen.

Die Kalifen verliehen den *fuqahā’* eine bedeutende Position, indem sie in allen wichtigen Angelegenheiten des Staates zuerst ihre Meinung einholten⁹⁸ und sie zu Rate zogen.

Die Konsequenz daraus war, dass sich *fiqh* weiter verbreitete, sodass er sich auf fast alle Lebensbereiche erstreckte. Der *fiqh* ist allumfassend geworden, indem er sich in jedem neuen Ereignis widerspiegeln konnte.

Darüber hinaus beschäftigten sich die Gelehrten nicht nur mit tatsächlichen, reellen Ereignissen, sondern sie zogen auch hypothetische Fragen heran, um ihre Normenfindung hierüber zu äußern und um den *fiqh* damit zusätzlich noch zu erweitern.

Die frühe ‘Abbasidenzeit’ sei, so Küng, eine Glanzzeit menschlicher Kultur überhaupt gewesen. Nicht nur wegen der damals herrschenden wirtschaftlichen Prosperität und der Entwicklung der für den klassischen Islam charakteristischen Organe der Regierung, Verwaltung und Rechtsprechung, sondern zuallererst wegen dreier Entwicklungen, die bis heute den Islam prägen. Denn damals kam es zur Ausgestaltung der spezifisch islamischen Kultur: Sie ist begründet auf dem klassischen Arabisch, auf persischer Lebensart und

⁹⁷ Nagel, Tilmann: Das Kalifat der Abbasiden. In: U Haarmann (Hrsg.), Geschichte der arabischen Welt. München 1987, S. 101-165.

⁹⁸ Sie versuchten die Gelehrten und Juristen an sich zu ziehen und sie in hohe Ämter zu heben. (Vgl. Krawietz, 2002, S. 57)

hellenistischer Wissenschaft; zur Ausformung des islamischen Rechts (*fiqh*): Es bilden sich die vier bis heute bestehenden Rechtsschulen; zur Herausbildung der islamischen Theologie (*kalām*): Es entsteht eine Art von „Scholastik“, die sich bis heute im theologisch-systematischen Denken von Muslimen auswirkt.⁹⁹

2.13 Der *fiqh* ab der Hälfte des 4. Jahrhunderts bis zum Fall von Bagdad¹⁰⁰ (750-1258)

Nach der Epoche der Blütezeit der ‘Abbasiden begann die Zersplitterung des islamischen Reiches in lokale, autonome Nachfolgestaaten. Das hatte auch seine Auswirkung auf den *fiqh* und unter diesen Umständen verminderten sich sowohl *fiqh* als auch *iqtihād*. Die Unabhängigkeit der Gelehrten ging zunehmend verloren und es entstand die Imitation (*taqlīd*).

Im 13./19. Jahrhundert setzte in vielen Teilen der islamischen Welt eine intensive Auseinandersetzung mit der europäischen Kultur ein, teils aus eigenem Antrieb wie in Ägypten und teils gezwungenermaßen, aufgrund kolonialer Unterwerfung und es kam auch zu einer Berührung im Rechtsbereich (*fiqh*). Die gelegentlich anzutreffende Vorstellung, das islamische Recht habe sich seit dem 4./10. Jahrhundert nicht mehr entwickelt und sei dann weitgehend von westlichen Gesetzen abgelöst worden, entspricht nicht der Realität. Es kam bereits in den vorhergehenden Jahrhunderten zu einer nicht von außen gesteuerten Dynamik zum Beispiel im Osmanischen Reich, bei den Moguln in Indien und zu einer von Ägypten ausgehenden Bewegung. In der Zeit des Osmanischen Reiches wurden Rechts- und Denkschulen auf die *hanifitische* Rechtsschule beschränkt. Ein Eckpfeiler der Befürworter dieser Einschränkung war das Bestreben die Rechtsgrundlage nicht zu verändern und an Stelle der gottgegebenen Vorschriften Menschenwerk zu setzen, ein anderer die Befürchtung zu großen Einflusses der nicht-islamischen Normgebung.

Die Befürworter der Reformbewegung sehen durch die Starrheit eine Gefährdung der Position der *šarī‘a* und dass dadurch ihre Lösungsmöglichkeiten für neue Fragen verloren gehen könnten. Der Schlüssel zu neuen Ansätzen liegt in der Aktivierung des *iqtihād*, des

⁹⁹ Vgl. Küng, 2004, S. 317.

¹⁰⁰ Im Jahre 1258 an die Mongolen (Hülegü).

eigenständigen Raisonnements bei der Heranziehung und Interpretation der jeweils relevanten Quellen. Dadurch kommt es zu einer Wiederbelebung bzw. Stärkung der *šarī'a*.¹⁰¹

2.13.1 Die Imitation (*taqlīd*)¹⁰²

Die Gelehrten beschränkten ihren Aktionsradius nur mehr auf die Rechtsschulen und verfielen langsam in sinnlose Diskussionen über nebensächliche Einzelheiten, die die Meinungsverschiedenheiten vertieften und verschärften. Sie beschäftigten sich intensiv mit den *Imāmen* der Rechtsschulen und hielten an deren *iqtihād*-Methoden fest. Sie benützten diese Methoden als Leitfaden für die Ableitung von Normen.

Die *fatwā* der vier großen *Imāme* (*Abū Hanīfa, Mālik, Šāfi'i und Ahmad*) wurde soweit hervorgehoben und aufgewertet, dass sie damals fast einem Zitat aus dem Koran oder der Sunna¹⁰³, also dem *naṣṣ* selbst, gleichstellt wurde. Ebenso verfolgten und imitierten sie die Methoden der Normenableitung dieser *Imāme* bei ihren wenigen eigenen *fatāwā* in Bezug auf jene Angelegenheiten, für die es von den *Imāmen* noch keine eigene *fatwā* gab.

In dieser Epoche spricht man auch von der Schließung des Tors des selbständigen *iqtihād* (*insidād bāb al-iqtihād*)¹⁰⁴, obwohl das nicht möglich wäre, nachdem in einigen Rechtsdiskursen die methodologische Entwicklung im Bereich des Rechtsfindungssystems ab dem 10. Jahrhundert in Frage gestellt wurde.

*Hān*¹⁰⁵ betrachtet den *taqlīd* als die Ursache für die Spaltung (*furqa*) der *Umma*. Bei *taqlīd* unterschieden die *ahl al-Hadīt* verschiedene Abstufungen:

Erstens: Der *muqtahid* müsse dabei den *ahl as-Sunna*, also den rechtgläubigen Muslimen folgen, ohne sich jedoch an einen bestimmten Gelehrten zu binden.

Zweitens: Es ist erlaubt (*mubāh*), wenn der *muqallid* einer bestimmten *fiqh*-Schule in einem Bereich folgt, wie zum Beispiel beim Heben der Hände während des Gebets, ohne sich jedoch

¹⁰¹ Vgl. Rohe, 2009, S. 167-171.

¹⁰² S. Krawietz, S. 70.

¹⁰³ „Da benahmen sich ihre späteren Anhänger, als ob bei ihnen die Ausdrücke *Imām* und Religionsgesetzgeber austauschbar seien.“ (Krawietz, 2002, S.75)

¹⁰⁴ Eine Einstellung des *iqtihād* würde aber das Ende islamischen *fiqh* bedeuten. (Vgl. Hallaq Wael B: *Was the Gate of ijtihad Closed?*, in: „International Journal of Middle Eastern studies“, Vol. 16, No. 1, 1984, pp. 3-41) Diese These vom „geschlossenen Tor des *iqtihād*“ ist nicht ohne Widerspruch geblieben, und ihre Verbindlichkeit ist von einigen islamischen Rechtstheoretikern heftig kritisiert worden.

¹⁰⁵ Vgl. Claudia Preckel, Islamische Bildungsnetzwerke und Gelehrtenkultur in Indien des 19. Jahrhunderts, Dissertation, Ruhr-Universität Bochum 2005, S. 327f.

ausschließlich an diese Schule zu binden. Eine *bid'a* sei aber, wenn sich der *muqallid* dauerhaft nur einer bestimmten Schule mit der Rechtfertigung verpflichtet, dass diese für ihn *wā'ib* sei.

Drittens: Der *muqallid* könne durch *taqlīd* sogar zum Polytheisten werden. In diesem Fall folgt der *muqallid* einem *mu'tahid*, dessen *iqtihād* jedoch bezweifelt wird und das, obwohl sich der *mu'tahid* auf einen vertrauenswürdigen und nicht abrogierten *Hadīt* bezogen hat. Insgesamt ist der *taqlīd* eine *bid'a* und ein fanatischer Glaube, der zur Spaltung der Umma führte, meinte *Hān*.

2.14 Die Forderung nach Wiedereinführung des *iqtihād* zur Flexibilisierung des Islam (islamischer Modernismus)¹⁰⁶

Dieser islamische Modernismus wird seit den 1870er Jahren vor allem von *Ǧamāl ad-Dīn al-Afġānī* (1839-1897) verbreitet, der zwischen den Traditionalisten und den Säkularisten steht. Er vertritt die Meinung der Notwendigkeit einer islamischen Reformation und wirbt für eine dynamische, kreative und progressive islamische Religion und Zivilisation. Wenn der Islam ursprünglich verstanden werde, so bereite es keine Schwierigkeiten, ihn mit der westlichen Vernunft, Wissenschaft und Technologie zu verbinden. Er setzt sich für eine zeitgenössische islamische Identität, den Panislamismus und die Einheit der *Umma* ein.¹⁰⁷

An der Kontinuität zwischen islamischem Erbe (*turāt*) und modernem Wandel (*taqdīd*) ist auch der *al-Afġānī* Schüler *Muhammad 'Abduh* (1849-1905) sehr interessiert. Nach seiner Rückkehr 1881 nach Ägypten arbeitet er intensiv für die Reform und steigt 1899 sogar zum *Mufti* von Ägypten auf, was ihm nun die Macht verleiht, die *šari'a* autoritativ modern zu interpretieren.¹⁰⁸

Nach dem Tod *'Abduhs* wird *Raṣīd Ridā* (1865-1935) intellektueller Führer der reformerischen Bewegung in Ägypten. Im Kampf gegen Nationalismus und Säkularismus tritt er sogar für eine Erneuerung des Kalifats ein.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Diese Bewegung verkündet die Renaissance, Wiederbelebung des *fīqh* und die Befreiung der *Umma* von negativen Aspekten der *taqlīd*-Epoche. (Vgl. Krawietz, 2002, S. 80)

¹⁰⁷ Vgl. Küng, 2004, S. 515.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., S. 515f.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., S. 516.

„Reformer, wie al-Afġāni, ‘Abduh und Ridā, die sich gegen die Herabwürdigung der Muslime zur Wehr setzten, gingen von der Grundannahme aus, dass die vermeintliche intellektuelle Rückständigkeit ihre Ursachen in einem verkrusteten, inflexiblen Islamverständnis habe, welches v. a. auf einem blinden Gehorsam (*taqlīd*) gegenüber den von der islamischen Jurisprudenz ausgearbeiteten und mittlerweile überholten Normensystemen beruhe. Sie plädierten daher für eine innere Reform des Islams: Mittels rationaler Überlegung sollte eine freiere, der Zeit angepasste Auslegung des Islams möglich werden.“¹¹⁰

2.15 Schlussfolgerung

Šarī‘a, der „Weg zur Wasserstelle“, jener Begriff innerhalb des Islam, der wie kein anderer missverstanden wird, umfasst die Gesamtheit der in Koran und Sunna enthaltenen Gebote und Leitlinien Allahs für die Muslime und umschließt das gesamte menschliche Dasein. Ziel der šarī‘a ist es, dem Menschen Nutzen zu bringen und Schaden von ihm abzuwenden, im Diesseits als auch im Jenseits, indem sie seine Bedürfnisse erfüllt. Ein wesentliches Merkmal der šarī‘a ist ihre Flexibilität, die nach *Qaraḍāwī* in fünf Aspekten zum Ausdruck kommt, nämlich der umfassenden Nachsicht, die Absicht des Normgebers ist, denn die šarī‘a weist nur eine geringe Anzahl von unzweifelhaften Verboten auf, während hinsichtlich aller anderen Fragen, die in keinem Offenbarungstext erwähnt werden, der allgemeine Grundsatz des Erlaubtseins der Dinge gilt. Des Weiteren behandeln Koran und Sunna keine Einzelheiten, sondern viel mehr Prinzipien und Rechtsbestimmungen im Allgemeinen, nur hinsichtlich jener Angelegenheiten, die unabänderlich und von Zeit und Ort unabhängig sind, werden Rechtsbestimmungen detailliert ausgeführt. Ein weiterer Aspekt, der die Flexibilität der šarī‘a zum Ausdruck bringt, ist, dass die Texte die Möglichkeit bieten, eine Frage von verschiedenen Seiten her zu betrachten. Dies ist kein Mangel des Textes, sondern durchaus beabsichtigt, um zum Nachdenken und zur Diskussion anzuregen und führte letztendlich auch zur Entstehung verschiedener *fiqh*-Schulen. Auch erlaubt die šarī‘a Ausnahmen in Notsituationen und darin spiegelt sich der Geist des Islam wieder, das Leben der Menschen einfach zu machen und ihnen Bürden zu erleichtern, die ihnen von anderen Anschauungen und Religionen auferlegt wurden. Darüber hinaus, und dies ist der fünfte Aspekt der Flexibilität der šarī‘a, kann eine *fatwā* an sich ändernde gesellschaftliche, örtliche oder

¹¹⁰ <http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/islam-lexikon/21634/reformislam>, 15.04.14.

Autor: Stephan Conermann; Elger, Ralf/Friederike Stolleis (Hg.): Kleines Islam-Lexikon. Geschichte - Alltag - Kultur. München: Beck 2001. Lizenzausgabe Bonn: Bundeszentrale fFHisbür politische Bildung 2002.

zeitliche Gegebenheiten angepasst werden. Somit weist die *šarī'a* Kontinuität im Bereich der Glaubensgrundsätze, der rituellen Handlungen und in den eindeutig festgelegten Verboten auf, während sich Flexibilität in den Details der Gebote und ihrer praktischen Umsetzung findet.

Der *fiqh*, die Wissenschaft des islamischen Rechts, ist Teil der *šarī'a* und beschäftigt sich mit der Ableitung von praktischen Handeln betreffenden *šarī'a*-Normen durch selbständige Urteilsfindung (*iqtihād*) auf der Grundlage von Koran und Sunna. Ergebnis des *iqtihād* ist die *fatwā*. Zur Zeit des Propheten lag die Autorität zur Ableitung von *šarī'a*-Normen einzig bei ihm. Er selbst vermittelte - was durch zahlreiche *Hadīte* belegt ist - seinen Gefährten die Flexibilität des *fiqh*, der die Möglichkeit bietet, auf die Situation und die Lebensgewohnheiten der Menschen Rücksicht zu nehmen. So bildete er sie in der Rechtssprechung aus und ermutigte sie, sich selbst im *iqtihād* zu üben, den er dann entweder bestätigte oder korrigierte. Nach dem Tod des Propheten bestand die Notwendigkeit, am *iqtihād* festzuhalten, um in dem ständig wachsenden islamischen Reich Antworten auf sich täglich neu stellende Fragen zu finden. Diese Beibehaltung des *iqtihād* führte schließlich zur Entstehung unterschiedlicher *fiqh*-Schulen. Zur Entstehung der vier bis heute bestehenden Rechtsschulen kam es in der frühen Abbasidenzeit, in der dem *fiqh* und seinen Gelehrten ein bedeutender Rang zuerkannt wurde. Der Untergang des Abbasidenreiches und sein Zerfall in autonome Nachfolgestaaten führten auch zu einer Vernachlässigung des *iqtihād* und des *fiqh*. Viele Gelehrte verloren ihre Unabhängigkeit und die reine Nachahmung (*taqlīd*) trat in den Vordergrund. Die Folgen des daraus entstandenen geistigen Stillstandes sind bis in unsere Tage spürbar. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde die Forderung nach einer Erneuerung des islamischen Denkens laut, die im blinden Gehorsam gegenüber einem veralteten Normensystem die Ursache für die Rückständigkeit in der islamischen Welt sah. Reformer wie Muhammad 'Abdū und Raśīd Riḍā traten darum für eine zeitgemäße, auf rationaler Überlegung basierende innere Reform des Islam ein.

3. Kapitel II: *Fiqh al- aqalliyāt al-muslima* im Westen (Die Rechtswissenschaft der muslimischen Minoritäten im Westen)

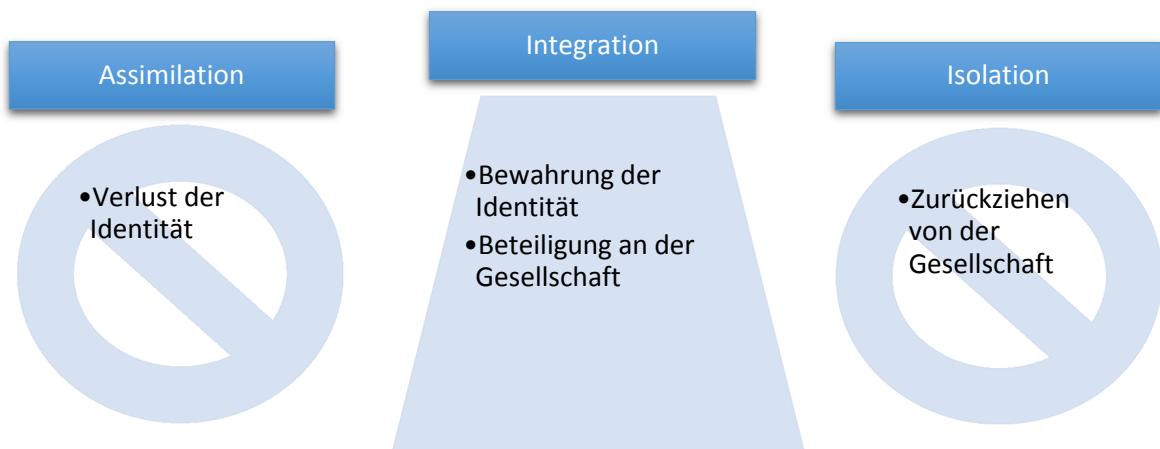


Abbildung 2 „Integration, Assimilation und Isolation“

Eine spezifische Art des *fiqh* ist jener der im Westen lebenden muslimischen Minderheiten, der *fiqh al-aqalliyāt al-muslima*. Ihnen stellen sich zwei *fiqh*-Probleme: Einerseits jene Probleme, die die Muslime allgemein betreffen, andererseits aber auch spezielle Probleme, die sich aus ihrem Leben innerhalb einer nicht-islamischen Gesellschaft ergeben, in welcher ganz andere Werte gelten, als jene Werte, die in den islamischen Gesellschaften von Bedeutung sind und in der Muslime oft auf Unverständnis und Skepsis stoßen. Die dauerhafte Existenz der Muslime in Westeuropa ist ein junges Phänomen. Nach dem Zusammenbruch der Kolonialreiche begannen sie zunächst als Gastarbeiter nach Westeuropa zu kommen, mit dem Gedanken, nur vorübergehend zu bleiben. Die diesbezügliche Haltung der Muslime jedoch hat sich geändert. Die Nachkommen in der zweiten, dritten und sogar vierten Generation leben in Europa heute nicht mehr als Gastarbeiter, sondern als sogenannte europäische Muslime, die ihre Identität als Muslime einerseits nicht aufgeben, andererseits aber ihre Zugehörigkeit als Europäer nicht in Frage stellen.

*Shammai Fishman*¹¹¹ beschäftigt sich ausführlich mit dem *fiqh al-aqalliyāt*, der muslimischen Minderheiten betreffende Rechtslehre, in den 1990er Jahren von zwei prominenten muslimischen religiösen Persönlichkeiten, *Taha Jabir al-Alwani* und *Yūsuf al-Qaraḍāwī*, eingeführt wurde. Diese geht davon aus, dass muslimische Minderheiten, besonders jene in westlichen Ländern, einer besonderen Rechtslehre bedürfen, da sich für sie religiöse Fragen eröffnen, die sich den Muslimen in islamischen Ländern nicht stellen.

Al-Alwani schuf dafür den Begriff *fiqh al-aqalliyāt* und verwendete ihn erstmals 1994, als der *fiqh*-Rat Nordamerikas unter seiner Präsidentschaft eine *fatwā* herausgab, die es amerikanischen Muslimen erlaubt, an den Wahlen ihres Landes teilzunehmen. Obwohl es im Laufe der Geschichte immer auch muslimische Minoritäten unter nicht-islamischer Herrschaft gegeben hat, ergab die starke Immigration von Muslimen nach Europa und Nordamerika während der letzten hundert Jahre und vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine völlig neue Situation. Heute leben große muslimische Gemeinschaften unter nicht-islamischer westlicher Herrschaft und Kultur.

Fiqh al-aqalliyāt behandelt die täglichen Probleme, die Millionen von im Westen lebenden Muslimen betreffen. Es gilt, Konflikte mit den Werten und Kultur der Mehrheitsgesellschaft im Rahmen des islamischen Rechts zu lösen. Ziel ist die Neuinterpretation islamischer Konzepte, wie *dār al-islam*, ohne als religiöse Reformbewegung zu erscheinen, die sich gegen die Orthodoxie wendet. *Fiqh al-aqalliyāt* basiert auf zwei wesentlichen Grundsätzen: Dem territorialen Prinzip der *‘Ālamiyyat al-Islam* (Universalität des Islam) und dem juristischen Prinzip *maqāṣid aš-ṣarī‘a* (Zielsetzung der *ṣarī‘a*). Der erste Grundsatz ermöglicht es, die Existenz muslimischer Minoritäten in nicht-islamischen Ländern an sich zu rechtfertigen, der zweite Grundsatz eröffnet den Rechtsgelehrten die Möglichkeit, die Normen an gegebene Notwendigkeiten, denen die Muslimen im Westen gegenüberstehen, anzupassen, was in der Praxis bedeutet, Erleichterungen zu schaffen, die die weitere Entwicklung der muslimischen Minderheiten fördern.

Dieses Thema lässt sich jedoch nicht richtig und vollständig verstehen, wenn wir nicht einen Blick auf die islamische Geschichte werfen: Ein Blick auf die Entstehungsgeschichte des

¹¹¹ Vgl. Shammai Fishman, *Fiqh al-aqalliyat: A legal Theory for Muslim Minorities*. Hudson Institute 2006, Washington, S. 1.

Islam lässt Parallelen zur heutigen Zeit erkennen. Zu Beginn des Islam stellten seine Anhänger eine Minderheit dar. Der Islam wurde auch damals in Mekka von den Nichtmuslimen als fremd empfunden und mit großer Skepsis betrachtet.

In der Offenbarung wurde diese besondere Situation der Muslime berücksichtigt. Das zeigte sich daran, dass den Muslimen zunächst (Mekkanische Phase) keine Pflichten auferlegt wurden und noch keine Rechtsregelungen stattgefunden haben. Sie lebten in einer Gesellschaft, in der sie nicht nur eine religiöse Minderheit darstellten, sondern wo sie darüber hinaus auch ihre Religion nicht frei ausüben konnten, diskriminiert, unterdrückt und bekämpft wurden, im „*dār al-harb*“ (Land des Kriegsgebietes).

Fünf Jahre nach Beginn der Offenbarung (615 n.Chr.) empfahl der Prophet besonders den schwachen Muslimen, die am meisten unter dieser schwierigen Situation litten, nach Abessinien auszuwandern. Dort bot sich das erste Mal eine neue Situation für sie, denn sie durften hier ihre Religion frei ausüben. Ein solcher Ort wird als „*dār al-‘ahd*“ (Land mit dem ein Vertrag eingegangen worden ist) bezeichnet.

Das dritte und vorteilhafteste Modell für die Muslime war später die Errichtung eines islamischen Staates in Medina, „*dār al-islam*“ (Land des Islam). Hier konnten die Muslime ihre Religion auch unter einem islamischen Rechtssystem ausüben. Der Vertrag von Medina, den der Prophet gleich am Beginn der Gründung dieses islamischen Staates mit den dort lebenden Nichtmuslimen abschloss, garantierte diesen freie Religionsausübung und Gerichtsbarkeit und Anerkennung als vollwertige Mitbürger.

3.1 *Dār al-harb* oder *dār al-‘ahd*

Eine von den in Europa lebenden Muslimen häufig gestellte Frage lautet, ob es aus islamischer Sicht überhaupt erlaubt sei, in Europa zu leben? Der vorherrschende Gedanke diesbezüglich ist, dass Europa *dār al-harb* oder zumindest *dār al-kufr* sei.

Die Welt besteht heute nicht mehr aus rein islamischen und rein nicht-islamischen Ländern, sondern Muslime leben in fast allen Ländern einer vielfältigen Welt. Es ist irrelevant, wo sie leben, wichtig ist, dass sie ihre Religion frei ausüben und ihre Rechte bewahren können. In

vielen Ländern der Welt genießen muslimische Minoritäten das Recht, ihre Religion frei zu praktizieren. Sie dürfen ihre *'ibāda* (Gottesdienst) dem islamischen Gesetz gemäß verrichten, werden nicht unterdrückt oder gar gezwungen, ihren Glauben aufzugeben. Diese Länder mögen zwar kein Teil der muslimischen Welt sein, aber sie sind sicherlich Länder des Friedens und der Sicherheit.

*Maulawi*¹¹² meint, dass die Einteilung der Welt in zwei bzw. drei Gruppen von Ländern eine *fiqh*-Einteilung ist, die die Rechtsgelehrten im Lichte der damaligen Umstände - nämlich angesichts der Kriege, die die Muslime gegen ihre Feinde führten - von der *šari‘a* (d.h. Koran und Sunna) ableiteten. Nun stellt sich die Frage, ob für die Muslime heute diese Einteilung und die jeweiligen Bestimmungen, die die Rechtsgelehrten einst festgelegt haben, noch gültig sind. Wir geben darauf folgende Antwort: Wenn man versucht, diese Einteilung auf unsere heutige Lage anzuwenden, ergeben sich viele Unklarheiten. Diese Unklarheiten, die durch die heutige, veränderte Situation der Muslime bedingt sind, machen es nötig, den Begriff *dār al-islam* noch einmal genau festzulegen.

Tāriq Ramadān meint, dass diese Unklarheiten sich aus für unsere Zeit nicht mehr brauchbaren alten Begriffen ergeben. Es sei unmöglich, an einer alten, einfachen und binären Sicht der Wirklichkeit festzuhalten. Eine solche Sichtweise sei vollkommen unangemessen und würde zu einer vereinfachenden und irrgen Wahrnehmung unserer Zeit führen.¹¹³

Die *Imāme* erklärten in ihrer ersten Konferenz in Graz unter dem Titel „Islamische Identität in Europa“, dass die mittelalterliche Einteilung in eine Welt der Gegensätze von *dār al-islam* und *dār al-harb* abzulehnen sei. Sie habe weder eine Grundlage im Koran, noch in der Sunna und ist als historisches, längst überholtes Phänomen von keinerlei heutiger Relevanz.¹¹⁴

Die Muslime in Europa und in anderen Ländern des Westens befinden sich nicht in einem Kriegsgebiet, und zwar aus folgenden Gründen: Deshalb, weil kein muslimischer Herrscher eine Kriegserklärung ausgesprochen hat; weil Verträge zwischen unseren muslimischen und diesen Ländern vorhanden sind, und weil wir Muslime nach dem *fiqh* zur Einhaltung dieser

¹¹² Feisal Maulawi: Die Schariagrundlagen für das Verständnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen, übertragen aus dem Arabischen von Samir Mourad, Didi Verlag, ISBN: 978-3-9810908-3-, Karlsruhe 1987, S. 37.

¹¹³ Vgl. Ramadan, 2001, Muslimsein in Europa, S. 159.

¹¹⁴ IGGiÖ: Islam in Europa, Graz 2003, S. 49.

Verträge verpflichtet sind, solange diese Verträge nicht verpflichten, eine Sünde zu begehen und weil wir Muslime diese Länder aufgrund dieser Verträge betreten haben, und weil es für uns verboten ist, uns einerseits - als im Kriegszustand befindlich - zu betrachten, andererseits aber das Ausland auf der Grundlage von Verträgen zu betreten, die wir Muslime nicht anerkennen.

Die Muslime befinden sich also hier nicht in einem *dār al-harb*. Sie befinden sich entweder in einem *dār al-‘ahd* oder aber in einem Gebiet, in dem man zu dem Weg Allahs einlädt (*dār ad-da‘wa*). Wenn wir uns an die klassische Rechtseinteilung der Erde in *dār al-islam*, *dār al-harb* und *dār al-‘ahd* halten möchten, so befinden die Muslime sich hier in einem *dār al-‘ahd*.

Basierend auf diesen Verträgen sind die Muslime mit bzw. ohne Visum eingereist, sie sind in den Westen gekommen um zu arbeiten oder um zu studieren. Es ist weder rechtmäßig im Sinne des *fiqh*, noch gehört es zum Charakter des Muslims, und ist außerdem unlogisch, dass die Muslime diese Verträge dann akzeptieren, wenn es ihnen passt, und in einer anderen Sache wiederum ablehnen, wenn es ihnen gerade nicht passt. Dies würde im Endeffekt auf Verrat hinaus laufen, den der Muslim nie und unter keinen Umständen begehen darf.

Entweder betrachtet man diese Abkommen als rechtmäßig und kommt den Pflichten nach, die mit diesen Abkommen verbunden sind, so wie man auch aus den Vorteilen Nutzen zieht, die aus diesen Abkommen entstehen - oder aber man betrachtet diese Abkommen als nicht rechtmäßig, dann darf aber auch nicht von etwaigen Vorteilen profitiert werden. Zweifellos gibt es Muslime, die im Westen leben und gerne die sozialen Vorteile des Aufenthaltsstaates genießen, wie Sozialhilfe, Kindergeld etc., welche aber die Gesellschaft, in der sie leben, völlig ablehnen und als *dār al-kufr* bezeichnen. Diese Haltung bildet einerseits ein Problem für diejenigen selbst, die ein solches Verhalten zeigen, weil sie in einem Widerspruch leben und andererseits, weil sie diese Einstellung an ihre Kinder weitergeben. Die daraus resultierende Abkapselung bildet ein antiintegratives Gegenmodell.

3.2 Verhaltensgrundsätze des Zusammenlebens zwischen muslimischer Minderheit und Mehrheitsgesellschaft¹¹⁵

Das erste Prinzip ist die Güte, also *al-Birr*, Allah sagt:

﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يَقْاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبْرُوْهُمْ وَتَقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾

"Allah verbietet euch nicht, gegen jene, die euch nicht des Glaubens wegen bekämpfen und euch nicht aus euren Häusern vertrieben haben, gütig zu sein und redlich mit ihnen zu verfahren; wahrlich, Allah liebt die Gerechten." (60:8)

Diese Güte wird im Verhältnis eines Muslims zu seinen Eltern gefordert. Allah hat diese Güte jedoch als erstes Prinzip für den Umgang mit Nichtmuslimen festgesetzt, weil es der beste Ausdruck für die Botschaft des Islam ist. Die Muslime sollen freundlich und gerecht mit den Nichtmuslimen verkehren, solange es nicht deren Absicht ist, den Glauben der Muslime zu zerstören. Gerechtigkeit und Fairness in einem absoluten Sinn sind aus islamischer Sicht eine Pflicht im Umgang mit allen Geschöpfen Gottes, was auch immer ihre religiöse Überzeugung sein mag.

Das zweite Prinzip bezüglich des Umgangs des Muslims mit der Mehrheitsgesellschaft ist die Gerechtigkeit. Der Muslim darf weder Unrecht tun, noch unterdrücken, was auch immer die Gründe sein sollten. Wenn es zu einer Auseinandersetzung zwischen einem Muslim und einem Nichtmuslim kommen sollte, so muss der Muslim auf der Seite der Wahrheit und der Gerechtigkeit stehen, selbst wenn sich diese gegen seinen Glaubensbruder richtet. Dies entspricht der folgenden Aussage des Propheten:

„Hilf deinem Bruder im Recht und im Unrecht“, worauf ein Mann fragte: „O Gesandter Allahs, ich helfe ihm, wenn ihm Unrecht getan wird, wie soll ich ihm aber helfen, wenn er selbst derjenige ist, der Unrecht tut?“, worauf der Gesandte Allahs sagte: „Im letzteren Fall sollst du ihn davon abhalten, das Unrecht zu begehen. Darin besteht deine Hilfe.“¹¹⁶

Das dritte Prinzip besagt, dass es eine den Muslimen auferlegte Pflicht ist, sich an die Gesetze der jeweiligen Länder zu halten, solange dadurch keine Sünde begangen wird. Die Rechte der Muslime in diesen Ländern sind diejenigen Rechte, die ihnen vom jeweiligen

¹¹⁵ Vgl. Qarađāwī, 2003, S. 365f.

¹¹⁶ Şahīḥ Al-Bucharyy Nr. 2442 (im deutschen Text).

Gesetz gegeben werden. Sich über diese Gesetze durch List, Lüge, Betrug oder Verrat hinwegzusetzen ist dem Muslim verboten.

Manche Muslime verweisen in diesem Zusammenhang auf die Kolonialzeit und die damalige Ausbeutung der kolonialisierten Länder, um ihr heutiges gesetzwidriges Verhalten zu rechtfertigen. Das aber lässt sich nicht mit dem islamischen Recht vereinbaren, denn in der damaligen Vergangenheit herrschte eine kriegsähnliche Situation. Leben und Gut der Muslime standen für die Kolonialherren nicht unter Schutz und auch die Muslime betrachteten deren Leben und Gut nicht als geschützt. Heute aber herrscht kein solcher Kriegszustand, weshalb ein derartiger Vergleich unzulässig ist. Vielerorts erleben die Muslime in den westlichen Ländern, dass ihnen Rechte zustehen, die sie in ihren Herkunftsländern nicht genießen. Dies muss den Muslimen bewusst sein und sie an die Worte Allahs erinnern:

﴿هُلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا إِحْسَانٌ﴾

„Kann der Lohn für Güte etwas anderes sein als Güte?“ (55:60)

Diesbezüglich lässt sich auch die folgende Aussage des Propheten anführen: „Wer sich bei den Menschen nicht bedankt, der hat sich auch bei Allah nicht bedankt.“ (*Termidī*, 2021) Neben der Einhaltung der Gesetze, solange dadurch keine Sünde begangen wird, ist es des Weiteren wesentlich, bestehende Rechte auch einzufordern und Pflichten zu erfüllen. Diese drei grundlegenden Prinzipien sind aus islamischer Sicht für jeden Muslim verpflichtend und Grundlage für das Zusammenleben mit einer nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft.

Ramadan meint, dass die muslimische Minderheit zwei Dinge im Geiste behalten müsse. Erstens die Universalität der Lehre des Islam, die, wenn sie richtig verstanden und angewendet wird, für alle Zeiten und Orte gültig ist. Zweitens, dass die Definition der Begriffe *dār al-islam*, *dār al-harb* und *dār al-‘ahd* den *iqtihād* ihrer jeweiligen Zeit darstellt und somit bei deren Interpretation auf die gegebenen historischen Umstände Rücksicht zu nehmen ist. Es ist notwendig, dass die *fuqahā’* im Lichte der heute gegebenen Umstände zu Koran und Sunna zurückkehren, um eine neue Sichtweise zu entwickeln und so adäquaten *fiqh* zu erarbeiten.¹¹⁷

¹¹⁷ Vgl. *Ramadan*, 2001, S. 162.

3.3 *Fiqh al-aqalliyāt* und die Frage der gewaltsamen Aktionen

An diesem Punkt ist es wichtig zu sehen, wie sich der *fiqh al-aqalliyāt* der Frage der gewaltsamen Aktionen, die von Muslimen im Namen des Islam ausgeführt werden, nähert. Laut *al-Alwani*¹¹⁸ wird Muslimen befohlen, den Islam auf eine friedliche Weise bekannt zu machen, so heißt es im Koran:

ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والمواعظة الحسنة ◊

„Rufe zum Weg deines Herrn mit Weisheit und schöner Ermahnung auf, und streite mit ihnen auf die beste Art. Wahrlich, dein Herr weiß am besten, wer von Seinem Weg abgeirrt ist; und Er kennt jene am besten, die rechtgeleitet sind.“ (16:125)

Al-Alwani sieht jene Teile der Welt, die nicht unter muslimischer Herrschaft stehen, als *dār al-da‘wa* und bezweifelt die Vorrangstellung des „Schwertverses“, einer jener Koranverse, die den *Ǧihād* befehlen:

فبادأ انسلاخ الأشهر الحرم فاقتلو المشركين حيث وجدتهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد ◊

„Und wenn die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Götzendiener, wo immer ihr sie findet, und ergreift sie und belagert sie und lauert ihnen aus jedem Hinterhalt auf. Wenn sie aber bereuen und das Gebet verrichten und die *zakāh* entrichten, dann gebt ihnen den Weg frei. Wahrlich, Allah ist Allvergebend, Barmherzig.“ (9:5)

Al-Alwani fragt, wie dieser Vers fast zweihundert andere heilige Verse außer Kraft setzen könne, die zur *da‘wa* mittels Weisheit, Ermahnung und Frömmigkeit auffordern, sowie zum fairen und gerechten Umgang mit anderen.

Der *fiqh al-aqalliyāt* weist in der Theorie die Idee des *Ǧihād* gegen die westlichen Aufenthaltsländer der Muslime klar zurück. In der Praxis zeigten die Unruhen unter den Muslimen 2005 in Frankreich eine Ambivalenz auf Seiten jener Institutionen, die mit dem *fiqh al-aqalliyāt* in Verbindung gebracht werden. Nachdem die Unruhen ein paar Tage angedauert hatten und die französische Regierung Druck ausgeübt hatte, gab die Vereinigung der Islamischen Organisationen in Frankreich (UOIF) eine *fatwā* heraus, die den Schaden an privatem und öffentlichem Eigentum, sowie die Gefährdung des Lebens von Menschen,

¹¹⁸ Vgl. Jörg Schlabach: Scharia im Westen. Lit Verlag Berlin 2009, S. 136f.

scharf verurteilte.¹¹⁹

Die zehnte Resolution des Abschlussdokuments der von *Qaradāwī* gegründeten Konferenz der Internationalen Vereinigung Muslimischer Gelehrter (11. November, 2005) verurteilte ebenfalls die Gewalt:

Jeder, der benachteiligt wird, hat das Recht, seine Notlage auf friedliche Art und Weise auszudrücken, wie es die gültigen Gesetze in Frankreich und in anderen westlichen Ländern ermöglichen. Die Vereinigung bedauert sehr, dass eine große Randgruppe in diesem Land existiert, die gesundheitlich und bildungsmäßig benachteiligt wird, die Ziel rassistischer Diskriminierung ist und gegen die mit großer Härte vorgegangen wird; diese Gruppe wird mit Ausdrücken beschrieben, die der Menschenwürde widersprechen und ihre religiösen Symbole und ihre Moscheen werden angegriffen. Die Vereinigung fordert sie auf, sich dennoch nicht zu irgendwelchen zerstörerischen Aktionen verleiten zu lassen, sondern ihre Rechte von jenen einzufordern, die sie ihnen und jenen, die wie sie unterdrückt werden, genommen haben.

Eigentum, Leben und Würde stehen unter dem Schutz Gottes und Sein Gesandter verbot die Zerstörung des Eigentums. Gott hat verboten, Unheil auf der Erde zu verbreiten und Getreide und Nachkommenschaft zu vernichten. Die Vereinigung fordert sie zur Integration in ihre Gesellschaften auf, sie sollen sich nicht von diesen isolieren und stets den Rat der Religionsgelehrten heranziehen und diese um Hilfe und Beistand bitten. Zur gleichen Zeit ermahnt sie die betreffenden Regierungen, sich um Bewahrung der Menschlichkeit und um die Lösung der sozialen und wirtschaftlichen Probleme zu bemühen, die wirtschaftliche Situation der betroffenen Randgruppe zu verbessern und ihre Integration in die Gesellschaft zu erleichtern.¹²⁰

Obwohl diese Resolution das Leid der muslimischen Minderheiten ausführlich beschreibt, verbietet sie vehement jede Gewalt auf der Grundlage eines Koranverses:

﴿وَإِذَا تُولِي سُعْيَ فِي الْأَرْضِ لِيَفْسُدَ فِيهَا وَبِهِلَكَ الْحَرثَ وَالنَّسْلَ وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾

„Wenn er sich abwendet, bemüht er sich, überall auf der Erde Unheil zu stiften, und vernichtet das Ackerland und die Nachkommenschaft. Allah aber liebt das Unheil nicht.“ (2:205)

¹¹⁹ Vgl. Al-Alwani Taha, *maqasid al-Sharia*, International Institute of Islamic Thought IIIT (2006 CE, 1426 AH), S. 57.

¹²⁰ <http://www.islamonline.net/Arabic/news/2005-11/12/article04.shtml>

Es ist bezeichnend, dass die Vereinigung die Muslime auch dazu aufruft, stets Hilfe bei den Religionsgelehrten zu suchen. Dieser Aufruf richtet sich vermutlich in erster Linie an die muslimische Jugend, die der religiösen Führung nicht unbedingt Gehör schenkt. Während die französisch-muslimische Website „oumma.com“ zum Beispiel ihre Ablehnung jeglicher Gewalt erklärte, klagte sie auch die Art und Weise an, wie die Regierung muslimische Gelehrte, ähnlich wie in den Tagen des Kolonialismus, gewissermaßen benütze. Die Webseite „oumma.com“, betont die sozialen Beweggründe der Aufrührer im Gegensatz zu den islamischen Motiven, und kritisiert das Heranziehen von Koranversen durch die UOIF.¹²¹

3.4 Die Verfechter des *fiqh al-aqalliyāt*

Die Verfechter des *fiqh al-aqalliyāt* stehen vor der Herausforderung, eine gesetzlich begründete islamische Formel zu finden, die Muslimen erlaubt, im Westen zu leben. „Ālamiyyat al-islam“¹²², jener Grundsatz des *fiqh al-aqalliyāt*, der den Islam als eine globale Religion ansieht, die sich an die gesamte Menschheit richtet und die die ganze Welt umspannen soll, schafft die Grundlage, um auf diese Fragen zu antworten. Die Welt wird in zwei Teile geteilt, die nur zeitlich getrennt sind: Die Länder, die unter muslimischer Herrschaft stehen und jene, die die islamische *da'wa* eventuell annehmen werden und in denen dann das muslimische Gesetz gelten wird. Muslime, die in nichtmuslimischen Ländern leben, sollten deshalb nicht verpflichtet werden, in ein muslimisches Land auszuwandern. Ihnen ist es erlaubt, in nichtmuslimischen Ländern zu leben und Träger des religiösen Aufrufes (*da'wa*) zu sein, um andere zum Islam einzuladen.

In seinem Buch *maqāṣid al- šarī'a* präsentiert *al-Alwani* eine neue, klar konstruierte Theorie der Aufteilung des Territoriums:

„Es gibt jene, die die Welt in drei Teile teilen: dār al-islam, dār al-harb und dār ad-da'wa wa al-'ahd oder dār al-'ahd. Wenn wir die Welt heute einteilen, werden wir entweder dār al-Islam finden, das sind islamische Länder, oder dār al-'ahd. Der größte Teil der Welt ist für die Muslime dār al-'ahd, ausgenommen jene Länder,

¹²¹ Tariq Ramadan meint dazu in einem Interview für das Magazin ‚Spiegel‘ unter dem Titel ‚Ein verwüstetes Universum‘: „Der Islam hat mit dieser Revolte nichts zu tun. Der Islam ist eine längst in Frankreich verwurzelte Religion, und die religiöse Frage in diesem Land ist erledigt. Der Islam bedroht in keiner Weise die Zukunft Frankreichs. Es ist die soziale Frage, welche die wirkliche Gefahr für die Einheit der Republik darstellt. Die Politiker von links bis rechts erkennen diese Realität. Sie stecken den Kopf in den Sand und machen ihren Wählern etwas vor, wenn sie den Islam als Quelle des Übels anzuprangern versuchen.“ In: magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/43103178, 46/2005, 15.04.14, S.164f.

¹²² Universalität des Islam.

denen der Krieg erklärt wurde. Was die anderen Länder betrifft, so bestehen zwischen ihnen und den Muslimen diplomatische Beziehungen und Verbindungen und diese stellen eine Art von vertraglicher Vereinbarung zwischen ihnen und den Muslimen dar.“¹²³

Es ist beachtenswert, dass *al-Alwani* eine authentische, klassische Quelle als Grundlage für seine Theorie verwendet. Er bezieht sich auf die Wörter von *al-Qaffāl*, zitiert in den Exegesen *at-Tafsīr al-Kabīr*, wo *al-Qaffāl* den Ausdruck *Ummat ad-da ‘wa* verwendet, um sich auf die „Leute des religiösen Aufrufs“ zu beziehen:

Al-Qaffāl meinte, dass die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *Umma* (Nation) eine Gruppe meint, die sich über etwas geeinigt hat. Die Nation des Propheten wird als die Gruppe beschrieben, die ihm glaubt und bestätigt, dass er ein Prophet ist. Seine Nation umfasst alle diejenigen, die durch seinen religiösen Aufruf (*da ‘wa*) vereint sind. Wenn das Wort Nation alleine erwähnt wird, hat es die erste Bedeutung (die Nation des Propheten). Wann immer es heißt, dass diese Nation in einer Frage übereinstimmte, ist diese erste Bedeutung gemeint. Und er (der Prophet) sagte:

„Meine Umma kann sich nicht über einen Fehler einigen.“ (*Tirmidī*, 2167)

Es ist überliefert worden, dass er am Tag der Auferstehung sagen wird:

„*Meine Umma! Meine Umma!*“ (*Muslim*, 202), und unter dem Wort „Nation“ an dieser und an ähnlichen Stellen, werden diejenigen verstanden, die seinen religiösen Aufruf bekräftigen. Die Leute des religiösen Aufrufs hingegen (die Nichtmuslime, an die sich der Aufruf richtet) werden die Nation des religiösen Aufrufs (*ummah ad-da ‘wa*) genannt, und der Begriff „*Umma*“ wird für sie nur in diesem Zusammenhang verwendet.¹²⁴

In einem Interview, das in der Zeitung *Al-Sharq al-Awsat*¹²⁵ erschien, bot *al-Alwani* noch eine andere Erklärung, die es Muslimen erlaube, in westlichen Ländern zu leben. Er argumentiert, dass *dār al-islam* sich überall dort befindet, wo Muslime die rituellen religiösen Gebote frei ausüben können. Seiner Meinung nach bemüht sich der Rat (Nordamerika *fiqh* Rat) die Muslime zu jener Haltung hin zu führen, der gemäß der Identität eines amerikanischen Muslims darin besteht, sich seinem Aufenthaltsland, Amerika, aufgrund seiner Pflicht als

¹²³ Vgl. *al-Alwani*, 2001, S. 55-58.

¹²⁴ Vgl. ebd., S. 166.

¹²⁵ www.asharqlawsat.com, (Stand: 21 Juli 2002).

Bürger dieses Landes gegenüber loyal zu verhalten, denn der Aufenthaltsort eines Muslims wird als *dār al-islam* betrachtet, solange er dort die Möglichkeit besitzt, seine religiösen Rituale zu verrichten.

Es gibt jedoch mindestens ein Beispiel, in dem *Al-Alwani* eine territoriale Fachsprache verwendet, die seiner eigenen oben angeführten Definition widerspricht. Im Anschluss an eine Sitzung in Chicago mit einer Gruppe von spanisch sprechenden Islamkonvertiten, stellte *al-Alwani* die Vermutung auf, wenn *al-Andalus* (das muslimische Spanien) nicht gefallen wäre, die Entdeckungsreisen von Muslimen unternommen worden wären und die Neue Welt heute dem Islam angehören würde. Und er fügt hinzu, wenn unsere Vorfäder damals (in *al-Andalus*) imstande gewesen wären, die Wahrheit zu erkennen und dieser gefolgt wären, hätten sie das Falsche als solches erkannt und wären ihm fern geblieben, und wenn sie die Aufgabe des Muslim in dieser Welt wirklich verstanden hätten, würde der Islam bis heute in *al-Andalus* präsent sein.

Wer weiß? Vielleicht wären einige von ihnen jene gewesen, die Amerika entdeckten, nicht andere, und Amerika wäre heute ein muslimisches Land. Konflikte und Streit, die Liebe zu dieser Welt und das Verabscheuen des Todes (und des Lebens nach dem Tod), die Ablenkung von ihrem eigentlichen Auftrag und die Tatsache, dass wir uns an diesen eigentlichen Auftrag nicht mehr erinnerten, brachte unsere islamische Anwesenheit in *al-Andalus* 1492 zu einem Ende, genau in jenem Jahr, in dem Amerika von den Gesandten des christlichen Spaniens entdeckt wurde. Man kann deshalb folgern, dass, wenn unsere Vorgänger ihr Leben eingesetzt, die wesentliche Aufgabe begriffen und ihre Aufgaben als Muslime erfüllt hätten, in Spanien nicht geschehen wäre, was letztendlich geschah. Würde Amerika aussehen wie heute? Würde Europa aussehen wie heute? Mit Sicherheit nicht. Aber es ist so geschehen, wie Allah es wollte und Er handelte so, dass es wichtig ist, *fiqh al-aqalliyāt* als einen Hauptzweig der Rechtswissenschaft zu sehen.

Dieser muss in einen passenden Rahmen gestellt werden, um den muslimischen Minderheiten eine Führung und Hilfestellung in jenen Fragen zu geben, die bis jetzt im Rahmen der *šarī‘a* noch nicht geklärt wurden. Er fügt hinzu, dass derjenige, der im Bereich des *fiqh al-aqalliyāt* tätig sein wolle, soziologisches, ökonomisches und politisches Wissen aufweisen müsse, ebenso wie er das nötige Wissen um die internationalen Beziehungen haben sollte.

Es gibt kritische Stimmen zur Idee des *fiqh al-aqalliyāt*¹²⁶. Die wesentlichste Kritik kommt aus der Richtung der traditionalistischen Gelehrten¹²⁷, die *fiqh al-aqalliyāt* als Erneuerung ansieht, welche den Islam manipuliert. Unter Erneuerung wird hier der islamische Begriff *bid‘a* verstanden, der normalerweise als negativ und verachtungswürdig angesehen wird. Sie vertreten den Standpunkt, dass vom Leben in einem nichtislamischen Land grundsätzlich abzuraten sei. Sie sind der Ansicht, dass die islamische Welt durch diese Emigranten geschwächt werden könnte und raten den im Westen lebenden Muslimen in familienrechtlichen Fragen ausschließlich nach islamischen Vorschriften zu handeln und die im Aufenthaltsland geltenden Gesetze nur formell zu akzeptieren und sie nicht als gültig hinzunehmen. Diese Gelehrten meinen, dass der Kontakt zu *ahl al-Kitāb*¹²⁸ strikt gemieden werden sollte, damit die Muslime sich von deren „Irrglauben“ und ihren „Sünden“ besser fernhalten können.

Andere Gelehrte¹²⁹ lehnen den *fiqh al-aqalliyāt* ab, weil dieses Konzept Zwietracht (*fītna*) unter den Muslimen verursache und den Islam in geographisches Territorium spalte.

Tarik Ramadan gilt als Vordenker der Idee des „Euro-Islams“ und ist gegen den Minderheitendiskurs. Er hält die Aufteilung der Welt in zwei voneinander getrennte Räume, *dār al-islam* und *dār al-harb*, für unangemessen. *Tarik Ramadan* spricht von *dār aš-ṣahāda* („Gebiet des Glaubensbekenntnisses“) bzw. *dār ad-da‘wa* („Gebiet des Aufrufs zum Islam“). Die Kontrastierung von Mehrheit und Minderheit, von „wir“ und „sie“, kritisiert er und fordert von der geographisch begrenzten Rechtsauslegung abzurücken. Er meint, dass der Nutzen des *fiqh al-aqalliyāt* die Integration der Muslime in Europa in Frage stellt.

Eine andere Kritik lautet, dass der *fiqh al-aqalliyāt* die Treue der Muslime im Westen zur *Umma* unterminiere, weil er sie verpflichtet, die Gesetze von Nichtmuslimen einzuhalten. Diese Pflicht kann zu einem Loyalitätskonflikt führen. Prominente Kritiker des *fiqh al-aqalliyāt* sind einige *salaftische* Gelehrte, die besonders jene *fatāwā* kritisieren, die es konvertierten Frauen erlaubt, bei ihren nichtmuslimischen Ehemännern zu bleiben, weiters

¹²⁶ Vgl. Albercht, 2010, S. 32-36.

¹²⁷ ‘Abd al-‘Azīz Ibn Bāz (1910-1999) und Muḥammad Ibn Ṣalīḥ al-‘Uṭaimīn (1925-2001).

¹²⁸ Juden und Christen.

¹²⁹ Muḥammad Sa‘īd al-Būtī wurde 1929 geboren, studierte in Syrien Tafsīr und uṣūl al-fiqh und ist heute als Professor an der Universität Damaskus tätig. (gest. 21. März 2013 in Damaskus).

jene, die es Muslimen erlaubt, Hypotheken aufzunehmen und jene Rechtsentscheidung, die es amerikanischen muslimischen Soldaten erlaubt, in muslimischen Ländern zu kämpfen.

3.5 Die Hauptprobleme in *fiqh al-aqalliyāt*

„Minderheiten sind Angehörige einer zahlenmäßig gegenüber der Mehrheitsbevölkerung kleineren Gruppe von Personen, welche die Staatsangehörigkeit ihres Wohnsitzstaats besitzen, sich zugleich aber von der Mehrheitsbevölkerung durch Sprache, Religion, Rasse / Ethnizität, Kultur oder durch ähnliche Kriterien unterscheiden, ferner auf einem abgrenzbaren Territorium leben und sich - jedenfalls in ihrer Mehrheit - auch subjektiv dieser Minderheit zugehörig fühlen.“¹³⁰

Al-Alwani beschreibt¹³¹ die neuen, besonderen Verhältnisse der großen muslimischen Minderheiten in nichtmuslimischen Ländern, die die Entwicklung eines speziellen Systems der Rechtskunde rechtfertigen. Das Bedürfnis nach solch einem speziellen System entsteht aus verschiedenen Dilemmata, mit denen die Muslime im Ausland konfrontiert sind, die bei ihren Glaubensgenossen, die in muslimischen Ländern leben, nicht auftreten.

Im alltäglichen Leben gibt es Probleme bezüglich erlaubter Lebensmittel (*halāl*), dem Datum von Feiertagen und der Ehe mit nichtmuslimischen Frauen. Im tieferen Sinn müssen sich Muslime jedoch auch mit solchen Fragen wie jener nach der islamischen Identität an sich, der Botschaft, die sie ihrer nichtmuslimischen Umgebung vermitteln oder ihrem Verhältnis zur muslimischen *Umma* und mit der Frage nach der Zukunft des Islam außerhalb seiner gegenwärtigen Grenzen, auseinandersetzen.

In den letzteren Bereichen sind die Probleme von größerer Konsequenz. Es geht darum, die islamische Verpflichtung, aus einem Land, das von Ungläubigen regiert wird auszuwandern und in ein solches zu ziehen, das unter der Herrschaft des Islam steht, neu zu interpretieren. Es geht ebenso um die Organisation der muslimischen Gemeinschaft und die Anwendung der *fiqh*-Normen innerhalb derselben.

¹³⁰ <http://www.wsi.uni-kiel.de/de/lehre/vorlesungen/archiv/ws-200708/zimmermann/allgstl/univis/staatslehre06.pdf> (15.12.13)

¹³¹ Vgl. Al-Alwani Taha, *madḥal ila fiqh al-aqalliyāt*, *Nażarāt Ta’asīyya*, Kapitel 2. مدخل إلى فقه الأقلية: نظرات تأسيسية، مجلة إسلامية المعرفة، فيرجينيا: س5، ع19، 1999م.

Weitere Fragen betreffen die Loyalität zum Land des Aufenthalts oder zum Land der Geburt oder der Eltern, das Ansuchen um Staatsbürgerschaft, das Wahlrecht und jene Punkte, die der Muslim bei der Ausübung desselben in Erwägung ziehen sollte. Eine weitere heikle Frage ist der Interessenskonflikt, der entsteht, wenn sich das Aufenthaltsland an einem Krieg gegen ein islamisches Land beteiligt.

Ein spezieller Zweig des *fiqh* ist deshalb notwendig, um die Beziehungen zwischen der muslimischen Minderheit und der nichtmuslimische Mehrheit zu erleichtern. Es ist auch notwendig, die jeweilige muslimische Minorität zu einen und ihre Identität gegenüber der Majorität zu stärken.

Al-Alwani stellt die wesentlichen Fragen in diesem *fiqh*. Dazu gehören folgende:

- 1· Wie soll der Mufti einer muslimischen Minderheit die beiden folgenden Fragen genau beantworten: Wer sind wir? Was wollen wir?
- 2· Unter welchem politischen Regime lebt die Minderheit: Ist es demokratisch, monarchisch oder ist es ein Militärregime?
3. Wie groß ist die Minorität, für die eine juristische Studie verlangt wird? Wie groß im Sinne der Anzahl der Mitglieder, aber auch im kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Sinn.
4. Welche Rolle spielen Institutionen, Organisationen oder führende Persönlichkeiten im Leben der muslimischen Minderheit? Stellen diese die kulturelle Identität der Muslime dar und unterstreichen sie?
5. Wie lassen sich gemeinsame Aktivitäten zwischen Mehrheit und Minderheit durchführen? Welche Stufen der Interaktion müssen hier berücksichtigt werden?

Diese Fragen demonstrieren klar, dass *al-Alwani fiqh al-aqalliyāt* nicht nur als ein einfaches System ansieht, um auf persönliche Fragen der Rechtskunde zu antworten, sondern auch als eine Disziplin, die die Rahmenbedingungen für die politische und soziale Interaktion zwischen den Minoritäten und den Majoritäten, sowie innerhalb der muslimischen Minderheit selbst, festlegt.

*Qaraḍāwī*¹³² betont inzwischen die Tatsache, dass Muslime den Nichtmuslimen eine Botschaft zu vermitteln haben und durch ihren *imān* dazu verpflichtet sind, den Islam durch *da'wa*, das ein wichtiges islamisches Konzept darstellt, zu verbreiten. Seine ursprüngliche

¹³² Vgl. Qaraḍāwī, 2001, S. 22-34.

Bedeutung lautet „Aufruf“ oder „Einladung“. Im religiösen Sinn ist *da'wa* die Einladung, die Gott und die Propheten an die Menschen richten, um an die wahre Religion, den Islam, zu glauben. Der Islam ist die Religion aller Propheten und jeder Prophet hat seine *da'wa*. Muhammads Auftrag war es, diese Einladung und den Aufruf zur wahren Religion gegenüber den Bewohnern Mekkas zu wiederholen. *Qaradāwī* bringt das Wachsen der muslimischen Gemeinschaften weltweit mit einem allgemeinen Prozess des islamischen Erwachens (*sahwa*) in Verbindung, der seiner Ansicht nach, sich über sieben Stufen entwickelt: Vom gefühlsmäßigen Empfinden der eigenen Identität zum bewussten Tätigwerden, der Bewegung, des Sichsammelns mit Gleichgesinnten, der Stufe des Aufbaus, des Sichniederlassens und letztendlich die Stufe der Interaktion mit anderen Gemeinschaften. *Qaradāwī* vertritt die Ansicht, dass heute die siebente Stufe dieses Prozesses - die der Wechselwirkung mit der nichtmuslimischen Gesellschaft - erreicht worden sei. Die muslimischen Minderheiten stehen heute auf einer soliden Basis, stolz auf ihre Identität und imstande, dieser Ausdruck zu verleihen, ihre Existenz zu wahren und ihre kulturelle Botschaft der Menschheit zu vermitteln.

*Heine*¹³³ stellt fest, dass wir in einer konfliktbeladenen Zeit mit menschenfeindlichen Ereignissen leben, deren Ursachen für Auseinandersetzungen entweder auf eine Religion zurückgeführt oder zumindest in der Nachrichtenübermittlung damit in Verbindung gesetzt wird. Dies trübt das in Europa ohnehin belastete Verhältnis der drei abrahamitischen Religionen wie nie zuvor. Die hier in der Diaspora unter Christen lebenden Juden und Muslime stehen vor der Bewältigung umfangreicher Aufgaben und der Verantwortung für die in einer undifferenzierbaren, religionsbezogenen Informationsfülle aufwachsende Generation. Es stellt eine ernstzunehmende Belastung und Gefahr für das vereinte Europa dar, wenn seine Jugend dermaßen negativ beeinflusst Andersgläubigen abgeneigt, vielleicht sogar aggressiv gegenüber steht, in dem bald zwanzig (neuerdings sogar über 30) Millionen Muslime leben werden. Das Kernproblem stellt nicht das verzerrte Bild des Islam dar, sondern das notwendige Zusammenleben der Muslime mit Christen und Andersgläubigen in Europa. Besonders den jungen Menschen sollten daher zuverlässige Unterscheidungskriterien gewährleistet werden, um den unverfälschten Islam einerseits - von den nicht zur Religion gehörigen, traditionellen Bräuchen bzw. von der Berichterstattung emotionsbeladener politischer oder gesellschaftlicher Ereignisse andererseits - klar unterscheiden zu können.

¹³³ Susanne Heine: Islam zwischen Selbstbild und Klischee, Böhlau Verlag, Köln 1995, S. V.

Anfang der neunziger Jahre und insbesondere mit der Herausgabe der Schulbuchstudie „Islam zwischen Selbstbild und Klischee“ (Susanne Heine, 1995)¹³⁴ läuteten für *Falaturi* die Alarmglocken aufgrund der vorwiegend negativen Darstellung und Berichterstattung über den Islam in den verschiedenen Medien sowie in den Schulbüchern. Heines Studie verfolgt und beschreibt diese negative Darstellung in den Lehrbüchern, sowie die Unwahrheiten, die darin enthalten sind. Dieses negativ behaftete Bild des Islam birgt viele Probleme für die Muslime im Westen. Vor allem die junge Generation, die hier in Europa geboren wurde und aufwächst, sieht sich vor den Kopf gestoßen angesichts des ihr gegenüber entstandenen Misstrauens, das durch eine mit Vorurteilen beladene und mit negativen Suggestionen behaftete Darstellung des Islam in der Öffentlichkeit hervorgerufen wurde. Sie fühlt sich dadurch missverstanden, ausgegrenzt und gehasst. Dieses so vermittelte Feindbild Islam stellt eine Hürde für die Integration in die Gesellschaft dar, für die Loyalität zu ihr und für das Sich-Wohlfühlen in dieser Gesellschaft an sich. *Falaturi* sieht darin ein enormes Gefahrenpotential für das harmonische und friedliche Zusammenleben zwischen Muslimen und Nichtmuslimen in der Diaspora.

Strobl sagt:

„Die Diasporasituation der westeuropäischen Muslime ist bis in die Mitte der achtziger Jahre nur unvollständig thematisiert. Bis zu diesem Zeitpunkt wird der Islam in Europa in erster Linie in der Literatur über Immigranten, Gastarbeiter und ethnische Minderheiten behandelt. Seither ist die Zahl der Veröffentlichungen über spezifische Fragen, die die Diasporasituation der Muslime betreffen, bedeutend angewachsen.“¹³⁵

Für Muslime, auch in Österreich, entstehen viele Probleme dadurch, dass sie vorwiegend als Gastarbeiter und Immigranten angesehen werden, obwohl sie zum Teil bereits in der zweiten oder dritten Generation hier aufgewachsen sind. Die Muslime sehen sich gesellschaftlich sowie politisch in eine Ecke gestellt. Hier gab es von den jeweiligen Regierungen her Versäumnisse in vielen Bereichen, wie zum Beispiel in den Bereichen Sprachförderung, Ausbildung, Wirtschaft und Politik, um Muslime besser zu integrieren. Sie werden von der Gesellschaft kaum als Teil derselben wahrgenommen, sondern überwiegend als Fremde angesehen.

¹³⁴ Also vor dem 11. Sep. 2001.

¹³⁵ Strobl: Muslim in Österreich, Graz, 1996, S. 2.

3.6 Die Haltung der Muslime in Bezug auf *šarī'a*-Normen

*Rainer Brunner*¹³⁶ schreibt, dass die Religion in Europa weitgehend säkularisiert und privatisiert sei und er stellt sich die Frage, wie eine stark religiös definierte Weltsicht mit einer säkularen Umgebung in Übereinstimmung gebracht werden könne.

*Khurram*¹³⁷ stellt sich die Frage wie große muslimische Gemeinden nach der *šarī'a* leben können, welche in nichtmuslimischen Ländern existieren. Viele ließen sich im Westen nieder und wollen sich auf nützliche Art und Weise in die umgebenden Gesellschaften einbringen. Die Muslime versuchen dies vorrangig auf Basis der reichen Kultur des Islam durchzuführen, dessen Inneres die *šarī'a* darstellt. Als Beweis für deren starke Wurzeln ist das Festhalten der Muslime an den Normen der *šarī'a* zu bewerten, trotz schwieriger Umstände und großer Härten, denen sie dadurch ausgesetzt sind. Schwierigkeiten gibt es bezüglich der Gebetsriten, der Nahrung, der Kleidung, des Einhaltens des Freitagsgebetes und vieles mehr. Trotz der Tatsache ihrer Existenz werden die Muslime von der Bevölkerungsmehrheit und ihrer Regierung oftmals nicht anerkannt. Die Bestrebungen der Mehrheitsgesellschaft die islamische Gemeinde entgegen ihres Glaubens zu assimilieren wird ihr keine Vorteile bringen, da die Muslime dann mit einem ständigen inneren Schuldgefühl entgegen ihres betroffenen Gewissens leben müssen. Keine Gemeinschaft kann tatsächlich von solchen Menschen großen Nutzen ziehen.

Vom rechtlichen Standpunkt aus gesehen ergeben sich für Muslime im Westen große Probleme dadurch, dass sie ihre religiösen Normen kaum oder überhaupt nicht einhalten können. Diese Tatsache führt zu zwei Entwicklungsschemata unter den Muslimen: Die erste Gruppe verzichtet völlig auf die Einhaltung dieser religiösen Normen. Dieser Verzicht kann bedeuten, dass es bei einem Teil der Muslime zu einer gänzlichen Abkehr von den religiösen Schranken und Werten kommt, die - auf religiöser Basis vermittelt - meist im Kindesalter anerzogen wurden und positive Verhaltensnormen gegenüber den Mitmenschen beinhalten. In weiterer Folge kann dies zu innerer Regel- bzw. Gewissenlosigkeit und mitunter auch zu Kriminalität und somit zu einer potentiellen Gefahr für die Gesellschaft führen. Die zweite Gruppe lebt mit einem ständigen Schuldgefühl und im Zwiespalt,

¹³⁶ Vgl. Rainer Brunner: Muslime in Europa: Zwischen Laizismus und *šarī'a*. Aus Politik und Zeitgeschichte (AP uZ 20/2005), S. 8.

¹³⁷ Khurram, 1993, S. 31f.

verursacht durch den Widerspruch zu den Normen ihrer Religion. Beide Gruppen sind letztendlich für eine Gesellschaft kaum von Nutzen, da ein Mensch sowohl Verantwortungs-, als auch ein gewisses Wohlgefühl benötigt, um als wertvolles Mitglied aktiv und produktiv in der Gesellschaft mitarbeiten zu können.

Die Probleme der Muslime im Westen sind vielfältig und betreffen verschiedene Aspekte. In politischer Hinsicht gibt es etwa kaum Repräsentanten, die der Minderheit der Muslime auf höherer Ebene ihre Stimme verleihen und sich ihrer Probleme annehmen. Die Muslime leben meist in eher bescheidenen wirtschaftlichen Verhältnissen und können mitunter auch wegen mangelnder Sprachgewandtheit oder gewisser Bekleidungsvorschriften (Kopftuchgebot) und anderem nicht ihrer Qualifikation bzw. ihren Fähigkeiten entsprechende Berufe ausüben.

Auf kultureller Ebene gibt es viele Probleme, die dadurch entstehen, dass die muslimische Religion bzw. Kultur zum Beispiel in der Berichterstattung der Medien oder in Schulbüchern mit bestimmten Vorurteilen und oft in negativer Weise dargestellt wird. So wird der muslimischen Kultur keine gleichrangige, wertvolle Position zugestanden, sondern sie wird als eine mit negativen Vorstellungen belastete Gesellschaftsform angesehen und so auch präsentiert.

3.7 Die Rolle des *fiqh*

Die Muslime im Westen sind eine kleine religiöse Minderheit, die sich politischen und sozialen Problemen gegenüber sieht und versucht, ihre Identität zu bewahren. Die Existenz der Muslime in Europa erlebte verschiedene Phasen und Entwicklungen. Am Beginn, als auch die Muslime selbst sich noch als Gastarbeiter sahen, war das Bemühen um Erhaltung der eigenen Identität kein vorrangiges Anliegen, sondern ihr Ziel war, Geld zu verdienen und nachhause zurückzukehren. Es handelte sich also um wirtschaftliche Immigration.

Die Zahl der Muslime stieg an, als sie Familien gründeten und Kinder geboren wurden. Ab dieser Zeit traten einerseits die Probleme der zweiten Generation auf, andererseits wurde die Bedeutung der Bewahrung der eigenen Identität relevant und das Vorhaben, in die Heimat zurückzukehren, trat in den Hintergrund. Die Gewissheit wuchs, dass die Zukunft für sie und ihre Familien in Europa liege und dem entsprechend geplant werden müsse. Den ersten Schritt setzten die Muslime bei der Gründung von Moscheen, um das Gemeinschaftsgefühl zu stärken und den Menschen die Möglichkeit zu geben zu beten, zu lernen und sich zu

versammeln. In der Folge wurden Schulen und Universitätseinrichtungen gegründet, wie zum Beispiel hier in Österreich das „Islamische Religionspädagogische Institut“, welches Lehrer für den islamischen Religionsunterricht forsbildet. Heute sind sich die Muslime in Europa dessen bewusst, dass sie in der Gesellschaft aktiv sein und partizipieren müssen, um sich zu integrieren und ihre Rechte zu erlangen bzw. zu sichern. Dies, um als religiöse Minderheit anerkannt zu werden und die eigene Identität bewahren zu können.

Die wichtige Rolle des *fīqh* besteht darin, dass neue Fragen - resultierend aus noch nicht zuvor gegebenen Situationen - in ausreichendem Maß beantwortet, sowie Lösungen gefunden werden, und dass den Muslimen als Minorität im Westen die diesbezüglichen Sorgen genommen werden. Diese Aufgabe, die man als Importieren von Rechtsgutachten (*fatāwā*) bezeichnen kann, übernahmen anfangs Rechtsgelehrte (*fuqahā'*), die selbst nicht unter der Minderheiten im Westen, sondern in islamischen Ländern lebten. Aus diesem Grund gab es auf die neu auftauchenden Fragen und Themenbereiche verschiedene Antworten und Rechtsgutachten, die jeder Gelehrte - seiner eigenen Rechtsschule folgend - erstellte. Dieser Umstand war der muslimischen Minorität im Westen in Hinblick auf die Integration in die westliche Gesellschaft unter Bewahrung ihrer Eigenständigkeit und ihres Selbstbewusstseins nicht immer hilfreich. Es kam dadurch zu einer Aufteilung der muslimischen Gesellschaft in drei Hauptgruppen:

- 1) Eine Gruppe nimmt aktiv an der Gesellschaft teil, agiert ihrer Identität bewusst und versucht, verschiedene Fehler (wie z.B. Abkapselung) zu korrigieren.
- 2) Eine andere Gruppe gibt ihre eigene Identität auf und assimiliert sich völlig innerhalb der westlichen Gesellschaft.
- 3) Die dritte Gruppe lebt zurückgezogen, nimmt kaum am öffentlichen Leben teil und bildet somit eine (kommunikationsreduzierte) Parallelgesellschaft¹³⁸.

3.8 Šarī'a-Normen in Bezug auf ihre Existenz in Europa

Das größte Problem jedoch stellt das *fīqh*-Problem dar, das die Existenz der Muslime an sich in einer nicht-muslimischen Gesellschaft behandelt. Alle die vorher genannten Probleme entstanden hauptsächlich mit der Emigration in den Westen, als die grundlegende Frage

¹³⁸ Suannne Heine. Rüdiger Lohlker. Richard Potz: Muslim in Österreich. Tyrolia-Verlag. Innsbruck-wien 2012, S. 23.

auftrat, ob Muslime in einer nicht-muslimischen Umgebung überhaupt leben dürfen oder nicht. Mit dem Fußfassen in einer nicht-muslimischen Gesellschaft fürchteten die Muslime, dass sie bzw. ihre Kinder Religion und Identität dabei verlieren könnten. Es stellte sich für sie die Frage, ob sie unter diesen Aspekten überhaupt bleiben dürfen oder nicht, was die *šarī'a*-Norm bezüglich ihrer Existenz in Europa sei und ob Europa als „*dār al-ḥarb*“ oder „*dār al-‘ahd*“ gelte.

„Die Einteilung der Erde in Länder des Islam und Länder des Kufr bzw. des Krieges (*dār al-ḥarb*) geht auf keine Textstelle im Koran oder in der Sunna zurück. Sie war vielmehr ein *iğtihād* der Rechtsgelehrten, um den Zustand, in dem sich die Muslime befanden, zu beschreiben, und um rechtliche Bestimmungen für diesen Zustand abzugrenzen. Wir meinen, dass es unbedingt nötig ist, die Fragen zunächst in ihrem historischen Kontext und danach in ihrem Kontext innerhalb des *fiqh* sowie der *šarī'a* zu betrachten.“¹³⁹

In der Abschlusserklärung, Grazer Erklärung, wird von den *Imāmen* folgende Ansicht vertreten:

„Die mittelalterliche Einteilung in eine Welt der Gegensätze von ‚*dār al-islam* und *dār al-ḥarb*‘ ist abzulehnen. Sie hat weder eine Grundlage im Koran, noch in der Sunna und ist als historisches, längst überholtes Phänomen von keinerlei heutiger Relevanz“.¹⁴⁰

Die Situation entwickelte sich weiter, als die europäischen Länder Muslimen die Annahme der Staatsbürgerschaft ermöglichten und sie die damit verbundenen Rechte erhielten, wie aktives und passives Wahlrecht. Durch die damit verbundenen Loyalitätspflichten, wie das Verrichten des Militärdienstes, entstanden neue Fragen. Wie verhält sich ein Muslim im Falle eines Krieges gegen ein muslimisches Land? Darf er gegen Muslime kämpfen oder muss er sich weigern und die entsprechenden Konsequenzen ziehen?

3.9 *Šarī'a*-Norm in Bezug auf Essen, Trinken, Arbeit und Kleidung

¹³⁹ Feisal Maulawi: Die Schariagrundlagen, auf denen die Beziehungen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen gegründet sind. Übertragen aus dem Arabischen von Samir Mourad, S. 34. In: (<http://www.enfal.de/fiqh02.htm>, 27.10.2012).

¹⁴⁰ IGGiÖ: Islam in Europa, Graz 2003, S. 49.

3.9.1 Essen und Trinken¹⁴¹

Der Islam befasst sich aber auch mit dem Körper und dessen Wohlergehen. So sind dem Muslim generell alle schädlichen Dinge verboten und alle nützlichen erlaubt. Allah sagt:

◇ الذين يتبعون الرسول الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراه والانجيل يامرهم بالمعروف وينههم عن المنكر ويحل لهم الطيبات
◇ ويرحم عليهم الخباث...

„Dies sind jene, die dem Gesandten, dem Propheten folgen, der des Lesens und Schreibens unkundig ist; dort in der Thora und im Evangelium werden sie über ihn (geschrieben) finden: er gebietet ihnen das Gute und verbietet ihnen das Böse, und er erlaubt ihnen die guten Dinge und verwehrt ihnen die schlechten...“ (7:157)

Diese *Āya* (Vers) fasst die Botschaft des Islam zusammen, alle schlechten, zu missbilligenden Dinge zu meiden und alle guten und gebilligten Dinge zu erlauben.

Der Islam positioniert sich in jedem Bereich des Lebens in der Mitte, somit ist Übertreibung abzulehnen, genauso wie Untertreibung. In diesem Sinne ist zum Beispiel die Verschwendungen von Geld ebenso verboten, wie der Geiz. Allah sagt:

◇ بابني أدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا وشربوا ولا تسرفوا إنما لا يحب المسرفين
„O Kinder Adams, habt eine gepflegte Erscheinung an jeder Gebetsstätte, und esst und trinkt, doch überschreitet (dabei) das Maß nicht; wahrlich, Er liebt nicht diejenigen, die nicht Maß halten.“ (7:31)

Der Hauptgrundsatz innerhalb des *fiqh* ist „das Erlaubtsein der Dinge“¹⁴² und die Ausnahme ist das Verbotene. Fast alle verbotenen Nahrungsmittel für Muslime wurden eindeutig im Koran erwähnt und mittels der Sunna ergänzt, erläutert oder detailliert, wie folgende *Āyāt*:¹⁴³

◇ رمت عايكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به
„Verboten ist euch das Verendete sowie Blut und Schweinefleisch und das, worüber ein anderer als Allahs Name angerufen wurde...“ (5:3)

¹⁴¹ Vgl. Qaraḍāwī, 2003, S. 65-69 und 108f.

¹⁴² Vgl. Qaraḍāwī, 2003, S. 30.

¹⁴³ „O Ihr, die ihr glaubt! Berauschendes, Glücksspiel, Opfersteine und Losfeile sind doch nur Unreinheiten aus dem Werke Satans. So vermeidet sie...“ (5:90)

„So esst das, worüber Allahs Name gesprochen wurde...“ (6:118)

„Und esst nicht von dem, worüber Allahs Name nicht gesprochen wurde...“ (6:121)

Das *Hauptfiqh*-Problem hier ist das Verbot des Verzehrs von nicht-islamisch geschlachtetem Fleisch. Als die ersten Gastarbeiter in den Westen kamen, gab es kaum Geschäfte, die islamisch geschlachtetes Fleisch anboten und so suchten die Menschen selbst eine Lösung und schächteten in ihren Höfen ohne Erlaubnis der Behörden die Tiere. Das erschreckte die Nachbarn und es entstanden diesbezüglich viele Probleme, die auch oft vor Gericht endeten. Heute existiert dieses Problem in den großen Städten Europas kaum mehr, da dort zahlreiche Geschäfte bereits islamisch geschächtetes Fleisch anbieten.

3.9.2 Arbeit und Erwerb¹⁴⁴

Auch Arbeit und Erwerb des Lebensunterhaltes können für die muslimische Minderheit in Europa ein Problem darstellen. Der Islam verbietet den Muslimen zu verkaufen, was *harām* ist, sowie die Ausübung bestimmter Berufe und Gewerbe, die mit Alkohol und Schweinefleisch zu tun haben, ebenso gelten Einnahmen aus solcher Tätigkeit als sündig. Bei der Arbeit in Restaurants oder Supermärkten aber sind Muslime mit Alkohol und Schweinefleisch konfrontiert. Aus Glaubensgründen lehnten viele muslimische Arbeitnehmer die Erwerbstätigkeit in Firmen und Geschäften mit Alkohol- und Schweinefleischhandel ab, oder sie nahmen sie mit schlechtem Gewissen doch an. Eine Folge für die Betroffenen war auch Arbeitslosigkeit. Selbständige Unternehmer wiederum waren mit dem Problem konfrontiert, ob sie in ihren Geschäften Alkohol und Schweinefleisch verkaufen durften oder nicht und welche Auswirkung das auf den Umsatz haben würde.

3.9.3 Muslimische Bekleidungsvorschriften¹⁴⁵

Der Sinn und Zweck der Kleidung im Islam ist primär die Bedeckung bestimmter Teile des Körpers und sekundär der Schmuck. Allah sagt:

﴿يَابْنِي آدَمْ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سُوَاعَتُكُمْ وَرِيشًا...﴾

„O Kinder Adams, Allah gab euch Kleidung, um eure Scham zu bedecken und zum Schmuck...“ (7:26)

Der Islam stellte seinen Anhängern in Bezug auf die Kleidung folgende Bedingungen: Diese soll nicht zu eng, nicht auffällig, nicht durchsichtig sein und nicht der Bekleidung des anderen Geschlechts ähneln. Diese Kleidungsvorschriften gelten sowohl für Männer als auch

¹⁴⁴ Vgl. Qaraḍāwī, 2003, S. 178f und 189f.

¹⁴⁵ Vgl. Heine, Lohlker & Potz, 2012, S. 163 und: Qaraḍāwī, 2001, S. 119f und 126f.

für Frauen. Bei den Männern muss zumindest der Bereich vom Bauchnabel bis zu den Knien bedeckt werden und bei den Frauen gilt als Ausmaß, dass der ganze Körper bedeckt werden muss, außer dem Gesicht und den Händen bis zu den Handgelenken. Die Frauen in der Diasporasituation sind aufgrund des Kopftuchtragens¹⁴⁶ häufig benachteiligt, da sie dadurch leicht zu erkennen sind und so auch leichter Opfer von Aggressionen werden. Das Kopftuch wird oft als ein Beispiel für die Unterwerfung und Rückständigkeit der Frauen interpretiert. In vielen öffentlichen Schulen wurde den Kopftuch tragenden Schülerinnen von ihren Lehrer erklärt, dass es sich dabei nicht um eine religiöse Pflicht handelt, sondern dies nur eine Tradition sei. Dem Koran zufolge:¹⁴⁷

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَا زَوْجٍكَ وَبْنَاتُكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يَدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يَعْرَفَنَّ فَلَابِيُونَذِينَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾

„O Prophet! Sprich zu deinen Frauen und deinen Töchtern und zu den Frauen der Gläubigen, sie sollen Übergewänder reichlich über sich ziehen. So ist es am ehesten gewährleistet, dass sie (dann) erkannt und nicht belästigt werden. Und Allah ist Allverzeihend, Barmherzig.“ (33:59)

Von „islamischer Kleidung“ zu sprechen ist deswegen nicht ganz richtig, weil eine solche Bezeichnung zur Zeit des Propheten Muhammad unbekannt war. Der Prophet selbst trug verschiedene Arten von Kleidung seiner Zeit unter Berücksichtigung der hierfür geltenden islamischen Rahmenbedingungen. Die Probleme, die die Frauen mit dem Kopftuch heute jedoch erleben, sind vielfältig, angefangen von Diskriminierung und Ausgrenzung bis hin zum Verlust des Arbeitsplatzes.

3.10 Šarī'a-Normen in Bezug auf soziale, wirtschaftliche und politische Probleme

3.10.1 Soziale Probleme

Bei den sozialen Problemen, mit denen die Muslime als Minderheit am meisten konfrontiert sind, steht an erster Stelle die šarī'a -Norm bezüglich der Ehe mit Nichtmuslimen. So stellt sich die Frage, ob eine mit einem Nichtmuslim in einem Standesamt geschlossene Ehe

¹⁴⁶ Vgl. ebd., S. 157.

¹⁴⁷ „...und dass sie ihre Tücher um ihre Kleidungausschnitte schlagen und ihren Schmuck vor niemand (anderem) entblößen sollen als vor ihren Gatten...“ (24:31)

Gültigkeit besitzt oder nicht, oder ob diese zusätzlich auch von einem Muslim bestätigt und unter islamischen Gesichtspunkten Zeugen beigebracht und Protokoll geführt werden müsse. Eine andere Frage ist jene der Scheidung vor Gericht seitens der Frau ohne die Zustimmung des Mannes. Falls ein Muslim eine zweite Frau geheiratet hat und diese Ehe in Europa nicht erlaubt ist, so stellt sich auch die Frage, wer im Falle der Scheidung oder nach dem Tod des Mannes die Rechte der zweiten Frau gewährleisten wird. Darf eine muslimische Frau die Ehe ohne Vormund abschließen und ist diese gültig oder nicht? Wie lautet die Norm für eine konvertierte Frau, die mit einem Nichtmuslim seit langer Zeit verheiratet ist? Darf sie die Ehe weiter führen, oder muss sie sich von ihrem Mann trennen? Andere Fragen ergeben sich in Bezug auf das Erbrecht. Nach islamischem Recht darf ein Muslim nicht von einem Nichtmuslim und ein Nichtmuslim nicht von einem Muslim erben. So aber stellen sich Fragen besonders für Konvertierte, die als Einzelkind ihre Eltern oder einen Elternteil verlieren und nun das hinterlassene Vermögen erben sollen. Angesichts dieser Fragen benötigen Muslime dem islamischen Recht entsprechende Lösungen, die ihr Leben erleichtern und nicht erschweren.

3.10.2 Beziehung mit Nichtmuslimen¹⁴⁸

Dieser Bereich bildet ein unsicheres Gebiet für viele Muslime. Aufgrund der Angst um ihre Identität und Kultur ziehen sich manche Muslime völlig zurück und bilden eine Parallelgesellschaft. So leben viele muslimische Eltern zurückgezogen. Aus Angst ihre Kinder zu verlieren isolieren sie sich von der nicht-muslimischen Gesellschaft, in der sie leben. Sie wohnen in bestimmten Teilen einer Stadt, wo es viele Landsleute bzw. Verwandte gibt, und wo sie ihre Religion sowie ihre Sitten ausüben und pflegen.

Die zweite Generation leidet jedoch unter dieser Situation, denn wenn sie die Schule besucht, ist sie mit einer teilweise völlig anderen Welt konfrontiert. Das verursacht bei den im Westen aufgewachsenen Muslimen eine gewisse Angst, sowie Probleme und sie fühlen sich allgemein in der Gesellschaft nicht wohl. Auf diese Weise verunsichert, können sie nicht selbstbewusst, partizipiert und aktiv ihren Platz in der Gesellschaft beanspruchen. Das daraus resultierende mangelnde Selbstwertgefühl erschwert es ihnen in der Folge auch, Führungspositionen anzustreben, sowie ihre Zukunft vorzuplanen. Wenn ein großer Teil der Gesellschaft von

¹⁴⁸ S. die *fatwā* diesbezüglich im Kapitel V, Die Beziehung zum nichtmuslimischen Nachbarn in einem nichtislamischen Land, S. 283.

dieser Situation betroffen ist, so stellt das allerdings einen Nachteil für die ganze Gesellschaft dar und kann in der Folge zu erhöhter Aggressionsbereitschaft führen.

Die Assimilation der jungen Generation stellt für die muslimische Minderheit oft eine riesige Herausforderung bzw. ein großes Problem dar. Nicht nur die Elterngeneration, sondern ebenso die zweite und weitere Generationen sind jeweils mit verschiedenen Problemen konfrontiert. Obwohl sie oft nicht ihre Muttersprache sprechen und in ihrem Herkunftsland als „Deutschländer“ (zum Beispiel Türken, die in Deutschland und Österreich leben und ihren Urlaub in der Türkei verbringen) bezeichnet werden und sie sich dort als Fremde fühlen, werden sie von der übrigen nicht-muslimischen Gesellschaft nicht ausreichend anerkannt, obwohl sich ihr Lebensstil von der ihrer Umgebung oft kaum oder gar nicht unterscheidet. Sie werden in die Vorstädte abgedrängt (am Beispiel Frankreichs) und haben mit großen Identitätsproblemen zu kämpfen. Ungleiche Chancen, allgemein schlechtere Ausgangsbedingungen am Arbeitsmarkt, sowie erhöhte Arbeitslosigkeit unter der jüngeren Generation der Muslime führen zu Unmut, der in der Hauptstadt Frankreichs in Form von Unruhen öffentlich zum Vorschein kam. Auch in London kam es zu wiederholter Gewalt, so zuletzt bei der Bombenlegung in einer Londoner U-Bahn.

3.10.3 Wirtschaftliche Probleme¹⁴⁹

Darüber hinaus stellen sich Fragen in Bezug auf Handelsaktivitäten mit Banken und dem damit verbundenen, im Islam verbotenen Zinssystem, sowie in Bezug auf das Versicherungswesen. Hierin liegen wesentliche Gründe dafür, weswegen Muslime wenig in ihre Migrationsländer investieren, sondern lieber in ihre Herkunftsländer. Das wiederum schwächt die Zugehörigkeit zu der neuen Heimat in Europa und stärkt die Entfremdung. So lebt man im Migrationsland in bescheidenen Wohnungen in den entsprechenden von Migranten bevorzugten Bezirken, während das ersparte Geld in der ehemaligen Heimat investiert wird, um dort Häuser zu errichten, die letztendlich nur in den Ferien benutzt werden. Auch das trägt zur Förderung der Isolation bei und somit zu negativen Auswirkungen auf die neue Generation, die eine gute Ausbildung und ein starkes Selbstwertgefühl zu erlangen sucht. Die zwei *fiqh*-Probleme diesbezüglich sind das Zinsverbot¹⁵⁰ (*ribā*) und die Versicherung. Der Islam erlaubt die Kapitalvermehrung durch Handel, aber verbietet die

¹⁴⁹ Siehe. Konrad Adenauer Stiftung (KAS): Islamische Wirtschaftsordnung und soziale Marktwirtschaft. Berlin-Abu Dhabi- Ankara 2010, S. 1-8.

¹⁵⁰ Siehe die *fatwā* bezüglich Hauskauf per Kredit, Kapitel V, S. 285.

Kapitalvermehrung durch Verleih gegen Wucher oder *ribā*, sei es zu einer niedrigen oder hohe Rate. Durch Geld soll kein Geld eingenommen werden, sondern mittels Veräußerung von Gütern und Dienstleistungen.

So heißt es im Koran:

۞**الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبّطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا** ۞
„Diejenigen, die Zinsen verschlingen, sollen nicht anders dastehen als wie einer, der vom Satan erfasst und zum Wahnsinn getrieben wird. Dies (soll so sein) weil sie sagen: ,Handel ist dasselbe wie Zinsennehmen.’ Doch Allah hat den Handel erlaubt und das Zinsennehmen verboten.“ (2:275)

Al-Alwani dazu:

„Nichtreligiöse Wirtschaftswissenschaftler behaupten, dass ein Zinsverbot die Wirtschaft zerstören würde. Im Koran heißt es dazu, dass, selbst wenn der Teufel droht, einen Muslim arm zu machen, der keine Zinsen berechnet, ihm [zukünftiger] Segen von Allah versprochen wird. Die Versprechung Allahs ist empirisch bestätigt worden, wenn man bedenkt, dass Investitionen in Aktien weit lukrativer sind, als der Erwerb von Inhaberobligationen [wo der Gewinn aus den Zinsen resultiert]. Zum Beispiel ist, gemäß den von Ibboston Associates zur Verfügung gestellten Daten, ein 1926 in Inhaberobligationen investierter Dollar heute (1997) 33.73 \$ wert. Im Gegensatz ist ein Dollar 1926 investiert in die New Yorker Aktienbörsen heute 1370.95 \$ wert.“¹⁵¹

۞**يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وذرروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين فإن لم تفعلا فاذنوا بحرب من الله ورسوله** ۞
„O ihr, die ihr glaubt, fürchtet Allah und verzichtet auf das, was noch übrig ist an Zinsen, wenn ihr Gläubige seid. Und wenn ihr dies nicht tut, dann ist euch Krieg angesagt von Allah und Seinem Gesandten.“ (2:278-279)

Mit Versicherung ist in diesem Kontext die Lebensversicherung und Versicherung gegen Gefahren und Unglück gemeint, also zusätzliche Versicherungen, die auf Gewinn ausgerichtet sind, und nicht die Sozial-, Pensions- oder Auto-Versicherung, die als Pflichtversicherungen dem Gemeinwohl dienen. *Qaradāwi*¹⁵² meint, dass die Versicherung gegen bestimmte Gefahren weit entfernt von Handel oder Partnerschaft sei und bezeichnet die Lebensversicherung als ungültige Transaktion, weil sie zur Bedingung macht, dass in bestimmten Fällen eine Seite alles erhält, während der anderen Seite nichts garantiert wird. Daher fehle bei diesen beiden Versicherungsarten das Prinzip der Gestaltung der fairen

¹⁵¹ Al-Alwani, „Ijtihad in the Regulation and Correction of Capital Markets”, AAISS, 14/ 3 (1997): 54.

¹⁵² Vgl. Qarađāwī, 2003, S. 381.

Risikoteilung.

3.10.4 Politische Probleme

Es ist nicht einfach, den Islam mit modernen politischen Systemen, wie der Demokratie, zu vergleichen. Vergleicht man Islam und Demokratie, so wird man recht schnell erkennen, dass dieser Vergleich hinkt, denn Demokratie behandelt nur bestimmte Teilbereiche des gesellschaftlichen Lebens und ist auf das Diesseits beschränkt. Das Ziel des Islam ist es jedoch in erster Linie, dem Menschen ein glückliches Leben im Jenseits sowie im Diesseits zu ermöglichen.

Islam ist mit Demokratie¹⁵³ nicht identisch, aber vereinbar und es finden sich zahlreiche Gemeinsamkeiten. So ist Pluralismus auch ein Prinzip des Islam und steht nicht im Widerspruch zu demselben.

„Der Islam formuliert eine grundlegende Ordnung zur allumfassenden Rechtleitung der Menschen in allen ihren Tätigkeiten und Beziehungen, gleich, ob diese nun in den privaten oder öffentlichen Sektoren fallen. Er gewährleistet soziale Gerechtigkeit und internationale Frieden, indem er politische, wirtschaftliche und internationale Beziehungen und Angelegenheiten religiösen und ethischen Normen unterwirft und indem er die grundlegenden Pflichten des Einzelnen gegenüber dem Staat, und die des Staates gegenüber dem Einzelnen, sowie die Pflicht eines Staates gegenüber einem anderen Staat in groben Zügen festlegt.“¹⁵⁴

Das erste Grundprinzip der islamischen politischen Ordnung lautet, dass die Herrschaftsgewalt des Staates bei Gott bleibt, wobei keine Gesetzgebung und kein Parlament das Recht haben, ein Gesetz oder einen Beschluss zu erlassen, die dem Geist und dem Wortlaut der göttlichen Gebote, so wie sie im Koran und in der Sunna enthalten sind, zuwiderlaufen.

„Das zweite Grundprinzip ist die Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz und aus der Sicht Gottes. Alle Menschen besitzen die gleichen politischen Rechte, und für alle gilt das gleiche Gesetz. In einem islamischen Staat steht keiner, auch nicht das Staatsoberhaupt, über dem Gesetz. Auch der Kalif kann bei Überschreitung eines Gesetzes bei Gericht vorgeladen und gegebenenfalls bestraft werden. Das dritte Grundprinzip besagt, dass das Volk das Staatsoberhaupt ernennt, so kann es auch durch das Volk abgesetzt werden, falls es sein Amt nicht in Übereinstimmung mit den Geboten Gottes und zum Besten des Volkes ausführt. Dem vierten Grundprinzip

¹⁵³ Vgl. Fethullah Gülen: Islam und Demokratie. (<http://www.dialog-berlin.de/Von-FethullahG%C3%BClen/islam-und-demokratie.html>, 5.4.14)

¹⁵⁴ Aziz-us-Samad, Ulfat: *Islam und Christentum*, Kuwait 1984, S. 50f.

zufolge müssen alle öffentlichen Angelegenheiten durch Abstimmung entschieden werden, nachdem die Ansichten der Bürger des islamischen Staates berücksichtigt wurden. Der Islam schuf eine wirkliche Demokratie, in der es keinen Unterschied zwischen einem Bürger und einem Adeligen gab, keine Diskriminierung aufgrund von Rasse oder Hautfarbe, Geschlecht oder Glaubensbekenntnis. Alle sind vor dem Gesetz gleich und genießen dieselben Rechte.“¹⁵⁵

3.11 Islam und Säkularisierung¹⁵⁶

Falaturi sagt:

„Die islamische Lehre bietet keinen Grund für eine Säkularisierung, Verweltlichung, wie dies im Westen erfolgt ist. Der Säkularismus ist ein abendländisches Phänomen, das eng mit der Aufteilung der Welt in einen sakralen und einen profanen Bereich zusammenhängt. Der westliche Säkularismus hat daher innerhalb einer wirklich islamisch geführten Gesellschaft keine Grundlage. Ebenso wenig kann das als Abwehrreaktion gegen den Säkularismus entstandene Phänomen des christlichen Fundamentalismus in der islamischen Welt eine Basis finden. Die vereinzelten gewaltsamen Erscheinungen in verschiedenen islamischen Ländern haben mit einem religiös begründeten Fundamentalismus nichts zu tun.“¹⁵⁷

Jetzt stellt sich die Frage, ob der Säkularismus es der muslimischen Minderheit im Westen ermöglicht ihre Religion frei auszuüben, oder ob er sich nachteilig für sie auswirkt. Unter dem Säkularismus, wie er zum Beispiel in Österreich vorherrscht, ist der Islam anerkannt und in seinem Rahmen werden der muslimischen Minderheit ihre Rechte zuerkannt, wie im Bereich der Schule etwa das Kopftuchtragen, die Abhaltung von islamischem Religionsunterricht, das Recht sich an den islamischen Festtagen frei zu nehmen, etc. Weiters wird den Muslimen während des Militärdienstes die Durchführung ihres Gebetes ermöglicht und sie erhalten Islam-konformes Essen. Die Muslime können unter dem Säkularismus auch ihre Rechte im Privatbereich wie etwa beim Ehe-, Scheidungs- sowie Erbrecht beanspruchen. Obwohl im

¹⁵⁵ Ebd., S. 51.

¹⁵⁶ „Die ursprüngliche Bedeutung des lateinischen Wortes „saeculum“ war „Geschlecht“ und bezeichnete im übertragenen Sinn „Menschenalter“ und „Weltzeitalter“. Besonders unter dem Einfluss der nordafrikanischen Kirchenväter kam es jedoch zu einer Bedeutungsverengung des Begriffs auf die „diesseitige Welt“, die als von Sünde und Tod beherrscht beschrieben wurde, und zur Unterscheidung von „weltlich“ und „geistlich“ beziehungsweise „kirchlich“. Der heutige allgemeine Sprachgebrauch verwendet den Begriff im übertragenen Sinn und in diesem Sinn kann Säkularisierung sehr unterschiedlich gebraucht werden: als Verfall ursprünglicher Ordnung, als befreiender Fortschritt oder neutral als Sammelbegriff für kulturelle Entwicklungen.“ (http://universal_lexikon.deacademic.com/35152/S%C3%A4kularisierung, 5.04.14).

S. Birgit Krawietz: Islam und Rechtsstaat, zwischen Scharia und Säkularisierung, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Sankt Augustin/Berlin 2008, S. 9-16.

¹⁵⁷ A. Falaturi: Grundkonzept und Hauptideen des Islam, Islamische Akademie Deutschland, Hamburg 2002, S. 8f.

Islam selbst kein Säkularismus besteht, können die Muslime im Allgemeinen hier in Österreich ihre Religion weitgehend ungehindert ausüben, wobei nur vereinzelte Parteien widersprüchliche Tendenzen anzeigen. Im Gegensatz dazu steht der Laizismus¹⁵⁸, der zum Beispiel in Frankreich der muslimischen Minderheit in vielen Bereichen die Praktizierung von freier Religionsausübung verbietet, z.B. Verbot des Kopftuchtragens in der Schule und in öffentlichen Bereichen, usw. Unter diesen Einschränkungen ist es unwahrscheinlich, dass sich die muslimische Minderheit in Frankreich wohl fühlt, und aus diesem Grund könnte sie ihre Rechte auch gewaltsam beanspruchen bzw. einfordern. Daher birgt der Laizismus ein gewisses Gefahrenpotential für Fundamentalismus in sich.

Die muslimischen Minderheiten leben in Europa vorwiegend unter der Säkularisierung. Die *šari‘a* ist in diesem Kontext kein reales Thema. Gefordert wird jedoch die Umsetzung der *šari‘a*-Normen in einem bestimmten Bereich des *fīqh*, dem sogenannten „*fīqh al-ahwāl al-šāhshiyā*“, der Personenstandsangelegenheiten, wie Ehe-, Erb- sowie Scheidungsrecht und dergleichen betrifft.

Auch andere Fragen stellen sich hier für Muslime. Ob etwa eine Mitgliedschaft in einer politischen Partei oder Wahlbeteiligung zulässig sind, oder ob eine Einbürgerung einen Widerspruch in religiöser Hinsicht darstellt. Generell stellt sich die Frage, ob Muslime an den politischen Aktivitäten teilnehmen können, um ihre Rechte zu erlangen, ihre Sicherheit zu gewährleisten und ihre Repräsentanten auf allen politischen Ebenen zu stärken.

3.12 Islamophobie¹⁵⁹

Eine der großen Probleme der muslimischen Minderheit in Europa ist die „Islamophobie“. Sie stellt eine große Barriere dar um sich in die Gesellschaft zu integrieren und auch um sich in der Gesellschaft wohl zu fühlen. Viele Muslime fühlen sich unerwünscht und sogar gehasst. Dem liegen historische Tatsachen zugrunde, wie zum Beispiel der Antisemitismus während des 2. Weltkrieges oder die Misshandlung, die Tötung, bzw. die Vertreibung der Muslime in

¹⁵⁸ „Der Laizismus (französisch laïcisme), ist eine im 19. Jahrhundert sich vor allem in Belgien und Frankreich entwickelnde antiklerikale bzw. antireligiöse Weltanschauung, die nicht nur die konsequente Trennung von Kirche und Staat einklagte, sondern zudem postulierte, moralische Entscheidungen autonom und nicht an religiöse Werte gebunden zu diskutieren. Vor allem die römisch-katholische Kirche reagierte darauf mit heftigen Angriffen.“ (<http://www.enzyklo.de/Begriff/Laizismus>, 5.4.14).

¹⁵⁹ Vgl. Heine, Lohlker & Potz, 2012, S. 32.

und aus Andalusien. Daher haben viele Muslime in Europa große Angst um sich selbst und um ihre Existenz.

Raßmann sagte:

„Bis heute hat sich keine Einzelperson oder Institution näher mit dem Begriff Islamophobie auseinandergesetzt, was unter anderem dazu (geführt) führte, dass dieser äußerst umstritten ist. Viele Kritiker bezeichnen ihn sogar als Nährboden für die Ablehnung von Muslimen. Parallel haben sich, sowohl in der Forschung als auch im Alltagsgebrauch, Begriffe wie „Islamfeindlichkeit“, „Antiislamismus“ oder „antimuslimischer Rassismus“ behauptet.“¹⁶⁰

3.12.1 Historische Ursprünge

Asad¹⁶¹ führte die grundsätzlich negative Einstellung des Abendlandes auf die Zeit der Kreuzzüge zurück. Seit der Zeit der Griechen und Römer sind die europäischen Denker und Geschichtsschreiber gewohnt, die gesamte Weltgeschichte nur vom Standpunkt der europäischen Geschichte und im Lichte abendländischer Kulturerfahrungen zu betrachten. Fremde Zivilisationen fassen sie nur „beziehungsweise“ ins Auge, das heißt nur insoweit, als ihr Dasein einen unmittelbaren Einfluss auf die Geschichte der Welt und ihren mannigfaltigen Kulturen hat, kaum mehr als eine erweiterte Geschichte des Abendlandes.

Natürlich ist diese primitive Anschauung heutzutage nicht mehr so wirksam wie damals. So mancher Abendländer versucht, kulturell befruchtende Gedanken in anderen Teilen der Welt zu erspähen. Er mag wohl die einen oder anderen Gedankengänge bewundern, würde aber niemals in Erwägung ziehen, die fremde Weltanschauung gegen seine eigene abzuwagen oder gar gleich zu setzen. Vielmehr vermag er diese Kulturen mit Gleichmut und Wohlwollen zu betrachten.

Sobald aber ihr Blick auf den Islam fällt – der ja doch abendländischen Wertebegriffen keineswegs so fern steht wie etwa die brahmanische oder buddhistische Philosophie, verliert sich des Abendländers Gleichmut schnell, und ein gefühlsmäßiges Vorurteil tritt an seine Stelle.

¹⁶⁰ Silke Raßmann: Im Spannungsfeld von Antisemitismus und Islamophobie, Magisterarbeit (Uni Wien), Wien 2011, S. 73.

¹⁶¹ Vgl. Asad, 2009, "Der Weg nach Mekka, Patmos Verlag, Hamburg, Zürich, S. 15-20.

Diese Einstellung gegenüber dem Islam geht schon auf die Geburtsstunde der abendländischen Zivilisation zurück, die Zeit der Kreuzzüge. Kein Ereignis hat je so viel Begeisterung auf dem europäischen Kontinent ausgelöst. Germanen, Franken, Angelsachsen, Burgunder und Sizilianer schlossen sich zusammen, um gemeinsam gegen das „schändliche Volk“, welches das Heilige Land in Banden hielt, in den Krieg zu ziehen. Aus diesem traumatischen und im geschichtlichen Sinne höchst positiven Erlebnis entstand Europas Bewusstsein seiner kulturellen Einheit.

Das Übel, das die Kreuzzüge mit sich brachten, blieb nicht auf Waffengeklirr beschränkt, es war vor und über allem ein geistiges Übel; eine Verhetzung des abendländischen Geistes gegen die islamische Welt durch eine bewusste Missdeutung der islamischen Lehre. Damit den Kreuzzügen eine ethische Berechtigung erhalten blieb, musste der Prophet des Islam als Anti-Christ dargestellt und sein Glaube mit den düstersten Farben als eine Quelle aller Unzucht und Verderbtheit ausgemalt werden.

Es ist eine erstaunliche Ironie, dass die Feindschaft des Abendlandes gegenüber dem Islam - die ja anfangs religiös bedingt war - immer noch fortlebt, zu einer Zeit, in welcher der Glaube einen so geringen Platz im Denken und Fühlen des Abendländers einnimmt. Der Schatten der Kreuzzüge scheint bis zum heutigen Tag über dem Abendland zu schweben. Denn in seiner Einstellung zum Islam und zur islamischen Welt zeigen sich immer noch deutliche Spuren jenes hartnäckigen Gespenstes.

*Lohlker*¹⁶² meint, dass trotz der intensiven positiven Kontakte zwischen Europa und der muslimischen Welt und der Präsenz von Muslimen in Europa eine Akzeptanz des Islam als europäische Religion scheinbar immer noch unmöglich sei. Das Problem liege in einem tief verwurzelten Okzidentalismus, der die Welt hierarchisch mit Europa an der Spitze gliedere und alles andere und damit auch den Islam und Muslimen abwerte, und der zunächst überwunden werden müsse.

Was dieser Abwertung zu Grunde liegt, ist von Montgomery Watt treffend kommentiert worden: „.....Die Finsternis, die wir unseren Feinden andichten, ist eine Projektion der Finsternis in uns selbst, die wir nicht eingestehen wollen....“ Was wichtiger ist, ist die simple

¹⁶² Lohlker, Rüdiger: Islamophobie, Islamfeindlichkeit, antimuslimischer Rassismus, S.1-3. (<http://www.lohlker.files.wordpress.com/2010/09/antimuslimischerrassismus.pdf>)

historische Tatsache, dass es weit verbreitete antimuslimische Haltungen und Stellungnahmen gibt, die nichts mit dem realen Verhalten von MuslimInnen zu tun haben. Dieses Phänomen wird heute häufig als Islamophobie¹⁶³ oder Islamfeindlichkeit bezeichnet.

Da seit den 1980ern davon ausgegangen wird, dass sich der alte biologisch begründete Rassismus in einen kulturellen begründeten gewandelt hat, scheint es angemessener von antimuslimischem Rassismus zu sprechen. Es geht um tief verwurzelte Vorurteilsstrukturen und Ressentiments, die nur durch eine Verwandlung der sie produzierenden Strukturen verändert werden können.

Sie richten sich in erster Linie konkret gegen die in Europa anwesenden MuslimInnen. Nur diese können der Ausgangspunkt für antirassistische Arbeit sein. In Österreich existiert eine spezifische Form antimuslimischen Ressentiments bzw. von Rassismus, der auf die Kriege gegen „die Türken“, d.h. auf das Osmanische Reich zurückgeht. Prominentes, auch in Wahlkämpfen benutztes Symbol für den Sieg über das Osmanische Reich vor Wien ist die Pummerin im Stephansdom. Neben diesen negativen Bildern sind auch immer wieder Spuren von positiven Vorstellungen von MuslimInnen zu finden. Die Dominanz der negativen Bilder aber dürfte auf die große institutionelle Macht ihrer Verbreiter zurückführbar sein.

Die Kreuzzüge waren keine Verteidigungskriege, sondern vielmehr Angriffskriege¹⁶⁴. Sie richteten sich als Krieg gegen das „an sich Böse“ auf die Tötung der Muslime, ohne jegliches Wissen über diese. Die Kreuzzüge wurden als Teil eines neuartigen, umfassenden Heiligen Krieges¹⁶⁵ im Namen Christi gesehen.

Erste Phase: Heiden oder Häretiker

¹⁶³ Die meisten Forscher plädieren dafür, Islamophobie, wie auch Antisemitismus, im historischen Kontext zu betrachten. Die Historie der Islamophobie kann und darf keineswegs mit jener des Antisemitismus gleichgestellt werden (Vgl. Raßmann, 2011, S. 75).

¹⁶⁴ Aus christlicher Sicht sollten die Kreuzzüge zwar bewaffnete, aber religiös motivierte Pilgerfahrten darstellen um diverse heilige Stätten wieder der christlichen Herrschaft zu unterwerfen. Viele Europäer die sich auch ihrer späteren Geschichte des Imperialismus schämen, sehen die Kreuzzüge als eine Art Vorübung für diese spätere Entwicklung, also als raubgierige Aggression. (Vgl. ebd., S. 77).

¹⁶⁵ Dem Islam wird erfolgreich das Diktat dauerhaft zugeschrieben, im Namen der Religion, den „Heiligen Krieg“ zu führen. Man unterstellt ihm gleichfalls überzeugend die grundsätzliche Ablehnung aller Andersgläubigen und islamische Eroberung wird mit Zwangsbekehrung gleichgesetzt. Im Koran werden den Juden und Christen Schutzrechte zugesichert und es wird ausdrücklich erwähnt, dass es keinen Zwang im Glauben gibt. Diese Praxis dominierte stets im Christentum und hält sich im Grunde genommen bis heute. Somit haben wir es eigentlich mit einer christlichen Projektion auf den Islam zu tun. (Vgl. ebd., S. 77).

Das Christentum betrachtete Anhänger anderer Religionen entweder als Heiden oder als Häretiker, d.h. als frühe Christen, die vom richtigen Glauben abgefallen waren. Isidor von Sevilla (gest. 636 n.Ch.) beschrieb in seinem Werk als ersten Häretiker Simon, der von Petrus und Paulus erfolgreich bekämpft wurde und gemäß seinem Buch wurde der Islam im 12. Jh. als christliche Häresie qualifiziert.

Zweite Phase: Christenverfolger und Götzenverehrer¹⁶⁶

Wegen der arabisch/berberisch muslimischen Expansion wurden die Muslime (Sarazenen)¹⁶⁷ mit dem Bild der heidnischen Römer als Christenverfolger gleichgesetzt. Diese Vorstellung musste man ab dem zweiten Kreuzzug aufgeben, dennoch hielt sie sich noch in Form von Überlieferungen und Bräuchen bis ins 20 Jh.

Dritte Phase: Häretiker

Infolge der Klassifizierung der Muslime als Häretiker und dem gesteigerten Interesse für den Islam kam es zu Übersetzungen des Korans in die lateinische Sprache (Petrus Venerabilis gest. 1156).

Vierte Phase: Ihr Gesetz sei ein Gesetz des Todes. Sie seien verschwenderisch, wollüstig, irrational und gewalttätig

Die Dominikaner verdammen die Sarazenen in ihren Reiseberichten (= Standardwerke der antimuslimischen Polemik), weil sie ein Gesetz des Todes vertreten würden und ihre Irrationalität nur mit Gewalt bekämpft werden könnte.

Fünfte Phase: Antimuslimische Vorstellungen vermengen sich mit antiosmanischen und antitürkischen Positionen

¹⁶⁶ S. Thomas Naumann: Feindbild Islam – Historische und theologische Gründe einer europäischen Angst, in: Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.): Islamfeindlichkeit, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2009, S. 21.

¹⁶⁷ Raßmann, 2011, S. 75.

„Sarazenen“ ist eine Bezeichnung für arabische Stämme, die von Byzantinern verwendet wurde. Das Christentum entwickelte die Idee, dass die Araber sich diese Bezeichnung selbst zugelegt hatten, um vorzutäuschen wie (Abrahams Sohn) Isaak von Sara abstammen und nicht von der Sklavin *Hagar*. Damals entwickelte sich die Vorstellung des „Islams auf dem Vormarsch“, der stets mit Gefahr verbunden wurde.

Nach dem Fall der letzten christlichen Festung in Palästina 1291, wurde die Eroberung des Heiligen Landes aufgegeben. Papst Pius II. (gest. 1464) verlegte infolge der Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen 1453 die Heimat des Christentums von Jerusalem weg nach Europa. Antitürkische Flugschriften warnten vor der „türkischen Gefahr“.

Sechste Phase: Der Islam wird - wie das Christentum - als eine Religion beschrieben

Das höchst ambivalente Islambild während der Aufklärung bewegt sich zwischen der Ablehnung des Islam als Religion und seiner positiver Sichtweise¹⁶⁸.

Siebte Phase: Unterentwicklung, Tyrannie, Irrationalität und Sexualität beherrschen den Orient

Mit der Entstehung des Kolonialismus im 19. und 20. Jahrhundert beginnt die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Islam, sowie den arabischen, türkischen und persischen Völkern. Im Orientalismus (Said) wird ein vorwiegend negatives Bild des Islams suggeriert, bei dem die islamische arabische Frühzeit zwar positiv gesehen, später jedoch ein Verfallsprozess gedeutet wird. Dem steht das Idealbild des gebildeten Europäers gegenüber. Unter dem Ausdruck Okzidentalismus wird in neuerer Zeit die Hierarchisierung der Welt mit den an der Spitze stehenden EuropäerInnen bezeichnet¹⁶⁹. Orientalismus sowie Okzidentalismus werden in den 1950/60er Jahren modernisiert und auf sozial- und wirtschaftswissenschaftliche Begründungen umgestellt.

Achte Phase: Der biologistische Rassismus

Aufgrund von sozialen Verschiebungen gab es in Europa eine neue Unterschicht und man stellte in den 1980er Jahren neben dem biologistischen Rassismus, die Entstehung eines breiten kulturellen Rassismus fest (Balibar), der auch in religiöser Hinsicht auf christlich jüdische Traditionen verweist. Von all dem leitet sich der zeitgenössische antimuslimische

¹⁶⁸ „Durch die Kreuzzüge gelangten enorm viele kulturelle und wissenschaftliche Erkenntnisse der Araber bis nach Europa.“ (Ebd., S. 77).

¹⁶⁹ „Der entscheidende Wendepunkt in der christlichen – islamischen Beziehung, folgt mit dem Aufkommen der Seefahrt im 16. und 17. Jahrhundert und der damit einsetzenden europäischen Expansion, die den Europäern ermöglichte, sich den außereuropäischen Kulturen haushoch überlegen zu fühlen. (Eine Sichtweise der Arroganz, die sich leider auch heute noch, viel zu oft feststellen lässt). Die Angst- und Bedrohungsmetaphorik der islamischen Welt konnte somit in den Hintergrund treten, ebenso wie theologische Motive.“ (Ebd., S. 77).

Rassismus (Islamophobie) ab, der unter der Bezeichnung „Islamkritik“ zur Rechtfertigung der Machtpositionen der alten, „weißen“ europäischen Eliten herangezogen wird (okzidentale Überlegenheit).

3.12.2 Zwischen Antisemitismus und Islamophobie¹⁷⁰

Beide Phänomene stellen besonderer Formen der Menschenfeindlichkeit dar und besitzen eine lange historische Vergangenheit, deren Kontext eigentlich bereits mit der Herausbildung der jeweiligen Religionen beginnt. Die Beziehungen zwischen Christentum, Judentum und dem Islam sind gespannt, denn sie sind von bestimmten Prinzipien und Weltanschauungen geprägt und verstehen sich jeweils als Heilslehren für die gesamte Menschheit.

Bei der Islamophobie spielen Mythen eine sehr wichtige Rolle im Gegensatz zum Antisemitismus, wo sie bereits verschwunden sind. Muslime werden stets im Zusammenhang mit ihrer Religion betrachtet, was bei den Juden nicht der Fall ist. Der Islam wird z. B. mit Schlagwörtern wie „Extremismus“, „Märtyrerstum“, oder mit „heiligem Krieg“ verbunden bzw. mit Symbolen, wie etwa dem Kopftuch oder der Moschee.¹⁷¹

Juden und Muslime werden oft mit sexuellen Stereotypen versehen und wegen ihrer hohen Geburtenrate diskriminiert bzw. aktuell als Bedrohung angesehen. Während bei der Diskriminierung von Juden wirtschaftliche Motive eine Rolle spielen, stehen gegenüber den Muslimen eher rassistische Ressentiments im Vordergrund. Da Teile der Gesellschaft mit vielen Vorurteilen versehen sind, treten deshalb Spannungsfelder auf.

Gegenüber dem Phänomen des Antisemitismus wirkt Islamophobie aktueller bzw. jünger und in unserer multikulturellen Gesellschaft sind vor allem korrekt gekleidete muslimische Frauen durch ihr Kopftuch sichtbar im Gegensatz zu den Juden, von denen sich nur ein kleiner Teil traditionell, d.h. erkennbar präsentiert.

¹⁷⁰ Vgl. ebd., S. 94, und: Matti Bunzl: Zwischen Antisemitismus und Islamophobie: Überlegungen zum neuen Europa, in: John Bunzl/Farid Hafez (Hrsg.): Islamophobie in Österreich, Studienverlag 2009, Innsbruck, S. 34f.

¹⁷¹ Vgl. Angelika Königseder: Feindbild Islam, in: Wolfgang Benz (Hrsg.): Islamfeindschaft und ihr Kontext, Metropol Verlag 2009, Berlin, S. 21.

Während antiislamische Stereotype und Vorurteile in den Medien sowie in der Politik offener kommuniziert werden sind antisemitische Diskurse aufgrund des Wiederbetätigungsverbotes seltener.

In den 1970er und 1980er Jahren beschäftigte man sich mit Antisemitismus, während Islamophobie ein junges Forschungsfeld darstellt, wie auch mit deren Zusammenhängen.

Beide Phänomene zählen zu besonders verabscheugwürdigen Formen von gesellschaftlicher Diskriminierung und Rassismus und können zerstörerische Folgen für Gesellschaften und deren Zukunft haben, wie die Vergangenheit bewiesen hat.

3.12.3 Diskriminierung und Kultur der Angst¹⁷²

Um dieses Problem besser verstehen und Lösungen dafür finden zu können, müssen wir die zu Grunde liegenden historischen Hintergründe betrachten:

Seit den, eben erwähnten, zentralen Ereignissen in den Jahren 2001 (Anschläge des 11. Septembers) und 2004 (die Ermordung des niederländischen Filmemachers Theo van Gogh), sind vor allem die Trennlinien zwischen Islam, Islamismus und Terrorismus verschwommen. Außerdem wird auf islamfeindliche Äußerungen sehr oft mit einem Verweis auf den Koran, reagiert. Islamfeindlichkeit ist also nur schwer losgekoppelt von der Religion „Islam“ zu betrachten, obwohl dieser in vielen Fällen überhaupt keine Rolle spielt.¹⁷³

Das Bild, das vom Islam geboten wird, ist in Europa sehr reduziert, konzentriert auf bestimmte Themen, die zur Genüge bekannt sind: Terrorismus, Frauenunterdrückung¹⁷⁴, *Ǧihād*, übersetzt meist fälschlicherweise mit „Heiliger Krieg“, Kopftuch, Verbreitung des Islam mit „Feuer und Schwert“, islamischer Fundamentalismus und dergleichen. Es ist ein Bild des Islam, das Angst einflößend ist. Durch Meinungsforschungen¹⁷⁵ wurde erfasst, dass

¹⁷² Vgl. Kai Hafez: Mediengesellschaft- Wissensgesellschaft? Gesellschaftliche Entstehungsbedingungen des Islambildes deutscher Medien, in: Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.): Islam-feindlichkeit, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2009, S. 99-107.

¹⁷³ Vgl. Raßmann, 2011, S. 80.

¹⁷⁴ Das Kopftuch gilt als ein Symbol der Islamisierung. Durch das Kopftuch sind muslimische Frauen leicht erkennbar. Automatisch wird davon ausgegangen, dass die Frau gezwungen wird Kopftuch zu tragen. (Vgl. ebd., S. 81).

¹⁷⁵ Im September 2004 veröffentlichte die „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ die repräsentativen Ergebnisse einer Allensbach Umfrage zum Thema Islam. Bei der Frage, was man mit dem Islam assoziiere, nannten 93% der Probanden den Terminus „Unterdrückung von Frauen“ und 83% den Begriff „Terror“. 55% der Befragten einer weiteren Allensbach Umfrage glaubten, dass eine friedliche Koexistenz von christlichem und islamischem Glauben aufgrund der großen Differenzen nicht möglich wäre. (Vgl. Peucker, 2009, S. 160).

die Mehrheit der Bevölkerung in Europa Angst vor dem Islam hat. Hauptverantwortlich dafür ist wohl das in den Medien vermittelte Bild. Diese Skizzen erzeugen Angst, sie tragen zu einer Kultur der Angst bei und dienen nicht dazu, was im oberen Zitat von Heine erwähnt wird, den Graben zwischen zwei Welten zu überwinden, sondern im Gegenteil zu vergrößern. Es ist die Sprache, es sind die Abbildungen und es ist die reduzierte Themenwahl der Medien und der Schulbücher, über die wir dringend nachzudenken haben und deren Mängel wir uns bewusst werden müssen.

Die Skepsis der hier lebenden Muslime gegenüber den vorherrschenden Bildern des Islam ist sehr ausgeprägt. Die ständige einseitig negative Darstellung des Islam und der Muslime führt bei diesen zu einer ausgeprägten Wahrnehmung der Diskriminierung. Dabei ist den Muslimen sehr wohl bewusst, dass auch in der islamischen Welt und unter den Muslimen Probleme bestehen, vermisst wird aber eine ausgewogene Darstellung, eine Darstellung der Normalität muslimischen Lebens. Es wurde letztendlich bis heute kulturell nicht erreicht, den Islam in Europa zu verankern, was auch die letzte Aussage von Kanzlerin Merkel in Deutschland klar zum Ausdruck brachte, in der sie die Meinung vertritt, dass Europas Kultur eine traditionell christlich-jüdisch geprägte Kultur und der Islam kein Teil derselben sei. Dass die vermeintliche Distanz zwischen den beiden Welten unüberwindbar scheint, ist aber nicht nur ein Problem der Medien. Auch im Bildungs- und Wissenschaftssystem gilt es, bestehende Gräben zu überwinden. Der Graben zwischen Abendland und Morgenland ist - trotz Globalisierung - kulturell noch lange nicht bewältigt.

Den Medien¹⁷⁶, insbesondere der Auslandsberichterstattung, wird häufig zu Recht vorgeworfen, zu konfliktorientiert zu sein und sich zu sehr auf Krisen und kriegerische Auseinandersetzungen zu konzentrieren. Zweifellos spielen hier auch Verkaufszahlen und Zuschauerquoten eine Rolle. Dahinter aber geht vieles verloren oder bleibt ausgeblendet, wie das doch sehr komplexe und unterschiedliche Leben von 1,6 Milliarden Muslimen auf der Welt. Über die letzten Ereignisse der Pilgerfahrt nach Mekka im November 2010, an der ca. vier Millionen Muslime verschiedenster Hautfarbe, unterschiedlichster Nationalitäten und Sprachen, aus den entferntesten Orten der Welt, in friedfertiger Weise teilnahmen, ein Ereignis, das seinesgleichen sucht, gab es zum Beispiel im ORF weder eine Berichterstattung,

¹⁷⁶ „Dass der Islam vorwiegend negativ bewertet und diffamiert wird, scheint soweit klar zu sein. Da wir jedoch nur selten negative Erfahrungen im direkten Kontakt zu Muslimen tätigen, prägen uns vor allem sekundäre Einflüsse, allen voran die Medienwelt und das von ihr verbreitete Islambild.“ (Raßmann, 2011, S. 82).

noch wurden davon irgendwelche Bilder gezeigt. Sind solche Bilder der friedlichen Gemeinschaft der Muslime aus den unterschiedlichsten Ländern dieser Welt eine Berichterstattung nicht wert? Die kommerziellen Reize der Medien sind auch keine guten Ratgeber für den Dialog der Kulturen, von dem man zwar häufig spricht, den wir aber in der Praxis unseres kulturellen Alltagslebens noch zu wenig verinnerlicht haben.

Die Anerkennung von Normalität ist etwas was ausgeklammert wird, sowohl in den Medien, als auch in der gesamten westlichen Kultur. Auf der einen Seite leben jetzt schätzungsweise dreizig Millionen Muslime in Europa, dennoch ist das Erleben der meisten Menschen gegenüber dem Islam geprägt von einer Distanzwahrnehmung. Die Medien tragen hier eine sehr große Verantwortung nicht nur für das Zusammenleben, sondern auch für politische Prozesse, wo Feindbilder kein guter Ratgeber sind¹⁷⁷. Die Ursachen für die einseitige Darstellung in den Medien sind vielfältig, zu kommerziellen Interessen kommen Interessen bestimmter Gruppen und das Bedienen von Stereotypen. Darüber hinaus macht sich auch der Einfluss der gesamten Kultur bemerkbar. Was können die Medien alleine leisten, wenn viele Eliten, auch Wissenschaftseliten, über den Islam recht wenig wissen?

Als Beispiel haben in der Schweiz¹⁷⁸ Stereotype und Vorurteile gegenüber Muslimen ebenso wie in anderen christlichen europäischen Ländern eine lange historische Tradition. Eine wachsende Muslimfeindlichkeit entwickelte sich weitgehend erst in den vergangenen zwanzig Jahren aufgrund einer einseitigen medialen Berichterstattung in den 1980er und 1990er Jahren aus Krisengebieten wie Afghanistan, Algerien oder dem arabischen Golf. So erfolgte eine äußerst begrenzte Wahrnehmung des Islam und der Muslime über die Medien, während persönliche, alltägliche Begegnungen mit Muslimen weitgehend fehlten. Diese einseitige Darstellung des Islam besteht leider heute noch.

Der Westen propagierte den Islam mehr als bedrohliche politische Ideologie denn als Religion, dem nach dem Kalten Krieg die Feindbildfunktion zugeteilt wurde, die vormals der Kommunismus innehatte. Muslime galten bei vielen als barbarisch, irrational, aggressiv und gewalttätig. Im Laufe der 1990er Jahre erfuhren Rechtsparteien beachtlichen Aufschwung.

¹⁷⁷ Wahlslogans gehen regelmäßig unter die Gürteleinie. Hier einige Beispiele:
„Wien darf nicht Istanbul werden“ (EU Wahl 2004), „Pummerin statt Muezzin“ (Wien – Wahl 2005), „Daham statt Islam“ (Nationalratswahl 2006), „Glockenklang statt Muezzingesang“ (Tirol – Wahl 2008). Ein Beispiel der Islamfeindlichkeit der FPÖ lieferte Susanne Winter im Jänner 2008, als sie den Propheten Muhammad als Kinderschänder bezeichnete. (Vgl. Hafez, K.: 2009: S. 106f).

¹⁷⁸ Vgl. Simone Bretscher: Keins aufs Dach, Oftringer 2008: 8-10.

Diese erachteten die Bewahrung der schweizerischen kulturellen und religiösen Identität als notwendig und folglich erhoben sie die Abgrenzung gegenüber allem Fremden zu ihrem politischen Programm. Nach einer «Überflutungsthese» existiert die Vorstellung, dass die schweizerisch-christliche Kultur einmal von der muslimischen überrollt und verdrängt werden könnte. Seit dem 11. September 2001 und den Anschlägen in Madrid 2004 sowie London 2005 gesellte sich zu dem Misstrauen auch die Angst vor Angriffen durch fundamentalistisch orientierte Islamisten. Der Karikaturenstreit 2005 in Dänemark förderte weiters die wachsende Polarisierung zwischen dem Westen und der islamischen Welt bzw. die Teilung des Erdballs in Freund und Feind. Der von Samuel P. Huntington angekündigte «*Clash of Civilizations*» scheint somit näher zu rücken.

Es verschärfen sich gängige Vorurteile gegenüber Muslimen und mancher Muslim auf der Straße wird des Extremismus verdächtigt. So gerieten auch Muslime in der Schweiz unter starken Rechtfertigungsdruck. Für diese Entwicklung sind größtenteils bestimmte Medien mitverantwortlich, die sich bei der Darstellung der vielschichtigen Sachverhalte im Zusammenhang mit dem religiös motivierten Terrorismus starker Vereinfachungen behelfen, was die Verkaufszahlen erheblich steigert.

3.12.4 Lösungsversuche

Seit 1400 Jahren wird im Westen ein negatives Bild des Islam gezeichnet, beginnend mit der Religionsgründung Muhammads, über die Kreuzzüge, die Reformationszeit und den Kolonialismus bis heute. Das ist ein erhebliches kulturelles Problem, an dessen Lösung alle mithelfen müssen.¹⁷⁹ Es gibt durchaus auch produktive Kräfte, die versuchen, Probleme zu lösen und durch Differenzierung kulturelle Hegemonien aufzubrechen. Die Muslime sind heute die größte Einwanderergruppe in Europa. Der Islam ist eine der großen Religionen Europas und alle, Muslime und Nichtmuslime, müssen dazu beitragen, den Graben zwischen den zwei Welten durch Aneignung von echtem Wissen über- und voneinander und gegenseitiges Verstehen zu überwinden.

So sagt Heine:

¹⁷⁹ „Es muss allerdings freilich dennoch möglich sein, legitime Kritik am Islam zu üben. Form und Sprache der Kritik dürfen allerdings gewisse Grenzen nicht überschreiten. Vor allem die Medien und Personen des öffentlichen Lebens müssen diesen Balanceakt ernster nehmen.“ (Raßmann, 2011, S. 82).

„Unsere zunehmend multikulturelle und multireligiöse Gesellschaft steht heute vor der entscheidenden Frage, wie sie durch Akzeptanz des Fremden und respektvollen Umgang damit ihre Stabilität bewahrt, um Gewalt zu verhindern und den Frieden für alle zu sichern. Dies ist die konkrete Situation, die zur Bewältigung ansteht, und die Herausforderung, der sich auch die nicht-muslimischen Autoren dieses Buches stellen. Wir wollen dazu beitragen, den Graben zwischen zwei Welten zu überwinden durch Wissen voneinander und gegenseitiges Verstehen, ohne in schwärmerische Verleugnung der Unterschiede zu verfallen.“¹⁸⁰

Um Lösungen für dieses Problem finden zu können, muss man die Zusammenarbeit auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen suchen, fördern und weiter ausbauen, besonders auf der Ebene der Politik. Zwischen Politikern und Vertretern der Muslime müssen gemeinsame Lösungen erarbeitet und in die Tat umgesetzt werden.

So sagt *Falaturi*:

„Das besondere Problem hierbei ist jedoch der von der westlichen Zivilisation mit allen ihren gesellschaftlichen Erscheinungen erhobene Anspruch auf Überlegenheit, bei dem zunehmenden wirtschaftlichen und politischen Interesse des Westens an den islamischen Ländern und an dem Verhalten der Muslime dem Westen gegenüber besonderes Gewicht zukommt. Auf dieses Hegemoniedenken, auch bezüglich der islamischen Länder, haben die Muslime unterschiedlich reagiert, woraus sich dann ebenso unterschiedliche Lösungsversuche entwickelt haben.“¹⁸¹

Gemäß dem Koran ist den Muslimen die Tisch- und Ehegemeinschaft mit Juden und Christen, d.h. mit den *ahl al-kitāb* „Leuten der Schrift“, die sich zum Eingottglauben bekennen, erlaubt. Dies stellt ein bisher noch nicht vorhandenes Angebot zum friedlichen Miteinander sowie zur Zusammenarbeit zwischen Muslimen, Juden und Christen und Angehörigen anderer Religionen dar. Im 8. bis 10. Jahrhundert kam es im islamischen Osten zur Be- bzw. Aufarbeitung von griechischer Philosophie und geistiger Werte anderer Völker mit hoher Kultur. Die Zusammenarbeit der jüdischen, christlichen und islamischen Wissenschaftler im 12. und 13. Jahrhundert führte zu einem gegenseitig befriedigenden Aufschwung menschlicher Erkenntnisse. Als Symbol dieser religiöser Toleranz gilt bis heute die maurische Stadt Granada. Der islamische Einfluss stellt einen unübersehbaren Bestandteil der abendländischen Kultur- und Geistesgeschichte dar. Ab dem 17. Jahrhundert wurde das Verhältnis zum Westen leider mit von außen herangetragenen Problemen überlagert.

¹⁸⁰ Heine, 1995, S. 3.

¹⁸¹ Falaturi, 2002, S. 18.

Als Richtschnur für das harmonische Zusammenleben zwischen Christen und Muslimen sollen die auf Menschenwürde basierenden Werte herangezogen sowie die islamischen Maximen unter selbstkritischer Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte, bewahrt werden.¹⁸²

Die Muslime in der Diasporasituation müssen ihre Religion frei ausüben können, ohne dabei Abstriche machen zu müssen. Sie stellen einen aktiven Teil der Gesellschaft dar und müssen sich an die hiesigen Gesetze und Abmachungen halten.

Auf regionaler Ebene wurden folgende Empfehlungen bzw. Vorschläge an österreichische Institutionen gerichtet, die den muslimischen Immigranten helfen sollen sich besser in die Gesellschaft zu integrieren:

Es soll Chancengleichheit im Allgemeinen für Immigranten ebenso wie für andere Bürger geben. Arbeitsplätze sollen auch für Immigranten entsprechend ihrem Fachgebiet zugänglich sein, bei denen sie ihre spezifischen Fähigkeiten gemäß ihrer Ausbildung einsetzen können. Dadurch können jene auch aktiv in der Gesellschaft agieren, damit sowohl die Immigranten, als auch die übrige Gesellschaft sie nicht als eine Last für die Allgemeinheit ansehen.

Es soll keine Verzögerung oder Erschwerung bei der Familienzusammenführung geben, weil dadurch soziale, psychische und ökonomische Probleme verursacht werden.

Durch breiteres Informationsangebot über die österreichischen Gesetze für Immigranten, könnten sie leichter mit der Gesetzeslage vertraut werden und sich dadurch besser orientieren. Um ein besseres Verständnis füreinander zu erzielen, ist eine Aufklärung über Bedeutung und Wichtigkeit der Integration für Immigranten durch fachkundige, kompetente Personen nötig, die vermitteln, dass Integration und Religion (Islam) nicht im Widerspruch miteinander stehen, sondern dass beides miteinander vereinbar ist. Für Immigranten wäre es vorteilhaft, wenn es mehr Möglichkeiten gebe, mit der Gesellschaft in Kontakt zu treten. Eine Förderung von Sprachkursen wäre nicht nur für Anfänger wünschenswert, sondern auch für Fortgeschrittene, besonders für diejenigen, die hier keine Schule besuchen konnten. Von enormer Wichtigkeit ist es stereotype Klischees zu beseitigen und stattdessen nur sachliche, seriöse Informationen zu veröffentlichen, statt einseitige Medienhetze gegen bestimmte Personengruppen zu betreiben. Die Regierung, politische Parteien, kulturelle Vereine und

¹⁸² Vgl. ebd., S. 8f.

andere Institutionen sind aufgefordert den Immigranten Wege zu öffnen, um am politischen und gesellschaftlichen Leben teilnehmen und mitagieren zu können.

3.13 Erleichterung des *fiqh*

Im Koran heißt¹⁸³:

⊗ مَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرْجٍ

„Allah will euch nicht mit Schwierigkeiten bedrängen,...“ (5:6)

Der Prophet sagte:¹⁸⁴

„Ich warne euch vor der Überanstrengung in der Religion, denn das hat die Gemeinschaften vor euch vernichtet.“¹⁸⁵

Das Konzept des *taysīr al-fiqh* ist ein Kernelement des *fiqh al-aqalliyāt*. *Qaraḍāwī*¹⁸⁶ bespricht es ausführlich in seinem Werk *taysīr al-fiqh lil-Muslim al-mu‘āṣir fi daw’ al-Koran wa as-Sunna* (Erleichterung des *fiqh* für zeitgenössische Muslime im Lichte von Koran und Sunna). Das Buch ist in drei wesentliche Abschnitte geteilt: „Der Weg zum zeitgenössischen, erleichternden *fiqh*“, „Die Methodologie des erleichternden *fiqh*“ und dem dritten Teil „*fiqh* des Wissens“, der u.a. den Vorzug sowie die Pflicht des Wissens für den Einzelnen, als auch für die Gesamtheit der Muslime behandelt. Das erste Kapitel, das den erleichternden *fiqh* beschreibt, ist in zwei Teile geteilt: „Den *fiqh* leichter verstehen“ und „Zur leichteren Anwendbarkeit des *fiqh*“. Der erste Teil beschäftigt sich damit, wie der *fiqh* den Muslimen verständlicher gemacht werden kann, die heute vor einer Informationsflut stehen und darüber hinaus mit täglichen Pflichten belastet sind. *Qaraḍāwī* bekennt sich zu einem „umfassenden *fiqh*“, das heißt, einem *fiqh*, der alle Lebensbereiche umfasst und mehr ist als ein bloßes Festhalten an Präzedenzfällen früherer Generationen, wie etwa den Normen die Menstruation, das Wochenbett, die Reinheit, das Gebet, das Stillen, die Scheidung u.ä. betreffend. So sollten zeitgenössische *fiqh*-Werke nicht länger Themen enthalten, die nicht

¹⁸³ „Allah will es leicht, Er will es euch nicht schwer machen“ (2:185)

„Er hat euch erwählt und hat euch nichts auferlegt, was euch in der Religion bedrücken könnte“ (22:78)

¹⁸⁴ Der Prophet sagte drei Mal: „Vernichtung für die Übertreibenden (die sich in der Religion überanstrengen“ (Ahmad, Muslim und Abū Dawūd, von Ibn Masūd, *Ṣaḥīḥ al-Ǧāmi‘ al-Šaḡrī*, Nr. 7039).

¹⁸⁵ Ebd., Nr. 2680.

¹⁸⁶ Vgl. *Qaraḍāwī: Taysīr al-fiqh lil-Muslim al-mu‘āṣir fi daw’ al-Koran wa as-Sunna*, Wahbah Publischer, 2. Auflage, 2004.

mehr relevant sind, wie Sklaven und die Sklaverei betreffende Regelungen, und es sollten neue *fiqh*-zweige aufgezeigt werden, wie *fiqh al-aqalliyāt*, *fiqh al-wāqi‘*, *fiqh al-awlawiyāt*, *fiqh al-mowāzanāt* und Ähnliches.

Der zweite Abschnitt des Werkes¹⁸⁷ beschäftigt sich mit der Methodologie des *fiqh* in verschiedenen Bereichen. *Qaraḍāwī* betont, dass der erleichternde *fiqh* sich primär auf die vier berühmten vereinbarten Beweise (Koran, Sunna, Konsens und Analogieschluss) stützt und in zweiter Linie die unvereinbarten Beweise (wie *istiṣlāh*, *istihsān*, *‘urf* u.a.) heranzieht und weder darauf abzielt, eine neue *šarī‘a* zu schaffen, noch das als erlaubt erklärt, was verboten ist. Dennoch weist er darauf hin, dass nicht alle Muslime das gleiche Niveau in Bezug auf religiöses Wissen besitzen. Weiter führt er aus, dass die Rechtsprechung der Generation der Gefährten des Propheten in größerem Maße von Erleichterung geprägt war, als dies bei späteren Generationen der Fall war. *Qaraḍāwī* befürwortet Erleichterungen für muslimische Minderheiten in nichtmuslimischen Ländern, da diese sich in einer Situation der Schwäche befinden. Bezuglich der Erleichterung hat er drei Prinzipien festgelegt.

Erstens: Die Berücksichtigung von Zeit, Ort und Umständen, die bei der Erstellung einer *fatwā* für die muslimische Minderheit von Relevanz sind. Er verweist darauf, dass eine Veränderung von Zeit, Ort, Gewohnheit und Situation eine Veränderung der *fatwā* nach sich zieht und betont, dass ein Muslim, der in *dār al-islam* lebt, leichtere Bedingungen vorfindet um seine religiösen Pflichten zu erfüllen, als derjenige, der in *dār al-‘ahd* lebt, also in einer Diasporasituation.

Zweitens: Das Prinzip der Erleichterung¹⁸⁸:

Qaraḍāwī berücksichtigt im Hinblick auf das Prinzip „Erleichterung statt Erschwernis“ die Schwäche der Menschen bzw. die Schwierigkeiten, mit denen sie konfrontiert sind, weil die Muslime in der Minderheitensituation schwächer sind als andere, beanspruchen sie ein höheres Maß an Erleichterung. Aus diesem Grund müssen für Muslime, die sich in einer solchen Minderheitensituation befinden, Regelungen getroffen werden, die in speziellen Fällen erlauben, was im Normalfall verboten ist, nach dem Grundsatz, dass die Notwendigkeit die Ausnahme erlaubt.

¹⁸⁷ Vgl. ebd., S. 41.

¹⁸⁸ Vgl. Albrecht, 2010, S. 72.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., S. 73f.

Drittens:¹⁹⁰ Das Prinzip der Gradualität (*tadaruğ*) sieht er in der Schaffung der Welt und im Umgang mit den Menschen begründet. In der Offenbarung wurde die besondere Situation der Muslime berücksichtigt. Den Muslimen wurden in der mekkanischen Phase keine Pflichten auferlegt und es fanden noch keine Rechtsregelungen statt. Sie lebten in einer Gesellschaft, in der sie nicht nur eine Minderheit darstellten, sondern sie konnten auch ihre Religion nicht frei ausüben, wurden diskriminiert, unterdrückt und bekämpft. Er meint darum, dass man auch heute bei der Lösung der Probleme von Muslimen in ihrer Minderheitensituation schrittweise vorgehen müsse.

3.14 *Maṣlaḥa* und *darūra* (öffentliches Interesse und Notwendigkeit)¹⁹¹

Ein wichtiges Konzept, um rechtliche Erleichterungen muslimischer Minderheiten zu schaffen, ist das Konzept des öffentlichen Interesses oder des Gemeinwohls der Muslime, *maṣlaḥa*. Wendet ein *faqīh* dieses an, ohne das seiner Entscheidung ein *naṣṣ*¹⁹² zugrunde liegt, so spricht man von *maṣlaḥa mursala*. In diesem Fall überwiegt das öffentliche Interesse oder das Gemeinwohl die vier Quellen des *fiqh*. *Gazālī* (gest.1111) schreibt an dieser Stelle:

„Damit meinen wir die Bewahrung der Intention der šarī‘a. Die Intention der šarī‘a bezüglich des Menschen besteht aus fünf Prinzipien: Die Bewahrung ihrer Religion, ihres Lebens, ihres Verstandes, ihrer Nachkommenschaft und ihres Eigentums. Alles, was diesen fünf Prinzipien widerspricht, ist Verdorbenheit (mafsada) und seine Abwehr ist maṣlaḥa.“¹⁹³

*Gazālī*¹⁹⁴ teilt *maṣlaḥa* in drei Kategorien: *ad-darūrāt* (Notwendigkeiten), *al-hāgiyyāt* (Bedürfnisse) und *al-tahsināt* (Verbesserungen). Die erste Kategorie der *darūrāt* stellt darüber hinaus eine eigene Basis für gesetzliche Entscheidungen, ohne den Verweis auf einen

¹⁹⁰ Vgl. ebd., S. 75.

¹⁹¹ In seinem Buch zeigt Christian Felber die Befreiung vom ökonomischen Chaos sowie von Krisen und den Weg zu einer Ökonomie, in der Geld und Märkte wieder den Menschen dienen anstatt umgekehrt. Sein Wirtschaftsmodell der Zukunft beruht auf privaten Unternehmen und individueller Initiative, jedoch streben die Betriebe nicht in Konkurrenz zueinander nach Finanzgewinn, sondern sie kooperieren mit dem Ziel des größtmöglichen Gemeinwohls. Es handelt sich dabei nicht um "Positionen" oder "Forderungen" der GWÖ-Bewegung, sondern um Ideen und Inspirationen für einen breiten Nachdenk- und Diskussionsprozess - Diese Idee ist in diesem Zusammenhang identisch mit dem Konzept der *maṣlaḥa* im Islam und stellt die Notwendigkeit zu einem Umdenken im Bereich der Ökonomie dar. (Christian Felber: Gemeinwohl-Ökonomie. Deuticke im Paul Zsolnay Verlag, Wien 2010, S. 10-24).

¹⁹² Ein *naṣṣ* ist entweder ein Koranvers oder ein Ḥadīt des Propheten.

¹⁹³ Ghazali: Al-Mustaṣfā min ‘ilm al-uṣūl, Bağdād 1970, S. 174.

¹⁹⁴ Vgl. Qaraḍāwī, Y. (2004): *Taysīr al-fiqh lil-Muslim al-mu‘āṣir fi daw’ al-Koran wa as-Sunna*, S. 85.

Text mittels Analogieschluss, *qiyās*, dar. Er hat das Konzept der *maṣlaha* mit folgenden drei Bedingungen beschränkt:

1. es muss Notwendigkeit (*darūra*) sein, 2. es muss allgemeine *maṣlaha* sein, und 3. es muss eindeutig oder nahe daran sein.

Die *Sahāba* (Gefährten des Propheten) haben diese Bedingungen von *Ghazāli* de facto nicht berücksichtigt. 'Umar (gest. 644) gab zum Beispiel der Frau, die ihren Mann vier Jahre lang vermisst hatte, das Recht sich scheiden zu lassen, auch wenn der Tod des Mannes nicht endgültig bewiesen wurde.¹⁹⁵

Ein praktisches Beispiel¹⁹⁶ einer *darūra*-basierten *fatwā* in *fiqh al-aqalliyāt* stellt die Antwort *al-Shinqitis* dar, der auf die Frage eines muslimischen Ehepaars wegen der Zulässigkeit einer Adoption eines Kindes Folgendes sagte: Im Islam gibt es keine Adoption nach westlichem Vorbild, da das Kind weiterhin als Nachkomme seines biologischen Vaters angesehen wird und dessen Namen trägt. Dieser Grundsatz beruht auf einem Vers des Korans, der die vorislamische Adoption (33:5) aufhob. In jenem Land jedoch, in dem das Paar lebte, verlangte das Gesetz, dass das Kind den Namen der Adoptiveltern tragen müsse. Die Antwort von *al-Shinqiti* illustriert, wie „Notwendigkeit“ zuweilen eine Aussage im Koran überwiegen kann:

„Dem Kind den Namen der Adoptiveltern zu geben ist im Prinzip nicht erlaubt, denn im Koran heißt es:

﴿أَدْعُوهُمْ لَا يَأْنِهُمْ...﴾

„Nennt sie (die angenommenen Söhne) nach ihren Vätern.“ (33:5)

Dennoch kann in manchen Fällen die Notwendigkeit dazu bestehen, vor allem in nichtmuslimischen Ländern, um so zahlreiche gesetzliche Komplikationen zu vermeiden. Deshalb sehen es einige zeitgenössische Gelehrte dann als zulässig an, wenn die Notwendigkeit dazu besteht.“

Ein anderer Fall, indem der Begriff der Notwendigkeit herangezogen wird, betrifft das Begraben von Muslimen auf nichtmuslimischen Friedhöfen. *Qaraḍāwī* wurde gefragt: „Kann

¹⁹⁵ Vgl. ebd., S. 86.

¹⁹⁶ Vgl. Fishman, 2006, S. 10.

ein Muslim in einem christlichen Friedhof begraben werden, wenn es keinen muslimischen Friedhof gibt, oder es einen Friedhof für Muslime zwar gibt, dieser aber so weit weg von der Familie des Verstorbenen liegt, dass es für sie schwierig ist, ihre Toten zu besuchen?"

Er antwortete: „Es gibt Bestimmungen auf Grundlage der *šarī‘a*, die den Tod eines Muslim betreffen, wie die Waschung, das Einhüllen in das Leichentuch, das Gebet für den Toten und seine Bestattung auf einem muslimischen Friedhof. Die Muslime haben ihre eigene Vorgehensweise bei der Vorbereitung eines Grabes und der Bestattung des Toten, der der *qiblah* zugewandt wird und sie vermeiden es, sich so zu verhalten wie jene, die in Reichtum und Luxus und dergleichen leben. Es ist bekannt, dass Mitglieder jeder Religion ihre Friedhöfe haben. Juden haben ihren Friedhof, Christen haben ihren Friedhof und Heiden haben ihre Friedhöfe. Aus diesem Grund sollte es keine Überraschung sein, dass Muslime auch ihre Friedhöfe haben. Die Muslime in den nichtmuslimischen Ländern sollten sich solidarisch miteinander darum bemühen, eigene Friedhöfe zu errichten und die dafür Verantwortlichen von deren Notwendigkeit überzeugen. Ist es nicht möglich, einen eigenen muslimischen Friedhof zu errichten, so sollten Muslime zumindest einen eigenen Abschnitt auf einem christlichen Friedhof erhalten. Ist weder das eine, noch das andere vorhanden, so soll der Tote in eine andere Stadt gebracht werden, die einen muslimischen Friedhof besitzt. Wenn auch das nicht möglich ist, dann kann der Tote - nach den Regeln der Notwendigkeit - in einem christlichen Friedhof bestattet werden.“¹⁹⁷

3.15 ‘Urf („Brauch“, „Gewohnheit“) sowie zeit- und ortsabhängige *fiqh*-Änderungen

‘Urf ist das, was unter den Menschen bekannt, anerkannt und akzeptiert worden ist. Es gibt Gewohnheiten, die im Islam als sekundäre Quelle des *fiqh* nicht abgelehnt werden dürfen, falls sie keinem Gebot widersprechen und nichts Verbotenes erlaubt erklären. Diese Gewohnheiten werden in der islamischen *šarī‘a* akzeptiert. Im Gegensatz gibt es Gewohnheiten, die nicht mit dem Islam vereinbar sind und nicht mit ihm vereinbart werden können, sie werden abgelehnt.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., S. 11.

Ein Beispiel aus der Sunna für Gewohnheiten, die mit dem Islam vereinbart sind, ist „*Hilf al-Fidūl*“, der unter den führenden *Mekkanern* vor dem Islam ins Leben gerufen wurde, um die Rechte der Besucher Mekkas zu schützen. Es wurde berichtet, dass der Prophet sagte:

„Wäre ich zur Beteiligung an dieser Abmachung eingeladen worden, hätte ich sie akzeptiert.“¹⁹⁸

Diese Überlieferung des Propheten im Kontext von *fiqh al-aqalliyāt* bedeutet, dass die im Westen lebenden Muslime, sich an Organisationen beteiligen sollen, die dem Allgemeinwohl dienen, wie zum Beispiel an humanitären Hilfsorganisationen, sowie an Entwicklungshilfeprojekten usw. Und ein Beispiel aus dem Koran für eine Gewohnheit, die es in der vorislamischen Zeit gab und die im Islam abgelehnt und verstoßen wird, ist neugeborene Töchter lebendig zu begraben. Allah sagt diesbezüglich im Koran:

﴿وَإِذَا الْمُؤْدَةَ سَلَتْ بَأْيِ ذَنْبٍ قُتِلتْ﴾

„...und wenn das lebendig begrabene Mädchen gefragt wird: ‚Für welch ein Verbrechen wurdest du getötet?‘“ (81:7-8)

Qaraḍāwī zieht Parallelen zur heutigen Situation: „Die größtmögliche Änderung, die sich durch einen Ortswechsel ergeben kann, ist der Wechsel von *dār al-Islam* in ein Gebiet, das nicht zum *dār al-Islam* gehört. Das ist ein größerer und schwerwiegenderer Unterschied, als jener zwischen Stadt und Dorf oder zwischen Nord und Süd. Das ist deshalb so, weil *dār al-islam* dem Muslim hilft gemäß den Bestimmungen des Islam zu leben und ihm erleichtert von seinen Verboten Abstand zu nehmen, im Gegensatz zur Existenz außerhalb des *dār al-islam*, wo das nicht der Fall ist.“¹⁹⁹

Der Begriff „europäischer Islam“ wurde manchmal in einem negativen Sinn verwendet und so interpretiert, dass Muslime im Westen einen modernen, liberalen Islam leben, der sich von den Quellen trennt, sich nach westlichen Normen und Gewohnheiten orientiert und bei dem sich die Muslime von denen in den ursprünglichen islamischen Ländern unterscheiden. Dies widerspricht der Auffassung der Universalität des Islam. Die Befürworter dieser Universalität des Islam sind der Auffassung, dass die Muslime ihre Religion auch außerhalb der islamischen Länder mit Hilfe der sekundären Quellen des *fiqh* praktizieren, leben und sich mit ihr identifizieren können, dass sie in Verbindung mit der *Umma* bleiben und

¹⁹⁸ Fath al-Bārī, Šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buhārī, Nr. 2172.

¹⁹⁹ Vgl. Qaraḍāwī, 2004, S. 50f.

weiterhin einen Teil davon darstellen. Sie finden keinen Widerspruch darin, dass die im Westen lebenden Muslime, sich dort wohl fühlen, zur gleichen Zeit sich als europäische Muslime sehen und beide Bilder verinnerlichen. Die Gewohnheiten sind von der Zeit und dem Ort abhängig und variieren ständig, daher sollen die sekundären Quellen nicht als heilig und unabänderbar betrachtet werden.

3.16 Die Ziele und Eigenschaften des *fiqh* der islamischen Minoritäten

Die muslimische Minderheit im Westen ist einerseits ein Teil der islamischen Gesamtheit (*Umma*) auf der Welt. Sie lebt mit deren Problemen, teilt ihre Sorgen und feiert ihre Feste. Jeder Versuch, die Minderheit von ihrer *Umma* zu trennen oder sie zu isolieren, ist unrealistisch und unbrauchbar. Andererseits ist sie gleichzeitig ein Teil des europäischen Gebietes in dem die jeweiligen Muslime leben, arbeiten und Familie und Kinder haben. Das Hauptziel dieses *fiqh* ist es, Ausgewogenheit zwischen diesen beiden Zugehörigkeiten zu schaffen. Um den *fatwā*-Import und das Erstellen von *fatāwā* durch Personen, die keinerlei Ausbildung dafür besitzen, zu vermeiden, ist ein solcher eigenständiger *fiqh* notwendig. Er erleichtert die islamische Lebensführung der Muslime in Europa und meidet Erschwernisse. Dieser *fiqh* sucht die Bewahrung der Religiosität der Muslime auch auf ihrer geringsten Stufe und seine Existenz verpflichtet das Bewusstsein der Muslime, ihre Kenntnisse über den *fiqh* zu vertiefen, damit der *šarī‘a* widersprechende *fatāwā* im Westen keinen Platz finden. Er versucht die Probleme der Muslime als Minderheit in Europa im Rahmen der Toleranz, der friedlichen Auseinandersetzung und des gegenseitigen Respekts zu lösen.

*Qarađāwī*²⁰⁰ setzt diesbezüglich die folgenden sieben Ziele:²⁰¹

1. Die islamische Minderheit in Europa soll ihr Leben durch die Ausübung des Islam erleichtern ohne jegliche Bedrängnisse oder Überanstrengung. Durch diesen *fiqh* unterstützen die *fuqahā’* den einzelnen Muslim, sowie die muslimische Minderheit bei der Führung eines islamgerechten Lebens in einer nicht-islamischen Gesellschaft, sowohl auf individueller, als auch auf familiärer und gemeinschaftlicher Ebene.
2. Dieser *fiqh* zielt auf die Bewahrung der islamischen Existenz in Europa und der islamischen Identität, ohne Verzicht auf die Werte des Islam, auf Glaubenswerte sowie

²⁰⁰ *Qarađāwī*, 2001, S. 34f.

²⁰¹ Vgl. Albrecht, 2010, S. 98ff.

Moralwerte. Er ist eine Hilfe und Unterstützung für die Muslime, um ihre Kinder dem Islam entsprechend zu erziehen und die Fürsorge für die neuen Generationen zu tragen.

3. Dieser *fiqh* ermöglicht der muslimischen Minderheit zum wahren Islam einzuladen und die Botschaft des Islam zu verbreiten (*da'wa*), durch Weisheit, durch das schöne Wort und durch einen vorbildhaften Charakter.

4. Er hilft ihnen, flexibel und offen zu sein, um einem Rückzug aus der Gesellschaft und der Isolation entgegenzuwirken. Er fördert die aktive Integration in die Gesellschaft mit der Auffassung „Bewahrung ohne Isolation und Integration ohne Verschmelzung.“²⁰² Er soll den Dialog mit Nichtmuslimen fördern und das wahre Bild des Islam vermitteln. Er zieht eine klare Trennlinie zwischen der erwünschten Offenheit gegenüber der Mehrheitsgesellschaft und der vorgeschriebenen Distanz, um die Minderheit von negativen Einflüssen dieser Gesellschaft abzuhalten. In diesem Sinne wird eine Basis bzw. die Voraussetzung dafür geschaffen, welche es den Muslimen ermöglicht ihre religiöse Identität zu wahren, ohne sich gänzlich zu isolieren, um sich aktiv in der Gesellschaft zu integrieren, ohne völlig mit dieser zu verschmelzen.

5. Er wird zur Bildung der muslimischen Minorität beitragen, damit sie bewusst ihre Religion frei ausüben, sowie ihre sozio-kulturellen Rechte beanspruchen kann.

6. *Fiqh al-aqalliyyāt* motiviert die muslimische Minderheit sich gemeinsam für ihre religiösen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Freiheiten einzusetzen. Somit wird die Religion, ohne die Barriere der Überanstrengung oder der Nachlässigkeit, ein Antrieb, der sie motiviert, ein Wegweiser, der sie führt und keine Kette an ihren Hälzen, sowie keine Fessel an ihren Füßen.

7. Er wird neu auftauchende Fragen beantworten und die anfallenden Probleme der muslimische Minderheiten beseitigen, die sich aufgrund ihrer Diasporasituation stellen. Dies erfolgt im Lichte eines neuen *iğtihāds*, der sich neuer Methoden qualifizierter Gelehrter bedient und die Lebensumstände der muslimischen Minderheit berücksichtigt, mit dem Ziel, Erleichterung zu schaffen und Erschwernisse zu meiden.

3.17 Der Europäische Rat für *fatwā* und Forschung²⁰³

²⁰² "محافظة بلا انغلاق وإندماج بلا ذوبان"

²⁰³ Vgl. Schlabach, 2009, S. 69.

Die Gründung des „Europäische Rates für *fatwā* und Forschung“²⁰⁴, der eine Art Gremium für islamische Rechtsgutachten darstellt, war ein grundlegender Fortschritt in die richtige Richtung. Der Rat ist ein unabhängiges islamisches wissenschaftliches Gremium mit zentralem Sitz in Dublin. Diese Einrichtung wird vor allem von Gelehrten, Juristen, Universitätsprofessoren und islamischen Denkern betreut, die für islamische Zentren europaweit tätig sind und im europäischen Raum wohnen, aber auch von Gelehrten aus verschiedenen islamischen Ländern, die mit der Situation von Muslimen in Europa vertraut sind, ihre Schwierigkeiten und Probleme kennen und sie durchgehend bei der Lösung auftretender Probleme unterstützen. Der Vorsitzende des Rates ist *Yūsuf al-Qaradāwī*. Er skizziert das Ziel des Rates folgendermaßen:

1. Die *fatwā* in Europa sollen so weit wie möglich vereint werden, um Konflikte auf dem Gebiet der *iftā*²⁰⁵ zu vermeiden, das heißt, Ziel ist das Erlassen kollektiver *fatwā*.
2. Ein kollektiver *iqtihād*²⁰⁶ ist eine religiöse Pflicht. Darum ist die Annäherung der Gelehrten des europäischen Raumes und der juristischen Meinungen der verschiedenen Rechtsschulen ein Ziel des Rates.
3. Die Anerkennung der Autorität des Rates von Seiten der Behörden der europäischen Länder, wodurch auch die Stellung der islamischen Minderheiten gestärkt werden soll.
4. Er ergänzt die Arbeit der großen islamischen Institutionen und spezialisiert sich auf den *fiqh* der Minderheiten.
5. Das islamische Strafrecht ist kein reales Thema in diesem Rat.
6. *Fatwā* je nach Zeit und Ort zu ändern.
7. Erleichterung zu schaffen und Erschwernisse durch seine *fatwā* zu meiden.
8. Er sieht sich mitunter verpflichtet, das Bewusstsein der Muslime über den *fiqh* zu vertiefen, damit der *šari‘a* widersprechende *fatwā* keinen Platz im Westen finden.
9. Die Probleme der Muslime im Rahmen der Toleranz, der friedlichen Auseinandersetzung und des gegenseitigen Respekts zu lösen.
10. Das Prinzip der Mehrheit bei der Verfassung jeder *fatwā* findet dabei stets seine Anwendung.
11. Publikation von Forschungen und islamischen Studien, die sich mit den täglichen Fragen im europäischen Raum auseinandersetzen.

²⁰⁴ *Fatwā* ist ein fiqh-gutachten (Rechtsgutachten), Pl. *Fatwā*.

²⁰⁵ *Iftā*’ ist die Erteilung von Rechtsgutachten.

²⁰⁶ *Iqtihād* ist eine selbständige Urteilsfindung. Das ist eine umfassende Anstrengung, um die *šari‘a*-Normen zu erkennen.

3.18 Die Abschlusserklärung, Wiener Erklärung²⁰⁷

Eine sehr wichtige Initiative der Muslime in Österreich ist die Konferenz der Europäischen *Imāme* und SeelsorgerInnen, die zum zweiten Mal in Wien (7.-9. April, 2006) stattfand. Bei der Abschlusserklärung wurden relevante Themen erörtert, die sich direkt mit den aktuellen Problemen der Muslime beschäftigten und mögliche Lösungen derselben wurden empfohlen vorgeschlagen. Die Erklärung²⁰⁸ betont, dass der Islam in Europa mit den Prinzipien der Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und des Pluralismus theologisch kompatibel ist. Es wurde festgestellt, dass es noch großer Anstrengungen auf allen Seiten bedarf, um die Akzeptanz der Muslime in der Mehrheitsgesellschaft zu erreichen. Dass diese Feststellung den Eindruck erweckt, die Muslime in Europa hätten ein großes Verbrechen begangen, das es nun wieder gutzumachen gilt, ist hier kritisch anzumerken.

Was die Integration anbelangt, so ist die Übernahme von Verantwortung für das Allgemeinwohl eine Grundlage dafür, ebenso wie die Änderung des Gastarbeiterimages hin zur europäischen Identität. Integration und Assimilation dürfen nicht vermischt werden. Integration ist keine Einbahnstraße, sondern als beidseitiger Prozess zu verstehen, die Definition des Begriffs „Parallelgesellschaft“ kann auch als berechtigte Pflege von Kultur und Religion verstanden und soll nicht als Abkapselung bezeichnet werden. Islamische Kindergärten, Schulen oder auch Moscheeaktivitäten dürfen nicht als „antiintegratives Gegenmodell“ mit einer Vorverurteilung belegt werden. Es besteht kein Widerspruch zwischen Presse- und Meinungsfreiheit und Religionsfreiheit, wobei Meinungsfreiheit jedoch verantwortungsbewusst und unter Beachtung des gegenseitigen Respekts ausgeübt werden soll. Die wesentliche Frage, die sich hier stellt, lautet: Bringt diese Erklärung nur Wünsche der Teilnehmer zum Ausdruck oder gibt es Instrumente, um von der Umsetzung dieser Punkte Gebrauch zu machen? In Österreich nimmt die IGGiÖ als Vertretung der Muslime diese Punkte wahr und sucht sie in ihrem Wirkungsbereich umzusetzen, sei es durch Vorschläge für die Erstellung von Lehrplänen an öffentlichen Schulen, bei der Ausbildung der Religionslehrer oder innerhalb der Moscheen.

Bildung ist ein wichtiger Faktor für die muslimische Minderheit, um sich aktiv in die

²⁰⁷ S. Rolf Cantzen: Kulturalisierung des Islam: Die 2. Islamkonferenz in ausgewählten Printmedien, in: Iman Attia (Hg.): Orient- und IslamBilder. Unrast-Verlag 2007, Münster, S. 267.

²⁰⁸ Vgl. IGGiÖ, Islam in Europa, 2006, S. 87.

Gesellschaft zu integrieren, also auch ein Mittel zur Erreichung eines Ziels. Der *fiqh* sagt, dass eine Voraussetzung, die zur Erfüllung einer Pflicht notwendig ist, selbst eine Pflichtdarstellt.²⁰⁹ Die Abschlusserklärung betont, dass der Islam selbst das Streben nach Wissen und somit Bildung als eine Pflicht für jeden Muslim sieht. Sie kritisiert die Existenz von „Ghettoschulen“ und die hohe Zahl von Migrantenkindern in Sonderschulen, ein Phänomen, das nicht als kulturell oder religiös bedingt dargestellt werden dürfe. Vielmehr muss Chancengleichheit aktiv gefördert und Rassismus, Stereotypen und Islamfeindlichkeit entgegengewirkt werden. Sie unterstreicht den positiven Einfluss des Kindergartens auf die Entwicklung des Kindes und betont, dass muslimische Kindergärten oft gerade jene Kinder erreichen können, deren Eltern sonst von einem Besuch Abstand nehmen würden.

Islamischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen müsse endlich als wirksames Instrument der Integration wahrgenommen werden. Ebenso wird die Erwachsenenbildung erwähnt, nicht nur als Sprachunterricht, sondern als gezielte Förderung von Programmen zur sinnvollen Freizeitgestaltung.

Im Bereich der Politik wurde der Vorwurf beleuchtet, die Muslime hätten den Gedanken der Trennung von Macht- und Aufgabenbereichen zwischen politischer und geistlicher Führung nicht vollzogen. De facto war jedoch die politische Führung über weiteste Strecken der islamischen Geschichte autonom und gestaltete sich nicht in Personalunion mit den religiösen Würdenträgern. Auch der Begriff „*šari’ā*“ wird immer wieder völlig falsch als „Strafrecht“ interpretiert, woraus große Ängste und Abwehrhaltungen resultieren.

Das Modell des Anerkennungsstatus für den Islam, wie es in Österreich besteht, ermöglicht über die emotionale Ebene der Zugehörigkeit hinaus einen institutionalisierten Dialog. Damit wird mit Muslimen und nicht über Muslime geredet. Die *Imāme* fordern dazu auf, nicht nur passiv, sondern persönlich vom Wahlrecht Gebrauch zu machen und sich auch innerhalb der Parteienlandschaft zu engagieren, sowie Möglichkeiten der Partizipation z.B. in Elternvertretungen von Schulen oder bei ArbeitnehmerInnenvertretungen zu ergreifen. Mit Besorgnis wird auf diskriminierende Haltungen gegenüber Muslimen in der Politik hingewiesen. Muslime dürften jedoch nicht mit einer Art Generalverdacht belegt werden.

²⁰⁹ مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب

Im Bereich der Wirtschaft²¹⁰ wurde auf grundlegende islamische Werte, wie soziale Gerechtigkeit, hingewiesen und auf die Sicherung eines menschenwürdigen Lebens und der Grundbedürfnisse jedes einzelnen Mitglieds der Gemeinschaft mittels *zakāh*²¹¹. Dann förderten sie die Nachfrage, dass westliche Banken islamische Geschäftszweige anbieten als Alternativen zum Zinsgeschäft und die *halāl*-Zertifizierung Bedürfnisse der Muslime europaweit in standardisierter Form zu verwenden.

Die Stellung der Frauen im Islam ist ein heikles Thema in Europa. Die *Imāme* unterstreichen in ihrer Erklärung die Gleichheit von Mann und Frau im Islam und treten für die Bekämpfung jeglicher Form von Verletzung von Frauenrechten, wie Zwangsehe, Ehrenmorde oder familiäre Gewalt, ein. Gefordert wird eine stärkere Differenzierung zwischen Religion und Tradition, die häufig Frauen benachteiligt und dem Islam zuwiderläuft. Die verstärkte Partizipation muslimischer Frauen bedarf durchdachter politischer Konzepte, die Ausgrenzungstendenzen und Diskriminierungen entgegen treten. Eine Ursache für die Ausgrenzung muslimischer Frauen sei häufig das Kopftuch, das als ein Symbol der Unterdrückung und des Zwanges falsch interpretiert werde. Selbstkritisch bekennt sich die Konferenz jedoch dazu, dass es auch in den Bereichen Ehe und Familie vieles zu modernisieren und korrigieren gibt.

Auch die Wichtigkeit der Rolle der Jugendlichen als Zukunftsträger wurde bei der Konferenz hervorgehoben. Diese können Brückenbauer und Bindeglieder zwischen den Kulturen sein, bedürfen jedoch einer Perspektive. Sie sollen Chancen vorfinden, im Berufsleben Fuß zu fassen oder eine Wohnung zu finden. Die Aufgabe dieser gezielten Förderung liegt bei den muslimischen Familien selbst und ebenso bei der Mehrheitsgesellschaft.

Ökologie ist ein Gebiet, das alle gleichermaßen betrifft, Muslime wie Nichtmuslime. Ein wesentliches Prinzip im Islam ist die Bewahrung und der Schutz des Gleichgewichtes der Natur. Respekt vor dem Wunder der Schöpfung Gottes, sei es Mensch, Tier, belebte oder unbelebte Natur ist geboten. Muslime sollen bewusst Beiträge zum Umweltschutz leisten, sich mit Umweltxperten vernetzen und sich über die zuständigen Abteilungen der Stadtverwaltung für spezifische Projekte engagieren. Die Moscheen sollen dabei ebenso das

²¹⁰ Heine, Lohlker & Potz, 2012, S. 173.

²¹¹ *Zakāh*: Sozial-religiöse Pflichtabgabe, die vorschreibt, einen Anteil von 2.5 % des stehenden Vermögens an Bedürftige abzugeben. Sie ist eine der fünf Säulen des Islam.

ökologische Bewusstsein der Muslime widerspiegeln.

Dieser *fiqh* bedarf nicht nur anerkannter Islamgelehrter, sondern er braucht auch Wissenschaftler aus verschiedenen Disziplinen, die diese bei der Erstellung eines Rechtsgutachtens unterstützen. Es bedarf solcher *fuqahā'*, die Aufgeschlossenheit, Flexibilität und Nachsicht zeigen und die vor allem selbst innerhalb der muslimischen Minderheiten in Europa leben und somit die Sprache des jeweiligen Landes, seine Kultur und Mentalität kennen und verstehen.

3.19 Ähnlichkeiten jüdischer und muslimischer Diaspora²¹²

Gemeinsamkeiten lassen sich erkennen zwischen der früheren Situation der Juden innerhalb der westlichen Gesellschaften angesichts der hereinbrechenden Moderne und der heutigen Situation der Muslime in ebendiesen Gesellschaften in Bezug auf die Bewältigung des Alltags unter Einhaltung religiöser Vorschriften. Damals waren Juden wie heute Muslime gefordert, ihre Religion mit der sie umgebenden christlich-säkularisierten Gesellschaft in Einklang zu bringen. Für die Muslime im Westen steht heute die Preisgabe bestimmter Glaubenselemente zur Debatte. Im Unterschied zu den Juden jedoch war und ist für die Muslime als traditionell herrschende Bevölkerung das Leben als Minderheit in der Diaspora neu.

Basierend auf dem Grundsatz der „*Dina de-Malchuta Dina*“, der bei den Juden seit dem babylonischen Exil galt, wiesen die *Notabeln*²¹³ (Oberschicht der Juden einer Stadt) auf die Vorrangigkeit des Landesrechts gegenüber der *Halacha*²¹⁴ hin. Das Prinzip des *Dina de-Malchuta Dina* bedeutet in etwa, dass die Juden das im Lande ihres Aufenthaltes gültige

²¹² Vgl. Arbeitsgemeinschaft historischer Forschungseinrichtungen in der Bundesrepublik Deutschland e.V., Nr. 133 vom 5.09.2007. (<http://www.ahf-muenchen.de/Tagungsberichte/Berichte/pdf/2007/133-07.pdf>, 18.04.2009).

²¹³ „Notabeln (frz. les notables, die Angesehenen) waren die Angehörigen der sozialen Oberschicht, deren Ansehen auf einem hohen Rang, besonderen Verdiensten oder einem großen Vermögen beruhte. Sie waren am politischen Prozess des Staates beteiligt. Im übertragenen Sinn bezeichnete Notabeln auch die höher gestellten Bürger.“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Notabeln>, 18.04. 2014)

²¹⁴ Die Halacha ist der Name des rechtlichen Teils der Überlieferung des Judentums, im Unterschied zur Aggada. In diesen rechtlichen Auslegungen des schriftlichen Kanons der Thora spiegeln sich die unterschiedlichen Meinungen der Rabbiner, Weisen und Gelehrten wider. Sie zielen auf Verhaltensregeln, die das gesamte Leben der Gläubigen betreffen. Historisch ist die Halacha ein Teil des Talmuds. Sie gehört zur sogenannten mündlichen Überlieferung, die sowohl in Jerusalem als auch in Babylon seit der Zeit nach der Zerstörung des ersten Tempels und dem Babylonischen Exil festgehalten wurde. (<http://de.wikipedia.org/wiki/Halacha>, 18.04.2014)

Recht vor dem ihrigen zu akzeptieren haben. Ein solcher Vorbehalt freilich gilt nicht in Angelegenheiten von Ritus und Liturgie.

Besonders stark wirkte sich die Konfessionalisierung des westeuropäischen Judentums auf die USA aus. In der polikonfessionalisierten USA wurde zuerst begonnen, die Muslime, die in der Fremde lebten, als religionsgesetzliche Minderheit zu definieren, wie es eine Rechtsprechung muslimischer Minoritäten im Westen, die „*fiqh al-aqalliyāt*“, darstellt.

Heute, da Muslime von sich aus in den Westen abwandern, stellt sich die Frage, ob ihre Lage mit jener der Juden Europas der Emanzipationszeit verglichen werden kann. In der Präambel zu den Antworten auf die zwölf Fragen Napoleons verweist die Versammlung der jüdischen Notabeln auf den Umstand, dass der jüdischen Tradition entsprechend der Herrschaft des Landes letzte Autorität auch in den sie betreffenden politischen wie zivilen Angelegenheiten zukommt. Damit folgten sie dem seit dem babylonischen Exil geltenden Prinzip des *Dina de-Malchuta Dina*.

Bei dem Grundsatz *Dina de-Malchuta Dina* handelt es sich der Form nach eigentlich um eine Aufspaltung der Sphären – analog zur christlichen Tradition der Trennung von weltlicher und spiritueller Autorität: Dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gott zu geben, was Gottes ist.²¹⁵ Da den Juden von der Zeit des europäischen Mittelalters an so etwas wie Autonomie gewährt worden war, sie also ihrem eigenen religiösen Gesetz nach leben konnten und sich die Herrschaft des Landes wesentlich auf Angelegenheiten der Besteuerung und des Münzwesens beschränkte, konnte die im Diktum des *Dina de-Malchuta Dina* angelegte Unterscheidung zwischen *Mamona* – den profan-pekuniären Anteilen - und *Assura* - den rituell-religiösen Elementen - relativ klar getroffen werden.

Das Prinzip, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gott zu geben, was Gottes ist, steht mit den Prinzipien des Islam jedoch nicht in Einklang. Eine der wichtigen Eigenschaften des Islam ist die Universalität, diese ermöglicht den Muslimen, unabhängig von Ort und Zeit, sich flexibel zu verhalten. So eröffnet sich die Möglichkeit, *fatāwā* je nach Kontext zu ändern, Erleichterungen zu schaffen und Erschwernisse zu meiden, ebenso kann gegebenenfalls der Grundsatz, dass die Notwendigkeit Ausnahmen erlaubt, hier zur Anwendung kommen. Ein

²¹⁵ دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله

wesentlicher Grundsatz des Islam ist es, dass jeglichem Handeln die Absicht zugrunde liegen muss, durch dieses zuallererst das Wohlgefallen Gottes zu erreichen, nicht das Wohlgefallen irgendeines anderen.

Anhand der Auslegung von Koran und Sunna wird hierbei versucht, für Muslime ein dem Islam entsprechendes Regelwerk zu entwickeln, das ihnen bei der Bewältigung des Alltags in einer nichtmuslimischen Majorität hilft. So erließ der amerikanische *fiqh*-Rat unter der Präsidentschaft *Al-Alwanis*²¹⁶ zwei *fatwās*, in denen den Muslimen die Teilnahme an den US Wahlen gestattet und ihnen erlaubt wird, in die US-Armee einzutreten, auch wenn diese in islamisch geprägten Ländern zum Einsatz kommen sollte. Solche *fatāwā* ähneln dem im Judentum geltenden Grundsatz der *Dina de-Malchuta Dina*.

Al-Alwani betont, dass Muslime überall dort leben können, wo sie die Möglichkeit haben, ihren Glaubensverpflichtungen nachzukommen, sie aber auch dem jeweiligen Staat zur Loyalität verpflichtet seien. Es wurde gesehen in der nach *al-Alwanis* islamischen Minderheitenrechtsinterpretation bezüglich des Alltagslebens von US-Muslimen, Parallelen zur historischen „Wissenschaft des Judentums“, die ihnen hierfür nicht-sakrale (nicht kirchliche, den Gottesdienst betreffende) Perspektiven vorschlagen.

3.20 Die Verwendung des *fiqh* außerhalb islamischen Herrschaftsgebiets

*Rohe*²¹⁷ verweist darauf, dass die Normen des islamischen Rechts außerhalb des islamischen Herrschaftsgebiets nur soweit angewendet werden können, wie das gültige Recht dies gestattet. Während der Regierungszeit Friedrichs II. von Hohenstaufen (1215 – 1250) wurde den Juden sowie den „Sarazenen“ in den Konstitutionen von Melfi (1231) ein Sonderstatus gewährt und genereller Rechtsschutz eingeräumt. Dies stellt ein frühes Beispiel für die Anwendung von fremdem religiösem Recht dar. Später im 19. Jahrhundert erhielten muslimische Minoritäten unter habsburgischer Herrschaft in Bosnien-Herzegowina und in

²¹⁶ Taha Jabir Al-Alwani wurde 1935 im Irak geboren, ist Präsident der islamischen Cordoba Universität (Virginia). Dort hat er den Imam Al-Shafi'i-Lehrstuhl für islamische Rechtstheorie inne und gilt als Experte für islamische Rechtswissenschaft und deren Grundlagen. Er ist Gründer und ehemaliger Vorsitzender des *fiqh*-Rates von Nordamerika.

²¹⁷ Rohe, 2009, S. 275.

anderen Balkanstaaten nach der Unabhängigkeit vom Osmanischen Reich ihren separaten Rechtsstatus. Hier handelte es sich durchwegs um Ausnahmeregelungen bei lang ansässigen Bevölkerungsgruppen. Eines der Beispiele für späte Einwanderungsländer in heutiger Zeit stellt Deutschland dar. Dort, sowie in anderen Staaten, fand mittlerweile eine irreversible Einwanderung statt, auf die man erst seit relativ kurzer Zeit in rechtspolitischer Hinsicht reagiert.

3.20.1 Inwieweit können nun islamische Normen auch in Deutschland sowie in anderen Staaten Europas angewendet werden?²¹⁸

In Deutschland lebt derzeit, wie auch in anderen europäischen Ländern, eine stabile Anzahl von Muslimen, die schätzungsweise über drei Millionen beträgt. Dazu zählen *Sunniten*, *Schiiten*, *Aleviten* und *Ahmadi*. Unter ihnen befinden sich Muslime mit unterschiedlich starker religiöser Prägung, mit individueller Frömmigkeit, mit ungleichem Bildungsniveau, mit verschiedenartigster Kultur, eher mystisch Orientierte, Menschen mit einem starken Volksglauben und Vertreter mit differenziertester Überzeugung.

In ihrem Leben treten mitunter nicht-religiöse Aspekte, wie Migrationshintergrund, Sprachkompetenz oder Ausbildung bzw. Berufstätigkeit stärker in den Vordergrund, als religiöse Haltungen. In der Öffentlichkeit wird in erster Linie der traditionell ausgerichtete sunnitische Islam vieler türkisch- bzw. arabischstämmiger Muslime wahrgenommen. Die eher säkular Orientierten, vorwiegend Türken und *Aleviten*, sind eher unauffällig.

Inwieweit können nun islamische Normen auch in Deutschland sowie in anderen Staaten Europas angewendet werden? Am Beispiel Deutschlands zeichnen sich hier gemeinsame Grundlinien ab, die in vielen Aspekten für Europa typisch sind. Jede territoriale Rechtsordnung beansprucht einen uneingeschränkten Anwendungsvorrang und bewahrt sich die Autorität darüber zu bestimmen, ob und in welchem Umfang „fremde“ Normen zugelassen werden. Einerseits soll die Rechtsordnung eines demokratischen, sowie menschenrechtsorientierten säkularen Staates grundlegend stabile Rahmenbedingungen für ein gedeihliches Miteinander garantieren, die sie auch mit Hilfe von staatlichen Sanktionen

²¹⁸ Eine Aussage des Erzbischofs von Canterbury Rowan Douglas Williams, löste eine große Empörung der europäischen Öffentlichkeit aus. Er erklärte in einem Radiointerview der BBC am 7. Februar 2008, dass die Anwendung gewisser Aspekte der islamischen *šarī'a* in Großbritannien, wie dem Familienrecht, unvermeidbar sei und bezeichnete die *šarī'a* als teilweise kompatibel mit dem britischen Rechtssystem.
Vgl. Schlabach, 2009, S. 9.

durchsetzen kann, andererseits kann sie als Freiheitsordnung nicht alles verbieten, was manche moralisch oder gesellschaftspolitisch ablehnen.

Es gibt einen grundsätzlichen Unterschied in der Umsetzung von religiösen oder aber rechtlichen Normen. Während aus muslimischer Sicht beides unter islamische Vorschriften fällt, zählen aus staatlicher Sicht religiöse Normen unter die Ausübung der verfassungsmäßig garantierten Religionsfreiheit.

Rechtsnormen werden nur zum Teil als ausländisches Recht angewandt. Nach Meinung des Verfassers stehen sie jedoch nicht unter dem Schutz der Religionsfreiheit, da im säkularen Rechtsstaat sich der Gesetzgeber die Kompetenzabgrenzung zwischen Recht und Religion gegenüber den Religionsgemeinschaften vorbehält. Es resultiert daraus eine grundlegende Trennung zwischen Recht und Religion.

Der Gesetzgeber zieht eine äußere Grenze für die Anwendung fremder Normen, der im Streben nach Einheitlichkeit der Rechtsanwendung bzw. Sicherung des allgemeinen Rechtsfriedens einerseits, auch dem Interesse an privatautonomer Freiheit und Vielfalt andererseits, Rechnung tragen soll.

3.20.2 Anwendung islam-religiöser Normen in Deutschland und Europa

3.20.2.1 Das Öffentliche Recht²¹⁹

Der Schutz der Religionsfreiheit, welche die aktive, öffentlich sichtbare religiöse Betätigung einschließt, ist verfassungsmäßig verankert und besteht für alle Religionen in gleichem Maß. Diese wird begrenzt durch andere Grundrechte, wie zum Beispiel des im Art. IGG verfassungsrechtlich gebotenen Schutzes der Menschenwürde. Die Religionsfreiheit gilt sowohl individuell, als auch in bestimmtem Umfang kollektiv.

Die Religionsausübungsfreiheit erstreckt sich auf Bereiche wie beispielsweise Gebet, Moscheebau, Gebetsruf, Bekleidungssitten, Fasten, Speisevorschriften, Bestattungswesen, Namensrecht, aber auch Militär- und Gefangenenseelsorge und Ausbildung. Es betrifft sogar Sozial-, Steuer-, Ausländer- und Staatsangehörigkeitsrecht. Bei der Anwendung

²¹⁹ Rohe, 2009, S. 340.

des öffentlichen Rechts wird zu unterscheiden sein, wie nahe die Verwirklichung religiöser Vorstellungen zur Staatstätigkeit liegt. Zum Beispiel hat das Schächten von Tieren oder die sarglose Bestattung von Toten weit weniger Verbindung zur Staatstätigkeit als die Erteilung eines islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen.

Lange Zeit wurde der Islam in Deutschland mit einem vorübergehenden Gaststatus assoziiert. Man richtete für Gastarbeiterkinder muttersprachlichen Ergänzungsunterricht ein, um sie ihrer sprachlich-kulturellen Umwelt nicht zu entfremden. Man erkannte, dass Menschen mit Migrationshintergrund, wie zum Beispiel Muslime, zunehmend in Deutschland sesshaft bleiben. Diese Tatsache erfordert entsprechende Berücksichtigung im staatlichen Bildungs- und Erziehungsauftrag, sowie im Bereich der Religionsfreiheit (z. B. Moscheebauten).

3.20.2.2 Strafrecht²²⁰

Die Normen des Strafrechts haben friedenssichernde Funktion, die jedoch nur dann erfüllt werden kann, wenn die Strafrechtsnormen keiner territorialen Einschränkung unterliegen. Religiöse Normen, die strafrechtlich geschützte Güter berühren, sind nur dann vertretbar, wenn diese sozialadäquat sind und es nur geringe Auswirkungen gibt, wie zum Beispiel die Beschneidung bei Knaben, die sowohl im Islam als auch im Judentum üblich ist.

In schweren Fällen kann das Strafrecht grenzüberschreitenden Schutz gewähren. Das Beispiel Spanien zeigt, dass teilweise religiös begründete Genitalverstümmelung weiblicher Genitalien dennoch bestraft wird, wenn die Eltern dies im Ausland durchführen lassen und danach die Kinder wieder zurückkehren. Dies ist ohnehin kein islamisches Gebot. Ein strafrechtlicher Religions- oder Kulturvorbehalt im Falle von „Ehrenmord“ stößt auch dort auf erheblichen Widerstand, wo er häufiger auftritt, insbesondere auf Seiten gläubiger Muslime. Ähnlich verhält es sich mit dem Delikt von „häuslicher Gewalt“.

3.20.2.3 Das Bürgerliche Recht²²¹

²²⁰ Vgl. ebd., S. 342.

²²¹ Vgl. ebd., S. 343.

Die Religionsfreiheit ist als subjektives Abwehrrecht gegen mögliche Eingriffe des Staates entstanden und gehört auch zur objektiven Rechtsordnung. Sie wirkt in privatrechtliche Verhältnisse und besitzt „mittelbare Drittirkung“.

Die im „Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetz (AGG) umgesetzten Normen der europäischen Antidiskriminierungs-Richtlinie 2000/78/EG gewähren dem Bürger bzw. der Bürgerin noch weiteren Schutz.

Es kommt meist zu Rechtsproblemen, wo betriebliche Bedürfnisse mit der Einhaltung religiöser Vorschriften aufeinandertreffen. Mit Berücksichtigung und Abwägung betrieblicher Belange ist es z. B. einem Arbeitnehmer möglich, die Einhaltung von Gebetszeiten oder Feiertagen durchzusetzen bzw. eine Kündigung abzuwehren.

Die Abwägung sachlich begründeter betrieblicher, sowie der Bedürfnisse des Arbeitnehmers, hängt von den Umständen des Einzelfalles ab. Die Bedürfnisse des Arbeitnehmers erhalten größeres Gewicht, wenn der Arbeitgeber diese bereits bei der Einstellung kannte, oder wenn zum Beispiel in einem Großbetrieb die Arbeitsleistung des Betreffenden durch Kollegen oder zeitlich verschoben erbracht werden kann.

Das trifft auch zu, wenn eine Änderung der betrieblichen Tätigkeit zu dieser Situation führt. Die Pilgerfahrt nach Mekka ist dem Arbeitnehmer durch bezahlten oder unbezahlt Urlaub zu gewährleisten bzw. sollte ihm, wenn es sich einrichten lässt, eine Teilnahme am Freitagsgebet ermöglicht werden.

Falls jedoch eine Berücksichtigung der Arbeitnehmerinteressen für den Arbeitgeber großen Aufwand bereitet oder die Tätigkeit entwertet, wird zu Gunsten des Arbeitgebers Recht gesprochen. Das gleiche gilt bei Sicherheitsfragen. Eine koranische Aussage, wonach „**Gott dem Menschen nichts abverlangt, was seine Kräfte übersteigt**“ (2:286), kann möglicherweise als Grundlage für Kompromisslösungen angesehen werden.

Arbeitgeber sehen oft ein größeres Problem darin, wenn Musliminnen ihr Kopftuch bei einer publikumsorientierten Tätigkeit tragen möchten, da aufgrund dessen vielleicht intolerante Kunden den Geschäftskontakt beenden wollen. Das Bundesarbeitsgericht gab einer nach zehnjähriger Tätigkeit konvertierten Klägerin Recht, da auch bei erwiesenen Nachteilen vor

einer Kündigung zu prüfen ist, ob der Wechsel zu einem anderen Unternehmensbereich möglich ist.

3.20.2.4 Die Anwendung islam-rechtlicher Normen²²²

Am 15. Juli 1912 wurde das Gesetz betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islam nach *hanafitischer* Rechschule als Religionsgesellschaft erlassen. Die Konsequenzen dieser gesetzlichen Anerkennung waren im Einzelnen:

das Recht auf gemeinsame öffentliche Religionsübung das Recht die inneren Angelegenheiten selbstständig zu ordnen und zu verwalten das Recht auf Besitz und Nutzung der für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecken bestimmten Anstalten, Fonds und Stiftungen die rechtliche Gleichstellung mit den anderen anerkannten Religionsgesellschaften und somit die Anwendbarkeit des Gesetzes über die interkonfessionellen Verhältnisse.

In Österreich ist die Einschränkung des Ehegesetzes, durch Verbietung der Polygynie, auf die Vorrangstellung der österreichischen Gesetze gegenüber den interkonfessionellen zurückzuführen. Da das österreichische Recht das Ehrerecht als Zivilrecht betrachtet, wird hier den Muslimen auch keine Sonderstellung eingeräumt.²²³

Fremde, rechtliche Normen, auch die mit religiösem Hintergrund, können auf zwei Arten angewendet werden:

Erstens: Auf dem Internationalen Privatrecht (IPR)²²⁴ basierend, findet die im deutschen Recht verankerte sogenannte „Fremdenrechtsanwendung“ statt.

Das Privatrecht dient hauptsächlich der Gestaltung und Sicherung von Rechtsverhältnissen zwischen Privatpersonen. Wenn jemand sein Leben auf die Gegebenheiten einer bestimmten Rechtsordnung ausrichtet, so ist dieses „Heimatrecht“, wie zum Beispiel in Ehe- und Familienrechtsfragen²²⁵, auch bei Aufenthaltswechsel geschützt. Andererseits gilt in Bezug des deutschen Sachrechts Gleichheit für alle im Lande Anwesenden. Das Internationale Privatrecht (Kollisionsrecht), das großteils im Bürgerlichen Gesetzbuch (Artt. 3ff. EGBGB)

²²² Vgl. ebd., S. 351.

²²³ Vgl. Martina Schmied: Islam in Österreich, S. 192.

(http://www.bundesheer.or.at/pdf_pool/publikationen/12_iie_islam_aut.pdf, 30.03.14)

²²⁴ Rohe, 2009, S. 349.

²²⁵ Heine, Lohlker & Potz, 2012, S. 140.

enthalten ist, bestimmt welches Recht zur Anwendung kommt. In Fällen mit Inlandsbezug, wo die Anwendung fremden Sachrechts mit den wesentlichen Grundsätzen des deutschen Rechts unvereinbar ist, kommt es nicht zur Geltung.

a) Maßstäbe für die Begrenzung islam-rechtlicher Vorschriften durch den *ordre public*:

Das Beispiel der Ehescheidung

Das deutsche Kollisionsrecht wird einer konkreten Anwendungsprüfung unterzogen. Es wird nicht untersucht, ob eine bestimmte ausländische Norm den Grundlagen der deutschen Rechtsordnung widerspricht, sondern nur, ob das Ergebnis ihrer Anwendung im Einzelnen Fall zutrifft. Es handelt sich dann um einen Kollisionsfall, wenn der jeweilige Sachverhalt einen ausreichenden Inlandsbezug aufweist, wie zum Beispiel durch Staatsangehörigkeit oder durch einen Deutschlandaufenthalt. Es werden nur wesentliche Abweichungen vom deutschen Sachrecht relevant. Der abstrakte Kontrollansatz vermeidet die Gefahr der Billigung derartiger Normen, lassen die Beteiligten aber schutzlos (z.B. polygame Ehen).

Das einseitige Scheidungsrecht des Ehemannes widerspricht den verfassungsrechtlichen Bestimmungen der Geschlechtergleichheit. Ein in Deutschland ausgesprochener *talāq* ist unwirksam, da hier nur gerichtlich geschieden werden kann. Ein im Ausland gesprochener *talāq* wird anerkannt, wenn die Voraussetzungen dafür gegeben sind (z.B.: Staatszugehörigkeit oder Aufenthalt). Wenn zum Beispiel ein Ehepaar länger als ein Jahr getrennt gelebt hat und die Frau vorher darüber informiert war und ihre Ansicht dazu vortragen konnte. Andernfalls wird die Scheidung nicht akzeptiert. Manche Gerichte erkennen einen solchen *talāq* auch dann nicht an, wenn die Voraussetzungen für eine Scheidung nach deutschem Sachrecht erfüllt wären. Versorgungsansprüche werden von der Gerichtsbarkeit von Fall zu Fall unterschiedlich bewertet.

b) Heiratsmindestalter und Ehevormundschaft

Das Heiratsmindestalter liegt in vielen islamischen Staaten niedriger als das des deutschen Sachrechts. Falls die Ehegatten das Mindestalter nach deutschem Recht erreicht haben, liegt es nahe, die Ehe als wirksam zu betrachten, wenn die Schutzbedürftige Rechte ableiten möchte. Andernfalls bedarf es einer neuerlichen Bestätigung der Schutzbedürftigen, die freiwillig und ernstlich erklärt, an der Ehe festhalten zu wollen. Eine Unterwerfung volljähriger Frauen unter eine Ehevormundschaft gilt als Verstoß gegen den *ordre public*.

c) „Handschuhehe“

Darunter versteht man die Abgabe einer Einverständniserklärung der Eheschließung durch eine von einem oder beiden Eheschließungswilligen eingeschaltete dritte Person. Hier wird eine vorgefasste Entscheidung von Heiratswilligen durch einen Boten übermittelt (Stellvertretung im Willen bzw. der Erklärung). Diese Art der Handschuhehe ist als Eheschließungsform zu qualifizieren. Die Einhaltung ausländischer Ortsformen soll formgerechte Rechtsvorgänge wirksam erhalten, wenn diese im Ausland stattfinden. Umgehungsstrategien werden verhindert, indem die Einschaltung eines Dritten als Teil der Eheschließung eingestuft wird. Durch eine telefonische „Bevollmächtigung“ zum Beispiel eines Notars wird somit eine unwiderrufbare Vollmacht erteilt, welches die deutsche Rechtsordnung bindet. Im Inland findet die Eheschließung jedoch nur in der vorgeschriebenen Form statt.

d) Vorschriften/Vereinbarungen über die Brautgabe

Die Eheschließung ist nach islamischem Recht mit einer Brautgabe (Zahlung des Bräutigams an die Braut, *mahr*) verbunden. Sie kann als gewisse Sicherung der Ehefrau für zum Beispiel geringe nacheheliche Unterhaltsansprüche, für ein fehlendes Alterssicherungssystem oder als Schutz bei Scheidung angesehen werden. Die Brautgabe ist nach deutschem Recht nur dann zuzuordnen, wenn ihre Vereinbarung für die Eheschließung konstitutiv ist. Nur ihr expliziter Ausschluss kann zu Schaden führen, während sie bei mangelnder Vereinbarung geschuldet wird und die Wirksamkeit der Ehe erhalten bleibt. Notfalls genügt die Aussetzung eines symbolischen Gegenstandes (zum Beispiel ein Koranexemplar oder Kandiszweig) als Brautgabe.

e) Interreligiöse Ehehindernisse

Nach der deutschen Rechtsordnung gibt es kein Eheverbot zwischen einer Muslimin und einem nicht-muslimischen Mann, sowie es nach den Rechtsordnungen in vielen islamischen Ländern besteht, wie auch nach schiitischem Recht. Manche Paare umgehen dieses Verbot indem sie im Ausland heiraten (z.B. Libanesen heiraten in Cypern), wodurch solche Ehen letztlich anerkannt werden (Kollisionsrecht). - Ein weiteres Problem kann auftauchen, wenn nach wirksamer Eheschließung zwischen einer Muslimin und einem Muslim der Ehemann vom Islam abfällt, was nach islamischem Recht zur Auflösung der Ehe führt. Nach deutschem Recht jedoch ist die Ehe weiter aufrecht.

f) Ehe auf Zeit (*mut 'a*)

Im Iran existiert nach schiitischer Rechtsordnung eine Eheschließung auf Zeit, die jedoch gegen die deutsche Rechtsordnung verstößt.

g) Polygamie

In Deutschland verstößt die polygame Eheschließung auch dann gegen den *ordre public*, wenn die Heimatrechte aller Ehewilligen dies zulassen. Es wird jedoch nach ausländischem Recht geschlossene, polygame Ehen bis zu einem gewissen Grad anerkannt, damit zum Beispiel Frauen ihren Unterhalts- und gesetzliche Erbansprüche nicht verlieren. Bei Rentenansprüchen unter Witwen ist eine pro Kopf-Verteilung vorgesehen. Falls ein Witwer eine Ehefrau überlebt, entfällt eine Witwerrente, da die fortbestehende (Zweit-)Ehe wie eine Wiederverheiratung wirkt. Auch beim Ehegattennachzug wird nur die Einehe rechtlich anerkannt.

h) Unterhalt

Sehr oft führen die Regelungen des deutschen Kollisionsrechts bei den meisten Unterhaltsfällen mit Auslandsbezug zur Anwendung des hiesigen Sachrechts, insbesondere wenn ein bedürftiger geschiedener Ehegatte für kleine Kinder zu sorgen hat oder krankheitshalber keiner Erwerbstätigkeit nachgehen kann.

i) Vormundschaft/Sorgerecht

Nach der Rechtsordnung der meisten islamischen Staaten steht die Vormundschaft alleine dem Vater zu (oder dem nächsten männlichen Verwandten) und die Personensorge wird altersspezifisch zwischen Mutter (jüngere Kinder) und Vater (ältere Kinder) geteilt. Bei der Wiederheirat der geschiedenen Mutter verliert sie ihr Sorgerecht. Nach dem deutschen Recht wird der Einzelfall beurteilt, wonach das Kindeswohl im Mittelpunkt zu sehen ist. Dies gilt auch bei Verletzung von Kindesrechten, wie zum Beispiel körperliche Gewalt, wobei auch die Jugendbehörde elterliche Befugnisse übernehmen kann.

j) Adoption Minderjähriger

Das weitgehende Adoptionsverbot kann gegen den *ordre public* verstößen. In der islamischen Welt stehen teilweise auch Institute zur Verfügung, die die Aufnahme von Kindern in eine Kleinfamilie ermöglichen. Im europäischen Spanien wurde zum Beispiel ein Adoptionsersatz („Aufnahme in die Familie“) eingerichtet, der sich auch mit Sorgerechts- und

Unterhaltsfragen beschäftigt.

k) Erbrecht

Nach islamischem Erbrecht, welches in den meisten islamischen Ländern gültig ist, erhalten Frauen die Hälfte des Erbteils der Männer bei entsprechender Nähe des Erblassers. Dies kann gegen den deutschen *ordre public* verstößen, es ist jedoch das Ergebnis der Anwendung auf den konkreten Fall im Inland zu berücksichtigen und zu prüfen. Das sogenannte internationale Privatrecht bewahrt das Heimatrecht als Anknüpfungsmerkmal. Auch die Testierfreiheit prägt das Erbrecht in Deutschland.

Bei den interreligiösen Erbverboten sind diejenigen anstößig, welche nur das Beerben von Muslimen durch Nicht-Muslime verhindern und nicht umgekehrt gelten.

Erstens: Schlussbetrachtung

Deutsche Gerichte suchen in ihrer differenzierten Herangehensweise eine passende Balance zwischen der Anerkennung internationaler Unterschiede zugunsten der Rechtssicherheit für die Betroffenen einerseits und der Wahrung unerlässlicher gemeinsamer Grundlagen im Inland andererseits. Bei starkem Inlandsbezug lehnen sie jene islamischen Normen ab, welche gegen die rechtliche Gleichheit der Geschlechter und Religionen verstößen und akzeptieren diese Normen weitgehend, wenn durch Anwendung der deutschen Sachrechtsnormen ein vergleichbares Ergebnis erzielt würde. Eine Reform des Internationalen Ehe-, Familien- und Erbrechts würde einen großen Teil des Konfliktpotentials entschärfen.

Inländisches Recht käme öfter zur Anwendung, wenn anstatt der Staatszugehörigkeit der Beteiligten ihr Aufenthaltsort als Kriterium der Rechtsfindung herangezogen würde. Eine flexible Mittellösung für ein Einwanderungsland wie Deutschland wäre es, beim Übergang zur Aufenthaltsanknüpfung Rechtswahlmöglichkeiten zuzulassen.

Zweitens: Die Übernahme fremder rechtlicher Normen kann auch im Bereich des Bürgerlichen Sachrechts erfolgen, soweit dieses inhaltliche Gestaltungsfreiheit („dispositives Sachrecht“) zulässt²²⁶.

²²⁶ Vgl. Rohe, 2009, S. 366.

Ungeachtet der Staatszugehörigkeit gilt in Deutschland für Unterhaltsansprüche das Sachrecht am Ort des gewöhnlichen Aufenthaltes des Unterhaltsberechtigten.

Das deutsche Unterhaltsrecht differenziert nach Bedürftigkeit des Berechtigten und nach Leistungsfähigkeit des Verpflichteten und nicht nach dem Geschlecht. Somit müssen auch leistungsfähige Musliminnen Unterhaltszahlungen leisten. Da nach islamischem Recht für Frauen die Hälfte des Anspruches der Männer als Erbteil vorgesehen ist, kommt es daher zu finanziellen Ungereimtheiten und Differenzen zwischen den Geschlechtern, insbesondere für Frauen. Eine dynamische Interpretation dieses Erbanspruches für Frauen kann diesen als „Minimum“ deuten, was dann weitere Ansprüche nicht ausschließen muss.

In Hinblick auf Finanzgeschäfte bietet sich großer Gestaltungsspielraum. Zum Beispiel bieten deutsche und Schweizer Banken „islamische“ Aktienfondanteile unter Ausschluss von Unternehmen an, die Geschäfte mit Glücksspiel, Alkohol, Tabak, verzinslichem Kredit, Versicherungen oder religiös illegitimer Sexualität zum Gegenstand haben („Dow Jones Islamic Market Indexes“ oder „FTSE Global Islamic Index“). Hierfür sind rechtskonforme Kooperationen mit islamischen Beratungsgremien sowie eine Überprüfung der Geschäftspolitik etwa durch *Sharia Boards* notwendig.

Nur so kann religionskonformes Handeln erzielt und abgesichert werden. Nach islamrechtlichen Formen orientiert sich zum Beispiel eine britische Bank, die zinsfreie Kredite mit Gebühren an Muslime vergeben. Bei Immobiliengeschäften wird der Kunde sofort „Eigentümer“ des finanzierten Gegenstandes, dessen Lasten (z.B. Versicherungen) er ebenfalls zu tragen hat.

Vorteile sind Realsicherheiten und wenig risikobehaftete Forderungen. Ein „Umgehungsmodell“, wo das Kreditinstitut die Immobilie vorerst erwirbt und sie an den muslimischen Enderwerber zu einem höheren Preis veräußert, scheitert wohl häufig an der Doppelbesteuerung für beide Erwerbsakte. Für solche Fälle der „*Islamic mortgage*“ ist vorgesehen nur noch einmal die „stamp duty“ einzuheben (wie bereits einige britische Banken anbieten). Deutsche Banken planen ähnliche Finanzierungsmodelle mit arabischen Partnern.

Das Zinsnahmeverbot für Muslime kann zur Fragestellung führen, ob es als Überlassung von Kapital für geschäftliche Zwecke als Darlehen oder aber als stille Beteiligung zu

bewerten ist. Das deutsche Recht räumt große privatautonome Gestaltungsmöglichkeiten ein. Hohe Güter eines Rechtsstaates sind die Rechtssicherheit, sowie die Freiheit zu individueller Lebensgestaltung, deren Nutzung denjenigen offenstehen muss, welche die Grundlagen solcher Freiheit und Sicherheit anerkennen.

Drittens: Internationaler Wirtschaftsverkehr²²⁷

Falls Vorschriften des Internationalen Privatrechts dies ermöglichen, kann das islamische Wirtschaftsprivatrecht auch außerhalb der islamischen Welt gelten. In Deutschland gibt es diesbezüglich Wahlfreiheit. Der islamische *ordre public* lehnt Zinsvereinbarungen sowie Geschäfte mit unbestimmten Vertragsgegenständen ab. Es gibt islamische Länder, die nicht nur islam-rechtliche Regelungen mit der Begründung *daru'a* („Not kennt kein Gebot“) oder *maṣlaḥa* („der überwiegende Nutzen verdrängt den geringer wiegenden Schaden“) zulassen. Der saudische „Board of Grievances“ wird oft zur Streitschlichtung bei internationalen Geschäftspartnern akzeptiert. In Deutschland ist die Wahl nur eines bestimmten nationalen Rechts möglich. Sogenannte „*Havala*-Banken“ etablierten sich in Deutschland. Diese führen auf dem Basismodell des islamischen Rechts gegen relativ geringes Entgelt (1-2 % der Transaktionssumme) bargeldlosen Zahlungsverkehr durch. Für manche Länder ohne funktionierendes Bankensystem (wie z.B. in Ländern Asiens) stellt das die einzige Möglichkeit solcher bargeldloser Transaktionen dar. Rechtsprobleme entstehen bei der Durchführung dieser Aktionen von bankähnlichen Organisationen und der Reinwaschung von Schwarzgeld usw.

Viertens: Inkorporation islam-rechtlicher Normen in die staatliche Rechtsordnung

Bei nicht grenzüberschreitenden Sachverhalten werden auf Angehörige des Aufenthaltsstaates im Normalfall dessen Sachrechtsnormen angewandt. In einigen europäischen Staaten, wie zum Beispiel in Griechenland, der Türkei, in Spanien, sowie in Großbritannien wurden islamrechtliche Vorschriften (meist bezüglich des Familien- und Erbrechts) in die nationale Rechtsordnung inkorporiert. Dies gilt jedoch nicht für Deutschland, wo etwa eine Eheschließung nur in der dort vorgeschriebenen Form eingegangen werden kann.

²²⁷ Vgl. ebd., S. 373.

Es gibt überwiegende Gründe, die gegen eine generelle religiöse Rechtsspaltung sprechen. Auf der Ebene des dispositiven Sachrechts werden aber Gestaltungsmöglichkeiten etwa bei einer standesamtlichen Zivilehe eingeräumt, wie die Beibringung von Zeugen, womit islamrechtliche Formen gewahrt werden können. Andererseits sind Personalstands-, Familien- und Erbrecht sensible Bereiche von hoher gesellschaftlicher Bedeutung, obwohl sie in erster Linie private Rechtsverhältnisse regeln. Die Bildung von segregierten Rechtsenklaven widerspricht der Funktion einer stark zentralisierten Rechtsordnung. Bei einer einheitlichen Rechtsordnung ergeben sich optimale Handlungsmöglichkeiten, die Pluralität schafft und wobei soziale Kohärenz gewahrt wird. Rechtspolitische Debatten können weiterhin in allen Teilen der Gesellschaft geführt werden.

Es gibt momentan kein einheitliches islamisches Recht, welches als Grundlage für die Rechtsbeziehungen aller Muslime (sunniten, Schiite) gelten könnte und verfassungsrechtlich widerspricht eine zwingende Anwendung religiös orientierter Vorschriften auf Muslime. Bei einer religiösen Rechtsspaltung ergeben sich Probleme eines interreligiösen Kollisionsrechts. Das dispositivo deutsche Sachrecht bietet eine Basis für das Konzept der Integration (Gestaltung im Rahmen der Allgemeingültigen) in Abgrenzung zu Assimilations- wie Segregationskonzepten.

Fünftens: Informelle/außergerichtliche Anwendung²²⁸

Auch in Deutschland gibt es Beispiele von Eheschließungen sowie Scheidungen, die aus unterschiedlichen Gründen lediglich nach islamischen Normen durchgeführt wurden. Einzelne wollen sich dem säkularen Staat nicht unterwerfen und versuchen damit eine religiöse Parallelstruktur zu errichten, andere möchten damit die Anerkennung in ihren Herkunftsländern erreichen, ein weiterer Teil sieht darin die einzige Möglichkeit zur Legalisierung ihrer Beziehungen, wenn sich für eine staatliche Eheschließung die nötigen Papiere des Herkunftslandes nicht beschaffen lassen und manche tun dies aus Unwissenheit über die rechtlichen Anforderungen im Aufenthaltsland. Solche Akte entfalten jedoch keine Rechtswirkungen im Inland. Zum Beispiel kann eine scheidungswillige Ehefrau zwar auf oben erwähnter Basis einen *hul'* durchsetzen, der jedoch mit finanziellen Nachteilen verbunden ist. Es soll Fälle geben, bei denen absichtlich und unter Druck solche Rechtsfolgen

²²⁸ Vgl. ebd., S. 380.

herbeigeführt werden, um den Betroffenen ihre Rechte vorzuenthalten. Nach Meinung des Verfassers gilt es, das Primärziel der Rechtsordnung, nämlich die Gewährleistung eines friedvollen Zusammenlebens in der Gesellschaft unter Beobachtung der Menschenrechte und des staatlichen Gewaltmonopols, unter Berücksichtigung der tatsächlichen Verhältnisse zu erreichen.

3.20.2.5 Grundhaltungen von Muslimen zur geltenden Rechtsordnung²²⁹

Anhand von einigen durchgeführten Untersuchungen zeichnen sich folgende typische Grundhaltungen von Muslimen ab:

Alltagspragmatiker: Die weit größte Gruppe von Muslimen in Deutschland wie in Österreich und anderen kontinental-europäischen Staaten fügt sich in die Rahmenbedingungen des demokratischen Rechtsstaats ein, wenn es auch mitunter Kritik an einzelnen Normen gibt. Probleme liegen eher im ökonomischen oder bildungsbezogenen Bereich.

Islamgegner: Verschiedene Einzelpersonen mit diversen negativen persönlichen Erfahrungen nehmen eine sehr islamkritische Grundhaltung ein und fordern stärkere laizistische Umformungen.

Islamisten: Eine kleine Minderheit der Muslime zeigt extremistisch-islamistische Ansätze mit aggressiver Ablehnung der Umgebungsgesellschaft und ihren Werten. Manche Gruppierungen lehnen die geltende Rechtsordnung teilweise offen ab und befürworten die Einführung des islamischen Rechts bei Mehrheitsbeschluss.

Traditionalisten: Sie stellen eine Minderheit innerhalb der Muslime dar, grenzen sich deutlich von extremistischer Haltung und Gewalt ab und suchen die Verständigung mit der Mehrheitsgesellschaft. In wichtigen Fragen, der sichtbaren Glaubenspraxis usw. streben sie die Glaubensbewahrung an. Die Möglichkeit der Neuinterpretation der Quellen bleibt für sie ungenutzt, sie nehmen eine Defensivposition gegenüber den islamischen Mehrheitsgesellschaften ein und sehen sich in einem Ausnahmezustand.

²²⁹ Vgl. Rohe, 2009, S. 383.

Einheimische Muslime: Mit einer inneren Zugehörigkeitshaltung verfechten sie eine eigenständige, gleichwertige Position des Islam in Europa und sehen sich nicht in einem Ausnahmezustand. Die selbstgewählte Existenz für Muslime in Europa außerhalb einer muslimischen Mehrheitsgesellschaft birgt nicht sosehr Probleme im religiösen, sondern viel mehr im wirtschaftlichen und sozialen Bereich (Sprache, Ausbildung, etc.). Im Hinblick auf das Religionsverständnis ist von Bedeutung, ob jemand den Grundlagen des Zusammenlebens im freiheitlichen demokratischen Rechtsstaat positiv, neutral oder auch ablehnend gegenübersteht. Einerseits ist auf gewalttätige Extremisten zu achten, andererseits ist durch eine pauschale Grenzziehung eine Abschreckung integrationswilliger Menschen zu vermeiden. Weder dürfen gefährliche Entwicklungen unterschätzt, noch dürfen Menschen, die der Staats- und Rechtsordnung positiv gegenüberstehen, in eine Randposition gedrängt werden, daher gilt es hier, einen angemessenen Weg zu finden.

3.21 Schlussfolgerung

Die entscheidende Bedeutung des *fiqh* für die muslimischen Minderheiten im Westen liegt darin, dass er es ermöglicht, Antworten auf neue rechtliche Fragen zu finden, um ihnen so ein Leben im Einklang mit den islamischen Werten und Normen zu erlauben, um ihre islamische Identität zu wahren und um Ausgewogenheit zwischen den beiden Zugehörigkeiten, jener zur muslimischen *Umma* und jener zur jeweiligen westlichen Gemeinschaft, herzustellen. Stellte sich zu Beginn ihrer Präsenz in Europa und anderen westlichen Gesellschaften noch die Frage, ob es aus islamischer Sicht überhaupt erlaubt sei, in einem nichtislamischen Land zu leben, sehen Muslime heute, vor allem jene der zweiten und dritten Generation, die bereits im Westen geboren sind, ihre Präsenz als Selbstverständlichkeit. Die Einteilung der Welt in *dār al-islām* und *dār al-harb*, die im Rahmen früherer Gegebenheiten von den damaligen Rechtsgelehrten aus Koran und Sunna abgeleitet wurde, ist überholt und entspricht nicht mehr den heutigen Umständen, denn in vielen Ländern der Welt genießen die muslimischen Minderheiten das Recht, ihre ‘ibāda frei zu praktizieren. Um die Klärung jener rechtlichen Fragen, die sich für die muslimischen Minderheiten in einer nichtislamischen Mehrheitsgesellschaft ergeben, bemüht sich der *fiqh al-aqalliyāt*, der vor allem auf zwei klassischen Prinzipien gründet, der Universalität des Islam und der Zielsetzung der *šarī‘a*. Kernelement des *fiqh al-aqalliyāt* ist das auf Koran und Sunna beruhende Prinzip der Erleichterung. Ziel desselben ist es, die Muslime in ihrer Führung eines islamgerechten

Lebens in einer nicht-islamischen Gesellschaft zu unterstützen, die islamische Existenz in den westlichen Ländern zu wahren, einem Rückzug der Muslime aus der Gesellschaft entgegenzuwirken und das Bewusstsein der Muslime für ihre sozio-kulturellen Rechte zu stärken. Ein Beispiel für die erfolgreiche Institutionalisierung des *fiqh al-aqalliyāt* ist der „Europäische Rat für *fatwā* und Forschung“ mit Sitz in Dublin. Die wesentlichste Kritik am *fiqh al-aqalliyāt* kommt von Seiten traditionalistischer Gelehrter, die diesen als unzulässige Erneuerung ansehen und von einem Leben in einem nicht-islamischen Land grundsätzlich abraten, um nicht unter den negativen, im Widerspruch zum Islam stehenden Einfluss des Westens zu geraten. Kritisiert wird auch, dass der *fiqh al-aqalliyāt* die Treue der Muslime zur *Umma* schwäche und letztendlich zu Loyalitätskonflikten führe. Die muslimischen Minderheiten in den westlichen Ländern sind heute jedoch eine Realität, ebenso wie ihr Bemühen um ein islamkonformes Leben zur Wahrung und Stärkung ihrer islamischen Identität. Ziel des *fiqh al-aqalliyāt* ist es, einen Ausgleich zwischen beiden Loyalitäten zu schaffen, zwischen jener zur weltweiten muslimischen *Umma* und jener, zum jeweiligen Aufenthaltsland und dies im Rahmen des islamischen Rechts. Es geht hier also keineswegs um die Schaffung einer neuen *šari‘a*, denn auch der *fiqh al-aqalliyāt* gründet in erster Linie auf Koran, Sunna, Konsens und Analogieschluss und auf bereits in der Offenbarung zu Findenden Konzepten, wie jenem der Gradualität und der Berücksichtigung des Gemeinwohls. In Deutschland und anderen europäischen Staaten können fremde rechtliche Normen, auch solche, die religiöse begründet sind, unter gewissen Voraussetzungen zur Anwendung kommen, wie etwa auf der Grundlage des Internationalen Privatrechts oder im Finanzbereich. Hier kommt dem *fiqh al-aqalliyāt* die wesentliche Aufgabe zu, adäquate, islamkonforme und mit den Anforderungen der jeweils gegebenen Rechtsordnung in Einklang stehende Lösungen anzubieten.

4. Kapitel III: *Fiqh al-wāqi‘* (Zeit- und lokalbedingter *fiqh*)



Abbildung 3 „*fiqh des Kontextes*“

*Qaradāwī*²³⁰ erachtet die zeitgemäße Auslegung der partiellen Interessen der Menschheit im Kontext der ganzheitlichen Ziele des Glaubens und setzt sie mit dem *fiqh* der gelebten Realität (*fiqh al-wāqi‘ al-mu‘āš*) auf eine Ebene. Jener *fiqh* beruhe auf einer objektiven, wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Wirklichkeit und ihren veränderlichen Bestandteilen. Ein wahrer *fiqh*-Gelehrter ist jener, der zwischen dem *naṣṣ* und dem *wāqi‘* verknüpft. Denn er lebt nicht dort, wo nur *naṣṣ* (Text) vorhanden ist. Er lebt dort, wo *wāqi‘* existiert, damit er weiß, was dieser an Normen verlangt. Denn zahlreiche Textstellen des Korans wurden in Hinblick auf einen bestimmten *wāqi‘* herabgesandt.²³¹

*Tāriq Ramadan*²³² sagt:

„Die heutigen Muslime im Osten wie im Westen benötigen dringend einen zeitgemäßen *fiqh* (Recht und Jurisprudenz), der zu unterscheiden weiß zwischen dem Unveränderlichen und dem Veränderlichen an den Korantexten.“ - Er meinte hiermit die eindeutigen Normen (*muḥkamāt*) und mehrdeutigen Normen (*mutaṣabihāt*). - „Bei ‚Muslimsein in Europa‘ handelt es sich um eine Neubesinnung (Bewusstsein) auf der Basis der wichtigsten klassischen *fiqh*-Instrumente, die in den Grundlagen des *fiqh* und *uṣūl al-fiqh* zur Verfügung gestellt werden: kritischer, selbstständiger iğtiḥād, das Gemeinwohl und allgemeine Interesse (*maṣlaḥa*) sowie

²³⁰ Vgl. Qaradāwī, *Fiqh al-wāqi‘ wa Taqāiyur al- Fatwā* in: al- Manār al-ğadīd 3, 1998, S. 6-15.

²³¹ Vgl. Ibn al-Qayyim, *i'lām al-muwaqi‘in*, dār al-Ḥadīt, Kairo 2006, B1, S. 87f.

²³² Vgl. Tariq Ramadan: *Radikale Reform*, Oxford University, deutsche Übersetzung, 2009, S. 7.

die Umstände berücksichtigende Rechtsgutachten (fatāwā). Diese Herangehensweise zielte darauf ab, westliche Muslime in die Lage zu versetzen, auf Probleme und Herausforderungen zu reagieren, die das Leben in säkularisierten Gesellschaften mit sich bringt, wo der Bezug zur Religion im öffentlichen Leben eine untergeordnete Rolle spielt.“

Abdoldjavad Falaturi beantwortete folgende Frage: „Wie kann man die neu entstandenen Probleme der Muslime der heutigen Zeit lösen?“ mit folgenden Worten:

„Doch ist und bleibt der Maßstab für eine Änderung und Neuregelung der islamischen Gesetze der Islam selbst. Nicht der rastlose Wandel der zügellosen Wünsche - selbst wenn diese kollektiv sind - und nicht die von außen an den Islam herangetragenen Kriterien, sondern nur die immanent islamischen Maxime, Werte, Zielsetzungen und Maßstäbe sind es, die unter streng fachmännisch und gewissenhaft überprüften neuen Verhältnissen einen Wandel herbeirufen können.“²³³

Der Inhalt dieses Kapitels behandelt einen alten aber zugleich auch neuen *fiqh*. Aus der Zeit des Propheten sowie der *Sahāba* und *Tābi‘ūn* gibt es zahlreiche Beweise dafür, dass auch sie sich auch damit auseinander setzten. Es handelt sich hier um zwei essentielle Bereiche, einerseits um den *naṣṣ* (Text) und anderseits um den *wāqi‘* (Kontext).

Die *šarī‘a* ist das Normen-System im Islam und *ijtihād* ist die Methode, mit Hilfe derer die, ‘*ulamā’* die Normen für verschiedene Situationen ableiten; *ijtihād* ist mit *al-wāqi‘* verbunden. Die *šarī‘a* ist unveränderlich, während *al-wāqi‘* veränderbar ist. Das Problem begann mit der Umsetzung einer bestimmten Norm (*ḥukm*) auf einen Kontext (*wāqi‘*), ohne Berücksichtigung der neuen Gegebenheiten und Umstände, ohne Bezug zu nehmen auf die Zeit, den Ort, auf die Personen oder andere Angaben. Dieser hat mit der gegebenen Situation überhaupt nichts zu tun, ähnlich als ob ein Schneider mit einem fertigen Anzug kommt und diesen irgendeiner Person anziehen möchte.

Ab der Hälfte des 4. Jahrhunderts n. H. begann das Problem, als man den *naṣṣ* mehr und mehr vom *wāqi‘* trennte und die Unabhängigkeit der Gelehrten zunehmend verloren ging; so entstand die Imitation (*taqlīd*²³⁴). In dieser Epoche wurden die Tore für den selbständigen *ijtihād* geschlossen²³⁵ (*insidād bāb al-ijtihād*) und es begann die Phase des Erstarrens des

²³³ Vgl. Falaturi, 2002, S. 27.

²³⁴ „aḡma‘a al-nās ‘ala ana al-muqalid laysa ma‘dudan min ahl al-‘ilm wa ana al-‘ilm ma‘rifat al-ḥaqq bedalīlīh wa ama bedūn al-dalīl fainama huwa taqlīd“ (Vgl. Ibn al-Qayyim, *i'lām al-muwaqqi‘īn*, B1, S. 14).

²³⁵ Wael Hallaq: "Was the gate of ijihad closed?" in International Journal of Middle East Studies 16/1 (1984) S. 3-41. „Eine Einstellung des *ijtihād* würde aber das Ende islamischen *fiqh* bedeuten.“ Diese These vom

fiqh sowie eine geistige Stagnation, deren Folgen bis in unsere Zeit reichen. Als Konsequenz wurden die ‘ulamā’ des Textes (*naṣṣ*) fast vom Wissen des Kontextes (*al-wāqi’*) isoliert. Im Gegensatz dazu meinen andere Gelehrte²³⁶, dass *insidād bāb al-iqtihād* nicht möglich sei, weil das das Ende des *fiqh* bedeuteten würde. Viele *fuqahā’* sind der Meinung, dass bis heute ein „Zeitalter der Erstarrung und Nachahmung“ existiert, das als eine Stagnation in der Rechtsentwicklung seit dem 10. bzw. 11. Jahrhundert betrachtet wird.²³⁷

Seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts und dem Beginn des neunzehnten Jahrhunderts wird *iqtihād* von Modernisten wie Ġamal al-Dīn al-Afġānī (1839-1897), Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) und Raśīd Riḍā (1865-1935) als Notwendigkeit für das Überleben des Islam gesehen. Ihr Ziel war die Erneuerung (*taqdīd*) als eine Wiederentdeckung der Prinzipien der *šarī‘a* und eine Rückwendung zu der Zeit der *as-Salaf as-Šāliḥ*, zur Reform (*islāh*) und der Renaissance (*nahda*) des Islam sowie zur Islamisierung der westlichen Moderne.²³⁸

4.1 Die Relevanz des *fiqh al-wāqi’*

Man kann sagen, dass *fiqh* die Lehre der Durchführung der praktischen Normen ist. Der *fiqh* gibt uns an, wie die Muslime ihre Religion ausführen können. Die Quellen des *fiqh* sind der Koran, die Sunna, der Konsens (*iğmā’*) und gültige Analogien (*qiyās*).

Fiqh ist in das alltägliche Leben eines Muslims integriert. *Fiqh* gibt dem Muslim an, wie er gemäß der *šarī‘a* leben kann. Das Ziel dabei ist das Wohlgefallen Allahs zu erlangen. Darin besteht der Sinn des Lebens jedes Menschen.

Es stellt sich nun die Frage, wie die Muslime den Islam im Westen auf richtige Art und Weise praktizieren sollen, wie dies auch die früheren Muslime zur Zeit des Propheten (und kurz danach) getan haben. Es wird davon ausgegangen, dass ein *fiqh* gebraucht wird, der an das

„geschlossenen Tor des *iqtihād* „, ist nicht ohne Widerspruch geblieben, und ihre Verbindlichkeit ist von einigen islamischen Rechtstheoretikern heftig kritisiert worden.

²³⁶ Das Problem des *taqlīd* entstand seit dem zehnten Jahrhundert, er bindet alle anerkannten Auslegungen früherer *fuqahā’* für künftige Generation. *Taqlīd* bewirkte das „Verschließen des Tores zum *iqtihād*“. Die Vertreter der hanbalitischen Schule Ibn Taimiyya (gest. 1328)- auch der ägyptische Gelehrte Ḥalāl ad-Dīn as-Šiyūṭī (gest. 1505) wurde als Kronzeuge für die weitere Zulässigkeit des *iqtihād* angeführt. Auch die Wahabiyya propagierten schon die Zulässigkeit des *iqtihād*. (Vgl. Mathias Rohe, die neue ägyptische Familienrecht, Erlangen- Nürnberg, STAZ 2001, S. 14).

²³⁷ Vgl. Schlabach, 2009, S. 26.

²³⁸ Vgl. ebd., 29ff.

heutige Leben angepasst ist, also sich an zeitliche und lokale Bedingungen anpassen kann. Über dieses Thema wird unter den Muslimen im Westen oft diskutiert.

Wir wollen Antworten auf Fragen aufzeigen, die sich in westlichen Ländern lebenden Muslimen stellen. Damit erschaffen wir keinen neuen *fiqh*, denn der wahre islamische *fiqh* berücksichtigt stets Zeit und Ort.

Daher ist die Anwendung der *šari‘a* unter Berücksichtigung von Zeit und Ort durchaus vorstellbar und realisierbar. Sie ist verformbar und lässt sich an das Leben anpassen. Genauer gesagt ist die *šari‘a* im Leben eines Muslims tief verwurzelt, denn sie bestimmt seine Lebensweise. Die Gelehrten definieren *šari‘a* als die Umsetzung der Befehl Allahs und seines Willen. Die Quellen dafür sind der Koran und die Sunna. Zu den ausdrücklich erwähnten Geboten und Verboten im Koran und in der Sunna lassen sich zudem Gleichnisse bzw. Parallelen aufstellen. Diese spielen eine besondere Rolle, da sich im Wandel der Zeit die Lebensumstände der Menschen ändern.

4.2 *Tāriq Ramadan*

In seinem 2009 erschienenen Buch, „Radikale Reform“²³⁹ - Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft -, Kapitel 2, der Kontext (*al-wāqi‘*) als Rechtsquelle, hebt *Ramadan* hervor, dass ‘ulamā’ al-uṣūliyya sowie die *fuqahā’* sich vorrangig auf die verfügbare große Sammlung von Texten (*nusūṣ*) und Äußerungen der ‘ulamā’ und der *fuqahā’* konzentrierten. Sie gaben der *fiqh*-Ausarbeitung eine Struktur und eine gewisse Ordnung. In allen Entwicklungsstufen der theoretischen *fiqh*-Ausarbeitung wird *al-wāqi‘* als notwendiger Faktor bei der Umsetzung des *fiqh* erwähnt. Um die grundlegenden Schriftquellen - Koran und Sunna - zu verstehen, benötigen die ‘ulamā’ den *wāqi‘*, der als zusätzliche Erläuterung, als Hilfestellung und auch als Werkzeug dient.

Ramadan stellt sich die folgende Frage: „Kann der Bezug zum sozialen und menschlichen *wāqi‘* - angesichts des enormen Zuwachses an verfügbarem Wissen - so nebensächlich bleiben, und muss die wachsende Kluft zur Trennung der zwei Wissensbereiche führen,

²³⁹ Vgl. *Ramadan*, 2009, S. 134-147.

nämlich der Kenntnis des *naṣṣ* und der Kenntnis des *wāqi‘?* Es ist den zeitgenössischen ‘*ulamā’* unmöglich geworden, nach vorne zu blicken, der Wirklichkeit vorauszueilen und deren gegenwärtige oder künftige Entwicklung zu lenken, ohne beständige Anpassung an neue Realitäten (*al-wāqi‘*) durchzuführen.

Er ist der Ansicht, dass das Universum als unabhängige und ergänzende Quelle für die rechtliche Ausarbeitung betrachtet werden muss, als eigenständige Offenbarung, welche allgemeingültige Gesetze, konstante Prinzipien, spezifische Regeln und Zwischenbereiche vermittelt.

Ramadan meint, so wie die Feststellung der Norm (*hukm*) des Gebets im Islam als eindeutig gültig feststeht (*qat‘ī*), so gilt auch die Schwerkraft im Bereich der Natur ebenfalls als eindeutig. Es ist daher nicht möglich den Koran als eine ethische Orientierung zu verstehen, ohne die Gesetze der Natur (*sunnan al-kawn*) gleichermaßen anzuerkennen. Allah sagt:

﴿أَلَمْ ترَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاوَاتِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثُمَّرَاتٍ مُّخْتَلِفَاتٍ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٍ. وَمِنَ النَّاسِ
وَالدَّوَابِ وَالْأَنْعَامُ مُخْتَلِفَاتٍ أَلْوَانُهُنَّا كُذُلُك﴾

„Siehst du nicht, dass Allah vom Himmel Wasser herab sendet? Damit holen Wir Früchte von mannigfacher Farbe hervor. Und in den Bergen finden sich weiße und rote Gesteinsschichten in unterschiedlicher Schattierung und rabenschwarze. (Es gibt) auch Menschen, Tiere und Vieh von unterschiedlicher Farbe.“

Und dann wird hinzugefügt:

﴿إِنَّمَا يَخْشِيُ اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعَلَمَاءُ﴾

„Aber nur die Wissenden unter Seinen Dienern fürchten Allah.“ (35:27-28)

Im Kontext der Human- und Sozialwissenschaften liegen, laut *Ramadan*, die Dinge anders. Sie unterliegen Änderungen in der Qualität oder Quantität und führen zu vielfältigen und widersprüchlichen Auslegungen; sie gehören zur *zannī* (mehrdeutige)-Kategorie. Es bleibt eine Tatsache, dass es eine Reihe von Gesetzen oder Prinzipien gibt, die das soziale und menschliche Verhalten regeln oder erklären, und die von Spezialisten oder Akteuren in den verschiedenen Gesellschaften zu berücksichtigen sind. *Ramadan* ist auch der Meinung, dass die Vielfalt an Phänomenen in diesem Bereich wirksam und allgemeingültig bleibt und der *qat‘ī*-Kategorie ähnelt.

Das Buch des Universums (*al-kitāb al-kawnī*) und der Humanwissenschaft, welche sich darin entfaltet, bietet sich zur Einordnung in die *zannī*-Kategorie an, die dem menschlichem Verstand abverlangt beständigen *iğtihād* zu führen, um dauerhafte und sich wandelnde Kausalprinzipien und unterschiedliche Beziehungen zu Kulturen, sowie symbolische oder imaginäre Projektionen zu identifizieren. Dieser *iğtihād* muss erforderlicherweise in direktem Kontakt mit der gelebten Wirklichkeit (*al-wāqi‘ al-mu‘āṣ*) und dem menschlichen Verhalten stehen, wobei den Humanwissenschaften insgesamt besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden muss. Es wäre unlogisch sich gegen solche Wissensgebiete abzuschließen, weil sie nichts „Sicheres“ zu bieten hätten. Das bekommt man heutzutage direkt oder indirekt von den *fuqahā’* und *uṣūliyyūn* zu hören. Sie betrachten diese Wissenschaften als völlig sekundär und beziehen sich auf sie zumeist nur in Form eines nebенästlichen Zusatzes. Angst und Misstrauen gegenüber den Humanwissenschaften und der *zannī*-Kategorie im Bereich des menschlichen *wāqi‘* stehen im Widerspruch zu dem ursprünglichen, zuvor erwähnten Vertrauen. Die *Šahāba* und *‘ulamā’ as-Salaf*, die auf die globale Botschaft der Offenbarung vertrauten und über unmittelbare Kenntnis ihrer natürlichen Umgebung verfügten, haben es nie versäumt, Letztere in ihre *fiqh* -Ausarbeitungen mit einzubeziehen. Das Problem sieht *Ramadan* darin, dass die Schriftgelehrten (*‘ulamā’ an-naṣṣ*) es vorgezogen haben den Einfluss der Wissenschaften - insbesondere den der Humanwissenschaften - zu beschränken.

Er meint, dass es unmöglich sei, die zwei Offenbarungen (die der Schrift und des Universums) aus einem ganzheitlichen Prinzip abzuleiten; dem muslimischen Bewusstsein wird jedoch ermöglicht, die Treue zu den grundlegenden Schriftquellen neu zu beleben und die kreative Zuversicht hinsichtlich der zeitgenössischen Wissenschaft und des Wissens wiederherzustellen. Jedes Wissensgebiet entwickelt autonom und entsprechend des Forschungsbereiches notwendigerweise eigene Methoden, Regeln und Normen der Analyse und Experimentierung. Die Schriftquellen, die die Bedeutung vermitteln, und das Universum, das die Realität (*al-wāqi‘*) vermittelt, sind mit Gesetzen, Prinzipien und Tatsachen durchsetzt, die manchmal allgemeingültig, definitiv und endgültig (*qāṭī‘*) sind. Sie brauchen einander, da sie nur im Zusammenhang mit dem Anderen erfasst werden können.

Ramadan übt Kritik daran, dass alle Gebiete, die sich mit der Erforschung der Schriftquellen beschäftigten, als „islamische Wissenschaften“ bezeichnet wurden; es ist immer klar gewesen, dass innerhalb des religiösen und ethischen Bezugssystems die Schriftgelehrten (*‘ulamā’ an-naṣṣ*) die alleinigen „Hüter“ der wesentlichen Wissenschaften und der Glaubenstreue waren.

Die anderen Wissenschaften - jene, die nicht als „islamisch“ bezeichnet wurden - galten bezüglich der Glaubenstreue und folglich in der Hierarchie des für Gläubige nützlichen Wissens (*‘ilm nāfi’*) als sekundär. Die Unterscheidung zwischen „islamischen“ und anderen Wissenschaften ist nicht nur unzulänglich, sondern auch kontraproduktiv und langfristig gefährlich, meint er.

Er fordert die Harmonisierung der Wissensgebiete auf zwei anderen Ebenen:

‘ulūm an-nuṣūṣ ad-dīniyya, die sich mit religiösen Texten befassen (*fiqh an-naṣṣ*)

Die Wissenschaften, die sich mit dem sozialen und menschlichen Umfeld beschäftigen (*fiqh al-wāqi‘*). Das sind die Haltungen, die der „islamischen“ Dimension des wissenschaftlichen Ansatzes und der ethischen Entscheidungen zugrunde liegen.

Und am Schluss dieses Kapitel sagte er:

„Wenn es zwei Bücher gibt, zwei Offenbarungen (der Koran und al-kawn), die jeweils ihre eigenen allgemeingültigen und ihre eigenen fallbezogenen und historischen Gesetze haben, wenn das Verstehen von Texten (naṣṣ) und Kontexten (al-wāqi‘) die Ableitung dieser Gesetze mittels einer selbstständigen Erforschung (*iqtihād*) auf der Grundlage des untersuchten Gegenstandes voraussetzt, und wenn das gläubige Bewusstsein über Zwecke und eine Ethik im Lichte der zwei Bücher und aller Wissensgebiete meditieren muss, dann ist es dringend geboten, das Universum und die damit verbundenen Wissenschaften als objektive, unerlässliche Quellen des islamischen Rechts (*fiqh*) und der Jurisprudenz (*uṣūl al-fiqh*) zu betrachten. Wir können uns nicht an die klassische Kategorisierung halten, die mit einer überholten Sicht in Bezug auf den Wissens- und Wissenschaftsstand Verhältnisse aufrechterhält, die sich durch Vorrang und Autorität begründen, und einer aktuell notwendigen Reform im Weg stehen.“²⁴⁰

4.3 Falaturi

*Falaturi*²⁴¹ beschäftigt sich mit der Frage wie man den Islam zu jeder Zeit und an jedem Ort anwenden soll. Dazu meint er, dass dieser seit seiner Verkündigung durch den Propheten Muhammad besteht. Die zeit- und lokalbedingten Probleme (*al-wāqi‘*) waren stets vorhanden, worauf dann der Koran und die Sunna über Zeit und Raum hinweg mit allgemeinen Regeln und Prinzipien antworteten.

²⁴⁰ Vgl. ebd., S. 147

²⁴¹ Vgl. Falaturi, 2002, S. 18-27.

Er hat das Problem des *fiqh al-wāqi‘* und seine Wichtigkeit von einer ganz anderen Perspektive gesehen, und zwar von der Seite der neuen Erscheinungen, welche infolge der Konfrontation der islamischen Länder mit dem Westen hervortraten. Zur Bewältigung der damit entstandenen Probleme mussten die ‘*ulamā*’ und *fuqahā*’ von den Verfahrensweisen der früheren islamischen Autoritäten lernend, neue Wege finden. Dem Islam gelang es all die fremden Kulturen, mit denen er in Berührung kam, mit einzubeziehen, wobei ein gegenseitiger positiver Austausch stattfand, eine wechselseitige Befruchtung, ein Geben und ein Nehmen, das schließlich zu den gewünschten Ergebnissen der Problemlösung führte. - So sollte der Islam auch als Lösung für die vielfältigen Probleme der Muslime in Westeuropa dienen.

Zu dem Problem, dass die westliche Zivilisation mit allen ihren gesellschaftlichen Erscheinungen Anspruch auf Überlegenheit erhebt, meint er: Auf dieses Hegemoniedenken, auch bezüglich der islamischen Länder, reagierten die Muslime unterschiedlich, woraus sich dann ebenso unterschiedliche Lösungsversuche entwickelt haben. Die einen lehnten und lehnen den Westen und alles Westliche strikt ab. Diesen gegenüber wollten und wollen einige andere den Islam und alles, was islamisch ist, zugunsten des Westens und des Westlichen über Bord werfen. Die dritte Gruppe war zu einem Kompromiss bereit, ohne dafür klare Kriterien entwickelt zu haben. Die vierte Gruppe dachte und denkt kraft eines im Westen vollzogenen Säkularismus zu Recht zu kommen.

Die fünfte Gruppe schließlich suchte die Begegnung mit dem offensiven Westen, um hierin Chancen zu sehen für eine saubere Trennung zwischen dem wahrhaft islamischen und den zeit- und gesellschaftsbedingt hinzugekommenen Erscheinungen (*al-wāqi‘*), mit dem Ziel, an der ersten Kategorie, dem Unveränderlichen²⁴² festzuhalten und sie aufgrund neu entwickelter Prinzipien zeitgemäß zu verstehen, aber gleichzeitig die zweite Kategorie, *al-wāqi‘*, zu überdenken und sie wissenschaftlich betrachtet und nicht willkürlich zu reformieren.

Gegenüber dem Prinzip *maṣlaha* dringt das Prinzip *rūḥ at-taṣrī* zwar nicht bis in die Tiefe der Gesetzgebung vor, durch seine hermeneutische Funktion öffnet es jedoch den Weg zu neuer Interpretation und neuem Überdenken des Korans und der Sunna. So wie das oben erwähnte Prinzip *maṣlaha* dem Prinzip *rūḥ at-taṣrī* gegenüberstehe, so sind zeitgenössische

²⁴² Damit ist *aḥkām aš-ṣarī‘a* gemeint.

Gelehrte der Ansicht, dass das Konzept der Notwendigkeit²⁴³ (*darūra*) *maṣlaḥa* gegenüber stehe und Ausnahmen erlaube, um den Menschen insbesondere in nichtmuslimischen Ländern das Leben zu erleichtern und zahlreiche gesetzliche Komplikationen zu vermeiden. Wenn zum Beispiel für einen Muslim in der Diasporasituation keine Möglichkeit zur Bestattung auf einem muslimischen Friedhof besteht und es keine Transportmöglichkeit (zu einem muslimischen Friedhof bzw. in ein muslimisches Land) gibt, dann darf sein Leichnam auf einem nichtmuslimischen Friedhof begraben werden.

So Hoffnung versprechend diese und ähnliche Prinzipien zur Lösung der hier und heute anstehenden Probleme sind, so dürfen sie keineswegs als Instrument der Willkür jedes Laien-Muslims missbraucht werden²⁴⁴. Die richtige und sogar dringende Anwendung dieser Prinzipien ist Sache eines *faqīh* bzw. eines *‘ālim*, oder sogar einer Gruppe von *fuqahā’* oder *‘ulamā’*, der (bzw. die) (bzw. sind), der (bzw. die) kraft seiner (ihrer) umfassenden Kenntnisse über den Koran, die Sunna und die *šarī‘a* (einschließlich der Kenntnisse über die anerkannten, überlieferten islamischen Rechtsschulen) unter Berücksichtigung der Erfordernisse der jeweils aktuellen Verhältnisse, in der Lage ist (bzw. sind), davon Gebrauch zu machen. Dabei wird vorausgesetzt, dass er (bzw. sie) stets von Ehrfurcht vor Gott erfüllt ist (bzw. erfüllt sind) und er (bzw. sie) sich bewusst ist (bzw. sind), dass seine (bzw. ihre) Entscheidung einen Eingriff in islamische Grundlagen, also in die göttliche Sphäre, bedeutet. Er stellt sich die Frage, inwiefern die veränderten Raum- und Zeitverhältnisse auf die islamische Gesetzgebung Einfluss nehmen können, ohne den islamischen Rahmen zu überschreiten? *Falaturi* spricht vom dynamischen Charakter des Islam. Man bringt diesen Charakter mit der Anpassungsfähigkeit an geographische und geschichtliche Verhältnisse, an verschiedene Kulturen, Denkweisen und unterschiedliche Verhaltensweisen der Völker, *al-wāqi‘*, zusammen. Damit sollen uns konkrete Musterbeispiele sowie Orientierungsleitfäden in die Hand geben werden. Daraus geht hervor, dass jede neue Gesetzgebung und jede neue Interpretation eines neuen Grundes (*maṣlaḥa*) bedarf, der die ursprüngliche *maṣlaḥa*, d. h. den ursprünglichen Grund des bereits bestehenden Gesetzes überwinden bzw. ergänzen muss.

²⁴³ Siehe Kapitel II, 3.14 Maṣlaḥa und Ḏarūra (öffentliches Interesse und Notwendigkeit), S. 105.

²⁴⁴ Im Islam gibt es weder einen Priesterstand, noch eine höchste Autorität. Häufig wird von den Propagandisten des *taqlīd* und des *madhab*-Fanatismus der sog. „Laie“ aufgegriffen, welcher nach der von ihnen verbreiteten Ideologie unfähig sei, auch nur das geringste aus dem Koran und der Sunna zu verstehen, und es daher verpflichtend für ihn sei blind seinem Scheich oder Imām (Ayatullah beim Schiiten) zu folgen ohne zu hinterfragen, was ihm vorgesetzt wird. Bestenfalls darf sich der sog. „Laie“ noch eine Mazhab aussuchen, doch selbst diese Freiheit wird ihm nicht immer gewährt. So wird etwa gesagt man sei an die Mazhab seines Landes gebunden und Ähnliches mehr.

(Vgl.http://religionv1.orf.at/projekt03/religionen/islam/re_is_c_feste_lebensweisen.htm, 18.04.14)

Ferner geht daraus hervor, dass keine neue Gesetzgebung ohne eine zwingende *maṣlaha* gestattet ist.

Daraus ergibt sich eine geographisch bedingte Wandlung in den allgemeinen Gesetzen und Vorschriften des Islam, ohne die Einheit des Geistes des islamischen Gesetzes zu beeinträchtigen. Der zwingende Einfluss der geographischen Verhältnisse auf die Änderung der Bestimmungen und das Erlassen von neuen Regelungen demonstriert in aller Deutlichkeit die Möglichkeit und die Notwendigkeit eines solchen Wandels aufgrund der Änderung der Verhältnisse aus historischen und zeitlichen Gründen.

Zum Schluss sagt *Falaturi*:

„Doch ist und bleibt der Maßstab für eine Änderung und Neuregelung der islamischen Gesetze der Islam selbst. Nicht der rastlose Wandel der zügellosen Winsche - selbst wenn diese kollektiv sind - und nicht die von außen an den Islam herangetragenen Kriterien, sondern nur die immanent islamischen Maxime, Werte, Zielsetzungen und Maßstäbe sind es, die unter streng fachmännisch und gewissenhaft überprüften neuen Verhältnissen einen Wandel herbeirufen können.“²⁴⁵

4.4 *Aḥmad Bu ‘ūd und fiqh al-wāqi‘*

*Bu ‘ūd*²⁴⁶ meint, dass *fiqh al-wāqi‘* die *fuqahā‘* und *‘ulamā‘* auf die Art und Weise des *iḡtihād* hinweist und für sie auch ein Tor für Erneuerung (*taḡdīd*) des *fiqh* unter der Bestimmung und den Prinzipien der *šarī‘a* öffnet.

Fiqh al-wāqi‘ ist mit *iḡtihād* sowie mit *taḡdīd* verbunden und der Unterschied zwischen beiden liegt darin, dass *iḡtihād* sich mit den Normen (*aḥkām aš-šarī‘a*) sowie mit der Umsetzung des *naṣṣ* auseinander setzt, während *taḡdīd* alle kulturellen, gesellschaftlichen, gedanklichen und religiösen Angelegenheiten behandelt. Die Erneuerung des *wāqi‘* ist unvorstellbar ohne ihn allumfassend zu verstehen mit seinen Bestandteilen der Zeit, des Ortes und der Personen, das heißt wo, wann und mit wem er umgesetzt wird.

Die Muslime auf der ganzen Welt vor allem diejenigen, die im Westen leben, sind heute dringend aufgefordert neuen selbstständigen *iḡtihād* und gleichzeitig *taḡdīd* durchzu führen, um ihren *wāqi‘* zu ändern, sowie ihn zu verbessern. Das Ziel ist ihre Existenz bzw. ihre Selbständigkeit im Westen bewusst zu bewahren und ihr Leben zu erleichtern. Es scheint,

²⁴⁵ Vgl. Falaturi, 2002, S. 27.

²⁴⁶ Bu ‘ūd wurde 1966 in Marokko in der Stadt Taṭwān geboren und schloss sein Studium im Fach uṣūl ad- Dīn in der Qarawiyūn Universität ab. Er verfasste auch andere Werke wie „Die Krise des iḡtihād zwischen Gestern und Heute“ und „Die pädagogischen Prinzipien in der Politik von Kalif ‘Umar Ibn Abd al-‘Azīz“.

dass sie dieses Ziel nicht erreichen können, ohne dass sie *fiqh al-wāqi‘* und *fiqh an-naṣṣ* auf dieselbe Ebene stellen, diese gleichzeitig erforschen und die Ergebnisse miteinander verknüpfen, damit ihre *fuqahā’* eigenständig den richtigen *aḥkām* ableiten können. Den *wāqi‘* als Nebensache zu betrachten oder ihn gar zu ignorieren, führt zum Erstarren des *fiqh* und zur Abkapslung der muslimischen Minoritäten in den Gesellschaften, wo sie leben, während die Tore für den selbständigen *iğtihād* geschlossen werden, was schließlich zu einer geistigen Stagnation führt.

4.4.1 Zwischen zwei extremen Haltungen²⁴⁷

Das Problem liegt darin, dass es einerseits Muslime gibt, die sich lediglich auf *fiqh al-wāqi‘* stützen und nur das vom *naṣṣ* heranziehen, was zu ihrem *wāqi‘* passt; sie glauben nicht an die Aktualisierung des *naṣṣ*. Andererseits ignorieren die ‘ulamā’ *an-naṣṣ* den *fiqh al-wāqi‘* und betrachten ihn bestenfalls als sekundär.

Nach *Ibn al-Qaiyyim* brachte die diesbezügliche Unkenntnis jene zwei extremen Gruppen hervor, deren Haltung schädlich ist. Es gilt nun einige konkrete Fakten als Belege für diese Feststellung anzuführen.²⁴⁸

4.4.1.1 Pro *fiqh an-naṣṣ*

Manche Traditionalisten meinen, dass *fiqh an-naṣṣ* absoluten Vorrang hat und dass er allein alle unsere gegenwärtigen sowie unsere zukünftigen Probleme lösen kann. Bei der Praktizierung der *šarī‘a*-Normen in alleiniger Betrachtung des *fiqh an-naṣṣ* (wie z. B. im Iran und Sudan) stellte man jedoch fest, dass diese nicht so ohne weiteres übertragbar bzw. anwendbar sind. Es entstanden dabei Fragen und Probleme, für die die Vertreter dieser Idee keine Antwort bzw. Lösung finden konnten, weil sie *fiqh al-wāqi‘* nicht einbezogen hatten.

Diese Gruppe habe sich insofern in eine extreme Zurückhaltung gestürzt, als sie (aus ihrer engstirnigen Haltung heraus und aus Angst, eine neue Entscheidung zu treffen) die islamischen Rechts- und Strafmaßnahmen unterlassen und die Rechte verwirkt hat. Sie haben damit (d. h. mit ihrer defensiven Haltung) die Unsittlichen zur Schlechtigkeit ermutigt, und die *šarī‘a* zu einem ungenügenden Gesetz gemacht, welches nicht imstande ist, den Interessen

²⁴⁷ Vgl. *Fiqh al-wāqi‘*, *Uṣūl wa Dwābiṭ*, A. *Bu‘ūd, makanat al-waqi‘ fi al-Quran al-Karim*, dār as-Salām, Kairo 2006, S. 69.

²⁴⁸ Vgl. *Ibn al-Qayyim*: *at-turuq al-hukmiyya fi al-siyasa al-šari‘iya*, dār ibn al-Ǧawzī, Kairo 2012, S. 17.

der Menschen gerecht zu werden, so dass die *šarī'a* eines fremden Gesetzes als Ergänzung bedarf.²⁴⁹

Diese Aufgabenstellung spiegelt sich in folgendem Gleichnis wider:

Man kann *fiqh an-naṣṣ* mit einem Stoff vergleichen und die *fuqahā'* mit dem Schneider. Der Schneider hat den Auftrag, seine Arbeit im Vorhinein zu planen bzw. muss vorher Maß nehmen, um das Produkt genau auf seine jeweilige Kundschaft abzustimmen. Dieses Maß nehmen stellt *al-wāqi'* dar, der notwendig ist, damit das Kleidungsstück dem Kunden letztendlich passt.

Ein klares Beispiel für die Trennung zwischen *fiqh an-naṣṣ* und *fiqh al-wāqi'* stellt die Situation von Muslimen in England dar. Dort wurde eine islamische Partei gegründet, deren Hauptziel es ist, die *šarī'a*-Normen in die Praxis umzusetzen. Es wird jedoch die Diaspora-Situation der Muslime nicht berücksichtigt, was dazu führt, dass sie sich in einer unrealistischen Scheinwelt befinden. Aus diesem Grund entstehen viele Probleme und Widersprüche und es stellt sich die logische Frage, warum die *šarī'a*-Normen nicht in den islamischen Ländern praktiziert werden, wo sich die Mehrheit zum islamischen Glauben bekennt.

4.4.1.2 Pro *fiqh al-wāqi'*

Diese Gruppe habe (in ihrer Gleichgültigkeit) sogar solche Entscheidungen zugelassen, die der Anordnung Allahs und seines Propheten völlig widersprechen. Diese Haltung stützt sich auf drei Thesen²⁵⁰:

Erstens: Um den *naṣṣ* zu verstehen, ist es wichtig, die Ziele der Offenbarung zu verwirklichen. Deswegen ist das Verstehen des *naṣṣ* direkt mit seinen Zielen verbunden.

Zweites: Der *naṣṣ* sei an den Umständen und an die Gründe der Offenbarung (*asbāb an-nuzūl*) gebunden (man kann sie nicht voneinander trennen). Folglich ist die Bedeutung des *naṣṣ* an diese Faktoren gebunden und kann nicht in einer anderen Zeit angewendet werden. Damit ist die Anwendung des *naṣṣ* nur sehr beschränkt und nicht für jede Zeit geeignet.

²⁴⁹ Vgl. ebd., S. 16f.

²⁵⁰ Vgl. Bu'ūd, 2006, S. 80f.

Drittens: Um die „eindeutigen *nuṣūṣ*“ zu verstehen, müsse der *wāqi‘* als Erstes herangezogen werden. Nach Ansicht dieser Gruppierung hat er absoluten Vorrang vor dem Intellekt (*‘aql*). Auf diese Art und Weise werden die Ansätze ganz anders eingeordnet und der *wāqi‘* steht vor dem *‘aql* und zuletzt ist der *naṣṣ* zu berücksichtigen. Dabei stützt sich diese These auf den Kalif *‘Umar*, der in seiner Amtszeit gewisse Normen (*aḥkām*) veränderte. Dazu werden zwei Beispiele erwähnt, nämlich dass *‘Umar* während einer Hungersnot die Strafe für Diebstahl erließ und dass er es ablehnte, *zakāh* für die *al-mu’allafatu qulubuhum* zu bezahlen.

In seinem Buch *at-turāt wa at-taḡdīd*²⁵¹ (Erbe und Erneuerung) meint *Hanafi*, dass für eine Erneuerung (*taḡdīd*) das vorhandene Erbe (*turāt*) nicht wieder unverändert angenommen und blind praktiziert werden solle, sondern dass es notwendig sei, *turāt* neu auszulegen und entsprechend den Bedürfnissen der Zeit (*al-wāqi‘*) anzupassen. Er sagt, dass die Religion ein Teil des Erbes (*turāt*) sei und nicht umgekehrt und es sei möglich, den *turāt* und die Volksüberlieferungen gleich zu stellen, um ihn weiter zu entwickeln und um den Geist und die Geschichte des Volkes zum Ausdruck zu bringen. Er sieht Religion als Teil des Kontextes des Erbes und möchte sie gemeinsam weiter entwickeln. Folglich stellt für ihn *taḡdīd at-turāt* nicht das Ziel selbst dar, sondern er sieht darin ein Mittel, um den Geist des Volkes zu suchen und ihn zu erneuern, d.h. um *al-wāqi‘* selbst weiter zu entwickeln und dessen Probleme zu lösen.

At-turāt existiert nicht nur als ein getrenntes Bild von *al-wāqi‘* in dem er entstand, sondern er ist ein Teil davon und in ihm vertreten. Und was als *asbāb an-nuzūl* (Offenbarungsgründe) zum Ausdruck gebracht wurde, ist eine klare Beweisführung, dass *fiqh al-wāqi‘* tatsächlich Vorrang vor dem Denken (*fikr*) hat. Und was als *nāsiḥ wa mansūḥ*²⁵² angeführt wurde, deutet daraufhin, dass das Denken entsprechend der Fähigkeit und der Anforderung des *wāqi‘* definiert wird.

Das Nachlassen von *wāqi‘* bedeutet gleichfalls ein Nachlassen des Denkens, und die Verstärkung des *wāqi‘* bedeutet auch die Verstärkung des Denkens. *At-turāt* existiert nicht unabhängig von lebendigem *wāqi‘*, der sich stets ändert und weiter entwickelt. *At-turāt* ist

²⁵¹ Vgl. H. Hanafi, *at-turāt wa at-taḡdīd, maktabat al-Anglo al-masriyya*, Kairo 1997, S. 12-21.

²⁵² Die arabischen Wörter *nāsiḥ* wa *mansūḥ* lassen sich auf denselben Wortstamm "nasaha" zurückführen, welcher „aufheben, ersetzen“ bedeutet.

S. John Burton: The sources of Islamic law. Islamic theories of abrogation. Edinburgh University Press, Edinburgh 1990, S. 46-72.

nicht nur eine Reihe von fixen theoretischen Dogmen oder grundlegenden Fakten, die unveränderlich bleiben, sondern die Summe der Praktizierung des *wāqi*^c. Diese theoretischen Dogmen bilden die mit ihnen verbundenen Ansichten und Vorstellungen unter bestimmten Umständen, zu einem bestimmten Zeitpunkt und bei bestimmten Menschen in bestimmten Situationen.

Der wissenschaftliche Ansatz der Erneuerung ist *al-wāqi*^c und er ist die ursprüngliche Quelle jeden Denkens; und alle alten Werte des *turāt* sind nicht mehr oder weniger als ein Teil von ihm. Die Muslime leiden unter dem *imān an qadā'* wa *qadar* (die Vorherbestimmung), den sie von den *Salaf* erbten und damit rechtfertigen sie ihre Niederlage auf verschiedenen Ebenen, wie z.B. auf wirtschaftlicher, militärischer, politische Ebene etc. Seiner Meinung nach überfordern sie sich mit dem Vergleich (*tašbīh*)²⁵³ und der Verkörperung wie der Existenz einer allerersten Wahrheit (Allah) oder was den Jüngsten Tag betrifft und trösten sich damit. Sie beschäftigen sich mit den *nuṣūṣ* und lehnen die Verbindlichkeit zwischen ihrem Intellekt und die unmittelbare Analyse des *wāqi*^c als eine Quelle für den *naṣṣ* ab.

Für *Hanafi* bedeutet Erneuerung (*tagdīd*) den *turāt* unter den Bedingungen von *al-wāqi*^c neu auszulegen und Religion stellt für ihn einen Teil des Erbes (*turāt*) dar, daraus lässt sich schließen, dass für die Neuauslegung der Religion es notwendig ist, *naṣṣ* neu zu interpretieren, und zwar entsprechend den Bedingungen von *al-wāqi*^c. *At-turāt* ist nicht nur eine Reihe von fixen theoretischen Dogmen oder grundlegenden Fakten, die unveränderlich bleiben, somit ist die Religion auch für ihn veränderlich. Er sagt, dass *al-wāqi*^c eine Quelle für den *naṣṣ* darstellt. Dem zufolge hat *al-wāqi*^c für ihn den absoluten Vorrang und was ihm

²⁵³ “*At-Tašbīh* ist eine Kunst des ‘ilm al-Bayān, der Wissenschaft der Angemessenheit, Deutlichkeit und Schönheit der arabischen Sprache), diese hat ihre Auswirkungen und auf den Stil der Sprache. *At-Tašbīh* bringt weit entfernte Dinge nahe und was verborgen ist, wird dadurch dargelegt, und was abwesend ist, wird dadurch anwesend und sichtbar, und das Unmögliche wird dadurch möglich und das, was vorher umstritten war, wird dadurch akzeptiert. *At-Tašbīh* ist die Erklärung, dass beim Vergleich zweier Dinge diese entweder in einem oder in mehreren Punkten gleiche Eigenschaften besitzen, und das Mittel dafür nennt man das Partikel des Vergleiches. Diese gemeinsame Eigenschaft ist entweder ausgedrückt oder umschrieben, um eine gegenseitige Annäherung zwischen dem Subjekt und dem Objekt des Vergleiches durch den Aspekt des Vergleiches zu erreichen. Der Vergleich einer Sache mit der anderen erfolgt entweder von der Seite des Aussehens und des Bildes, so wie man eine runde Sache mit einem Ball vergleicht, oder von der Seite der Farbe, so wie man schwarze Haare mit der Nacht vergleicht, oder von der Seite des Klanges, so wie man eine Explosion mit einem Donner vergleicht, oder von der Seite der Bewegung, je nach Schnelligkeit oder Langsamkeit, so wie man die Schnelligkeit eines Pferdes mit dem Blitz vergleicht. Der Vergleich wurde auf vier Grundlagen errichtet: Das Subjekt des Vergleiches (المُبَيِّن)، das Objekt des Vergleiches (المُبَيِّن)، der Aspekt des Vergleiches (وَجْهُ المُبَيِّن)، und das Partikel des Vergleiches (إِدَاءُ المُبَيِّن).“ (El-Gouhary Hesham: *Haqīqa und mağāz* bei Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Wien 2006, S. 29).

entspricht ist akzeptabel und was ihm widerspricht, ist abzulehnen. Jede Art von *taqdīd* muss sich somit an *al-wāqi‘* orientieren und wird nach seinen Kriterien bestimmt.

Die Vertreter dieser beiden extremen Haltungen, wovon die eine Gruppe dem *naṣṣ* absoluten Vorrang gibt und die andere Gruppierung auf *al-wāqi‘* ihren Schwerpunkt setzt, konnten bisher zu keinen richtigen Lösungen und Ergebnissen gelangen. Aus diesem Grund benötigen die Muslime in Westen einen dritten Weg und zwar jenen, der *naṣṣ* und *al-wāqi‘* als gleichwertig ansieht, sie gleichzeitig erforscht bzw. behandelt und die daraus gewonnenen Ergebnisse miteinander verbindet, damit für die spezifischen Probleme in ihrer Diasporasituation geeignete bzw. befriedigende Lösungen gefunden werden können.

4.5 Die Offenbarung des Koran und *fiqh al-wāqi‘* (*al-wahy wa fiqh al-wāqi‘*)²⁵⁴

Entsprechend der Islamwissenschaft definiert man den Koran²⁵⁵ als Allahs Wort, das durch den Engel Gabriel dem Propheten Mohammad in arabischer Sprache herabgesandt wurde, als Beweis dafür, dass der Prophet Allahs Gesandter ist. Er ist im „*Muṣṭafā*“ niedergeschrieben, der mit *Sure al-Fatiha* beginnt und mit *Sure an-Nās* endet. Er wurde vom Propheten direkt an sehr viele Menschen weitergegeben und diese überlieferten ihn gleichfalls durch *tawātur* an viele Menschen in mündlicher und schriftlicher Form, von einer zur anderen Generation, bis er uns erreicht hat. Der Koran wird gegen jegliche Art von Veränderung oder Verfälschung geschützt, was Allah im Koran folgendermaßen bestätigt:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الْذِكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾

“Wahrlich, Wir Selbst (Allah) haben diese Ermahnung herab gesandt, und sicherlich werden Wir (Allah) ihr Hüter sein.” (15:9)

²⁵⁴ Vgl. Bu‘ūd, 2006, S. 86.

²⁵⁵ Bobzin schrieb: „Mit dem Wort ‚Koran‘ ist gewöhnlich das gesamte heilige Buch des Islam gemeint, d.h. die Sammlung der von Muhammad empfangenen und öffentlich verkündeten Offenbarung Gottes. In diesem Sinn wird arabisch *qur‘an* von Muslimen auch ganz überwiegend verwendet und dann meistens mit dem ehrenden Beiwort *karim* versehen, was so viel wie ‚edel, wert, geehrt‘ bedeutet“. (Hartmut Bobzin, Der Koran, Eine Einführung, Verlag C.H. Beck, 5. Auflage. 2004, München, S. 18).

Khoury schrieb: „Die Mitte des Islams ist ein Buch, der Koran. Der Koran ist das endgültige Wort Gottes, dem Propheten Muhammad wörtlich übermittelt, um die Menschen zum Glauben zu führen, ihnen die Anweisungen Gottes bekannt zu machen und ihr Leben als Einzelne und als Gemeinschaft zu leiten und zu regeln.“ (Adel Theodor Khoury: Der Koran, Patmos Verlagshaus, Düsseldorf, 2005, S. 14).

Fiqh ist die Wissenschaftsdisziplin, die die praktischen Normen der islamischen *šarī‘a* im Einzelnen behandelt. Die praktischen Normen benötigen die Menschen in ihrem tagtäglichen Leben im Bereich *‘ibādāt* und *mu’amalāt*, diese sind stets variabel und mit *al-wāqi‘* verknüpft.

Und Er sagt:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم مِّنْ رَبِّكُمْ وَشَفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِلْمُؤْمِنِينَ﴾

„O ihr Menschen! Nunmehr ist von eurem Herrn eine Ermahnung zu euch gekommen und eine Heilung für das, was euch in eurer Brust bewegt, und eine Führung und Barmherzigkeit für die Gläubigen.“
(10:57)

Diese *Āya* erklärt die vier Zielsetzungen des Korans: Er stellt also eine Ermahnung, eine Heilung, eine Führung und Barmherzigkeit für die Gläubigen dar. „Die Herzen derer, die ständig Böses tun, haben eine Krankheit. In Seiner Barmherzigkeit erklärt ihnen Allah Seinen Willen als Orientierung für ihr Leben, damit ihre geistige Krankheit geheilt werden kann. Wenn sie glauben, wirkt das Heilmittel: Sie finden Führung und Leitung und empfangen Allahs Vergebung und Gnade.“²⁵⁶ Somit steht der Mensch im Mittelpunkt des Korans und Allah teilt ihm darin die Wahrheit über das Leben und dessen Sinn mit, um ihm zu helfen sich frei entscheiden zu können. *Al-wāqi‘* bezieht sich bzw. wirkt sich auf den Menschen aus, deshalb wird im Koran in erster Linie der Mensch angesprochen. Ein weiteres Thema handelt über seinen *wāqi‘*.

4.5.1 Mekkanische und medinensische Offenbarung²⁵⁷

Die Offenbarung des Korans dauerte insgesamt 23 Jahre, wovon ca. 13 Jahre auf die Offenbarung in Mekka entfallen und ca. 10 Jahre auf die in Medina. Wenn wir die inhaltlichen Unterschiede zwischen der sogenannten mekkanischen und der medinensischen Offenbarung des Korans betrachten, dann werden wir sofort die direkte Relation zwischen dem Text (*nāsṣ*) und dem Kontext (*al-wāqi‘*) feststellen. Der Kontext der Muslime in Mekka war ein Sonderfall. Die damalige Situation der Muslime war außergewöhnlich schwierig. Sie

²⁵⁶ Vgl. Yusuf Ali in: Die Bedeutung des Korans, B2, S. 895.

²⁵⁷ S. Bobzin, 2004, S. 123.

Adel Theodor Khoury: Der Koran, Düsseldorf, 2005, S. 24-25.

S. Angelika Neuwirth: Studien zur Komposition der mekkanischen Suren: Die literarische Form des Koran - ein Zeugnis seiner Historizität? (= Studien Zur Geschichte Und Kultur Des Islamischen Orients. Neue Folge, Bd. 10). 2., durch eine korangeschichtliche Einführung erweiterte Auflage, de Gruyter, Berlin / New York, NY 2007.

waren eine von der Mehrheit unterdrückte Minderheit, die verfolgt, gequält und getötet wurde. Die Offenbarung zu dieser Zeit behandelte kaum Pflichten, Rechtsregelungen bzw. Normen, sondern vermittelte vorrangig die Glaubensgrundsätze des Islam. Der Inhalt des Textes des Korans in Mekka gibt uns ein klares Beispiel für die Abstimmung des Textes auf die Situation der Muslime.

Als sich ihre schwierige Lage nach der großen Auswanderung (*al-Hiğra*) von Mekka nach Medina grundlegend verändert bzw. verbessert hatte, passte sich auch der *naṣṣ* der neuen Situation der Muslime entsprechend an. So wurden zum ersten Mal die Normen des Krieges (*ahkām al-qitāl*), sowie Themen wie *halāl* und *harām* bzw. Normen zum Kauf und Verkauf offenbart. Als die Lebensbedingungen der Muslime stabiler wurden und sich normalisierten, änderte sich auch der Inhalt des *naṣṣ*, entsprechend der neuen Situation der Muslime.

Jeder Prophet wurde dem Koran zufolge mit einem Wunder entsandt, als Beweis, dass er ein Gesandter Gottes ist. Alle diese Wunder waren auch mit dem *wāqi‘* der Menschen ihrer Zeit verbunden. Zum Beispiel haben die Menschen in der Zeit des Pharao Zauberei ausgeübt und sie beherrscht. Aus diesem Grund wurde Moses gesandt, dessen Stab sich zu einer Schlange verwandelte und umgekehrt. Als die Zauberer das sahen und es als Realität erkannten, glaubten sie an seine Botschaft und an Allah. Und zur Zeit des Propheten Muhammad war die arabische Dichtkunst in hocharabischer Sprache auf einem Höhepunkt, als das Wunder des Korans offenbart wurde.

Der Stil des Korans in Mekka und in Medina weist unterschiedliche sprachliche Merkmale auf. Die arabische Sprache befand sich in Mekka in einer Blütezeit. Es war damals das Zentrum für die Pilger und viele Reisende und es fanden dort Wettbewerbe der Dichtkunst statt. Aus diesem Grund wurden die mekkanischen *Āyāt* kürzer und von höchster Eloquenz in hocharabischer Sprache offenbart. Zum Unterschied dazu sind die *Ayāt* bzw. die *Suren*, die in Medina offenbart wurden, länger, detailliert und in einer schlichteren, leichter verständlichen Sprache gehalten, die auch die einfacheren, dort ansässigen Menschen, verstehen konnten. Demnach hat die Offenbarung des Korans nicht nur die soziale, ökonomische und politische Situation, sowie die wissenschaftlichen Erkenntnisse der Menschen berücksichtigt, sondern passte sich auch den sprachlichen Fähigkeiten der Menschen an, um den Inhalt verständlich zu machen.

4.5.2 Allah entsandte die Gesandten wegen verschiedenartigen Problemen²⁵⁸

Allah sandte seine Propheten und Gesandten lokal und zeitbedingt zu den verschiedenen Völkern um unterschiedliche Probleme zu lösen bzw. Unrecht zu beseitigen, mit Ausnahme des Propheten Muhammed. Er wurde mit der Botschaft des Islams zur gesamten Menschheit bzw. für alle Welten gesandt. Allah sagt:

وَالِّي مَدِينٌ أَخَاهُمْ شَعِيبًا. قَالَ يَا قَوْمَ اعْبُدُوا اللَّهَ مَالَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُمْ بَخْيَرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابًا يَوْمَ مُحِيطٍ وَبِاقُومٍ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخُسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ◇ ◇

„Und zu den *Madyan* (entsandte Allah) ihren Bruder *Šu'aib*. Er sagte: „O mein Volk, dient Allah. Ihr habt keinen anderen Gott außer Ihm. Und verkürzt nicht Maß und Gewicht. Ich sehe euch im Wohlsein, aber ich fürchte für euch die Strafe eines völlig vernichtenden Tages. O mein Volk, gebt volles Maß und Gewicht nach Richtigkeit und betrügt die Menschen nicht um ihr Eigentum und treibt im Lande nicht euer Unwesen, indem ihr Unheil anrichtet.““ (11:84-85)

Hier wird erwähnt, dass Allah den Propheten *Šu'aib* zum Volk der *Madyan* entsandte um einen wirtschaftlichen Missstand zu beheben, der zu dieser Zeit und an diesem Ort herrschte, nämlich das Verkürzen von Maß und Gewicht. Diese Unaufrechtheit war damals der Hauptgrund für das Abirren jenes Volkes.

Das Volk *Madyan* wird hier im Koran nicht deshalb als Beispiel erwähnt, um historische bzw. geographische Hintergründe darzustellen. Das eigentliche Ziel ist es, die Thematik der Sünde des Betruges, des Eigennutzens und des Egoismus aufzuzeigen und dies zu korrigieren, indem *Šu'aib* zwei Forderungen an die Menschen stellte: Erstens den Glauben an den einen Gott und zweitens gemäß dieses Glaubens sich in zwischenmenschlichen Beziehungen und bei allen Handlungen dementsprechend zu verhalten. *Šu'aib* forderte sein Volk nicht nur zum Glauben und zum Dienst an dem einen Gott auf, sondern er handelte auch dementsprechend vom Aspekt des *wāqi'* betrachtet.

Dem Koran zufolge wird kein Volk nur wegen seines *Kufr*²⁵⁹ allein vernichtet, solange dies nicht mit Unrecht und Korruption in den sozialen Handlungen in einem großen Ausmaß

²⁵⁸ Vgl. Bu'ūd, 2006, S. 89.

²⁵⁹ Kufr bedeutet das komplett bzw. partiell bewusste Leugnen bzw. Negieren des Imān (die sechs Glaubensgrundsätze des Islam) oder eines eindeutigen Gebots der šarī'a. Der Mensch, der den gesamten Imān oder einen seines Teilbereichs verleugnet, nennt man Kāfir.

verbunden ist. Ein Beispiel dafür ist die Geschichte des Propheten *Mūsā*. So heißt es im Koran:

◇ إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيئاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحي نساءهم، إنه كان من المفسدين ◇
„Wahrlich, Pharao betrug sich hochmütig im Lande und spaltete dessen Bewohner in Parteien. Eine Gruppe von ihnen pflegte er zu unterdrücken, indem er ihre Söhne abschlachtete und ihre Frauen am Leben ließ. Wahrlich er war einer der Unheilstifter!“ (28:4)

Hier ist die Rede von politischem Unheil. Pharao sah den Glauben der Juden, der Nachkommen Jakobs, die in Ägypten lebten, als eine Bedrohung für ihn. Sie glaubten an die Einheit Gottes und lehnten die Göttlichkeit Pharaos ab. Aus diesem Grund griff Pharao zu folgenden Maßnahmen: Zuerst unterdrückte und erniedrigte er die Juden, beutete sie aus und ließ sie schwere, gefährliche Arbeiten verrichten. Schließlich ließ er alle zwei Jahre ihre männlichen Nachkommen töten, um sie zu schwächen.

Allah entsandte Moses um dieses politische Unheil zu beseitigen.

◇ إن قارون كان من قوم موسى فبغي عليهم وعاتيناه من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوا بالعصبة أولي القوة إذ قال له قومه لا تفرح إن الله لا يحب الفرحين وابتغ فيما عاتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تتبع الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين ◇

„Wahrlich, Korah gehörte zum Volke Moses und er war anmaßend ihnen gegenüber. Und Wir gaben ihm so viele Schätze, dass ihre Schlüssel sicher eine Bürde für eine Schar von Starken gewesen wären. Da sagte sein Volk zu ihm: ,Freue dich nicht, denn Allah liebt diejenigen nicht, die frohlocken. Sondern suche in dem, was Allah dir gegeben hat, die Wohnstatt des Jenseits; und vergiss deinen Teil an der Welt nicht; und tue Gutes, wie Allah dir Gutes getan hat; denn Allah liebt die Unheilstifter nicht‘.“
(28: 76-77)

Hier handelt es sich um ein wirtschaftliches Unheil. *Korah* (*Qārūn*) war Jude und zuerst Anhänger Moses, wurde sehr reich und hochmütig und wechselte dann auf die Seite Pharaos. Er war arrogant gegenüber seinem eigenen Volk. Deshalb wurde Moses beauftragt, dieses wirtschaftliche Unheil zu beseitigen.

Der geschichtliche Stil im Koran

◇ وكلنا نقص عليك من أنباء الرسل مانثبت به فوادك وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين ◇
„Und Wir berichten dir von den Geschichten der Gesandten, um dein Herz zu festigen. Und hierin ist die Wahrheit zu dir gekommen und eine Ermahnung und eine Erinnerung für die Gläubigen.“ (11:120)

Der Koran berichtet über den *wāqi‘* der Menschen der früheren Gemeinschaften, um die Gründe ihrer Vernichtung aufzuzeigen und spätere Generationen darüber in Kenntnis zu setzen, um ihnen die Möglichkeit zu geben, die einst begangenen Fehler der Menschen vermeiden zu können. Weiters enthält der Koran gute Beispiele, an denen man richtiges, gottesfürchtiges Verhalten erkennen kann, das zur Rettung (zum Heil) führt. Die Aufgabenstellung ist mit dem Ergebnis verbunden. Wenn die Menschen diese fixen Gesetze des Universums (*al-sunan al-kawniyya*) einhalten, gelangen sie zum Ziel. So heißt es im Koran:

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَيْ أُمَّةٍ مِّنْ قَبْلِكُمْ فَأَخْذَنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ لِعَلَهُمْ يَتَضَرَّعُونَ. فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بِأَسْنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسْتَ قُلُوبَهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمْ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرَحُوا بِمَا أَوْتُوا أَخْذَنَاهُمْ بِغَيْثَةٍ فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ. فَقَطْعَ دَابِرِ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

„Wahrlich, Wir sandten schon vor dir (Botschaften) zu den Völkern herab, dann suchten Wir sie mit Not und Drangsal heim, auf dass sie (Mich) anflehen mögen. Warum demütigten sie sich dann nicht, als Unsere Strafe über sie kam? Jedoch ihre Herzen waren verhärtet, und Satan ließ ihnen alles, was sie taten, als wohlgetan erscheinen. Als sie das vergaßen, woran sie erinnert worden waren, da öffneten Wir ihnen die Tore aller Dinge. Als sie sich dann schließlich über das freuten, was sie erhalten hatten, verhängten Wir plötzlich eine Strafe über sie, und siehe, sie wurden in Verzweiflung gestürzt! So wurden die Leute ausgerottet, die Frevler waren; und alles Lob gebührt Allah, dem Herrn der Welten.“ (6:42-45)

Aus den Geschichten des Korans gewinnen die Muslime Erkenntnis und werden ermahnt, ihren *wāqi‘* mit dem *wāqi‘* der Gemeinschaften der früheren Zeit zu vergleichen und können so die negativen Folgen rechtzeitig vermeiden.

4.5.3 Sure al-Kahf (die Höhle), Sure 18

Anhand dieser *Sure* soll in der Folge der geschichtliche Stil des Korans im Detail erklärt werden. Den Muslimen wurde empfohlen, diese spezielle mekkanische *Sure* jeden Freitag zu lesen, um die vier Geschichten, die darin offenbart wurden, immer im Gedächtnis zu behalten. Sie ist eine Erinnerung an einen Kontext (*wāqi‘*), eine Realität und Tatsache, die im Koran immer wieder erwähnt wird, nämlich, dass das Leben eine Versuchung (*fitna*) darstellt:

﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفَ وَالرَّقِيمَ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَباً إِذَا أَوْيَ الْفَتَيَةُ إِلَيْ الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبُّنَا أَنَّا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَبْنَا لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشْدًا﴾

„Meinst du wohl, die Gefährten in der Höhle und *Ar-Raqīm*²⁶⁰ seien (die einzigen) Wunder unter Unseren Zeichen? (Damals) als die jungen Männer in der Höhle Zuflucht nahmen, sprachen sie: ,Unser Herr, gewähre uns Deine Barmherzigkeit und bereite uns einen Ausweg für unsere Sache.’.“ (18: 9-10)

In der ersten Geschichte wird von den Höhlengeführten berichtet, die eine lange Zeit hindurch dort schliefen und dennoch glaubten, dass es sich dabei nur um einen Tag oder weniger handelte. Hier geht es um die *fitnat al-imān*. Die Jugendlichen glaubten in einem Land eines tyrannischen Königs heimlich an Allah und trotz Verfolgung entschieden sie sich für den *tauhīd*. Diese Situation kann sich jederzeit für die Muslime wiederholen, wobei gezeigt wird, dass Allah jene schützt, die ihren Glauben bewahren wollen. Hier geht es um die Versuchung des *imāns*, der auf eine harte Probe gestellt wurde. Die Jugendlichen wurden vor die Wahl gestellt entweder ihren Glauben abzuleugnen oder verfolgt und getötet zu werden.

﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لَأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَّنَا هَمَّا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعاً...﴾

„Und stelle ihnen das Gleichnis von zwei Männern vor: Für den einen von ihnen schufen Wir zwei Rebgärten und umgaben sie mit Dattelpalmen, und dazwischen legten Wir (sonstige) Pflanzungen an.“
(18:32)

﴿فَقُلْ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يَحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعْزَزُ نَفْرًا وَدَخْلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظَنَّ أَنْ تَبْدِيَ هَذِهِ أَبْدًا وَمَا أَظَنَّ السَّاعَةَ قَانِمَةً...﴾
„...Er sagte in herausforderndem Ton zu seinem Gefährten: ,Ich bin reicher als du an Vermögen und mächtiger an Gefolgschaft’. Und er betrat seinen Garten, während er sündig gegen sich selbst war. Er sagte: ,Ich kann mir nicht vorstellen, dass dieser je zugrunde gehen wird, noch glaube ich, dass die Stunde heraufkommen wird.“ (18: 34-36)

Die zweite Geschichte handelt vom Besitzer der Gärten: Es geht hier um den Gegensatz zweier Männer. Der eine war überheblich und stolz auf seine prachtvollen Rebgärten sowie auf seine große Familie, d.h. er war arrogant. Er vergaß, dass alles, was er hatte, eine *fitna* in diesem Leben war. Der andere besaß nichts und vertraute auf Allah. Die beiden Männer begannen einen Vergleich anzustellen. Der Arrogante glaubte in seiner Selbstzufriedenheit, dass ihm sein Besitz sowie seine Familie immer erhalten blieben. Weiters beging er Unrecht, indem er auf seinen Gefährten gering schätzend blickte, weil dieser arm war und keine so große Familie besaß. Der irdische Reichtum des Ersten verging, sodass nichts übrig blieb. Der zweite war letztendlich glücklicher. Hier handelt es sich um die *fitna* des Besitzes.

²⁶⁰ Inschrift, die später am Eingang der Höhle angebracht wurde.

فوجدا عبادنا أتیناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما قال له موسى هل أتبعدك على أن تعلم مما علمت رشدا ☺

„Dann fanden sie einen Unserer Diener, dem Wir Unsere Barmherzigkeit verliehen und dem Wir Unser Wissen gelehrt hatten. Moses sagte zu ihm: „Darf ich dir folgen, auf dass du mich über das rechte Handeln belehrtest, wie du gelehrt worden bist.““ (18: 64-65)

Die dritte Geschichte handelt vom Propheten Moses und seinem geheimnisvollen Lehrer²⁶¹, der ihn unterrichtet, dass das Leben selbst eine Parabel ist. Es wird die Versuchung des Wissens (*fitnat al- 'ilm*) skizziert. Die Geschichte zeigt, dass das geistige Wissen unerschöpflich ist, sodass kein Mensch - nicht einmal ein Prophet - den Anspruch erheben kann, auf alle Fragen eine Antwort zu haben. Die Geschichte beginnt damit, dass Moses gefragt wurde, welcher Mensch das meiste Wissen besitze. Er antwortete, dass er selbst es sei. Hier werden weder der Ort, noch Begleitumstände oder Einzelheiten über den Lehrer genannt, d.h. ob er ein Lehrer, ein Weiser, ein Prophet oder ein Gottesfreund war. Die Lehre daraus lautet, dass niemand behaupten kann, vollständiges Wissen erlangen zu können, auch nicht in einem bestimmten Bereich, denn nur Allah besitzt das absolut vollständige Wissen. Viele Menschen sind überheblich, weil sie denken, dass sie umfangreiches Wissen besitzen. Diese Annahme ist jedoch nicht gerechtfertigt.

ويسنلونك عن ذي القرنيين قل سأئلوا عليكم منه ذكرنا إننا مكنا له في الأرض وأتیناه من كل شئ سببا فاتبع سببا حتى إذا بلغ مغرب الشمس... ☺

„Und sie fragten dich nach *Du al-Qarnain*. Sprich: „Ich will euch etwas darüber berichten.“ Wir haben ihm Macht auf Erden und die Mittel zu allem gegeben. So folgte er dem gegebenen Weg, bis er den Ort, an dem die Sonne untergeht, erreichte...“ (18: 83-85)

²⁶¹ „Begegnung mit Khidr“, verfasst von Patrick Franke, ist ein Buch, welches eine umfassende Studie über die Wahrnehmung von „Khidr“ in der muslimischen Welt beinhaltet. Es wird die Sichtweise der Sunnit, Schiiten und Sufis vorgestellt, sowie Volksgeschichten wiedergegeben, die aus dem arabischen, persischen und türkischen Raum stammen. Auch heute noch werden gewisse Bräuche zu Ehren des „Khidr“ vollzogen, der im Koran schlicht als namenloser Diener Gottes beschrieben wird, jedoch Weisheit von Gott erlangte, um dem Propheten Moses eine Lehre zu erteilen. Infolge der unzähligen Diskussionen, die um den „grünen Mann“ handeln und bereits Jahrhunderte andauern, gibt es zwei Fragen, die besonders hervortreten: Ist „Khidr“ ein Prophet, oder ein wali? Und: Lebt er noch oder ist er gestorben? Das Interessante an der Persönlichkeit des „Khidr“ ist, dass er mit Allahs Erlaubnis Taten vollbrachte, die im Islam für gewöhnlich verboten sind. Es wird die Meinung von verschiedenen muslimischen Gelehrten eingeholt, mitunter von Sayyid Qutb, der es strikt ablehnte, der Person einen Namen zuzuschreiben und die Meinung vertrat, sich bezüglich dieses Themas ausschließlich auf die Quellen des Korans zu stützen. Franke richtet in seinem Buch seinen Fokus besonders auf die Sichtweise der Sufis. Diese sind fest im Glauben daran, dass Khidr noch lebt und auf wundersame Weise Einfluss auf das Leben von Menschen hat. Franke schuf somit die wohl umfassendste Studie über die Ausnahmepersönlichkeit des „Khidr.“ (Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam. By Patrick Franke. Beiruter Texte und Studien, vol. 79. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000)

Die vierte Geschichte handelt von *Du l-Qarnain* (der Zweihörnige), dem mächtigen Herrscher des Westens und des Ostens²⁶². Dieser baute eiserne Barrieren, um die Schwachen vor den Starken zu schützen. Er hatte ein riesiges Reich und strafte die Schuldigen und belohnte die Guten. Auf die Fragen, wer er war, wo er lebte, usw. gibt uns der Koran keine detaillierten Angaben. Trotz seiner großen Macht vergaß er nicht, dass Allah ihm diese zukommen ließ, gemäß Seinem allumfassenden Plan. Er war gehorsam und gerecht. Allah verlieh ihm Macht und Ansehen auf Erden und jegliche Mittel. Er erkannte, dass er die Macht Gott zu verdanken hatte. Ebenso wurde ihm die Kenntnis zuteil, die richtigen Methoden anzuwenden, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. So wandte er nie ein unlauteres Mittel an, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. *Du l-Qarnain* war hier mit der Versuchung der Macht (*fītnat al-mulk*) konfrontiert.

Die Menschen werden heutzutage oft bezüglich des Glaubens, des Besitzes, des Wissens und der Macht geprüft, daher wird den Muslimen empfohlen, diese *Sure* jeden Freitag zu lesen.

4.5.4 *Asbāb an-nuzūl* (Offenbarungsanlässe)²⁶³

Darunter versteht man das Wissen über die Gründe der Offenbarungen, d.h. das Wissen über die besonderen geschichtlichen Ereignisse und Umstände, die mit der Offenbarung des Korans verbunden sind. Diese Ereignisse und Umstände sind nicht mehr oder weniger als *al-wāqi‘*. *Asbāb an-nuzūl* erläutern die Bedeutung und führen zur Interpretation und Anwendung

²⁶² Die Geschichte des *Du l-Qarnain* (übersetzt: „der mit den 2 Hörnern“) wird im Koran erzählt und teilweise als jene von Alexander III von Makedonien (20. Juli 356 v. Chr. in Pella; † 10. Juni 323 v. Chr. in Babylon) gehalten. Die Person des *Du l-Qarnain* ist eine bekannte Figur für die Bewohner der arabischen Halbinsel, denn deren Geschichte wurde dort schon über Jahrtausende hinweg überliefert. Aber nicht nur dort ist diese Geschichte bekannt, sondern auch in anderen islamischen und vor allem arabischen Ländern. Die Diskussion, ob es sich bei *Du l-Qarnain* möglicherweise um Alexander den Großen handelt, fand sowohl unter traditionellen, als auch unter modernen Gelehrten statt. Frühere islamische Gelehrte glaubten dagegen, dass sich die Geschichte von *Du l-Qarnain* auf eine vorislamische Monarchie in Persien oder Süd-Arabien bezieht. Heute stützen westliche Philologen ihre Aussage, dass *Du l-Qarnain* ein alter Beiname für Alexander der Große ist, durch antike syrisch-christliche Legenden über Alexander den Großen. Es gibt zudem Parallelen zwischen dem, was im Quran über *Du l-Qarnain* überliefert wird und was man über Alexander den Großen allgemein weiß. Beispielsweise wird relativ genau über die große Mauer berichtet, die am Ende der „flachen Erde“ unter der Herrschaft des *Du l-Qarnain*, errichtet wurde. Allgemein kann man sagen, dass dieses Thema unter muslimischen Gelehrten für viele theologische Debatten sorgte. Wie dem auch sei, die Assoziationen zwischen Alexander den Großen und *Du l-Qarnain* entstanden erst, nachdem man bestimmte mittelalterliche syrische Handschriften entdeckte. Und kürzlich konnte man sich auch einen Zusammenhang zwischen *Du l-Qarnain* und Kyros II bzw. Kyros der Große, vorstellen. (en.wikipedia.org, 10.11.13).

²⁶³ Vgl. Ahmad von Denffer, 2005, S.109-121.

S. Andrew Rippin: "The exegetical genre *asbāb al-nuzūl*. A bibliographical and terminological survey" in Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS) 48 (1985) 1-15.

S. Hans-Thomas Tillschneider: Typen historisch-exegetischer Überlieferung. Formen, Funktionen und Genese des *asbāb al-nuzūl*-Materials. Würzburg: Ergon 2011.

der betreffenden *Āya* in anderen Situationen. Sie helfen uns nicht nur, den *naṣṣ* besser zu verstehen, sondern sie erleichtern die Umsetzung der Normen des *naṣṣ* durch *Qiyās* in anderen Situationen.

Asbāb an-nuzūl sind uns von den zuverlässigen *Sahāba* überliefert worden. Nur als *sahīh* eingestufte Berichte können als völlig zuverlässig angesehen werden. Eine besondere Bedingung besteht hier zusätzlich darin, dass die berichtende Person zu der Zeit und beim Anlass (der Offenbarung) dabei gewesen sein sollte. Berichte, die nur von *tabi‘in* stammen, die nicht auf den Propheten und seine *Sahāba* zurückgehen, müssen als schwach (*da‘īf*) angesehen werden. Es gibt zweierlei Arten von Berichten über *Asbāb an-nuzūl*:

- Definitive (bestimmte) Berichte.
- Wahrscheinliche Berichte.

Bei der ersten Art (definitiv) erklärt der Berichtende deutlich, dass das berichtete Ereignis ein *Asbāb an-nuzūl* ist. Bei der zweiten Art (wahrscheinlich) sagt der Berichtende nicht klar, dass das berichtete Ereignis der *sabab an-nuzūl* sei, deutet dessen Wahrscheinlichkeit jedoch an.

4.5.4.1 Offenbarung als Antwort auf ein Ereignis oder eine allgemeine Lage

⊗ إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلاجناح عليه أن يطوف بهما ومن تطوع خيرا فإن الله شاكر عليم⊗
„Wahrlich, *aṣ-Ṣafa* und *al-Marwa* gehören zu den Kultstätten Allahs; und wer zu dem Hause pilgert oder die ‘Umra vollzieht, für den ist es kein Vergehen, wenn er zwischen beiden hin- und her schreitet. Und wenn einer freiwillig Gutes tut, so ist Allah erkenntlich, allwissend.“ (2:158)

‘Āiša fügte hinzu: Der Vers wurde in Verbindung mit den *ansār* offenbart. Diese und (der Stamm) *Gassān* pflegten, den *ihrām* im Namen *Manāṭ* anzulegen, bevor sie zum Islam übertraten. ‘Āiša sagte: „Es waren Männer von den *ansār*, die den *ihrām* im Namen *Manāṭ* anlegten, der ein Götze im Land zwischen Mekka und Medina war. Sie sagten: O Gesandter Allahs! Wir machten keinen *sa‘y* (Hin- und hergehen) zwischen *aṣ-Ṣafa* und *al-Marwa* aus Ehrerbietung gegenüber *Manāṭ*.²⁶⁴ Als Antwort auf die Situation wurde diese *Āya* offenbart.“

4.5.4.2 Die Offenbarung als Antwort auf eine besondere Frage eines Einzelnen

²⁶⁴ Bukhari, Bd. VI, Nr. 384.

وَيُسْنِلُونَكُمْ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذِي فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطْهُرْنَ فَأُتْهُنَّ مِنْ حِلِّ أَمْرِكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ
يُحِبُّ التَّوَابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

„Und sie befragen dich über die Menstruation. Sprich: Sie ist ein Leiden. So haltet euch von den Frauen während der Menstruation fern und kommt ihnen nicht nahe, bis sie rein sind.“ (2:222)

Tābit sagte, dass Anas berichtet hat: Wenn eine Frau bei den Juden menstruierte, so aßen sie nicht mit ihr, noch blieben sie mit ihnen in ihren Häusern; da fragten die *Sahāba* den Propheten und Allah offenbarte diese *Āya*. Der Prophet sagte: „Tut alles außer Geschlechtsverkehr.“²⁶⁵

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذِّكْرِ مِثْلُ حَظِ الْأَنْثِيَّنَ

„Allah schreibt euch hinsichtlich eurer Kinder vor: Auf eines männlichen Geschlechts kommt (bei der Erbteilung) gleichviel wie auf zwei weiblichen Geschlechts.“ (4:11)

Ābir sagte: Der Prophet und *Abū Bakr* kamen zu Fuß, um mir im (Wohngebiet der) *Banū Salama* einen (Kranken-) Besuch abzustatten. Der Prophet fand mich bewusstlos vor, deshalb ließ er Wasser bringen und führte damit die Waschung durch und er sprengte Wasser auf mich. Ich kam zu Sinnen und sagte: „O Gesandter Allahs. Was befiehlst du mir für meinen Besitz?“ Daraufhin wurde offenbart: „...Allah schreibt euch vor hinsichtlich eurer Kinder“ (4:11).²⁶⁶

Man kann sagen, dass *asbāb an-nuzūl* eines der wichtigsten Wissensgebiete für das richtige Verständnis und den *tafsīr* des Korans ist. Denn die *Āyāt* wurden zu bestimmten Zeitpunkten in der Geschichte und unter besonderen Umständen offenbart. Einer der kritischsten Aspekte der Durchführung einer sinnvollen Auslegung besteht in der Unterscheidung zwischen dem Teil, der mit dem historischen Ereignis verbunden ist und jenem Teil, der, obwohl ebenso an das geschichtliche Ereignis geknüpft, zudem breitere Bedeutung hat. Die Kenntnis der *asbāb an-nuzūl* erleichtert die Unterscheidung dieser beiden. Der Koran trennte sich während der Offenbarung nicht von der gelebten Realität (*al-wāqi‘ al-mu‘āš*) der Menschen, und zwar, um ihre Sorgen zu beruhigen, ihre Probleme zu lösen oder ihre Fragen zu beantworten.²⁶⁷ Deshalb finde ich, dass all die Probleme, unter denen die Muslime leiden, besonders die muslimische Minderheit in Europa, darauf zurückzuführen sind, dass der *naṣṣ* von der

²⁶⁵ Muslim, Bd. I, Nr. 592.

²⁶⁶ Bukhari, Bd. VI, Nr. 101.

²⁶⁷ Vgl. Ahmad von Denffer, 2005, S. 121.

gelebten Realität getrennt wird. Meines Erachtens sollten sie den *naṣṣ* mit dem gelebtem *wāqi‘* in Verbindung bringen, um viele ihrer Probleme lösen zu können und um ihr Leben zu erleichtern.²⁶⁸

4.5.5 *An-nāsiḥ wa al-mansūḥ*²⁶⁹

Während die wesentliche Botschaft des Islam immer dieselbe bleibt, haben sich manchmal die Normen (*ahkām*) über die Zeiten hinweg verändert. Die arabischen Wörter *nāsiḥ wa mansūḥ* lassen sich auf denselben Wortstamm "nasaha" zurückführen, welcher „aufheben, ersetzen“ bedeutet. Das Prinzip des *nāsiḥ* (Abrogation)²⁷⁰ wird im Koran selbst angeführt, Allah sagt:

﴿ مَنْسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسَّهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾

„Wenn Wir (Allah) eine *Āya* aufheben oder der Vergessenheit anheim fallen lassen, so bringen Wir eine bessere als sie oder eine gleichwertige. Weißt du denn nicht, dass Allah Macht hat über alle Dinge? “
(2:106)

Die Kenntnis von *an-nāsiḥ wa al-mansūḥ* ist nicht nur wichtige Voraussetzung für das Verständnis und den *Tafsīr* des Korans, sondern auch für die Ableitung und Anwendung der Normen (*ahkām*) relevant. Die Informationen über *an-nāsiḥ wa al-mansūḥ* sind mit großer Vorsicht zu bewerten, weil für alle Berichte, die den Text des Korans betreffen, *tawātur* Überlieferung notwendig ist, das heißt, es müssen mehrere Personen davon berichten und den Inhalt bestätigen. Die meisten davon jedoch wurden nur von einer Person überliefert. Wie erwähnt, bleibt jedoch eine kleine Anzahl von *Āyāt*, die nachweislich anhand des Beweismaterials im Koran selbst durch andere *Āyāt* ersetzt wurden.²⁷¹

Ich behandle hier nicht das gesamte Thema, sondern konzentriere mich nur auf jene *Āyāt*, die die Norm einer *Āya* durch eine andere Norm ersetzt hat, dabei handelt es sich um das sogenannte „*al-mansūḥ hukman*“, weil es *fiqh al-wāqi‘* dient.

Der Koran brachte allmählich wichtige Veränderungen mit sich und die stufenweise Offenbarung davon erleichterte den Menschen die Anpassung an die neuen Vorschriften. Es gibt im Koran drei Verse, die das Trinken von Wein betreffen. Das Weintrinken war in

²⁶⁸ Vgl. ebd., S. 121.

²⁶⁹ Vgl. ebd., S.122.

²⁷⁰ S. A. Th. Khoury: s.v. Abrogation, in: Khoury/Hagemann/Heine: Islam-Lexikon. Freiburg 2006.

²⁷¹ Vgl. Von Denfer, 2005, S. 124f.

vorislamischen Zeiten sehr weit verbreitet und obwohl es ein soziales Übel darstellte, war es dennoch sehr beliebt. Die drei Verse, die schließlich zum Verbot berausgender Substanzen führten, wurden in Stufen offenbart.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرِبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سَكَارٍ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقْولُونَ...﴾

„Oh ihr, die ihr glaubt, nahet nicht dem Gebet, wenn ihr betrunken seid, bis ihr versteht, was ihr sprecht...“ (4:43)

﴿يَسْأَلُونَكُمْ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرٌ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾

„Sie befragen dich über Berauschendes und Glückspiel. Sprich: „In beiden liegt großes Übel und Nutzen für die Menschen. Doch ihr Übel ist größer als ihr Nutzen.“ (2:219)

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَبِوهُ لَعْنَكُمْ تَفْلِحُونَ﴾

„O ihr, die ihr glaubt! Berauschendes, Glückspiel, Opfersteine und Lospfeile sind ein Gräuel, das Werk Satans. So meidet sie, auf dass ihr erfolgreich seid.“ (5:90)

Die erste *Āya* (4:43) hat die Zeit des Weintrinkens sehr eingeschränkt, da die Muslime fünfmal am Tag beten und sie zuvor nüchtern sein mussten. So blieb dafür nur mehr die Zeit nach dem Nacht bis vor dem Morgengebet. Dann wurde bei der zweiten *Āya* (2:219) dieses Themen mit Logik diskutiert, wobei erläutert wurde, dass die Nachteile die Vorteile überwiegen. Nach den Regeln von *fiqh* sind die Dinge, deren Nachteile überwiegen, verboten. So wurden die Muslime allmählich auf das gänzliche Verbot von Alkohol bzw. von Berauschendem vorbereitet. Bei der dritten *Āya* (5:90), die in Medina offenbart wurde, wurde endgültig das strikte Verbot von Berauschendem ausgesprochen und die Menschen von Medina reagierten darauf unumgänglich, indem sie alle Weinvorräte auf die Straßen leerten. Die Straßen waren damals damit bedeckt. Daraus lässt sich gut erkennen, dass die Offenbarung des Korans auch die psychisch-sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse (*wāqi‘*) betrachtet bzw. berücksichtigt. Da die Muslime bereits durch die vorangegangenen *Āyāt* auf dieses Verbot vorbereitet bzw. hingeführt wurden, akzeptierten sie es und befolgten es sofort.

Ein anders Beispiel ist die Norm des Fastens. Diese Norm wurde etwa zwei Jahre nach der Auswanderung festgelegt. Es war den Muslimen anfangs zur Wahl gestellt, ob sie fasten oder ob sie an Arme eine Geldleistung entrichten, die sogenannte *fidyā*. Allah sagt:

﴿وَعَلَى الَّذِينَ يَطْيِقُونَهُ فَدِيَةٌ طَعَامٌ مَسْكِينٌ﴾

„Und denen, die es mit großer Mühe ertragen können, ist als Ersatz die Speisung eines Armen auferlegt.“
(2:184)

Diese *Āya* wurde durch eine gleich darauf folgende *Āya* aufgehoben, indem Allah, der Erhabene sagt:

﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلِيصُمِّهِ﴾

„Wer also von euch in dem Monat zugegen ist, der muss in ihm fasten.“ (2:185)

Der eheliche Geschlechtsverkehr war anfangs auch zwischen dem Fastenbrechen und der Morgendämmerung verboten. Diese Norm wurde später wieder aufgehoben, um diese zusätzliche Belastung zu erleichtern und so wurde auf die Bedürfnisse der Menschen Rücksicht genommen. Allah, der Erhabene sagt:

﴿أَحَلَ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرُّفْثَ إِلَى نِسَانَكُمْ هُنْ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنْ عِلْمٌ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ﴾
„Es ist euch erlaubt, euch in der Nacht des Fastens euren Frauen zu nähern; sie sind Geborgenheit für euch und ihr seid Geborgenheit für sie. Allah weiß, dass ihr gegen euch selbst trügerisch gehandelt habt, und Er wandte euch Seine Gnade wieder zu und vergab euch.“ (2:187)

Ein anderes Beispiel:

﴿وَإِنْ تَبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تَخْفُوهُ يَحْسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لَمَنْ يَشَاءُ وَيَعْذِبُ مَنْ يَشَاءُ...﴾
„Und ob ihr kundtut, was in euren Seelen ist, oder es geheim haltet, Allah wird euch dafür zur Rechenschaft ziehen. Dann verzeiht Er, wem Er will und bestraft wen Er will.“ (2:284)

Als diese *Āya* herabgesandt wurde, waren die Muslime sehr besorgt und voller Furcht darüber, weil sie Angst hatten und sich außer Stande sahen, alle unaufrechten Absichten grundlegend zu bereinigen und nur gute Absichten zu hegen. Danach wurde weiter offenbart:

﴿لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسَعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا كَتَبَتْ...﴾
„Allah fordert von keiner Seele über das hinaus, was sie zu leisten vermag. Ihr wird zuteil, was sie erworben hat und über sie kommt, was sie sich zu Schulden kommen lässt.“ (2:286)

Hier hat sich die Offenbarung des Korans deutlich und klar an die Fähigkeiten der Menschen angepasst und sie werden nicht über ihr Vermögen hinaus belastet.

4.6 Sunna und *fiqh al-wāqi*²⁷²

Der Prophet Muhammed hat bei der Praktizierung seiner Urteilsfindung stets *fiqh-al-wāqi*²⁷² miteinbezogen. Dafür gibt es folgende Beispiele:

4.6.1 Das Fasten während der Reise

Anas berichtete:

Wir waren (einst) mit dem Propheten auf einer Reise. Manche von uns fasteten. Die anderen aber brachen das Fasten. Wir lagerten dann an einem Ort und es herrschte an jenem Tag große Hitze. Diejenigen, die sich mit ihrem eigenen Kleidungsstück abschirmten, hatten den meisten Schatten. Manche von uns schützten sich vor der Sonnenhitze mit ihrer Hand. Die Fastenden wollten sich ausruhen und leisteten keine Arbeit, während diejenigen, die nicht fasteten, die Zelte aufschlugen und die Reittiere tränkten. Darauf sagte der Gesandte Allahs: „Diejenigen, die heute ihr Fasten brachen, sind allein mit dem Lohn gegangen.“²⁷²

Die Aussage des Propheten zeigt, dass auch bei einer guten Tat die Folgen betrachtet bzw. abgewogen werden müssen, d. h. man muss *fiqh al-wāqi*²⁷² beachten. Fasten zählt zwar zu den guten Taten, führte jedoch in diesem Fall zu Schaden, deshalb wird es nicht belohnt, sondern kann bestraft werden. Diejenigen, die nicht fasteten, haben *fiqh al-wāqi*²⁷² verstanden bzw. praktiziert. Die Aussage des Propheten: „Sie bekamen die ganze Belohnung“, bedeutet, dass sie sowohl die Belohnung erhalten, als hätten sie gefastet, und ebenso bekommen sie die Belohnung für ihre Hilfeleistung gegenüber den Fastenden. Folgendes Beispiel behandelt dieselbe Problematik:

Ǧābir Ibn ‘Abdullah berichtete:

Während sich der Gesandte Allahs auf einer Reise befand, sah er mitten in einer Menschenmenge einen Mann, dem man Schatten spendete. Der Prophet fragte: „Was ist mit ihm passiert?“ Die Leute sagten: „Es handelt sich um einen fastenden Mann!“ Da sagte der Prophet: „Es gehört nicht zu den Tugenden auf der Reise zu fasten!“²⁷³

²⁷² Sahih Muslim Nr. 1886 (im arabischen Text).

²⁷³ Sahih Muslim Nr. 1879 (im arabischen Text).

Hier weist der Prophet ebenso auf die Wichtigkeit hin, die Folgen seiner Taten im Vorhinein abzuwiegen, d. h. *fiqh al-wāqi‘* einzubeziehen.

4.6.2 Wer sich von meiner Sunna abwendet, der gehört nicht zu mir!

Anas Ibn Malik berichtete:

„Eine Gruppe von drei Männern suchte die Wohnungen der Frauen des Propheten auf, um sich über die Frömmigkeit des Propheten zu erkundigen. Als sie davon Kenntnis nahmen, machten sie den Eindruck, als ob sie derartige Praxis für gering schätzten. Sie sagten dann: „Wer sind wir gegenüber dem Propheten? Ihm ist doch jede vergangene und künftige Schuld vergeben worden.“ Einer von ihnen sagte: „Was mich aber angeht, so verbringe ich die ganze Nacht im Gebet.“ Ein anderer berichtete: „Ich aber faste die ganze Zeit und breche nicht mein Fasten.“ Der dritte sagte: „Ich enthalte mich aber der Frauen und werde niemals heiraten.“ Der Gesandte Allahs kam hinzu und sagte: „Seid ihr diejenigen, die dies und jenes gesagt haben? Was mich angeht, so bin ich bei Allah unter euch derjenige, der Allah am meisten fürchtet und Ihm gegenüber am frömmsten ist. Dennoch faste ich und breche mein Fasten, ich bete und gehe schlafen und heirate die Frauen. Wer sich von diesem meinem Weg (Sunna) abwendet, der gehört nicht zu mir!“²⁷⁴

Hier wollte der Prophet seine Gefährten über Folgendes unterrichten: Man soll nicht spontan bzw. blind tiefgreifende Taten setzen, sondern man muss auch an ihre Konsequenzen denken und *fiqh al-wāqi‘* involvieren, zu welchem auch die Person selbst als Bestandteil zählt. Der Islam verlangt vom Menschen nicht, unrealistische Dinge zu vollbringen, die seiner Natur widersprechen. Möchte man in Frieden leben, so sollte man auf eine Ausgewogenheit erstens der geistigen Bedürfnisse, wie die Religionsausübung, und zweitens der körperlichen Bedürfnisse achten, wie essen, schlafen, heiraten, usw. Dies entspricht dem Islam und der Sunna des Propheten. *Wasaṭiyya* steht zwischen Realität (*al-wāqi‘yya*) und Idealismus (*al-mitāliyya*).

4.6.3 Die Anwendung der Bestrafung von Diebstahl

Eine wichtige Regel des *fiqh* besagt, dass es nicht erlaubt ist, etwas Übles zu verändern oder zu bekämpfen, wenn dies zu einem noch größeren Übel führen würde.

Ein Beispiel: Im Krieg verzichtete der Prophet Muhammad auf die Anwendung der Bestrafung von Diebstahl.²⁷⁵ Dasselbe gilt für das Trinken von Alkohol. Warum jedoch

²⁷⁴ Sahih Al-Bucharyy Nr. 5063 (im arabischen Text).

²⁷⁵ Vgl. al-Ǧauziyya, 2006, B3, S 7.

wendet man diese Strafe auf dem Schlachtfeld nicht an? Sicherlich nicht, weil die Muslime nachlässig mit der *šarī‘a* umgehen. Grund dafür ist, dass die Muslime durch den Verzicht solcher Strafen einfach mehr profitieren. Würde man in einer Kriegssituation die *hudūd* bei den sündigenden Soldaten anwenden, könnten diese (im Falle einer Strafe) den Wunsch hegen, sich zu rächen. Sie könnten die Seiten wechseln und den Feinden über wichtige Dinge Bericht erstatten. Dies würde dann dazu führen, dass die Muslime die Schlacht oder den Krieg verlieren. Um in einer solchen Situation richtig zu handeln, verzichtet man auf Strafen, die normalerweise durchzuführen sind, damit man letzten Endes einen höheren Nutzen (*maṣlaha*) erzielt.

4.6.4 Geschlechtsverkehr während des Fastens

Abu Huraira berichtete: Ein Mann kam zum Propheten und sagte:

„O Gesandter Allahs, ich gehe zugrunde! Der Prophet fragte: Was lässt dich zugrunde gehen? Der Mann sagte: Ich fiel auf meine Frau her (und vollzog mit ihr den Geschlechtsverkehr) im Monat Ramadan (während meines Fastens)! Der Gesandte Allahs sagte: Kannst du einen Sklaven finden, den du freikaufst? Der Mann entgegnete: Nein! Der Prophet fragte: Kannst du zwei Monate hintereinander fasten? Der Mann entgegnete: Nein! Der Prophet fragte: Kannst du sechzig arme Menschen speisen? Der Mann entgegnete: Nein! Der Mann setzte sich. Dann wurde dem Propheten ein Kübel Datteln gebracht. Da sagte der Prophet: Spende diese (Datteln)! Der Mann entgegnete: Soll ich diese, o Gesandter Allahs, einem anderen Menschen geben, der noch ärmer sein soll als wir? Es gibt in der ganzen Wohngegend keine anderen Menschen, die sie (die Datteln) mehr als meine Familie brauchen! Da lachte der Prophet, Allahs Segen und Heil auf ihm, bis man seine Eckzähne sah, und sagte: Dann speise damit deine Familie!“²⁷⁶

In diesem Fall verhängte der Prophet nicht gleich eine bestimmte Strafe über den Mann, sondern fragte ihn zuerst nach seiner Situation, weil diese einen Bestandteil des *wāqi‘* darstellt.

Der Prophet übernimmt hier nicht die Rolle einer Strafvollzugsperson, sondern die eines Gelehrten. Er fragt nach den Umständen des Mannes bzw. nach seinen Möglichkeiten, um dessen Sünde zu sühnen, und gibt ihm schließlich ein Geschenk, einen Kübel mit Datteln, mit der er seine Familie speisen kann.²⁷⁷

²⁷⁶ Sahih Muslim Nr. 1870 (im arabischen Text).

²⁷⁷ *Abd Allah Ibn ‘Amr ibn al-‘Āṣ* berichtete:

4.6.5 Kleidungsvorschriften: „*fiqh al-wāqi*“ bezüglich islamischer Kleidung

Der Prophet trug zu seiner Zeit sämtliche verschiedene Arten von männlicher Kleidung, die ihm geschenkt wurde, auch wenn sie aus anderen Ländern stammte. Er empfahl dies auch seinen Gefährten und verwendete hierfür nie den Begriff „Islamische Kleidung“, sondern sprach von den „islamischen Kleidungsvorschriften“. Dies zeigt uns, dass der Islam keine lokale, sondern eine universale Religion darstellt. Und Allah sagte:

﴿يَا بَنِي آدَمْ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سُوءَ اعْتِكْمْ وَرِيشًا...﴾

„Oh ihr Kinder Adams! Wahrlich, Wir geben euch Kleidung, um eure Blöße zu bedecken und als Zierde.“ (7:26)

Diese *Āya* setzt sich aus drei Aspekten zusammen: Allah spricht hier die gesamten Menschen an, d. h. dass es keine bestimmte islamische Kleidung gibt. Weiters teilt Allah uns den Zweck der Kleidung mit und das ist die Bedeckung und die Zierde.

Die Kleidung soll folgende Kriterien erfüllen: Sie soll den Körper bedecken, soll nicht durchsichtig sein, man soll die Körperkonturen nicht erkennen, sie soll nicht extravagant und auffällig sein und es soll das andere Geschlecht nicht nachgeahmt werden. Heutzutage gibt es Muslime, die unbedingt an einer bestimmten islamischen Kleidung fest halten, ohne dass es hierfür eine Verpflichtung gibt. Dies kann das Gegenteil bewirken und zwar, dass sie dadurch auffällig wirken und es negative Auswirkungen auf die Gesellschaft hat, in der sie leben. Die Art und Weise der Kleidung ist mit dem *wāqi* verbunden, d. h. sie richtet sich nach den Bedürfnissen der Menschen. So soll z. B. die Kleidung der Menschen im hohen Norden, die Menschen vor Kälte schützen und sie soll die Menschen in südlichen, heißen Ländern vor zu großer Hitze bewahren.²⁷⁸

Ähnlich verhält es sich mit der Namensgebung von Kindern. Der Prophet gab Rahmenbedingungen dafür: Er empfahl, dass man den Kindern schöne, gute Namen geben soll, welche nicht auf eine andere Religion oder auf einen Vielgötterglauben hinweisen. Er änderte ein paar Namen seiner Gefährten, die nach Dienern von Götzen benannt waren, sowie

„Wir waren beim Propheten, als ein junger Mann ihn fragte: ‚Darf ich [meine Frau] küssen, wenn ich faste?‘ Der Prophet antwortete: ‚Nein.‘ Dann kam ein alter Mann und fragte: ‚Darf ich [meine Frau] küssen, wenn ich faste?‘ Der Prophet antwortete: ‚Ja.‘ Wir schauten einander an, und der Gesandte Allahs sagte: ‚Der alte Mann kann sich unter Kontrolle halten.‘“ (Musnad Imām Aḥmad 5739, B 11/351)

²⁷⁸ Vgl. Qaraḍāwī, 2003, S. 119.

von unangenehmen, schroffen Dingen, wie z.B. „Hart“ änderte er auf „Gerade“. Weiters bevorzugte er Namen wie z.B. „*‘Abd*“ (Diener) mit einer Eigenschaft oder einem Namen von Allah. Sie können auch Dankbarkeit gegenüber Allah ausdrücken wie z.B. der Name Muhammad, usw.

Manche Namen sind schwierig auszusprechen, oder sie haben vielleicht eine ironische Bedeutung. Der Name soll schön sein sowie das Leben erleichtern und nicht das Gegenteil bewirken, d.h. man soll ebenso, wie bei den Kleidungsvorschriften, den *wāqi‘* beachten d. h. die Umgebung, in der man lebt, in seiner Entscheidung mit einbeziehen.

4.6.6 Die *Ka ‘ba* wieder errichten

Als der Prophet Muhammad Mekka erobert hatte, wollte er die *Ka ‘ba* wieder in ihrer ursprünglichen Größe errichten, so wie der Prophet Abraham sie einst erbaut hatte. Obwohl er nun die Herrschaft innehatte, verzichtete er jedoch darauf, weil die Bewohner von Mekka erst vor kurzem zum Islam übergetreten waren und dies für sie nur schwer zu verkraften gewesen wäre.²⁷⁹

Man könnte das Minarettverbot der heutigen Zeit, wie z. B. in der Schweiz, mit der damaligen Situation zur Zeit des Propheten vergleichen. Hier im Westen stehen die Menschen mit einer gewissen Skepsis bzw. mit inneren Ängsten der für sie etwas fremdartig wirkenden Kultur des Islam gegenüber, welche hier in großen Teilen Europas noch ein eher ungewohntes Bild darstellt.

4.7 Beispiele von *fiqh al-wāqi‘* zu Lebzeiten der Gefährten des Propheten²⁸⁰

4.7.1 Kampf gegen Schwindler und Abtrünnige (*harb ar-ridda*)²⁸¹

Nach dem Tod des Propheten bildeten die Mehrheit der Araber hauptsächlich drei Gruppen, die sich abspalteten. Eine Gruppe verfiel wieder der Götzenanbetung. Die andere Gruppe folgte falschen Propheten, die behaupteten, Wunder vollbringen zu können und dabei die

²⁷⁹ Vgl. al-Ğauziyya, 2006, B3, S 6.

²⁸⁰ <http://www.missionislam.com>, Stand (21.8.13)

²⁸¹ <http://www.der-islam.com>, Stand (21.8.13)

Menschen betrogen. Die dritte Gruppe weigerte sich, die *zakāh* zu zahlen, da sie behauptete, dass diese nur an den Propheten entrichtet werden dürfe und nicht etwa an *Abū Bakr*, seinem Nachfolger. Sie beteten, fasteten und erfüllten die Pilgerfahrt nach Mekka zwar weiterhin, aber sie waren nicht bereit, die obligatorische *zakāh* an den islamischen Staat zu zahlen. Die Gefährten des Propheten konnten sich darin einigen, wie sie mit den ersten zwei Gruppen umgehen sollten. Jedoch gab es Uneinigkeit wegen der dritten Gruppe. Das war eines der Probleme, das sich nach dem Tod des Propheten stellte. Sie wollten Muslime bleiben, falls Medina die *zakāh* abschaffen würde.

„Abū Bakr rief seine Ratgeber zusammen, um ihre Ansichten zu hören. Viele befürworteten behutsames Vorgehen. „Es ist nicht klug“, sagten sie, „den Kampf an allen Fronten zur gleichen Zeit aufzunehmen. Gehe im Augenblick nicht gegen die vor, die sich weigern, die zakāh zu zahlen.“ Sie sind doch noch Muslime und bezeugen, dass es keinen Gott außer Allah gibt und Muhammad sein Gesandter und Prophet ist.“ Aber Abū Bakr wollte nicht auf diesen Rat hören: „Bei Allah“, erklärte er, „selbst wenn jemand nur ein Zicklein schuldig ist, muss er es hergeben, auch wenn er sich weigert. Ich werde ihn deshalb bekämpfen. Wenn andere mich dabei nicht unterstützen, werde ich es allein tun. Niemand ist befugt, ein Gebot Allahs abzuwandeln.“²⁸²

Er verlautbarte unverzüglich seinen *iğtihād* zeit- und lokalbedingt und betreffend einer Angelegenheit, die äußerst schwierig und augenscheinlich gegen einen *naṣṣ* verstoßen hat.

4.7.2 Ist der Prophet tatsächlich gestorben?

Für weitere Unstimmigkeiten sorgte der Zweifel am Tod des Propheten. Manche Muslime behaupteten er wäre, nur im bewusstlos. „Die Nachricht vom Tode des Propheten war ein niederschmetternder Schock für alle Muslime. Eine riesige Menge versammelte sich in der Moschee. Niemand wusste, was man tun sollte. Es herrschte äußerste Verwirrung. ‘Umar war so übermannt von seinem Schmerz, dass er sein Schwert zog und erklärte:

‘Wenn jemand sagt, der Gesandte Allahs sei tot, werde ich ihm den Kopf abschlagen!“²⁸³ In diesem Augenblick betrat Abū Bakr die Moschee. Er stellte sich in einer Ecke des Hofes auf und rief die Menschen zu sich. Da begann er seine berühmte Ansprache:

„O ihr Menschen! Falls einer von euch Muhammad verehrt hat, so soll er wissen, dass Muhammad tot ist; aber wer Allah angebetet hat, der soll wissen, dass Allah lebt und unsterblich ist. Lasst uns alle die Worte des Korans ins Gedächtnis zurückrufen, die heißen:

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَلَمْ يَأْتِيْكُمْ مَعِنَّا عَاقِبَتُمْ عَلَىْ أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقُلْ عَلَىْ عَقْبِهِ فَلَنْ يَضْرُبَ اللَّهُ شَيْئًا وَسِيَّرْجِي اللَّهُ
الشَّاكِرِينَ

²⁸² Fazl Ahamad: Die Rechtgeleiteten Kalifen, Islamische Bibliothek, Köln, 1982, S. 17.

²⁸³ Ebd., Fazl, 1982, S. 12.

„Und Muhammad ist nur ein Gesandter; schon vor ihm gingen die Gesandten dahin. Und ob er stirbt oder getötet wird, werdet ihr auf euren Fersen umkehren? Und wer auf seinen Fersen umkehrt - nimmer schadet er Allah etwas; aber Allah wird wahrlich die Dankbaren belohnen.“ (3:144)

Diese Worte Abū Bakrs wirkten Wunder. Plötzlich war die Verwirrung verschwunden. Die Worte des Korans fegten alle Zweifel aus den Gedanken der Menschen hinweg. Sie waren bereit, den Tatsachen ins Auge zu sehen. Er bewies wieder, dass er in äußerst schwierigen Angelegenheiten den richtigen naß am geeigneten Ort und zur richtigen Zeit umsetzen konnte.“²⁸⁴

4.7.3 Wer sollte der Nachfolger des Propheten sein?²⁸⁵

Es gab verschiedene Vorstellungen darüber, wer dem Propheten nachfolgen und die Führung der Gemeinde übernehmen sollte. Die von Mekka nach Medina emigrierten *muhaġirūn* hatten in dieser Angelegenheit Meinungsverschiedenheiten mit den *ansār*, den Einwohnern von Medina.

Es war dringend notwendig ein Oberhaupt zu wählen, denn ansonsten drohten nach den Errungenschaften des Propheten Wirren und Unordnung zu entstehen. Nach dem Ableben des Propheten sollte der Fortbestand des Islam mit seinem Staatsgefüge gesichert werden. Es gab die Gruppe der *muhaġirūn* sowie die der *ansār*, welche sich zur Beratung um die Nachfolge des Propheten nahe des Hauses ihres Führers *Sa‘d ibn ‘Ubāda* versammelten. Dieser meinte, dass der Kalif den *ansār* entstammen sollte, welchem einer ihrer Männer entgegnete, dass die *muhaġirūn* vielleicht einen größeren Anspruch darauf haben könnten.

Als *Abū Bakr* hörte, dass jemand vorschlug je einen Kalifen von den *ansār* und einen von den *muhaġirūn* zu bestimmen, erkannte er die Dringlichkeit des Handelns um Verwirrung zu verhindern. Daher ging er mit Muslimen zu dieser Versammlung und sagte, dass beide Gruppen Großartiges für den Islam geleistet haben, da jedoch die *muhaġirūn* zuerst den Islam annahmen und eine starke Bindung zum Gesandten Allahs hatten, sollte das Oberhaupt aus ihren Reihen stammen. *Abū ‘Ubāida Ibn al-‘Garrāḥ* entgegnete einem Mann aus seinem Stamm der *ansār*, welcher für die Wahl zweier Kalifen war, dass die *ansār* jetzt nicht ihre Arbeit vernichten sollten, nachdem sie den Islam gestärkt hatten.

²⁸⁴ Ebd., S. 12.

²⁸⁵ Vgl. S. 13f.

Ein anderer Mann der *anṣār* mahnte seine Leute, dass ihre Bemühungen zu Ehren Allahs und Seines Gesandten geschahen, nicht um jemanden zu verpflichten, oder um eine Amt zu erhalten. Da der Prophet aus dem Stamm der *Quraisch* stammte, forderte er sie auf, nicht mit den *muhaġirūn* zu streiten und ihnen ihr Recht zu gewähren, was sie schließlich akzeptierten.

Abū Bakr schlug vor *Umar* oder *Abū ‘Ubaida* als Kalif zu ernennen. Beide erhoben sich plötzlich und sagten zu ihm, dass er, *Abū Bakr*, das Vorrecht unter ihnen für dieses Amt habe, da er mit dem Propheten zusammen auswanderte und stellvertretend für den Gesandten das im Islam so wichtige Gebet leitete. Sie hielten ihn für die am besten geeignete Führungsperson, leisteten ihm als Erste den Treueeid und danach folgte ihnen die restliche islamische Gemeinde.

4.7.4 Sollte die bereits vorbereitete militärische Expedition nach Byzanz durchgeführt werden?

Der Prophet hatte kurz vor seinem Tod eine Armee vorbereitet, die nach Syrien vordringen sollte, um gegen die byzantinischen Christen zu kämpfen. Die Armee war bereit aufzubrechen, als der Prophet starb. Dadurch verzögerte sich *Usāmas* Aufbruch um einige Wochen. Nachdem *Abū Bakr* Kalif geworden war, beschloss er unverzüglich, den Feldzug durchzuführen.

„*Der Tod des Propheten brachte einige Leute auf den Gedanken, dass mit seinem Ende auch das Ende des Islam gekommen sei. Viele Stämme waren erst vor kurzer Zeit in die Gemeinde des Islam aufgenommen worden. Doch waren sie keinesfalls fest im neuen Glauben.*“²⁸⁶

Abū Bakr sah sich in einer schwierigen Lage. Die Gefährten stellten sich nun die Frage, ob die Mission fortgeführt werden sollte, oder ob sie es lieber vorziehen sollten, ihr Augenmerk auf die Abtrünnigen (*al-murtaddūn*) zu legen. Einige *Sahāba* meinten jedoch, dass es besser sei, den Gedanken in dieser Lage fallen zu lassen. Sie sagten:

„*Es sei unklug, Truppen in ein fremdes Land zu senden, wenn sie dringend im eigenen Land gebraucht werden.*“²⁸⁷

²⁸⁶ Ebd., S. 15.

²⁸⁷ Ebd., S. 15.

Aber *Abū Bakr* wollte nicht auf sie hören. Die *Šahāba* suchten primär Antworten auf diese und andere Fragen im Koran und in der Sunna. Jedoch gab es auch Fälle, deren eindeutige Lösung weder im Koran noch in der Sunna zu finden war. Beispielsweise waren das die Fragen über den Umgang mit den Abtrünnigen, oder über das Treffen von Entscheidungen bezüglich der militärischen Expedition nach Byzanz. Um nun zu Lösungen zu gelangen, wandten die Gefährten den *fiqh* an, der auf dem Koran und auf der Sunna basiert. *Abū Bakrs iğtiḥād* stützte sich auf einen festen *wāqi'*, der besagte, dass der Abbruch dieses Feldzugs in den Augen der Abtrünnigen ein Zeichen der Schwäche sein würde.

„Usāmas Feldzug war sehr erfolgreich. Er fiel in die Grenzbezirke Syriens ein und kehrte nach vierzig Tagen nach Medina zurück. Das Unternehmen brachte noch einen weiteren Erfolg. Es öffnete jenen die Augen, die glaubten, dass der Islam am Ende sei. Sie erhielten den klaren Beweis dafür, dass der Islam es mit den größten Mächten der damaligen Welt aufnehmen konnte. Dies beeindruckte die schwankenden Stämme. Einige von ihnen, die erst kürzlich vom Islam abgefallen waren, kehrten in seine Gemeinschaft zurück.“²⁸⁸

4.7.5 Sollte der Koran zu einem *muṣṭaf* zusammengestellt werden?²⁸⁹

Viele Muslime, die den Koran auswendig konnten, wurden von Abtrünnigen getötet. In einer einzigen Schlacht zwischen den Muslimen und den Abtrünnigen, bei der Schlacht von *Yamāma* (November 633 n.Chr.), wurden siebzig *qurrā'* (diejenigen, die den Koran auswendig können) getötet. Daher wurde befürchtet, dass ein großer Teil der Offenbarung verloren gehen könnte, falls nicht ein geschriebenes Exemplar des Korans angefertigt würde, denn diejenigen, die ihn auswendig konnten, würden früher oder später sterben. ‘Umar dachte über diese Angelegenheit nach. Als er mit *Abū Bakr* darüber sprach, hatte *Abū Bakr* Bedenken, denn er fürchtete etwas zu tun, was der Prophet nicht getan hatte. ‘Umar sagte zu *Abū Bakr*: „Bei Allah, es ist (wirklich) etwas Gutes.“ So drängte ihn ‘Umar weiter, um ihn zu überzeugen und seinen Vorschlag anzunehmen. Nachdem die Gefährten lange über dieses Thema diskutiert hatten, entschieden sie sich schließlich für den *muṣṭaf*. Dann beauftragte *Abū Bakr Zaid ibn Tābit* und sagte ihm: „Du bist ein kluger junger Mann und wir verdächtigen dich nicht (zu lügen oder der Vergesslichkeit); und du hast die göttliche Offenbarung für den Gesandten Allahs niedergeschrieben. Deshalb suche den Koran und stelle ihn (in einer Handschrift) zusammen. *Zaid* bildete eine Kommission und sammelte den Koran, der auf verschiedenen Materialien geschriebenen war, zusätzlich befragte er

²⁸⁸ Ebd., S. 16.

²⁸⁹ Vgl. Von Denffer, 1996, S. 51ff.

diejenigen, die ihn auswendig gelernt hatten. Die so erarbeiteten Blätter wurden von *Abū Bakr* verwahrt, dann von 'Umar, und dann von *Hafṣa*. Hier zeigt dieser *iğtihād* von 'Umar nicht nur die Berücksichtigung des *fiqh al-wāqi'*, sondern auch die *maṣlaḥa*, um eine richtige Norm zu treffen.

4.7.6 *Al-mu'allafatu qulūbuhum*, die, deren Herzen gewonnen werden sollen²⁹⁰

Der zweite Kalif, 'Umar ibn al-Haṭṭāb, traf während seiner Amtszeit von allen rechtgeleiteten Kalifen die meisten neuen Entscheidungen. Man sah sie zum Teil sogar als Änderung des koranischen Wortlauts. Bereits jene Fälle, die mit einwandfreier Übereinstimmung überliefert wurden, reichen für die heutigen Rechtsgelehrten völlig aus, sein vorbildhaftes Verfahren als Maßstab (Kriterium) für den Umgang mit dem *fiqh* und für die Lösung der heutigen anstehenden Probleme anzuwenden.

Einer dieser Fälle ist dem Koran zufolge:

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفَقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَفَةُ قَلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَإِنَّ السَّبِيلَ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ﴾

„Wahrlich, die Almosen (*zakāh*) sind nur für die Armen und Bedürftigen und für die mit der Verwaltung (der *zakāh*) beauftragten und für die, deren Herzen gewonnen werden sollen, und für die (Befreiung von) Sklaven, und für die Schuldner, und für die Sache Allahs und für den Sohn des Weges; (dies ist) eine Vorschrift von Allah. Und Allah ist Allwissend, Allweise.“ (9:60)

Nun in diesem Beispiel geht es um „diejenigen, die (für die Sache des Islam) gewonnen werden sollen“ (*al-mu'allafatu qulūbuhum*): Hier wird die Verpflichtung genannt, einen Teil der *zakāh* unter anderem an hochangesehene, überwiegend arabischstämmige, nichtmuslimische Personen und Gruppen abzugeben. Es sollte dadurch Ihre Sympathie, Unterstützung und Hilfe gewonnen und etwaige Skepsis bzw. Feindseligkeit ausgeräumt werden. Der Prophet Muhammad praktizierte dies und auch der erste Kalif *Abū Bakr* befolgte diese Sunna und lieferte einen Anteil ab. Der zweite Kalif 'Umar unterbrach diese Gepflogenheit bzw. setzte diese Sunna-Handlung nicht mehr fort. Er handelte dabei jedoch nicht aus eigenem Ermessen oder aus Abneigung gegenüber diesen Personen und Gruppen. Obwohl er mit den Bestimmungen des Korans, der Sunna des Propheten und mit der Handlungsweise des Kalifs *Abū Bakr* übereinstimmte, hielt er dennoch eine Änderung in bestimmten Fällen, die in sein Ressort fielen, unter folgenden Gesichtspunkten für notwendig:

²⁹⁰ Vgl. Falaturi, 2002, S. 31ff.

Da er die Bestimmung dieser Abgabe an die *mu'allafatu qulūbuhum* darin begründet sah, dass dadurch dem Islam bzw. den Muslimen Schutz vor den Feinden gewährleistet wurde, was er als Priorität sah und von höchstem Interesse (*maṣlaḥa*) für die Muslime betrachtete. Er sah aber, dass sich im Laufe der Zeit ihre Lage deutlich verbesserte: „*inna Allāh qad a'azza al-islam wa aqna 'anhūm*“/ Gott hat den Islam gestärkt und die Muslime von ihnen unabhängig bzw. deren Schutz für den Islam überflüssig gemacht“. Diese und ähnliche Entscheidungen des Kalifs ‘Umar bedeuteten eine Abänderung bzw. eine Aufhebung einer klaren koranischen Vorschrift, was zu vielen Diskursen führte und sowohl Zustimmung als auch Ablehnung hervorrief, da im Allgemeinen koranische Gesetzestexte zu den islamischen Glaubensgrundsätzen gehören.

Es handelt sich hier um eine sehr wichtige Problematik, wobei es nicht genügt sie auf eine Für- und Widerdebatte zu reduzieren. Dieses Beispiel stellt auch nicht einen Sonderfall dar, der als Ausnahme gewertet werden könnte. Im Sinne des Kalifs ‘Umar und anderer Prophetengefährten, die die Gewährleistung der Unversehrtheit des Islam an oberste Stelle setzten, dürften in diesem und in ähnlichen Fällen tiefere Ursachen vorliegen, die zu ergründen sind. Einer solchen Handlungsweise bedarf es aber um Lösungsmöglichkeiten für viele der heutigen Probleme zu finden.

4.7.7 Hungersnot ('ām al-maġā'a)

Eine ähnliche Situation ergibt sich, wenn es Zweifel über eine begangene Tat gibt. War es wirklich die Absicht der jeweiligen Person, Allahs Grenzen zu überschreiten oder war er/sie in gewisser Hinsicht dazu gezwungen und konnte nicht anders? Im zweiten Fall werden die *hudūd* nicht angewendet. Ein Beispiel dafür ist die Trockenperiode, die während des Kalifats ‘Umars im 18. Jahr der *hiğra* stattfand. Zu dieser Zeit litten viele Menschen unter einer Hungersnot und somit ließ ‘Umar jenes Gesetz außer Kraft setzen, das die Diebe bestraft. Schließlich bestand die Möglichkeit, dass jemand aus Not stahl und nicht etwa, weil die Person absichtlich die Grenzen Allahs überschreiten wollte.

Ein weiteres Beispiel stellt *ṣadaqat al-fitr* dar. Dies ist eine *zakāh*, die am Ende des Fastenmonats Ramadan entrichtet wird. Zur Zeit des Propheten spendeten die Muslime Nahrungsmittel wie etwa Datteln, Gerste und Ähnliches an die Bewohner von Medina. Diese Lebensmittel entsprachen zu jener Zeit den Nahrungsgewohnheiten der Menschen in Medina. Betrachten wir nun aber eine Stadt wie Wien heutzutage, so wissen wir, dass wir anders

vorgehen müssen. Schließlich würde kein Mensch in Wien von Datteln und Gerste profitieren, denn keine Familie besitzt zu Hause eine Mühle, die diese Gerste zermahlt, um schließlich daraus Brot zu backen. Wir müssen somit darüber nachdenken, was den Bewohnern von Wien am meisten entgegenkommt. Reis beispielsweise ist ein typisches Grundnahrungsmittel, das gespendet werden kann. Dies stellt wieder ein Beispiel von *fiqh* dar, der an die zeitlichen und lokalen Bedingungen angepasst ist.²⁹¹

4.7.8 Wie sollen die landwirtschaftlichen Flächen in Irak aufgeteilt werden?

In der Regierungszeit von ‘Umar ibn al-Hattāb eroberten die Muslime große, weite Flächen von Irak und Syrien. Es stellte sich die Frage, wie man diese fruchtbaren Böden, die zusätzlich auch reich an Naturschätzen waren, unter den Muslimen aufteilen sollte. Sollte man diese Flächen teilen und an einzelne muslimische Soldaten vergeben oder sollten sie zu gemeinnützigem Eigentum der Muslime werden? Diese Frage sorgte für eine lange Diskussion unter den Muslimen. Doch ‘Umar entschloss sich schließlich für die letztere Option, sodass alle Muslime von diesen Ländern profitieren konnten.

4.7.9 Ein zweiter *adān* am Freitag

Ein weiteres Thema war der Gebetsruf am Freitag zur Regierungszeit von ‘Utmān ibn ‘Affān. Das Problem bestand darin, dass die Einwohnerzahl in Medina deutlich stieg und dadurch die Menschen am Marktplatz den *adān* am Freitag nicht mehr hören konnten. ‘Utmān löste dieses Problem, indem er einen *mu’addin* den Gebetsruf auf einem bestimmten Gebäude am Marktplatz rufen ließ, bevor der *ādān* in der Moschee des Propheten ertönte. Das ist ein gutes Beispiel für die Anwendung von *fiqh*, welcher auf zeitliche und lokale Bedingungen abgestimmt ist.

4.7.10 Die *fitna* des Bürgerkriegs

Dreizig Jahre nach dem Tod des Propheten spalteten sich die Gefährten aufgrund der *fitna* in zwei Lager auf. Eine Gruppe wählte *al-Hasan ibn ‘Alī* als Kalif. Um den Bürgerkrieg und das Blutvergießen zwischen den Muslimen zu stoppen, bzw. um die Muslime wieder zu vereinen, gab *al-Hasan ibn ‘Alī* jedoch seinen Posten auf. Dies ereignete sich im Jahre (40 n.H.),

²⁹¹ Vgl. al-Ğauziyya, 2006, B3, S. 11.

welches als ‘ām al-Ğamā‘a bekannt wurde, also dem Jahr der Einheit. Dies stellt eine Art der Anwendung des *fiqh* dar, welche auf die zeitlichen und lokalen Gegebenheiten Rücksicht nahm. Zusammenfassend kann man sagen, dass die Gefährten des Propheten auf viele Schwierigkeiten trafen, als es um die Anwendung des zeitlich und lokal angepassten *fiqh* ging, der letztendlich aus dem Koran und der Sunna entnommen wurde.

4.8 Beispiele von *fiqh al-wāqi‘* nach den Ansichten der Gelehrten

Anlass zu neuer Regelung können aber auch die geographischen Verhältnisse geben. In den nördlichen Gebieten z. B., wo die Länge der Tage und Nächte über 24 Stunden hinausgeht (oder sogar mehrere Monate andauert), stellt sich die Frage nach der Weise der Verrichtung des fünfmaligen Gebets am Tag und nach dem Fasten im Monat Ramadan. Fasst man in solchen Gebieten die Zeitbestimmung: Morgen, Mittag, Nachmittag, Abend und Nacht wörtlich auf, so müsste dann theoretisch dort, wo sechs Monate Tag und sechs Monate Nacht herrscht, nur im ganzen Jahr je einmal eins der fünf obligatorischen Gebete verrichtet werden und das Fasten unerfüllbar bleiben. Dies widerspricht dem Sinn der beiden Institutionen, nämlich der ständigen Begegnung mit Gott. Daher ist eine neue Regelung - und zwar lokalbedingt - erforderlich, nach der der Muslim in diesen Gebieten, in bestimmten Abständen, die jeweiligen Gebete verrichten und ebenso in einer bestimmten Zeitspanne das Fasten durchführen kann, wie die übrigen Muslime anderswo. Daraus ergibt sich eine geographisch bedingte Wandlung in den allgemeinen Gesetzen und Vorschriften des Islam, ohne die Einheit des Geistes des islamischen Gesetzes zu beeinträchtigen.

4.8.1 ‘Abduh (1849-1902) und die Mehrehe

Ein weiteres Beispiel für *fiqh al-wāqi‘* stellt das Rechtsgutachten *Muhammad ‘Abduhs* zur Mehrehe dar. Grund dafür war weder eine Verteidigung des Islam und der Polygamie, noch deren Verurteilung, sondern die offensichtlichen negativen Folgen der Mehrehe aufgrund der veränderten gesellschaftlichen Bedingungen in seinem Heimatland Ägypten. ‘Abduh bezieht sich in seinem Korankommentar *tafsīr al-Manār*²⁹² auf drei Koranverse, die sich mit dem Thema der Mehrehe beschäftigen und kommt zu dem Ergebnis, dass in unserer heutigen Zeit Polygamie nicht als erlaubt angesehen werden könne. So werden in Sure 4, Vers 2 die Waisen

²⁹² Muhammad ‘Abduh & Rašīd Ridā: *Tafsīr al-Manār*, dār al-Manār, Kairo, 1328-1367 hiğrī, B 4, S. 370.

und ihr Vermögen erwähnt, die der Obhut der Männer anvertraut sind und vor einer Heirat mit der Absicht, zu deren Vermögen zu gelangen, gewarnt:

﴿وَاعْنُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَيْثَرَ بِالطَّيْبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حَوْبَاً كَبِيرَاً﴾

„Und gebt den Waisen ihr Vermögen und tauscht nicht etwas Schlechtes gegen etwas Gutes aus, und zehrt nicht ihr Vermögen auf, indem ihr es eurem eigenen zuschlagt! Das wäre eine schwere Sünde.“ (4:2)

Aufgrund der Versuchung, die eine solche Ehe jedoch darstellt, wird die Möglichkeit aufgezeigt, mehrere Frauen zu heiraten, aber nur solche, die nicht unter die zuvor genannte Kategorie fallen und dies nur unter der Voraussetzung, alle in gleicher Weise gerecht zu behandeln. So heißt es in *Sure 4*, Vers 3:

﴿إِنْ خَفْتُمْ أَلَا تَقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَإِنَّكُمْ وَاَنْتُمْ مَاطِبُ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مُتْنِي وَثَلَاثُ وَرَبَاعٌ. فَإِنْ خَفْتُمْ أَلَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَامِلَكَتْ أَيْمَانَكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَا تَعْلُوَ﴾

„Und wenn ihr fürchtet, in Sachen der Waisen nicht recht zu tun, dann heiratet, was euch an Frauen gutdünkt, zwei, drei oder vier. Wenn ihr aber fürchtet, nicht gerecht zu handeln, dann (nur) eine, oder was ihr besitzt! So könnt ihr am ehesten vermeiden, Unrecht zu tun.“ (4:3)

‘Abduh setzt bei dieser Bedingung der Mehrehe an und bringt eine weitere Bestätigung (Koran 4:129) dafür, dass die Erfüllung dieser Bedingung – nämlich die gerechte Behandlung aller Ehefrauen - nahezu unmöglich sei:

﴿وَلَمْ تُسْتَطِعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْهُرَصْتُمْ﴾

„Und ihr werdet die Frauen nicht gerecht behandeln können, ihr mögt noch so sehr darauf aus sein.“ (4:129)

Daraus folgert ‘Abduh, dass Polygamie im Islam eine höchstmöglich eingeschränkte Angelegenheit (*amr muḍaiyyaq aśadda at-tadyīq*)²⁹³ ist. Sie stelle quasi eine Ausnahmesituation dar und sei nur dem gestattet, der ihrer bedürfe und auch dies nur unter der Voraussetzung der Gewissheit, Gerechtigkeit üben zu können. Somit stellt Polygamie für ‘Abduh eine Möglichkeit dar, Notsituationen zu bewältigen, wie etwa wirtschaftliche Not in einer Gesellschaft mit Überschuss an Frauen ohne Erwerbsmöglichkeit und ohne Ernährer. Aber auch in einer solchen Ausnahmesituation ist die gerechte Behandlung der Ehefrauen

²⁹³ أمر مضيق أشد التضييق

unerlässliche Bedingung. *Sure* 4, Vers 129 aber macht deutlich, dass diese Bedingung nicht erfüllbar ist:

„**Und ihr werdet die Frauen nicht gerecht behandeln können, mögt ihr noch so sehr darauf aus sein.**“

Das heißt, wie aufrichtig die Absicht des Mannes auch immer sein mag – eine gerechte Behandlung wird tatsächlich nicht möglich sein. Entwickelt man ‘Abduhs Argumentation weiter, bedeutet dies, dass Polygamie unter in Wirklichkeit nicht realisierbaren Voraussetzungen zulässig ist, denn vollkommene Gerechtigkeit walten zu lassen ist nicht möglich und somit Polygamie nicht erlaubt. Warum aber wird dieses Verbot auf solchen Umwegen formuliert? Der Grund dafür ist, dass es kein vollständiges Verbot ist. Die Polygamie ist offensichtlich eine Handlung, die wegen ihrer Unrealisierbarkeit in der Praxis verboten, juristisch aber erlaubt ist. Wie ‘Abduh richtig erkannte, ist der Sinn eines solchen Verbot-Gebotes die Zulässigkeit der Polygamie nur in äußersten Notfällen, diese können die jeweiligen Familienverhältnisse oder die gesellschaftlichen Umstände betreffen. In einem auf islamischer Rechtsordnung basierenden Staat sollten solche Fälle vom Staat gelenkt und kontrolliert werden. Wesentlich ist, so auch bei ‘Abduh, dass der Genuss alleine kein Motiv für Polygamie sein darf, ohne irgendeinen sonstigen gemeinsamen Nutzen und das Vorliegen einer Notlage.

In seinem Rechtsgutachten zur Polygamie versucht ‘Abduh somit die Urquelle des Islam, den Koran, in Hinblick auf die tatsächlichen Gegebenheiten seiner Zeit (*al-wāqi‘*) zu verstehen und bedient sich dabei auch, ohne jedoch ausdrücklich darauf hinzuweisen, der beiden bereits erwähnten Prinzipien *al-maṣlaha* und *rūh at-taṣrī*.

4.8.2 Aš-Šāfi‘ī (767-820)

Ebenso können geänderte geographische Verhältnisse eine Änderung von Bestimmungen und das Erlassen neuer Regelungen bewirken. Ein gutes Beispiel für Möglichkeit und Notwendigkeit einer solchen Änderung ist die Lehre des Rechtsschulenbegründers *aš-Šāfi‘ī*, die in eine alte (*al-madhab al-qadīm*) und eine neue (*al-madhab al-ġadīd*) Schule geteilt wird, eine Einteilung, die sich sowohl aus den geografischen als auch den historischen Umständen ergibt: So wird die von ihm im Irak vertretene Lehre als „alt“, die Lehre seiner letzten beiden Lebensjahre in Ägypten aber als „neu“ bezeichnet.

4.8.3 *Ibn Qaiyyim al-Ǧauziyya* (691/1291—751/ 1350)²⁹⁴

Er stellte sich eine ähnlichen Frage, die heute sehr aktuell ist: Wie kann man die neu entstandenen Probleme der heutigen Zeit lösen? Er berief sich auf *al-ḥulafā’ ar-rāšidūn*, die unter Berücksichtigung der *maṣlaha* - und nicht aus reiner Willkür - neue Entscheidungen getroffen haben, welche weder im Koran noch in der Sunna explizit erwähnt werden. Er betont, dass es sich oft um sehr aktuelle und konfliktreiche Situationen und Fälle handelt, wobei die ‘*ulamā’ und *fuqahā’* sich nicht selten irrten.*

Dem Koran und der Sunna liegen unabänderliche, bleibende Werte zugrunde, d. h. sie sind unabhängig von Zeit und Raum. Eindeutiges Ziel ist es, Gerechtigkeit²⁹⁵ unter den Menschen zu schaffen, wobei die Wege zu deren Verwirklichung unterschiedlich sein können, sie aber dennoch dem Koran und der Sunna entsprechen sollten. Sein Ziel war, die *šari‘a* in ihrem tiefgreifenden Sinn bzw. in ihrer weitreichenden Zielsetzung einerseits gegenüber der starren Engstirnigkeit und andererseits gegen die Gleichgültigkeit ihr gegenüber zu verteidigen und sie in beiden Fällen vor dem Untergang zu bewahren.

Er sagte, dass es zwei Arten von *fiqh*²⁹⁶ gibt: *fiqh* der allgemeinen Ereignisse und *fiqh al-wāqi‘*. Mittels dieser unterscheidet der Richter zwischen Recht und Unrecht, indem er beide miteinander vergleicht und dabei die Norm des *al-wāqi‘* von der Pflicht ableitet, ohne dass sie ihr widerspricht.

Weiters unterscheidet er zwei verschiedene Arten der *šari‘a*-Politik (*as-siyāsa aš-šar‘iyya*): Die eine ist eine ungerechte Politik, sie richtet sich gegen die *šari‘a* und ist verboten, und die andere ist gerechte Politik, sie ist mit der *šari‘a* vereinbar und erforderlich.

Er erwähnte dazu zwei Beispiele:

Erstes: Zwei Frauen kamen zum Propheten *Dāwūd*, damit er zwischen ihnen Recht spreche. Sie hatten ein Baby, von dem jede Frau behauptete, dass sie die Mutter des Babys sei. *Dāwūd* sprach das Baby der älteren Frau zu. Der Prophet *Suleiman* war nicht damit einverstanden und

²⁹⁴ Vgl. al-Ǧauziyya 2013, S. 16-17.

²⁹⁵ „bal qad bayyana subḥānah bima šara‘ahu min al-ṭuruq ana maqṣūdah iqāmat al-‘adl bayna ‘ibādih wa qiyām al-nās bil qiṣṭ fa ḥay tarīq iṣṭhraġa biha al-‘adl wa al-qiṣṭ fahiya min al-dīn wa laysat muḥālifa lahu“.

²⁹⁶ „Fahahuna naw‘ān mina al-fiqh labuda li al-ḥākim mihuma: fiqh aḥkām al-ḥawāḍit al-kuliyya wa fiqh fi nafs al-wāqi‘ wa aḥwāl al-nās, yumayyas bihi bayna al-ṣādiq wa al-kāzib wa al-muḥiq wa al-mubṭel fay‘tī al-wāqi‘ hukmuh mina al-wāgiḥ wa la yaḡ‘al al-wāgiḥ muḥālifan li al-wāqi‘.“

holte sich ein Messer. Dann sagte er zu den beiden, dass er das Baby in zwei Teile schneiden würde und jede bekomme sodann einen Teil. Darauf schrie die jüngere Frau: „Tu das nicht, das Baby gehört nicht mir!“ Nun hatte er ein klares Indiz und sprach das Baby der jüngeren Frau zu. Das Verhalten des Richters entsprach der Lehre des *fiqh*. Normalerweise ist das Geständnis der Herr der Indizien, aber in diesem Fall sprach *Suleiman* das Recht entgegen ihrem Geständnis, der jüngeren Frau zu.

Zweites: „Und sie eilten beide zur Tür, und sie zerriss sein Hemd von hinten, und sie trafen an der Tür auf ihren Mann. Sie sagte: "Was soll der Lohn desjenigen sein, der gegen deine Familie etwas Böses plante, wenn nicht das Gefängnis oder sonst irgendeine schmerzliche Strafe?" Er sagte: "Sie war es, die mich gegen meinen Willen zu verführen suchte." Und ein Zeuge aus ihrer Familie bezeugte es: "Wenn sein Hemd vorne zerrissen ist, dann hat sie die Wahrheit gesprochen und er ist ein Lügner. Wenn sein Hemd jedoch hinten zerrissen ist, so hat sie gelogen, und er ist der, der die Wahrheit sagte." Als er nun sah, dass sein Hemd hinten zerrissen war, da sagte er:

"Wahrlich, das ist eine List von euch (Weibern); eure List ist wahrlich groß.“ (12:25-28)

Der Zeuge aus ihrer Familie hat das Zerreißen des Hemdes von hinten als klares Indiz gesehen, dass der Prophet *Yūsuf* die Wahrheit sagte und sie gelogen hatte.

Unter der Überschrift, Wandel und Unterschiede der *fatwā* entsprechend dem Wandel von Zeit, Ort, Situation, Intention und Gewohnheit, schrieb *Ibn al-Qaiyyim* folgendes: Der Kern bzw. die innere Struktur der *šarī'a* basiert auf der *maslaha* der Menschen im Diesseits und im Jenseits und sie bedeutet Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Weisheit und Gemeinwohl. Und jede Angelegenheit, die von Gerechtigkeit zu Ungerechtigkeit, von Barmherzigkeit zu Unbarmherzigkeit, von Weisheit zu Sinnlosigkeit und vom Gemeinwohl zu schädlichen Dingen führt, gehört nicht zur *šarī'a*.²⁹⁷

Damit hat er den Gelehrten mehrere Regelungsmöglichkeiten gegeben, um die Beziehung zwischen *fiqh al-wāqi'* und *iqtihād* darzustellen. Somit kann nicht blind eine Norm (*hukm*) von Koran und Sunna abgeleitet werden, ohne obige Kriterien, *mashālih al-'ibād*, *'adl*, *rahma*, und *hikma* mit-einzubeziehen.

²⁹⁷ Vgl. al-Ǧauziyya, 2006, B3, S. 5.

4.9 *Qaraḍāwī* und *mūġibāt taġayyur al-fatwā*²⁹⁸

Er verweist darauf, dass die *šarī'a* die gesamten menschlichen Angelegenheiten sowohl im Diesseits als auch im Jenseits abdeckt. Sie ist allgemein, was den Ort und ewig, was die Zeit anbelangt. Die Muslime müssen sich in all ihren Angelegenheiten nach ihr richten, denn ihre Gültigkeit ist zeitlich nicht beschränkt. Der Kern bzw. die innere Struktur der *šarī'a* basiert auf der *maṣlaḥa* der Menschen und sie beinhaltet die Elemente der Großzügigkeit und der Flexibilität, womit sie für jeden Ort und jede Zeit gut anpassbar ist. Die *fatwā* ändert sich entsprechend des Ortes, der Zeit, der Gegebenheit (*al-hāl*) und der Gewohnheit.

Die Gegner dieser Ansicht meinen, dass das Leben veränderlich und stets in Bewegung ist, während die *šarī'a* starr und unveränderlich sei. Somit könne man sein veränderliches Leben nicht nach den Normen der *šarī'a* richten. *Qaraḍāwī* widersprach dieser Aussage, indem er meinte, dass weder im Leben alles stets veränderlich, noch die *šarī'a* zur Gänze fixiert sei.

Information und Kenntnis sowie Werkzeug und Mittel seien beispielsweise veränderlich, jedoch bleiben Vernunft, Verstand und Triebe des Menschen sowie die Naturgesetze die ihn umgeben, unveränderlich. Genauso ist der beschränkte Kreis der eindeutigen Normen innerhalb der *šarī'a* fixiert und unveränderlich, während bei mehrdeutigen Normen eine Veränderung durchaus möglich ist; deswegen ist die Veränderung der *fatwā* ein wichtiger Faktor, um die Flexibilität der *šarī'a* zu beweisen und zu verwirklichen.

4.9.1 Hinweise für die Veränderung der *fatwā*²⁹⁹

Erstens: Aus dem Koran

Dem Koran zufolge:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسُكُمْ لَا يُضِرُّكُم مِّنْ ضَلَالٍ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ...﴾

„Oh ihr, die ihr glaubt! Wacht über euch selbst. Wer irregeht, kann euch nicht schaden, wenn ihr nur selbst auf dem rechten Weg seid...“ (5:105)

Bei diesem in Medina offenbarten Vers, handelt es sich laut *Qaraḍāwī* um einen Befehl mit Gültigkeit für jene Zeiten, in denen sich Muslime in einer schwachen und unterdrückten Lage

²⁹⁸ Vgl. Qaraḍāwī Yūsuf: *muġibāt taġayyur al-fatwā fī 'aṣrinā*, dār al-ṣourūq, Cairo 2011.

²⁹⁹ Vgl., ebd., S. 28

befinden. Obwohl die Muslime nach der Auswanderung bereits Mekka hinter sich gelassen haben, wurde diese *Āyāt* in Medina offenbart, welche Gültigkeit für die Zukunft besitzt.

﴿وَلْكُنْ مِنْكُمْ أَمَةٌ يُدْعَوْنَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَاوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾

„Und aus euch soll eine Gemeinde werden, die zum Guten einlädt und das gebietet, was rechtens ist, und das Unrecht verbietet; und diese sind die Erfolgreichen.“ (3:104)

In diesem Fall wird der Kreis der Verantwortung auf andere Mitmenschen erweitert, indem man auch sie zum Guten anleiten soll. Dieser Vers setzt seine Gültigkeit in einer Lage der Stärke und Sicherheit voraus.

Dieser Vergleich zeigt deutlich eine Veränderung der *fatwā* in Abhängigkeit zur jeweiligen Lage.

Zweitens: Aus der Sunna

Laut einer Aussage des Propheten musste die Opfergabe des Opferfests binnen drei Tagen verteilt oder gegessen werden. Als er im nächsten Jahr gefragt wurde, ob man dies wiederholen solle, verneinte er und begründete dies mit der Nahrungsknappheit des Vorjahres.

Da es also im darauffolgenden Jahr keine Krise mehr gab, wurde die Frist aufgehoben, was den Regeln der Veränderung der *fatwā* unter bestimmten Umständen nachkommt.

Drittens: Aus der Vorbildhaftigkeit der *Sahāba*

Laut dem Propheten musste die *zakāt al-fitr* in Form bzw. in der Menge von zwei Handvoll (*ṣā’*) Datteln, Gerste oder Rosinen gegeben werden. Nach dem Tod des Propheten setzten die *Sahāba* dies mit Getreide in der Hälfte der oben genannten Menge gleich, da dies demselben Wert entsprach.

4.9.2 Die Bedingungen für die Veränderung der *fatwā*³⁰⁰

³⁰⁰ Vgl. ebd., S. 39.

4.9.2.1 Die Veränderung des Ortes³⁰¹

Bekanntlich sind die verschiedenen Orte auf der Erde nicht gleich. Denn neben warmen, flachen und trockenen Gebieten, finden sich auch kalte gebirgige und fruchtbare Gegenden. Genauso sind Menschen, gezeichnet vom Klima und der Situation im eigenen Land jeder für sich einzigartig. Somit kann laut islamischen Gelehrten bei jeder *fatwā* die Lage im jeweiligen Ort berücksichtigt und bei Bedarf angepasst werden.

Zum Beispiel sind Männer in Ländern, welche von regelmäßigerem Niederschlag oder Kälte betroffen sind, von ihrer Pflicht der täglichen Verrichtung der Gebete in der Moschee befreit. Ebenfalls reicht es für das Volk der Inuit bei der Durchführung des *tayammum* Schnee oder Eis anstatt der vorgesehenen Erde zu verwenden.

4.9.2.2 Die Veränderung der Zeit³⁰²

Hier ist nicht die Veränderung der Zeit an sich gemeint, sondern die Veränderung des Menschen im Laufe der Zeit. So sind die Bräuche und Sitten der Menschen heutzutage nicht wie vor 100 Jahren. Noch werden alle für uns bekannten Traditionen in ferner Zukunft Geltung haben. Denn der Wandel durch die Zeit ist ein natürlicher und sich dauernd wiederholender Vorgang.

Beispielsweise haben Rauschgiftmittel, welche in früherer Zeit wenig bis gar nicht vorhanden waren, einen festen Platz in der Gesellschaft eingenommen. Der Drogenhandel blüht und dessen Ware ist schon in fast allen Ländern erhältlich. Doch wie steht der Islam dem gegenüber?

Klarerweise sind in den Hauptquellen des Islams keine direkte Erwähnung dieser Mittel zu finden, da sie erst in späterer Zeit auftauchten. So benutzten die Rechtsgelehrten den *qiyās* (Vergleich) um die Produkte nach den grundsätzlichen Geboten und Verboten des Islams zu beurteilen. So wurde für den Vergleich der Alkohol als ähnlich berauschende Substanz herangezogen und daher Drogen als verboten eingestuft.

³⁰¹ Vgl. ebd., S. 41.

³⁰² Vgl. ebd., S. 48.

Andere wichtige Beispiele sind:

a) Das verpflichtende Testament (*al-waṣīyya al-wāḍiba*):

Dabei handelt es sich um eine Verpflichtung jedem Kind, dessen Vater oder Mutter verstorben ist, den Anteil seines Elternteils beim Erbe des Großvaters zu übergeben. Dies wurde in Ägypten und Syrien als *fatwā* angenommen und als Gesetz beschlossen.

Da in früherer Zeit das Band der Familie stärker war und die Halbwaise bzw. Vollwaise selbstverständlich von ihrer Verwandtschaft versorgt wurden, war solch eine Verpflichtung nicht notwendig.

b) *Hul*³⁰³:

Hier geht es um den Wunsch einer Frau sich von ihrem Mann, ohne einen bestimmten Grund, oder weil sie ihn nicht mag, scheiden zu lassen. Um diesen zu verwirklichen muss sie ihm alle Geschenke sowie die Brautgabe zurückstatten. Dieses Recht wurde der Frau auch gesetzlich zugesichert. Da eine Ablehnung von Seiten des Mannes früher als unwürdig betrachtet wurde, war so ein Gesetz damals nicht nötig.

4.9.2.3 Die Veränderung der Gegebenheit, der Lebensumstände (*al-hāl*)³⁰⁴

Ebenfalls muss bei der *fatwā* auf die Lage oder den Status der jeweiligen Person oder Situation geachtet werden. So ist ein Starker nicht wie ein Schwacher, noch ein Reicher wie ein Armer oder ein Gesunder wie ein Kranker. Genauso wenig können Krieg und Frieden oder Bildung und Unwissenheit gleichgesetzt werden. Daher muss die Lage bei der Rechtsprechung genauestens berücksichtigt werden.

Folgendes Beispiel ist für dieses Thema zutreffend. Als der Gelehrte *Ibn ‘Abbās* eines Tages von einem Mann gefragt wurde, ob es für einen Mörder eine Reue gäbe, betrachtete er sein Gesicht und antwortete mit „Nein“. Als der Mann fort ging, fragte man den Gelehrten wieso er diesmal eine andere Antwort gab als sonst. Er erklärte es damit, dass er im verärgerten Gesichtsausdruck des Mannes Wut erkannte und dies möglicherweise auf eine Absicht zur Verrichtung einer Sünde hinwies. So war es die Aufgabe des Gelehrten, den Mann vor so einer Tat abzuschrecken, um damit möglicherweise ein Leben zu retten.

³⁰³ Vgl. ebd., S. 56.

³⁰⁴ Vgl. ebd., S. 58.

Ein anderes Beispiel betrifft die Einbürgerung von Muslimen in nichtislamische Staaten. Laut der Meinung von *Hasan al-Bannā* ist dies verboten und kann zur Abtrünnigkeit und zum *kufr* führen. Da dies gleichfalls es zur Abtrünnigkeit führt wurde diese *fatwā* von tunesischen Gelehrten gegenüber der damaligen Kolonialmacht Frankreich ausgesprochen, welche Tunesien besetzt hatte. Dies ist auch ein Mittel für den tunesischen Widerstand gewesen. *Qarađāwī* stimmt dieser Meinung, im Falle eines Kriegszustands mit dem jeweiligen Land, zu. Dies ist aber aufgrund einer veränderten Lage heutzutage nicht mehr der Fall. Im Gegenteil, es ist für Muslime im Westen sogar erwünscht die Staatsbürgerschaft anzunehmen, um dadurch mehr Mitbestimmung und eine Sicherung der Existenz zu erreichen.

4.9.2.4 Die Veränderung des Gewohnheitsrechts ('urf)³⁰⁵

„'Urf ist eine Erscheinungsform zur Verwicklung der maşlahā, da Bedrängnis (harağ) zu seinen Gunsten und in seinem Sinne beseitigt wird.“³⁰⁶

Sind die Normen, welche in einer bestimmten Zeit mit einem damals bestimmten Gewohnheitsrecht ('urf) hervorgegangen, heute noch gültig? Laut *Qarađāwī* sollte eine *fatwā* geändert werden, welche auf einen bestimmten 'urf basiert, wenn dieser 'urf heute nicht mehr aktuell ist.³⁰⁷

Als Beispiel nennt er den 'urf des direkt ausgehändigten Preises bei jedem Kauf. Dies war laut islamischen Gelehrten eine Bedingung für einen rechtmäßigen Kauf. In der Zeit der Erfindungen und der Modernisierung kamen neue Zahlmittel wie der Scheck oder die Kredit- bzw. die Bankomatkarde dazu. Bei dieser Zahlungsart kommt das Geld nicht immer sofort

³⁰⁵ „'Urf, so kann man heute sagen, ist das, was von der Allgemeinheit durch stetige Wiederholung an Wort und Tat als Brauch angenommen worden ist und was in dem Denken der Leute mit gesundem Verstand als gut betrachtet wird“, Vgl. Reidegeld, 2005, S. 139.

„'arafa“ bedeutet im Arabischen „gewusst“ oder „erkennt“. „'urf“ ist das, was unter Menschen bekannt, anerkannt und akzeptiert ist. Gewohnheit ist eine sekundäre Quelle des ijtihād und muss bei der Normsetzung berücksichtigt werden. Die Gewohnheit, die nicht harām erlauben oder halāl widersprechen wird im fiqh nicht abgelehnt. Vgl. Mohamed Ibrahim, Gewohnheitsrecht, [http://awis-islamforschung.eu/archiv-1/gewohnheitsrecht, 1 \(6.10.2009\).](http://awis-islamforschung.eu/archiv-1/gewohnheitsrecht, 1 (6.10.2009).)

S. Michael Kamper und Maurus Reinkowski: Rechtspluralismus in der Islamischen Welt, Walter de Gruyter. Berlin. New York, 2005.

³⁰⁶ Krawietz, 2002, S. 302.

³⁰⁷ „Häufiger wird jedoch zwischen beiden Begriffen ('urf und 'āda) unterscheiden. Zwar bedeuten 'urf und 'āda rein sprachlich das Gleiche, doch unterscheiden die Rechtsgelehrten zwischen individueller und weit verbreiteter Gewohnheit; sie nennen aber nur letztere 'urf.“ (Ebd., S. 294)

beim Verkäufer an, sondern manchmal mit Verzögerungen von mehreren Tagen. Diese neue Gewohnheit erfordert damit auch eine neue dazu passende *fatwā*, welche dies berücksichtigt.

4.9.2.5 Die Veränderung der Information

a) Die Veränderung der Information in Bezug auf die *šarī‘a*:

Einerseits müssen *fatāwā*, welche auf bestimmte *Hadīte* basieren überdacht werden, wenn diese *Hadīte* sich später als schwach erwiesen oder andererseits schwache *Hadīte* in späterer Zeit für gesund empfunden wurden. Ebenfalls muss dies geschehen, wenn zu einer *fatwā* ohne *Hadītbezug* später ein dazu passender *Hadīt* gefunden wird.

Qaraḍāwī erzählt dazu ein Beispiel aus eigener Erfahrung. In früherer Zeit hatte *Qaraḍāwī* bei der Konvertierung einer Frau zum Islam, welche mit einem nichtmuslimischen Mann verheiratet war, eine *fatwā* zur bedingungslosen Scheidung herausgegeben. Doch als er andere Meinungen von früheren Gelehrten sowie von *Sahāba* in Erfahrung brachte, welche den Fortbestand der Ehe bevorzugten, schloss er sich dem an.

b) Die Veränderung der Information in Bezug des täglichen *wāqi‘*:

Zum Zeitpunkt als das Rauchen erstmals auftauchte, wurde es von verschiedenen *fatāwā* als *makrūh* eingestuft. Da aber die heutigen medizinischen Untersuchungen das Nikotin als klar schädlich einstufen, besteht für die Gelehrten kein Zweifel daran, dass das Rauchen verboten ist.

In einem anderen Beispiel betrachtet *Qaraḍāwī* die Mondsichtung für nicht mehr notwendig, da die fortgeschrittene Wissenschaft in der Astronomie genaueste Informationen über den Beginn der Monate des islamischen Mondkalenders liefert.

4.9.2.6 Die Veränderung der Bedürfnisse der Menschen³⁰⁸

Die Bedürfnisse der Menschen haben sich im Laufe der Zeit geändert. Denn was früher als ergänzendes Bedürfnis betrachtet wurde, ist heute teilweise notwendig geworden.

Beispielsweise sind in den heißen Golfregionen heutzutage ein Leben ohne Kühlschrank oder Klimaanlage unvorstellbar geworden. Durch diesen Wandel setzen auch neue Normen ein.

³⁰⁸ Vgl. *Qaraḍāwī*, 2011, S. 76.

Ein weiteres Beispiel ist laut *Qaraḍāwī* die Haltung von Hunden im Haushalt. Hier gibt es bestimmte Gruppen von Menschen, wie Blinde oder körperlich Behinderte, welche auf diese Tiere angewiesen sind. Genauso erleichtern Hunde älteren oder einsamen Personen das Leben, indem sie ihnen Gesellschaft leisten.

Zuletzt sei noch folgendes Beispiel angeführt. Nachdem *Qaraḍāwī* den Umgang mit Bankzinsen lange Zeit als gänzlich *harām* ansah, genehmigte er für den Hauskauf mittels Kredit in nichtislamischen Ländern eine Ausnahme. Er begründete dies mit dem Nutzen durch die daraus folgenden Steuerbegünstigungen sowie einer erhöhten Wohnqualität. Vor allem würde es aber den Muslimen ein erhöhtes Ansehen in der Gesellschaft verleihen. Da muslimische Familien meistens sehr kinderreich sind, fühlen sich deren Nachbarn oft vom Lärm belästigt, was zu Unannehmlichkeiten führen kann und im schlimmsten Fall zu einer Verweisung. Weder ist es einfach als Großfamilie eine geeignete Unterkunft zu finden, noch werden Wohnungen gerne an sie vermietet.

4.9.2.7 Die Verbreitung der Unsittlichkeit (*'umūm al-balwā'*)³⁰⁹

Diese Regel hat ihre Gültigkeit im Bereich von mehrdeutigen Normen und gilt nicht für die Bereiche, die bereits eindeutig entschieden sind. Mehrdeutige Bereiche sind jene, worüber die Gelehrten mehrere Meinungen diesbezüglich geäußert haben, wie z. B. Musik, singen, Schach spielen, usw.

Die Gelehrten sehen die Verbreitung bestimmter Verhaltensweisen, welche früher für unsittlich gehalten wurden als Grund für eine Erleichterung. So weist die Ausdehnung solch einer Mentalität auf dessen Unverzichtbarkeit in der jeweiligen Gesellschaft hin. Und da es ein Grundsatz ist in der *šarī'a* die Anliegen der Menschen zu beachten, wird laut islamischen Gelehrten das Bedürfnis der Notwendigkeit gleichgesetzt. Denn die Notwendigkeit erlaubt die Ausnahme.

Zum Beispiel war es für die Menschen im Mittelalter üblich gewesen eine Kopfbedeckung zu tragen. Es war sogar unhöflich es nicht zu tun. Dies ging so weit, dass in manchen

³⁰⁹ Vgl. ebd., S. 92.

islamischen Gebieten von Personen mit freiem Haupt kein Zeugnis (*šahāda*) vor Gericht angenommen wurde. In Andalusien war dies jedoch nicht der Fall, da ein unbedeckter Kopf durch die Vermischung mit der spanischen Bevölkerung zur Normalität geworden war. Neben einer fehlenden Kopfbedeckung wurde auf der Straße zu essen auch als unmoralisch gesehen, aber heutzutage stellt dies ein normales Verhalten dar.

Im Gegensatz zu früher tragen die meisten Männer heute keinen Bart mehr. Dies stellte damals ebenso den Grund für die Ablehnung gerichtlicher Zeugnisses jener Personen dar. Zu diesem Thema gibt es vorwiegend zwei verschiedene Gelehrtenmeinungen: die eine betrachtete das Tragen des Bartes als Pflicht und die andere sah dies als Sunna an. Hier sollte laut *Qaraḍāwī* die für die heutige Realität geeignete Auffassung der Sunna angenommen werden, um den Leuten das Leben nicht zusätzlich zu erschweren.

Weiters kann noch das Beispiel des Fernsehapparates herangezogen werden, denn zu Beginn seiner Erscheinung wurden einige *fatāwā* ausgesprochen, die die Verwendung des Apparates verboten. Als jedoch die Verbreitung des Gerätes in den Haushalten zunahm und es eine unverzichtbare Quelle der Information und Unterhaltung für die Menschen wurde, mussten die Rechtsprechungen von den Gelehrten korrigiert und an die gelebte Wirklichkeit (*al-wāqi` al-mu`āṣ*) angeglichen werden.

4.9.3 Die Regelungen des *fiqh al-wāqi`* aus den Quellen der *śarī`a*³¹⁰

Die Relation zwischen *iğtihād* und *wāqi`* wird durch *maṣlaḥa* und *maqāsid* (Intentionen der *śarī`a*) geregelt und alle Quellen der *śarī`a* orientieren sich am *wāqi`* und die Beziehung zu ihm wird definiert, wie oben in diesem Kapitel unter den Überschriften „Die Offenbarung und *wāqi`*“ sowie Sunna und *wāqi`* erklärt bzw. erläutert wurde.

4.9.3.1 Erste Regelung: *Qiyās*³¹¹

Gazālī sagte:

³¹⁰ Vgl. Bu‘ūd, 2006, S. 146.

³¹¹ Es geht hier um die Anbindung einer festgelegten Norm auf einer abweichenden, aber ähnlich Fall unter der Bedingung, dass beide Fälle denselben *'illa* besitzen. (Vgl. Krawietz, 2002, S. 204)

„*Qiyās* ist die Übertragung oder Anbindung einer Norm (*hukm*) eines Ursprungs (*aṣl*) auf einen Zweig (*far'*), wenn in beiden der gleiche Rechtsgrund (*'illa*) der Norm vorhanden ist.“³¹²

Der Koran und die Sunna enthalten eindeutige Normen (*aḥkām qat'iyya*), die den Genuss von alkoholischen Getränken verbieten. Die *'illa* dieses Verbots ist, wie im Koran und Sunna erwähnt worden ist, dass der in diesen Getränken enthaltene Alkohol (*aṣl*) berauschkend wirkt. Berauschkung verändert die Wahrnehmung, was eine Eigenschaft des Alkohols darstellt. Sollte eine andere Substanz (*far'*) diese Eigenschaft (*al-iskār*) besitzen, gebietet der Analogieschluss die Einnahme dieser Substanz zu verbieten.

Hier wird die Relevanz des *qiyās* gezeigt, dass er die Relation zwischen *iğtihād* und *wāqi'* regelt. Durch ihn (*qiyās*) werden die *fuqahā'* die die Normen der neuen lebendigen Ereignisse des *wāqi'* mittels der Ableitung der *'illa* finden, die den Grund der Norm darstellen. Und *al-wāqi'* hat hier zwei Wirkungen bei *iğtihād*, er verlangt eine geeignete Norm und das wird nicht erreicht, ohne dass die *fuqahā'* ihn (*al-wāqi'*) gut erfassen, und er (*qiyās*) entdeckt die *'illa* die ihre Existenz obligatorisch für die Norm selbst ist.³¹³

4.9.3.2 Zweite Regelung: *Istiṣlāh*³¹⁴

Ibn Qaiyyim al-Ǧauziyya fasste dies folgendermaßen zusammen:

Die Prinzipien und die Grundlagen der *šarī'a* bezüglich der Vorschriften und der menschlichen Interessen (*maṣāliḥ*) in dieser Welt und im Jenseits gründen alle auf Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, dem Wohl des Menschen und der Weisheit. Jede Situation, in der die Gerechtigkeit der Tyrannie weicht, die Barmherzigkeit der Härte, das Wohl der Korruption, die Weisheit der Sinnlosigkeit, hat nichts mit der *šarī'a* zu tun, selbst wenn sie aus einer allegorischen Interpretation (*ta'wīl*) folgt. Denn die *šarī'a* ist die Gerechtigkeit Allahs unter Seinen Dienern, die Barmherzigkeit Allahs unter Seinen Geschöpfen, Sein Schatten auf der Erde und Seine Weisheit, die zugleich der Beweis Seiner Existenz und das beste Zeugnis der Authentizität Seines Propheten ist.³¹⁵

³¹² Vgl. Al-Ǧazālī, Hamid, *Šifā' al-ġalīl*, 1999, S. 13.

³¹³ Al-ḥukm yadūr ma 'a 'illatihi wuğūban wa 'adaman.

³¹⁴ Vgl. Tariq Ramadan, 2001, S. 104-112.

³¹⁵ Al-Ǧauziyya, 2003, Bd. 3, S. 1.

Ġazālī versteht unter *maṣlaḥa* die Bewahrung des *maqṣūd aš-šar‘*, der seiner Meinung nach in fünf Dingen liegt: die Bewahrung der Religion (*ad-dīn*), des Lebens (*al-hayāt*), der Vernunft (*al-‘aql*), der Nachkommen (*al-nasl*) und des Eigentums (*al-māl*). Was die Bewahrung dieser fünf Prinzipien (*uṣūl*) gewährleistet, ist *maṣlaḥa*; was ihrer Bewahrung entgegensteht ist *mafsada* und dessen Beseitigung ist *maṣlaḥa*.³¹⁶

Wenn sich die *maṣlaḥa* auf einen Hinweis aus dem *naṣṣ* stützt, so heißt sie *maṣlaḥa mu ‘tabara* (anerkannt) und ihre Gültigkeit steht nicht zur Diskussion. Wenn umgekehrt die *maṣlaḥa* im Widerspruch zu einem unzweifelhaften Text (*naṣṣ qat’ī*) steht, so heißt sie *mulḡā* (ungültig) und kommt somit nicht in Betracht. Der dritte Typ betrifft die Situation, in der es keinen *naṣṣ* gibt: der Koran und die Sunna bestätigen nicht die *maṣlaḥa*, welche nach der Zeit der Offenbarung aufgetreten ist, z.B. das Rauchen, schließen sie aber auch nicht aus.

Eine *maṣlaḥa* dieser Art wird *mursala* (unbestimmt) genannt, da sie den ‘*ulamā* ermöglicht, auf ihre Analyse und persönliche Reflektion zurückzugreifen, um eine *fiqh*- Entscheidung im Lichte des *wāqi‘* zu treffen und so weit wie möglich den Vorschriften und dem „*rūh at-taṣrī*“ dem Geist des islamischen rechtlichen Rahmens da treu zu bleiben. Die Hauptursache für die Uneinigkeit war die Furcht der Gegner der Existenz der *maṣlaḥa mursala*, dass ein solcher Begriff, nachdem das Feld einmal geöffnet ist, den ‘*ulamā* erlauben könnte, Regelungen ohne Bezug auf Koran und Sunna auf der Grundlage einer rein rationalen und vollkommen freien Reflektion zu formulieren und sie bezeichneten sie als Scheinbeweis (*maṣlaḥa wahmiyya*). *Qaradāwī* sagt dazu:

„Das ist das Gebiet, das die *uṣūliyyūn* unter dem Namen *maṣāliḥ mursala* kennen, das heißt die Interessen, die kein *naṣṣ* aus dem Koran oder der Sunna bestätigt oder negiert. Sowohl die auf die Quellen oder auf Auszüge derselben gegründeten Regeln als auch die Handlungsweise der rechtgeleiteten Kalifen und der *Šahāba* beweisen die Richtigkeit des Denkens derjenigen, deren Schulen sich auf den Begriff der *maṣlaḥa mursala* bezogen und ihn als Beweis anerkannten.“³¹⁷

4.9.3.3 Der Sinn der *maṣlaḥa*

³¹⁶ Siehe *al-muṣṭasfā min ‘ilm al-uṣūl*, op. ci, Bd.1, S. 286f.

³¹⁷ *Qaradāwī*, *al-īgħiħad al-mu ‘aġir bayna al-indibāt wa al-infirāt*, al- maktab al-Islamī, Bairūt 1998, S. 68f.

Diese *maṣlaḥa* wird *maṣāliḥ mursala* genannt und verlangt von den Gelehrten ('*ulamā'*) einen steten *iğtihād*, um es den Muslimen zu ermöglichen zu allen Zeiten und an allen Orten als Muslime zu leben und ihnen eine zu große Last zu ersparen; genau das ist das Ziel von *fīqh al-wāqi*'.

4.9.3.4 *Galb al-maṣāliḥ wa dar' al-mafāsid*

Das Ziel der islamischen *śarī'a* ist es, den Menschen Nutzen zu bringen und Schaden von ihnen abzuwenden, indem ihre Bedürfnisse erfüllt werden. Das Abwenden des Schadens hat Vorrang gegenüber der Nutznutzung, wie das Beispiel des Propheten Muhammad zeigt, der auf das Wiedererrichten der Kaaba in Mekka nach seiner Eroberung verzichtete, weil ihre Bewohner erst kürzlich zum Islam übergetreten waren, und dies für sie nur schwer zu verkraften gewesen wäre. Er verzichtete auf mehr Nutzen, um größeren Schaden zu vermeiden, indem die Menschen in große Verzweiflung geraten wären. Ein Schaden muss so gut es geht abgewendet werden und es darf etwas nicht durchgeführt werden, wenn dadurch großer Schaden entsteht.

4.9.3.5 *Sad ad-darā'i*³¹⁸

Darunter versteht man das Blockieren³¹⁹ von Mitteln und Gründen, die zu Schäden oder zu potenzieller Gesetzwidrigkeit führen können. Die daraus resultierenden Schäden, können bestimmt sein, wie zum Beispiel das Graben eines Brunnens in der Mitte einer öffentlichen Straße, oder überwiegend sein, wie zum Beispiel der Verkauf von Weintrauben an einen Weinproduzenten, oder wahrscheinlich sein, wie im Falle des Verreisens der Frau alleine ohne *mihrim*, oder auch selten sein, wie im Falle des Verkaufs von Weintrauben überhaupt.³²⁰

Das sind die Handlungen, die in ihrer späteren Umsetzung gelegentlich zu einem Übermaß an *harām* führen und Schäden anrichten können. Die Unterbindung von zu Schaden führenden

³¹⁸ Vgl. al-Gawziyya, 2006, S. 75ff.

³¹⁹ „Die Blockierung der Mittel zum Schlechten und die Eröffnung der Mittel zum Wohlergehen zu dem gehören, was die *śarī'a* beabsichtigt und zu den Mitteln des Fortschritts zählt, welche sie perfekt durchführt, damit sie zu jeder Zeit und an jedem Ort passend bleiben.“ (Krawietz, 2002, S. 275)

³²⁰ Vgl. Jasser Auda: Maqasid Al-Schariah: A Beginner's Guide. International Institute of Islamic Thought, Arabic, London 2011, S. 44f.

Mitteln und Gründen im Vorhinein ist als strenge Vorsichtsmaßnahme in Bezug auf Taten zu betrachten, um daraus resultierenden Schaden zu vermeiden.

Sad ad-darā'i ist ein wichtiger Faktor, der *maṣlaḥa* stützt und ergänzt, weil er die Gründe und Mittel verbietet, die zu Schaden führen. Hierfür stehen folgende Beispiele:

Die Mittel und Gründe, welche zum Verbotenen führen, sind nicht direkt verboten, deshalb sollen sie sehr eingeschränkt werden, um nicht dorthin zu gelangen.

Zum Beispiel sollen die Geschäftstätigkeiten ab dem Freitag-Gebetsruf bis nach dem Gebet eingestellt werden, was in folgender *Āya* offenbart wurde:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِي لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعُوا إِلَيْنَا ذِكْرَ اللَّهِ وَذِرُوا الْبَيْعَ...﴾

„O die ihr glaubt; Wenn am Freitag zum Gebet gerufen wird, dann eilt zum Gedenken Allahs und lasst den Handel ruhen. Das ist besser für euch, wenn ihr es nur wüsstet.“ (62:9)

Weitere Beispiele sind:

Das Senken der Blicke gegenüber dem anderen Geschlecht und das Heiraten von muslimischen Frauen in der Diasporasituation; hier ist zwar die Heirat einer Nichtmuslimin für muslimische Männer erlaubt, um aber von den Musliminnen Schaden abzuwenden, ist diese Maßnahme empfohlen.

Hier muss man vorsichtig sein, weil die übertreibende Verwendung dieses Konzepts zu Einschränkung und Überanstrengung der Menschen führen kann. Die Denkschule „az-Zāhiriyya³²¹ al-ğudud“ hat im Namen *sad ad-darā'i* in Bezug auf die Frau viele Dinge als Verboten erklärt.³²² Die Mittel sind immer veänderlich und abhängig von Zeit, Ort und Person, deswegen ist es jederzeit möglich diese versperrten Mittel wieder zu öffnen (*fath ad-darā'i*), um den stets veränderten *mṣāliḥ* für die Menschen überall anzupassen zu können.³²³

4.9.3.6 Dritte Regelung: *'urf* (das Gewohnheitsrecht)

Reidegeld meint:

³²¹ S. Ignaz Goldziher: Die Zāhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte. Leipzig 1884.

³²² S. Kapitel IV, S. 206.

³²³ Vgl. Auda, 2011, Maqasid Al-Scharia, S. 47.

„‘Urf, so kann man heute sagen, ist das, was von der Allgemeinheit durch stetige Wiederholung an Wort und Tat als Brauch angenommen worden ist und was in dem Denken der Leute mit gesundem Verstand als gut betrachtet wird.“³²⁴

Bei der Anwendung bzw. der Umsetzung der Normen muss ‘urf als sekundäre Quelle des *iqtihād* miteinbezogen werden. Hierfür steht als Beispiel die Unterscheidung zwischen einer alten Schule (*al-madhab al-qadīm*) und einer neuer Schule (*al-madhab al-ğadīd*) bei *aš-Šafī’ī*. Ursprünglich lebte er im Irak, wo er seine *fiqh*-Meinungen erstellt und weiterentwickelt hatte. Als *aš-Šafī’ī* dann seinen Wohnort vom Irak nach Ägypten verlegte, änderte er einige seiner Aussagen bezüglich *fiqh*, weil der ‘urf der Ägypter sich von dem der Bewohner vom Irak unterschied.³²⁵

Es gibt Gewohnheiten, die mit den Normen der *šarī’ā* vereinbart werden können, weil sie den Vorschriften der *šarī’ā* nicht widersprechen. Diese Gewohnheiten werden akzeptiert und sogar in die islamische *šarī’ā* integriert und man nennt sie „‘urf m ‘tabar“. Dem gegenüber stehen die Gewohnheiten, die Menschen Schaden zufügen oder den Geboten des Islam widersprechen; sie werden als nichtig bezeichnet und man nennt sie „‘urf fāsid“. In Bezug auf diese Gewohnheiten haben die ‘ulamā’ eine Regel festgelegt, die Folgendes besagt: Das, was durch ‘urf entstanden ist, hat die gleiche Gültigkeit, als ob es aufgrund der *nuṣūṣ* festgesetzt worden wäre. Es handelt sich hierbei um das Gewohnheitsrecht.³²⁷

Unter den führenden Mekkanern wurde von einem Bündnis (*hilf al-fudūl*) berichtet, das bereits vor dem Islam zu Stande kam, welches die Rechte der Besucher von Mekka wahrte. Der Überlieferung des Propheten gemäß sagte er³²⁸, dass er dieses Übereinkommen akzeptiert hätte, wäre er dazu eingeladen worden. Hier handelt es sich um ein Beispiel für eine vom Propheten akzeptierte Praxis, welche von Nichtmuslimen bereits vor dem Islam begründet worden war. Die Aussage des Propheten diesbezüglich stellt einen Teil seiner Sunna dar, die die Muslime befolgen sollten. So können vor allem in der Diasporasituation lebende Muslime von diesem *Hadīt* gewinnen, da er einen Impuls für die aktive Beteiligung an wohltätigen

³²⁴ Reidegeld, 2005, S. 138f.

³²⁵ Vgl. Mohamed Ibrahim: Gewohnheitsrecht, S. 1 (<http://awis-islamforschung.ev-1>, 30.6.2009)

³²⁶ Vgl. ebd., S. 2.

³²⁷ Vgl. ebd., S. 3.

³²⁸ Musnad Imām Aḥmad, B1, S.185 (im arabischen Text).

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً ما أحب أن لي به حمر النعم ، ولو أدعى به في الإسلام لأجبرت .

Organisationen setzt. Er deutet darauf hin, dass Muslime gemeinnützige, humanitäre Institutionen und Projekte unterstützen sollen, wie z. B. Entwicklungshilfe leisten, usw.³²⁹

Nicht die Begründung neuer Normen kann als Verbindlichkeit bzw. als Ziel des *'urf* betrachtet werden, sondern die Auslegung der *nusūṣ* im Sinne der Gewohnheiten. Die durch diese Interpretation gewonnenen Normen sind gesetzgebend anzusehen. Bekanntlich verändern sich die Gewohnheiten der Menschen mit der Zeit, daraus resultiert, dass auch die auf den Sitten begründeten Normen als veränderbar zu sehen sind.³³⁰

4.10 Schlussfolgerung

Bereits zur Zeit des Propheten, der *Šahāba* und *Tabi 'un* setzte man sich mit der Frage auseinander, wie eine religiöse Norm (*hukm šar 'ī*) in einem gegebenen Kontext (*wāqi'*) umzusetzen sei. Somit berücksichtigte der *fiqh*, dessen Quellen Koran, Sunna, Konsens (*iğmā'*) und gültige Analogien (*qiyās*) sind, von jeher Umstände und jeweilige örtlich und zeitlich bedingte Gegebenheiten. Im Zentrum der Frage standen und stehen dabei zwei wesentliche Aspekte: Der Offenbarungstext einerseits (*an-nusūṣ*) und die zeitlich, örtlich, aber auch geografisch und individuell bedingten Gegebenheiten (*al-wāqi'*). Ab dem vierten Jahrhundert n.H. kam es mehr und mehr zu einer Trennung zwischen Text und Kontext und die Nachahmung (*taqlīd*) trat in den Vordergrund, während der *iğtihād*, die Methode der selbständigen Urteilsfindung oder Rechtsfindung, zurückgedrängt wurde.

Heute aber benötigen Muslime - nicht nur im Westen - einen solchen zeitgemäßen *fiqh*, einen *fiqh al-wāqi'*, der auf die geänderten und oft sehr unterschiedlichen Gegebenheiten Rücksicht nimmt, einen *fiqh*, der, so *Tariq Ramadan*, zu unterscheiden weiß zwischen dem Unveränderlichen und dem Veränderlichen an den Korantexten.

Die Schriftquellen, die die Bedeutung vermitteln, und das Universum, das die Realität (*al-wāqi'*) vermittelt, sind mit Gesetzen, Prinzipien und Tatsachen durchsetzt, die manchmal allgemeingültig, definitiv und endgültig (*qāti'*) sind. Sie brauchen einander, da sie nur im Zusammenhang mit dem Anderen erfasst werden können.

³²⁹ Vgl. Mohamed Ibrahim: Gewohnheitsrecht, S. 2 (<http://awis-islamforschung.ev-1>, 30.6.2009)

³³⁰ Vgl. ebd., S. 3f.

Problematisch sieht *Ramadan* die Trennung in sogenannte islamische Wissenschaften, das heißt jene, die sich mit den Offenbarungstexten beschäftigen und andere Wissenschaften, die für die Glaubenstreue als unwesentlich erachtet wurden und werden. Er ist der Ansicht, dass das Universum, das - ebenso wie die schriftlich niedergelegte Offenbarung - konstante Prinzipien und somit Naturgesetze aufweist, als unabhängige und ergänzende Quelle für die rechtliche Ausarbeitung betrachtet werden muss.

In den Human- und Sozialwissenschaften wiederum finde man vielfältige, teils auch widersprüchliche Auslegungen. Gehören die Gesetze des Universums zu jenen Prinzipien, die als eindeutig, *qāt̄ ī*, zu bezeichnen sind, so gehört der Bereich der Human- und Sozialwissenschaften zur Kategorie des Mehrdeutigen (*żanni*). *Ramadan* spricht somit von zwei Offenbarungen: Dem Koran und dem Universum, die beide sowohl allgemeingültige als auch bedingte Gesetze enthalten, die es durch das Verstehen von Text (*naṣṣ*) und Kontext (*wāqi'*) abzuleiten gilt. Somit sind das Universum und ebenso die damit verbundenen Wissenschaften objektive, unerlässliche Quellen des islamischen Rechts (*fiqh*) und der Jurisprudenz.

Vor dem Hintergrund der Konfrontation der islamischen Länder mit dem Westen beschäftigt sich auch *Falaturi* mit der Frage der Anpassungsfähigkeit des Islam, wobei Maßstab jeder Neuregelung islamischer Gesetze der Islam selbst bleiben müsse. Eine geänderte Gesetzgebung aufgrund sich ändernder Verhältnisse sei jedoch nur aufgrund des Vorhandenseins einer zwingenden *maṣlaḥa* erlaubt. Die Anwendung des Prinzips der *maṣlaḥa* ist jedoch nicht jedem Laien erlaubt, sondern allein Aufgabe der islamischen Rechtsgelehrten (*fuqahā'*).

Es besteht somit die dringende Notwendigkeit - vor allem für die Muslime im Westen -, *fiqh al-wāqi'* und *fiqh an-naṣṣ* auf eine Ebene zu stellen, um ihre Selbständigkeit zu wahren und ihr Leben zu erleichtern. Die Berücksichtigung des Kontextes, wie es Aufgabe des *fiqh al-wāqi'* ist, findet sich bereits seit Beginn der Offenbarung und so ist eines der wichtigsten Wissensgebiete zum richtigen Verständnis des Koran die Frage der *Asbāb an-nuzūl*, nämlich das Wissen um Grund und unmittelbaren Anlass für die Offenbarung bestimmter Verse. Die Offenbarung des Koran geschah nicht getrennt von der gelebten Realität der Menschen, sondern sie sprach Probleme, Sorgen und Fragen der Menschen direkt an und genau das ist

auch die Aufgabe des *fiqh al-wāqi*'. Auch der Prophet selbst hat in seiner Urteilsfindung stets Umstände und individuelle Gegebenheiten berücksichtigt.

Die *šarī'a* umfasst alle menschlichen Angelegenheiten im Diesseits und im Jenseits, sie ist überall und zu jeder Zeit gültig, die *fatwā*, das jeweilige Rechtsgutachten, kann sich jedoch je nach Kontext ändern, denn der Kreis der eindeutigen unabänderlichen Normen der *šarī'a* ist beschränkt, während hinsichtlich anderer, mehrdeutiger Normen eine Veränderung und Anpassung je nach Ort, Zeit, Lebensumständen, Gewohnheiten und Bedürfnissen möglich ist.

Kern der *šarī'a* ist die *maṣlaḥa*, der Nutzen für den Menschen; Aufgabe des *fiqh al-wāqi*' ist es, diesen Nutzen zu erkennen und es so den Muslimen vor allem den Muslimen in der Diasporasituation, zu jeder Zeit und an jedem Ort zu ermöglichen, ein dem Islam entsprechendes Leben zu führen.

5. Kapitel IV: *Fiqh maqāṣid aš-šarī‘a*³³¹

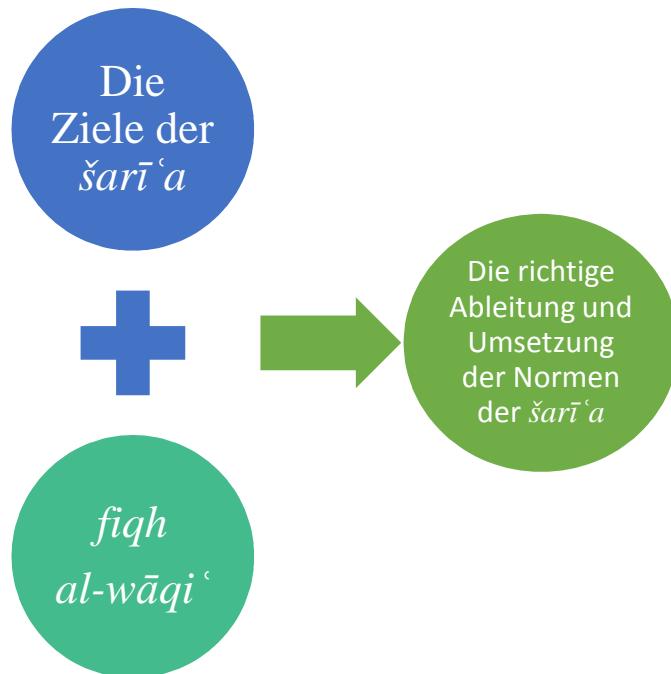


Abbildung 4 „Die Ziele der Šari‘a“

Im Koran heißt es³³²:

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَا يَعْبُدُنَّ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكُنَّ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾

„Und Wir haben die Himmel und die Erde und was dazwischen ist nicht zum Spiel erschaffen. Wir haben sie nur in Wahrheit erschaffen. Aber die meisten von ihnen wissen nicht.“ (44:38-39)

Es steht fest, dass Allah nichts sinnlos handelt und nichts sinnlos erschaffen hat. Die gesamte Schöpfung dient einem weisen und gerechten Zweck. Allah hat die Menschen nicht erschaffen, ohne etwas von ihnen zu fordern und ohne Weisheit Seinerseits. Die Menschen und vor allem die Gelehrten sollen nach der Weisheit ihrer Erschaffung sowie nach der hinter der Šari‘a stehenden Weisheit suchen. Bin ‘Āšūr³³³ (1879-1973) meinte dazu, dass *iqtihād*

³³¹ Vgl. Qaradāwī, *dirāṣa fi fiqh maqāṣid aš- šarī‘a*, dār aš-šurūq, Kairo 2006.

³³² „Meint ihr denn, dass Wir euch zum sinnlosen Spiel erschaffen hätten und dass ihr nicht zu Uns zurückgebracht würdet?“ (23:115)

³³³ Bin ‘Āšūr wurde in al-Marsā 20 km von der Hauptstadt Tunis entfernt im Jahre 1296 n.H./1879 n.Ch., geboren. Er verbrachte sein Leben im Dienste der Wissenschaft: als Lehrer. Er blieb bis zum vorletzten Tag seines Lebens dem Lesen, Nachprüfen und Forschen treu. Er verstarb am Sonntag, dem 12. August 1973, in der Stadt al-Marsā nach einem Leben voller Fleiß, Aktivität, Nutzen und Vollbringung wertvoller Werke. Bin ‘Āšūr war der Ṣayḥ der Zaytūna-Moschee, mit all den zahlreichen Zweigen in Tunesien und Algerien, die errichtet wurden, um die arabisch-islamische Identität in Nordafrika zu bewahren. Er ist ein Imām Muqtahid und ragt aus den größten Männern Tunesiens der letzten Zeit heraus. Er ist ein Anführer der Reformbewegung, in Tunesien beschloss er, sein Reformprojekt durch die Entwicklung des Zaytūna Bildungsprozesses, zu verwirklichen. (Vgl.

nichts anderes bedeutet als die *šarī'a*-Quellen zu betrachten und sich zu bemühen, die Intention des Gesetzgebers herauszufinden.³³⁴

Maqāṣid aš-šarī'a sind die Ziele der Gesetzgebung in allen ihren Normen (*aḥkām*) oder in den meisten davon³³⁵. Sie sind die Absichten und Ziele, welche der *šarī'a* zu Grunde liegen, um das Wohl (*maṣlaha*) der Menschen zu verwirklichen.³³⁶ *Al-maqāṣid* ist die Ableitung, Feststellung und Darlegung der Weisheit (*hikma*), die hinter den Normen steht.

*Maqāṣid aš-šarī'a*³³⁷ bezieht sich erkennbar auf die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „*šarī'a*“. Linguistisch bedeutet „*šarī'a*“ „der Weg zur Tränke“, es ist „ein Weg“ mit einem Ursprung (Allah, dem Gesetzgeber) und *al-maqāṣid*, den höheren, allgemeingültigen Zielen. Die *fiqh*-Gelehrten haben durch den *fiqh* die *šarī'a* unter Einbezug bzw. Berücksichtigung der *maqāṣid* auszuarbeiten, um die Normen der *šarī'a* in der jeweiligen Zeit und in den verschiedenen Gesellschaften umsetzen zu können, unabhängig davon, ob die *nuṣūṣ* sich äußern oder schweigen³³⁸. Der *iğtihād* stellt das notwendige Mittel dar, indem die menschliche Rationalität zum Ausdruck kommt. Er ermöglicht die dialektischen Zusammenhänge, wie *qiyās* zu etablieren, und ist eigenständig und verlässlich, was zur Beständigkeit der *šarī'a* führt und für die Menschen in den verschiedenen Gesellschaften und den verschiedenen Epochen notwendig ist. Dadurch werden die Regeln und Normen der *šarī'a* besser verständlich und erfahren eine Wiederbelebung.

Eine buchstäbliche Lesart der *nuṣūṣ* ist nur im Bereich der *'ibāda* möglich. Stets müssen die Gelehrten die *nuṣūṣ* mit den *maqāṣid aš-šarī'a* in Einklang bringen, die zu jeder Zeit die Methoden ihrer möglichen Umsetzung bestimmen müssen. In diesem Sinn ist die Entscheidung des Kalifs *'Umar*, zu verstehen, der in Zeiten der Hungersnot die Strafe für mittellose Diebe nicht vollzog, da diese sonst zweifach zum Opfer geworden wären, was den hohen Zielen der Gerechtigkeit widersprochen hätte. Daher wird bei der Umsetzung der

Bousalem Karim, Eine Abhandlung über die Zwecke der islamischen Šarī'a in den Werken des Šayħs Muhammad At-Tāhir Bin 'Āshūr, Wien, im März 2005, S. 21ff).

³³⁴ Vgl. Bin 'Āshūr, *maqāṣid aš- šarī'a al-islāmiyya*, Amman: Dār an-nafā'is, 2001, S. 408.

³³⁵ Ausgenommen im Bereich der *'ibāda*.

³³⁶ Vgl. Az-Zuhaylī: „*uṣūl al-fiqh*“, dār al-Fikr, Damaskus 1999, Teil 2, S. 117.

³³⁷ Vgl. Ramadan, 2009, S. 102.

³³⁸ Der Prophet sagte: „Allah hat euch bestimmte Pflichten auferlegt, also vernachlässigt sie nicht. Er hat bestimmte Grenzen gesetzt, also überschreitet sie nicht, und Er hat bestimmte Dinge verboten, also begeht sie nicht, und Er hat über bestimmte Dinge geschwiegen, aus Gnade gegen euch, nicht aus Vergesslichkeit, also fragt nicht nach ihnen.“ (Ad-Daraqutni, nach al-Nawawi ein Hasan ‚guter‘ Hadīt, al-Nawawi: Vierzig Hadīte, Nr. 30, S. 90).

Normen nicht buchstäblich laut dem *naṣṣ* definiert, sondern sie werden eindeutig von den Zielen der *śarī‘a* hergeleitet und bestimmt.

Fiqh ist das Wissen über *ḥalāl* und *ḥarām* in der *śarī‘a* und *fiqh al-fiqh* ist das Wissen über die Weisheit (*hikma*) und die Ziele, die hinter den Normen stehen. Unter *maqāṣid aš-śarī‘a* versteht man die Ziele der *nusūṣ*, wie Gebote (*furiūd*) und Verbote (*muḥaramāt*) und die partiellen Normen versuchen diese Ziele im Leben der *mukalafīn* (der Verpflichteten) umzusetzen und zu rechtfertigen.

Die Ziele der *śarī‘a* kann man auch als die Weisheiten, die hinter den Normen stehen, definieren; dabei ist es gleich, ob es sich um muss- oder soll-Normen (*fard* oder *mandūb*) handelt, weil hinter jeder Norm unzweifelhaft eine entweder bekannte oder unbekannte Weisheit steht. Infolgedessen kann man *maqāṣid aš-śarī‘a* als die Weisheit dahinter bzw. als die Intentionen bezeichnen, die die Gründe der Existenz der *śarī‘a* darstellen.

Die Relevanz der *maqāṣid aš-śarī‘a* wird im Bereich des *fiqh* umgesetzt, um die Normen besser zu verstehen und sie richtig an den *wāqi‘* anzupassen. In Betrachtung der mehrdeutigen *nusūṣ* spielen *maqāṣid* bei der Abwägung (*targīh*) einer Norm gegenüber einer anderen eine entscheidende Rolle.

Seit der Entstehung des Islam stellt man sich die Frage, welche Weisheiten bzw. Intentionen hinter den Normen und Vorschriften der *śarī‘a* stehen und welche Zwecke sie eigentlich verfolgen. Die Auseinandersetzung mit diesem Thema erfolgte in drei Phasen:

5.1 Erste Phase

In dieser Phase suchten die Gelehrten der *maqāṣid aš-śarī‘a* die Gründe bzw. die Weisheit, die hinter der *śarī‘a* steht.³³⁹

³³⁹ Manche der *uṣūl al-fiqh* Gelehrten (*al-uṣūliyyūn*) erachteten eine Erarbeitung eines allgemeinen Ansatzes als notwendig und verzichteten auf die einzelne Untersuchung der tatsächlichen Gründe (*’ilal*), um die Ziele der in den *nusūṣ* vorhandenen Vorschriften im Allgemeinen (*al-ahkām al-tašri‘iyya*) aufzuzeigen. Man versuchte *maqāṣid aš-śarī‘a* zu klassifizieren und somit eine allgemeine Philosophie des *fiqh* zu begründen, wobei man nicht beabsichtigte damit eine neue *uṣūl-Schule* hervor zu bringen; die ‘Ulamā’ wollten einen holistischen Ansatz entwickeln und lediglich die grundlegende Kohärenz des gesamten *ahkām-Korpus* etablieren, um die Anwendung des *fiqh* zu verdeutlichen. Dieser Ansatz hatte dennoch große Auswirkungen, einerseits auf die *nusūṣ*, und andererseits auf die praktische Tätigkeit der *fuqahā’*, welche *fatāwa* in neuen Kontexten erstellen

5.2 Zweite Phase³⁴⁰

Al-Ǧuwainī (1028-1085) und *Gazālī* (1059-1111) klassifizierten bzw. unterteilten die *maqāṣid aš-šarī'a* wie folgt in:

- A) notwendige Bedürfnisse (*ad-darūriyyāt*)
- B) benötigte Bedürfnisse und (*al-hāgiyyāt*)
- C) ergänzende Bedürfnisse (*al-kamāliyyāt*)

5.3 Dritte Phase

*Abū Ishāq aš-Šāṭibī*³⁴¹ (gest. 1194) ordnete die *maqāṣid aš-šarī'a* als selbständige unter *uṣūl al-fiqh* ein. Im achten Jahrhundert nach der *Hiğra* schrieb *aš-Šāṭibī* das Werk "al-*Muwāfaqāt*", in welchem er *iḡtihād* als einen verstandesmäßigen Vorgang bezeichnete, der auf zwei Säulen basiert: Die erste Säule stellt vollständiges Wissen über Grammatik und Syntax der arabischen Sprache dar. Gemäß *aš-Šāṭibī* ist die zweite Säule des *iḡtihād* das Wissen um die *maqāṣid* der *šarī'a*. *Aš-Šāṭibī*'s Vorgänger im Bereich der *uṣūl al-fiqh* schenkten diesen *maqāṣid* nie viel Augenmerk. Die Suche nach der 'illa war vielmehr das Äußerste, was sie in dieser Richtung unternahmen. *Aš-Šāṭibī* nahm sich in seinem Buch dieses wichtigen Themas an. Wesentliche Voraussetzung ist das Wissen über die *maqāṣid* der *šarī'a*, es ist unentbehrlich um die Normen zu verstehen. Die *uṣūl*-Gelehrten haben jedoch diesem Buch nie die entsprechend notwendige Beachtung geschenkt. Grund dafür könnte sein, dass nach Auffassung vieler Gelehrter es nicht erlaubt sei, nach Gründen der Normen zu suchen, denn solche Spekulationen könnten nicht fehlerfrei geregelt oder wiedergegeben werden.

mussten. Dadurch vollzog sich erstens eine neue Prioritätenkategorisierung bezüglich der Ziele und Regeln und zweitens ebnete sich auf Grund dessen vor allem der Weg für eine besser strukturierte Einbeziehung des menschlichen und sozialen Umfelds in der praktischen Anwendung des *fiqh* (Vgl. Ramadan, 2009, S. 83).

³⁴⁰ *Gazālī* unternahm den Versuch, einbeziehbare Kategorien und Prinzipien zu erläutern und kehrte zum Konzept des *istihsān* zurück. Er vertrat vehement die Meinung Maliks und seiner Schule in Bezug auf *al-maṣāliḥ al-mursala* (Fragen des öffentlichen Interesses, zu denen sich die *nuṣūṣ* nicht äußern) und *al-iṣtiṣlāḥ* (die Argumentation, die sich in Ermangelung sachbezogener Quelltexte auf das öffentliche Interesse stützt). So meint er, dass die tatsächliche Bedeutung des Begriffs (*al-maṣlaḥa*) das Streben nach dem Nützlichen (*manfa'a*) oder das Abwenden von etwas Schädlichem (*madarra*) sei. (Vgl. Ramadan, 2009, S. 85f).

³⁴¹ „*Aš-Šāṭibī* leistete einen großen Beitrag bei der Aufstellung einer neuen Theorie bezüglich *uṣūl al-fiqh*, basierend auf der Ableitung und Kategorisierung der „höheren Ziele der *šarī'a*“. Er stimmte mit *al-Ǧazālī*'s Überlegungen überein und vervollständigte, präzisierte und festigte das methodologische Grundgerüst einer Denkschule, die von nun an über eine eigene Rechtsphilosophie, über rechtmäßige Interpretationsmodalitäten (für Texte und Kontexte) sowie über einen eigenen Standpunkt bezüglich des praktischen Umgangs mit rechtlichen Fragen verfügte.“ (Vgl. Ramadan, 2009, S. 90).

Wenn das aber so ist, so ihre Argumentation, so ist das Studium solcher Themen überflüssig.³⁴²

Das Konzept *maṣlaḥa*³⁴³ wurde nicht von *aš-Šāṭibī* in seinem *Muwāfaqāt*³⁴⁴ neu entwickelt. *Maṣlaḥa* ist das grundlegende Ziel der *šarī‘a*. Hauptziel des *fiqh* ist es, seine *maqāṣid* zu wahren, die wiederum zum Schutze der *maṣlaḥa* dienen. Damit werden *maqāṣid* und *maṣlaḥa* bei *aš-Šāṭibī* zu auswechselbaren Begriffen.

Er versteht bzw. definiert *maṣlaḥa* im absoluten Sinne, wozu er all das zählt, was die Erhaltung des menschlichen Lebens, die Vervollkommnung seiner Lebensführung und die Anforderungen, die seine emotionalen und intellektuellen Eigenschaften stellen, betrifft. Bei den *maqāṣid* oder *maṣāliḥ* unterscheidet er in erster Linie zwischen notwendigen (*ad-daruriyyāt*), erforderlichen (*al-hāgiyāt*) und empfehlenswerten (*at-taḥsīnāt*) Interessen. Um die Interessen im Sinne der Religion und des Jenseits wie auch Diesseits zu sichern, sind *ad-darūriyyāt* unbedingt notwendig. Es käme zu einer Beendigung des Lebens in der Welt und im Jenseits zu Verlust von Heil und Gnade, wenn diese Interessen nicht beachtet würden.

Al-hāgiyāt zu beachten, bedeutet all jenes zu übernehmen, das am ehesten den Voraussetzungen der guten Sitten entspricht, somit grenzt es also an die Regeln von Ethik und Moral. *Aš-Šāṭibī* versteht diese drei Gliederungen als Stufen innerhalb einer Struktur, die gegenseitig voneinander abhängen. Seiner Meinung nach kann man die *maṣāliḥ* nicht als etwas Relatives ansehen, das persönlichen oder individuellen Interessen unterworfen ist. Die von Gott gewollte Allgemeingültigkeit der *maṣāliḥ* dient der Sicherung der positiven Folgen für das Jenseits.

5.4 *Ibn ‘Āṣūr*

³⁴² Vgl. Mourad, Samir; Toumi, Said: *Usul al-Fiqh - Maqāṣid aš-šarī‘a – al-Qawā‘id al-Fiqhijja*. Karlsruhe, 2009, S. 151f.

³⁴³ Vgl. Rüdiger Lohlker, islamisches Völkerrecht, Bremen: Kleio Humanities, 2006, S. 83f.

³⁴⁴ Das Werk stellt eine besonders große Entwicklung dar. *Aš-Šāṭibī* integriert die vor ihm vorhandenen Ergebnisse in seine Untersuchungen und entwickelt sie weiter, gibt dieser Thematik die besondere Wichtigkeit, die heutzutage immer wieder betont wird. Die konkreten Beiträge werden später im Detail bei der historischen Skizze dargestellt. Mit den politischen Entwicklungen in der Moderne, durch die Publikation der Werke von *at-Tūfi* und *aš-Šāṭibī* hat die Betonung der *maqāṣid* im *uṣūl al-fiqh* u.a. aber auch als selbstständige Disziplin eine immense Bedeutung erlangen können.

In seinem Buch „Die Zwecke der islamischen *šarī‘a*“ entwickelte *Ibn ‘Āšūr* neue Methoden der *maqāṣid*. Zwei seiner wichtigsten dabei hervorgehobenen Themenbereiche stellen der Zweck der Gleichheit, d. h. alle sind vor dem Gesetz gleich, sowie der Zweck der Freiheit, insbesondere der Glaubens- und Gedankenfreiheit, dar. Er behandelte auch weitere Grundbegriffe bzw. Werte der *maqāṣid*, wie die natürliche Veranlagung (*fīṭra*) und Toleranz und definierte diese als neue Zwecke. Sein Werk stellt einen grundlegenden Beitrag zur Wiederbelebung des *iğtihād* dar, der fortgesetzt bzw. auf dem aufgebaut werden kann.

Auf dem Gebiet der Zielsetzungen der *šarī‘a* der im Bezug der Menschlichkeit hob *Ibn ‘Āšūr* mit folgende Zwecke hervor:

- Zweck des Kennenlernens und der Zusammenarbeit: Er belegt dies mit folgendem Vers aus dem Koran:

بِأَيْمَانِ النَّاسِ إِنْ خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذِكْرٍ وَأَنْتُمْ شَعُوبٌ وَQبَانِ لَتَعْرِفُوا إِنْ أَكْرَمْنَاكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَمْ ◇

„O ihr Menschen, Wir haben euch aus Mann und Frau erschaffen und euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr euch untereinander kennt. Wahrlich, vor Allah ist von euch der Angesehene welcher der Gottesfürchtigste ist.“³⁴⁵ (49:13)

- Zweck des internationalen Schutzes der Menschenrechte³⁴⁶

Die Erforschung der *maqāṣid aš-šarī‘a* wurde durch wichtige Ergänzungen und Bemerkungen des Gelehrten *Ibn ‘Āšūr* bereichert bzw. ergänzt. Er setzte sich zum Ziel, einer zeitgemäßen Interpretation der *šarī‘a* zum Durchbruch zu verhelfen, welche durch die Vorherrschaft der westlichen Gesetzgebung an Bedeutung verloren hatte, da sie als etwas Fremde in der Heimat angesehen wurde.

³⁴⁵ „O Menschen der verschiedensten Rassen und Farben, die ihr euch auf viele Völker und Stämme verteilt. Deswegen dürft ihr euch nicht in Rassenkämpfe und Feindseligkeiten verstricken. Ihr stammt aus einer einzigen Wurzel. Seid darum nicht uneinig und spaltet euch nicht und zerstreitet euch nicht. Der Gesandte Gottes sagte: ‚Ihr seid alle Kinder Adams, und Adam wurde aus Erde erschaffen‘. Dies vernichtet Klassendünkel, Rassismus und ähnliches von der Wurzel her. Damit ihr einander erkennt, nicht damit ihr einander verachtet. Auf diese Weise fallen alle künstlichen Unterscheidungen und alle behaupteten Privilegien besonderer Menschenrassen oder Völker weg. Damit, die Besten unter euch sind die Gottesfürchtigsten. Die Gottesfürchtigen aber tragen einander, ergänzen einander und arbeiten zusammen zum Wohle der Menschen.“ (Vgl. Die Bedeutung des Korans, SKD Bavaria, 1996, B 5, S. 2504).

³⁴⁶ „Man spricht, historisch betrachtet, von vier Generationen der Menschenrechte; Erstgenerationsrechte sind die klassischen Abwehrrechte gegen den Staat zum Schutz von Religion, Leben, Vernunft, Vermögen und Nachkommenschaft. In der Zweiten Generation geht es um soziale (durch die *zakāh* garantiert) und politische Rechte (neues Nachdenken über die Staatsform und die Entwicklung moderner politischer Systeme). In der dritten Generation geht es um religiöse, kulturelle und ethnische Minderheitsrechte. In den vierten fordert man das Recht auf Entwicklung.“ (Ibrahim, M.: *maqāṣid aš-šarī‘a*, S. 8, www.uni-marburg.de).

Weil sich die Bedeutung von Freiheit, Gleichheit, Menschenrechten, Staat, Recht und der Gerechtigkeit inhaltlich sowie bezüglich ihrer Beweise wesentlich verändert hat, erfordert die Gründung der *maqāṣid aš-šarī‘a*-Wissenschaft heute wesentliche Kenntnisse der Kultur sowie der heutigen Zeit, insbesondere auf politischem, sozialem und ökonomischem Gebiet. Die Disziplin der *maqāṣid aš- šarī‘a* kann heute für große zivilisatorische und gesellschaftliche Bereiche dienen und beschränkt sich nicht nur auf eine Begründung der *šarī‘a*-Normen. Alle Kräfte der *Umma* werden zur Verwirklichung ihrer lebensnotwendigen Interessen durch diese Optionen mobilisiert.

Ibn ‘Āshūr rief zur Bildung einer Konferenz auf, bei der Wissenschaftler aller Glaubensrichtungen sowie aller *fiqh*-Schulen vertreten sein sollten, um die Bedürfnisse der *Umma* darzulegen, sie zu diskutieren und um schließlich darüber ein Übereinkommen zu erzielen. Von wissenschaftlicher Seite wurden unterschiedliche Anstrengungen in dieser Richtung unternommen, dennoch ist der *iğtihād* in vielen Fragen zum Stillstand gekommen.

Ibn ‘Āshūr’s Werke sind von Bedeutung, dennoch bleibt die *maqāṣid aš-šarī‘a*-Disziplin als Herausforderung bestehen, welche einer tiefgründigen Behandlung bedarf. „*Maqāṣid aš- šarī‘a*“ sind weiterzuentwickeln, sowie Regeln und Maßstäbe dafür zu setzen, um an die Leistungen des *Imām aš-Šāṭibī* und *Ibn ‘Āshūrs* anzuknüpfen. Die vielen offenen Fragen auf diesem Gebiet erfordern weiterführende Studien, die zur Klarstellung sowie zur Füllung der Lücken in der *fiqh-* und *uṣūl al-fiqh*- Bibliothek führen.³⁴⁷

5.5 Der Unterschied zwischen dem Rechtsgrund (*illa*) der Normen und den Zielen (*maqāṣid*) der *šarī‘a*

Rechtsgrund (*illa*) und Ziel (*maqsid*) einer Norm sind stets miteinander verbunden. Beide Elemente stellen für die Gelehrten Mittel dar, um die Normen abzuleiten und sie umzusetzen. Der Grund ist die Bedingung für die Norm und er dient dazu, sie zu verstehen und ermöglicht einen Analogieschluss (*qiyās*) zu ziehen. Grund und Ziel beeinflussen die Norm und stellen eine Orientierungshilfe für die Gelehrten zur Ableitung und Umsetzung der Norm dar.

³⁴⁷ Vgl. Bousalem Karim, 2005, S. 195-198.

Obwohl die *'ibāda* nicht begründet wird, wird sie dem Hauptziel der *šarī'a* zugeordnet. Das Hauptziel der *šarī'a*, „*al-maqṣid al-ām*“, ist, den Menschen Nutzen (*maṣālih*) zu bringen und von ihnen Schaden (*mafāsid*) abzuwenden, indem ihre Bedürfnisse (*hāgiyāt*) erfüllt werden.

So ist es Muslimen etwa während einer Reise erlaubt, das Gebet, das aus vier *Rak'āt* (Gebetseinheit) besteht, auf zwei *Rak'āt* zu verkürzen und gleichzeitig das Mittags- und Nachmittagsgebet sowie das Abend und Nachtgebet zusammen zu verrichten; weiters darf das Fasten im Ramadan gebrochen werden. Der Grund dieser Normen ist die Reise, aber die Weisheit dabei besteht in der Anstrengung für die reisende Person. Die Normen sind mit ihren Gründen verbunden, falls die Gründe fallen - wie etwa hier die Reise - so wird auch die Norm der Erleichterung fallen. Man kann jedoch nicht die Norm mit der Weisheit verbinden, in diesem Fall ist dies die Anstrengung, da sie eine relative Größe darstellt, die für jede Person unterschiedlich empfunden werden kann.

Qaraḍāwī ist der Ansicht, dass man die Ziele der *šarī'a* als Weisheit definieren kann und die Weisheit stellt den abwesenden Grund dar, der hinter der Norm steht. Seiner Meinung nach kann man deshalb die sichtbare Weisheit bei der Ableitung der Normen mit einbeziehen. Zum Beispiel hat der Islam den Frauen und den Kindern das Erbschaftsrecht gegeben. Dieses war vor dem Islam hingegen nur den Männern vorbehalten, die fähig waren Waffen zu tragen und ihre Stämme zu verteidigen. Wegen ihrer Unfähigkeit diesbezüglich war in der Zeit der Unwissenheit den Frauen und Kindern das Erbrecht versagt. Dies stellt ein Beispiel für die Gerechtigkeit und sichtbare Weisheit des Islam dar, denn da auch Frauen von den Eltern abstammen, so sind sie ebenso berechtigt, von ihnen einen Teil zu erben.

Ein Beispiel für eine Norm, hinter der eine unsichtbare Weisheit steht, ist etwa, dass eine Frau die Hälfte ihres Bruders erbt. *Qaraḍāwī* begründet dies damit, dass Mann und Frau unterschiedliche Aufgaben und Verpflichtungen haben.

Ein Beispiel:

Ein Vater stirbt und hinterlässt Sohn und Tochter und seine Erbschaft beträgt 150.000 Euro, so erhält der Sohn 100.000 und die Tochter 50.000 Euro. Bei der Heirat des Sohnes bezahlt er beispielsweise 25.000 Euro an seine Braut aus und bei der Heirat der Tochter erhält sie zum

Beispiel 25.000 Euro von ihrem Bräutigam. So wäre in diesem Fall der Besitz für beide ausgeglichen. Der Sohn hat jedoch noch mehr Verpflichtungen, wie die Anschaffung einer Wohnung und ihre Einrichtung, sowie Geschenke an die Braut; so wird letztendlich für die Frau mehr Besitz bleiben.

5.6 Die Modalität, durch die man die *maqāṣid aš-šarī‘a* erreichen kann

Qaraḍāwī meint, dass diese Methode sich von der unterscheidet, die *Gazālī* hervorbrachte und in drei Ebenen klassifiziert wird: Die notwendigen Bedürfnisse und Grundwerte der islamischen Lebensordnung (*al-ḥāfiyyāt*), benötigte Bedürfnisse (*ad-darūriyyāt*) und ergänzenden Bedürfnisse (*al-kamāliyyāt*). Er erwähnt zwei Methoden:

5.6.1 Die Befolgung von *nusūs* aus dem Koran und der Sunna, die mit bestimmter Kausalität erwähnt wurden, um die Intentionen und Ziele der *sharī‘a* zu erkennen

Wie zum Beispiel jene die mit *Lām at-ta ‘līl* erwähnt wurden:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رَسُولًاٰ بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقُسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَلِيُعَلَّمَ الَّذِينَ مِنْ أُنْفُسِهِمْ لَا يَشْفَعُونَ﴾
بنصره ورسله بالغيب إن الله قوي عزيز ﴿

„Wahrlich, Wir schickten Unsere Gesandten mit klaren Beweisen und sandten mit ihnen das Buch und die Waagewerte herab, auf dass die Menschen Gerechtigkeit üben mögen.“ (57:25)

Hier wurden die höheren Ziele sowie der gesamte Auftrag der Propheten klar dargestellt, nämlich Gerechtigkeit³⁴⁸. Jeder Mensch soll Allahs Rechte, seine eigenen Rechte und die Rechte anderer genau kennen und erfüllen und es muss alle Ungerechtigkeit aus der Gesellschaft entfernt werden.

Weiters in Sure *al-Hašr*, Āya 7:

﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَإِنَّهُ لِنَرْسُولٍ وَلَدِيِ الْقَرْبَىِ وَالْيَتَامَىِ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾

³⁴⁸ "O die ihr glaubt, seid fest in Wahrung der Gerechtigkeit und Zeugen für Allah, mag es auch gegen euch selbst oder gegen Eltern und Verwandte sein. Ob Reicher oder Armer, Allah hat über beide mehr Rechte.“ (4:135)

„Was Allah Seinem Gesandten gegeben hat, das ist für Allah und für den Gesandten und für die Verwandten und die Waisen und die Armen und den Sohn des Weges, damit es nicht nur bei den Reichen unter euch umläuft.“ (59:7)

Bei dieser *Āya* wurde das Ziel bzw. die Intention dargelegt, dass das Vermögen nicht nur bei den Reichen verbleiben sollte, sondern dass alle gesellschaftlichen Schichten daran teilhaben sollen, was ein Prinzip der Wirtschaftspolitik im Islam darstellt. Das Vermögen sollte unter allen Mitgliedern der Gesellschaft zirkulieren und nicht nur unter den Wohlhabenden, damit nicht Wohlhabende immer reicher und Arme immer ärmer werden. Ebenso trägt das Erbschaftsrecht dazu bei, dass Reichtum verteilt wird.

Oder folgende *Āya*, in der die Kausalität ohne *Lām at-ta 'līl* erwähnt wird:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلنَّاسِ﴾

„Und Wir entsandten dich nur aus Barmherzigkeit für alle Welten.“ (21:107)

Der Grund der Entsendung des Propheten ist die Barmherzigkeit für die Welten. Somit sollen die islamischen Normen keine Drangsal³⁴⁹ mit sich bringen. Wenn zum Beispiel durch aktuelle Umstände die Umsetzung von Normen in der vorgesehenen Form mit großen Schwierigkeiten verbunden ist, dann darf eine gewisse Erleichterung in Anspruch genommen werden, die rechtmäßig ist, wie zum Beispiel das Fastenbrechen bei einer Krankheit.

﴿وَلَكُمْ فِي الْقَصَاصِ حِيَاةٌ يَا أَوْلَى الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَقَّنُ﴾

„In der Wiedervergeltung ist Leben für euch, o ihr, die ihr einsichtig seid! Vielleicht werdet ihr (Allah) fürchten.“ (2:179)

Der Grund für die Todesstrafe ist die Bewahrung des Lebens. In der Wiedervergeltung liegt die Sicherheit für die Allgemeinheit, da sie eine wirkungsvolle Maßnahme darstellt, um menschliches Leben zu schützen.

5.6.2 Die Methode der auf die Ziele bezogenen Lesart, die stets von einer Verbindung mit dem Kontext geprägt ist

³⁴⁹ „Und er hat euch in der Religion keine Drangsal auferlegt.“ (22:78)

Die Gelehrten fügen die partiellen Normen zusammen und versuchen weiters die gemeinsamen Ziele herauszufinden. Dies ist die Methode, die *Gazālī* anwandte.

Heutzutage stellt sich die Frage, ob es außer den fünf oder sechs Grundkategorien (Religion, menschliches Leben, Nachkommenschaft, Vernunft, Eigentum und gegebenenfalls Ehre), auch noch weitere Ziele gibt. Hat die *maqāṣid*-Schule bis zu *aš-Šātibī* alle Möglichkeiten der Ableitung höherer, allgemeingültiger *maqāṣid* ausgeschöpft oder macht die Herausforderung unserer Zeit es vielleicht notwendig, jene Liste zu überprüfen und ihr weitere allgemeingültige, höhere Ziele hinzuzufügen, fragt etwa *Ramadan*.³⁵⁰

Qaradāwī erwähnt hierbei sieben Ziele im Umgang mit dem Koran:

- 1) das Korrigieren der Glaubensdogmen der Menschen in drei Bereiche: *Ulūhiyya*, Botschaft und Rechenschaft;
- 2) die Betonung der Menschenrechte und der Menschenwürde ist insbesondere bei den Schwachen zu wahren;
- 3) die Einladung, Allah zu dienen und die Frömmigkeit ihm gegenüber;
- 4) die Läuterung der menschlichen Seele und die Korrektur des Charakters
- 5) das Bestreben eine nützliche Familie³⁵¹ zu gründen und die Rechte der Frauen zu bewahren;
- 6) das Aufbauen der *Umma*, die gegenüber anderen Gemeinschaften Zeugnis ablegen wird;
- 7) die Kooperation der Menschen auf der Welt;

Er fasst die Ziele und Intentionen des Islam in 5 Punkten zusammen:

Das Aufziehen eines nützlichen Menschen, der Aufbau einer nützlichen Familie, sowie einer nützlichen Gesellschaft, weiters einer nützlichen Gemeinschaft (*Umma*) und die Einladung zur Nützlichkeit der Menschheit insgesamt. Dies sind fünf weitere Hauptziele des Islam, die *Gazālī* begründete. Die Normen des Islam bewegen sich hauptsächlich um diese fünf Ziele.

Qaradāwī meint, dass es weitere Ziele, Intentionen und Notwendigkeiten gibt, die nicht in den fünf Hauptzielen *Gazālī*'s impliziert sind wie etwa: Freiheit, Gleichberechtigung, Geschwisterlichkeit, Menschenrechte, usw. Er meint weiters, dass die *uṣūliyyūn* früher ihr

³⁵⁰ Vgl. *Ramadan*, 2009, S. 103f.

³⁵¹ Eine Familie zu gründen, um den Fortbestand der Menschen zu sichern und die Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau auf eine geordnete Ebene zu bringen und zu schützen.

Hauptaugenmerk mehr auf das Gemeinwohl des Einzelnen legten, wie auf die Seite der Religion, des Lebens, des Intellekts und des Vermögens und nicht so sehr auf andere Ebenen wie die der Gesellschaft, des Staates, der *Umma* bzw. auf die zwischenmenschlichen Beziehungen insgesamt auf der Welt. Deshalb haben sie die Tugendhaftigkeit bzw. Morallehre nicht als notwendige, sondern als ergänzendes Bedürfnis klassifiziert, weil sie die Bewahrung der Religion als allererstes unter die notwendigen Bedürfnisse einordneten. Dem Begriff Religion kann man auch die grundlegenden Tugenden zuordnen wie Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Treue, Großzügigkeit usw.

Qaraḍāwī ist der Meinung, dass die Klassifikation der Bedürfnisse von *Gazālī* grundlegend ist und, unbedingt erhalten werden muss, damit die *fuqahā'* die richtigen Entscheidungen für die Normen ableiten und treffen können. Er ist der Ansicht, dass man sich mit der Beweisführung auf strafrechtlicher Basis, welche die *uṣūliyyūn* vertreten, allein nicht begnügen kann. Ein Beispiel dafür sind Verbot und Strafbarkeit des Weintrinkens.

Qaraḍāwī meint schlussfolgernd dazu, dass somit die Bewahrung des Intellekts zu den notwendigen Bedürfnissen gehört und dies stellt für ihn ein Hauptziel dar, weil jeder Muslim und jede Muslima verpflichtet ist, nach Wissen zu streben. Er schließt weiters daraus, dass die Bewahrung des Intellekts unbedingt notwendig ist, um auf einzelner und gesellschaftlicher Ebene Wissen erlangen zu können, um mit Wissen die Fähigkeit zu erlangen, selbstständig zu denken, weiters um die Wahrheit zu erkennen, um dadurch selbstständig Entscheidungen treffen zu können und um nicht blind andere zu imitieren. Dieses Streben nach Wissen, sowie das eigenständige Denken und Forschen liegt den wissenschaftlichen Erkenntnissen zu Grunde.

Weiters stellt sich *Ramadan* eine zweite bedeutende Frage, und zwar, ob man dem menschlichen und sozialen Umfeld bei der Erstellung des *fiqh* und *uṣūl al-fiqh* genug Aufmerksamkeit gewidmet hat. Wenn die *nuṣūṣ* bei einer Frage „schweigen“, werden gemäß den Werken der Gelehrten der *maqāṣid*-Schule (in impliziter Form), die sozialen und menschlichen Gegebenheiten als potenzielle Rechtsquelle herangezogen. Der Gelehrte hat dann das Umfeld stets mit einzubeziehen um einen *naṣṣ* zu verstehen, eine Umsetzung zu erarbeiten oder einer *fatwā* zu erstellen. Einerseits sind gute Kenntnisse bzw. ein gutes Verständnis des Kontextes sehr wichtig und andererseits muss sein Stellenwert erkannt

werden, wobei das Umfeld einzubeziehen ist, um ihn zu kategorisieren und um ihn nach Prioritäten und Regeln einzuordnen, wie er den Schriften gemäß umzusetzen sei.³⁵²

5.7 Zwischen den allgemeinen *maqāṣid* und den partiellen *nuṣūṣ*

Fiqh aš- šarī‘a stützt sich vor allem auf die Beherrschung der partiellen *nuṣūṣ* im Lichte der allgemeinen *maqāṣid*. In diesem Zusammenhang gibt es drei verschiedene Denkschulen: Die erste Denkschule konzentriert sich auf den partiellen, buchstäblichen *nuṣūṣ*, isoliert sich aber völlig von den *maqāṣid*. Im Gegensatz dazu wird in der zweiten Denkschule der partielle *nuṣūṣ* mit der Behauptung geschlossen, dass den *maqāṣid* der absolute Vorrang vor jedem *naṣṣ* gegeben wird und die dritte wird *wasaṭiyya*-Schule genannt, die den partiellen *nuṣūṣ* wahrnimmt, ihn aber im Lichte der *maqāṣid* betrachtet.

5.8 Die Denkschule „*az-Zāhiriyā*³⁵³ *al-ğudud*“ konzentriert sich auf den Wortlaut des partiellen *nuṣūṣ* und grenzt sich völlig von den *maqāṣid* ab

Literalismus (*al-taṭbīq al-ḥarfī*) sowie die blinde Nachahmung von Vorläufern (*taqlīd*) schränkt das Verstehen des *naṣṣ* ein bzw. wird durch sie die richtige Umsetzung unmöglich. Im Gegensatz dazu vergrößert die auf Rationalität und Vernunft basierende Formulierung von *ahkām* und *fatāwā* die Bandbreite an Möglichkeiten und steht für Flexibilität, dem des strikten *qiyyās* oder *istihsān*, durch die der *fiqh* nur im kleinsten Rahmen umsetzbar ist. Ausschlaggebend ist es dabei die *maqāṣid* einzubeziehen und nicht blindlings an spezifischen Vorschriften zu verhaften.³⁵⁴

Man muss die Umstände (*asbāb an-nuzūl*)³⁵⁵ und den *wāqi‘* eines *naṣṣ* beachten, um die Bedeutung des *naṣṣ* richtig und umfassend zu verstehen. Weiters ist für das richtige Verstehen der Bedeutung eines neuen *naṣṣ* wesentlich, die allgemeinen *maqāṣid* der *šarī‘a* zu beachten,

³⁵² Vgl. Ramadan, 2009, S. 104

³⁵³ S. Ignaz Goldziher: Die Zāhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte. Leipzig 1884.

³⁵⁴ Vgl. Ramadan, 2009, S. 98f.

³⁵⁵ „Darunter versteht man das Wissen über die Gründe der Offenbarungen, d.h. das Wissen über die besonderen geschichtlichen Ereignisse und Umstände, die mit der Offenbarung des Korans verbunden sind.“ (S. Hans-Thomas Tillschneider: *Typen historisch-exegetischer Überlieferung. Formen, Funktionen und Genese des asbāb an-nuzūl-Materials*. Würzburg: Ergon 2011).

die den *wāqi*‘ aller überlieferten islamischen *nusūṣ* bilden. Somit kann man daraus schließen, dass jene, die versuchen, die islamischen Bestimmungen ausschließlich aus der äußereren Bedeutung der Offenbarungstexte abzuleiten (*Zāhiriyā*), einen Fehler begehen, wenn sie dabei nicht den allgemeinen *wāqi*‘ beachten. Die Gelehrten wollten daher die Atmosphäre verstehen, in der der Prophet und seine *Sahāba* ihre Handlungen setzten sowie ihre Aussagen tätigten und deshalb reisten sie zur Zeit der *tābi‘ūn* und der darauf folgenden Generation nach Medina.³⁵⁶

Qaradāwī meinte, dass diese Gruppe Starrheit und Anstrengungen verkörpert und trotz ihrer Aufrichtigkeit und zahlreichen ‘ibāda dem Islam mehr Schaden als Nutzen bringt. Verdeutlicht wird dies in den Bereichen Familie, Politik, Wirtschaft, Menschenrechte und speziell in Bezug auf internationale Beziehungen sowie Beziehungen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen.

Beispielsweise darf ihrer Ansicht nach eine Frau keiner Erwerbstätigkeit nachgehen, auch wenn dies die Familie benötigt. Weiters ist bei Wahlen weder die Stimmabgabe für Frauen erlaubt, noch darf eine Frau kandidieren.

Was die Leute der Schrift (*ahl al-kitāb*) betrifft, sollen diese die ġizya (Schutzgeld) zahlen und gleichzeitig auf den Militärdienst verzichten. Ebenfalls soll bei einer Begegnung mit ihnen nicht mit dem Friedensgruß begonnen werden.

In Bezug auf die Politik sprechen sie sich gegen eine beschränkte Machtausübung eines Präsidenten aus. Ebenfalls wird das westliche Konzept der Demokratie sowie des Mehrparteiensystems vehement abgelehnt und als *bid‘a* angesehen.

Im Bereich der gottesdienstlichen Handlung verfolgen sie eine äußerst strenge Linie, indem auf das Äußere mehr geachtet wird, als auf das Inhaltliche. Zum Beispiel verbieten sie *zakāt al-fitr* (das sind 2 Handvoll Nahrungsmittel) in Form von Geld zu entrichten. Weiters lehnen sie die astronomische Berechnung des Monats ab und verbleiben bei der wörtlichen Aussage des *Hadīts*, dass allein die Sichtung des Mondes entscheidend sei.

³⁵⁶ Vgl. Mourad, Samir; Toumi, Said: *Usul al-Fiqh - Maqāṣid aš-ṣarī‘a – al-Qawa'id al-Fiqhijja*. Karlsruhe, 2009, S. 165.

Sie lehnen allgemeine Neuerungen in der Religion, bei *iğtihād* und im *fiqh* ab, weiters anerkennen sie keine kreativen Mittel im Bereich der Einladung zum Islam.

Die Mehrheit der Gelehrten stimmt in der Begründung der *śarī'a*-Normen überein, sowie in der Betrachtung ihrer Ziele und Intentionen im Bereich des *fiqhs*, der *fatwā* und der Gerichtsbarkeit. Die *Zāhirīten* jedoch widersprechen dem und halten am buchstäblichen *nusūs* fest.

Hierzu folgendes Beispiel:

Der Prophet Muhammad sagte³⁵⁷, dass bei der Eheschließung einer Jungfrau ihr Schweigen als Zustimmung gelte. Unter diesem *Hadīt* verstand die Mehrheit der Gelehrten, dass die Jungfrau wegen ihres Schamgefühls schweigen kann, was dann als Zustimmung gewertet wird. Wenn sie „ja“ äußert, dann ist dies noch ein klareres und deutlicheres Indiz. Die neuen *Zāhirīten* meinen jedoch, dass in diesem Fall der Ehevertrag ungültig wird, da dies der buchstäblichen Aussage des Propheten widerspricht.

5.8.1 Die Charakteristika bzw. Fundamente dieser Schule

Die Kennzeichen dieser Schule sind folgende:

5.8.1.1 Die buchstäbliche Auslegung der *nusūs*

Eines der Merkmale dieser Schule stellt das buchstäbliche Verstehen bzw. die buchstäbliche Auslegung der *nusūs* dar, ohne weiter nach den Gründen bzw. nach den Weisheiten dahinter zu forschen.

Ein Beispiel dafür:

Ibn 'Umar überliefert, dass der Prophet sagte:

³⁵⁷ Abu Huraira berichtete, dass der Prophet sagte:
„Eine Frau, deren Wiederverheiratung bevorsteht, darf nicht verheiratet werden, bis sie dies selbst zulässt. Dagegen darf eine Jungfrau erst verheiratet werden, wenn sie zuvor nach ihrer Einwilligung gefragt wurde.“ Einige Leute fragten: „O Gesandter Allahs, wie sieht dann ihre Einwilligung aus?“ Der Prophet sagte: „Indem sie schweigt!“ (Buhārī, Nr. 5137). (weil sie als Jungfrau so schamhaft und schüchtern ist, um eine verbale Einwilligung zu geben. Ist die Jungfrau mit einer Verheiratung nicht einverstanden, so wird sie sich eher wehren und ein Nein geben können).

„Wer den Saum seines Gewandes hochmütig hinter sich herzieht, den wird Allah, der Erhabene, am Tag des Gerichts nicht ansehen.“ Daraufhin sprach *Abū Bakr*: „Oh Gesandter Allahs! Mein Gewand rutscht oft nach unten, ohne dass ich es will.“ Der Gesandte Allahs sagte: „Du bist keiner von denen, die es aus Hochmut tun.“³⁵⁸

Die neuen *Zāhirīten* erklären in Anbetracht dieses *Hadītes* das Tragen von langen Gewändern, die über die Knöchel hinunter reichen, als verboten (*harām*), wobei sie den Grund des Verbots und zwar den Hochmut völlig ignorieren. Sie betrachten den *Hadīt* als einen Beweis dafür, dass Muslime, die ihre Kleidung über den Knöcheln tragen, etwas Verbotenes (*harām*) begehen. Dadurch werden den Menschen Schwierigkeiten und Bürden auferlegt. Die *Zāhirīten* reduzieren diesen *Hadīt* lediglich auf die buchstäbliche Aussage und ignorieren, dass der Grund mit der Norm verbunden ist, d. h. wenn der Grund fällt, so fällt auch die Norm. Sie lehnen die Begründung der Normen der *šarī‘a* auf Basis der Rationalität sowie des *iqtihād* der Gelehrten ab, weil sie meinen, dass die Menschen nicht fähig seien, die Gründe sowie die Ziele der Normen der *šarī‘a* zu erfassen.

Nach der *Sahāba*-Epoche wurden die Gefährten in zwei Schulen eingeteilt³⁵⁹. *Ahl al-hadīt* (in *al-Hiğāz*) und *ahl al-ra‘y* und *al-qiyās* (im Irak). Später gab es eine Annäherung dieser beiden Schulen, dennoch blieben weiterhin manche Vertreter permanent und ausschließlich der ersten Denkschule verhaftet, deren Anhänger als *Zāhirīten* bezeichnet werden.

5.8.1.2 Die neuen *Zāhirīten* neigen im Allgemeinen zu Anstrengung und zu Erschwernissen

Sie selbst sehen ihre Haltung jedoch nicht in dieser Weise, denn sie sind der Meinung, dass sie sachgemäß vorgehen, weil die Indizien aus Koran und Sunna dazu hinführen und ihre Meinung rechtfertigen würden. Sie lehnen im Allgemeinen Erleichterungen und Ausnahmen ab und beschuldigen jene Gelehrten, die Ausnahmen und Erleichterungen anwenden, die Gründe sowie die Ziele der Normen der *šarī‘a* nicht wahrzunehmen.

³⁵⁸ Riyād aṣ-Ṣāliḥīn: Hadīt 791.

³⁵⁹ S. Kapitel I, S. 54.

5.8.1.3 Der Stolz auf die Haltung und Meinung

Die Vertreter dieser Gruppierung sind stolz auf ihre Haltung bzw. Meinung, so dass für sie eine andere Meinung keine Gültigkeit besitzt, und sie ihre eigene Haltung als die einzige wahre und richtige ansehen. Sie lehnen andere, vielfältige Meinungen/Richtungen im Bereich des *fiqh* völlig ab und kritisieren diese scharf.

5.8.1.4 Die Rücksichtslosigkeit gegenüber Anderen

Sie lehnen Vertreter anderer Glaubensgruppierungen des Islam wie Schiiten bzw. *Abādiyya* sowie Juden und Christen ab, unabhängig davon, ob zwischen diesen und den Muslimen ein Friedensvertrag besteht.

5.8.2 Folgen der Haltung dieser Denkschule

5.8.2.1 Die Ablehnung der derzeitigen Währung auf der Welt

Eine Gruppierung im Libanon, die „*Ahbāš*“³⁶⁰, vertritt die Meinung, dass alle derzeitigen Währungen auf der Welt nicht der Währung der *šarī‘a* entsprechen. Sie erkennen ausschließlich nur Gold- und Silberwährung an, wie sie in der Zeit des Propheten

³⁶⁰ Abdullah al Hawari al-Habāšī ist der Gründer der islamischen Sekte A.I.C.P. (Association of Islamic Charitable Projects), deren Mitglieder auch als *al-Habashis* bezeichnet werden. Er wurde 1910 in *Harar*, Äthiopien, geboren. Sein Name, „*al Habašī*“ (der Abessinier), deutet bereits auf seine Herkunft hin. Bevor er 1950 in den Libanon auswanderte und dort diese Sekte gründete, wurde ihm in seiner Heimat der Beiname „Scheich *al-fitna*“ (Scheich der Zwietracht) verliehen, da er hauptverantwortlich für die Verfolgung und Tötung vieler Muslime ist. Dies gelang ihm vor allem durch die Zusammenarbeit mit dem Königshaus, mit dessen Hilfe er muslimische Organisationen und insbesondere Koranschulen bekämpfte. Die Sekte gewann während des Bürgerkriegs im Libanon, in den 1950er Jahren, viele Anhänger. Die *al-Ahbāš* betrachten andere Muslime als Ungläubige und bezeichnen diejenigen, die nicht ihrer *aqīda* folgen, d. h. jene, die sich ihnen widersetzen oder grundsätzlich anderer Meinung sind, als *Wahabiten*. Der Begriff „*Wahabiten*“ leitet sich vom Namen des islamischen Gelehrten *Muhammad Ibn Abd al-Wahhab* ab, der sich intensiv mit unislamischen Bräuchen auseinander setzte, die abergläubische Züge aufweisen bzw. durch die *širk* begangen wird. Mit Hilfe seiner Werke wollte er den Muslimen vor allem Aufklärung verschaffen. Da die Denkweise der *Habashiten* viele *sufistische* Elemente aufweist, lehnen sie die Lehren *Muhammad Ibn Abd al-Wahhab*s strikt ab. Außerdem leugnen sie mehrere *Āyāt* des Korans und glauben beispielsweise nicht, dass Allah zum Propheten Musa gesprochen habe. Sie sind der Meinung, dass Tote ihre Gräber verlassen und das Leben der Menschen im Diesseits beeinflussen können. Aus diesem Grund bitten sie die Toten manchmal um Hilfe, was eine Form des *širk* darstellt. Sie erkennen zahlreiche islamische Gelehrte nicht an, vor allem die Salafiten, wie etwa *al-Albāñī*. Die Sekte der *al-Ahbāš* erkennt das Zinsverbot nur im Umgang mit ihren, eigenen Mitgliedern an, jedoch nicht im Umgang mit anderen Personen oder mit nicht islamischen Banken. Mittlerweile haben sich die Lehren der A.I.C.P.-Sekte, insbesondere durch libanesische Auswanderer, weltweit verbreitet. Man findet eine Vielzahl von Einrichtungen etwa in Australien, Kanada und den USA (Vgl. Mustafa Kabha and Haggai Erlich, Al-Ahbasch and Wahabiyya, International Journal of Middle East Studies, Cambridge University Press 2006, S. 519-538 in: <http://www.jstor.org>, 9.05.2012).

vorherrschte. Die Schlussfolgerung lautet demnach, dass für sie die *zakatpflicht* fällt sowie alle Verbote im Bereich des Zinswesens. *Qaraḍāwī* meint, die Vertreter dieser Gruppe (*Ahbāš*) seien die *Zahiriten* der heutigen Zeit. Denn wie könne man als Muslim, der Millionen einer heutigen Währung besitzt, damit ein- und verkauft, damit konsumiert, damit eine Brautgabe gibt usw., behaupten, dass diese Währung keine Legitimität besitze? Dies beweist seiner Meinung nach, ihre literarische Engstirnigkeit und ihre Starrheit bezüglich der *nusūṣ*.

5.8.2.2 Keine *zakāh*-Pflicht für auf Dauer investiertes Kapital

Qaraḍāwī erwähnt, dass auch *al-Albāñī*³⁶¹ sich der Meinung der *Zāhirīten* sowie der Schiiten anschließt, die der Ansicht sind, dass dauerhafte Investitionen, die nicht liquidiert werden, von der *zakātpflicht* ausgenommen sind. Für *Qaraḍāwī* verursacht dies einen großen Schaden für die Armen, da die Firmenbesitzer weiter investieren und kein Geld liquidieren. Die Schiiten vertreten auch diese Meinung, sie verrechnen jedoch *hums*³⁶² (Fünftelabgabe) als eine Pflichtabgabe für die Armen, die 20 % des Reingewinns beträgt, unabhängig davon, ob dieser wieder in das Geschäft investiert wird oder ob das erwirtschaftete Vermögen liquid vorhanden ist.

Wenn man eine der Weisheiten hinter der *zakāt* betrachtet, so ist sie eine Pflicht für die Muslime, um nicht Geld auf die Seite zu legen und zu horten, sondern es zu investieren, damit die gesamte Gesellschaft davon profitiert und Arbeitsplätze damit geschaffen werden. So haben *zakātempfänger* die Möglichkeit *zakātpflichtig* zu werden und es kann ein wirtschaftlicher Aufschwung in der Gesellschaft stattfinden. Dennoch gibt es in jeder Gesellschaft weiterhin Menschen, die arbeitsunfähig sind. Sie profitieren dann indirekt, etwa

³⁶¹ Albāñī wurde 1914 im albanischen Shkodra geboren. Er war jedoch gezwungen, mit seiner Familie nach Damaskus auszuwandern. Hier begann Albāñī mit dem Studium des Korans, des *hanafitischen fiqh* und anderer Fächer. Im Alter von 20 Jahren begann er sich auf die *Hadīt*-Wissenschaften zu spezialisieren. Er wanderte in den folgenden Jahren, auch wegen religiöser Spannungen, von Land zu Land: Jordanien, Vereinigte Arabische Emirate, Kuwait, Ägypten, Spanien, England, Katar und Saudi-Arabien. Albāñī unterrichtete ab 1961 zwei Jahre *Hadithwissenschaften* an der Islamischen Universität von Medina, welche im selben Jahr gegründet worden war. Er wurde von seinem Wohnsitz in Syrien und anschließend auch aus Saudi-Arabien vertrieben und lebte bis zu seinem Tod in Amman (Jordanien) unter Hausarrest, wo er am 2. Oktober 1999 im Alter von 85 Jahren starb. (Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Muhammad_N%C4%81sir_ad-D%C4%ABn_al-Alb%C4%81n, 31.03.14)

³⁶² Der Imām erhält, als rechtmäßiges Oberhaupt der *Umma* einen Anteil an den Steuern und Abgaben, in Anlehnung an folgenden Koranvers „Und wisst, was immer ihr erbeuten möget, ein Fünftel davon gehört Allah und dem Gesandten und der Verwandtschaft und den Waisen und den Bedürftigen und dem Sohn des Weges“. (8:41), obwohl an sich in diesem nur von Beute die Rede ist. (Vgl. Gudrun Krämer, Geschichte des Islam, C.H. Beck, München 2005, S. 112). Und: (S. Halm, 1988: Die Schia, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, S. 136).

durch verdienende Familienangehörige. Die Vermehrung des Geldes ist nicht als Ziel zu betrachten, wie dies dem Koran zufolge zu entnehmen ist:

﴿وَيْلٌ لِكُلِّ هَمْزَةٍ لَمَّا ذَرَ جَمْعًا مَالًا وَعَدَهُ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ...﴾

„Wehe jedem Stichler, Verleumder, der ein Vermögen zusammenträgt und es gezählt zurücklegt! Er meint, dass sein Vermögen ihn unsterblich mache.“ (104:1-3)

5.8.2.3 *Zakāt al-fitr* kann nur in Form von Nahrungsmitteln entrichtet werden³⁶³

Die neuen *Zahiriten* vertreten bis heute die Meinung, dass *zakāt al-fitr* so wie damals, in der Zeit des Propheten, ausschließlich in Form von Getreide, Maiskörnern oder Rosinen entrichtet werden könne, trotz der Veränderung der Prioritäten der Zeit und der Menschen. Sie betrachten *zakāt al-fitr* in Form von Geld als ungültig. Es ist jedoch nicht wesentlich, engstirnig am *naṣṣ* festzuhalten, denn das höhere Ziel der *zakāt al-fitr* ist, dass die Bedürfnisse der Armen am Festtag gedeckt sind und sie ein Auskommen finden.

In der Epoche des Propheten wurde die *zakāt al-fitr* am Festtag in der Zeit nach dem Morgengebet bis vor dem Festgebet entrichtet. Damals war die Gemeinschaft kleiner, die Armen waren gut erreichbar, Nahrungsmittel waren für sie damals nützlich und die Entrichtung von *zakāt al-fitr* war in dieser Form für die Reichen ebenfalls leichter zu entrichten, als in der damaligen Währung von Gold oder Silber. In der Epoche der *Sahāba* reichte die vorgegebene Zeitspanne nicht mehr, deshalb erweiterte man die Frist um ein bis zwei Tage vor dem Fest. Da die Verhältnisse später noch komplizierter wurden, ermöglichte man die Abgabe von *zakāt al-fitr* bereits ab dem ersten Tag des Ramadan. Weiters verwendete man nicht nur die literarisch im *naṣṣ* erwähnten Nahrungsmittel, denn einem *qiyās* (Analogieschluss) gemäß konnte man auch noch andere dringend gebrauchte Nahrungsmittel als *zakāt al-fitr* abgeben.

In Kairo leben ca. zwanzig Millionen Menschen. Wäre man verpflichtet, die *zakāt al-fitr* in Form von Nahrungsmitteln zu entrichten, so kann man sich vorstellen, dass es sehr schwierig wäre, diese Menge an Nahrungsmittel in kurzer Zeit heranzuschaffen und zu verteilen. Andererseits bekämen die Armen dadurch sehr viele Lebensmittel (Getreide, Maiskörner, Rosinen, etc.) einer bestimmten Art, die sie nicht schnell verbrauchen könnten, und

³⁶³ Vgl. das Prinzip *maṣlaha* dringt das Prinzip *rūh at-taṣrī*, Kapitel III, S. 140.

womöglich würde ein Teil davon verderben. Da sich die Gewohnheiten geändert haben und kaum jemand zu Hause Getreide selbst mahlt, werden die Armen diese Güter eher wieder verkaufen, jedoch erhalten sie dafür einen geringeren Betrag als deren Einkaufspreis. Schlussendlich kann man daraus ersehen, dass das Ziel hiermit nicht erreicht wird, nämlich am Festtag die realen Bedürfnisse der Menschen zu decken, Vielmehr entstehen dadurch Verluste und den *zakāt*-Gebern sowie den *zakāt*-Nehmern werden damit Erschwernisse auferlegt.

Qaraḍāwī ist der Meinung, dass die *zakāt al-fit̄r* in Form von Nahrungsmitteln nur im Falle einer Hungersnot angewendet werden sollte, da sich heutzutage im Wandel der Zeit die Prioritäten geändert haben. Die Meinung der Gelehrten kann somit auch entsprechend der Zeit und den lokal bedingten Umständen variieren, weil die Normen des *fiqh* flexibel und veränderlich sind.

5.8.2.4 Das Verbot von Fotografie und Fernsehen

Az-Zāhiriyya al-ğudud verweisen hier auf die Aussage des Propheten:

„Am Tage des Jüngsten Gerichtes wird die größte Strafe denjenigen zuteil, die Lebewesen bildlich darstellen. Sie werden aufgefordert, ihren Bildern Leben einzuhauchen.“³⁶⁴

Nach ihrer Art der literarischen Genauigkeit ist es verboten, zu fotografieren oder Fernsehaufnahmen herzustellen und Ähnliches herzustellen. Nach *Qaraḍāwīs* Ansicht trifft das allein auf Figuren bzw. Denkmäler zu, da eine Fotografie bzw. Film- und Fernsehaufnahme nur eine Reflexion der Wirklichkeit darstelle. Hiermit ist der Grund des Verbots für ihn nicht gegeben.

Lange Zeit wurde von ihren Anhängern Fernsehen verboten und zwar mit dem Verweis auf das Bildverbot und darauf, dass Fernsehen eine rasche Aneinanderreichung von einzelnen Bildern sei. Heute haben diejenigen, die einst für verboten erklärten, eigene Fernsehsender mit sogenannten „islamischen Kanälen“ gegründet und somit ihre Meinung geändert. Damit stellt Fernsehen ein Mittel dar und es obliegt dem Benutzer wie er es verwendet, gleich einem

³⁶⁴ Buchari, *Kitāb al-Libās*, Nr. 5606.

Brotmesser, welches man für Lebensmittel benutzen kann, aber auch um, jemanden zu verletzen oder gar zu töten. Hier ist es wichtig zu betonen, dass durch die *šarī‘a* den Menschen Nutzen gebracht, sowie Schaden von ihnen abgewendet wird, indem ihre Bedürfnisse erfüllt werden. Falls die Gegebenheiten sich ändern und die alte Norm den Menschen keinen Nutzen bringt und ihnen Schaden zufügt, wie zum Beispiel bei der Entrichtung von *zakāt al-fitr* in Form von bestimmten Lebensmitteln, so muss diese alte Norm durch eine neue ersetzt werden, d.h. im zuvor erwähnten Fall, dass als Ersatz eine Geldleistung entrichtet wird.

5.8.2.5 Die *Šahāba* berücksichtigten die *maqāṣid aš-šarī‘a*

Die Überlieferung zeigt, dass auch die *Šahāba* den Überlieferungen zufolge, haben sie stets die Gründe und Ziele bzw. die Weisheiten, sowie den Nutzen für die Menschen in ihre Meinungsbildung und Erstellung von *fatwā* einbezogen, wie in folgenden Beispielen deutlich wird:

Beispiel 1:

Der Prophet sandte *Mu‘ād* als Lehrer, Richter bzw. Statthalter nach Jemen und befahl ihm, die *zakāh* von den Reichen zu nehmen und den Armen zu geben und dabei auf eine mittlere Qualität der Güter zu achten. Und der Prophet sagte ihm folgendes:

„Nimm als *zakāh* von Getreidekörner wiederum Getreidekörnern, von einer Ziegenherde Ziegen von einer Schafherde Schafe, von einer Kuhherde eine Kuh und von einer Kamelherde ein Kamel.“³⁶⁵

Als er jedoch sein Amt ausübte, hielt er sich nicht an die literarische Aussage des Propheten, sondern berücksichtigte die hinter der *zakāh* liegenden Ziele. Er sah, dass die Bewohner in Jemen wohlhabend waren und es leichter für sie war, die *zakāh* in Form von Stoffen zu entrichten und erkannte weiters, dass die Bewohner von Medina dringend Kleidung benötigten, so bestimmte er, dass die *zakāh* in Form von Stoffen zu entrichten, was beiden Seiten nützlich war.

³⁶⁵ Abū Dāwūd fī bāb az-zakāh, 1599.

So sagte er: „Bringt mir ein Stück Stoff oder Kleidung als *sadaqa*, weil das für euch leichter zu entrichten und für die Bewohner der Medina nützlicher ist“.³⁶⁶

Beispiel 2: Al- 'Aqila³⁶⁷

Im Koran heißt es:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلُ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطْنَا وَمَنْ قَاتَلَ مُؤْمِنًا خَطْنَا فَتَحْرِيرُ رَقْبَةِ مُؤْمِنَةِ وَدِيَةً مُسْلِمَةً إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصْدِقُوا...﴾

„Keinem Gläubigen steht es zu, einen anderen Gläubigen zu töten, es sei denn aus Versehen. Und wer einen Gläubigen aus Versehen tötet: so soll er einen gläubigen Sklaven befreien und Blutgeld an seine Erben zahlen, es sei denn, sie erlassen es aus Mildtätigkeit...“ (4:92)

Es geht hier um unabsichtliches Töten, bei dem die Familie des Verstorbenen dennoch Anspruch auf eine Entschädigung (*diyya*) besitzt, wenn sie nicht von sich aus darauf verzichtet. Im Koran gibt es keine Hinweise auf *'Aqila*. Vor dem Islam vollzogen die Araber diesen Brauch untereinander wie ein Gesetz, wobei der Stamm des Täters die Entschädigung solidarisch übernahm und seine Mitglieder diese gemeinsam bezahlten. Der Prophet Muhammad stimmte dem zu und zu seiner Zeit wurden hundert Kamele oder deren Gegenwert als Blutgeld für einen Getöteten an dessen Angehörige bezahlt. *Abū Huraira* sagte:

„Zwei Frauen aus dem Stamm *Hudail* kämpften gegeneinander. Eine hat die andere mit einem Stein beworfen und sie damit samt ihrem ungeborenen Kind getötet. Die Menschen kamen zum Propheten und ersuchten ihn um seinen Rechtsspruch. Der Prophet entschied folgendermaßen: „Das Blutgeld ist vom Stamm der Täterin zweimal zu bezahlen: erstens für das Ungeborene Kind so, als ob es ein Neugeborenes wäre, und zweitens für die getötete Frau, wobei der Stamm der Täterin dafür haftet.“³⁶⁸

Die gewaltigen Eroberungen, unter dem Kalifat *'Umars*, machten bald neue Regelungen bezüglich der Organisation und Verwaltung des Reichs notwendig. *'Umar* führte während seines Kalifats eine Verwaltungsreform durch und nahm eine Registrierung der Soldaten, die in eroberten Ländern stationiert waren, nach Rangordnung bzw. nach Offiziersgraden gestuft,

³⁶⁶ Baihaqī fī al-sunan al-Kubrā: 4/113.

³⁶⁷ Da sind diejenigen, die die Entschädigung übernehmen und entrichten.

³⁶⁸ Buchari, 6910 und: Muslim, 1681.

in Verwaltungsbüchern vor.³⁶⁹ Beim Treffen von *al-Ǧābiyya*³⁷⁰ legte ‘Umar mit den Heerführern die Organisation des Reiches und die Verteilung der Kriegsbeute fest.

Er übertrug *al-Āqila* (Haftung für das Blutgeld) vom Stamm des Täters zum *Diwān*³⁷¹.

Zuvor lag die Verpflichtung hierfür beim Stamm bzw. bei der Familie des Täters. Als später Soldaten in fremden, fernen Ländern stationiert waren und sie nicht mehr mit ihren Stämmen lebten, wurde eine Neuregelung notwendig.

‘Umar schuf in diesem Fall nicht eine Norm der Sunna ab oder blockierte sie, sondern betrachtete die neuen Gegebenheiten, sowie die Ziele der *šari‘a* und berücksichtigte diese bei seinem Vorgehen.

So erließ auch *Qaradāwī*, dem Hauptziel der *šari‘a* entsprechend eine *fatwā*, dass für einen Arzt die Ärztekammer haftet und für einen Ingenieur seine Gewerkschaft zur Haftung herangezogen werden kann³⁷².

5.9 Die Denkschule „*al-mu‘atṭila*³⁷³ *al-ğudud*“, die *maqāṣid* haben absoluten Vorrang vor jedem *naṣṣ*

Es lassen sich bei dieser Denkschule ganz unterschiedliche Vorgehensweisen erkennen. Ein Teil der Vertreter dieser Schule ließ sich von historischen Vorbildern inspirieren³⁷⁴, während

³⁶⁹ Vgl. <http://de.wikipedia.org>, Stand 18.10.13.

³⁷⁰ Es war ein Ort zwischen der Ḥaurān-Ebene und den Golanhöhen, der den Stammesfürsten des Ḍassaniten als Residenz diente. (Vgl. ebd.)

³⁷¹ Die Leute des *Diwāns* sind die Soldaten.

³⁷² Vgl. *Qaradāwī*, 2006, S. 82.

³⁷³ Unter der *Kalām*-bewegung ist eine offene, politische und theologische Diskussion zu verstehen, welche in der Mitte des siebenten Jahrhunderts begann und zu inneren islamisch-religiösen, rechtlichen und politischen Streitfragen führte. In Bezug auf die Attribute Allahs gab es ebenfalls unterschiedliche Auffassungen. *Al-ta‘til* (Absetzung, Negation): Das sind jene, die die Existenz der Attribute Allahs weder vertreten noch verneint haben, entweder indem sie sagten: Allah kann und darf mit keinen Attributen beschrieben werden, mit denen die anderen Geschöpfe beschrieben werden können, um Ihn mit der Schöpfung nicht zu vergleichen. Sie stellten fest, dass die Attribute Allahs und die Attribute, mit denen Er sich im Koran beschrieben hat, zwar textlich richtig sind, jedoch sind diese nicht sinnlich zu verstehen, weil sie über dem menschlichen Vorstellungsvermögen liegen. Demzufolge setzten sie alle Attribute Allahs textlich und sinnlich ab. Zufolge dieser Denkweise sind die Attribute Gottes nicht nachvollziehbar, sondern metaphorische und symbolische Attribute und nicht mehr. (Vgl. *Zakariyyā al-Maṣrī*, *al-qadāyā al-imāniyya fi al-‘aqida al-islamiyya*, Bayrūt 2002, dār Bayrūt al-maḥrūsa, S. 149ff).

³⁷⁴ Wie zum Beispiel ‘Alī ‘Abd al-Rāziq (1888-1966), Fazl ar-Rahmān (1919- 1988), Maḥmūd Muḥammad Tāḥa (1909-1984), sie versuchten, das islamische Erbe (*turāth*) durch eine eigenwillige Interpretation ihrer nuṣūṣ mit der Moderne in Einklang zu bringen, deshalb kann man sie als Modernisten, Moderate oder Liberale bezeichnet werden. Sie versuchten, eine Vereinigung der Werte der Aufklärung und jener des Islam zu ermöglichen, eben

ein anderer Teil sich für neuartige Zugänge und Lösungsansätze hinsichtlich entstandener Fragestellungen innerhalb neuzeitlicher Rahmenbedingungen (*wāqi‘*) entschied. Zu divers sind die Denkansätze und Zugänge, sodass man kaum von einer konkreten Denkschule mit rationalistischen bzw. rationalen Gemeinsamkeiten sprechen kann. Die angeführten Vertreter kann man im weitesten Sinne als progressive Kräfte bezeichnen, die die grundlegenden transzendenten Wahrheiten des islamischen Glaubenssystems nicht in Frage stellen, also weder atheistische noch antireligiöse oder agnostische Thesen vorbringen und auch keine Rückkehr zu utopischen Gesellschaftsprojekten islamischen Ursprungs einfordern. Sie versuchen vielmehr mittels Reflexion ihren Glauben in Einklang mit den Anforderungen der Moderne zu bringen.³⁷⁵

Die Haltung dieser Schule steht im klaren Gegensatz zur Schule der neuen *Zāhirīten*. Die Vertreter der *al-mu‘atṭila al-ğudud* versuchen, die Normen der *śarī‘a* außer Kraft zu setzen und begründen dies damit, Nutzen (*maṣlaḥa*) für die Menschen zu erzielen. Auf der anderen Seite möchten sie *fiqh* sowie *uṣūl al-fiqh* abschaffen und stattdessen die *maqāṣid aš-śarī‘a* nach ihrer eigenen Interpretation einsetzen. *Qaradāwī* gemäß bauen sie damit die *śarī‘a* im Namen der *śarī‘a* selbst ab, verfolgen damit westliche, liberale Strömungen und setzen Neuerungen in der *śarī‘a*.

Der Philosophie dieser Gruppierung zufolge könnten die Normen der *śarī‘a* zum Beispiel im Bereich der Familie geändert werden. Es wäre möglich, die Scheidung zu verbieten, weiters könnten muslimische Frauen das Recht erhalten, Nichtmuslime zu heiraten und Sohn und Tochter könnten gleiche Teile bei der Erbschaft erhalten. Diese Änderungen könnten unter dem Namen des „allgemeinen Nutzen“ durchgeführt werden und der allgemeine Nutzen stelle das ursprüngliche Ziel der *śarī‘a* dar. Unter diesem Vorwand können sie etwa auch das Strafrecht der *śarī‘a* als ungültig erklären, oder dem Staat das Recht geben, Eigentum und Vermögen von Personen zu beschlagnahmen, um Gerechtigkeit unter den Menschen zu erreichen.

durch die Anwendung der kritischen Vernunft auf den islamischen Glauben. (Vgl. Wolfgang Mühlberger: Zeitgenössisches islamisches Reformdenken, Republik Österreich BMLvs, LVAK, IFK, 2010, S. 35f).

³⁷⁵ Vgl. ebd., S. 52.

Zu den bekanntesten Vertretern dieser Gruppierung zählte in Frankreich unter anderem *Muhammad Arkūn*³⁷⁶. *Arkūn* definiert in seinem umfassenden erkenntnistheoretischen Projekt die Islamwissenschaft neu und zwar auf postmoderne Art, welche methodologisch auf selbstkritischen Überlegungen und weiters auf einem der Vernunft verpflichteten Diskurs fußt.

Den Anspruch der Traditionalisten, d. h. das von der islamischen Geistlichkeit beanspruchte Auslegungsmonopol des Korans, sowie anderer Basistexte der islamischen Dogmatik, bestreitet er konsequent. *Arkūn* aber kennt diesen Anspruch und fordert eine Entkoppelung von Bedeutung und Autorität. Seiner Ansicht nach sind der Inhalt des Korans bezüglich der Bedeutung und die historisch verankerten Lesarten sowie die Auslegung desselben Textes (als Autorität) nicht identisch und er meint daher, dass die durch die Traditionalisten herbeigeführte Vermischung bzw. die Sakralisierung ihres Diskurses aufgehoben werden müsste, um neue vernunftorientierte Zugänge zu den koranischen Inhalten zu ermöglichen.

Arkūn sieht sich in seiner postmodernen Denkweise der französischen Schule des Poststrukturalismus verpflichtet. Seiner Ansicht nach sind Texte von politischer Relevanz, was erklärt, dass er bemüht ist, das Textverständnis von monopolistischen Interpretierungsansprüchen der Traditionalisten zu trennen. Er spricht sich für die Auflösung der gewohnten islamischen Denkweisen bzw. der sogenannten islamischen Vernunft aus, ganz im Gegensatz zu den Fürsprechern der „Islamisierung des Wissens“ (wie *Hassan Hanafi*).³⁷⁷

³⁷⁶ Im Vorwort ihres Buches stellt sich Ursula Günther die Frage, warum *Arkūn* von der deutschen Orientalistik und Islamwissenschaft bislang wenig beachtet wurde, obwohl er zu den bedeutendsten modernen Denkern der islamischen Welt gehöre? *Muhammad Arkūn* wird 1928 in Taourit Mimoun in der Großen Kabylei in Algerien als Sohn einer Berberfamilie geboren und zieht im Alter von neun Jahren mit seinem Vater in ein Dorf bei Oran, in dem französische Siedler leben. Es wird ihm bewusst, dass er einer Minderheit angehört und nicht den Status und die Rechte der Araber besitzt. Auch muss er nun Arabisch und Französisch erlernen, um sich verständigen zu können. Durch seinen Onkel, der dem Sufismus sehr verbunden ist, wird *Arkūn* stark beeinflusst. Mitte der Fünfzigerjahre schreibt sich *Arkūn* an der Sorbonne in Paris ein. 1971 erhält er an der Sorbonne eine Anstellung als Professor für "Islamische Ideengeschichte" und ist seit 1993 Gastprofessor an zahlreichen Universitäten und Forschungsinstituten, vor allem am "Institute of Ismaili Studies" in London. 1999 schließlich gründet er in Paris das "Institut d'Études des Sociétés Musulmanes", für das er sich bereits seit 1970 eingesetzt hat. In seiner Heimat ist er ebenfalls nicht erwünscht, da er als Vertreter des imperialistischen Westens und der europäischen Kultur, ihrer Methoden und ihrer liberalen und feindseligen Publikationen gilt. (Vgl. Ursula Günther, "Muhammad Arkoun, Ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft", Ergon Verlag, Würzburg 2004).

S. Rachid Benzina, Islam und Moderne. Aus dem Französischen von Hadiya Gurtmann. Verlag der Weltreligion, Berlin 2012, S. 81.

³⁷⁷ Er möchte der Rationalität eine islamische Legitimität verleihen, um das rational begründete Konzept des *Kalām* einer islamisch gerierten Moderne zu stellen und *Kalām*-Tradition auf klassischem Textmaterial wiederzubeleben. (Vgl. ebd., S. 60).

Die Vertreter dieser Denkrichtung nehmen ausschließlich den Koran als Grundlage, legen ihn nach ihrem Gutdünken aus und ignorieren völlig die Auslegung sowie die Anwendung des Propheten und der *Sahāba* sowie der Gelehrten. Sie sehen sich selbst als die am meisten befähigten Personen an, welche am qualifiziertesten sind, den Koran nach den Gegebenheiten der heutigen Zeit zu interpretieren.

Qaraḍāwī übt an dieser Gruppierung scharfe Kritik und sieht ihre Handlungsweise unter starkem westlichen Einfluss stehend. Seiner Meinung nach hat sich diese Denkschule von der Lehre der traditionellen islamischen Wissenschaften verabschiedet und versucht das westlich-europäische Modell zu involvieren. Sie hat der Sunna ihre Autorität als zweite Hauptquelle der *šarī'a* aberkannt und betrachtet die Person des Propheten als eine arabische Persönlichkeit, die sich in ihrer Zeit und an ihrem Ort zurechtzufinden versuchte, wobei sie dieses Ziel manchmal erreichte und ein anderes Mal nicht.

Sie meinen weiter, dass es eine große Distanz bzw. einen großen Graben zwischen Koran und *šarī'a* gebe, die nichts miteinander zu tun hätten und die Gelehrten versuchten bis heute, diese Distanz durch den *fiqh* zu überwinden bzw. aufzufüllen. Die Vertreter dieser Denkschule sind der Ansicht, dass die *šarī'a* seit der Epoche des Propheten bis heute nichts mit dem Koran zu tun habe, vielmehr hätten die Gelehrten von sich selbst aus diese erfunden.

Erneuerung (*tağdīd*) bedeutet für sie das Austreten aus dem Kreis der *šarī'a*-Normen. *Iğtihād* bleibt für sie immer unfähig Erneuerung zu vollziehen unabhängig davon, ob sich dieser nur auf die Hauptquellen stützt, wie Koran und Sunna, oder andere Quellen, wie Konsens (*iğmā'*), Analogieschluss (*qiyās*), *maṣlaḥa* oder *maqāṣid* mit einbezieht.

In Folge dessen haben sie nicht nur die Normen der *šarī'a* und damit *fiqh* und *uṣūl al-fiqh* im Namen der *maqāṣid* stillgelegt, sondern sie haben die gesamte Idee der *maqāṣid* abgeschafft, weil sie die *šarī'a* als ungültig ansehen. Wenn für sie aber die *šarī'a* keine Gültigkeit besitzt, so fallen mit ihr auch die *maqāṣid*, das heißt ihre Ziele.

5.9.1 Die Charakteristika bzw. Fundamente dieser Schule

Die Charakteristika dieser Schule beinhalten drei Gesichtspunkte:

a) *Qaradāwī* meint, dass für die meisten Anhänger dieser Gruppierung, jedoch nicht bei allen, Unwissenheit bezüglich der Quellen, der Grundsätze, der Normen sowie des *fiqh* der *šarī'a* herrsche. Auch im Bereich der *Haditwissenschaft* und der arabischen Sprache, deren Kenntnis wesentlich ist, um die *šarī'a* zu verstehen, weisen sie nicht mehr Wissen auf, als im Bereich der *šarī'a*. Ein arabisches Sprichwort aber besagt, dass der Mensch der Feind dessen ist, wovon er nicht umfassendes Wissen besitzt³⁷⁸.

b) Sie ermutigen einander dazu etwas zu äußern, wovon sie kein Wissen besitzen und tätigen Äußerungen über die *šarī'a* großen Gelehrten. Ein Vertreter dieser Gruppe interpretierte den Koranvers:

﴿وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ...﴾

„Und du sollst zwischen ihnen nach dem richten, was von Allah herab gesandt wurde...“ (5:49),

indem er darauf verwies, dass mit „zwischen ihnen“ die Leute der Schrift (*ahl al-Kitāb*) gemeint seien, um mithilfe dieses Buches unter ihnen zu richten. Für *Qaradāwī* war diese Aussage äußerst ungewöhnlich, er war erstaunt und kritisierte diese Auslegung, denn wie könne ein Buch für die Muslime herabgesandt werden, um zwischen den Leuten der Schrift zu richten und nicht zwischen den Muslimen selbst.

Qaradāwī erwähnte als Gegenbeweis den folgenden Vers:

﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلُ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيُحْكَمْ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾

„Doch die Rede der Gläubigen, wenn sie zu Allah und Seinem Gesandten gerufen werden, damit Er zwischen ihnen richten möge, ist nichts anderes als: ‚Wir hören und wir gehorchen.‘“ (24:51)

c) Die Abhängigkeit des Westens

Die Vertreter dieser Denkrichtung möchten die Auffassung bzw. die Ideologie des Westens heranziehen bzw. imitieren. *Qaradāwī* meint, dass sie bestrebt sind, Sehen und Denken der Muslime nach westlichem Muster auszurichten. Ihre Vertreter sind der Ansicht, dass die westliche Philosophie für die Muslime obligatorisch sein sollte, wozu auch die Lebensphilosophie des Westens zähle, und dass diese auch im Bereich der Religion angenommen werden sollte, was zur Trennung von Religion und Staat führe, das heißt, zum Laizismus, sowie im Bereich der Soziologie, der Politik, der Wirtschaft, usw.

³⁷⁸ الإنسان عدو ما يجهل

5.9.2 Die Grundpfeiler dieser Schule

5.9.2.1 Rationalität vor dem *naṣṣ*

Es besteht eine Rangordnung für sie, die die Rationalität vor die Offenbarung stellt. Sie vertreten die These, dass Allah seine Schöpfung nicht benötigt und meinen, dass er den Menschen Verstand und Vernunft gab, mit deren Hilfe sie nachdenken bzw. die sie verwenden sollen, um daraus *maṣlaḥa* zu ziehen. Wenn sie auf diesem Weg Nutzen erreicht haben, so sollten sie - ihrer Ansicht nach - diesen in die Tat umsetzen, unabhängig davon, ob dies einem partiellen *naṣṣ* widerspricht. Sie haben dies so argumentiert, dass weder Koran noch Sunna beabsichtigten, den *maṣlaḥa* des Menschen zu verhindern, denn im Koran heißt es:³⁷⁹

﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ﴾
„Er hat euch erwählt und hat euch nichts auferlegt, was euch in der Religion bedrücken könnte.“ (22:78)

Qaraḍāwī meint dazu, dass sie mithilfe dieser Logik die Normen der *šarī‘a* außer Kraft gesetzt haben. Ihr Fehler liegt in der Behauptung, dass ausschließlich auf der Basis der Rationalität und unabhängig vom *naṣṣ* der *maṣlaḥa* der Menschen erreicht werden kann. Er ist der Ansicht, dass der *naṣṣ* die Rechtleitung darstellt, und dass die Menschen mithilfe ihrer Rationalität alleine nicht immer Gerechtigkeit bzw. *maṣlaḥa* erlangen können. Wenn wir die Geschichte der Menschheit betrachten, so lässt sich feststellen, dass auf der Basis der Rationalität allein schreckliche Dinge passiert sind. So gab es in der Zeit der *Gahiliyya*³⁸⁰ zum Beispiel Sklaverei, Götzendienst, usw. Es wurden neugeborene Mädchen lebendig begraben, wobei etwa deren Eltern dies als nützlich ansahen. Auch in unserer Zeit legen Ideologen, wie etwa Kapitalisten, das Hauptaugenmerk auf den individuellen Nutzen (*maṣlaḥa fardiyya*) und bevorzugen ihn vor dem allgemeinen Nutzen (*maṣlaḥa ‘āmma*). Weiters agieren die Kommunisten gerade gegenteilig, indem sie den Schwerpunkt auf den Nutzen (*maṣlaḥa*) für die Gesamtheit legen und dies stellt das Gegenteil zum Kapitalismus dar. *Qaraḍāwī* schließt daraus, dass, wenn einzig Rationalität als Richtschnur genommen werde, Ungerechtigkeit entstehe, weil die Menschen unvollkommen sind. *Qaraḍāwī* gemäß benötigt die Rationalität

³⁷⁹ „Allah will es euch leicht, Er will es euch nicht schwer machen“ (2:185)

„Allah will eure Bürde erleichtern; denn der Mensch ist schwach erschaffen“ (4:28)

³⁸⁰ „Die arabische Vorgeschichte erscheint in der muslimischen Tradition als ‚Zeit der Unwissenheit‘ (*Jahiliyya*), als ‚dunkles Zeitalter‘, als Negativfolie, von der sich der Islam mit seiner *mission civilisatrice* strahlend abhob.“ (Krämer, 2005, S. 14).

die Rechtleitung der Offenbarung, um die Unvollkommenheit des Menschen zu korrigieren und um Gerechtigkeit und Nutzen für ihn auf Erden zu erreichen.

Die Normen der *šarī'a* könnten dem Nutzen (*maṣlaḥa*) der Menschen widersprechen. Nach *Qaraḍāwī* gibt es für diese Aussage keine Beweise. Seiner Meinung nach kann der Widerspruch zwischen dem Nutzen (*maṣlaḥa*) eines *nass* und der Meinung bestimmter Gelehrter darüber darin liegen, dass die Meinungsäußerung eines Gelehrten immer an bestimmte Umstände und an einen bestimmten Ort gebunden ist. Solche Meinungen bzw. solche Ansichten aber können diskutiert und mit Beweisen aus Koran und Sunna widerlegt werden. Auf der anderen Seite stimmen die eindeutigen *nuṣūṣ* mit dem Nutzen (*maṣlaḥa*) der Menschen immer überein, weil es das Hauptziel der *šarī'a* ist den Menschen Nutzen zu bringen und Schaden von ihnen abzuwenden, in der Gegenwart und in der Zukunft, sowie im Diesseits als auch im Jenseits, denn im Koran heißt es:

﴿أَلَا يَعْلَمُ مِنْ خَلْقِهِ وَهُوَ الْأَطِيفُ الْخَبِيرُ﴾

„Kennt Er den denn nicht, den Er erschaffen hat? Und Er ist der Nachsichtige, der Allkundige.“ (67:14),

Das heißt, der Schöpfer offenbarte dem Menschen die *šarī'a* und ihre Normen, weil Er die Menschen am besten kennt und nicht, weil Er sie nicht kennt oder damit Er ihr Leben erschwert und das ist für einen Muslim nicht vorstellbar.

5.9.2.2 Die Behauptung, dass 'Umar im Namen der *maṣāliḥ* den *nuṣūṣ* außer Kraft gesetzt hätte

Die Anhänger dieser Denkschule behaupten, dass 'Umar bestimmte *nuṣūṣ* außer Kraft gesetzt habe, weil sie der *maṣlaḥa* widersprochen hätten. Sie argumentieren dies mit zwei Beispielen aus der Epoche des Kalif's 'Umar.

Erstes Beispiel:

Das erste Beispiel bezieht sich auf einen Koranvers, in dem es heißt, dass ein Teil der *zakāh* (ein Achtel) für *al-mu'allafatu qulubuhum*³⁸¹ verwendet werden sollte. Und zwar, dass gemäß dem Koran, ein Teil für „diejenigen, die (für die Sache des Islam) gewonnen werden sollen“, verwendet wird. Es sollte dadurch ihre Sympathie, Unterstützung und Hilfe gewonnen und

³⁸¹ Siehe Kapitel III, S. 170.

ihre Feindseligkeit ausgeräumt werden. Da er die Bestimmung dieser Abgabe an die *mu'allafatu qulūbuhum* darin begründet sah, dass dadurch dem Islam bzw. den Muslimen Schutz vor den Feinden gewährleistet wurde.

Nach *Qaradāwī* wurde die Intention für diese Bestimmung falsch verstanden bzw. falsch interpretiert, denn diese Situation war damals zur Zeit des Propheten und des Kalifs *Abū Bakr* vorherrschende, sodass die Herzen der kürzlich konvertierten Muslime damit gewonnen und Feindseligkeit ihrerseits vermieden werden sollte. *Qaradāwī* sah, dass diese Situation des Islam und der Muslime nicht für immer bestehen würde. Zurzeit *'Umars* war diese Bedrohung des Islam nicht mehr aktuell, denn es waren damals die Römer und Perser (von den Muslimen) bereits unterworfen, und weiters stellte der Islam für die neuen Muslime einen festen Bestandteil in ihrem Leben dar. Wegen dieser veränderten Ausgangssituation ist für *Qaradāwī* der Grund (*'illa*) dieser Norm gefallen und mit ihr ebenfalls die Norm (*hukm*), denn jede *hukm* ist mit ihrer *'illa* verbunden. Weiters wurde *Qaradāwī* gemäß die Norm niemals abgeschafft, denn der Kalif *'Umar* war hierfür nicht befähigt. Falls die vorigen Bedingungen bzw. äußereren Gegebenheiten wieder auftreten, d. h. wenn die Gründe für die Norm wieder vorhanden sind, so wird auch die Norm wieder in Kraft treten.

Zweites Beispiel:

Eine ähnliche Situation ergibt sich, wenn es Zweifel (*šubha*) über eine begangene Tat gibt. War es wirklich die Absicht der jeweiligen Person Allahs Grenzen zu überschreiten oder war er/sie in gewisser Hinsicht dazu gezwungen und konnte nicht anders? Im zweiten Fall werden die *hudūd* nicht angewendet. Während der Trockenperiode (*'ām ar-ramāda*), die während des Kalifat *'Umars* im 18. Jahr der *Hīgra* herrschte, litten viele Menschen unter einer Hungersnot³⁸² und somit ließ *'Umar* vorübergehend jenes Gesetz (*hadd*) außer Kraft setzen, aufgrund dessen Diebe bestraft wurden, denn es bestand die Möglichkeit, dass jemand aus Not stahl und nicht etwa, weil die Person absichtlich die Grenzen Allahs überschreiten wollte.

5.9.2.3 Die Aussage von *Naġm ad-Dīn at-Tūfī* (1259-1316)³⁸³

³⁸² Vgl. ebd., S. 171f.

³⁸³ Der hanbalitische faqīh, at-Tūfī, wurde im Tūf oder Tūfā in Iraq geboren. Er blieb in Bagdad von 691-704 nach der hiğra, danach begab sich nach Damaskus und Ägypten. Er starb im Jahr 716 nach der hiğra in al-Ḥalīl in Palästina. (Vgl., <http://de.wikipedia.org/wiki/At-T%C5%ABf%C4%AB>)

At-Tūfī meinte bezüglich der Auslegung der folgenden Aussage des Propheten aus dem Buch „*al-Arba ‘īn an-Nawawiyya*“:³⁸⁴

„Kein Schaden zufügen, und kein gegenseitiges Schaden“,

dass es absurd sei, dass Allah die *maṣlaḥa* der Menschen in allen Bereichen berücksichtigt und sie dann im Bereich der Normen der *šarī‘a* vernachlässigen oder ignorieren sollte, weil sie gerade in diesem Bereich noch relevanter ist. Das bedeutet, dass Allah die *maṣlaḥa* für die Menschen berücksichtigte und deswegen müssten wir diese auch wahrnehmen. Falls *naṣṣ* und *iğmā‘* u.a. sowie die *maṣlaḥa* übereinstimmen, dann wäre das der Idealfall und falls die Beweise aus der *šarī‘a* ihr widersprechen, dann suchen wir die Anpassung zwischen ihnen mittels Spezifizierung (*tahṣīs*) oder stellen die *maṣlaḥa* voran.³⁸⁵ *At-Tūfī* meinte, dass die *maṣlaḥa* - außer im Bereich *‘ibādāt* und *muqaddarāt*³⁸⁶ - im *naṣṣ* verborgen sei und Rationalität und Gewohnheit uns zu ihr führen können.³⁸⁷

Die Vertreter dieser Schule begründen ihr Argument mit der Aussage von *at-Tūfī*, der ihrer Ansicht nach meinte, dass wenn einem eindeutigen *naṣṣ* mit *maṣlaḥa* widersprochen wird, *maṣlaḥa* bevorzugt und der *naṣṣ* wird gefroren, weil die Regel besagt, dass die *šarī‘a* gekommen ist, um für die Menschen *maṣlaḥa* zu bringen und es ist nicht vorstellbar, dass die *šarī‘a* der *maṣlaḥa* widerspricht und sie für ungültig erklärt.

Was hatte *at-Tūfī* mit dem *naṣṣ* in seiner Auslegung der Aussage des Propheten aber gemeint? *Qaraḍāwī* ist der Ansicht, dass die wörtlich Lesart Auslegung *at-Tūfīs* darauf hindeutet, dass er *maṣlaḥa* vor *naṣṣ* bevorzugen würde. *Qaraḍāwī* bemerkt jedoch weiter, dass ein so bedeutender Gelehrter wie *at-Tūfī* mit dem *naṣṣ* bestimmt nicht den eindeutigen, sondern den mehrdeutigen *naṣṣ* meinte und der Beweis dafür sei, dass er die Bereiche *‘ibādāt* und *muqaddarāt* davon ausnahm.

Im Allgemeinen ist es absurd, dass eine eindeutige *maṣlaḥa* einem eindeutigen *naṣṣ* widersprechen sollte. Wenn angenommen wird, dass eine *maṣlaḥa* einem eindeutigen *naṣṣ*

³⁸⁴ Aus dem Arabischen von A. von Denffer: *Al-Nawawī vierzig Hadīṭe*, Hadīṭ 32, islamisches Zentrum in München.

³⁸⁵ Vgl. Suleimān *at-Tūfī*: *at-ta ‘yīn fi šarḥ al-Arba ‘īn*, 1998, mu’assasat ar-Rayān, Bairūt, S. 246.

³⁸⁶ Wie zum Beispiel in *mu’amālāt* Erbschaftsrecht oder Strafrecht, die sind Sachen, die sind Sachen, die genau definiert.

³⁸⁷ Vgl. *at-Tūfī*, 1998, S. 279f.

widerspricht, dann ist der Grund dafür entweder, dass die *maṣlaḥa* eine nur scheinbare ist, wie das Anbieten von Alkohol in Hotels islamischer Länder um Touristen anzulocken, oder es wird ein mehrdeutiger *naṣṣ* als ein eindeutiger bezeichnet, so *Qaraḍāwī*.

Ein Beispiel:

Im Krieg verzichtete der Prophet Muhammad auf die Anwendung der Bestrafung von Diebstahl.³⁸⁸ Um in einer solchen Situation richtig zu handeln, verzichtet man auf Strafen, die normalerweise durchzuführen sind, damit man letzten Endes einen höheren *maṣlaḥa* erzielt. *Al-mu ‘atṭila al-ğudud* sehen in diesem Beispiel eine Unterstützung für ihre Ansicht, dass der Prophet selbst *maṣlaḥa* vor *naṣṣ* bevorzugte. *Qaraḍāwī* hält das für falsch, weil *naṣṣ* zwei Hauptquellen, Koran und Sunna, hat und der Prophet hier den *naṣṣ* nicht außer Kraft setzte, sondern er durch sein Verhalten (*sunna fi ‘liyya*) den Koran erklärte und das entspricht der Rolle der Sunna als zweiter Hauptquelle des Islam.

5.9.2.4 Wo es die *maṣlaḥa* gibt, findet man die *śarī‘a*³⁸⁹

Der Kern bzw. die innere Struktur der *śarī‘a* basiert auf der *maṣlaḥa* der Menschen im Diesseits und im Jenseits und sie bedeutet Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Weisheit und Gemeinwohl. Und jede Angelegenheit, die von Gerechtigkeit zu Ungerechtigkeit, von Barmherzigkeit zu Unbarmherzigkeit, von Weisheit zu Sinnlosigkeit und vom Gemeinwohl zu schädlichen Dingen führt, gehört nicht zur *śarī‘a*.³⁹⁰ Sie haben angeführte Aussage von *Ibn al-Qaiyyim* nur ungenau zusammengefasst, sodass man ihre Bedeutung nur schemenhaft erkennen kann.

„Wo es die *maṣlaḥa* gibt, findet man die *śarī‘a*.“ Diese Aussage kann man nur in jenem Bereich akzeptieren bzw. umsetzen, wo es dafür keinen *naṣṣ* gibt. Wo in einem Bereich ein mehrdeutiger *naṣṣ* existiert, kann man dies auf mehrere Arten auslegen und eine davon wird die *maṣlaḥa* abwägen. In den Bereichen, wo der eindeutige *naṣṣ* vorhanden ist, muss man sagen: „Wo es die *śarī‘a* gibt, findet man die *maṣlaḥa*, so *Qaraḍāwī*.“

³⁸⁸ Vgl. al-Ğauziyya, 2006, S. 7.

³⁸⁹ ḥaytu tuğad al- maṣlaḥa faṭam šar‘ Allah.

³⁹⁰ Vgl. al-Ğauziyya, 2006, S. 5.

5.9.3 Folgende Haltung dieser Denkschule

5.9.3.1 Die eindeutigen *nuṣūṣ* beseitigen und die mehrdeutigen als Richtschnur verwenden

Die Vertreter *al-mu‘atṭila al-ğudud* versuchen darüber hinaus, die eindeutigen *nuṣūṣ* als mehrdeutige zu interpretieren bzw. ihrer Meinung nach, zu modernisieren und an die heutige Zeit anzupassen, sodass der Islam in der Folge keine fixen Bestimmungen mehr aufweist, um dann im Falle von der Meinungsverschiedenheiten die Maßstäbe neu setzen zu können. Ihr Ziel dabei ist, feststehende Normen als veränderliche Parameter darzustellen und alle Normen und Regeln als entwicklungsfähig zu betrachten. Sie möchten den gesamten Islam ohne Ausnahme (*‘aqīda*, *śarī‘a* oder *ahlāq*) modernisieren, bezweifeln die Authentizität der Sunna und behaupten, dass es nicht möglich sei, darin Authentisches von nicht Authentischem unterscheiden zu können.

Sie haben die eindeutige Norm vom Verbot des Weintrinkens (*hamr*),

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾
„O ihr, die ihr glaubt! Berauschendes, Glücksspiel, Opfersteine und Lospreise sind ein Gräuel, das Werk Satans. So meidet sie, auf dass ihr erfolgreich seid.“ (5:90),

außer Kraft gesetzt, da sie das Wort „meidet sie“ (*iğtanibūh*) nicht als eindeutiges Verbot ansehen, weil der Begriff „verboten“ explizit nicht genannt werde. So interpretieren sie diese als mehrdeutig, obwohl der Ausdruck „meiden“ eine umfassendere Bedeutung besitzt bzw. ein noch stärkeres Verbot darstellt, da dadurch auch all jenes als verboten inkludiert wird, was zum verbotenen führt, gemäß dem Grundsatz des *fiqh*: Was zu Verbotenem führt (*harām*), ist ebenfalls verboten (*harām*).³⁹¹

Das Zinsverbot³⁹² (*ribā*) setzen sie mit der Begründung außer Kraft, dass die Bankzinsen der heutigen Zeit aus Handel und Herstellung resultieren, und nicht wie in der *Gahiliyya*

³⁹¹ Es hat sich eine Minderheit der Theologen dafür ausgesprochen, dass nur ein Übermaß an Berauschendem, (*hamr*) verboten sei und andere argumentierten, dass im gesamten Koran das Wort „*harām*“ nicht vorkomme. Es setzte sich die Auffassung durch, dass der Genuss von Wein für Muslime verboten ist und alles auf andere Weise Berauschende, wie zum Beispiel eine Droge, in gleicher Weise verboten ist. (Vgl. Christine Schirrmacher, Alkoholverbot im Islam, 2004, www.Islaminstitut.de, S. 2).

³⁹² Die *fatāwā* von Muhammad Sayyid Tanṭawī (1928-2010) sind allerdings umstritten. In der *fatwā*, die Zinsen betreffend, wurde die Frage erörtert, ob es im *fiqh* verboten sei, Geld in Investmentzertifikaten (*śahādāt al-*

ausschließlich aus Konsum. Eindeutig verboten ist für sie nur mehrfache Verdoppelung, gemäß dem folgenden Vers:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعافًا مُضَاعِفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾

„O ihr, die ihr glaubt, verschlingt nicht die Zinsen in mehrfacher Verdoppelung, sondern fürchtet Allah! Vielleicht werdet ihr erfolgreich sein.“ (3:130)

Sie betrachten das Tragen des Kopftuches (*hijāb*) für die Frau im Islam - aufgrund des Verses:

﴿...وَلَا يَبْدِئن زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَظَاهِرُهُنَّ مِنْهَا وَلَيَضْرِبَنَّ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جِبَابِهِنَّ﴾

„...und ihren Schmuck nicht zur Schau tragen sollen – bis auf das, was davon sichtbar sein darf, und dass sie ihre Tücher...“ (24:31),

als Tradition bzw. als entsprechend der Zeit und des Ortes veränderliche Mentalität.

Nicht zuletzt unterstützten sie die Leitung des Freitagsgebets durch die Amerikanerin *Wadūd*³⁹³ *Āmina*, hinter welcher Männer und Frauen nebeneinander beteten, was in der bisherigen Geschichte des Islam noch nicht vorgekommen ist. *Qaraḍāwī* meint dazu, dass dies eine Neuerung (*bid‘a*)³⁹⁴ im Islam darstelle, denn die Norm besagt, dass der männliche *Imām* das Gebet leitet, wobei hinter ihm die Männer und hinter diesen danach die Frauen das gemeinsame Gebet verrichten, damit die Betenden sich auf das Gebet konzentrieren können und keine Ablenkung erfolgt.

5.9.3.2 Die Ablehnung der fünf Säulen des Islams sowie des Strafrechts

istitmār) anzulegen. Die Antwort lautet, dass es sich um eine Transaktion, die allen Beteiligten Nutzen und keine Nachteile bringe, handle. Damit seien die daraus erzielten Gewinne kein *ribā*. Tantāwī nennt die fatwā Mahmūd Šaltūts über den ḫandūq at-taufir, in der dieser Zinsen bzw. Gewinne aus den bei beim Postsparkontos unterhaltenen Konten für erlaubt erklärt hatte, da es dabei um kein Schuldverhältnis handele und auch kein Risikoelement enthalten sei. (Vgl. Rüdiger Lohlker, Das islamische Recht im Wandel, Berlin, Waxmann 1999, S. 65-69).

³⁹³ Amīnah Wadūd is an African-American woman who is known for her strong engagement in Islamic Feminism. However, she was raised as a Christian by her father, a Methodist minister, and converted to Islam in 1972. Amīnah Wadūd studied Islamic Studies and later became a professor of Islamic Studies. In 2005, she caused a great furor in Islamic circles when she acted as an *Imām* for a mixed-gender congregation in New York as the role of the *Imām* in Islam is traditionally reserved for men. (www.arabwestreport.info/aminah-wadud, 15.12.2013).

³⁹⁴ *Bid‘a* bedeutet „Neuerung“ und steht somit im Widerspruch zur Sunna.

Unter ihnen sind Vertreter, die das Gebet bzw. das Fasten als Hinderungsgrund eine Berufstätigkeit betrachten und die *zakāh* ermuntere ihrer Meinung nach viele Menschen zur Arbeitslosigkeit, um diese Form der Abgabe zu beziehen. Weiters werde für die Pilgerfahrt (*hağg*) viel Geld ausgegeben, was ihrer Ansicht nach hinderlich für den inneren Aufschwung der Wirtschaft sei.

Sie möchten das Strafrecht mit der Begründung der *maṣlaḥa* d.h. um Nutzen für die Menschen zu erzielen, außer Kraft setzen³⁹⁵, da der Prophet sowie der Kalif ‘Umar dies ebenfalls (vorübergehend) durchgeführt haben.

5.9.3.3 *Farahāts*³⁹⁶ Verdacht bezüglich der *šarī‘a*

*Farahāt*³⁹⁷ meint, dass die *šarī‘a*-Gelehrten darin einig sind, dass die *šarī‘a* sowohl veränderliche (*Tawābit*) als auch unveränderliche (die nicht von Zeit oder Ort abhängig sind, *Mutagayyirāt*) *nuṣūṣ* beinhaltet. Uneinigkeit bzw. Meinungsverschiedenheit existiert lediglich bezüglich des Inhalts verschiedener Normen.

Farahāt meint, dass folgende Bereiche zu den unveränderlichen Normen zählen, die nicht von Zeit und Ort abhängig sind:

‘aqīda, Säulen des Islam und *ibādāt*. Die mehrdeutigen Normen sind jene, die nach Zeit und Ort veränderlich sind.

Uneinigkeit in Bezug auf die *mu‘āmalāt*³⁹⁸ (Soziale Handlungen der Menschen):

Farahāt stellt sich die Frage, ob ein eindeutiger *naṣṣ* eines (bestimmten) Bereiches umgesetzt werden muss, falls dieser im Gegensatz zum Nutzen (*maṣlaḥa*) der Menschen steht, oder falls der geschichtliche Kontext (*wāqi‘*) der Zeit der Offenbarung dieses *naṣṣ* anders lautet als der des heutigen Kontexts, oder wäre es besser, wenn diese *nuṣūṣ* nicht so wahrgenommen

³⁹⁵ S. die Behauptung, dass ‘Umar im Namen der *maṣāliḥ* den *nuṣūṣ* außer Kraft setzte in diesem Kapitel, S. 222.

³⁹⁶ Muhammad-Nür Farahāt, Lecturer in the philosophy of law at the Faculty of Law of the University of Zagazig (Egypt), lawyer at the court of Appeal of Egypt, President of the Permanent Office for the Defence of Author's Rights, member of the legislative committee of the National Council for Women, and former adviser to the United Nations on human rights.

(http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D9%86%D9%88%D8%B1_%D9%81%D8%B1%D8%AD%D8%A7%D8%AA, 15.10.13)

³⁹⁷ Vgl. Muhammad-Nür Farahāt, al-baḥṭ ‘an al-‘Aql, dār al-Hilāl, Kairo 1997, S. 19-34.

³⁹⁸ At-Tūfī meinte, dass die *maṣlaḥa* außer im Bereich *ibādāt* und *Muqaddarāt*³⁹⁸ sich im den *naṣṣ* verbergen, Rationalität und Gewohnheit können uns jedoch dazu führen. (Vgl. at-Tūfī, 1998, S. 279f).

werden, so wie ihre literarische Lesart darauf hindeutet. Weiters stellt er sich die Frage, ob es nicht nützlicher wäre, statt der literarischen Lesart nur die dahinter stehenden Ziele (*maqāṣid*) bzw. die Intentionen zu verfolgen, entsprechend dem Prinzip des Islam: „Islam ist die Religion der Erleichterung und nicht der Erschwernisse“. Er fragt sich weiters, ob wir eindeutige *nuṣūṣ* umsetzen müssen, weil die *śarī‘a* Vorrang hat, unabhängig von den Ansichten der Menschen, abgesehen davon, auch wenn diese unserer unvollkommenen Ansicht nach, nicht in die heutigen Zeit passen.

Er hat die Uneinigkeit auf zwei Bereiche beschränkt:

Erstens auf die finanziellen *mu‘amalāt* gemäß dem Vers:³⁹⁹

⊗ وأحل الله البيع وحرم الربا⊗

„...Doch Allah hat den Handel erlaubt und das Zinsnehmen verboten.“ (2:275)

Und zweitens im Bereich des Strafrechts- aufgrund des Verses:⁴⁰⁰

⊗ إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أَن يُقْتَلُوا أَو يُصْلَبُوا أَو يُنَفَّوْا مِنَ الْأَرْض⊗

„Der Lohn derer, die gegen Allah und Seinen Gesandten Krieg führen und Verderben im Lande zu erregen trachten, soll sein, dass sie getötet oder gekreuzigt werden oder dass ihnen Hände und Füße wechselweise abgeschlagen werden oder dass sie aus dem Lande vertrieben werden...“ (5:33)

Er meint, dass in diesen zwei Bereichen die *nuṣūṣ* bzw. Normen gegen menschlichen Nutzen und in einem ganz anderen geschichtlichen Kontext (*wāqi‘*) offenbart wurden. So ist das Ziel des Verbotenen, etwa von *ribā*, dass das Geld nicht immer unter den Wohlhabenden kreist, sondern dass die Kluft zwischen Arm und Reich verkleinert wird. Dies könne jedoch auch durch zusätzliche Besteuerung der Reichen erfolgen. Beim Strafrecht merkt er an, dass früher die Menschen vorwiegend vom Handel lebten, jedoch heutzutage das Handwerk, die händische Tätigkeiten sowie die Landwirtschaft vorwiegend als Lebensgrundlage dienen und daher meint er, dass das Strafrecht umzuwandeln wäre, indem die Schuldigen für eine bestimmte Zeit ins Gefängnis zu gehen haben. Seiner Meinung nach gäbe es geschichtlich soziale Unterschiede.

³⁹⁹ „Allah wird den Zins dahinschwinden lassen und die Mildtätigkeit vermehren.“ (2:276)

⁴⁰⁰ „Dem Dieb und der Diebin schneidet ihr die Hände ab, als Vergeltung für das, was sie begangen haben, und als abschreckende Strafe von Allah.“ (5:38)

Qarađāwī widerlegt die These von *Farahāt* auf folgende Weise:

Erstens: Bisher gab es in allen islamischen Epochen und unter allen Gelehrten Einigkeit bezüglich der *šarī'a*-Bestimmungen im Bereich des eindeutigen *naṣṣ*. Dies galt als ein unantastbarer Maßstab bzw. ein Leitfaden an dem sich die Muslime bisher orientierten. *Farahāt* jedoch stellt diesen eindeutigen *naṣṣ* in den Bereichen des Strafrechts und der Wirtschaft in Frage und widerspricht somit all dem bisher Dagewesenen.

Zweitens: Er interpretiert den Nutzen falsch, indem er ihn als etwas Schadenbringendes und umgekehrt, das Schädliche als etwas Nützliches darstellt und weiters unterschätzt er den eindeutigen *nusūṣ*. Seiner Behauptung nach wird der eindeutige *nusūṣ* außer Kraft gesetzt und es wird unter der *maṣlaḥa* den Tourismus zu verstärken zum Beispiel das Weintrinken als erlaubt betrachtet werden, oder etwa Beten und Fasten ('ibādāt) werde mit der Begründung abgeschafft, dass dies die Arbeit behindere und so höhere Produktivität verhindere.

Wenn diese These der Veränderung bzw. der Außerkraftsetzung des eindeutigen *naṣṣ* im Namen der *maṣlaḥa* weitergeführt wird, dann wird schließlich der Religion der Inhalt entnommen. Es existieren unterschiedliche Gesetze in den verschiedenen Ländern mit denen nicht jeder Einzelne einverstanden ist, jedoch muss es einen Maßstab geben bzw. müssen allgemeine Bestimmungen vorhanden sein, die der Einzelne einzuhalten hat um eine Ordnung aufrecht zu erhalten. Die eindeutigen Normen der *šarī'a* sind unabhängig von Zeit und Ort, d.h. sie stehen über ihnen.

Drittens: Er versucht zwischen 'ibādāt und *mu'āmalāt* zu unterscheiden, indem er die eindeutigen Normen der 'ibādāt als unveränderlich und die Normen der *mu'āmalāt* als veränderlich bezeichnet. Das ist jedoch nicht richtig, weil in beiden Bereichen veränderliche sowie unveränderliche Normen existieren, wie es etwa im Koran heißt:⁴⁰¹

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتُبٌ عَلَيْكُمْ الْفُسُوقُ فِي الْقَاتِلِ﴾

„O ihr, die ihr glaubt! Es ist euch die Wiedervergeltung vorgeschrieben für die Getöteten...“ (2:178)

⁴⁰¹ „O ihr, die ihr glaubt! Das Fasten ist euch vorgeschrieben, so wie es denen vorgeschrieben war, die vor euch waren.“ (2:183)

Qarađāwī meint, dass die erste der oben angeführten *Āyāt* das Strafrecht (*hudūd*) und die zweite das Fasten behandelt, d. h. *'ibādāt*, und beide Bereiche gelten als eindeutig und unveränderlich. Die Gültigkeit dieser Aussage bezieht sich lediglich auf islamische Länder, welche die *šarī'a*-Normen als Staatsgesetz verwenden.

Viertens: *Farahāt* meint, dass das Strafrecht bezüglich Diebstahl im Kontext zu betrachten sei. Wobei er anführt, dass oben erwähnte *Āya* (5:38) auf die Situation der Menschen in Mekka abgestimmt war, die großteils vom Handel lebten. Jedoch handelt es sich um eine medinensische *Āya* und viele Menschen betrieben dort Landwirtschaft und die Menschen führten Verteidigungskämpfe, wobei sie ihre Hände einsetzten.

Qarađāwī meint dazu: Als sich der Islam verbreitete, lebten verschiedene hochentwickelte Völker, wie Römer und Perser unter den Normen der *šarī'a* und es gab damals keine Auflehnung dagegen. Es geht bei dieser Gesetzgebung nicht darum, viele Menschen zu verstümmeln, sondern um den Schutz der Gemeinschaft bzw. um Abschreckung. Die *šarī'a* stellt eine universale, von Zeit und Ort unabhängige Größe dar.

5.10 Die *wasaṭiyya*-Schule, die die partiellen *nuṣūṣ* wahrnimmt, dies aber im Lichte der *maqāṣid*

Hier handelt es sich um eine Denkschule, die einen Weg der Mitte einnimmt zwischen den zwei oben genannten Schulen der *Zāhirīten*, deren Vertreter sich auf den partiellen, buchstäblichen *nuṣūṣ* konzentrieren bzw. stützen und sich dabei aber völlig von den *maqāṣid* isolieren und der zweiten Denkschule der „*al-mu'atṭila al-ğudud*“, bei der der partielle *nuṣūṣ* mit der Behauptung geschlossen wird, dass den *maqāṣid* der absolute Vorrang vor jedem *nass* gegeben wird.

Diese dritte Schule nimmt einen Mittelweg ein zwischen der Übertreibung der ersten Denkschule, deren Anhänger an den buchstäblichen, literarischen *nuṣūṣ* festhalten bzw. sich an ihnen orientieren und der zweiten Denkschule, deren Anhänger die *nuṣūṣ* mit der Behauptung, dass sie den *maslaha* widersprechen, völlig ablehnen. Die *wasaṭiyya*-Schule versucht die Verbindlichkeit zwischen den partiellen *nuṣūṣ* und den höheren Zielen der *šarī'a* zu verknüpfen und die partiellen *nuṣūṣ* im Zusammenhang der höheren Ziele (*maqāṣid*) zu verstehen, um die richtigen Normen ableiten zu können.

Die Anhänger dieser Schule gehen davon aus, dass die überwiegende Anzahl der Normen der *šarī‘a* von Gott begründet sind und hinter der Norm eine Weisheit steht. Die Gründe der Normen basieren auf dem Nutzen für die Menschen und die meisten der Gründe sind für die Menschen verständlich, wie etwa dass das Gebet den Menschen reinigt und von üblen Dingen abhält. Allah aber ist unabhängig und braucht niemanden, Er zieht keinen Nutzen, und so heißt es im Koran,

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفَقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾

„O ihr Menschen, ihr seid arm und auf Allah angewiesen, Allah aber ist auf keinen angewiesen und ist des Lobes würdig.“ (35:15)

und auch in der Sunna, wie der Prophet in einem heiligen *Hadīt* über Allah berichtet:

„...O Meine Knechte, ihr vermögt Mir nicht zu schaden, und so schadet ihr Mir nicht, und ihr vermögt Mir nicht zu nutzen, und so nutzt ihr Mir nicht...“⁴⁰²

Die angeführte *Āya* sowie der *Hadīt* deuten darauf hin, dass Allah keinen Nutzen benötigt, sondern dass aller Nutzen nur auf dem Nutzen für die Menschen basiert, wie *Ibn al-Qaiyyim* sagte, dass die *šarī‘a* auf der Grundlage der *maṣāliḥ* der Menschen, sowohl im Diesseits als auch im Jenseits, beruht. *Maṣlaḥa* ist voller Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, sowie voller Weisheit und Nützlichkeit. Jede Angelegenheit, die von Gerechtigkeit zu Ungerechtigkeit, von Barmherzigkeit sich zum Gegenteil kehrt, von *maṣlaḥa* (Nutzen) zu Schaden führt und sich von Weisheit zu Sinnlosigkeit wendet, gehört nicht zu ihr, auch wenn sie sogar durch Interpretation bzw. *iğtihād* von Gelehrten zur *šarī‘a* gezählt werden sollte.⁴⁰³

Diese Denkschule geht auch davon aus, dass die Weisheit Allahs deutlich hinter jeder Norm zu erkennen ist, weil das ebenfalls eine Seiner Attribute darstellt und so heißt es im Koran:⁴⁰⁴

﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلْنَاهُ﴾

„Und mit der Wahrheit haben wir (den Koran) herab gesandt, und mit der Wahrheit kam er hernieder.“ (17:105)

⁴⁰² An-Nawawi, „Vierzig *Hadīte*“, Nr. 24.

⁴⁰³ Vgl. al-Ğauziyya, 2006, S. 13f.

⁴⁰⁴ „Wir haben dich mit der Wahrheit gesandt als Verkünder der frohen Botschaft und Warner,...“ (2:119)

Sie gehen davon aus, dass die Behauptung unvorstellbar ist, dass die eindeutigen *nusūṣ* den eindeutigen *maṣlaḥa* widersprechen. Der mehrdeutige *naṣṣ* jedoch kann den eindeutigen *maṣlaḥa* widersprechen und in diesem Fall müssen die Gelehrten den *naṣṣ* danach interpretieren, worauf die *maṣlaḥa* hindeuten und er wird ihr guide sein. Der Widerspruch eines eindeutigen *naṣṣ* mit einem scheinbarem Nutzen (*maṣlaḥa*) stellt das Problem der Denkschule der „*al-mu‘atṭila al-ğudud*“ dar. Die Anhänger dieser Schule möchten damit die eindeutigen Normen beseitigen und nach diesen scheinbaren *maṣlaḥa* alles erlauben, wie etwa das Weintrinken wegen der Ankurbelung des Tourismus, usw., und das ist unvorstellbar.

Ich werde die Denkweise dieser *wasatiyya*-Schule im nachfolgenden Kapitel noch ausführlich erläutern.

5.11 Schlussfolgerung

Der Begriff der *maqāṣid aš-ṣarī‘a* ist kein neuer. Seit der Entstehung des Islam beschäftigte man sich mit der Frage der Absicht und des Zwecks, der hinter einer bestimmten Norm steht, mit der Frage nach der Weisheit, die in ihr gründet. Denn die Beachtung und Wahrung der *maqāṣid* dient dem Schutz des Nutzens für den Menschen, der *maṣlaḥa*, die das grundlegende Ziel der *ṣarī‘a* ist. Heute stellt sich die Frage, ob es - aufgrund veränderter Umstände - neben den bisher berücksichtigten Zielen, wie Leben, Eigentum, Religion, Nachkommenschaft, Vernunft und Ehre noch weitere übergeordnete Ziele zu beachten gilt, wie etwa Menschenrechte, Gleichberechtigung oder Geschwisterlichkeit. Für die Ableitung einer Norm ist das Wissen um Absicht und Ziele, die damit verfolgt werden, entscheidend. *Fiqh aš-ṣarī‘a* beschäftigt sich mit der Betrachtung einzelner Offenbarungstexte im Lichte dieser allgemeinen *maqāṣid*. Hier unterscheidet man heute drei Denkschulen, die neuen *Zāhirīten*, die *mu‘atṭila al-ğudud* und die *wasatiyya*-Schule. Während die neuen *Zāhirīten* am äußeren Wortlaut der Offenbarungstexte festhalten und die darin liegenden Ziele und Absichten völlig außer Acht lassen, räumen die Vertreter der *mu‘atṭila al-ğudud* vermeintlichen Absichten und Zielen absoluten Vorrang vor dem eigentlichen Offenbarungstext ein, ignorieren die Auslegung des Propheten und seiner Gefährten und stellen die menschliche Rationalität über die Offenbarung. Hier geht die *wasatiyya*-Schule den Weg der Mitte und sucht, die Verbindlichkeit der Offenbarungstexte mit den Zielen der *ṣarī‘a* zu verbinden, um so richtige Normen abzuleiten. Denn Ziel der *ṣarī‘a* ist es, dem Menschen Nutzen im Diesseits und im

Jenseits zu bringen. Der Nutzen eindeutiger Offenbarungstexte und der daraus resultierenden Normen sei stets erkennbar, während bei mehrdeutigen Texten der mögliche Nutzen und die dahinter liegende Absicht als Orientierungshilfe dienen. So steht diese Denkschule ganz im Geiste des Propheten und seiner Gefährten, die bei ihrer Entscheidungsfindung stets die Ziele der *šarī'a*, die Weisheit, die ein Offenbarungstext in sich birgt und den Nutzen für die Menschen berücksichtigten.

6. Kapitel V: *Al-wasaṭiyya*⁴⁰⁵

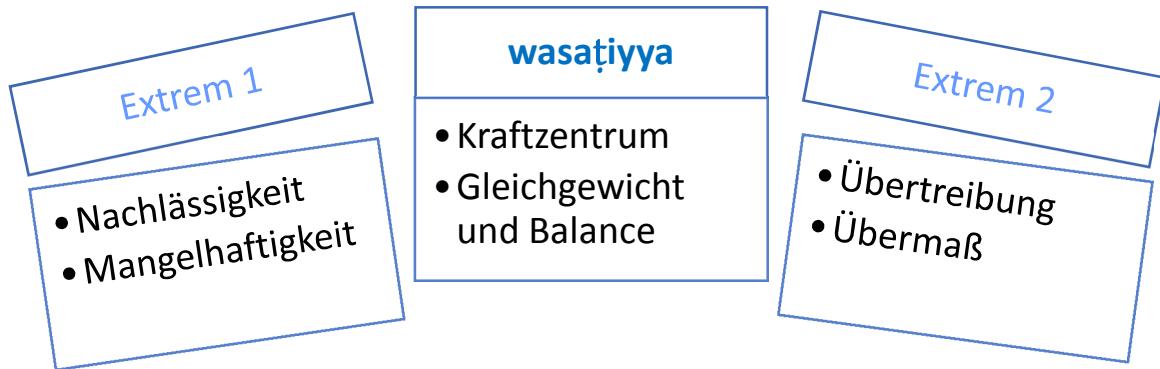


Abbildung 5 „wasaṭiyya“

Die *wasaṭiyya*-Schule versucht die Verbindlichkeit zwischen den partiellen *nuṣūṣ* und den höheren Zielen der *šarī'a* zu verknüpfen und die partiellen *nuṣūṣ* im Zusammenhang der höheren Ziele (*maqāṣid*) zu verstehen, um die richtigen Normen ableiten zu können.

Wasaṭiyya steht zwischen Spiritualität⁴⁰⁶ (*al-rauḥāniyya*) und Materialismus⁴⁰⁷ (*al-māddiyya*), zwischen Individualismus⁴⁰⁸ (*al-fardiyya*) und Kollektivismus⁴⁰⁹ (*al-ğamā'iyya*), zwischen

⁴⁰⁵ „Insgesamt verfolgt der Islam bei Gehorsamsleistungen und gottgefälligen Handlungen einen Mittelweg, denn Gehorsam als solcher stellt für ihn keinen Selbstzweck dar, sondern er sieht in ihm ein Mittel zur Läuterung des Individuums und der Gesellschaft.“ (Krawietz, 2002, S. 234)

⁴⁰⁶ Jeder Mensch durchläuft einen zweiphasigen Entwicklungsprozess, bestehend aus Ich-Werdung und Selbst-Werdung. Aus Sicht dieser Zweiteilung findet Spiritualität in der Selbst-Werdung statt. Spiritualität und spirituell zu leben lässt sich ausgehend von einem grundlegenden menschlichen Entwicklungskonzept her verstehen und erläutern. C.G. Jung nannte sie Ich-Werdung und Selbst-Werdung. Man könnte z.B. auch von Abstieg und Aufstieg, Involution und Evolution, Verwicklung und Entwicklung sowie von Verkörperung und Vergeistigung sprechen. Spiritualität findet im jeweils letztgenannten statt. (<http://www.der-weg-nach-hause.de/was-ist-spiritualitaet.html>, 21.01.14).

⁴⁰⁷ „In der Ich-Werdung baut der Mensch eine Ich-Identität und Persönlichkeit auf, Spiritualität spielt im Allgemeinen keine Rolle. Er nimmt soziale Rollen an und entdeckt seine individuellen Eigenschaften und Interessen, die ihn von anderen unterscheiden. Er entwickelt klare Vorstellungen vom Leben und sich selbst. Der Ich-Mensch sucht, findet und verwirklicht seinen Platz im Leben und in der Gesellschaft mehr oder weniger erfolgreich. Eine solche Ich-Phase muss nicht zwingend egoistisch-aggressiv sein.“ (<http://www.der-weg-nach-hause.de/was-ist-spiritualitaet.html>, 21.01.14).

⁴⁰⁸ „Individualismus ist ein soziales Muster bestehend aus lose verbundenen Individuen, welche sich als unabhängig von Kollektiven sehen, vorrangig motiviert sind durch ihre eigenen Vorlieben, Bedürfnisse, Rechte und die Verträge, welche sie mit anderen geschlossen haben, ihren persönlichen Zielen Priorität geben über die Ziele anderer und rationale Analysen der Vorteile und Nachteile der Verbindung mit anderen nachdrücklich betonen.“ (<http://www.tobias-elze.de/vortr/individ.pdf>, Vortrag von Tobias Elze, 2001, S. 1, 21.01.14).

⁴⁰⁹ „Kollektivismus ist ein soziales Muster bestehend aus eng verbundenen Individuen, welche sich selbst als Teil eines oder mehrerer Kollektive verstehen (Familie, Kollegen, Stamm, Nation), vorrangig motiviert sind

Realität⁴¹⁰ (*al-wāqi'iyya*) und Idealismus⁴¹¹ (*al-mītāliyya*) und zwischen Beständigkeit⁴¹² (*al-tawābit*) und Veränderung (*al-mutāqaiyyirāt*)⁴¹³. Es gibt hier weder Übermaß noch Mangelhaftigkeit, weder Übertreibung noch Nachlässigkeit.

Die Lehre der *wasaṭiyya* besagt, dass jede Sache zwei Extreme und einen Mittelpunkt besitzt. Der Mittelpunkt ist der sichere Bereich, wohingegen die beiden Extreme der Gefahr und dem Verderben ausgesetzt sind. Der Mittelpunkt stellt das Kraftzentrum sowie das Gleichgewicht und die Balance für jedes Extrem dar sowie das Gleichgewicht und die Balance für jedes Extrem dar. Die Mittigkeit ist in jedem Bereich des Islam zu suchen, wie im Bereich der *'aqīda*, *'ibādāt*, *mu'āmālāt* und *aḥlāq*. *Abū Huraira* überliefert, dass der Prophet sagte:⁴¹⁴

"Übertreibt nicht und untertreibt nicht. Und verrichtet (eure Gebete) morgens, abends und im letzten Teil der Nacht. Nach und nach werdet ihr so an (euer Ziel) gelangen."⁴¹⁵

6.1 Al-wasaṭiyya im Koran und in der Sunna

Und im Koran heißt es:⁴¹⁶

⊗ وَإِنْ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَبَعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقُوكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ⊗

„Und dies ist Mein gerader Weg. So folgt ihm; und folgt nicht den (anderen) Wegen, damit sie euch von Seinem Weg führen.“ (6:153)

durch die Normen und Pflichten dieser Kollektive, gewillt sind, den Zielen der Kollektive Priorität zu geben über ihre persönlichen Ziele, und ihre Verbundenheit mit den Mitgliedern dieser Kollektive nachdrücklich betonen.“ (Vgl. ebd., Elze, 2001, S. 1, 21.01.14).

⁴¹⁰ „Der Mensch ist eingebunden in die Widersprüche von Normen und Realität, von schöpferischen und zerstörerischen Verwirklichungsmöglichkeiten der Freiheit. Aus diesen Widersprüchen resultiert Angst und der Versuch, durch Machterwerb Sicherheit zu gewinnen.“ (<http://reinhardmeyers.uni-muenster.de/docs/Idealismus-Realismus-Debatte.ppt>, 2.02.14).

⁴¹¹ „Der Mensch ist von Natur aus vernunftbegabt; er orientiert sein Handeln an vernunftbegründeten und deshalb für ihn einsehbaren Normen oder Idealen, die sein Handeln auf den Fortschritt zum Besseren verpflichten.“ (Ebd.).

⁴¹² Die eindeutigen Normen der *šarī'a* (Vgl. Ṣalāḥ as-Ṣāwī: *al-tawābit wa al-mutāqaiyyirāt fi masīrat al-'amal al-islāmī*, Sharia Academy of America, al-Fārūq Verlag, Kairo 2009, S. 61).

⁴¹³ Vgl. ebd., die mehrdeutigen Normen der *šarī'a* (Ebd., S .61).

⁴¹⁴ In einer anderen Version von al-Buhārī heißt es: "Diese Religion (Islam) ist eine Erleichterung; und niemals wird jemand mit der Religion streiten, ohne dass sie ihn obsiegt; so sucht darum die richtigen Mittel, handelt entsprechend, seid zuversichtlich und sucht Hilfe im Gebet, morgens, abends und in einem Teil der Nacht." (Al-Buhārī, Nr. 39 und Muslim, Nr. 2816).

⁴¹⁵ *Riyāḍ as-Sāliḥīn* Nr. 145.

⁴¹⁶ „Sprich: ,Allah gehört der Osten und der Westen; Er leitet, wen Er will, zu einem geraden Weg.“ (2:142) und „Führe uns den geraden Weg.“ (1:6)

Ibn Mas'ūd erzählte:

„Der Prophet zeichnete eines Tages eine gerade Linie in die Erde und an die Seiten dieser Geraden weitere Linien (von der Geraden ausgehend). Während sich sein Finger über die gerade Linie auf und ab bewegte, las er die zuvor erwähnte *Āya* und sagte: „Die sind die zerstreuten Wege, zu denen je ein Satan ruft.““⁴¹⁷

,*As-sirāt al-mustaqīm*“ ist der in der Mitte positionierte Weg, seine Eigenschaften sind gerade, deutlich und klar. Er stellt den kurzen Weg zwischen Ziel und Taten dar. Das Ziel im Diesseits ist Allahs Zufriedenheit zu erreichen, wodurch die Muslime dann im Jenseits - durch Allahs Gnade - ins Paradies gelangen dürfen. Durch die Anbetung, in der die Muslime Allah um Rechtleitung bitten, wird Allah sie recht leiten, und das stellt den Sinn des Lebens im Diesseits als auch im Jenseits, dar.

So heißt es im Koran:

وَكُذَّلِكَ جَعَنَاكُمْ أَمَةٌ وَسَطَا لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَيِ النَّاسِ وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ◇

„Und so machen Wir euch zu einer Gemeinde von redlicher Gesinnung, auf dass ihr Zeugen seid über die Menschen und auf dass der Gesandte Zeuge sei über euch.“ (2:143),

wobei hier erläutert wird, dass die mittlere, gemäßigte Position (*wasat*) der *Umma* aus der Mäßigung ihres Plans und ihres Systems resultiert. So ist darin weder übertriebene Strenge zu finden, wobei *Ibn Mas'ūd* überliefert, dass der Prophet sagte:

"Mögen die Übertreibenden zugrunde gehen!"⁴¹⁸

und er wiederholte dies dreimal, noch sorglose Nachsichtigkeit.

Hanzalah al-Usaydī berichtete:

„Ich traf *Abū Bakr* und er fragte mich: 'Wie geht es dir, O *Hanzala*?' Ich sagte:

وقال الإمام *أحمد بن حنبل* : حدثنا الأسود بن عامر : شاذان ، حدثنا أبو بكر - هو ابن عياش - عن عاصم - هو ابن أبي النجود - عن أبي وايل⁴¹⁷ ، عن عبد الله - هو ابن مسعود ، رضي الله عنه - قال : خط رسول الله صلى الله عليه وسلم خطاب بيده ، ثم قال : " هذا سبيل الله مستقيما " وخط على يمينه وشماله ، ثم قال : " هذه السبيل ليس منها سبيل إلا عليه شيطان يدعو إليه " ثم قرأ : (وأن هذا صراطي مستقىما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل ففرق بكم عن سبيله) . ابن كثير ، المجلد الثالث ، صفة 367

⁴¹⁸ Mit den Übertreibenden sind jene gemeint, die streng sind darin, wo sie nicht streng sein sollen. (Muslim, *Kitāb al-ilm*, Nr. 2670), *Riyād as-Salihīn* Nr. 144.

'Hanzala ist ein Munāfiq (Heuchler) geworden.' Er sagte: *'Subhana Allah! Was sagst du da?'* Ich sagte: *'Wir sitzen mit dem Gesandten Allahs und er erzählt uns von der Hölle und dem Paradies, bis es so ist, als ob wir diese sehen könnten. Dann wenn wir den Gesandten Allahs verlassen, sind wir mit unseren Frauen und Kindern und dem Verdienen des Lebensunterhalts beschäftigt und wir vergessen vieles.'* *Abū Bakr* sagte: *'Ich fühle auf die gleiche Art.'* So gingen *Abū Bakr* und ich zum Gesandten Allahs und ich sagte: *'Hanzala ist ein Heuchler geworden, O Gesandter Allahs.'* Der Gesandte Allahs fragte: *'Wie kommt das?'* Ich sagte: *'O Gesandter Allahs, wenn wir mit dir sitzen, berichtest du uns über die Hölle und das Paradies, bis es ist, als ob wir sie sehen könnten. Dann, wenn wir dich verlassen, sind wir beschäftigt mit unseren Frauen und Kindern und dem Verdienen des Lebensunterhalts und wir vergessen vieles.'* Der Gesandte Allahs sagte: *„Bei Dem, in Dessen Hand meine Seele ist, wenn ihr fortfahren würdet, so zu sein, wie ihr seid, wenn ihr mit mir seid und Dikr macht, würden die Engel eure Hände schütteln in euren Betten und auf den Straßen. Aber, O Hanzala, da ist eine Zeit für dies und eine Zeit für das.“* Und er sagte dies dreimal.⁴¹⁹

„O *Hanzala*, da ist eine Zeit für dies und eine Zeit für das“. Hier beschreibt der Prophet den Weg (*wasatiyya*) zwischen den zwei Gegensätzen, Spiritualität und dem Materialismus.

Das Wort „*al-wasat*“ wird verstanden als Gerechtigkeit und diese Gerechtigkeit steht stets in der Mitte zweier streitender Kontrahenten. Diese islamische Gemeinde soll der Menschheit die ewigen Prinzipien übermitteln, wonach sie das Gute vom Bösen zu unterscheiden vermag, sowie alle Bereiche menschlichen Agierens richtig bewerten und sie richtig proportionieren kann.

Die *Āya* deutet daraufhin, dass die islamische *Umma* eine gerechte, rechtschaffene *Umma* ist und Rechtschaffenheit eine der Bedingungen für den Zeugen im Islam darstellt. Alle Übertreibungen sollen dieser Gemeinde fremd sein, denn sie fördern lediglich nur einen Aspekt des menschlichen Lebens und dadurch hemmen sie alle anderen in ihrer Entwicklung. Das Gleichgewicht sowie das Ebenmaß stellt das islamische Ideal des Menschen dar, denn nur auf diese Weise ist es dem Menschen möglich seine Aufgaben hier erfolgreich zu lösen und sein jenseitiges Ziel zu erreichen. So heißt es im Koran:

وَابْتَغْ فِيمَا آتَكَ اللَّهُ الدَّارُ الْآخِرَةِ وَلَا تَنْسِ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَنْتَعِنَ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ◻◻

„Sondern suche in dem, was Allah dir gegeben hat, die Wohnstatt des Jenseits; und vergiss deinen Teil an der Welt nicht; und tue Gutes, wie Allah dir Gutes getan hat; und begehre kein Unheil auf Erden; denn Allah liebt die Unheilstifter nicht.“ (28:77)

⁴¹⁹ *Şahih Muslim*, Nr. 2750.

Die allgemeine Aussage dieser *Āya*⁴²⁰ deutet auf das Konzept der *wasaṭiyya* hin, das eine Ausgewogenheit zwischen Jenseits und Diesseits darstellt. Die extremen Haltungen wie Übertreibung und Vernachlässigung sind zu vermeiden. *Wasaṭiyya* stellt das Gleichgewicht zwischen diesen beiden Komponenten dar, d. h. sie ist als Weg der Mitte zu betrachten, was dem Konzept im Islam entspricht.

Diese *Āya* legt dem Menschen nahe, seinen Besitz auf angemessene Weise zu verwenden und ihn nicht bloß zu horten, denn das kann zu Geiz führen und Schaden verursachen. Daraus folgt, dass man den von Allah erhaltenen Reichtum für Almosen und gute Handlungen verwenden soll und dabei die eigenen legitimen Bedürfnisse, sowie die anderer Personen nicht vernachlässigen darf. Man soll das Leben ohne Hochmut genießen, doch mit der ständigen Vergegenwärtigung und dem Blick auf das Jenseits.

Mit „begehe kein Unheil“ wird darauf hingewiesen weder geizig noch verschwenderisch, ebenso weder stolz noch hochmütig zu sein, was den Menschen von Allahs Gedenken abhalten kann. Im Bereich von *halāl* ist es den Muslimen erlaubt bzw. empfohlen das Leben zu genießen, sie sollen aber dabei ihre religiösen Pflichten erfüllen, d. h. sie sollen *zakāh* bezahlen, sowie den übrigen Gottesdienst (‘ibāda) verrichten. So heißt es im Koran:

وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يَسْرُفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴿١﴾

„Und die, die, wenn sie spenden (ausgeben), weder verschwenderisch noch geizig sind; dazwischen gibt es einen Mittelweg.“ (25:67)

Hier werden die zwei Extreme angesprochen, nämlich die Verschwendug (*isrāf*) und der Geiz (*taqtīr*), und dazwischen ist eine Mitte und zwar der *qawām*. Das ist ein Beweis für die Mäßigung beim Ausgeben. „Es ist ein Zeichen von Weisheit, sich bezüglich des Lebensunterhaltes an den goldenen Mittelweg zu halten.“⁴²¹ Darauf verweist auch der folgende Vers:

وَلَا تَجْعَلْ يَدِكَ مَغْلُولَةً إِلَى عَنْكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدْ مَلُومًا مَحْسُورًا ﴿٢﴾

„Und lass deine Hand nicht an deinen Hals gefesselt sein, aber strecke sie auch nicht zu weit geöffnet aus, damit du nicht getadelt (und) zerschlagen nieder sitzen musst.“ (17:29)

⁴²⁰ Hier handelt es sich um ein wirtschaftliches Unheil. Korah (Qārūn) war Jude und zuerst Anhänger Moses, wurde sehr reich und hochmütig und wechselte dann auf die Seite Pharaos. Er war arrogant gegenüber seinem eigenen Volk. Deshalb wurde Moses beauftragt, dieses wirtschaftliche Unheil zu beseitigen. (S. Kapitel III, S. 151).

⁴²¹ Khafagy, 1996: Die Bedeutung des Korans, B4, S. 1715.

Es heißt, sei weder geizig noch zu großzügig. Das Konzept ermöglicht den Muslimen, zwischen Großzügigkeit und Verschwendug sowie zwischen Geiz und Sparsamkeit zu unterscheiden.

6.1.1 Hinsichtlich des Essens und Trinkens heißt es im Koran

يابنی آدم خذوا زینتکم عند كل مسجد وكلوا و اشربوا ولا تسرفووا انه لا يحب المسرفين ◇

„O Kinder Adams, habt eine gepflegte Erscheinung an jeder Gebetsstätte, und esst und trinkt, doch überschreitet (dabei) das Maß nicht; wahrlich, Er liebt nicht diejenigen, die nicht Maß halten.“ (7:31)

Es wurde berichtet, dass *al-Miqdām Ibn Madiy-Karib* sagte: „Ich hörte den Propheten sagen:

„Der Mensch füllt kein schlimmeres Gefäß als den eigenen Magen. Dem Sohn Adams genügen einige (wenige) Bissen, um ihn am Leben zu erhalten. Doch wenn es unbedingt sein soll, dann sollte ein Drittel (des Magens) für das Essen, ein Drittel für das Trinken und ein Drittel für sein freies Atmen vorbehalten sein.“ (berichtet von *Aḥmad*, B4, S.132 und *at-Tirmidī*, Nr. 2380)

Ebenso heißt es im Koran:

و السماء رفعها و وضع الميزان لا تطفوا في الميزان وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسرو الميزان ◇

„Und den Himmel hat Er empor gehoben. Und Er hat das (richtige) Abwiegen zum Gebot gemacht auf dass ihr euch in der Waage nicht vergeht; so setzt das Gewicht in gerechter Weise und betrügt nicht beim Wiegen.“ (55:7-9)

Die Waage der Gerechtigkeit angesprochen, womit die Menschen sich gegeneinander gerecht verhalten und ausgewogen handeln sollen, indem sie dem Mittelweg (*wasaṭ*) folgen und keine Ausschreitungen begehen. Gerechtigkeit ist eine zentrale Tugend, und die Vermeidung von Übertreibung hält die menschliche Welt im Gleichgewicht.⁴²²

6.2 Die Gegner des Konzepts *wasaṭiyā*⁴²³

⁴²² Vgl. ebd., B. 5, S. 2598.

⁴²³ Vgl. gefährliche Konzeptionen, als Schlag gegen den Islam und zur Festigung der westlichen Kultur, *Hizb al-Tahrīr*, 1998. (die-einheit.org/.../index.php?...gefaehrliche-konzeptionen...1..., S. 48-58)
Hizb al-Tahrīr eine politische Partei, deren Ideologie die Wiedererrichtung des Kalifats um die islamische Botschaft in die gesamte Welt zu tragen. *Taqi ad-Dīn an-Nabhānī*, der ehemaligen Aktivisten der

Diese vertreten die Meinung, dass der Begriff *wasaṭiyya* ein dem Islam fremder Ausdruck sei, der erst in neuerer Zeit bei den Muslimen auftrat. Er beruhe auf dem Überzeugungsfundament der Kompromisslösung und stamme aus dem Westen und dessen kapitalistischer Ideologie. Die Kirchenvertreter hielten das Christentum für ein universales Lösungsmodell, wobei sie jedoch von Denkern und Philosophen der Unterdrückung und Rückständigkeit bezichtigt wurden. Letztere hielten Verstand und Vernunft für fähig, ein System zu schaffen, welches die Angelegenheiten des Lebens zu regeln vermag. Nach einer blutigen Auseinandersetzung zwischen beiden Kontrahenten einigte man sich auf eine Kompromisslösung (*al-hall al-wasaṭ*), der Akzeptanz der Religion als Beziehung des Menschen zum Schöpfer, jedoch ohne Einfluss auf das Leben des Menschen, dessen Angelegenheiten ihm selbst überlassen sind. Es wurde zum Fundament ('*aqīda*) ihrer Ideologie, aus dem das kapitalistische System hervorging, welches in Form des Kolonialismus verbreitet wurde. Jede Gesetzgebung bzw. Handlungsweise der Kapitalisten ist gekennzeichnet vom Einfluss dieser Kompromisslösung wie im Fall von Palästina. Die westlich-kapitalistischen Länder vollzogen ihre Teilungspläne in ähnlicher Weise in Kaschmir, Zypern, Bosnien und anderen Ländern.⁴²⁴

Die Gegner (der *wasaṭiyya*) bezichtigen ihre Politik der Hinterlist und Lüge, denn es gehe dabei grundsätzlich nur darum, eine Kompromisslösung zu finden, unabhängig davon, ob jeder sein zustehendes Recht erhält oder nicht. Es werde nicht nach der gerechten Lösung gesucht, sondern der Starke nütze seine überlegene Lage zu eigenen Gunsten gegenüber dem Schwächeren aus und nehme sich demnach alles, was er bekommen könne. Aufgrund seiner Ausgangsposition muss der Schwache auf seinen tatsächlichen Rechtsanspruch verzichten.

Muslimbruderschaft, hat sie 1953 im damals jordanisch-kontrollierten Ostjerusalem gegründet. Sie gibt sie sich als Teil der panislamistischen Bewegung. Ihre Leitidee ist die "Umma", die über nationale Gemeinschaft aller Muslime, geleitet vom Kalifen, der geistliche und weltliche Nachfolger des Propheten. Die nationalstaatliche Zersplitterung der islamischen Welt wird als Quelle ihrer Schwäche gesehen. Sein Ziel ist, die Muslime wieder zu einer islamischen Lebensweise in *dār al-Islam* zurückzuführen, wo alle Angelegenheiten des Lebens gemäß den islamischen *śarī'a* entschieden wird. "Hizb al-Tahrīr" verschärft sie aber derart rigoros, dass der Verein schon in zahlreichen islamischen Staaten verboten worden ist. Die Ablehnung des demokratischen Rechtsstaats kollidiert selbstverständlich auch mit dem deutschen Grundgesetz, ebenso die Forderung nach Einführung der "Scharia", des islamischen Rechts. "Hizb al-Tahrīr" ist damit nach dem türkischen "Kalifatsstaat" und dem palästinensischen "Al Aqṣa e.V." bereits die dritte islamistische Gruppierung, gegen die nach der Aufhebung des Religionsprivilegs für Vereine eine Verbotsverfügung, am 10. Januar 2003 in Deutschland, ergangen ist. (Vgl. <http://www.hizbu-ut-tahrir.org/DE>, <http://verfassungsschutz.brandenburg.de>).

⁴²⁴ Vgl. <http://www.hizbu-ut-tahrir.org/DE>

Einige Muslime haben diese Idee angenommen und obendrein behauptet, sie (die *wasaṭiyya* – Schule) sei ein Bestandteil des Islam und er baue sogar darauf auf, ohne die Fehler und die Falschheit dieser Art des Kompromisses sowie dieser Kompromisslösung herauszustreichen.

Die Anhänger der *wasaṭiyya*-Schule, wie ihre Gegner meinen, sehen den Mittelpunkt (*wasat*) als Kraftzentrum und als Gleichgewicht für jedes Extrem. Da der Mittelpunkt und die Mitte all diese Vorteile aufweisen, folgern sie, dass Mittigkeit ein Bestandteil des Islam sei und sie betrachten den Islam als die Mitte im Glauben und in der Anbetung, sowie in Gesetzgebung und Ethik. Weiters setzten sie die Gesetze des Islam und die Realität der Dinge in rationale Analogie und verdrehten die Bedeutung einiger Gesetzestexte und unterwarfen sie ihrem Verständnis, damit diese mit ihren neuen Ansichten übereinstimmen. Sie behaupteten, dass die mittlere, gemäßigte Position (*wasat*) der *Umma* aus der Mäßigung ihres Systems resultiere, in der weder die übertriebene Strenge der Juden noch die sorglose Nachsichtigkeit der Christen inkludiert sei, meinen ihre Gegner. Das Wort „Mitte“ setzten sie mit (*al-wasat*) Gerechtigkeit gleich, die ihrer Meinung nach stets in der Mitte zweier streitender Kontrahenten stehe und setzten sie mit Versöhnung gleich, was ihre Idee des Kompromisses unterstrich. Die Gegner der *wasaṭiyya*-Schule meinen, dass sie im Islam - im Gegensatz zu dieser Schule - dem Weg der Redlichkeit folgen, So heißt es im Koran:

وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴿٢٥:٦٧﴾

„Und diejenigen, wenn sie ausgeben, weder *isrāf* noch *taqtīr* begehen; dazwischen ist die Redlichkeit (*Qawām*).“ (25:67),

Unter „*isrāf*“ und „*taqtīr*“ versteht man Verschwendug bzw. Geiz. Dem gegenüber steht „*qawām*“, darunter versteht man das Ausgeben gemäß den islamischen Gesetzen unabhängig von der Größe bzw. der Menge, zum Beispiel darf man zur Ehrung eines einzigen Gastes ein Tier schlachten, wobei die Größe des Tieres keine Rolle spielt (etwa ein Huhn, ein Schaf, ein Kamel, u.a.).

In der oben erwähnten *Āya* hat Allah die Formulierung „*baina ḥalika*“ (dazwischen) verwendet, und dabei auf diese drei Arten des Ausgebens hingewiesen, nämlich auf den *Isrāf*, den *taqtīr* und den *qawām*, der islamrechtlich verlangt wird. Und Er hat nicht gesagt „*baina ḥalikum*“ (zwischen den beiden), um die (mögliche) Mittelposition zwischen zwei Gegensätzen aufzuzeigen.

Demnach existieren weder in den Gesetzen noch in den Offenbarungstexten des Islam eine Mittelposition und noch eine Kompromisslösung. Er ordnet das Leben des Menschen mit einzigartiger Genauigkeit, sowie mit Klarheit und Abgrenzung, so dass Allah sie sogar als *hudūd*, als Grenzen bzw. Schranken, bezeichnet hat. So heißt es im Koran:

﴿وَتَلَكَ حُدُودُ اللَّهِ يَبْيَنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾

„Dies sind die Schranken Allahs, die Er den Wissenden klarmacht.“ (2:230);

Ebenso heißt es im Koran:

﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدُ حُدُودَهُ يَدْخُلُهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾

„Und wer Allah und Seinem Gesandten den Gehorsam versagt und Seine Schranken übertritt, den führt Er ins Feuer ein; worin er ewig verweilt.“ (4:14)

Weiters findet sich keine Kompromisslösung in der Antwort des Propheten als sein Onkel *Abū Tālib* und sein Stamm ihn auffordern vom Islam abzulassen und dafür ihm eine hohe Stellung, Geld und Würde anzubieten, wie folgt,

„Bei Allah, mein Onkel! Wenn sie mir die Sonne zu meiner Rechten und den Mond zu meiner Linken setzen würden, damit ich diese Sache sein lasse, so werde ich es nicht tun, bis Allah sie zum Sieg führt oder ich dabei untergehe“.⁴²⁵,

Die westlichen Staaten, sowie die ihnen loyalen Muslime, haben die Idee der Mittigkeit (*al-wasatiyya*) und die Bereitschaft zur Kompromisslösung mit dem Islam verbunden, um dann unter dem Deckmantel von Mäßigung und der Toleranz die Muslime von den klar definierten Schranken und Gesetzen des Islam wegzubringen.

6.3 Die Charakteristika der *wasatiyya*⁴²⁶

Diese Schule unterscheidet sich von den anderen beiden Denkschulen, den neuen *Zāhirīten*, die sich auf den Literalismus sowie die partiellen *nusūs* konzentrieren und sich völlig von den

⁴²⁵ Sirat Ibn Hišām, B1, S. 284f.

⁴²⁶ Vgl. Qarađāwī, 2006, S. 145.

maqāṣid abgrenzen und den Vertretern der *mu ‘atṭila al-ğudud*“, die den *maqāṣid* absoluten Vorrang vor jedem *naṣṣ* geben.

Die Vertreter der dritten Schule, wie etwa *Qaraḍāwī*, versuchen einen Weg zwischen erwähnten Schulen zu gehen und ein Gleichgewicht bzw. eine Harmonie bezüglich der Grundlagen der Normenfindung (*iğtihād*) zu halten bzw. heranzuziehen.

6.3.1 Die Feststellung der Weisheit der *šarī‘a* und dass sie den Nutzen der Menschen impliziert

Weil Allah der Normengeber⁴²⁷ ist, ist es unvorstellbar, dass Er Normen setzt, die den Menschen Schaden bringen, oder ihnen das Leben erschweren, weil dies im Widerspruch zu Seinen Eigenschaften als, Allerbarmer, Barmherziger, Allwissender, Allweiser, usw. steht. Die *wasaṭiyā*-Schule bezeichnet die Weisheit der *šarī‘a* als unverzichtbaren Faktor, sowohl für die Gelehrten (*fuqahā’*) als auch für die Verpflichteten (*mukalafūn*).

Hinter all den Normen der *šarī‘a* steht unzweifelhaft ein Ziel (*maqṣid*), das den Nutzen (*maṣāliḥ*) und das Gut des Menschen impliziert, sowohl im Diesseits als auch im Jenseits. Aus diesem Grund ist es wichtig, die Wege zu erkennen und über die *maqāṣid* der *šarī‘a* bessere Kenntnisse zu erlangen. Die *fuqahā’* haben die Aufgabe, diese Ziele den Verpflichteten (*mukalafūn*) zu erläutern, damit sie bewusst Allah dienen. Alle Taten der Verpflichteten stellen nicht selbst das Ziel dar, sondern sie sind nur Mittel, um das Ziel zu erreichen. Bei der Normenfindung spielen die *maqāṣid* für das Verständnis der *fuqahā’* eine wichtige Rolle. Die Weisheit und die Ziele der *šarī‘a* unterstützen die *fuqahā’*, um die Normen den Verpflichteten besser erklären zu können, dadurch können Letztere besser unterscheiden zwischen Mittel und Ziel. Denn wenn die Verpflichteten das Ziel kennen, können sie sich besser orientieren, es hebt die Motivation und lässt die Gläubigen bewusst leben.

⁴²⁷ Der Gesetzgeber beschränkt sich auf Gesetze und Paragraphen, die aus dem Islam bloß eine Gesetzesreligion bzw. ein Gesetzbuch machen und ihm jegliche Spiritualität nehmen. Betrachten wir den Islam in seiner Gesamtheit, finden wir einen Anteil an Gesetzen, wie zum Beispiel im Strafrecht, Zivilrecht oder Völkerecht von nicht mehr als 8%. Der Islam ist, so Künig, an sich somit keine Religion des Gesetzes, sondern eine Religion des Ethos. In Bezug auf die Gesamtheit des Korans beschäftigen sich nur wenige Verse mit Gesetzesfragen, nur etwa 600 der 6666 (6632) und von diesen wiederum nur rund achtzig mit tatsächlicher juristischer Materie. (S. Kapitel I, S. 34).

6.3.2 Die Normen und Texte der *šarī'a* sind als Ganzes zu betrachten⁴²⁸

Sowohl die Normen (*ahkām*) als auch die Texte (*nuṣūṣ*) der *šarī'a* dürfen nicht voneinander getrennt werden, sondern sie sind im Ganzen zu betrachten. Die Gelehrten werfen einen umfassenden Blick auf die gesamten Texte und Normen, um den Zusammenhang, die Verbindlichkeit sowie Unterschiede erkennen zu können und setzen sie in Relation zueinander, um die richtige Normenfindung erreichen zu können. Es ist dabei nicht notwendig die *šarī'a* auf verschiedene Bereiche ('aqīda, 'ibāda, mu'amālāt und *ahlāq*) aufzuteilen, sondern sie soll im Ganzen betrachtet und erforscht werden, um eine umfassende Begreiflichkeit der Normen und Texte nachvollziehen zu können.

Zum Beispiel kann man das Gebet nicht als materielle, gottesdienstliche Handlung getrennt von ihrer spirituellen Seite betrachten und das Leben des Muslims insgesamt beinhaltet sowohl materielle als auch spirituelle Elemente. Das Gebet ist Mittel zum Zweck und beinhaltet verschiedene Faktoren: Es gibt dabei den moralischen Aspekt (*ahlāq*), denn es hält von Abscheulichem⁴²⁹, Schändlichem ab, weiters beinhaltet es ein soziales Element sowie einen spirituellen Faktor.

6.3.3 *Nass* mit *wāqi'* in Verbindung setzen

Für diese Schule sind Zeit, Ort sowie die (Lebens-)Umwstände äußerst relevant, um einen *nass* richtig umsetzen zu können. *Nass* darf nicht von zwei Dingen getrennt werden, die bei seiner Umsetzung eine große Rolle spielen: So muss ein Gelehrter zuerst alle Bedingungen zur Zeit der Offenbarung dieses *nass* genau studieren, um diesen im Lichte der Offenbarungsumstände (*asbāb an-nuzūl*)⁴³⁰ gut verstehen zu können. Ebenso muss er die neuen Umstände (*wāqi'*), d.h. die Zeit, den Ort sowie die Lebensumstände des Ortes, wo der *nass* umgesetzt werden soll, gleichfalls gut studieren, um dann den *nass* richtig anwenden zu können.

Der Islam entstand in einer kleinen Gesellschaft in Medina, später begann er sich zu verbreiten und kam mit neuen, unterschiedlichen Kulturen, neuen Umständen und Lebensbedingungen in Berührung. Trotz der neuen Verhältnisse in den verschiedenen

⁴²⁸ Wie dem Koran zufolge:

„O die ihr glaubt verschreibt euch ganz und gar dem Islam.“ (2:208)

⁴²⁹ Dem Koran zufolge: „Verlies, was dir von dem Buche offenbart wurde, und verrichte das Gebet. Wahrlich, das Gebet hält von Schändlichkeiten und abscheulichen Dingen ab.“ (29:45)

⁴³⁰ S. Kapitel III, S. 155.

Ländern, konnte er dennoch die Bedürfnisse der Menschen erfüllen und ihnen so Nutzen bringen. Die Vertreter dieser Schule sind fest überzeugt, dass die *šarī'a* universalen Charakter besitzt und keine lokalen bzw. zeitbedingten Beschränkungen aufweist. Die *šarī'a*-Normen sind geeignet die unterschiedlichen Probleme der Menschen zu lösen, denn der islamische *fiqh* betrachtet die Problemstellungen aus realistischer und nicht aus idealistischer Sicht.

Bezüglich der Diasporasituation der Muslime in Westeuropa wurde im Jahr 1997 ein Rat für *fiqh*-Beratung für Europa⁴³¹ gegründet, um die muslimische Minderheit mit *šarī'a*-konformen Sachverständigengutachten zu unterstützen. Er hilft den Muslimen zentral in der *fiqh*-Beratung und setzt sich insbesondere mit den Problemen im Kontext (*wāqi'*) auseinander, wie bei der Legitimation des Aufenthaltes der Muslime in Europa, beim Kauf von Häusern bzw. Wohnungen mittels Bankkrediten und er unterstützt die zum Islam konvertierte Frau, die sich von ihrem nichtmuslimischen Mann trennt. Dieser Rat steht der muslimischen Minderheit in politischen, sozialen sowie in familiären Angelegenheiten zur Seite, um ihr Leben zu erleichtern und um sich aktiv in der Gesellschaft integrieren zu können.

6.4 Fundamente dieser Schule

6.4.1 Die Feststellung des Ziels des *naṣṣ* vor dem Erlass der Norm

Es ist nicht vorstellbar, dass eine Norm im Bereich der notwendigen Bedürfnisse (*darūriyyāt*) der Menschen als erwünscht (*mandūb*) oder erlaubt (*halāl*) gilt, oder eine Norm der ergänzenden (*hāgiyyāt*) Bedürfnisse als Pflicht (*fard*) bezeichnet wird, wie zum Beispiel das Vollbarttragen für Männer. Folgende Aussage des Propheten erläutert dies wie folgt:

„Unterscheidet euch von den Heiden - lasset den Bart wachsen und schneidet den Schnurrbart kurz“.⁴³²
„Schneidet den Schnurrbart kurz, und lasset den Bart frei wachsen.“⁴³³

Gābir Ibn 'Abd Allah berichtet, dass der Prophet sagte:

⁴³¹ Vgl. Schlabach, 2009, S. 69.

⁴³² *Šaḥīḥ al-Buhārīy*, Nr. 5892, S. 585.

⁴³³ Ebd., Nr. 5893, S. 585.

„Wahrlich, weder die Juden noch die Christen färben sich ihre Haare, so unterscheidet euch von ihnen“.⁴³⁴

Ein anderer *Hadīt* lautet wie folgt:

„**Abū Umāma al-Bāhili** erzählte, dass der Prophet älteren Männern der *ansār* begegnete, die weiße Bärte trugen und sagte: „Oh Stamm der *ansār*, färbt eure Bärte gelb und rot und unterscheidet euch von *ahl al-Kitāb*. Dann sagten wir: „Die Leute der Schrift ziehen *Sarāwīl*⁴³⁵ an und keinen *Izār*⁴³⁶. Dann sagte der Prophet: Zieht beides an und unterscheidet euch von *ahl al-Kitāb*. Dann sagten wir: „Sie ziehen keine Schuhe, sondern Pantoffel an. Zieht beides an und unterscheidet Euch von *ahl al-Kitāb*. Darauf sagten wir: „Oh Prophet, sie schneiden Ihre Bärte kurz und lassen ihre Schnurrbärte wachsen. Darauf antwortete der Prophet: „Kürzt eure Schnurrbärte, lasst eure Bärte wachsen und unterscheidet euch damit von *ahl al-Kitāb*.“⁴³⁷

Alle *Ahādīt* haben den Grund (‘*illa*) der Norm erklärt und die gemeinsame Norm ist, dass die Muslime sich von den Nichtmuslimen unterscheiden sollen. Zu Beginn des Islam war das notwendig, um nicht mit anderen Kulturen zu verschmelzen. Diese ‘*illa* ist mit der Norm verbunden und falls die ‘*illa* fällt, fällt mit ihr auch die Norm. Es stellt sich die Frage, wo dieser Grund bzw. dieses Bedürfnis einzureihen ist. In diesem Fall lässt sich der Grund den notwendigen bzw. den benötigten oder ergänzenden Bedürfnissen zuordnen. *Qaradāwī* meint, dass sich hier die ‘*illa* gut unter die ergänzenden Bedürfnisse einordnen lässt, denn die Norm ist erwünscht (*mandūb*) und beim Fall der Norm, fällt auch die Pflicht. Als Beispiel für die Beweisführung dient dazu das Aussehen der *Šahāba* und zwar haben einige von ihnen ihr Haar gefärbt und einige nicht. Nach *Qaradāwī*’s Meinung sollen Muslime in der Diasporasituation sich zwar von den Nichtmuslimen unterscheiden, falls sie aber dadurch Schaden erlangen und ihnen Nutzen verwehrt wird, dann ist es besser, darauf zu verzichten, falls es ihnen hilft, sich in die übrige Gesellschaft besser zu integrieren; so ist diese Norm nicht mehr oder weniger als erwünscht und das Hauptziel der *šarī‘a* ist von den Menschen Schaden abzuwenden und ihnen Nutzen zu bringen.

Seiner Meinung nach gilt dies jedoch nicht im Bereich der Pflichten (*furūd* und *wāgibāt*), wie zum Beispiel hinsichtlich des Kopftuchtragens der muslimischen Frau, weil dies im Islam

⁴³⁴ Muslim, Nr. 2103.

⁴³⁵ Singular: Sirwāl, eine orientalische lange und weite Pluderhose. *Sarāwīl* stammen nicht aus dem arabischen Raum, sondern wahrscheinlich aus Persien. Sie kann an den unteren Säumen bestickt sein und wird sowohl von Frauen als auch von Männern getragen.

⁴³⁶ Ungenähter Stoff, welcher als Bedeckung des Körpers vom Nabel bis zu den Knien dient.

⁴³⁷ Musnad Imām Ahmad, Nr. 22283.

eine Pflicht darstellt. Auf diesem Gebiet darf man darauf nicht verzichten, da man sonst auf Grundpfeiler des Islam verzichten würde und das führt letztendlich dazu, dass die gesamte Religion verloren geht. Dennoch hat *Qaraḍāwī* der Frau im Westen empfohlen, vom Tragen eines Gesichtsschleiers Abstand zu nehmen, um sich nicht von der Gesellschaft zu distanzieren, weil die Bedeckung des Gesichts der Frau keine Pflicht im Islam darstellt.

6.4.2 Das Verstehen des *naṣṣ* im Lichte seiner Anlässe und Umstände

Das Verstehen der Anlässe der Offenbarung (*asbāb an-nuzūl*)⁴³⁸ im Koran ist notwendig, um den *naṣṣ* besser zu erfassen und um die Normen abzuleiten. Das Verständnis der Anlässe und der verschiedenen Umstände der Überlieferung der Sunna ist von noch größerer Wichtigkeit, weil die Sunna viele einzelne, aktuelle Angelegenheiten spezifisch und detailliert bzw. noch ausführlicher behandelt, als diese im Koran enthalten sind. Das bedeutet, dass die in einem *Hadīt* enthaltene Norm auf den ersten, literarischen Blick als allgemeine Norm (*ḥukm ‘ām*) angesehen wird, aber wenn die *fuqahā’* diese Norm vertiefend studieren und die *maqāṣid* sowie die Umstände mit einbeziehen, entdecken sie, dass sie sich auf einen bestimmten Grund (‘illa) oder eine Gewohnheit (‘āda) stützt und ihre Gültigkeit hiervon abhängig ist.

Der Prophet übte etwa scharfe Kritik gegenüber denjenigen, die einen der *Sahābī*, der eine tiefe Wunde am Kopf hatte und *ğunub* wurde, was durch eine Ganzkörperwaschung aufzuheben ist, anhielten diese durchzuführen, worauf der *Sahābī* dann am folgenden Tag verstarb. Die *Sahāba* befolgten in diesem Fall die literarische Lesart, wodurch jemandem ein schwerer Schaden zugefügt wurde. Von *Ǧābir* wird berichtet:

„Wir waren auf Reisen, als ein Mann von uns von einem Stein getroffen wurde und eine Kopfverletzung erlitt. Er kam in den rituell unreinen Zustand (*ğanāba*) und fragte seine Gefährten: Ist es mir erlaubt, die rituelle Reinigung mit Erde (*Tayammum*) zu verrichten? Sie sagten: Nein, es ist dir nicht erlaubt, denn es steht Wasser zur Verfügung. Dann hat er sich gewaschen und ist daraufhin gestorben. Nachdem wir zum Propheten kamen und ihm über den Fall berichteten, sagte er: „Sie haben ihn getötet; so soll Allah sie töten. Sollen sie nicht nachfragen, wenn sie kein Wissen darüber haben? Denn die Heilung der Unwissenheit ist das Nachfragen. Der *Tayammum* hätte ihm vollkommen ausgereicht; seine Verletzung sollte mit einem Stoff verbunden werden, worauf er hätte *mashk* machen können und den Rest seines Körpers hätte er waschen können.“⁴³⁹

⁴³⁸ S. Kapitel III, S. 155.

⁴³⁹ Sunan Abū Dāwūd, Nr. 336.

In der Folge werden einige Beispiele angeführt, die zeigen, wie ein partieller *naṣṣ* unter Berücksichtigung der allgemeinen *maqāṣid* (Schaden abzuwenden) im Bereich der Sunna betrachtet wird, um die richtige Norm abzuleiten.

6.4.2.1 Beispiel 1: In der Sunna gibt es zwei *niṣāb*⁴⁴⁰ für *zakāh*

Der Prophet hat zwei verschiedene Angaben die *zakāh* betreffend für die Währung bzw. für Geld gemacht, die eine ist 595 g Silber und die andere ist 85 g Gold. Ein Gramm Gold war zehn Gramm Silber wert. Diese Norm wird dem Bereich der *'ibādāt* zugeordnet und in diesem Bereich werden die Normen normalerweise nicht begründet, aber die *zakāh* ist nicht eine im gleichen Sinne reine gottesdienstliche Handlung wie das Fasten und das Gebet, welche körperliche Leistung erfordern, sondern sie fordert eine finanzielle Leistung. Sie ist ein Teil des sozialen und finanziellen Systems im Islam. Deshalb kann man die Normen, die sich auf den Nutzen bzw. auf die Gewohnheit zur Zeit des Propheten stützen und nicht mehr erhalten geblieben sind, an die neuen Gegebenheiten anpassen.

Qaraḍāwī meint, dass der Prophet nicht beabsichtigte, zwei verschiedene Maßstäbe für *zakāh* zu setzen, die bei erreichen zur *zakāh*-Pflicht führen. Damals hatten die Araber keine eigene Währung, sondern sie verwendeten den silbernen *Dirham* aus Persien, sowie den goldenen *Dīnār* aus Byzanz. In dieser Epoche war es üblich, diese beiden Währungen zu verwenden. Die Norm stützte sich daher auf eine vorhandene Gewohnheit. Jetzt gibt es in den meisten Ländern verschiedene Währungen, daher kann man einen einzigen Maßstab verwenden und das ist Gold, denn der Goldpreis ist relativ stabil. Entsprechend der jeweiligen Währung eines Landes wird nun *zakāh* nach dem Maßstab von Gold entrichtet, da oben erwähnte Gewohnheit nicht mehr vorhanden ist.

6.4.2.2 Beispiel 2: Ehemänner, die von einer langen Reise zurückkehrten, durften ihre Frauen in der Nacht nicht überraschen

Ǧābir berichtete, dass der Prophet sagte:

⁴⁴⁰ Der *niṣāb* definiert die Vermögensgrenze, ab der es Pflicht ist, *zakāh* zu zahlen. Der *niṣāb* ist bei den verschiedenen Vermögenswerten unterschiedlich hoch und für jede Vermögensart individuell festgelegt. Übersteigen die Einnahmen den aktuellen Wert von 85 g Gold, ist man zakatpflichtig und muss 2,5 Prozent der Einnahmen als *zakāh* abgeben.

„Wenn jemand von euch für lange Zeit abwesend war, so soll er nicht (nach seiner Rückkehr) bei seiner Familie nachts an die Tür klopfen.“⁴⁴¹

Der Sinn liegt darin, dass das Vertrauensverhältnis nicht gestört wird, indem die Ehefrau annehmen könnte, er tue dies absichtlich, weil er sie verdächtige. Der Prophet pflegte selbst nach einer langen Reise nie des Nachts zu seiner Familie zurückzukommen, und sorgte im Gegenteil dafür, dass er dort morgens oder nachmittags ankam.

Diese Norm basiert auf zwei Punkten, dass einerseits nämlich der Ehemann vor der Situation einer falschen Verdächtigung verschont wird bzw. andererseits, dass der Frau Zeit eingeräumt wird, sich auf die Ankunft vorzubereiten. Heutzutage ist diese Norm außer Kraft gesetzt, da der Ehemann seiner Frau per Telefon oder Internet seine Ankunft meist sehr genau ankündigen kann.

6.4.2.3 Beispiel 3: Die *Imāme* mussten von *Quraisch* abstammen

Dieser *Hadīt*⁴⁴² deutet darauf hin, dass ein *Imām* vom Stamme der *Quraisch* abstammen musste. *Ibn Haldūn*⁴⁴³ meinte, dass der Prophet diese Norm im Hinblick darauf erlassen hat, dass die *Quraisch* zahlreich und angesehen waren und weiters unter ihnen ein großes Zusammengehörigkeitsgefühl bestand.

Qaraḍāwī meint hierzu, dass sich heute kein Präsident auf ein Zusammengehörigkeitsgefühl stützen kann, sondern auf die Unterstützung der Mehrheit, daher ist der Grund nicht mehr vorhanden und so ist auch die entsprechende Norm nicht mehr gegeben.

6.4.3 Die Unterscheidung zwischen den beständigen *maqāṣid* und den veränderbaren Mitteln

In den *śarī'a*-Normen sind deren Ziele (*maqāṣid*) enthalten, ohne bestimmte Mittel zur Umsetzung zu definieren bzw. zu fixieren, damit diese später nicht als obligatorisch bezeichnet werden. Die Mittel können sich darum entsprechend der Zeit und dem Ort ändern, denn Allah, der Normengeber, hat dies der menschlichen Rationalität überlassen.

⁴⁴¹ Auszüge aus *Ṣaḥīḥ al-Buhhāryy*, Nr. 5244, S. 507.

⁴⁴² *Fath al-Bārī*, B7, S. 32.

⁴⁴³ Vgl. *Ibn Ḥaldūn* ‘Abd ar-Rahmān, *Al-muqadima*, lagnat al-bayān al-‘Arabī, Kairo 1957, B2, S. 695f.

Beispiel 1:

So heißt es etwa im Koran:⁴⁴⁴

وأمرهم شوري بينهم ☺

„...und deren Handlungsweise (eine Sache) gegenseitiger Beratung ist.“ (42:38)

Hier geht es um das *šurā*-Prinzip, d.h. um das Prinzip der gegenseitigen Beratung, das bei allen politischen Entscheidungen anzuwenden ist, wobei die Mittel hierfür nicht genau definiert werden. Die vier rechtgeleiteten Kalifen wurden etwa auf verschiedene Arten gewählt und somit wurden unterschiedliche Mittel angewendet, aber das Ziel war stets das Gleiche.

Beispiel 2:

☺**Ihr gebietet das, was rechtens ist, und ihr verbietet das Unrecht**☺⁴⁴⁵,

die Mittel für die Umsetzung wurden jedoch nicht definiert. Um diese Pflicht zu erfüllen, werden Mittel benötigt und sie betrifft zwei Ebenen. Auf der individuellen Ebene kann jeder für sich das Mittel entscheiden (Familie, Verwandte). Auf der kollektiven Ebene wird jeder Staat die geeigneten Mittel dafür einsetzen.⁴⁴⁶

Falls im Koran neben dem Ziel auch das Mittel zu seiner Erreichung erwähnt wird, so gilt dieses nur für die Zeit der Offenbarung, so wie es im Koran zum Beispiel heißt:

☺**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم**☺

⁴⁴⁴ „...und ziehe sie in der Sache zu Rate“ (3:159)

⁴⁴⁵ Dem Koran zufolge: „Ihr seid die beste Gemeinde, die für die Menschen entstand. Ihr gebietet das, was rechtens ist, und ihr verbietet das Unrecht“. (3:110)

⁴⁴⁶ Hisba: Ist eine Institution, die für die Umsetzung der *šarī'a* sorgt. Demnach werden beispielsweise Händler bei ihrer Arbeit auf ihre Ehrlichkeit und Verlässlichkeit überprüft. Dies dient dem Allgemeinwohl, denn schließlich möchte man vermeiden, dass ein Kunde hintergangen wird und somit seine Rechte verletzt werden. Muhtasib: Ist eine Person, die entweder vom Staatsoberhaupt eines islamischen Staates eingestellt wird, oder freiwillig diese Aufgabe übernimmt. Ein *muhtasib* gebietet seinen muslimischen Mitmenschen das Gute und verbietet ihnen das Böse. Man kann ihn mit der Exekutive vergleichen. Folgende Voraussetzungen sollte ein *muhtasib* erfüllen: Er sollte zurechnungsfähig, frei, gerecht, reif und ein *faqīh* sein. Ihm steht es zu, Stellvertreter zu wählen, die allerdings auch jene Voraussetzungen erfüllen müssen, wie der *muhtasib* selbst. (Vgl. ‘Abd al-Karīm Zaidān, *uṣūl ad-da‘wa*, maktabat al-quds, Bagdād 1992, S.174ff).

„Und rüstet gegen sie auf, soviel ihr an Streitmacht und Schlachttrossen aufbieten könnt, damit ihr Allahs Feind und euren Feind - und andere außer ihnen, die ihr nicht kennt – abschreckt.“ (8:60)

Hier ist das Ziel die Abschreckung und damit Krieg zu verhindern, jedoch sind die Mittel nicht mehr aktuell. Heutzutage werden statt Pferden zum Beispiel Panzer, Raketen, Flugzeuge etc. verwendet. Das Ziel ist somit fixiert, jedoch die Mittel ändern sich mit der Zeit und den Umständen.

Weiters heißt es im Koran:

بِأَيْمَانِ النَّبِيِّ قُلْ لَا زَوْاجٌكَ وَبَنَاتُكَ وَنِسَاءُ الْمُؤْمِنِينَ يَدْنِينَ عَلَيْهِنَ مِنْ جَلَابِبِهِنَ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يَعْرَفَنَ فَلَا يَوْذِينَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ◇

„O Prophet! Sprich zu deinen Frauen und deinen Töchtern und zu den Frauen der Gläubigen, sie sollen ihre Übergewänder reichlich über sich ziehen. So ist es am ehesten gewährleistet, dass sie (dann) erkannt und nicht belästigt werden. Und Allah ist allverzeihend, barmherzig.“ (33:59)

Das Ziel ist, dass sich die Frau nach den islamischen Kleidungsvorschriften in der Öffentlichkeit bedeckt. Damals, zur Zeit der Offenbarung trug man eine *Galābiyya*. Das Mittel ist hier wiederum veränderlich nach Zeit, Ort und Gewohnheit, jedoch soll das Ziel als fixe Norm erfüllt werden.

Beispiel 3:

In der Sunna des Propheten heißt es, dass *Ibn ‘Umar* berichtete, dass er den Propheten Folgendes sagen hörte:

„Wenn ihr (den Neumond) seht, dann fastet, und wenn ihr ihn wiederseht, dann beendet euer Fasten und wenn eine Sichtung nicht möglich ist, dann schätzt die Zeit dafür.“⁴⁴⁷

Es geht in der Aussage dieses *Hadīh* um die Festlegung des Beginns und des Endes des Fastens im Monat Ramadan, welche das Ziel darstellt. Das Mittel damals war die Sichtung des Neumondes mit den Augen, wohingegen heutzutage dafür astronomische Geräte zur Verfügung stehen und weiters gibt es astronomische Methoden, mit deren Hilfe man das Erscheinen des Neumondes bereits lange Zeit im Voraus berechnen kann. Mittels dieser Methode lassen sich die verschiedenen Auseinandersetzungen in den islamischen Ländern

⁴⁴⁷ Auszüge aus *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Nr. 1996, S. 266.

aufgrund des Beginns sowie des Endes des Fastenmonats ausräumen. In der Zeit des Propheten war lediglich die Sichtung des Neumondes mit den Augen möglich.

6.4.4 Die Anpassung zwischen Beständigkeit (*at-tawābit*) und Veränderung (*al-mutāgaiyyirāt*)

Die Beständigkeit (*at-tawābit*) der *šarī'a* sind die *qat'ī*-Normen⁴⁴⁸, die auf Grund eines eindeutigen und unveränderbaren Hinweises aus dem Koran oder aus der authentischen Sunna als verbindlich feststehen, also *qat'ī* sind, d. h. bestimmt, in der Beweisführung und authentisch überliefert. *At-tawābit* stellen einen geschlossenen Kreis in der *šarī'a* dar, der untastbar ist und es gibt in diesem Bereich weder Abänderungen noch Erneuerungen (*tağdīd*) oder Normenfindung (*iqtihād*) bzw. Entwicklung (*tatawwor*). Alle Normen sind veränderlich, ausgenommen *at-tawābit*, nur Letztere bleiben konstant. Ihr Bereich umschließt die grundlegenden *'aqā'id*, d. h. die fünf Säulen, die Hauptwerte der *ahlāq* wie Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Geduld, Treue, Dankbarkeit u.a., sowie die eindeutigen *muḥarramāt* (*kabā'ir*) wie töten, stehlen, *ribā* u.ä., die unsichtbaren *muḥarramāt* wie Arroganz, Neid, Angeberei u.ä. und die eindeutigen Normen im Bereich des Essens und Trinkens, der Kleidung und des Schmucks, sowie Kaufen und Verkaufen, Ehe und Scheidung, Erbschaft und Testament u.Ä. betreffend.

Tawābit stellt im Bereich der gesamten *šarī'a* zwar einen geringen, aber sehr relevanten Teil der unveränderlichen Normen dar, weil sie die Identität und die Charaktereigenschaften der *Umma* bewahrt. Sie sind die Garantie für den Zusammenhalt der *Umma*, sodass sie nicht mit anderen Kulturen assimiliert, meint *Qaradāwī*.

Im Gegensatz dazu stehen die *mutāgaiyyirāt*, das sind die *zannī*-Normen⁴⁴⁹. Diese sind unbestimmt in der Beweisführung, oder unbestimmt in der Überlieferung, oder unbestimmt in beiden Bereichen. Sie stellen ein großes Gebiet der in der *šarī'a* implizierten Normen dar. Sie enthalten die veränderlichen Normen, d. h. die *zannī*-Normen, und diese sind für die

⁴⁴⁸ Eindeutige, nicht interpretationsbedürftige Norm.

⁴⁴⁹ Mehrdeutige, interpretationsbedürftige Norm.

Normenfindung (*iğtihād*), für Erneuerung (*tağdīd*), sowie für Entwicklung (*taṭawwur*) geeignet.

Der *wasaṭiyya*-Schule stehen zwei extreme Haltungen gegenüber:

Die Schule der neuen *mu ‘atṭela* versucht die Unterschiede zwischen den beständigen sowie den veränderbaren Bereichen der *śarī’ā*-Normen abzuschaffen, d. h. ihr Ziel ist die Beständigkeit der *qaṭ’ī*-Normen als veränderlich zu deklarieren und somit wollen sie die beständigen Normen erneuern, verändern bzw. mit der Behauptung beseitigen, dass dadurch das Leben für die Menschen erleichtert werde. Ihre Intention ist es, alle Normen des beständigen Kreises der *qaṭ’ī*-Normen, außer die *‘aqīda*, zu verändern, was *Qaraḍāwī* als „*al-mu ‘atṭela al-ġudud*“⁴⁵⁰ bezeichnet.

Eine gegensätzliche Haltung nehmen die neuen *zāhiriten* ein, die den kleinen Kreis der beständigen Normen zu erweitern trachten, d. h. sie bezeichnen die veränderlichen Normen als beständig und damit erschweren sie die Religion für die Muslime und verhindern die Weiterentwicklung bzw. die Erneuerung der Normen sowie die Normenfindung. Diese Gruppierung bezeichnet *Qaraḍāwī* als „*az-Zāhiriyya al-ġudud*“.⁴⁵¹

6.4.5 Die Unterscheidung zwischen ‘ibādāt und mu ‘āmalāt in Bezug auf die ‘illāt und die maqāṣid, die dahinter stehen

Wenn man die *maqāṣid* sowie die ‘ilal der Normen betrachtet, muss man unterscheiden zwischen dem Bereich der ‘ibādāt und dem der *mu ‘āmalāt*, deren Fundament darin besteht die *maqāṣid* sowie die ‘ilal mit einzubeziehen bzw. sie zu berücksichtigen, weil auf diesem Gebiet die Gründe und die Ziele leicht zu erfassen sind. Die *maqāṣid* und ‘ilal der *mu ‘āmalāt* sind meist deutlich und klar, wie zum Beispiel hinsichtlich des Zinsverbots (*ribā*), wobei das Hauptziel die Gerechtigkeit zwischen den Menschen ist, und dass die Güter bzw. das Geld nicht nur in einem kleinen Kreis von Menschen verbleibt. Dennoch kann es sein, dass man für Normen der *mu ‘āmalāt* weder ‘illa noch *maqṣid* feststellen kann, wie zum Beispiel bei der Wartezeit (*‘idda*) der Witwe nach dem Tod ihres Mannes, die vier Monate und zehn Tage

⁴⁵⁰ S. Kapitel IV, S. 216.

⁴⁵¹ Vgl. ebd., S. 206.

beträgt und für die Schwangere bis zur Geburt ihres Kindes. Die geschiedene Frau hat drei Menstruationsperioden abzuwarten (für die Frau, welche Menstruation hat) und für die Frau mit Menstruationspause beträgt die Wartezeit drei Monate. Dies ist ein Gebiet der *mu'āmalāt*, das zwar ein Fundament darstellt, dennoch gibt es hier Ausnahmen im *taqdīrāt*-Bereich, d. h. im Bereich der Zahlen bei der Wartezeit der Witwe und der Frau nach der Scheidung und weiters bei der Erbschaft, wie zum Beispiel ein Viertel, ein Drittel, ein Sechstel, usw., wofür man weder *'illa* noch *maqṣid* feststellen kann.

Obwohl die *'ibādāt* zu erfüllen sind, ohne unbedingt ihre Gründe und Ziele zu betrachten, bedeutet das jedoch nicht, dass keine Gründe vorliegen oder dass keine Ziele dahinter stehen. Es besteht eine allgemeine Regel im Islam, dass Allah dem Menschen nichts ohne Grund und Ziel auferlegt, wobei diese manchmal für den Menschen erkennbar und manchmal nicht unmittelbar erfassbar sind. Die höheren Ziele der *'ibādāt* wurden im Koran generell erwähnt, so wie es zum Beispiel bezüglich des Gebetes im Koran heißt:

﴿أَتَلِ مَا وَحَيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهِيُ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾

„Verlies, was dir von dem Buche offenbart wurde, und verrichte das Gebet. Wahrlich, das Gebet hält von schändlichen und abscheulichen Dingen ab.“ (29:45),

Und im Bereich der *zakāh*:

﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدْقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾

„Nimm Almosen von ihrem Vermögen, auf dass du sie dadurch reinigen und läutern mögest.“ (9:103),

Hinsichtlich des Fastens heißt es im Koran:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لِعِلْمٍ تَتَقَوَّنُونَ﴾

„O ihr, die ihr glaubt! Das Fasten ist euch vorgeschrieben, so wie es denen vorgeschrieben war, die vor euch waren. Vielleicht werdet ihr (Allah) fürchten.“ (2:183),

Und über die Pilgerfahrt:

﴿أَذْنَ فِي النَّاسِ بِالْحَجَّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَيِّ كُلِّ ضَامِرٍ يَاتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ لِيَشْهُدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾

„Und rufe die Menschen zur Pilgerfahrt auf. Sie werden zu Fuß und auf jedem mageren Kamel aus allen fernen Gegenden zu kommen, auf dass sie allerlei Vorteile wahrnehmen und während einer bestimmten Anzahl von Tagen des Namens Allahs für das gedenken mögen, ...“ (22: 27-28),

Über das Gedenken an Allah heißt es:

◇ الذين آمنوا وطمأن قلوبهم بذكر الله لا بذكر الله تطمأن القلوب ◇

„Es sind jene, die glauben und deren Herzen Trost finden im Gedenken an Allah. Wahrlich, im Gedenken Allahs werden die Herzen ruhig.“ (13: 28),

sowie über den Bereich der guten Taten und der *ibādāt* im Allgemeinen.

◇ من عمل صالحا من ذكر أو أثني و هو مؤمن فنحبه حياة طيبة ولنجزئنهم أجرهم بحسن ما كانوا يعملون ◇

„Dem, der recht handelt- ob Mann oder Frau- und gläubig ist, wird Allah gewiss ein gutes Leben gewähren; und Allah wird gewiss solchen (Leuten) ihren Lohn nach der Besten ihrer Taten bemessen.“ (16: 97)

Das Verständnis bzw. die Erfassung der dahinter stehenden Weisheit und des Nutzens auf dem Gebiet der *ibādāt* ist im Allgemeinen realistisch und erreichbar, nicht erfassbar jedoch ist die dahinterliegende Weisheit im Detail, wie zum Beispiel bei der Anzahl der täglichen Gebete, warum fünf und nicht drei bzw. sechs oder sieben Gebete täglich zu verrichten sind.

Ebenso bleibt dem Menschen die dahinter liegende Weisheit beim genauen Ablauf des Gebets oder bei der Anzahl der *rak'āt* verborgen bzw. lässt sie sich nicht genau im Detail erfassen. Einen sehr wichtigen, grundlegenden Aspekt im Islam stellt der Gehorsam des Menschen gegenüber Allah dar, der auf die Probe gestellt wird, obgleich der Verpflichtete (*mukallaf*) die dahinter verborgene Weisheit der genauen Details, wie im Fall der *ibādāt*, nicht erkennen kann. Wäre jedoch die Weisheit auch auf dem Gebiet der *ibādāt* erfassbar, dann würde der Verpflichtete im Islam seiner Rationalität gegenüber gehorsam sein und nicht Allah gegenüber.

Weitere Beispiele dafür lassen sich im Bereich des Fastens, der *zakāh*, sowie für andere Bereiche der *ibādāt* heranziehen. Und *Qaradāwī* meint, dass die Ergebenheit gegenüber Allah zwei wesentliche Bestandteile aufweist und zwar, dass man an das Verborgene glaubt, ohne es sehen zu können und die Gehorsamkeit gegenüber Allah in Dingen, bei denen man den dahinter liegenden Sinn bzw. die Weisheit nicht erfassen kann.

Falls jedoch die Rationalität des Menschen als Richtschnur für die *ibādāt* herangezogen würde, so würde daraus Uneinigkeit resultieren, die sich auch auf andere Bereiche ausweiten

und Chaos hervorrufen würde. Die Menschen würden dann aufgrund ihrer verschiedenen Meinungen die Religion so weit ändern, bis schließlich nichts mehr von ihr übrig bliebe. Aus diesem Grund bedarf es einer höheren Institution bzw. eines über dem Menschen stehenden Normengebers, und dieser ist Allah, der ein Regelwerk für die verschiedenen Bereiche des menschlichen Lebens vorgesehen hat, mit dessen Hilfe das Zusammenleben der Menschen geordnet bzw. erleichtert wird und welches auch die Basis für eine gegenseitige Befruchtung der verschiedenen Kulturen darstellt.

6.5 Folgeerscheinungen dieser Denkschule

*Qaradāwī*⁴⁵², der sich selbst als Repräsentant dieser Schule betrachtet, beschreibt *wasaṭiyya* als einen Weg der Mitte und des Maßhaltens im Gegensatz bzw. in Abgrenzung zu extrem erachteten Positionen anderer Strömungen. Sie repräsentiert nicht nur eines der wichtigsten Merkmale des Islam, sondern auch seine eigene Methode. Zentrale Begriffe, die er auch synonym mit *wasaṭiyya* verwendet, sind *i‘tidāl* (Mäßigung), *wasaṭ* (Mitte), *tawassuṭ* (Mittelstellung), *tawāzun* und *ta‘ādul* (Balance).

Qaradāwī ist auch Präsident des 1997 in Dublin gegründeten Europäischen Fatwa- und Forschungsrates (ECFR). Der Rat, an dem neben *Qaradāwī* mehr als 30 islamische Religionsgelehrte aus Europa und islamischen Ländern beteiligt sind, möchte Regeln für den Alltag von Muslimen in nicht-islamischen Gesellschaften aufstellen. Die *fatāwā* des Rates lassen jedoch keinen Zweifel daran, dass ihm dabei der Zusammenhalt der islamischen Gemeinschaft und die Durchsetzung seines eigenen Islamverständnisses wichtiger sind, als die Interessen der einzelnen Muslime. Mittels *wasaṭiyya* soll daher die Suche nach einer globalen islamischen Autorität erfolgen, es soll ein Ausgleich der Gegensätze stattfinden, was durch *Qaradāwī*s Bemühen um die internationale Vernetzung muslimischer Gelehrter verschiedener muslimischer Glaubensrichtungen verdeutlicht wird. *Qaradāwī*, als Hauptinitiator und erster Präsident, der im Juli 2004 gegründeten „International Association of Muslim Scholars“ (IAMS), strebt die Bildung einer globalen islamischen Autorität“ an.⁴⁵³

⁴⁵² Vgl. Albrecht, 2010, S. 40ff.

⁴⁵³ Vgl. Carsten Polanz, Islam und christlicher Glaube, Zeitschrift des Instituts für Islamfragen (IfI), Nr. 2/2008 (8. Jg), Deutschland, Bonn, S. 23f.

In Bezug auf *fiqh*-Fragen stellt *wasaṭiyya* eine gemäßigte Alternative zu Übertreibung einerseits, sowie zu Vernachlässigung andererseits dar. Sie ist der Mittelweg zwischen Erbe (*turāt*) und Moderne (*tağdīd*) und steht somit für die Verbindung von Ursprünglichkeit (*aṣāla*) und Zeitgemäßheit (*mu'āṣara*). Sie liegt im Spannungsfeld zwischen Spiritualität und Materialismus, zwischen Idealismus und Realismus, zwischen Rationalismus und Empirismus, zwischen Individualismus und Kollektivismus sowie zwischen Permanenz und der Evolution. Sie bezieht sich auf unterschiedliche Ansätze, welche danach suchen muslimische Identität mit modernen Lebensformen in Einklang zu bringen.

Die *wasaṭiyya*-Schule nimmt eine auf Ausgleich bedachte Betrachtung der partiellen *nuṣūṣ* der *šarī'a* und ihrer allgemeinen Ziele und Zwecke (*maqāṣid*) vor, weil jeder *nass* nach seinem *maqṣid* bewertet wird. Sie versucht ein Gleichgewicht zu schaffen einerseits zwischen den *maṣāliḥ*⁴⁵⁴ untereinander und andererseits zwischen den *mafāsid*⁴⁵⁵ untereinander und ebenso zwischen den *maṣāliḥ* und den *mafāsid* selbst⁴⁵⁶. Sie berücksichtigt sowohl den Unterschied unserer Zeit gegenüber den vergangenen Zeiten als auch zwischen Ort und Ort, um für die Muslime eine lokal- und zeitbedingte Lösung zu finden. Sie berücksichtigt das muslimische Individuum und die muslimische Gemeinschaft.⁴⁵⁷

Sie übernimmt die Methode der Erleichterung, dies ist die Methode des Islam, die die *ruḥas* (Erleichterungsregeln) wie zum Beispiel bei Krankheit, Schwangerschaft, Stillen und Reisen vorschrieb und das Verbotene bei Notwendigkeit erlaubte. Sowohl die Übertreibung als auch die Vernachlässigung lehnt sie in der Religion ab. Der *fiqh* ist die Billigkeit (*ruḥṣa*), die von vertrauten *fiqh*-Gelehrten erlassen werden sollte, denn was die Erschwernisse (*śidda*) betrifft, so kann jeder Einzelne sie äußern.⁴⁵⁸

Sie befreit sich von der Verpflichtung gegenüber einer bestimmten Denkschule zugunsten des weiten Raums der *šarī'a* und lehnt die Imitation (*taqlīd*) ab, weil die *šarī'a* zur Verwirklichung der *maṣlaha* der Menschen dient.

⁴⁵⁴ Das niedrigere von zwei Nutzen soll man sich entgehen lassen.

⁴⁵⁵ Der niedrigere Schaden trägt für den höheren Schaden.

⁴⁵⁶ Abwendung des größeren Verderblichen ist bedeutender als die Herbeiführung des Nutzens.

⁴⁵⁷ Privater Schaden kann zur Vermeidung öffentlichen Schadens hingenommen werden.

⁴⁵⁸ „innamā al-fiqh al-ruḥṣa min ṭīqa, fa'amma at-taṣdīd fayuḥsinahu kul aḥad“ (Al-Nawawī, *muqadimat al-maġmū'*, B1, S. 42).

6.6 *Fatāwā* der *wasatiyya*-Schule

6.6.1 Im Bereich der *'ibādāt*

6.6.1.1 Freitagsgebet vor dem Mittagsgebet und nach dem Nachmittagsgebet⁴⁵⁹

Frage:

Wie lautet die religiöse Norm für die Verrichtung des Freitagsgebets vor dem Mittagsgebet oder nach dem Nachmittagsgebet, wenn die vorgesehene Zeitspanne für das Freitagsgebet, besonders im Winter, in manchen Ländern sehr knapp ist? Ein anderer Grund dafür kann sein, dass für viele Muslime zu dieser Zeit keine Möglichkeit besteht, am gemeinsamen Gebet teilzunehmen, wegen der Arbeitszeit oder aufgrund anderer Umstände, wie zum Beispiel wegen eines Studiums. Ist es daher erlaubt das Freitagsgebet vorzuverlegen oder später zu verrichten?

Antwort:

Die überwiegende Zahl von *fiqh*-Gelehrten ist der Meinung, dass das Freitagsgebet in der vorgeschriebenen Zeitspanne des Mittagsgebets zu verrichten ist und dass es ist nicht erlaubt sei, dieses vorzuverlegen oder später durchzuführen. *Qaraḍāwī* hat die Beweisgründe dafür bzw. dagegen vorgelegt:

Falls die Muslime, die außerhalb eines muslimischen Landes leben, das Gebet in der richtigen Zeit verrichten können, so wird das bevorzugt und man soll die Punkte, wo sich die Gelehrten uneinig sind, vermeiden.

Falls die Verrichtung des gemeinsamen Freitagsgebets in der vorgeschriebenen Zeit, an einem bestimmten Ort, in einem bestimmten Zeitalter und unter bestimmten Lebensumständen nicht möglich ist, so dürfen die Muslime die Meinung der *hanbalitischen* Denkschule annehmen, die besagt, dass die Verrichtung dieses Gebetes notfalls auch vormittags, d. h. entsprechend der Zeit des Festgebets möglich ist, weil es im Falle der Notwendigkeit speziell angepasste Normen gibt.

⁴⁵⁹ Vgl. *Qaraḍāwī*, 2001, S. 72.

Genauso können sie auch die Meinung der *malekitischen* Rechtsschule befolgen, die unter diesen Umständen, aufgrund der Betrachtung der Bedürfnisse der Muslime und um für sie religiösen Nutzen zu erreichen das späte Verrichten des Freitagsgebets auch nach dem Nachmittagsgebet erlaubt, Beide Fälle dürfen nur unter folgenden Bedingungen angewendet werden: Diese Ausnahmeregelung muss den Muslimen als solche bekannt gegeben werden und alle müssen damit übereinstimmen, dass sie das Freitagsgebet zur vereinbarten Zeit gemeinsam verrichten.

6.6.1.2 Das zusammengelegte Abend- und Nachtgebet im Sommer⁴⁶⁰

Frage:

Wie lautet die Norm des zusammengelegten Abend- und Nachtgebets im Sommer in jenen Ländern, in denen das Nachtgebet sehr spät, erst um Mitternacht oder danach, beginnt oder wo es an erkennbaren Zeichen für den Beginn und das Ende der Zeit des Nachtgebets mangelt?

Antwort:

Qaraḍāwī verweist darauf, dass das Gebet eine der fünf Pflichten des Islam ist und die Zeiten der Gebete definiert sind, wie dem Koran zufolge:

◇ إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقعاً

„Wahrlich das Gebet zu bestimmten Zeiten ist für die Gläubigen eine Pflicht.“ (4: 103)

Jedes der fünf Gebete muss zeitgerecht verrichtet werden und im Allgemeinen darf man es nicht vor der vorgegebenen Zeit durchführen bzw. auch nicht nach der vorgeschriebenen Zeit nachholen, außer aus einem bestimmten Grund, ansonsten ist dies als ein Vergehen zu betrachten. Da aber der Islam die Religion der Erleichterung und der Realität ist, erlaubt die *šarī‘a* die Zusammenlegung der Gebete, des Mittags- und Nachmittagsgebets sowie des Abend- und Nachtgebets, auf Reisen, bei schlechtem Wetter, wie bei starkem Regen oder Wind, vorausgesetzt, dass dadurch Schwierigkeiten für die Muslime entstehen, falls das Gebet in der vorgesehenen Zeit verrichtet wird.

⁴⁶⁰ Vgl. ebd., S. 77.

Darunter fällt auch die Zusammenlegung des Gebets, um die Schwierigkeiten für die Muslime zu vermeiden, so wie es in einem Bericht von *Ibn 'Abbās* heißt:

„Der Prophet fasste das Mittags- und das Nachmittagsgebet sowie das Abend- und Nachtgebet in Medina zusammen, ohne dass es eine Gefahr gab und auch nicht aufgrund von Regen.“ *Ibn 'Abbās* wurde danach gefragt, was der Prophet damit beabsichtigte, worauf er antwortete: „Er wollte keinerlei Bedrängnis für seine Gemeinde.“⁴⁶¹

Ebenfalls wird in *Şahîh Muslim* der Bericht von *Abdullâh Ibn Šaqîq* festgehalten.⁴⁶²

Ibn 'Abbās erklärte, dass die *šarī'a* das Zusammenfassen zweier Gebete in einer ihrer beiden Zeiten erlaubt, um die Bedrängnis und Erschwernis zu vermeiden.

Anhand dieses *Hadîtes* meint *Qarađâwî*, dass die Zusammenlegung von Abend- und Nachtgebet im Sommer, aufgrund der Verspätung der Nachtgebetszeit, die manchmal erst um Mitternacht oder danach beginnt, wobei die Menschen am darauf folgenden Tag wieder zeitgerecht mit ihrer Arbeit beginnen müssen, erlaubt sei. Die Norm der Verrichtung der Gebete in der vorgeschriebenen Zeit bedeutet in diesem Fall eine erhebliche Anstrengung bzw. Einschränkung für die Muslime, die entsprechend der Lehre des Korans zu vermeiden ist.

Qarađâwî geht weiter und sagt, dass es in Europa auch im Winter erlaubt sei, das Mittags- und das Nachmittagsgebet sowie das Abend- und Nachtgebet zusammenzulegen, weil der Tag sehr kurz und es für die Arbeiter und Angestellten sehr schwierig sei, am Arbeitsplatz jedes Gebet zur vorgegebenen Zeit zu verrichten. Diese Schwierigkeiten sind nicht erwünscht und ihre Situation zu erleichtern. Jedoch weist er darauf hin, dass der Muslim es nicht zur Gewohnheit (*'âda*) werden lassen solle, die Gebete zusammenzulegen, wenn keine Notwendigkeit mehr dafür besteht.

6.6.1.3 Bau islamischer Zentren mittels *zakâh*⁴⁶³

Frage:

⁴⁶¹ *Şahîh Muslim*, *Kitâb as-Šalâh*, Buch 4, Kapitel 100 Zusammenlegen von Gebeten, *Hadît* Nr. 1520.

⁴⁶² *Abdullah Ibn Šaqîq* überlieferte, dass *Ibn 'Abbās* eines Tages nach dem Nachmittagsgebet einen Vortrag hielt bis die Dämmerung bereits verstrich und die Sterne zu sehen waren. Die Zuhörer sagten ihm: „Das Gebet, das Gebet!“ Jemand aus dem Stamme der *Taim* wiederholte immer wieder „Das Gebet, das Gebet!“ *Ibn 'Abbās* sagte ihm: „Willst Du mich die Sunna lehren?“ Mögest du nicht geboren worden sein.“ Dann erklärte er: „Ich habe den Propheten gesehen, wie er das Mittags- und das Nachmittagsgebet sowie das Abend- und Nachtgebet zusammenfasste.“ *Abdullah Ibn Šaqîq* kommentierte dies: „Ich verspürte eine Unruhe bezüglich seiner Worte in meinem Herzen, also suchte ich Abû Huraira deswegen auf, der die Worte *Ibn 'Abbās* bestätigte. (Ebd., *Hadît* Nr. 1523 und 1524).

⁴⁶³ Vgl. *Qarađâwî*, 2001, S. 80ff.

Wir bitten Sie um eine religiöse Norm bezüglich des Baus von islamischen Zentren in Amerika und anderen westlichen Ländern, da es das Leben der Muslime unmittelbar betrifft. Denn diese Zentren sind für das Praktizieren des Islams in der Diaspora von enormer Wichtigkeit. Während wir also dabei sind, für solch ein Projekt Spenden zu sammeln, stellt sich die Frage, ob auch *zakāh*-Gelder angenommen werden können.

Antwort:

Hiermit möchte ich (*Qaradāwī*) verdeutlichen, dass die *fuqahā'* hinsichtlich des *Tafsīr* der *Āya*

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفَقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَالَمِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَفَةُ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾

„Wahrlich, die Almosen sind nur für die Armen und Bedürftigen und für die mit der Verwaltung (die Almosen) Beauftragten und für die, deren Herzen gewonnen werden sollen, und für die (Befreiung von) Sklaven und für die Schuldner, und für die Sache Allahs.“ (9:60)

verschiedene Meinungen vertreten. Die Mehrheit der Gelehrten (*ğumhūr*) sieht in der Bedeutung des Verses die Ausgaben lediglich für den *Gīhād* bestimmt. Andere wiederum sehen darin jegliche Unterstützung von muslimischen Angelegenheiten, wie den Bau von Moscheen, Schulen und andere Dienstleistungen für Muslime. Ich (*Qaradāwī*) persönlich sehe beide Interpretationen des Verses als zutreffend an. Denn der Bau eines solchen Zentrums ist vergleichbar mit dem Bau einer Festung, mit der versucht wird die Angriffe auf den Islam abzuwehren, indem den Menschen die wahren Lehren des Islams zugänglich gemacht und der Glaube der Muslime gestärkt wird. Denn während sich in früheren Zeiten der *Gīhād* hauptsächlich auf das Schlachtfeld bezog, ist er heutzutage vor allem auf Wissensaneignung, Erziehung und Einladung (*da 'wa*) gerichtet.

6.6.1.4 Das Begraben eines Muslims auf einem christlichen Friedhof⁴⁶⁴

Frage:

Was ist die religiöse Norm des Begrabens eines Muslims auf einem christlichen Friedhof auf Grund des Fehlens eines muslimischen Friedhofs oder auf Grund der Tatsache, dass es zwar einen muslimischen Friedhof gibt, dieser aber in großer Entfernung von den Angehörigen liegt und es daher schwierig für sie wäre, die Grabstätte zu besuchen?

⁴⁶⁴ Vgl. ebd., S. 83f.

Antwort:

Es gibt bestimmte Normen bezüglich des verstorbenen Muslims, wie etwa, seinen Leichnam zu waschen, ihn in Leinentücher (*kafan*) einzuhüllen und ein Totengebet für ihn zu verrichten. Weiters soll er auf einem muslimischen Friedhof in bescheidener, einfacher Form, ohne Übertreibung begraben werden und zwar in Gebetsrichtung. Bekanntlich hat jede Religionsgemeinschaft eigene Friedhöfe, wie die Juden und Christen, und so ist es nicht ungewöhnlich, dass auch Muslime eigene Friedhöfe besitzen. Es stellt einen solidarischen Beitrag dar, dass in nichtmuslimischen Ländern - in Kooperation mit den staatlichen Institutionen - für die muslimische Minderheit eigene Friedhöfe zur Verfügung gestellt werden. Falls das für die Muslime nicht erfüllbar ist, so soll wenigstens ein Teil am Rande eines christlichen Friedhofs als Grabstätte für verstorbene Muslime dienen. Wenn das auch nicht möglich ist, so muss der Verstorbene in einem anderen Land, wo es einen muslimischen Friedhof gibt, begraben werden. Falls alle drei vorigen Punkte nicht durchführbar sind, so erlaubt die Notwendigkeit die Ausnahme und man darf den Leichnam auf einem christlichen Friedhof begraben. Damit wird dem verstorbenen Muslim kein Schaden zugefügt, weil der Ort der Grabstätte irrelevant ist, denn es sind allein seine Taten ausschlaggebend für ihn, so wie es im Koran heißt:

﴿وَأَن لَّيْسَ لِلنَّاسِ إِلَّا مَاصُّعِي﴾

„...und dass dem Menschen nichts anderes zuteilwird als das, wonach er strebt.“ (53: 39)

Hinsichtlich der Frage bleibt noch zu sagen, dass die Entfernung des Friedhofs vom Wohnort der Familie keinen Grund darstellt um ihn auf einem nichtmuslimischen Friedhof zu begraben, weil das Begraben eines Muslims auf einem islamischen Friedhof dem Konsens der Gelehrten (*iğmā'*) entsprechend eine Pflicht darstellt, während der Besuch des Grabes des Verstorbenen erwünscht (*mandūb*) ist. Es ist nicht erlaubt eine Pflicht zu vernachlässigen, um eine *mandūb* zu erfüllen. Und ich (*Qaraḍāwī*) möchte hierzu noch gerne erklären, dass der Besuch des Friedhofs einen Nutzen (*maslahā*) für eine Person darstellt, indem sie an ihren eigenen Tod und an das Jenseits gedenkt. Dem *Hadīt* zufolge:

Buraida berichtet, dass der Prophet sagte:

"Ich hatte euch früher gebeten, die Gräber nicht aufzusuchen; doch nun besucht sie!"

In einer anderen Version heißt es:

"Wer die Gräber besuchen will, soll dies tun, denn sie erinnern uns an das Jenseits."⁴⁶⁵

Aber was den Verstorbenen anbelangt, so können die lebenden Muslime für die verstorbene Person Fürbitten aussprechen und diese werden den Verstorbenen erreichen, unabhängig davon, wo sich das Grab befindet.

6.6.2 Im Bereich der Familie

6.6.2.1 Die Legitimität der Ehe eines Muslims mit einer Nichtmuslimin⁴⁶⁶

Frage:

Es handelt sich um ein Thema, hinsichtlich dessen ich hoffe, dass Sie Sich dafür Zeit nehmen können um es zu erklären und darüber zu entscheiden. Ich meine mit Nichtmuslimen hier christliche bzw. jüdische Frauen, die wir Muslime als *ahl al-kitāb* betrachten und für die es spezifische Normen gibt. Ich und andere sehen, dass eine solche Ehe meist ungeheuer großen Schaden verursacht und zwar in Bezug auf die Kinder. Es ist sehr häufig der Fall, dass die Frau die Kinder nach ihrer westlichen Art und Weise, also nicht islamisch, erzieht und der Mann dem machtlos gegenüber steht und kaum etwas entgegensetzen kann. Ich habe schon einige Gelehrte danach gefragt und sie antworteten, dass der Koran solche Ehen erlaubt habe, und wir könnten nicht verbieten, was Allah erlaubt habe. Meiner Überzeugung gemäß aber erlaubt der Islam nicht etwas, das zu Schaden führt. Deswegen habe ich Ihnen geschrieben, um Ihre Meinung bezüglich dieses Themas zu erfahren, weil es bekannt ist, dass Sie einen umfassenden Blick in Betrachtung der *šarī'a*-Texte im Lichte ihrer Ziele besitzen.

Antwort:⁴⁶⁷

Ich habe schon viele europäische Länder, sowie Nordamerika besucht und traf einige Muslime, die dort studieren und welche, die sich dort vorübergehend aufhalten bzw. die dort ansässig sind. Sie haben Fragen gestellt, darunter auch jene bezüglich der Ehe mit einer Ehefrau der Buchreligionen (*ahl al-kitāb*), besonders von den Juden oder Christen. Um die *šarī'a*-Norm zu erklären, müssen wir zuerst die verschiedenen Arten der Nicht-Muslime erklären, um die Haltung des Islam ihnen gegenüber darzustellen.

⁴⁶⁵ Riyād as-Šāliḥīn Nr. 581.

⁴⁶⁶ Vgl. Albrecht, 2010, B 17, S. 83f.

⁴⁶⁷ Vgl. Qaraḍāwī, 2001, S. 91.

Das Verbot der Ehe mit einer Polytheistin (*mušrika*)

Qarađāwī meint dazu, dass dies verboten ist, entsprechend dem Koran zufolge,

﴿وَلَا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن ولا مأمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم﴾

„Und heiratet keine Götzenanbeterinnen, ehe sie glauben. Und eine gläubige Dienerin ist besser als eine Götzenanbeterin, mag sie euch auch noch so gut gefallen.“ (2:221)

Die Ehe mit einer Atheistin (*mulhida*)

Das sind Frauen, die keinen Gott anerkennen, sich zu keiner Religion, zu keinem Propheten und auch nicht ans Jenseits, die Auferstehung sowie an den Jüngsten Tag glauben.

Qarađāwī's Meinung nach befindet sich diese Kategorie in einer noch schlimmeren Lage als die Polytheisten, weil Letztere zumindest einen Gott anerkennen, ihm jedoch noch andere Götzen beigesellen.

Das Verbot der Ehe mit einer Apostatin (*murtadda*) oder einer Bahai (*bahā'iyya*)

Wenn eine Muslimin während der Ehe vom Islam austritt, so ist diese Ehe nicht mehr gültig, unabhängig davon, ob sie zu einer anderen Religion übertritt (auch im Falle des Übertritts zum Juden- oder Christentum) oder sich zu keiner Religion mehr bekennt. Falls ein Muslim, der dies in Erfahrung bringt, später diese Frau - auch wenn sie zum Juden oder Christentum übergetreten ist - heiraten möchte, so ist dies nicht möglich, da sie Apostatin ist.

Was die *bahā'iyya* anbelangt, so entspricht ihre Norm entweder einer *murtadda* oder einer *mušrika*. *Murtada* ist sie in dem Fall, wenn sie ursprünglich Muslimin gewesen ist und dann zu *bahā'iyya* übergetreten ist, und ihre Norm ist die Norm der *murtadda*. In einem anderen Fall, wenn sie früher Jüdin oder Christin war, und sie dann zu *bahā'iyya* übergetreten ist, so ist es nicht mehr erlaubt sie zu heiraten, weil ihre Norm die einer Polytheistin entspricht.

Die Ehe mit christlichen oder jüdischen Frauen

Die Mehrheit der Gelehrten ist der Ansicht, dass die Ehe mit den *kitābiyyāt* erlaubt ist, wie dem Koran zufolge,

﴿اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحسنات من المؤمنات والمحسنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا ما أتاكموهن أجورهن محسنين غير مسافحين ولا متذمرين أخذان﴾

„Heute sind euch alle guten Dinge erlaubt. Und die Speise derer, denen die Schrift gegeben wurde, ist euch erlaubt, wie euch eure Speise ihnen erlaubt ist. Und ehrbare gläubige Frauen und ehrbare Frauen

unter den Leuten, denen vor euch die Schrift gegeben wurde, wenn ihr ihnen die Brautgabe gebt, und nur für eine Ehe und nicht für Unzucht und heimliche Liebschaften.“ (5:5)

Einer der *Şahāba*, *Ibn ‘Umar*, wie in *Buhārī* berichtet, sagte folgendes, als er über die Ehe mit *kitābiyyāt* gefragt wurde: „Und heiratet keine Götzenanbeterinnen“ (2:221), „und unter den Götzenanbeterinnen kenne ich nichts Schlimmeres, als dass jemand sagt, dass Jesus sein Gott sei“, und *Immamīten* *Šī‘a* vertreten ebenfalls diese Meinung.

Qaraḍāwī erachtet, dass die Ansicht der Mehrheit der Gelehrten (*iğmā’*) richtig ist, wobei die Ehe mit einer Frau der *ahl al-kitāb* erlaubt ist, weil das Verbot der Heirat mit Polytheistinnen in *Sure al-Baqara* als generelle Norm (*hukm ‘ām*) erwähnt wird, was in *Sure al-Mā’ida*, (5:5), spezifiziert (*huṣīṣa*) ist. In der Sprache des Korans ist beim Wort Polytheisten (*mušrikāt*) der Begriff *ahl al-kitāb* nicht explizit enthalten.

6.6.2.2 Beschränkungen in Bezug dieser Ehe mit Frauen der *kitābiyyāt*

Erstens: Die Frau muss ihren Glauben praktizieren, sie muss an Allah, an die Gesandten, sowie an den Jüngsten Tag glauben und nicht als Atheistin, als Polytheistin leben, wobei die Frau nur dem Namen nach sich zum Juden- oder Christentum bekennt, jedoch ihre Religion nicht praktiziert und ein ganz andere atheistische bzw. politheistische Einstellung besitzt.

Zweitens: Die Frau soll schamhaft sein und keinen moralisch schlechten Ruf haben, wie dem Koran zufolge:

مُحْصَنَاتٌ خِلْفَ مَسَافَحَاتٍ وَلَا مَنْذُونَ أَخْدَانٌ

„Wenn sie schamhaft sind, weder Unzucht treiben noch insgeheim Liebhaber nehmen.“ (4:25)

Qaraḍāwī meint dazu, dass solche Art von Frauen im Westen heutzutage selten geworden ist.

Drittens: Es ist dem Muslim nicht erlaubt eine Frau aus einem Volk zu heiraten, das den Muslimen gegenüber feindlich gesinnt ist oder sich mit ihnen im Kampfzustand befindet.

Qaraḍāwī stützt sich auf die Meinung der Gelehrten, die zwischen einer *harbiyya* (einer Frau aus einem Volk, das den Muslimen gegenüber im Kriegszustand befindet) und einer *demmiyya* (Schutzbefohlenen) unterscheiden. Er weist darauf hin, dass einem Muslim prinzipiell nicht erlaubt ist die *harbiyya* zu heiraten, wie dem Koran zufolge,

﴿إِنَّمَا يُنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الدِّينِ قَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأُخْرَجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهِرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تُولُوهُمْ وَمَن يَتُولَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾

„Doch Allah verbietet euch, mit denen, die euch des Glaubens wegen bekämpft haben und euch aus euren Häusern vertrieben und (anderen) geholfen haben, euch zu vertreiben, Freundschaft zu schließen. Und wer mit ihnen Freundschaft schließt- das sind die Missetäter.“ (60:9)

Deswegen meinte er, dass in unserer heutigen Zeit es nicht erlaubt ist eine Jüdin zu heiraten, solange der Kriegszustand zwischen Israelis und Muslimen andauert.

Viertens: Falls diese Einschränkung bezüglich der Heirat mit *kitābiyya* generell keinen großen Schaden bzw. Versuchung (*fitna*) verursachen wird, so ist dies erlaubt. Es gibt zwei verschiedene Arten von Schaden: Wenn diese Ehe für die ganze Gesellschaft zu Schaden führt, dann kann von den zuständigen (staatlichen) Autoritäten, eine solche Ehe allgemein als verboten erklärt werden. Und falls einzelne Personen dadurch zu Schaden kommen, so können die Autoritäten (z.B. Gelehrten) diese Einschränkungen bezüglich der Ehe für einzelne Personen als verboten erklären, wie dem *Hadīt* zufolge, nach *Abī Sa‘īd al-Hudrī* hat der Prophet gesagt:

„Keinen Schaden zufügen, und kein gegenseitiges Schaden!“⁴⁶⁸

Dieser *Hadīt* stellt eine eindeutige *šarī‘a*-Bestimmung dar.

Der erwartete Schaden bildet sich in folgenden Bereichen:

a) Eine solche Ehe (zwischen Muslim und Nichtmuslimin) wird negative Auswirkungen gegenüber den anderen Musliminnen in der Gesellschaft haben. Wenn viele muslimische Männer nichtmuslimische Frauen heiraten, so haben die Musliminnen daher keine Möglichkeit muslimische Männer zu heiraten, da die Muslimin nur einen Muslim heiraten darf. *Qaraḍāwī* empfiehlt daher gerade in der Diasporasituation im Westen, dass muslimische Männer Musliminnen heiraten, da sich so die Situation der Musliminnen verschärft und es die muslimische Gesellschaft insgesamt schwächt, da eine große Zahl von Musliminnen nicht heiraten kann. So sieht *Qaraḍāwī* diese Angelegenheit als Notwendigkeit an um die Muslime im Westen zu stärken.

⁴⁶⁸ An-Nawawī: Vierzig Hadite, Nr. 32.

b) *Qaraḍāwī* meint, dass eine Ehe mit einer nichtmuslimischen Frau, für die die islamischen Werte bzw. die islamische Kultur fremd ist, negative Auswirkungen auf neue Generationen haben kann, da sie geneigt sein wird, sich vorwiegend mehr zu ihrer westlichen Kultur zu bekennen, was sich dann auf die Familie unvorteilhaft auswirkt, besonders wenn sich ihre nicht-islamische Einstellung auch auf die Kindererziehung überträgt. Besonders in der Diasporasituation der Muslime könnten dann kommende Generationen mit der westlichen Kultur verschmelzen und das stellt für die muslimische Gesellschaft insgesamt eine Bedrohung dar.

Zum Schluss stellte *Qaraḍāwī* fest, dass bei der Betrachtung der Hintergründe und Umstände sich *fatāwā* ändern und dabei erwähnte er folgende Punkte:

1) Als der Islam die Ehe mit *kitābiyyāt* erlaubte, wurden zwei Faktoren berücksichtigt: Einerseits stellt die Religion der *kitābiyyāt* eine Offenbarungsreligion dar und hat viele Gemeinsamkeiten mit den Muslimen im Bereich des Glaubens, wie der Glaube an den Jüngsten Tag, die Morallehre sowie die spirituellen Bereiche im Allgemeinen, was die Distanz zu den *kitābiyyāt* sehr gering macht. Der Islam hat diese ursprüngliche Religion der *kitābiyyāt* anerkannt, vervollständigt bzw. ergänzt. Andererseits, wenn eine Frau der *kitābiyyāt* mit einem praktizierenden Muslim verheiratet ist und in einer islamischen Gesellschaft die Werte des Islam wahrnimmt, dann erhofft man, dass sie möglicherweise zum Islam konvertiert, oder dass sie sich wenigstens zu dieser Kultur bekennt und die Werte des Islam in ihrer Familie umgesetzt werden. Diese angenommenen Ausgangssituationen änderten sich jedoch mit der Zeit. Heutzutage hat sich die Position des Mannes als Familienoberhaupt, dem die letzte Entscheidung obliegt, verlagert bzw. ist die islamische Gesellschaft insgesamt geschwächt, da die *šarī'a*-Normen nicht allgemein akzeptiert werden bzw. auch nicht tatsächlich nach ihnen gelebt wird. In früherer Zeit waren im Rollenverhältnis bzw. im Rollenverständnis der Muslime die Rechte und Pflichten der Ehepartner beider Geschlechter anerkannt und gewährleistet, was in der heutigen Gesellschaft leider nicht mehr oft der Fall ist, was sich auf zwei Ebenen auswirkt:

- a) Auswirkungen im gesellschaftlichen Bereich, auch in vielen islamischen Ländern,
- b) sowie Auswirkungen auf die Familie, die als islamisches Strukturelement bewahrt und geschützt werden soll, um Verbesserungen in der Gesellschaft zu erzielen.

Infolgedessen sollte die Ehe mit *kitābiyyāt* in der heutigen Zeit vermieden werden, da die Schadensabwendung Priorität vor der Nutzbringung besitzt (*dar' al-mafāsid muqadam 'alā*

ğalb al-maṣāliḥ) und das von der Seite des Blockierens von Mitteln und Gründen, die zu Schaden oder zur potenziellen Gesetzwidrigkeit führen kann (*sadd ad-darā'i*'). So sind bei der Auswahl der Ehepartnerin für einen Muslim obige Punkte zu berücksichtigen und es ist ratsam die Ehe mit den *kitābiyyāt* zu vermeiden, wenn keine zwingende Notwendigkeit bzw. ein dringendes Bedürfnis vorliegt.

Hierbei dürfen wir nicht vergessen bzw. soll in Erinnerung gebracht werden, unabhängig davon, wieweit die Gelehrten bei der Erlaubnis der Ehe mit *kitābiyyāt* gegangen sind, so hat die Ehe eines Muslims mit einer Muslimin absoluten Vorrang (*la hilāfa 'alaihi*), weil so das Ziel der Harmonie bezüglich der Religion am leichtesten umzusetzen ist. Der Islam forderte die Muslime zusätzlich auf, nicht lediglich eine Muslimin, sondern eine praktizierende, gläubige Muslimin zu heiraten, da dies eine gute Ausgangsbasis für die Ehe und die Erziehung der Kinder sein wird. Dem *Hadīt* zufolge:

Nach *Abū Huraira* hat der Prophet gesagt:

„Nimm also einen glücklichen Ausgang mit der Frau, die religiös ist, damit deine Hände zu einem beachtlichen Gewinn gelangen!“⁴⁶⁹

6.6.2.3 Was ist die *śarī'a* Norm in Bezug auf die sogenannte „*zawāġ al-maşlaḥa*“?⁴⁷⁰

Frage:

Was ist die *śarī'a* Norm in Bezug auf die sogenannte „*zawāġ al-maşlaḥa*“? Das Bild dieser Ehe ist vielfältig, wie in folgenden Beispielen beschrieben:

Erstens: Ein Mann, der keinen sicheren Aufenthalt in Europa hat, vereinbart mit einer Frau, die Staatsbürgerin des Landes ist, dass er sie im Standesamt gegen einen bestimmten Betrag heiratet, wobei das Geld sofort oder auf Raten ausbezahlt wird. Die Gegenleistung ist, dass sie ihn jährlich zur Behörde begleitet, um sich als seine Frau auszuweisen, sodass dadurch seine Aufenthaltsgenehmigung erneuert werden kann. Und zwar solange bis er endgültig einen unbefristeten Aufenthalt erhält. Dann soll die Scheidung erfolgen. Bis dahin soll ein normales Eheleben in einem gemeinsamen Haushalt geführt werden. Diese Vereinbarung wird den Behörden nicht bekannt gegeben, da sie gesetzeswidrig wäre.

⁴⁶⁹ Muslim, Nr. 1466.

⁴⁷⁰ Fatwā 17, *min Fatāwā al-zwāġ wa at-ṭalāq*, min al-mağlis al- ūrobī lil-buhūt wa al-iftā' aş-ṣādira fi dawratihī al-ūla wa at-tāniyya, 10.03. 2009, Deblen, Irland. (<http://www.e-cfr.org>).

Zweitens: In einem anderen Fall lebt der Mann nicht mit seiner Frau gemeinsam und pflegt keinerlei Kontakt zu ihr. Nur einmal im Jahr treffen sie sich, um zusammen zu den Behörden zu gehen und die Aufenthaltsgenehmigung erneuern zu lassen. Zuletzt wird der vereinbarte Geldbetrag noch ausbezahlt.

Diese Art von Ehe kann sowohl vom Mann, als auch von der Frau angeworben werden.

Möglich ist, dass einer von ihnen Nichtmuslim ist, oder beide Muslime sind.

Auf jeden Fall sind sie gesetzlich Ehefrau und Ehemann. Wenn wir nun annehmen, dass die Frau jedoch ein Kind von einem anderen Mann bekommt, würde das Kind den Namen des Ehemanns bekommen und es als sein eheliches Kind gelten.

Und falls sie den Aufenthalt benötigt und der Mann von ihr die Eheverpflichtung verlangt, kann sie nicht ablehnen, da sie seine gesetzliche Frau ist.

Drittens: ein Muslim heiratet eine einheimische Frau mit der Absicht, sich nach dem Erlangen des unbefristeten Aufenthaltsbescheids scheiden zu lassen. Er verbirgt seine Absicht vor seiner Frau um eine mögliche Trennung zu verhindern und sein Ziel zu erreichen. Davon lässt er lediglich seine Freunde und Bekannte wissen.

Antwort:

Das erste Bild der Ehe ist *harām* und beide Personen sind damit sündig, weil diese Art des Ehevertrages dem Ziel der *šarī'a* bezüglich der Ehe widerspricht. Es handelt sich dabei lediglich um einen formellen Ehevertrag, da dabei etwas anderes beabsichtigt wird als die Ehe selbst. Obwohl der Vertrag die Voraussetzungen einer Ehe nach der *šarī'a*-Regel erfüllen würde, ist er aus diesem Grund ungültig. Eine Ehe, die auf einer solchen Abmachung basiert, ist sicherlich nicht mit den Gesetzen des Landes vereinbar, worin die Gesetze mit den Zielen der *šarī'a* übereinstimmen. Diese Art von Ehe ähnelt der *mut'a*-Ehe, die vom Propheten als verboten erklärt wurde⁴⁷¹, da der erwähnte Fall die Dauer der Ehe schon im Voraus zeitlich beschränkt, bis er oder sie die unbefristete Aufenthaltsgenehmigung erlangt.

Beim zweiten Fall ist eine Eheschließung genauso *harām* wie beim ersten. Hinzu kommt, dass diese Ehe auch ungültig ist, weil es sich dabei um die Ehe einer Muslimin mit einem

⁴⁷¹ Sabra Ibn Ma'bad überlieferte, dass der Prophet sagte:

„O ihr Menschen, ich habe euch vorher die Zeit-Ehe erlaubt und Allah hat diese Ehe bis zum Jüngsten Tag verboten, wer von euch Frauen dieser Ehe hat, dann sie scheiden lassen und überlass sie die Brautabgabe“. (Muslim, 1406)

كما في حديث سيرة بن معد، أنه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «يا أيها الناس، إني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيمة، فمن كان عنده منهن شيء فليخلن سبيله، ولا تأخذوا مما أتيتموه هن شيئاً» آخرجه مسلم (رقم: 1406) وغيره.

والأحاديث في الباب عديدة عن جماعة من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم.

'Alī berichtet, dass der Prophet im Jahre von ḥayrān die Zeitehen verboten hat und ebenso empfahl er es, sich vom Fleisch der zahmen Esel fernzuhalten. (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ḥadīṭ Nr. 5098).

Nichtmuslim handelt. Dieser Ehevertrag ist sowieso nichtig (*fāsid*), gleichgültig, ob ein endgültig unbefristeter Aufenthalt oder nur die Ehe beabsichtigt wird.

Das dritte Bild einer Ehe ist trotz seiner formellen Richtigkeit auch nichtig. Da der Mann seine Ehefrau betrügt, indem er seine wahre Absicht vor ihr verbirgt, dass er sich nach bestimmter Zeit von ihr scheiden lassen will, ist der Ehemann sündig. Die Ehe im Islam bedeutet, dass man ewig in der Ehe bleibt und die Scheidung nur eine Ausnahme ist, daher wurde die Zeit-Ehe als verboten und nichtig erklärt. Die Zustimmung und Annahme der Ehepartner sind zwei Bedingungen für die Richtigkeit der Ehe im Islam und als die Frau dem Mann als Ehemann zugestimmt und angenommen hat, war ihre Absicht eine ewige und nicht eine Zeit-Ehe. Denn wenn sie von seiner tatsächlichen Absicht gewusst hätte, hätte sie die Ehe bestimmt abgelehnt. Auch weil der Mann bei der Eheschließung die Scheidung nach bestimmter Zeit beabsichtigt hat, ohne dabei eine Zustimmung vonseiten der Frau zu erhalten, stellt das den Ehevertrag in Frage.

6.6.2.4 Eine nichtmuslimische Ehefrau ist allein, ohne ihren nichtmuslimischen Ehemann zum Islam konvertiert. Muss sie sich nun von ihrem Gatten trennen?⁴⁷²

Frage:

Im Westen ist zu bemerken, dass zahlenmäßig mehr Frauen als Männer zum Islam konvertieren. Falls die Frau unverheiratet ist, so stellt dies kein Problem dar, außer dass sie bezüglich einer Heirat den Wunsch hat, einen Muslim zu ehelichen. Ein Problem liegt jedoch dann vor, wenn sie mit einem nichtmuslimischen Ehemann verheiratet ist und möglicherweise schon längere Zeit eine harmonische Ehe mit Kindern geführt hat. – Was macht diese Ehefrau, wenn sie den Islam annehmen will und gleichzeitig auch ihr Eheleben mit ihren Kindern weiterführen möchte?

Die Mehrheit der *muftīs* geben die *fatwā*, dass die Frau ab dem Moment, wo sie zum Islam konvertiert, sich von ihrem nichtmuslimischen Ehemann trennen soll, oder spätestens nach der Wartezeit ('ida). Diese Trennung vom Ehemann und der Familie fällt den neuen Musliminnen schwer, da sie diese sozusagen opfern muss. Einige Ehefrauen würden sehr gerne zum Islam überreten, aber der Verzicht auf Mann und Familie steht als Barriere auf

⁴⁷² Vgl. Qaraḍāwī, 2001, S. 105.

dem Weg zum Islam. Gibt es eine Lösung für dieses komplizierte Problem im Lichte der *šarī‘a* bzw. im Lichte von Koran und Sunna?

Antwort:

Qaraḍāwī sagte, dass er jahrelang seine *fatwā* gab, dass eine zum Islam konvertierte Ehefrau sich von ihrem Gatten trennen muss, weil der Islam beide trennt und es ist nicht erlaubt, dass eine Muslimin einen Nichtmuslim heiratet, dann ist es für sie auch nicht erlaubt bei ihrem nichtmuslimischen Ehemann zu bleiben.

Als wir (*Qaraḍāwī*) vor fünfundzwanzig Jahren bei einer Konferenz der muslimischen Studentenunion in Amerika gewesen waren und dieses Problem diskutiert wurde, äußerte *Hassan at-Turābī*, dass er kein Problem darin sieht, dass eine Ehefrau nach ihrem Übertritt zum Islam bei ihrem Mann bleibt. Das löste viel Aufruhr bzw. Diskussionen aus, da ihm vorgeworfen wurde, dass es sich vom eindeutigen *iğmā‘* entfernte.

Qaraḍāwī erwähnte, was er im Buch *aḥkām ahl al-dimma* von *Ibn al-Qaiyyim* diesbezüglich gelesen hat. Hier wurden neun Äußerungen von angesehenen *Sahāba*, *Imāme* und Gelehrten aufgezählt. Dann wählte er (*Ibn al-Qaiyyim*) die sechste davon und meinte, dass die *salaf* und *halaf* (Vorfahren der Zeitgenossen) in dieser Angelegenheit völlig uneinig waren.

Qaraḍāwī führte die neun Äußerungen Folgendes an:

Erstens: Der Ehevertrag wird automatisch mit dem Übertritt der Ehefrau zum Islam aufgelöst.

Zweitens: Ebenso wird der Ehevertrag aufgelöst, wenn der nichtmuslimische Ehemann es ablehnt zum Islam zu konvertieren.

Drittens: Der Ehevertrag wird mit dem Ablauf der Wartezeit (*idda*) aufgelöst.

Viertens: Wenn eine Frau zum Islam konvertiert und ihr Mann nicht, dann muss die Trennung sofort erfolgen. Wenn ein Mann zum Islam konvertiert und seine Frau während der Wartezeit zum Islam konvertiert dann bleibt die Ehe aufrecht und wenn nicht, dann erfolgt die Trennung sofort mit dem Ablauf der Wartezeit.

Fünftens: Wenn Ehemann oder Ehefrau vor dem anderen zum Islam konvertiert, falls das vor dem Geschlechtsverkehr geschieht, dann wird der Ehevertrag aufgelöst, falls dies danach der Fall ist, und einer von beiden während der Wartezeit zum Islam konvertiert, dann bleibt die Ehe aufrecht und falls die Wartezeit abgelaufen ist bevor einer von ihnen zum Islam konvertiert, dann ist der Ehevertrag aufgelöst.

Sechstens: Falls die Frau vor dem Ehemann zum Islam konvertiert, so kann die Frau auf Wunsch warten, auch wenn dies jahrelang dauert, und falls dann der Mann auch zum Islam übertritt, so ist die Ehe wieder aufrecht.

Siebtens: Der Mann hat mehr Anspruch darauf, dass die zum Islam konvertierte Ehefrau bei ihm bleibt, falls sie ihr Heimatland nicht verlassen hat.

Achtens: Die Ehe bleibt aufrecht, falls das Staatsoberhaupt die beiden nicht trennt.

Neuntens: Die Ehefrau bleibt bei ihrem nichtmuslimischen Ehemann, aber es ist nicht erlaubt Geschlechtsverkehr zu haben.

6.6.2.4.1 Beweise, die die Trennung befürworten

Für die Trennung hat *Ibn al-Qaiyyim* folgenden Beweis angeführt wie dem Koran zufolge,

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تُرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُنْ يَحْلُونَ لَهُنَّ وَأَنُوْهُمْ مَا نَفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنكِحُوهُنَّ إِذَا أَتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُو بِعِصْمِ الْكَوَافِرِ وَسُلِّنُوا مَا نَفَقُوا وَلَا يُنْسِلُوا مَا نَفَقُوا ذَلِكُمْ حُكْمٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَاللهُ أَعْلَمُ بِالْحَكِيمِ﴾

„O ihr, die ihr glaubt, wenn gläubige Frauen als Flüchtlinge zu euch kommen, so prüft sie. Allah weiß am besten, wie ihr Glaube in Wirklichkeit ist. Wenn ihr sie dann gläubig findet, so schickt sie nicht zu den Ungläubigen zurück. Diese (Frauen) sind ihnen nicht erlaubt, noch sind sie (als Ehemänner) diesen (Frauen) erlaubt. Jedoch zahlt (ihren ungläubigen Ehemännern) das zurück, was sie (für sie) ausgegeben haben. Und es ist keine Sünde für euch, sie zu heiraten, wenn ihr ihnen ihre Brautgabe gegeben habt. Und haltet nicht am Ehebund mit den ungläubigen Frauen fest, sondern verlangt das zurück, was ihr (für sie) ausgegeben habt, und lasst (die Ungläubigen) das zurückverlangen, was sie (für sie) ausgegeben haben! Das ist Allahs Gebot. Er richtet zwischen euch. Und Allah ist Allwissend, Allweise.“ (60:10)

Die Befürworter sagen, dass dies Allahs Gebot sei und niemand darf sich darüber hinwegsetzen. Allah hat das Zurückschicken einer Gläubigen zu einem Nichtgläubigen verboten und Er hat dem Muslim erlaubt, diese Frau zu heiraten. Falls es erlaubt sei in der Wartezeit in der Ehe zu verbleiben, so hätte Allah nicht erlaubt solche Frauen zu heiraten. Und die Wartezeit der ausgewanderten Muslimin beträgt eine Periode. Diese *Āya* hat deutlich geklärt, dass durch die Auswanderung der Frau die Ehe ungültig wird. Und die *Āya* erklärt: „Und haltet nicht am Ehebund mit den Ungläubigen fest“, ist ein deutliches Gebot, dass wenn der Muslim mit einer ungläubigen Frau verheiratet ist, so ist er verpflichtet, diese Ehe aufzulösen. Das heißt, falls der Mann in einer solchen Ehe zum Islam übertritt, so ist damit diese Ehe aufgelöst. Und die *Āya*:

„Diese (Frauen) sind ihnen nicht erlaubt, noch sind sie (als Ehemänner) diesen (Frauen) erlaubt“, dies ist ein zusätzlicher Beweis, dass beide nicht füreinander erlaubt sind. Das sind die vier Beweise für die Trennung bzw. Auflösung einer solchen Ehe.

6.6.2.4.2 Die Beweise der Gegner der sofortigen Trennung

Die Gegner der sofortigen Trennung sagen, dass Allahs Gebote zu hören und zu befolgen sind, jedoch wurde die *Āya* nicht so richtig ausgelegt und sie deutet nicht auf eine sofortige Trennung hin und keiner von den *Sahāba* oder den *tābi‘ūn* hat darunter eine sofortige Trennung verstanden. Die *Āya*:

„so schickt sie nicht zu den Ungläubigen zurück“, deutet darauf hin, dass es verboten ist, die gläubigen Frauen zu den Ungläubigen zurück zu schicken, das beinhaltet aber nicht, dass die Ehefrau nicht warten kann bis der Ehemann zum Islam konvertiert. Und genauso die *Āya*: „Diese (Frauen) sind ihnen nicht erlaubt, noch sind sie (als Ehemänner) diesen (Frauen) erlaubt.“, deutet darauf hin, dass die Ehe zwischen Gläubigen und Ungläubigen (Männer und Frauen) verboten ist, aber man kann davon nicht ableiten, dass wenn Mann oder Frau zum Islam konvertiert, dass er bzw. sie nicht warten darf, dass der andere Ehepartner zum Islam übertritt. „Und es ist keine Sünde für euch, sie zu heiraten, wenn ihr ihnen ihre Brautgabe gegeben habt.“ Dies deutet darauf hin, dass nach dem Ablauf der Wartezeit die Frau berechtigt ist entweder jemand anderen zu heiraten oder warten kann, bis ihr vorheriger Mann zum Islam übertritt.

Qaradāwī erachtet, dass *Ibn al-Qaiyyim* sich nicht - wie versprochen - mit allen neun Äußerungen beschäftigt hat, sondern nur mit den Äußerungen des sechsten Punktes, die von ihm sowie von *Ibn Taimiyya* befürwortet werden, und dieser lautet, dass die konvertierte Frau bei ihrem Mann bleibt und wartet, dass er zum Islam konvertiert und sie ermöglicht ihm keinen Geschlechtsverkehr mit ihm, falls dies auch jahrelang dauert.

Bezüglich dieser Meinung taucht hier für *Qaradāwī* ein praktisches Problem auf, und zwar dass gegebenenfalls auch noch junge Ehepartner keinen Geschlechtsverkehr miteinander haben sollen.

Deswegen hätte *Qaradāwī* gerne, dass *Ibn al-Qaiyyim* den siebten Punkt in Betracht genommen hätte, der besagt, dass wenn die Frau konvertiert und sie bei ihrem nichtmuslimischen Ehemann bleibt, d.h. sie ist nicht zum *dār al-Islam* ausgewandert, so müssen alle ehelichen Pflichten aufrecht erhalten werden. Diese Äußerung befürwortete

Qarađāwī und sagte, dass dies die Bedürfnisse für die neu konvertierten Musliminnen im Westen abwiegen wird, die sich nicht von ihren Ehemännern trennen möchten.

Das stellt eine große Erleichterung für die neuen Musliminnen dar, obwohl es einem Großteil der Gelehrten schwer fällt dies zu akzeptieren, weil sie bisher traditioneller Weise stets die sofortige Trennung der zum Islam konvertierten Ehefrau von ihrem nichtmuslimischen Ehemann befürwortet haben.

Hier geht es um eine *fiqh*-Regel, wo unterschieden werden muss zwischen Grundregel bzw. Ansatz und andererseits die Folgen. Bei den Gelehrten gibt es den Ansatz bzw. eine Grundregel auf dem Gebiet von *fiqh*, die besagt, dass eine muslimische Frau auf keinen Fall einen Nichtmuslim heiraten darf und in diesem Fall gibt es keinen Toleranzbereich. Beim zweiten Fall, wo eine bereits mit einem Nichtmuslim verheiratete Ehefrau zum Islam konvertiert, handelt es sich um eine fortgeschrittene Angelegenheit. Hier muss ein Abwiegen zwischen Schaden und Nutzen für die Frau stattfinden und es ist Toleranz anzuwenden.

6.6.2.4.3 Drei für *Qarađāwī* beträchtliche Lösungen

Um das Problem zu lösen, welches für viele Frauen als Barriere gilt zum Islam zu konvertieren, hat *Qarađāwī* für die folgende drei Äußerungen empfohlen:

Erste Äußerung: Der Mann hat mehr Anspruch darauf, dass die zum Islam konvertierte Ehefrau bei ihm bleibt, falls sie ihr Heimatland nicht verlassen hat.

Zweite Äußerung: Falls die Frau vor dem Ehemann zum Islam konvertiert, so kann die Frau auf Wunsch warten, auch wenn dies jahrelang dauert, und falls dann der Mann auch zum Islam übertritt, so ist die Ehe wieder aufrecht.

Dritte Äußerung: Die Ehe bleibt aufrecht, falls das Staatsoberhaupt die beiden nicht trennt. In unserer Zeit entspricht das einer gerichtlichen Entscheidung. So bleibt die Ehe aufrecht, wenn die Ehepartner nicht durch ein Gericht voneinander getrennt wurden.

6.6.2.5 Der Erbschaftsanspruch eines Muslims gegenüber eines Nichtmuslims⁴⁷³

Frage:

⁴⁷³ Vgl. *Qarađāwī*, 2001, S. 126.

Ich bin ein Mann, den Allah vor zehn Jahren zum Islam rechtgeleitet hat und meine Familie ist eine christlich britische Familie, die ich seither versuche zum Islam einzuladen und für die ich den Islam beliebt machen möchte, aber Allah hat ihnen ihre Herzen noch nicht für den Islam geöffnet und sie blieben Christen. Meine Mutter ist vor ein paar Jahren gestorben und ich bekam von ihr eine kleine Erbschaft, die ich abgelehnt habe, entsprechend der Norm, dass der Muslim nicht von einem *kāfir* erben darf und dass ein *kāfir* nicht von einem Muslim erben darf.

Jetzt ist mein Vater ebenfalls gestorben, er hat ein Vermögen hinterlassen, ich bin der einzige Erbe seiner Hinterlassenschaft und dem Gesetz nach bin ich allein erbberechtigt.

Soll ich die Erbschaft jetzt ablehnen und dieses große Vermögen den Nichtmuslimen überlassen um davon zu profitieren, wobei ich das Vermögen brauche, um für mich und meine Familie, meine Frau und meine Kinder, davon auszugeben, und damit auch muslimische Geschwister zu unterstützen, sowie davon für gemeinnützige Projekte für Muslime zu spenden, wofür dringend Geld gebraucht wird und für die die nötigen Mittel fehlen.

Die meisten Muslime sind wirtschaftlich schwach und es ist ihnen nicht unbekannt, dass das Geld die Hauptader des Lebens ist und die Ökonomie beeinflusst heutzutage die Politik. Warum wird nicht eine Möglichkeit gegeben, wobei ein Muslim von einem Nichtmuslim eine ökonomische Stärkung erhalten darf, ohne dabei in Schwierigkeiten zu geraten oder etwas *ḥarām* oder zweifelhafte Dinge zu begehen?

Ich bitte Sie um eine Lösung für das Problem, weil es nicht nur mich betrifft, sondern weil auch tausende oder zertausende andere Muslime vor demselben Problem stehen.

Antwort:

‘*Gumhūr al-fuqahā’* ist der Meinung, dass der Muslim nicht von einem Nichtmuslim (*kāfir*) erben darf, sowie umgekehrt, ein Nichtmuslim darf nicht von einem Muslim erben und die Religionsunterschiede, d.h. die Glaubensunterschiede sind ein Grund dafür, wie dem *Hadīt* zufolge,

„Ein Muslim darf nicht den Nichtmuslim beerben und ein Nichtmuslim darf nicht den Muslim beerben.“⁴⁷⁴

⁴⁷⁴ Muslim, *Kitāb al-Farā’id*, Nr. 1614.

Ein anderer *Hadīt* lautet wie folgt,

„Die Leute von zwei verschiedenen Religionen dürfen einander nicht beerben.“⁴⁷⁵

Diese Meinung wurde von den rechtgeleiteten Kalifen überliefert und die vier *Imāme* stimmten damit überein und die Mehrheit der *fuqahā'* ist dieser Meinung und üblicherweise wurde dies praktiziert, wie *Ibn Qudāma* sagte.

Es wurde von ‘Umar, Mu‘ād und Mu‘āwiyya überliefert, dass sie gestatteten, dass ein Muslim von einem Nichtmuslim erben darf; jedoch erlaubten sie nicht, dass ein Nichtmuslim von einem Muslim erben darf, wie das von Muhammad Ibn al-Hanafiyya, ‘Alī Ibn al-Hussain und Sa‘īd Ibn al-Musaiyyib überliefert wurde.⁴⁷⁶ Und es wurde überliefert, dass zwei Brüder, ein Muslim und ein Jude, wegen der Erbschaft ihres verstorbenen, nichtmuslimischen Bruders (*kāfir*) bei Yahyā Ibn Ya‘mar um Rechtsprechung ersuchten. Yahyā Ibn Ya‘mar sprach die Hinterlassenschaft dem Muslim der beiden Brüder zu und rechtfertigte sein Urteil, indem er erwähnte, dass Abū al-Aswad ihm erzählte, dass ein Mann ihm sagte, dass *Muād* dem Mann berichtete, dass der Prophet Folgendes sagte,

„Der Islam vermehrt sich und mindert sich nicht.“⁴⁷⁷

Damit ist gemeint, dass der Islam Grund ist um mehr Nutzen für seine Anhänger zu erhalten und der Islam ist auf keinen Fall ein Hinderungsgrund um Nutzen für die Muslime zu verhindern bzw. zu vermindern. Hierbei kann man auch folgenden *Hadīt* erwähnen:

„Der Islam wird erhöhen und nichts wird über ihn gestellt werden.“⁴⁷⁸

Und diesbezüglich sei erwähnt, dass wir ihre (christlichen und jüdischen) Frauen heiraten, jedoch sie heiraten nicht von unseren (muslimischen) Frauen. Deshalb dürfen die Muslime von den Nichtmuslimen erben, aber umgekehrt dürfen die Nichtmuslime nicht von den Muslimen erben.

⁴⁷⁵ لا ينوارث أهل ملتين شيء", Musnad Imām Ahmad, B2, Nr. 187.

⁴⁷⁶ Vgl. Ibn Qudāma, al-muġnī, maṭba‘at al-manār, 1922, B 9, S. 154.

⁴⁷⁷ إسلام يزيد ولا ينقص", Musnad al-Imām Ahmad, 2/178.

⁴⁷⁸ إسلام يعلو ولا يعلى", Ṣaḥīḥ al-ğāmi‘ al-ṣagīr, Nr. 2778.

Qaraḍāwī sagte, dass er diese Meinung abweigt, obwohl sie nicht der Meinung der Mehrheit der Gelehrten (*ğumhūr*) entspricht, denn für ihn steht der Islam den Muslimen nicht im Weg um mit dem Geld Nutzen erzielen zu können, sondern es stärkt die Gläubigen im Gehorsam gegenüber Allah und unterstützt den Islam (z.B. durch Spenden). Falls es die Gesetze erlauben, dann sind die Muslime zu bevorzugen das Geld zu erhalten, und wir sollten sie nicht daran hindern, denn vielleicht geben die Nichtmuslime es auf verbotenem Weg aus oder verwenden es um den Muslimen Schaden zuzufügen. Was folgenden *Hadīt* anbelangt,

„Ein Muslim darf nicht den Nichtmuslim beerben und ein Nichtmuslim darf nicht den Muslim beerben.“⁴⁷⁹,

so werden wir ihn so auslegen, wie die *hanafīten* folgenden *Hadīt* ausgelegt haben: Ein Muslim wird nicht als Vergeltung (Bestrafung) getötet, falls er einen *kāfir* umgebracht hat und das Gewollte ist der *harbī kāfir* (d.h. der *kāfir*, dessen Land sich im Kriegszustand gegenüber den Muslimen befindet). Deshalb wird der Muslim nicht vom *harbī kāfir* erben, der tatsächlich gegen die Muslime kämpft, weil damit die Beziehung zwischen ihnen abgebrochen wurde.

Dann erwähnte *Qaraḍāwī*, das *Ibn Taimiyya* und *Ibn al-Qaiyyim* die Meinung abwogen, dass ein Muslim von einem Nichtmuslim erben darf und erwähnte ihre Begründung.

Zum Schluss hat *Qaraḍāwī* in seiner *fatwā* bezüglich der Beantwortung obiger Frage gesagt, dass man die Erbschaft des Vaters auch als Testament für seinen Sohn betrachten kann. Und das Testament von Muslim zu Nichtmuslim (*kāfir*) und von Nichtmuslim zu Muslim ist problemlos gestattet. Bei den Nichtmuslimen (im Westeuropa) ist es erlaubt, dass jemand sein Vermögen auch seinem Hund testamentarisch überschreiben kann, deshalb ist der Sohn als Erbe bevorzugt.

Falls wir die Meinung der Mehrheit der Gelehrten (*ğumhūr*) vertreten, dass der Muslim nicht vom *kāfir* erben darf, dann müssen wir dem Muslim, dessen Vater starb, sagen, nimm das Geld, welches dir das Gesetz erlaubt, von der Erbschaft deines Vaters, aber nimm nur das, was du und deine Familie zum Lebensunterhalt benötigen und spende den Rest für allgemeine Angelegenheiten der Muslime, wie du dies in deiner Frage erwähnt hast. Und überlasse das

⁴⁷⁹ Muslim, *Kitāb al-Farā'id*, Nr. 1614.

Geld nicht den Behörden, welche es dann möglicherweise Organisationen übergeben, die es zum missionieren verwenden werden. Das entspricht jener *fatwā*, die wir und andere erlassen haben in Bezug des Geldes, das von *harām* verdient wurde, wie zum Beispiel von Bankzinsen und Ähnlichem, wobei wir die Verpflichtung haben diese Zinsen anzunehmen und sie nicht den Banken zu überlassen, insbesondere in nicht islamischen Ländern, und das Geld darf nicht für sich selbst verwendet werden um Nutzen zu erlangen, sondern der Nutzen soll den Muslimen zugutekommen oder das Geld soll für allgemeine, gute Zwecke ausgegeben werden.

6.6.3 Soziale Beziehungen

6.6.3.1 Das Beglückwünschen der *ahl al-kitāb* zu ihren Festen und Feiertagen⁴⁸⁰

Frage:

Ich bin ein muslimischer Student, der in Deutschland lebt und Gott sei Dank, ein praktizierender Muslim. Ich kooperiere hier mit anderen Muslimen, um dem Islam zu dienen und die islamische Minderheit zu wahren. Es kommt vor, dass Nichtmuslime zu unseren muslimischen Festen alles Gute wünschen und uns Geschenke überreichen. Darauf reagieren manche Muslime auf unfreundliche Weise, sodass infolgedessen dem Islam im Allgemeinen Schaden zugefügt wird. Ich möchte Ihnen folgende Frage stellen: Dürfen wir Muslime die Nichtmuslime zu deren nationalen und religiösen Feiertagen beglückwünschen oder nicht, besonders zu ihren Festen Weihnachten und Neues Jahr?

Antwort:

Qaraḍāwī sagte, dass diese Thematik eine sehr sensible und wichtige Angelegenheit sei. Danach wurde er von vielen in Europa und Amerika lebenden Muslimen gefragt. Sie leben mit den Christen in diesen Ländern zusammen und zwischen ihnen gibt es viele soziale Beziehungen, wie Nachbarschaft, Kollegialität im Arbeitsbereich, sowie Studienkameradschaft. Zum Beispiel steht der muslimische Student seinem nichtmuslimischen Betreuer mit Güte und Dankbarkeit gegenüber, der ihn bei seiner wissenschaftlichen Arbeit (wie etwa einer Dissertation) hilfreich unterstützt. Ein ähnliches Verhältnis besteht zwischen dem muslimischen Patienten und seinem nichtmuslimischen, behandelnden Arzt usw.

⁴⁸⁰ Vgl. *Qaraḍāwī*, 2001, S. 145.

Der Koran hat die Regel für die Beziehungen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen erstellt und unterscheidet dabei zwei Arten:

◇ لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسّطوا إليهم إن الله يحب المقصيين إنما ينهاكم الله عن
◇ الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون

„Allah verbietet euch nicht, gegen jene, die euch nicht des Glaubens wegen bekämpft haben und euch nicht aus euren Häusern vertrieben haben, gütig zu sein und redlich mit ihnen zu verfahren; wahrlich, Allah liebt die Gerechten. Doch Allah verbietet euch, mit denen, die euch des Glaubens wegen bekämpft haben und euch aus euren Häusern vertrieben und (anderen) geholfen haben, euch zu vertreiben, Freundschaft zu schließen. Und wer mit ihnen Freundschaft schließt, das sind die Missetäter.“ (60:8-9)

Hier wurden die Nichtmuslime in zwei Kategorien unterteilt: zum einen werden die Nichtmuslime erwähnt, die den Muslimen friedlich gesinnt gegenüber stehen (*Nichtmuḥārib*) und zum anderen jene Nichtmuslime, die die Religion der Muslime bekämpfen, sie aus ihren Häusern vertreiben bzw. anderen dabei helfen (*muḥārib*). Die Muslime sollen die *Nichtmuḥārib* mit *qist* behandeln. *Qist* bedeutet Gerechtigkeit (*al-‘adl*) und *al-berr* wird mit *al-ihsān* und *al-fadl* übersetzt, das „Wohl tun“ bzw. „Gutes tun“ bedeutet. *Al-berr* steht über dem *qist* (Gerechtigkeit), denn *qist* ist, wenn man dem anderen sein uneingeschränktes Recht zuspricht, und durch *al-berr* gibt man dem anderen mehr als nur sein Recht: man ist verpflichtet, dem andern gegenüber Wohlwollendes zu tun.

Die *muḥārib* sind zum Beispiel der Stamm *Quraiš* und die Polytheisten (*mušrikūn*) in Mekka, die den Islam bekämpften und die Muslime aus ihren Häusern vertrieben haben.

Der Koran hat das Wort „*al-berr*“ in dieser *Āya* verwendet und das ist dasselbe Wort, das in der Beziehung zu den Eltern verwendet wurde („*berr al-wālidain*“). Die *śaihān* (*Buhārī* und *Muslim*) überlieferten, dass *Asmā’ bint Abū Bakr* zum Propheten kam und sagte:

„O Prophet, meine Mutter ist Polytheistin (*mušrika*) und sie kam zu mir, um mit mir Kontakt aufzunehmen. Darf ich in gutem Kontakt mit ihr bleiben?“ Er sagte: „Bleib in gutem Kontakt und in guter Beziehung mit ihr.“⁴⁸¹,

und dies, obwohl ihre Mutter *mušrika* ist.

⁴⁸¹ Ibn Ḥaḡar, al-‘Asqalānī: *Fath al-Bārī* Šarḥ ṣahīḥ al-Buhārī. Dar ar-Rayān, Kairo, 1986, Nr. 2477.

Es ist bekannt, dass die Haltung des Islam gegenüber *ahl al-Kitāb* toleranter ist als gegenüber den Polytheisten. Beispielsweise erlaubt der Koran das gemeinsame Essen mit dieser Gruppe, sowie die Heirat mit deren Frauen (*kitābiyyāt*). Der Sinn dieser Ehe ist die Zuneigung (*al-mawadda*) zwischen dem Ehepaar, dem Koran zufolge:

وَمِنْ آيَتِهِ أَنَّ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لَتُسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مُودَةً وَرَحْمَةً ﴿٦﴾

„Und unter Seinen Zeichen ist dies, dass Er Gattinnen für euch aus euch selber erschuf, auf dass ihr Frieden bei ihnen finden möget; und Er hat Zuneigung und Barmherzigkeit zwischen euch gesetzt.“
(30:21)

Es ist natürlich, dass der Mann Zuneigung zu seiner Frau hat, denn sie ist seine Lebenspartnerin und die Mutter seiner Kinder. Die Folge dieser Ehe ist die Verschwägerung zwischen zwei Familien (einer muslimischen und einer Nichtmuslimischen) und dies ist eine der wesentlichen, natürlichen Bündnisse unter den Menschen, die der Koran erwähnt:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسِبًا وَصَهْرًا ﴿٣﴾

„...und Er ist es, Der den Menschen aus Wasser erschaffen hat und ihm Blutverwandtschaft und Schwägerschaft gab.“ (25:54)

Demzufolge ist die Ehefrau (des *ahl al-Kitāb*) gleichzeitig auch die Mutter der aus dieser Ehe entstandenen muslimischen Kinder. So ist es selbstverständlich, dass diese Kinder ihrer Mutter und auch ihren Verwandten mütterlicherseits zu ihren Feierlichkeiten beglückwünschen.

Die Muslime müssen natürlich einen guten Charakter haben und gegenüber den Nichtmuslimen Toleranz zeigen, wie der *Hadīt* besagt:

„Fürchte Allah, wo du immer bist, und lasse der bösen Tat die gute Tat folgen, sie damit auszulöschen, und begegne den Menschen mit gutem Charakter.“⁴⁸²

Der Prophet sagte: „und begegne den Menschen“ und sagte nicht: „und begegne den Muslimen“ mit gutem Charakter. Der Prophet hat die Muslime dazu ermutigt, dass sie einen freundlichen und gütigen Umgang mit Nichtmuslimen haben sollen und er warnte davor, dass sie Gewalt oder Härte anwenden.

⁴⁸² Termidī: 1988.

Der Islam hat die Muslime dazu verpflichtet, dass eine gute Tat mit Gute zu vergelten ist und dass ein Gruß in mindestens ebenso freundlicher Weise zu erwidern ist und wenn die Nichtmuslime den Muslimen zu ihren Festen beglückwünschen (so der Fragende), dann sollte diese Freundlichkeit auch ihnen zuteilwerden. Der Koran sagt diesbezüglich:

وإذا حيتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها

“Und wenn ihr mit einem Gruß begrüßt werdet, so grüßt mit einem schöneren wieder oder erwidert ihn.“
(4:86)

Der Muslim sollte nicht weniger freundlich sein und weniger Toleranz zeigen, als ein Nichtmuslim. Dies ist von großer Wichtigkeit, um den Islam den Nichtmuslimen näher zu bringen und sie für diese Religion zu gewinnen.

Qaraḍāwī ist der Meinung, dass es für einzelne Muslime oder muslimische Institutionen gestattet ist, die Nichtmuslime zu ihren Festen zu beglückwünschen, sei es mündlich oder schriftlich, unter der Bedingung, dass die Glückwünsche keine islam-widrigen, fremden und religiösen Symbole, wie zum Beispiel das Kreuz, oder auch derartige Aussprüche beinhalten. Es ist ebenfalls gestattet von ihnen Geschenke anzunehmen, die keine *muḥaramāt* enthalten, und diese Geschenke zu erwidern. Das ist jedoch nicht als Anerkennung anderer Religionen zu verstehen.

Qaraḍāwī sagte, dass ihm bekannt ist, dass einige *fuqahā'* in dieser Hinsicht eine andere Einstellung besitzen, wie *Ibn Taimiyya*, der in seinem Buch „*iqtidā' as-ṣirāṭ al-Mustaqqim*“, eine extreme Haltung gegenüber dem Beglückwünschen der *ahl al-Kitāb* vertrat. *Qaraḍāwī* ist auch derselben Meinung, dass es nicht erlaubt ist, dass die Muslime die Feste der *mušrikūn* und der *ahl al-Kitāb* feiern. Denn manche Muslime feiern Weihnachten wie das Ramadanfest und das Opferfest und das ist absolut unakzeptabel. Die Muslime haben ihre eigenen Feste und die Nichtmuslime ebenfalls, doch das Beglückwünschen der Nichtmuslime zu ihren Festen ist, seiner Meinung nach, erlaubt.

Qaraḍāwī meinte, dass *Ibn Taimiyya* sein Urteil im Zuge der Verhältnisse seines *wāqi'* gegeben hat. Denn hätte er in unserer Zeit der Globalisierung der Welt gelebt, welche schon einem Dorf entspricht, und hätte er von der großen Notwendigkeit der Muslime gewusst mit den Nichtmuslimen zu interagieren (so sind sie doch im Bereich der Wissenschaft und der Technik heute Lehrmeister der Muslime), und hätte er außerdem gesehen, dass der Islam in

vielen Ländern auf der Welt mit Terrorismus in Verbindung gebracht wird und dadurch eine Islamophobie entstanden ist (das die Muslime auf friedlicher Weise ändern sollten), und dass die christlichen Feste im Westen ihre religiöse Bedeutung verloren haben, hätte er seine Meinung geändert, sagte *Qaraḍāwī*.

Qaraḍāwī weist darauf hin, dass alles, was er vorher erklärt hat, nur die religiösen Feste und Feiertage betrifft. In Bezug auf die nationalen Feiertage, wie dem Unabhängigkeitstag und dem Tag der Arbeit oder den sozialen Feiertagen wie dem Muttertag u.ä., dürfen die Muslime die Nichtmuslime dazu beglückwünschen und sogar an diesen Feierlichkeiten teilnehmen, unter der Bedingung, dass sie sich von *muḥarramāt* fernhalten.

6.6.3.2 Die Beziehung zum nichtmuslimischen Nachbarn in einem nichtislamischen Land⁴⁸³

Frage:

Ich bin ein Student der Islamwissenschaften in Frankreich und schreibe derzeit an einer wissenschaftlichen Arbeit, welche sich mit dem Verhältnis zwischen Muslimen und deren nichtmuslimischen Nachbarn in einem nichtislamischen Land befasst. Dabei stellte sich in folgender Situation eine Frage: Wenn ein Muslim von seinem nichtmuslimischen Nachbarn zu einem Essen eingeladen wird und es befindet sich möglicherweise eine Flasche mit Alkohol auf dem Tisch, ist er trotzdem verpflichtet, dieser Einladung anzunehmen? Ist ein mögliches Verbot mit diesem *Hadīt* zu begründen:

„Wer an Allah und den Jüngsten Gericht glaubt, darf nicht an einem Tisch sitzen, an dem *ḥamr* getrunken wird.“⁴⁸⁴

Soll der Muslim seinen Nachbarn vor dem Besuch fragen, ob Alkohol serviert wird, um sicher zu gehen, dass dies vermieden wird, oder soll er sich überraschen lassen, bis er zu ihm kommt? Unter welchen Umständen darf er an einem Tisch sitzen, an dem *ḥamr* getrunken wird? Könnte es möglicherweise unter dem Umstand erlaubt sein, dass der Muslim die Einladung mit der Absicht annimmt, dem nichtmuslimischen Nachbar den Islam näher zu bringen, besonders da dieser Interesse an dieser Religion (Islam) zeigt, entsprechend der

⁴⁸³ Vgl. Qaraḍāwī, 2001, S. 151.

⁴⁸⁴ Musnad al-Imām Aḥmad, Nr. 126.

Regel im Islam, den minderen Schaden zu begehen, um den großen Schaden⁴⁸⁵ (*kufr* des Nachbarn) abzuwenden?

Antwort:

Erstens: Die Rechte des Nachbarn sind im Islam sowohl für Muslime, als auch für Nichtmuslime gesichert, wie dem Koran zufolge:

وَبِالْوَالِدِينِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارُ الْجَنِبُ ﴿٤﴾

„...und seid gut zu den Eltern und zu den Verwandten, den Waisen, den Armen, dem Nachbar, sei er verwandt oder aus der Fremde.“ (4:36)

Und dem *Hadīt* zufolge:

„Ibn ‘Umar hat seinem Diener befohlen, seinem jüdischen Nachbarn etwas von seinem Opfertier (*dabīha*) zu schenken und bestand darauf. Der Diener fragte ihn: „Warum ist das so wichtig?“ Ibn ‘Umar sagte, dass der Prophet sagte:

„**Ǧibrīl empfahl mir so oft gute Behandlung des Nachbarn, dass ich dachte, er würde ihn vielleicht zum Erben erklären.**“⁴⁸⁶

Zweitens: Grundsätzlich soll eine Einladung nicht angenommen werden, wenn der Muslim weiß, dass dabei islamische Regeln gebrochen werden und er das nicht ändern kann. Sonst muss er sich wenigstens davon distanzieren.

Die *fuqahā’* sind sich einig darüber, dass die Annahme einer Einladung (außer der Einladung zu einer Hochzeit, in der es keine einheitliche Meinung gibt) keine Pflicht ist. Es ist jedoch erwünscht (*mandūb*), dieser nachzugehen, um die menschlichen Beziehungen zu stärken und insbesondere die Beziehungen zwischen den Verwandten, den Kollegen und den Nachbarn.

Drittens: Das wichtigste an dieser Frage ist, ob es Pflicht sei, die Einladung anzunehmen. Die Antwort darauf lautet, dass es diesem *Hadīt* zufolge nicht erlaubt ist:

„Wer an Allah und den Jüngsten Gericht glaubt, darf nicht an einem Tisch sitzen, an dem *hamr* getrunken wird.“⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ daf‘ aḥāfi ad-dararain.

⁴⁸⁶ Buḥārī, Nr. 6015 und Muslim, Nr. 2625.

⁴⁸⁷ Musnad al-Imām Aḥmad, Nr. 126.

Zu den Regeln des Islams gehört, dass die Sünden von allen Seiten blockiert werden müssen, um sie absolut zu vermeiden. Deswegen ist alles, was zu *harām* führt ebenfalls *harām*.

Der Prophet hat in diesem Zusammenhang zehn Personen verflucht, wie dem *Hadīt* zufolge:

„Allah hat den *hamr* verflucht und den, der ihn herstellt, den, für den hergestellt wird, den, der ihn trinkt, den, der ihn bringt, den, der ihn trägt, den, für den er getragen wird, den, der ihn verkauft, den, der am Verkauf verdient, den, der ihn kauft und den, für den er gekauft wird.“⁴⁸⁸

Die Aussage des Propheten ist eindeutig. Daher sollten solche Situationen unbedingt vermieden werden.

Es wurde von ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Azīz überliefert, dass ihm eine Gruppe von Weintrinkern vorgebracht wurde, damit er über sie richtet. Es wurde ihm dabei berichtet, dass es unter ihnen ein Mann gab, der gefastet hat und keinen Wein getrunken hat. ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Azīz wandte die Bestrafung als Erstes bei diesem Mann an.

Es kann jedoch eine Ausnahme erfolgen, falls dabei möglicherweise ein größerer Schaden verhindert werden kann. Wenn der nichtmuslimische Nachbar beispielsweise Interesse am Islam zeigt, soll der Muslim seine Einladung annehmen, um eine mögliche Abwendung vom Islam zu verhindern.

Was die vorherige Fragestellung (Soll der Muslim seinen Nachbarn vor dem Besuch fragen, ob Alkohol serviert wird?) betrifft, ist es besser, den Gastgeber vorher zu benachrichtigen, dass die Muslime keinen Alkohol und kein Schweinefleisch zu sich nehmen dürfen, um eine unangenehme Situation zu vermeiden und unnötige Kosten zu sparen.

6.6.3.3 Das Kaufen von Wohnhäusern bzw. Wohnungen mittels eines Bankkredits⁴⁸⁹

Es geht hier um eine Kollektiv-*fatwā* des europäischen Rates für *fatāwā* und Forschung (ECFR), das im Oktober 1999 in seiner vierten periodischen Sitzung in Dublin (Irland) erlassen wurde.

Der Rat untersuchte das Problem des Kaufens der Wohnhäuser mittels Bankkredit, das in Europa und im Westen sehr verbreitet ist. Diesbezüglich erhielt der Rat mehrere

⁴⁸⁸ At-Termidī, Nr. 1295.

⁴⁸⁹ Vgl. Qaraḍāwī, 2001, S. 174ff.

Forschungspapiere, die gelesen und ausführlich diskutiert wurden. Schlussendlich hat die Mehrheit der Mitglieder des Rates folgendes beschlossen:

Erstens: Der Rat unterstützt die Übereinstimmung der Gelehrten der *Umma* (*iğmā'*), dass der Umgang mit *ribā* im Allgemeinen *harām* ist und zu einen der sieben Todsünden gehört bzw. zu den schwersten Sünden im Islam zählt und zu einem Kampf gegen Allah und seinem Gesandten führen⁴⁹⁰. Der Rat unterstützt die Beschlüsse der *fiqh-Gremien*, dass die Bankzinsen zu der verbotenen *ribā* gehören.

Zweitens: Der Rat appelliert an die Muslime im Westen sich mit den Alternativen zu beschäftigen, die mit der *šarī'a* übereinstimmen. Dazu gehören zum Beispiel die *murābaha*⁴⁹¹ in den islamischen Banken oder die Begründung islamischer Firmen, die die gewünschten Wohnhäuser errichten und weiter an die Muslime *šarī'a*- konform verkaufen.

Drittens: Der Rat empfiehlt den muslimischen Minderheiten in Europa mit den verbreiteten Zinsbanken zu verhandeln, um einen Kompromiss für das Kaufen der Wohnhäuser ohne *ribā* zu schließen, wie die Möglichkeit, die Wohnhäuser langfristig in Raten zu bezahlen gegen Aufschläge für die Banken zu verlangen. Das wäre ein attraktives Angebot für die Banken, weil das viele Kunden für sie einbringen würde. Es ist außerdem bekannt, dass viele europäische und amerikanische Banken in vielen islamischen Ländern geöffnet haben, die *šarī'a*-konform sind. Hierbei kann der Rat eine Rolle spielen, indem er an diese Banken appelliert, für die muslimischen Minderheiten im Westen zinsenfreie Kredite zu ermöglichen.

Viertens: Wenn das derzeit nicht möglich ist, dann können die Muslime die Wohnhäuser per Kredit kaufen unter der Bedingung, dass der Käufer kein anderes Wohnhaus besitzt und dass er nicht genug Geld hat, um ein Haus zu kaufen und das unter zwei grundlegenden Stützpunkten:

1. Durch die Regel „**Die Notwendigkeiten erlauben Verbotenes**“⁴⁹² kann das Kaufen eines Wohnhauses per Bankkredit in einer Diasporasituation gestattet sein. Diese Ausnahmeregelung wird mit der folgenden *Āyāt* begründet:⁴⁹³

⁴⁹⁰ Wie dem Koran zufolge: „O ihr, die ihr glaubt, fürchtet Allah und verzichtet auf das, was noch übrig ist an Zinsen, wenn ihr Gläubig sind. Und wenn ihr dies nicht tut, ist euch Krieg ausgesagt von Allah und Seinem Gesandten.“ (2:278-279)

⁴⁹¹ „Die Bank agiert als Zwischenhändler, es handelt sich um einen Geschäftsbesorgungsvertrag, den Kunde und Bank miteinander abschließen. Für Risiken, wie beispielsweise Preiserhöhung oder Rückzug des Kunden vom Kauf, darf die Bank Aufschläge verlangen und verdient damit ihr Geld.“ (KAS: Islamische Wirtschaftsordnung und soziale Marktwirtschaft, Berlin 2010, S. 2).

„Murābaha wird im westlichen Kontext als „Wiederverkauf mit Gewinnangabe“ (Schacht: Grundzüge des islamischen Recht, G. Bergsträsser's, S. 63), oder „doppeltes Kaufgeschäft mit Aufschlag“ (Nienhaus, Volker: Islam und moderne Wirtschaft, Graz 1982, Styria, S. 260).“

⁴⁹² *Ad-darürāt tubīḥ al-mahzūrāt*.

⁴⁹³ „Wenn aber jemand durch Not (dazu) getrieben wird und dabei keine Ungehorsamkeit oder Übertretung begeht, damit ist dein Herr Allverzeihend, Barmherzig“. (98:145)

وقد فصل لكم ماحرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه ﴿٩﴾

„...wo Er euch bereits erklärt hat, was Er euch verboten hat - das ausgenommen, wozu ihr gezwungen werdet?“ (98:119)

Die *fugahā'* sind sich einig darüber, dass ein individuelles sowie kollektives Bedürfnis eines Menschen, im Zuge einer Notwendigkeit, erfüllt werden darf und dadurch ein Verbot abgeschafft werden kann. Und wenn das Bedürfnis (*hāǵa*) nicht erfüllt wird, wird der Muslim zu einer Unannehmlichkeit (*haraǵ*) geraten. Dies steht im Gegensatz zu der Notwendigkeit (*darūra*), dass ein unverzichtbares Element für das Leben darstellt. Das Kaufen eines Wohnhauses wird zu den menschlichen Grundbedürfnissen gezählt und als Schutz vor dem *haraǵ* bezeichnet, wie dem Koran zufolge:

﴿وماجعل عليكم في الدين من حرج﴾

„... und hat euch nichts auferlegt, was euch in der Religion bedrücken könnte.“ (22:78)

2. Der Rat hat auch eine andere *fiqh*-Regel erwähnt, sodass diese Ausnahmeregelung für die muslimischen Minderheiten nicht als Freibrief für alle Muslime verstanden werden darf. Sie ist auf einer Notwendigkeit⁴⁹⁴ erfüllendes Kriterium beschränkt. Das bedeutet, dass es nicht gestattet ist, dass die Muslime Wohnhäuser per Kredit kaufen, um damit zu handeln. Diese Ausnahmeregelung wird ihre Gültigkeit behalten, solange keine *šarī'a* kompatiblen Alternativen existieren.

Das Wohnhaus stellt zweifellos für Muslime eine *darūra* dar. Das Miethaus würde das Bedürfnis der Muslime nicht erfüllen und ihnen viele Nachteile bringen. Er bezahlt für lange Zeit eine hohe Miete, ohne eine Kaufoption zu haben und aufgrund seines Kinderreichtums und den vielen Besuchern wird ihm gedroht, das Haus zu verlassen.

Dadurch hat er auch die Wahl, in ein Haus in der Nähe einer Moschee oder einer islamischen Schule oder eines islamischen Zentrums zu ziehen, um so in direkter Nachbarschaft mit anderen Muslimen zu leben⁴⁹⁵. So kann eine kleine islamische Gesellschaft innerhalb der nichtislamischen Gemeinschaft entstehen und die neue Generation lernt sich gegenseitig

⁴⁹⁴ Mā'ubih li al-darūra yuqadar biqadariha.

⁴⁹⁵ Hier wird eine Parallel-Gesellschaft entstehen und die Integrationsprozess vielleicht verhindern.

kennen und die sozialen Beziehungen unter ihnen verfestigen sich. Damit kann der Muslim sein Eigenhaus, je nach seinen religiösen und sozialen Bedürfnissen, auswählen.

Die Muslime werden mit dem Kauf eines Eigenhauses ihren Lebensstandard erhöhen, ein höheres Ansehen bekommen, in besseren Wohnanlagen wohnen und sich von dem ökonomischen Druck befreien, um mehr Zeit für die Einladung zum Islam (*da'wa*) zu haben. Damit würden die Muslime als Minderheit ihrer Zugehörigkeit zur besten Gemeinschaft (*Umma*) entsprechen und den Nichtmuslimen ein gutes Bild des Islam vermitteln.⁴⁹⁶

6.6.3.4 „Der Handel mit Zinsen im *dār al-harb* ist gestattet“

Diese *fiqh*-Meinung, von *Abū Hanīfa* und seinem Freund *Muhammad Ibn al-Hassan* geäußert, ist die herrschende *fiqh*-Meinung der *Hanafiyya*, auch *Sufyān at-Tawrī* und *Ibrahim al-Nahī* vertraten diese Meinung und das wurde von *Aḥmad Ibn Ḥanbal* überliefert und *Ibn Taimīyya* bevorzugte sie mittels *targīh*. Gründe für die Befürwortung dieser Meinung sind:

Der Muslim ist in nichtislamischen Ländern im Bereich des Zivilrechts sowie in finanziellen und politischen Fragen nicht verpflichtet die *šarī'a*-Normen zu befolgen. Vielmehr muss er sich den Bestimmungen des Landes unterordnen, da es nicht in seiner Macht liegt, diese zu beeinflussen. Denn dem Koran zufolge lautet es:

﴿لَا يَكُفَّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا﴾

„Allah fordert von keiner Seele etwas über das hinaus, was sie zu leisten vermag.“ (2:286)

Und das Zinsverbot ist eine dieser Normen.

Auf der anderen Seite ist der Muslim verpflichtet, *šarī'a*-Normen in den Bereichen der *'ibādāt*, Essen und Trinken, Kleidung, Ehe und Ehescheidung, Erbschaft und Personenstandsangelegenheiten (*al-ahwāl al-ṣaḥṣiyya*) zu praktizieren. Falls der Muslim mit Einschränkungen in diesen Bereichen konfrontiert wird, und deshalb seine Religion nicht mehr praktizieren kann, dann ist er verpflichtet das Land zu verlassen und einen anderen Ort zu suchen, wo er seine Religion frei ausüben kann.

Falls bei einem Muslim durch Ablehnen verwerflicher Verträge (*'uqūd fāsida*), wie beispielsweise dem Kreditwesen, die Gefahr besteht, finanziellen Schaden oder langfristige

⁴⁹⁶ Vgl. Albrecht, 2010 , S. 92ff.

wirtschaftliche Schwäche davonzutragen, so kann in diesem Fall eine Ausnahme gemacht werden, um das zu verhindern. Das Ziel des Islams ist es, die Muslime zu stärken, ihr Kapital zu vermehren, ihnen Nutzen zu bringen und Schaden von ihnen abzuwenden.

Das Argument der *Hanafiyya*, dass der Muslim nur als Zinsnehmer mit *ribā* handeln darf, und nicht als Zinsgeber, basiert darauf, dass mit dem Geben die Verwirklichung des Nutzens für den Muslim nicht erfüllt wird. Die *Hanafiyya* gestatten das Handeln mit den verwerflichen Verträgen unter zwei Bedingungen:

- 1- Der Muslim muss dadurch einen bestimmten Nutzen erhalten
- 2- Die Verträge dürfen keinen Betrug für Nichtmuslime enthalten

Das gehört nicht zur Selbstverständlichkeit, da beim Zinsgeben meist kein Nutzen für den Muslim erzielt wird, was aber keinesfalls immer so gilt. Denn ausschlaggebend in diesem Fall ist, dass auch wenn der Muslim Zinsgeber ist, ein klarer Nutzen für ihn herausspringt, weil das Haus nach bestimmter Zeit schlussendlich in seinen Besitz kommt.

Mündliche und schriftliche Berichte von Muslimen im Westen versichern, dass die Raten, welche sie an die Bank zahlen, um ein Haus zu kaufen, gleich viel, oder manchmal sogar weniger als die Miete eines Wohnhauses betragen. Das bedeutet, wenn wir den Hauskauf per Kredit als *harām* erklären, würden wir den Muslimen dadurch großen Nutzen vorenthalten. Wohnungen und Häuser zu besitzen, sehen die *fuqahā'* außerdem als Grundbedürfnis des Menschen. Weiters könnte der Muslim zwanzig oder gar dreißig Jahre lang eine hohe Miete zahlen, ohne dass dabei am Ende etwas in seinen Besitz gelangt.

Wenn Bankzinsen nach der *Hanafiyya* und denjenigen, die ihre Meinung vertreten, nicht gestattet wären, wäre sie jedoch bestimmt bei allen anderen erlaubt gewesen. Denn das Bedürfnis (*hāǵa*) wäre in diesem Fall der Notwendigkeit (*darūra*) gleichgesetzt. Und die Notwendigkeit erlaubt wiederum Verbotenes.

Der Muslim würde hier kein *ribā* nehmen, sondern geben. Und ursprünglich ist mit dem Zinsverbot das Verschlingen des *ribā* gemeint und nicht das Geben des *ribā*. Im Koran lautet es wie folgt:

بِآيَهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَصْعَافًا مُضَاعَفَةً ◇

„O ihr die ihr glaubt, verschlingt nicht die Zinsen in mehrfacher Verdoppelung.“ (3:130)

Das Verschlingen von Zinsen sowie das Aufsetzen des Zinsvertrages und das Bezeugen des Vertrages sind aufgrund des *sad ad-darā'*⁴⁹⁷ verboten. Dadurch sind nicht nur die Intentionen und Ziele verboten, sondern auch die Mittel, die dazu führen.

Bekannt ist auch, dass das Verschlingen des *ribā* auf keinen Fall erlaubt ist, während allerdings das Geben in der Bedeutung des Bankzinses, unter bestimmten Bedingungen erlaubt sein kann. Dazu darf ein Zugang zu einem zinsfreien Kredit (*qard hasan*) nicht vorhanden sein. Eine bekannte Regel lautet: Was an sich *harām* ist, kann nur wieder erlaubt werden, wenn es eine Notwendigkeit (*darūra*) erfordert. Was hingegen als *harām* erklärt wurde, um die Wege des Verbotenen zu verhindern (*sad ad-darā'*), kann auch aufgrund eines Bedürfnisses (*hāġa*) wieder erlaubt werden (*fath ad-darā'*).⁴⁹⁷

6.7 Schlussfolgerung

Kerngedanke der *wasiyya*-Schule ist, dass jede Angelegenheit zwei Extreme besitzt und einen Mittelpunkt, dieser Mittelpunkt aber ist der sichere Bereich. Der Mittelpunkt verbindet nicht nur beide Seiten, er hält sie darüber hinaus auch im Gleichgewicht und sorgt für Balance. Er sorgt für die nötige Balance zwischen Beständigkeit und Veränderung, zwischen Realität und Idealismus, zwischen Individualismus und Kollektivismus hinsichtlich der Normenfindung in der islamischen Rechtslehre. Um diese Balance zu erreichen und eine Norm abzuleiten, ist es nicht nur notwendig, die Anlässe des jeweiligen Offenbarungstextes (*asbāb an-nuzūl*) zu kennen, sondern auch die Ziele der *šarī'a* (*maqāṣid*) sowie die genaue Kenntnis der aktuell herrschenden Umstände (*wāqi'*) zu berücksichtigen. Die *tawābit*, die feststehenden, unveränderbaren Normen, sind hiervon ausgenommen, denn sie sind jener Teil des islamischen Rechts, der, wenn er auch von sehr geringem Umfang, dennoch von wesentlicher Bedeutung ist, nicht zuletzt für die Bewahrung der Identität und des Charakters der muslimischen *Umma*. All dies zu berücksichtigen hat sich der 1997 in Dublin gegründete Europäische Fatwa- und Forschungsrat (ECFR) unter der Präsidentschaft *Yūsuf al-Qaraḍāwīs* zum Ziel gesetzt, dies, um den muslimischen Minderheiten im Westen ein islamkonformes Leben zu ermöglichen, ihre Fragen zu beantworten und ihren Alltag in einer mehrheitlich nicht-muslimischen Gesellschaft zu erleichtern. Diese Berücksichtigung von Zeit, Ort,

⁴⁹⁷ Anna ma ḥurima liḍātiḥ la yubāḥ illa lilḍarūra, wa ma ḥurima lisad ad-ḍarā' yubāḥ lilhāġah

Umständen und Zielen ist nicht etwa eine Neuerung, sondern wurde von den Gefährten des Propheten selbst bei ihrer Urteilsfindung praktiziert. Text und Kontext stellten eine Einheit dar und erst ab dem 4. Jahrhundert kam es zu einer Trennung und zu einem Zurückdrängen des *iqtihāds*, der selbständigen Urteilsfindung. Diese Flexibilität des islamischen Rechts und seiner Rechtslehre gilt es heute zu nützen, um die Identität der Muslime im Westen nicht nur zu wahren, sondern auch zu stärken und zu festigen und ein harmonisches Miteinander mit einer mehrheitlich nicht-islamischen Bevölkerung zu ermöglichen.

7. Abschließende Worte

„Und so haben Wir euch zu einer Gemeinschaft der Mitte gemacht“ (2:143) Auf diesen Worten aus dem Koran beruht der Kerngedanke der *wasaṭiyya* -Schule. Es handelt sich bei ihr darum nicht etwa um einen „neuen Islam“, nicht um einen „aufgeklärten“ oder einen „europäischen Islam“, sondern um die Rückkehr zu jener Form der Entscheidungsfindung, die vom Propheten selbst und seinen Gefährten praktiziert wurde. Die Berücksichtigung der Umstände, die Ursache einer bestimmten Offenbarung waren, der allgemeinen Ziele des Gesetzes Allahs an sich und der dahinter liegenden Weisheit fand von der Zeit des Propheten an statt. Dass die Gründe für bestimmte Offenbarungen zu beachten sind, darauf verweist allein bereits die Tatsache, dass der Koran nicht als Ganzes, sondern im Laufe von 23 Jahren herab gesandt wurde. Die Gefährten des Propheten kannten die Anlässe für bestimmte Offenbarungen, *asbāb an-nuzūl*, und gaben diese in authentischen Überlieferungen an die folgenden Generationen weiter. Die Offenbarung des Koran selbst ist das beste Beispiel dafür, dass das islamische Denken stets sowohl gegebene Umstände als auch angestrebte Ziele berücksichtigt. Angesichts der wachsenden muslimischen Minderheiten in westlichen Ländern und der sich ihnen stellenden Probleme tritt diese Flexibilität des islamischen Denkens und damit des islamischen Rechts wieder zunehmend in den Vordergrund. Die islamische Rechtslehre, der *fiqh*, berücksichtigte seit jeher Zeit, Ort und Kontext. So bedarf es keiner Erschaffung eines neuen *fiqh*, sondern der Wiederbelebung jener Flexibilität, die die islamische Rechtslehre an sich kennzeichnet, um Antworten auf Fragen zu finden, die sich speziell muslimischen Minderheiten in nicht-muslimischen Gesellschaften stellen. Der Islam ist eine universelle Religion, er richtet sich an alle Menschen zu allen Zeiten und so trägt auch sein Gesetz die Möglichkeiten in sich, verschiedene Lebensumstände, kulturelle Unterschiede, zeitliche und örtliche Bedingtheiten zu berücksichtigen. Ziel ist es, das Leben der muslimischen Minderheiten zu erleichtern, ihre islamische Identität zu wahren und zu festigen und darüber hinaus und nicht zuletzt ein harmonisches Zusammenleben zwischen Nichtmuslimen und Muslimen in den westlichen Ländern zu fördern. Ebenso soll das Wissen der Muslime über die islamische Rechtslehre erweitert werden, das Wissen darum, was - in Glaube und Praxis - zu den unabänderbaren Normen des Islam gehört und wo eine Veränderung und Anpassung an gegebene Umstände möglich ist. Maßstab jeglicher Änderung islamischer Normen bleibt jedoch der Islam selbst. Es ist die Aufgabe der Gelehrten, auf der Grundlage von Koran und Sunna, mithilfe der Methoden der islamischen Rechtslehre, unter Berücksichtigung sowohl gegebener Umstände und allgemeiner Ziele der

šarī‘a, als auch der Meinungen der anerkannten überlieferten Rechtsschulen, Normen abzuleiten. Ziel der *wasaṭiyya*-Schule ist es darum nicht, eine neue Rechtslehre zu schaffen, sondern die Möglichkeiten und Instrumente der islamischen Rechtslehre neu zu beleben, um Fragen der Gegenwart zu beantworten. Das Prinzip der *wasaṭiyya* soll aber auch helfen, einen Ausgleich der Gegensätze auf internationaler Ebene herzustellen und eine globale muslimische Autorität in Form der 2004 gegründeten Islamic Association of Muslim Scholars (IAMS) aufzubauen, die sich um eine Vernetzung muslimischer Gelehrter verschiedener Glaubensrichtungen aus aller Welt bemüht. Das spiegelt auch den hohen Stellenwert wider, der dem Wissen und damit den Gelehrten im Islam zukommt. Denn der wahre Gelehrte ist der, der sein Wissen in den Dienst der Wahrheit und der Rechtleitung der *Umma* stellt, der Wissen und entsprechendes Handeln nicht voneinander trennt. Aufgabe der islamischen Rechtslehre ist es, den Muslimen zu zeigen, wie sie ihre Religion auf der Grundlage des Gesetzes Allahs, der *šarī‘a*, praktizieren können. Das Ziel dabei aber ist letztendlich, das Wohlgefallen Allahs und somit Erfolg nicht nur im Diesseits, sondern auch im Jenseits zu erlangen.

8. ABSTRACT

8.1 Wasatiyya im islamischen *fiqh*

Heute unterscheidet man in der islamischen Rechtslehre im Wesentlichen drei Denkschulen: Die neuen *Zāhirīten*, die dem äußereren Wortlaut des Offenbarungstextes verhaftet sind, ohne auf die dahinter stehenden Absichten und Ziele der *šarī'a* zu achten, die *mu'atṭila al-ğudud*, die den Zielen absoluten Vorrang vor dem Offenbarungstext gibt und die *wasatiyya*, den Weg der Mitte, der Thema dieser Arbeit ist und der die Verbindlichkeit der Offenbarungstexte mit den Zielen der *šarī'a* und dem jeweils gegebenen Kontext zu verbinden sucht, um so richtige Normen abzuleiten. Angesichts wachsender muslimischer Minderheiten in den westlichen, mehrheitlich nicht-muslimischen Ländern und der sich für sie eröffnenden neuen Fragen an das islamische Recht wird gezeigt, dass der *fiqh* einen Weg zwischen den beiden extremen Haltungen - der Abkapselung von der Mehrheitsgesellschaft einerseits und der Assimilierung andererseits - ermöglicht und der muslimischen Minderheit hilft, bei gleichzeitiger Wahrung und Festigung ihrer islamischen Identität, sich bewusst in die Gesellschaft zu integrieren.

Anhand von Beispielen der Urteilsfindung des Propheten und seiner Gefährten zeigt der Autor, dass das islamische Denken seit jeher die jeweiligen örtlichen und zeitlichen Gegebenheiten ebenso berücksichtigte, wie die allgemeinen Ziele der *šarī'a* an sich. Ziel der *wasatiyya*-Schule ist es darum nicht, eine neue Rechtslehre zu schaffen, sondern die vorhandenen Möglichkeiten und Instrumente der islamischen Rechtslehre neu zu beleben, um Fragen der Gegenwart zu beantworten. Diskutiert wird nicht nur das Problem der reinen Textbezogenheit unter Außerachtlassung des jeweiligen Kontextes einerseits und der reinen Bezugnahme auf den Kontext und der dabei erfolgenden Anpassung der Offenbarungstexte an denselben andererseits, sondern es werden auch traditionelle Konzepte, wie jenes des öffentlichen Interesses, *maṣlaḥa*, und der *darūra*, Notwendigkeit, die Ziele und Absichten der *šarī'a* an sich und die unterschiedlichen Positionen, die es dazu gibt, dargestellt. Bekanntester Vertreter der Denkschule der *wasatiyya* ist der ägyptische Gelehrte *Yūsuf al-Qaradāwī*, der die Rolle der *wasatiyya* nicht nur in Hinblick auf die muslimischen Minderheiten betont. Das Prinzip der *wasatiyya* soll darüber hinaus auch helfen, einen Ausgleich der Gegensätze auf internationaler Ebene herzustellen und eine globale muslimische Autorität in Form der 2004 gegründeten Islamic Association of Muslim Scholars (IAMS) aufzubauen, die sich um eine Vernetzung muslimischer Gelehrter verschiedener Glaubensrichtungen aus aller Welt bemüht.

Abschließend werden beispielhafte, die Minderheitensituation der Muslime im Westen berücksichtigende *fatāwā* angeführt.

8.2 Wasatiyya in Islamic *fiqh*

Today there are three main schools of Islamic *fiqh*: The new *zāhiriyya* that concentrates on the text of the revelation ignoring its aims and intentions, the *mu'aṭṭila al-ğudud* that places the aims and intentions in the foreground leaving aside the text and the *wasatiyya* – the middle path – that this work deals with and that tries to strike the right balance between the extremes and to combine the obligations of revelation with the aims of *šarī'a* and given circumstances. It opens a way to deal with the daily problems that arise for millions of Muslim individuals living in the West from within the framework of Islamic jurisprudence and at the same time helps to maintain and straighten their Islamic identity. Referring to examples of decision making by the prophet himself and his companions the author shows that Islamic thought has always been taking into account conditions of time and place as well as the aims of *šarī'a*. The goal is to reform legal theory in a manner that successfully synthesizes the basic religious values of Islam with substantive law able to address the needs of a modern changing society. Therefore *wasatiyya* does not intend to promote a new Islamic legal order, but to make use of the possibilities and methods of traditional Islamic *fiqh*, like *iğtihād*, the right of a learned scholar to make rulings, not only on the basis of precedents, but also on his own understanding of the texts. This work also defines the traditional concepts of *maṣlaḥa* (public welfare) und *darūra* (necessity) and discusses the main aims of *šarī'a* and the positions hold towards it by the different schools. A leading figure of the *wasatiyya* is the Egyptian scholar *Yūsuf al-Qaradāwī* who stresses the importance of this concept not only in deriving legal rules for Muslim minorities, known as *fiqh al-aqalliyāt*, but also in promoting unity and international cooperation between scholars of different schools of thought throughout the world. This is also the aim of the 2004 founded Islamic Association of Muslim Scholars (IAMS). The author also gives examples of *fatāwā* addressing Muslim minorities. So this work points out the flexibility of Islamic legal thought in theory and praxis, giving examples from the Sunna of the prophet and from our days.

9. Literaturverzeichnis

9.1 Bücher

‘Abduh, M., & Riḍā, R. (1328-1367 hiğrī). *Tafsīr al-Manār*. Kairo.

‘Ākef, M. (2004). *Einführung in den Islam*. Kairo: Safeer.

Al-Alwani, T. (1997). Ijtihad in the Regulation and Correction of Capital Markets. *american Journal of Islamic Social Sciences*, 39-66.

Al-Alwani, T. (2001). *Maqāṣid aš-ṣarī‘a*. Bairūt: Dār al-Hādī.

Al-Alwani, T. J. (1999). *Madḥal ila fiqh al-aqalliyāt*, *Nazarāt Ta’asīsiyya*. Verginia, USA: Migalat islamiyyat al-ma‘rifa.

Al-‘Asqalāny, I. H. (2006). *Subul as-Salām*,. ar-Riyād: maktabat al-ma‘ārif.

Al-‘Asqalānī, I. H. (1986). *Fath al-Bārī ūsharḥ ṣahīḥ al-Buhārī*. Kairo: Dār ar-Rayān.

Albrecht, S. (2010). *Islamisches Minderheitenrecht*. Würzburg: ERGON-Verlag.

Al-Buhāry, M. I. (2006). *Saḥīḥ al-Buhāry*. Ar-Riyad, Saudia: Maktabat ar-Ruschd.

Al-Ġauziyya, I. Q. (2006). *I'lām al-muwaqi‘īn*. Kairo: dār al-Hadīt.

Al-Ġauziyya, I. Q. (2012). *At-ṭuruq al-hukmiyya fī al-siyasa al-śarī‘iyya*. Kairo: dār ibn al-Ġawzī.

Al-Ġazālī, A. H. (1999). *Šifā’ al-ġalīl*,. Beirut: dār al-Kutub al-‘ilmīyya.

Al-Hanbali, I. R. (1996). *Fath al-Bārī ūsharḥ ṣahīḥ al-Buhārī*. Al-Madinah al-munawarah: Maktabat al-Ghoraba' al-Athariyya.

Al-Maṣrī, Z. (2002). *Al-qadāyā al-imāniyya fī al-‘aqida al-islamiyya*. Bayrūt: dār Bayrūt al-maḥrūsa.

Asad, M. (2009). *Der Weg nach Mekka*. Hamburg, Zürich: Patmos Verlag.

Aš-Šāṭibī. (1996). *Al-muwāfaqāt*,. Beirut: mu'assasat al-Kutub at-Taqāfiya.

Aş-Şāwī, S. (2009). *At-tawābit wa al-mutağayyirāt fī masīrat al-‘amal al-islāmī*. Kairo: al-Fārūq Verlag.

At-Tūfī, S. (1998). *At-ta ‘yīn fī šarḥ al-Arba ‘īn*. Bairut: mu'assasat ar-Rayān.

Auda, J. (2011). *Maqasid Al-Schariah: A Beginner's Guide*. London: International Institute of Islamic Thought, Arabic.

Aziz-us-Samad, U. (1984). *Islam und Christentum*. Kuweit: International Islamic Federation of Student Organization.

Az-Zuhaylī, & Wahba. (1999). *Uṣūl al-fiqh*. Damaskus : dār al-Fikr.

Benzina, R. (2012). *Islam und Moderne. Aus dem Französischen von Hadiya Gurtmann*. Berlin: Verlag der Weltreligion.

Bin ‘Āshūr, a.-T. (2001). *Maqāṣid aš- šari‘a al-islāmiyya*. Amman: Dār an-nafā’is.

Bobzin, H. (2001). *Der Koran, Eine Einführung*,. Münschen: C.H. Beck.

Bousalem, K. (2005). *Eine Abhandlungen über die Zwecke der islamischen Šari‘a in den Werken des Bin ‘Āshūr’s*. Wien: Universität Wien.

Bretscher, S. (2008). *Keins aufs Dach*. Oftinger: Universität Basel.

Brunner, R. (17. Mai 2005). Muslim in Europa: Zwischen Laizismus und saria. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, S. 20.

Bühler, A. (2008). *Hermeneutik*. Heidelberg: Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren.

Bunzl, M. (2009). *Zwischen Antisemitismus und Islamophobie: Überlegungen zum neuen Eropa*, in: John Bunzl/Farid Hafez (Hrsg.): *Islaophobie in Österreich*. Innesbruck: Studienverlag.

Burton, J. (1990). *The sources of Islamic Law: Islamic therries of abrogation*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bu‘ūd, A. (2006). *Fiqh al-Wāqi‘, Uṣūl wa Ḏwābiṭ*. Kairo: dār as-Salām.

Cantzen, R. (2007). *Kulturalisierung des Islam: Die 2. Islamkonferenz in ausgewählten Printmedien*, in: Iman Attia (Hg.): *Orient- und IslamBilder*. Münster: UNRAST-Verlag.

Carsten, P. (Februar Deutschland, Bonn 2008). Islam und christlicher Glaube. *Zeitschrift des Instituts für Islamfrage (IfI)*, S. 23f.

El-Gouhary, H. (2006). *Haqīqa und mağāz bei Fahr ad-Dīn ar-Rāzī*. Wien: Universität Wien.

El-Sayis, M. (2004). *Tārīḥ al-fiqh al-Islamī*. Damaskus: dār al-Fikr.

Falaturi, A. (2002). *Grundkonzept und Hauptideen des Islam*. Hamburg: Islamische Akademie Deutschland.

Farahāt, M.-N. (1997). *Al-baḥt ‘an al-‘Aql*. Kairo: dār al-Hilāl.

Fazl, A. (1982). *Die Rechtgeleiteten Kalifen*. Köln,: Islamische Bibliothek.

Felber, C. (2010). *Gemeinwohl-Ökonomie*. Wien: Deuticke im Paul Zsolnay Verlag.

Fishman, S. (2006). *Fiqh al-aqalliyat: A Legeal Theory for Muslim Minorities*. Washington: Hudson Institute.

FRANKE, P. (2000). *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*. Stuttgart:: FRANZ STEINER VERLAG.

Ghazali, A. (1970). *Al-Mustasfā min ‘ilm al-uṣūl*. Bağdād .

Goldziher, I. (1884). *Die Zāhirīten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*. Leipzig: Georg Olms.

Günther, U. (2004). *Muhammad Arkoun, Ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft*. Würzburg: Ergon Verlag.

Hafez, F. (2009). *Islamophober Populismus*. Wien: Dissertation Universität Wien.

Hafez, K. (2009). *Mediengesellschaft- Wissensgesellschaft? Gesellschaftliche Entstehungsbedingungen des Islambildes deutscher Medien*, in: Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.): *Islam-feindlichkeit*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Hallaq, W. B. (1984). Was the gate of ijtihad closed? *International Journal of Middle East Studies*, 16/1 und 3-41.

Halm, H. (1988). *Die Shia*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Hanafi, H. (1997). *At-turāt wa al-taḡdīd*. Kairo: maktabat al-Anglo al-masriyya.

Heine , P. (2005). *Islam zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.

Heine, S. (1995). *Islam zwischen Selbstbild und Klischee*. Köln: Böhlau.

Heine, S., Lohlker, R., & Potz, R. (2012). *Muslim in Österreich*. Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag.

Ibn Ḥaldūn, A. a.-R. (1957). *Al-muqadima*. Kairo: lagnat al-bayān al-‘Arabī.

Ibn Hanbal, A. (2012). *Al-Musnad*. Damaskus: Dar al-Qalam.

Ibn Rasoul, M. (1989). *Auszüge aus Ṣahīḥ Al-Buchāryy*. Köln: IB Verlag Islamische Bibliothek.

Ibrahim, M. (2009). *Usul al-fiqh*. Darmstadt: Averroes Institut für Wissenschaftliche Islamforschung.

IGGiÖ. (2003 und 2006). Österreichische Imame-konferenz; Islam in Europe. *Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich* (S. 49). Graz und Wien: IGGÖ.

Imām an-Nawawi, Y. (1996). *Riyāḍ aṣ-Ṣāliḥīn, Dār-us-Salām* . Münschen: SKd Bavaria und Dār-us-Salām .

Imām ar-Rāzī, F. a.-D. (2003). *At-Tafsīr al-Kabīr*,. Cairo: Al Tawfikia Bookshop.

Kabha, M. u. (2006). Al-Ahbasch and Wahabiyya, International Journal of Middle East Studies. *Cambridge University Press*, 519-538.

Kamper, M., & und Reinkowski, M. (2005). *Rechtspluralismus in der Islamischen Welt*. Berlin. New York: Walter de Göuyter.

KAS. (2010). Islamische Wirtschaftsordnung. *Islamisches Wirtschaftsordnung und soziale Marktwirtschaft* (S. 12). Berlin-Abu Dhabi- Ankara: Konrad Adenauer Stiftung (KAS) e.V.

Khafagy, A. (1996). *Die Bedeutung des Korans*. München: SKD Bavaria Verlag.

Khoury, A. T. (2005). *Der Koran*. Düsseldorf: Patmos Verlagshaus.

Khoury, A. T. (2006). s.v. *Abrogation*. Freiburg: Islam-Lexikon.

Khurram, M. (1993). *Scharia: Der Weg zu Gott*. München: Islamisches Zentrum München.

Königseder:, A. (2009). *Feindbild Islam, in: Wolfgang Benz (Hrsg.): Islamfeindschaft und ihr Kontext*. Berlin: Metropol Verlag.

Krämer, G. (2005). *Geschichte des Islam*. München: C.H. Beck.

Kurnaz, S. (1. Jg.. November 2011). Maqāṣid aš-ṣarī‘a. *Zeitschrift für Islamische Studien*, S. 12-15.

Lohlker, R. (1999). *Das islamische Recht im Wandel*. Berlin: Waxmann.

Lohlker, R. (2006). *Islamisches Völkerrecht*. Bremen: Kleio Humanities.

Matti, B. (2009). *Zwischen Antisemitismus und Islamophobie: Überlegungen zum neuen Eropa*, in: John Bunzl/Farid Hafez (Hrsg.): *Islamophobie in Österreich*. Innsbruck: Studienverlag.

Maulawi, F. (1987). *Die Schariagrundlagen für das Verständnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen*. Karlsruhe: Didi Verlag.

Mühlberger, W. (2010). *Zeitgenössisches islamisches Reformdenken*,. Wien: Republik Österreich BMLvs.

Muslim, A.-H. (2006). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Ar-Riyad, Saudia: Dar Tiba.

Naumann, T. (2009). *Feindbild Islam - Historische und theologische Gründe einer europäischen Angst*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Neuwirth, A. (2007). *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren: Die literarische Form des Koran*. Berlin/New York: de Gruyter.

Nienhaus, V. (1982). *Islam und moderne Wirtschaft*. Graz: Styria.

Peucker, M. (2009). *Racism, Xenophobia and ethnic Discrimination in Germany*. Bamberg: Bamberger European forum for migration studies (efms).

Polanz, C. (Februar 2/2008 Bonn, Deutschland). Islam und christlicher Glaube. *Zeitschrift des Instituts für Islamfragen (IfI)*, S. 23f.

Potz, R. (2011). *Islamisches Recht und europäischer Rechtstransfer*. Mainz: Institut für Europäische Geschichte.

Preckel, C. (2005). *Islamische Bildungsnetzwerke und Gelehrtenkultur in Indien des 19. Jahrhunderts*. Bochum: Dissertation, Ruhr-Universität.

Qaraḍāwī, Y. (1999). *Dirāṣa fi fiqh maqāṣid aš- šarī‘a, dār al-ṣurūq*. Kairo: dār al-ṣurūq.

Qaraḍāwī, Y. (1998). *Al- iğtihād al-mu ‘āṣir bayna al-indibāṭ wa al-infīrā*. Bairūt: al- māktab al-Islamī.

Qaraḍāwī, Y. (1998). *Fiqh al-waqi wa Tagaiyur al-fatwa*. Cairo: al-Manar al-gadid.

Qaraḍāwī, Y. (2001). *Fi Fiqh al-aqalliyāt al-muslima: Hayāt al-muslimīn wasat al-Muğtama ‘āt al-Uḥrā Dār al-Ṣurūq*. Cairo: Dār aš-Ṣurūq .

Qaraḍāwī, Y. (2003). *Erlaubtes und Verbotenes im Islam*. München: SKD Bavaria.

Qaraḍāwī, Y. (2004). *‘awāmil as-si ‘a wa al-mirūna fi aš- šarī‘a al-Islāmiyya*. Cairo: maktabat Wahba.

Qaraḍāwī, Y. (2004). *Taysīr al-fiqh lil-Muslim al-mu ‘āṣir fi ḍaw’ al-Koran wa as-Sunnah*. Cairo: Wahba Publischer.

Qaraḍāwī, Y. (2011). *Muğibāt taġayur al-fatwā fi ‘aṣrinā*. Cairo: dār al-ṣorūq.

Qudāma, I. (1922). *Al-muġnī*. Kairo: matba‘at al-manār.

Ramadan, T. (2001). *Muslimsein in Europa*. Köln, Marburg: Muslim Studenten Vereinigung in Deutschland.

Ramadan, T. (2009). *Radikale Reform*. Oxford: Oxford University Press.

Raßmann, S. (2011). *Im Spannungsfeld von Antisemitismus und Islamophobie*. Wien: Universität Wien, Magisterarbeit.

Reidegeld, A. A. (2005). *Handbuch Islam: Die Glaubens- und Rechtslehre der Muslime*. Deutschland: Spohr Verlag.

Rippin, A. (1985). *The exegetical genre asbāb al-nuzūl. A bibliographical and terminological survey*. Victoria, Canada: Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS).

Rohe, M. (2001). *Die neue ägyptische Familienrecht*. Erlangen-Nürnberg: StAZ.

Rohe, M. (2009). *Das islamische Recht; Geschichte und Gegenwart*. München: c.H. Beck.

Rohe, M. (2009). *Scharia in Deutschland*. Nürnberg: Universität Erlangen.

Samir, M., & Toumi, S. (2009). *Usul al-Fiqh*. Karlsruhe: DIDI.

Schacht, J. (1964). *An introduction to Islamic law*. Oxford: Clarendon Press.

Schlachbach, J. (2009). *Scharia im Westen*. Berlin: Lit Verlag.

Strobl, A. (1996). *Muslim in Österreich*. Graz: Universität Graz.

Tillschneider, H.-T. (2011). *Typen historisch-exegetischer Überlieferung. Formen, Funktionen und Genese des asbāb al-nuzūl-Materials*. Würzburg: Ergon.

Tilman, N. (1987). *Das Kalifat der Abbasiden*. München: U Haarmann.

Von Denffer, A. (2005). *Ulum al-Koran, Einführung in die Koranwissenschaften*. Karlsruhe: Samir Morad.

Von Denffer, A. (1990). *Al-Nawawi: Vierzig Hadīte*. Nürnberg: Islamisches Zentrum in München.

Wolfgang Mühlberger: Zeitgenössisches islamisches Reformdenken, R. Ö. (2010).
Zeitgenössisches islamisches Reformdenken. Wien: Republik Österreich BMLvs,LVAK, IFK.

Zaidan, A. M. (2009). *Fiqhul- 'ibadaadaat*. Wien : Islamologisches Institut.

9.2 Internet

<http://awis-islamforschung.ev-1>
<http://www.uga.edu/islam/schariah.ht>
<http://www.zr2.jura.uni-erlangen.de/islamedia/publikation/Scharia%20in%20Deutschland.pdf>
<http://www.ansar.de/grund19.htm>
<http://www.awis-islamforschung.eu.eu-1>
<http://www.enfal.de>
http://www.bpb.de/popup_html
<http://www.islamonline.net/Arabic/news/2005-11/12/article04.shtml>
http://oumma.com/article.php3?id_article=1759
http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=41&version=1&template_id=105&parent_id=16.
<http://www.asharqalawsat.com>
<http://www.wsi.uni-kiel.de/de/lehre/vorlesungen/archiv/ws-200708/zimmermann/allgstu/univis/staatslehre06.pdf>
<http://www.enfal.de/fiqh02.htm>
<http://universal lexikon.deacademic.com>
<http://www.aufenthaltstitel.de>
<http://www.lohlker.files.wordpress.com/2010/09/antimuslimischerrassismus.pdf>
<http://www.ahf-muenchen.de/Tagungsberichte/Berichte/pdf/2007/133-07.pdf>
<http://en.wikipedia.org>
<http://www.missionislam.com>
<http://www.der-islam.com>
<http://awis-islamforschung.eu/archiv-1/gewohnheitsrecht, 1>
<http://www.uni-marburg.de>
<http://www.jsto.org>
<http://de.wikipedia.org>

<http://www.arabwestreport.info/aminah-wadud>

<http://die-einheit.org/.../index.php?...gefaehrliche-konzeptionen...1..>

<http://www.hizbu-ut-tahrir.org/DE>

<http://verfassungsshutz.brandenburg.de>

<http://www.e-cfr.org>

Lebenslauf

Hesham EL-GOUHARY

Geboren in *Menūfiyya*, Ägypten

Schulbildung:

Besuch der Sekundarschule in *Menofia*, mit der Reifeprüfung beendet

Studium an der Universität *Menofia, Faculty of Science*, mit Bachelor of Science auf dem Fachgebiet Geologie abgeschlossen

1995-1996 viersemestriges Studium der Pädagogischen Akademie in Wien erfolgreich beendet

2001- 2006 Studium an der Universität Wien, Diplomstudium Arabistik

2006 als Magister der Philosophie abgeschlossen

Tätigkeiten:

In Ägypten als Naturwissenschaftslehrer in einer Mittelschule von 1984 - 1985 tätig

In Österreich verschiedene Tätigkeiten neben dem Erlernen der Sprache

1989 Angestellter im Verein Wiener Jugendzentren

Von 1994 bis 2006 als islamischer Religionslehrer in Hauptschulen sowie Gymnasien in Niederösterreich gearbeitet.

Ab 2006 bis jetzt als Bundeslehrer in der BMHS tätig.