
Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von Edmund Weber
in Association with / in Zusammenarbeit mit Matthias Benad
Institute of Religious Peace Research / Institut für Wissenschaftliche Irenik
Goethe-Universität Frankfurt am Main

ISSN 1434-5935 - © E.Weber – E-mail: irenik@em.uni-frankfurt.de - web.uni-frankfurt.de/irenik

Nr. 113 (2008)

Quellen des islamischen Rechts Ein Überblick

Von

Hüseyin İlker Çınar

Jedes Urteil basiert auf verschiedenen Quellen und Fällen. Jede Disziplin bezieht sich auf ihre eigenen Regeln und Vorschriften. Insofern hat auch das Islamische Recht seine eigenen Methoden der Entscheidungsfindung und stuft die dazu notwendigen Textquellen im Hinblick auf ihre Wichtigkeit ein. Bei islamrechtlichen Urteilen sollen diese Quellen immer ihrem jeweiligen Stellenwert entsprechend in Betracht gezogen werden.

Diese Quellen lassen sich ausgehend von ihrer Wichtigkeit in zwei Gruppen einteilen:

- Primärquellen: Diese sind Koran, *sunna*, *iğmā'* und *qiyās*.
- Sekundärquellen: Diese, auch *istidlāl* genannten, abgeleiteten Quellen sind im Einzelnen *istihsān*, *istiṣhāb*, *istiṣlāḥ* (*al-maṣāliḥ al-mursala*), *ṣar'u man qablanā*, *'urf* und *'āda*.

1. Koran

1.1 Wortbedeutung

Zur Wurzel des Wortes und seiner Bedeutung wurden in den Quellen sehr unterschiedliche Deutungen angeführt. Während muslimische Autoren vor allem über die Orthographie des Wortes Koran - mit oder ohne *hamza* - diskutierten, warfen europäische Orientalisten die Frage auf, ob es sich überhaupt um ein arabisches Wort handle.

Unter den Vertretern der Variante ohne *hamza* beriefen sich einige, z.B. al-Farrā², auf eine Herkunft von dem Wort „*qarīna*“ bzw. dessen Plural „*qarā'in*“.¹ Imām aš-Šāfi'ī (gest. 204 H./819) wandte sich gegen eine Ableitung von *qara'a* (lesen), da sonst alles „Gelesene“ als

¹ AS-SUYŪTĪ, Ġalāladdīn 'Abdurrahmān b. Abī Bakr: *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Beirut 1996, Bd. I, S. 144.

Koran bezeichnet werden könnte/würde; vielmehr handele es sich wie bei Thora und Evangelium um einen Eigennamen zur Bezeichnung der an Muḥammad gesandten Offenbarung.²

Nach Abū Ḥasan al-Aṣṣarī (gest. 325 H./936) leitet sich „Koran“ von dem Verb „*qarana*“, in der Bedeutung „etwas annähern“, ab.³

Auf der anderen Seite finden sich Meinungen, die von einer *hamza*-Schreibung des Wortes ausgehen: Abū Ishāq az-Zaḡḡāḡ (gest. 311 H./923) geht von dem Verbalsubstantiv „*al-qar*“ aus, was die Bedeutung „sammeln“ habe.⁴ Abū al-Ḥasan Alī b. Ḥazm al-Liḥyānī (gest. 215 H./830) schließlich beruft sich auf das Verb „*qara*‘a“ (lesen) nach dem Muster „*ḡufrān*“. ⁵

1.2 Definition

In den Quellen lassen sich zahlreiche Definitionen und Erklärungen zum Begriffsinhalt des Wortes Koran finden. Dies rührt von den unterschiedlichen Sichtweisen her, denen jeder Gelehrte bei der Betrachtung des Themas unterliegt. Einige Beispiele hierfür sind folgende:

„Der Koran ist das unnachahmliche (*muḡiz*) Wort, welches dem Propheten Muḥammad durch Offenbarung (*wahy*) herabgesandt, in Buchform (*muṣḥaf*) aufgeschrieben, durch ungebrochene Überlieferung (*tawātur*) weitergegeben und zur Anbetung im Gottesdienst (*ta‘abbud*) gelesen wird.“⁶

„Der Koran ist dem Propheten Muḥammad von der Sure *al-fātiḥa* bis zur Sure *al-nas* herabgesandt, und er enthält eine Reihe von Besonderheiten.“⁷

Andere Namen des Korans sind: *al-kitāb*, *al-furqān*, *al-matāni* und *al-dīkr*.⁸

1.3 Der Koran als Rechtsquelle

Der Koran, an dessen wortgetreuer Überlieferung nach islamischem Glauben kein Zweifel besteht, ist als erste Quelle des Islamischen Rechts unumstritten: die Befolgung aller seiner eindeutigen Gebote ist unerlässliche Pflicht.

Der Koran selbst tadelt die Angesprochenen, wenn man auf der Suche nach einer Rechtsauskunft auf ein eindeutiges Urteil im Koran trifft,⁹ es jedoch aus verschiedenen Gründen unterlässt, danach zu handeln und nach anderen Quellen sucht.

Eine der wichtigsten Fragen, mit denen sich die *uṣūl*-Wissenschaft im Zusammenhang mit dem Koran beschäftigt, ist die Unterscheidung von rechtlich relevanten Versen, die ein klares Gebot oder Verbot beinhalten, von Versen mit lediglich ermahnendem und empfehlendem Charakter.

Beispielhaft für die erste Gruppe steht das Verbot von Alkohol, Glücksspiel und Unzucht. Demgegenüber wird bei den Versen über das Opfer (108/2) und der Forderung nach der Anwesenheit von Zeugen im Scheidungsfall (65/2) diskutiert, ob es sich um eine bloße Aufforderung oder ein Gesetz handelt.

Gräf charakterisiert in seiner Untersuchung der Methodologie der Koranauslegung von at-Taftazānī den unterschiedlichen Gebrauch der Befehlsformen folgendermaßen:

„Der Gebrauch des Imperativs ist insofern problematisch, als diese Form mehrdeutig ist. Taftazānī zählt in seinem bekannten *uṣūl*-Kommentar (I, 228/9) 16 verschiedene Bedeutungen auf:

1. Verpflichtung – Koran 2,110 / 104;

² AS-SUYŪTĪ: Ebd., AZ-ZARKAŠĪ, Badraddīn Muḥammad b. Bahādir: *al-Burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, o. O. 1957, Bd. I, S. 278.

³ AS-SUYŪTĪ: Ebd.

⁴ AZ-ZARKAŠĪ: Ebd.

⁵ AS-SUYŪTĪ: Ebd.

⁶ AZ-ZARQĀNĪ, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm: *Manāhil al-‘irfān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, Mekka 1996, 1. Aufl., Bd. I, S. 23.

⁷ AZ-ZARQĀNĪ: Bd. I, S. 22.

⁸ CERRAHOĞLU, İsmail: *Tefsir Usūlü*, 11. Aufl., Ankara 1997, S. 35f.

⁹ KORAN: 3/103, 17/9, 3/138.

2. Empfehlung: 24,33;
3. Erziehung (der Gesandte Gottes sagt:) „Iß von dem, was dir zunächst ist“;
4. „Handreichung“ – 2,282; „Und nehmet Zeugen bei euren Geschäften!“;
5. Erlaubnis – 2,168/163: „O ihr Menschen, esset von dem, was auf Erden erlaubt und gut ist!“;
6. Drohung – 41,40: „Tut, was ihr wollt!“;
7. Gnadenerweis – 5,88/90; „Und speiset von dem, was Allah euch bescherte als erlaubt und gut!“;
8. Ehrung – 15,46: „Tretet in es (Paradies) ein in Frieden, sicher!“;
9. Unfähigkeitserklärung/ta‘ġīz – 2,21: „... so bringet eine gleiche Sure hervor!“;
10. Unterwerfung/tashīr: 2,65/61: „Werdet ausgestoßene Affen!“;
11. Verachtung/ihāna – 44,49: „Schmecke! Siehe, du bist der Mächtige, der Edle (an Sünde in der Hölle)“;
12. Gleichsetzung/taswiya – 52,16: „Haltet aus oder haltet nicht aus, es ist gleich für euch (in der Hölle)“;
13. Bitte: „O Gott! Vergibt mir!“;
14. Wunsch: „O Nacht! Möge der klare Tag kommen!“;
15. Verachtung – 10,80 (Mose zu den Zauberern): „Werfet, was ihr zu werfen habt!“;
16. Schöpfung/takwīn – 3,47/42: „Sei! Dann ist es.“¹⁰

Natürlich ergeben sich diese verschiedenen Bedeutungen aus dem Kontext, der aber nicht immer eindeutig ist. Was die grammatische Form an sich aussagt, und zwar als Befehl, ist etwa folgendes: das Verlangen einer Handlung von seiten eines Höherstehenden. Ob der Befehl sofort oder später, ob er einmal oder wiederholt auszuführen ist, ergibt sich wiederum aus dem manchmal unsicheren Zusammenhang.¹¹

Umstritten ist ebenfalls die Anzahl der im eigentlichen Sinne rechtsrelevanten Verse, bedingt durch die unterschiedlichen Deutungen, die mit dem Begriff *fiqh* verbunden werden. Diejenigen, welche direkt juristische Themen meinen, gehen von einer Zahl von 150 aus, während andere, welche indirekt mit Rechtsfragen verbundenes Material einschließen, auf bis zu 500 kommen.¹² Da die Anzahl der betreffenden Verse im Koran nur ca. 80 betrage, könne er nach Motzki nicht als Rechtsbuch bezeichnet werden:

„Die Zahl von religiösen und rechtlichen Bestimmungen im Koran ist, gemessen an seinem Gesamtumfang, relativ gering. Auf das menschliche Zusammenleben, also das Recht im engeren Sinn, beziehen sich kaum mehr als 80 von insgesamt 6238 Versen. Davon entfallen der größte Teil und die detailliertesten Regelungen auf das Eherecht und das Erbrecht. Der Koran ist daher nicht eigentlich oder nur zu einem geringen Teil als ein Gesetz- oder Rechtsbuch zu bezeichnen.“¹³

Gräf geht zwar von 500 Versen aus, verweist jedoch auf deren Unzulänglichkeit bei der Behandlung aller Rechtsgebiete:

“Der Koran (...) hat etwa 500 Verse, die sich auf Rechtsfragen beziehen. Das ist nicht viel, besonders wenn man bedenkt, daß es sich hier nicht um allgemeine und allgemeinste Direktiven, sondern um einzelne Institutionen handelt und daß manche Institutionen mehrfach erwähnt sind. Für eine unbefangene Betrachtung ist es selbstverständlich, daß eine solch begrenzte Anzahl von Versen meist speziellen Inhalts nicht die unendliche Fülle von wirklichen und fiktiven Tatbeständen erfassen kann.“¹⁴

Zu den Versen, die dem Propheten befehlen, sich nach der koranischen Botschaft zu richten,¹⁵ sagt Imām aš-Šāfi‘ī: „In diesen Versen bezeugt Gott, dass er dem Propheten den Gehorsam zur Pflicht gemacht und dieser die Offenbarungen weitergegeben und sich nach ihnen gerichtet habe.“¹⁶

¹⁰ AT-TAFTAẒĀNĪ, Sa‘daddīn: *Šarḥ at-talwīḥ ‘alā šarḥ at-Tawḏīḥ li-matn at-tanqīḥ li-ṣadr aš-šarī‘a: ‘Ubaidullāh b. Mas‘ūd fī uṣūl al-fiqḥ*, İstanbul 1892, Bd. I, S. 228 f. Zit. nach GRÄF: *Recht und Sprache im Islam*, in: ZVR, Stuttgart 73 (1973), S. 68.

¹¹ GRÄF: 1973, S. 69.

¹² ATAR, Fahrettin: *Fıkh Usūlī*, 2. Aufl., İstanbul 1992, S. 33.

¹³ MOTZKI, Harald: *Die Entstehung des Rechts*, in: *Der islamische Orient: Grundzüge seiner Geschichte*, Würzburg 1998, S. 157.

¹⁴ GRÄF, Erwin: *Vom Wesen und Werden des islamischen Rechts*, in: *Bustan, Österreichische Zeitschrift für Kultur und Politik der islamischen Länder*, Heft I, Wien 1960, S. 11.

¹⁵ KORAN: 6/106, 45/18, 5/67, 42/52.

¹⁶ AŠ-ŠĀFI‘Ī, Imām Muḥammad b. Idrīs: *ar-Risāla*, Kairo 1891, S. 86 f.

Wie schon oben im Zusammenhang mit der Entsendung des Muḥadd b. Ğabal dargestellt,¹⁷ hob der Prophet Muḥammad die besondere Bedeutung des Korans als Rechtsquelle unermüdlich hervor und versuchte, bei seinen Gefährten dasselbe Bewußtsein zu wecken.

2. Sunna

Wörtlich bedeutet *sunna* „Gewohnheit“, „Brauch“ oder „Sitte“. In dieser Bedeutung ist der koranische Ausdruck *sunnat Allāh* zu verstehen.¹⁸ In der islamischen Rechtsliteratur taucht der Begriff jedoch eher zur Bezeichnung von nicht verpflichtenden gottesdienstlichen Handlungen auf. Eine unter den Gelehrten der *uṣūl* verbreitete Definition von *sunna* lautet: „*Alles, was außerhalb des Korans vom Propheten in Form von Worten, Taten oder stillschweigender Zustimmung ausgeht.*“¹⁹

Zu beachten ist, dass die Begriffe *sunna* und *ḥadīṭ* oft synonyme Verwendung finden, manchmal jedoch nur die Aussprüche des Propheten als *ḥadīṭ* bezeichnet werden. Andererseits wird auch die schriftliche Niederlegung der *sunna* „*ḥadīṭ*“ genannt.²⁰

Schau hebt hervor, dass die Erscheinungsformen der *sunna*, nämlich Wort (*qawl*), Tat (*fiʿl*) und stillschweigendes Zustimmung (*taqrīr*) bei der juristischen Beweisführung in unterschiedlichem Masse rechtsrelevant sein können: „*Durch die Reihenfolge dieser drei Bestandteile der sunna – qawl, fiʿl, taqrīr – ist zugleich die graduelle Verschiedenheit in der Beweiskraft derselben für die Rechtsdeduction (tašrīʿ) angezeigt.*“²¹

Die *sunna* gilt allen islamischen Gelehrten zufolge als zweite Quelle der Rechtsfindung, wobei neben rationalen Gründen auch das Vorhandensein eines diesbezüglichen Konsensus (*iğmāʿ*) angeführt wird. Im Koran wird an einigen Stellen die Gehorsamkeit gegenüber dem als „schönes Vorbild“ (*uswa ḥasana*; 33/21) bezeichneten Propheten zur Pflicht gemacht:

„O ihr, die ihr glaubt, gehorchet Gott und gehorchet dem Gesandten und den Zuständigen unter euch. Wenn ihr über etwas streitet, so bringet es vor Gott und den Gesandten, so ihr an Gott und den Jüngsten Tag glaubt. Das ist besser und führt zu einem schöneren Ergebnis.“²²

„Ein Gläubiger oder eine Gläubige darf, wenn Gott und sein Gesandter eine Angelegenheit entschieden haben, nicht die Möglichkeit haben, in ihrer Angelegenheit frei zu wählen. Und wer gegen Gott und seinen Gesandten ungehorsam ist, der befindet sich in einem offenkundigen Irrtum.“²³

„Und er spricht nicht aus (persönlicher) Neigung. Es (oder: Er, d. h. der Koran) ist nichts anderes als eine inspirierte Offenbarung.“²⁴

Daneben wird auf den erwähnten *ḥadīṭ* im Zusammenhang mit Muḥadd b. Ğabal hingewiesen, sowie den Ausspruch des Propheten: „*Ich hinterlasse euch zwei Dinge. Solange ihr euch an sie haltet, werdet ihr nicht irgehen: den Koran und die Sunna seines Propheten.*“²⁵

Umstritten ist unter den Gelehrten, ob die als Erklärung, Kommentar und Vervollständigung des Koran beschriebene *sunna* als freie Rechtsfindung (*iğtihād*) des Propheten verstanden werden könne.²⁶ Die Rolle der *sunna* kann in drei Punkten umrissen werden:

a) Die *sunna* stellt Aussagen des Koran, welche dort nicht deutlich geklärt werden (*mubham*) bzw. umfassend gehalten sind (*muğmal*), klar und spezifiziert sie. Dazu gibt sie Angaben über die Gründe der Offenbarung (*asbāb al-nuzūl*). Beispielhaft hierzu gelten das rituelle Gebet (*ṣalāt*) und die Armenabgabe (*zakāt*).

¹⁷ AT-TIRMIDĪ, Abū ʿĪsā Muḥammad b. ʿĪsā b. Šura: *as-Sunan*, K. *al-Aḥkām* 3.

¹⁸ KORAN: 33/62.

¹⁹ ATAR: 1992, S. 35.

²⁰ Vgl. SCHAU, Eduard: *Zur ältesten Geschichte des muhammedanischen Rechts*, in: *Sitzungsberichte d. Akad. d. Wissenschaft in Wien* 65 (1870), S. 699.

²¹ Vgl. Ebd.

²² KORAN: 4/59.

²³ KORAN: 33/36.

²⁴ KORAN: 53/3-4.

²⁵ IMĀM MĀLIK: *Muwattāʿ*, *Qadar* 3 (645).

²⁶ KILIÇER: *İslam Fıkhında Rey Taraftarları*, Ankara 1961, S. 3 ff.

b) Die *sunna* erklärt Rechtssätze, welche im Koran nicht vorkommen,²⁷ z.B. das Verbot von Seide für Männer und das *witr*-Gebet.

c) Bereits deutlich im Koran erklärte Rechtssätze werden vervollständigt, z.B. die Scheidungsform *li'ān*. Diese wird im Koran²⁸ detailliert beschrieben, in der *sunna* folgt jedoch eine weitere Differenzierung, indem die Trennung von Mann und Frau in der Form *ṭalāq bā'in* als möglich bezeichnet wird. *Ṭalāq bā'in* ist eine Art der Scheidung im Islamischen Recht, gemäß welcher der Ehemann nach einer rechtsgültigen Trennung von seiner Frau diese unter bestimmten Bedingungen wieder heiraten kann.²⁹

Montgomery Watt stellt fest, dass die islamischen Rechtsgelehrten ab dem 8. Jh. in Fragen, über die sich der Koran nicht äußert, den *ḥadīṭ* als wichtige Quelle zu betrachten begannen.³⁰ Demnach wurden die *ḥadīṭe* mit Zunahme ihrer Bedeutung ab dem Beginn des 9. Jh. gesammelt und in den bekannten sechs *ḥadīṭ*-Büchern zusammengestellt.

Nach Gibb stellen nicht so sehr Koran und *sunna* die Hauptquellen des Islamischen Rechts dar, sondern vielmehr die spezielle „Geisteshaltung“ des jeweiligen Gelehrten, welche eine Ableitung von Rechtssätzen aus den Quellen bewirkte.³¹

3. Iğmāʿ

Wörtlich bedeutet *iğmāʿ* „Absicht“, „Übereinkunft“ als Fachausdruck jedoch: „*Der Konsens der zur selbständigen Rechtsfindung befähigten Gelehrten (muğtahidūn) zu einem sich auf praktische (ʿamalī) Fragen des Islamischen Rechts beziehenden Urteil in irgendeinem Zeitalter nach dem Ableben des Propheten.*“³²

Für das Zustandekommen eines Konsenses ist zwar die Übereinstimmung der Gesamtheit der zum *iğtihād* befähigten Gelehrten, mit Ausnahme der als sündig oder als Neuerer bekannten, nötig. Nach einigen Auffassungen beeinträchtigt die Opposition von einer oder zwei Personen den Konsens jedoch nicht.

Nach den Schulen der *Zaidiyya* und der *Imāmiyya* bezieht sich der *iğmāʿ* nur auf die Übereinstimmung zwischen den Angehörigen der *ahl al-bait*. Nach der *Zāhiriyya* und nach einer Überlieferung von Imām Ḥanbal gilt der *iğmāʿ* nur zwischen den Prophetengefährten. Die (heute) besonders in Nordafrika verbreitete malikitische Richtung des *fiqh* stützt sich außerdem auf den Konsens der alten Rechtsgelehrten von Medina.³³

Eine weitere Bedingung ist nach aš-Šāfiʿī und Aḥmad b. Ḥanbal, dass nach dem Zustandekommen des *iğmāʿ* eine längere Zeitspanne vergangen sein muss. Nach der überwiegenden Mehrheit der Gelehrten ist der *iğmāʿ* nicht auf die Angehörigen der *ahl al-bait* oder die Prophetengefährten beschränkt, sondern kann in jedem Zeitalter zustandekommen. Von dem

²⁷ GOLDZIER: 1925, S. 37.

²⁸ KORAN: 24/6-9.

²⁹ Vgl. AZ-ZUHAILĪ, Wahba: *al-Fiqh al-islāmī wa-adillatuhū*, Damaskus 1996, Bd. XII, S. 432 ff.

³⁰ WATT, W. Montgomery: *Der Islam I, Mohammad und die Frühzeit – islamisches Recht – religiöses Leben*, engl. Übers. Sylvia Höfer, Stuttgart 1980, S. 235.

³¹ Vgl. GIBB, Hamilton A. R.: *Mohammedanism*, 2. überarb. Aufl., New York: New American Library 1955, S. 73.

³² MOLLA HÜSREV: *Mirʿāt*, İstanbul 1884, S. 420. Vgl. BERNAND, M.: „Iğmāʿ“, in: *Et*, London, Lieden 3 (1971), S. 1023. KONRAD, Dilger: *Die Entwicklung des islamischen Rechts*, in: *Der Islam III: Islamische Kultur - Zeitgenössische Strömungen - Volksfrömmigkeit*, Stuttgart, Berlin, Köln 1990, S. 63.

³³ WIEDENSOHLER, Günter: *Grundbegriffe des islamischen Rechts*, in: *Rabelszeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht*, Tübingen/Berlin, 1971, S. 636. Ursprünglich war die mālikitische Schule auch in Andalusien verbreitet, vgl.: KHOURY, Raif Georges: *Al-Layth Ibn Saʿd (94/713-175/791), Grand maître et mécène de l'Égypte, vu à travers quelques documents islamiques anciens*, in: *Journal of Near Eastern Studies*, Hrsg. Robert D. Biggs, Chicago, January-October 1981, Bd. 40, S. 200.

Muʿtaziliten Nazzām, den *Hāriğiten* und einigen Gruppen der Schia wird der *iğmāʿ* rundum abgelehnt.³⁴

Als koranische Belegstellen werden von den Verfechtern des *iğmāʿ* als dritte Rechtsquelle genannt:

„Wer sich dem Gesandten widersetzt, nachdem ihm die Rechtleitung deutlich geworden ist, und einem anderen Weg als dem der Gläubigen folgt, den lassen Wir verfolgen, was er verfolgt hat, und in der Hölle brennen – welch schlimmes Ende!“³⁵

„Ihr seid die beste Gemeinschaft, die je unter den Menschen hervorgebracht worden ist. Ihr gebietet das Rechte und verbietet das Verwerfliche und glaubt an Gott (...).“³⁶

„Und so haben wir euch zu einer in der Mitte stehenden Gemeinschaft gemacht, auf daß ihr Zeugen seid über die Menschen und daß der Gesandte Zeuge sei über euch (...).“³⁷

Aus dem *hadīth* werden folgende Argumente zitiert: „*Meine Gemeinde wird in keinem Irrtum übereinstimmen.*“³⁸ Dilger stellt die Vor- und Nachteile, die sich für das Islamische Recht aus der Anerkennung des *iğmāʿ* als dritter Quelle ergaben, folgendermaßen dar:

„Einerseits ermöglichte der *iğmāʿ* der Rechtswissenschaft, Lösungen für neue Situationen zu entwickeln. So blieb die Anpassungsfähigkeit des Islams gewahrt. Allerdings stießen Neuerungen (*bidʿa*, Plur. *bidaʿ*) auf den hartnäckigen Widerstand der Strenggläubigen. Andererseits führte der *iğmāʿ* zu einer zunehmenden Erstarrung des Islams; denn in allen Fällen, in denen die Übereinstimmung der Gelehrten zu irgendeinem Zeitpunkt zu einer allgemein akzeptierten Lehrmeinung führte, war in Zukunft kein Raum mehr für eine abweichende Auslegung. Dadurch wurde das selbstständige Bemühen (*iğtihād*) um neue Lösungen immer mehr eingeschränkt.“³⁹

Aus den obigen Ausführungen geht hervor, dass der *iğmāʿ* als Rechtsquelle zur Prophetenzeit eigentlich undenkbar ist, weil damals alle rechtlichen Fragen dem Propheten vorgetragen wurden und ein Disput ohne ihn nicht möglich war. Der *iğmāʿ* muss damit seinen Beginn in den nachfolgenden Generationen genommen haben. Auffällig ist jedoch, dass Aussagen des Propheten dafür als Beleg herangezogen werden.

4. Qiyās

Der Wortwurzel nach bedeutet *qiyās* „eine Sache an einer anderen messen“ oder „zwei Sachen miteinander vergleichen“. Nach dem Gebrauch der *uṣūl*-Gelehrten bedeutet es jedoch: „Die Anwendung eines vorhandenen Urteils auf einen neuen Fall, auf den es im Koran, der *sunna* oder nach dem *iğmāʿ* keine direkte Antwort gibt, aufgrund der Ähnlichkeit mit einem alten Fall.“⁴⁰ Die Mehrheit der Gelehrten hält den *qiyās* für eine Rechtsquelle, dessen Beweiskraft sich aus dem Koran, der *sunna* und der Ratio ableitet, während die *Imāmiten*, *Hāriğiten* und *Zāhiriten* zu dessen Ablehnern gehören. Als Argumente der *qiyās*-Verfechter aus dem Koran gelten folgende Verse:

„O ihr, die ihr glaubt, gehorchet Gott und gehorchet dem Gesandten und den Zuständigen unter euch. Wenn ihr über etwas streitet, so bringt es vor Gott und den Gesandten, so ihr an Gott und den Jüngsten Tag glaubt.“⁴¹

„(...) Zieht nun die Lehre daraus, ihr Einsichtigen.“⁴²

Aus der *sunna* wird das bereits genannte Beispiel von Muʿāḍ⁴³ und folgende Begebenheit zitiert, bei der einer der Gefährten den Propheten um Auskunft bat:

„O Gesandter Gottes, meine Schwester hatte gelobt, die Wallfahrt durchzuführen, doch sie ist zuvor verstorben. Der Prophet fragte ihn, ob sie Schulden hinterlassen habe, die er bereits beglichen hätte. Als der Mann bejahte,

³⁴ ATAR: 1992, S. 69.

³⁵ KORAN: 4/115.

³⁶ KORAN: 3/110.

³⁷ KORAN: 2/143.

³⁸ IBN MĀĞĀ: Fitan 8.

³⁹ DILGER: 1990, S. 64 f.

⁴⁰ Vgl. GRÄF: 1960, S. 12. DILGER: 1990, S. 64. JUYNBOLL: *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leipzig 1910, S. 50 ff.

⁴¹ KORAN: 4/59.

⁴² KORAN: 59/2.

⁴³ Siehe: S. 33.

erwiderte der Prophet: Wenn das so ist, dann begleiche die Schuld Gottes, denn er verdient es mehr, dass man ihm die Schulden bezahlt.⁴⁴

Dieses Zitat weist auf die Beweiskraft des *qiyās* hin.⁴⁵ Nach der Zeit des Propheten wandten seine Gefährten und die nachfolgenden Generationen den *qiyās* häufig an. Die Gegner führen jedoch aus dem Koran an:

„(...) Und wir haben das Buch auf dich hinabgesandt, um alles deutlich zu machen, und als Rechtleitung, Barmherzigkeit und Frohbotschaft für die Gottergebenen.“⁴⁶

„(...) und es gibt kein Korn in den Finsternissen der Erde und nichts Feuchtes und nichts Trockenes, ohne daß es in einem offenkundigen Buch stünde.“⁴⁷

“Und geht nicht einer Sache nach, von der du kein Wissen hast! Gehör, Gesicht und Verstand (w. Herz), - für all das wird (dereinst) Rechenschaft verlangt.“⁴⁸

Kohler, der den Analogieschluss für einen wichtigen Faktor bei der Entwicklung des Rechts im Orient wie im Okzident hält, weist darauf hin, dass nur bei Beachtung einiger Bedingungen durch dieses Instrument positive Ergebnisse erzielt werden können.

„(...) die Analogie heisst hier bekanntlich *Kijās*; sie ist für das Recht fruchtbar, wenn sie die richtige Methode verfolgt, wenn sie auf die Principien führt und die Gleichheit der Entscheidung auf die Gleichheit der Principien baut; unfruchtbar ist sie, wenn sie nur auf äusserliche Aehnlichkeiten baut, wenn sie aus äusserlichen unwesentlichen Anklängen zu folgern unternimmt; die Analogie ist nur fruchtbar als Hilfsmittel der principiellen Methode, der *Kijās* nur fruchtbar als Mittel des *Raj* (...).“⁴⁹

Von den bisher untersuchten Rechtsquellen kann nur beim *iğmāʿ* ein Gebrauch zur Prophezeit ausgeschlossen werden, was genauso für die im Folgenden zu behandelnden „abgeleiteten Rechtsquellen“ gilt.

5. *Istiḥsān*

Istiḥsān bedeutet wörtlich „eine Sache für schön/gut erachten“. Als Fachausdruck jedoch findet *istiḥsān* Verwendung, wenn ein Rechtsgelehrter in einer Frage nach seiner eigenen Überzeugung von einem bereits vorhandenen Urteil Abstand nimmt und unter Berufung auf einen *naṣṣ* (rechtsrelevanten Text aus Koran oder *ḥadīth*), *iğmāʿ*, Zwangslage, verborgenen *qiyās*, Brauch (*ʿurf*) oder *maṣlaḥa* ein anderes Urteil trifft. Mit anderen Worten beinhaltet die Methode des *istiḥsān* die Bevorzugung eines stärkeren Arguments von zweien.⁵⁰

Dieses Phänomen wird in der Rechtsliteratur beim Aufstellen von Urteilen häufig angewandt, am meisten jedoch bei den Hanafiten, was ihnen die Kritik der Schafiiiten einbrachte.⁵¹ Diese zitieren in ihren Quellen ein Wort des Imām aš-Šāfiʿī: „*Wer unter Berufung auf den istiḥsān ein Urteil fällt, hat (widerrechtlich und gegen den göttlichen Willen) als Gesetzgeber gehandelt.*“ „(...) *annahu qāla man istaḥsana; fa-qad šariʿa.*“⁵² Grund für diese deutliche Ablehnung des *istiḥsān* ist die unterschiedliche Definition, welche die Rechtsgelehrten diesem zugrundegelegt haben. So wandte Imām Mālik diese Methode unter dem Namen *al-maṣāliḥ al-mursala* statt *istiḥsān* in zahllosen Fällen an.

Wenn auch nicht unter dem gleichen Namen, so existierte der *istiḥsān* doch zu Zeiten des Propheten und seiner Gefährten.⁵³ Als Beispiel dafür kann die Haltung ʿAlī in folgendem Fall herangezogen werden: Als eine Frau im Jemen nach einer geschlechtlichen Beziehung mit drei unterschiedlichen Männern schwanger geworden war, stritt man sich um das Recht

⁴⁴ AN-NASĀʿĪ: *as-Sunan*, Ḥağğ 7, 8 (5,116).

⁴⁵ ATAR: 1992, S. 60.

⁴⁶ KOARAN: 16/89.

⁴⁷ KORAN: 6/59.

⁴⁸ KORAN: 17/36.

⁴⁹ KOHLER, Josef: *Zur Geschichte der islamischen Rechtssysteme*, in: ZVR, Stuttgart 5 (1885), S. 389.

⁵⁰ Vgl. PARET: *Istiḥsān and Istiṣlāḥ*, in: *EP*, Leiden 4 (1978), S. 255 ff. Vgl. TYAN: *Methodologie et sources du droit en islam, Istiḥsān, Istiṣḥāb, Siyāsa Šariʿiya*, in: SI, Paris: Larose 10 (1959), S. 96 f.

⁵¹ WATT: 1980, S. 245.

⁵² AL-ʿĀMIDĪ, Saifaddīn ʿAlī b. Muḥammad: *al-Iḥkām fī usūl al-aḥkām*, Beirut 1984, 1. Aufl., Bd. IV, S. 162.

⁵³ WATT: 1980. S. 247.

auf das Kind und die Männer wurden zu ʿAlī gebracht. Dieser urteilte: „*Lasst das Los unter euch entscheiden, wer das Kind bekommt. Dieser soll das Kind nehmen und den anderen beiden Personen jeweils zwei Drittel eines vollen Blutgeldes (diya) bezahlen.*“ Dieses Urteil wurde anschließend vom Propheten bestätigt.⁵⁴ Da die allgemeine Regel besagt, dass das Kind nicht ohne anerkannte Abstammung bleiben sollte, stellte ʿAlī das Interesse (*maṣlaḥa*) des Kindes in den Vordergrund und wandte die Methode des *istiḥsān* an.⁵⁵

6. Istiḥāb

Die Grundbedeutung von *istiḥāb* ist „Zusammenkommen“. Als Fachausdruck steht es für folgende Annahme: „*Wenn von einem Urteil nicht bekannt ist, daß es sich geändert habe, so wird seine Gültigkeit andauern.*“⁵⁶

Verständlich gemacht werden kann der *istiḥāb* anhand von folgenden Beispielen:

- Im Normalfall werden Angelegenheiten vom Verstand und dem Recht als feststehend angesehen. So gilt die eheliche Beziehung zwischen Mann und Frau als erlaubt, wenn der Ehevertrag geschlossen wurde, genauso wie das Recht auf einmal erworbenes Eigentum.
- Die Regel „ohne rechtlichen Beweis gibt es auch keine Pflichten“ stützt sich auf den *istiḥāb*. So kann eine sechste Gebetszeit für den Muslim nicht als verpflichtend angesehen werden, wenn es dafür keinen Beweis aus den Hauptquellen gibt.
- Auch wenn es einige Quellentexte (*naṣṣ*) gibt, die auf besondere Fälle eingeschränkt sind und manche eventuell abrogiert sein können, so wird man doch nach diesen Texten urteilen müssen, solange kein Argument dagegen vorliegt. Diese Regel stützt sich auf eine Art *istiḥāb* und fordert die Annahme der Quellentexte, so wie sie gewöhnlich verstanden werden.⁵⁷

7. Istiṣlāḥ

Istiṣlāḥ, wörtlich „Verbessern“, bezeichnet das spezielle Interesse gegen das kein eindeutiger Beweis vorliegt. Zur rechtlichen Beweiskraft dieses, auch als *al-maṣāliḥ al-mursala* bezeichneten Instruments,⁵⁸ sind nach al-Ġazzālī und al-Baiḍāwī drei Bedingungen zu erfüllen:

- Das Interesse muss tatsächlich notwendig sein.
- Das Interesse muss allgemein sein und darf sich nicht nur auf eine Person, Gruppe oder ein Gebiet beziehen.
- Das Interesse muss sicher sein, nicht bloß vermutet.⁵⁹

Beispiele für angewandten *istiṣlāḥ* in den ersten Generationen nach dem Propheten sind die Sammlung des Korans in einem Band (*muṣḥaf*), die Niederschrift der mündlich überlieferten *ḥadīṭe*, der Bau von Minaretten und die Einführung eines zusätzlichen Gebetsrufs am Freitag zur Sammlung der Leute.

8. Šarʿu man qablanā

Bei diesem Rechtsprinzip werden die Gebote der früheren, vom Islam anerkannten, göttlichen Offenbarungsschriften berücksichtigt. Um gültige Urteile davon ableiten zu können, müssen

⁵⁴ Aḥmad b. Ḥanbal: *Musnad*, o. O. 1895, Bd. IV, S. 374.

⁵⁵ KARAMAN, Hayrettin: *Fikih Usūlū*, 5. Aufl., İstanbul 1989, S. 72.

⁵⁶ Vgl. GOLDZIHNER: *Das Prinzip des istiḥāb in der muhammedanischen Gesetzwissenschaft*, in: Goldziher: *Gesammelte Schriften*, Hildesheim 1970, Bd. II, S. 185.

⁵⁷ KARAMAN: 1989, S. 70 f.

⁵⁸ Vgl. TYAN: 1959, S. 96 f.

⁵⁹ ATAR: 1992, S. 82. PARET: 1978, S. 257.

diese Regeln jedoch vom Koran oder dem Propheten bestätigt oder es dürfen von beiden wenigstens keine diesbezüglich abrogierenden Aussagen getroffen worden sein.⁶⁰

Theodor Khoury betont, dass die Rechtsgelehrten in Fällen, in denen keine Lösungen der Quellen vorlagen, auf Urteile früherer Staaten oder Völker, wie die Rechtssysteme der Perser oder Byzantiner, zurückgriffen.⁶¹

Zwar abrogierte der Koran zahlreiche Speiseverbote, die den Juden in der Thora auferlegt waren,⁶² gleichzeitig aber bestätigte der Prophet nach seiner Ankunft in Medina das von den Juden gepflegte Fasten am Tag von ‘Āšūrā’ mit der Begründung, die Muslime ständen Moses näher als die Juden, nachdem diese sich auf die Errettung Moses vor dem Pharao berufen hatten.⁶³

9. ‘Urf und ‘Āda

Hintergrund vieler vom Islamischen Recht aufgestellten Regeln bilden die in der Gesellschaft vorhandenen Traditionen, auf die sich die Rechtsgelehrten in nicht wenigen Fällen beriefen.⁶⁴

Gräf und Falaturi betonen die wichtige Rolle dieses sekundären Rechtsprinzips:

„Brauch und Sitte (‘urf und ‘āda) spielen in der Praxis der islamischen Jurisprudenz eine bedeutsame Rolle, obwohl eine unantastbare Begründung für ihre Beachtung als Rechtsquelle oder (prozessuales) Beweismittel (dalīl) nicht gegeben werden konnte.“⁶⁵

In der für das Islamrecht bedeutsamen Schrift „*mağalla*“, die zwischen 1868-1876 von einer Kommission erstellt und im Osmanischen Reich bis 1926 als Gesetzbuch verwendet worden ist,⁶⁶ wird die wichtige Rolle der Tradition für das islamische Recht mehrfach betont, indem es beispielsweise heißt: „Örf ile tayin nas ile tayin gibidir.“ „ein Urteil nach der Tradition ist wie ein Urteil nach nass (rechtsrelevante Texte aus Koran und sunna). „Adet muhakkemdir“ „Tradition ist beschlussfähig“ etc.⁶⁷

Zusammenfassung

Wie aus den bisherigen Ausführungen hervorgeht, bezieht sich das Islamische Recht auf Quellen, die in ihrer Rangordnung unterschiedlich eingestuft werden. Der Koran nimmt im Vergleich zu den anderen Quellen zweifelsohne die höchste Stellung ein. Seine rechtsrelevanten Verse sind bei allen rechtlichen Entscheidungen für die Rechtswissenschaftler unumstritten der wichtigste Referenzpunkt. Die *sunna* ist nach dem Koran die zweitwichtigste Quelle des Islamischen Recht. Sie spielt bei der Auslegung des Koran sowie für Themen, die im Koran nicht behandelt werden, eine herausragende Rolle sowohl für das Islamische Recht als auch für die anderen Disziplinen des Islam. Auch die Bedeutung von *iğmā‘* (*Konsens*) und *qiyās* (*Analogieschluss*) als zwei weitere Hauptquellen des Islamischen Rechts sollte an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben.

Neben diesen primären verleihen die sekundären, also abgeleiteten, Quellen *istihsān*, *istiṣhāb*, *istiṣlāḥ* (*al-maṣāliḥ al-mursala*), *ṣar‘u man qablanā*, ‘urf und ‘āda dem Islamischen Recht

⁶⁰ Vgl. GRÄF, Erwin und FALATURI, Abdoldjavad: *Sitte und Brauch in der traditionellen islamischen Jurisprudenz* in: Beiträge zu islamischen Rechtsdenken, Studien zu nichteuropäischen Rechtstheorien, Stuttgart 1986, Bd. II, S. 32.

⁶¹ KHOURY, A. T.: 1996, S. 53 f.

⁶² KORAN: 6/145-146.

⁶³ AL-BUḤĀRĪ: *Manāḳib*, 26. MUSLIM: *Ṣawm* 111.

⁶⁴ Vgl. KOHLER: *Zum Islamrecht*, in: ZVR, Stuttgart 17 (1905), S. 201. Vgl. KHOURY/HEINE: *Im Garten Allahs*, Freiburg 1996, S. 40.

⁶⁵ GRÄF/FALATURI: 1986, S. 45.

⁶⁶ Ausführliches zu dem Gesetzbuch „*Mağalla*“, siehe: AYDIN, M. Akif: „Mecelle-i Ahkam-ı Adliye“, in: *Diyānet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 28 (2003), S. 231 ff.

⁶⁷ Ausführliches darüber, siehe: Ahmet Cevdet Paşa mit Kommission: *Mecelle-i Ahkam-ı Adliye*, (Auslegung: BERKİ, Ali Himmet), İstanbul 1982, S. 22.

eine große Vielfalt und Flexibilität. Der mit einer Rechtsfrage betraute Islamrechtswissenschaftler wird stets versuchen, die geeignete Entscheidung ausgehend von diesen Quellen und unter Berücksichtigung ihres jeweiligen Stellenwerts zu finden.

Literaturverzeichnis

- AḤMAD B. ḤANBAL: *Musnad*, o. O. 1895. (in 10 Bden.).
- AHMET CEVDET PAŞA mit Kommission: *Mecelle-i Ahkam-ı Adliye*, (Auslegung: BERKİ, Ali Himmet), İstanbul 1982.
- AL-‘ĀMIDĪ, Saifaddīn ‘Alī b. Muḥammad: *al-Iḥkām fī usūl al-aḥkām*, 1. Aufl., Beirut 1984. (in 4 Bden.).
- ATAR, Fahrettin: *Fıkıh Usūlü*, 2. Aufl., İstanbul 1992.
- AYDIN, M. Akif: „Mecelle-i Ahkam-ı Adliye“, in: *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 28 (2003). S. 231 – 235.
- BERNANND, M.: İğmā‘, in: *EF²*, London, Leiden 3 (1971). S. 1023-1026.
- AL-BUḤĀRĪ, Muḥammad b. Ismā‘īl b. İbrāhīm b. al-Muğīra: *Şahīḥ al-Buḥārī*, İstanbul 1981. (in 8 Bden.).
- CERRAHOĞLU, İsmail: *Tefsir Usūlü*, 11. Aufl., Ankara 1997.
- GIBB, Hamilton A. R.: *Mohammedanism*, 2. überarb. Aufl., New York: New American Library 1955.
- GOLDZIHNER, Ignaz: *Das Prinzip des istiṣḥāb in der muhammedanischen Gesetzwissenschaft*, in: Goldziher: *Gesammelte Schriften*, Hildesheim 2 (1970). S. 182-191.
- GRÄF, Erwin und FALATURI, Abdoldjawad: *Sitte und Brauch in der traditionellen islamischen Jurisprudenz* in: *Beiträge zu islamischen Rechtsdenken, Studien zu nichteuropäischen Rechtstheorien*, Stuttgart 1986. S. 1-136.
- GRÄF, Erwin: *Vom Wesen und Werden des islamischen Rechts*, in: *Bustan, Österreichische Zeitschrift für Kultur und Politik der islamischen Länder*, Heft I, Wien 1960. S. 10-21.
- Ders.: „Recht und Sprache im Islam“, in: *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft (ZVR)*, Stuttgart 73 (1973). S. 66-123.
- IBN MĀĠA, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Yazīd al-Qazwīnī: *Sunan Ibn Māġa*, (Hrsg.: Aş-Şidqī Muḥammad Ğamīl), Beirut 1995. (in 2 Bden.).
- İMĀM MĀLİK: *Muwattā’*, 1. Aufl., Beirut 1994.
- JUYNBOLL: *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leipzig 1910.
- KARAMAN, Hayrettin: *Fıkıh Usūlü*, 5. Aufl., İstanbul 1989.
- KHOURY, Adel Theodor und P. Heine: *Im Garten Allahs*, Freiburg 1996.
- KHOURY, Adel Th.: *Der Islam, sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch*, Freiburg 1996.
- Ders.: *Der Koran*, dt. Übers., 2. Aufl., Gütersloh 1992.
- KHOURY, Raif Georges: *Al-Layth Ibn Sa‘d (94/713-175/791), Grand maître et mécène de l’Egypte, vu à travers quelques documents islamiques anciens*, in: *Journal of Near Eastern Studies*, Hrsg. Robert D. Biggs, Chicago, January-October 40 (1981). S. 189-202.
- KILIÇER, E.: *İslam Fıkıhında Rey Taraftarları*, Ankara 1961.
- KOHLER, Josef: *Zum Islamrecht*, in: *ZVR*, Stuttgart 17 (1905). S. 194-216.
- KONRAD, Dilger: *Die Entwicklung des islamischen Rechts*, in: *Der Islam III: Islamische Kultur - Zeitgenössische Strömungen - Volksfrömmigkeit*, Stuttgart, Berlin, Köln 1990.
- MOLLA Hüsrev: *Mir‘āt*, İstanbul 1884.
- MOTZKI, Harald: *Die Entstehung des Rechts*, in: *Der islamische Orient: Grundzüge seiner Geschichte*, Würzburg 1998.
- MUSLIM, Abū al-Ḥusain Muslim b. al-Ḥağğāğ al-Quşairī an-Nisābūrī: *al-Ğāmi‘ aş-şahīḥ*, Beirut o. J. (in 8 Bden.).

- An-NASĀ'Ī, Abū'Abd ar-Raḥmān b. Šu'aib: *Sunan an-Nasā'i*, (mit Erklärung von Ḥāfiẓ Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī). 1. Aufl., Beirut 1930. (in 6 Bden.).
- PARET, Rudi: *Istiḥsān and istiṣlāḥ*, in: *El²*, Leiden 4 (1978). S. 255-259.
- AŠ-ŠĀFI'Ī, Imām Muḥammad b. Idrīs: *ar-Risāla*, Kairo 1891.
- SCHAU, Eduard: *Zur ältesten Geschichte des muhamedanischen Rechts*, in: Sitzungsberichte d. Akad. d. Wissenschaft in Wien 65 (1870). S. 699-723.
- AS-SUYŪṬĪ, Ġalāladdīn 'Abdurraḥmān b. Abī Bakr: *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, 1. Aufl., Beirut 1996. (in 2 Bden.).
- At-TIRMIDĪ, Abū 'Īsā Muḥammad b. 'Īsā b. Šura: *Sunan at-Tirmidī*, (Hrsg.: Šidqī Muḥammad Ġamīl al-'Aṭṭār), Beirut 1994. (in 5 Bden.).
- TYAN, Emile: *Methodologie et sources du droit en islam, Istiḥsān, Istiṣḥāb, Siyāsa Šar'īya*, in: *Studia Islamica*, Paris: Larose 10 (1959). S. 79-109.
- WATT, W. Montgomery: *Der Islam I, Mohammad und die Frühzeit – islamisches Recht – religiöses Leben*, engl. Übers. Sylvia Höfer, Stuttgart 1980.
- WIEDENSOHLER, Günter: *Grundbegriffe des islamischen Rechts*, in: *Rabelszeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht*, Tübingen/Berlin, 35 (1971). S. 632-644.
- AZ-ZARKAŠĪ, Badraddīn Muḥammad b. Baḥādir: *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, o. O. 1957. (in 4 Bden.).
- AZ-ZARQĀNĪ, Muḥammad 'Abdal'azīm: *Manāhil al-'irfān fī 'ulūm al-Qur'ān*, 1. Aufl., Mekka 1996. (in 2 Bden.).
- AZ-ZUḤAILĪ, Wahba: *al-Fiqh al-islāmī wa-adillatuhū*, Damaskus 1996. (in 8 Bden.).