

# Der juristische Konsens

## Eine primäre Hilfsquelle der Rechtsfindung im Islam

Mohamed Ibrahim M.A.

### 1. Einleitung<sup>1</sup>

Traditionellerweise teilt man die Quellen des islamischen Rechts ein in Quellen, worüber die Gelehrten sich einig sind und Quellen, worüber sie sich uneinig sind. Zu den ersten gehören der Qurān, die Sunna des Propheten, die Analogie und der Konsens. Die Untersuchung über die Analogie hat ergeben: erstens, dass sie keine Quelle, sondern eine Methode der Normfindung ist, und zweitens, dass sie nicht von allen Gelehrten als Quelle (und natürlich nicht als Methode) akzeptiert wurde<sup>2</sup>. Was den Konsens betrifft, so werden wir unten sehen, dass er weder als eine Quelle noch als eine Methode bezeichnet werden kann. Daher wird er hier als primäre Hilfsquelle bezeichnet. Der Grund besteht darin, dass man, trotz der oben genannten Feststellung, auf den Konsens nicht verzichten darf. Er muss herangezogen werden im Falle, dass eine gesuchte Norm weder im Qurān noch in der Sunna zu finden ist und die Analogie keine Lösungsmöglichkeit bietet. Wir werden weiterhin sehen, dass man nur von einem Konsens der Prophetengefährten sprechen kann, und zwar in der Zeit nach dem Tode des Propheten bis zum Ende des ersten Jahrhunderts nach Hiġra, als der letzte Prophetengefährte 103 n. H. gestorben ist.

### 2. Definitionen

Da keine einheitliche Definition für den Konsens besteht, sollen einige Definitionen näher betrachtet und diskutiert werden.

- 1) Die »meisten Gelehrten« (*Ġumhūr al ‘ulama’*) definieren ihn als: „Die Übereinstimmung aller Muġtahidīn (Rechtsgelehrten) in einer bestimmten Zeitepoche nach dem Tod des Propheten Muhammad auf eine bestimmte Norm für einen bestimmten Sachverhalt.“<sup>3</sup>
- 2) Al Ġazālī (1058-1111 n. Ch.) definierte ihn als: „Die Übereinstimmung der Gemeinschaft Muhammads über eine Norm, im Bezug auf eine bestimmte *religiöse* Angelegenheit.“<sup>4</sup>
- 3) Für Al Šaukānī (1760-1834 n. Ch.) bedeutet Konsens: „Die Übereinstimmung der Muġtahidīn der Gemeinschaft Muhammads in einer Zeitepoche nach seinem Tod über einem Sachverhalt.“<sup>5</sup>

Die zeitgenössischen Gelehrten definieren den Konsens wie folgt:

- 4) Ḥallāf (1888-1956) stimmt der Definition der »meisten Gelehrten« zu.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Mein herzlicher Dank gilt Angela El Moussati, Mahmoud Bassiouni und Karin Nieß für ihre Ratschläge, Unterstützung und Mitarbeit.

<sup>2</sup> Ibrahim, Mohamed, die Analogie als Methode der Rechtsfindung im Islam, auf dieser Webseite

<sup>3</sup> Al-Zuhajlī, Wahba, *usūl al-fiqh al-islāmī*, Beirut, 1996, S. 490

<sup>4</sup> Abu Ḥamid Al Ġazālī, *al-mustasfā fi ‘ilm al-uṣūl*, Beirut, Auflage 1995, B.1, S. 204, Vgl. Abu Zahrā S. 176, Ḥallāf S. 45, Al Zuhajlī, B.1, S.490

<sup>5</sup> Al Šaukānī, Muhammad ibn ‘Alī, *‘iṣṣād al fuḥūl*, Beirut, 2000, B.1, S. 348

- 5) Abu Zahra (1898-1974) definiert ihn als: „Die Übereinstimmung aller Muğtahidīn auf eine bestimmte Norm nach dem Tod des Propheten Muhammad in Bezug auf einen praktischen Sachverhalt“<sup>7</sup>
- 6) Al Zuhajlī stimmt der Definition von Al Ġazālī nicht zu, sondern übernimmt die Definition der meisten Gelehrten.<sup>8</sup>
- 7) Al Ĥuḍarī (1872-1927) definiert ihn als „Überstimmung der Muğtahidīn in der Gemeinschaft in einer Zeitepoche auf eine Norm.“<sup>9</sup>

Die „meisten Gelehrten“, und dies bedeutet „nicht alle Gelehrten“, sind der Meinung, dass die Laien nicht am Konsensbildungsprozess beteiligt werden dürfen, weil sie, ihrer Meinung nach, aufgrund ihrer begrenzten Kenntnisse, keine Meinung bilden können. Es ist in ihrer Definition nicht klar, welche Klasse von Normen, d.h. Normen der rituellen Handlungen oder Normen der zwischenmenschlichen Beziehungen, davon betroffen sind.

Al Ġazālī geht davon aus, dass die Meinungen aller muslimischen Mitglieder der Gesellschaft berücksichtigt werden müssen, und zwar in Bezug auf das, »was jeder Muslim notwendiger Weise wissen muss« (*al-maʿlūm min al-dīn bi al-ḍarurah*); d.h. das, was jeder Muslim in seiner Eigenschaft als Muslim mindestens wissen muss, damit er den religiösen Geboten und Verboten Folge leisten kann.<sup>10</sup> Er begründet diese Definition u. a. mit der Aussage des Propheten: „Meine Gemeinschaft (Umma) einigt sich nicht auf Irrtum oder Falsches.“<sup>11</sup> Er ist auch der Meinung: über spezielle Fragen, die nur von Experten gelöst werden können, kann nur ein Konsens von solchen Experten erwartet werden. Trotzdem will er nicht die Allgemeinheit vom Prozess der Konsensbildung ausschließen. Sie soll daran beteiligt werden, indem sie die Experten entscheiden lässt und dann diese Entscheidung bestätigt, ansonsten könne man nicht von einem Konsens sprechen.<sup>12</sup> Auch benutzt er in seiner Definition den Begriff „religiöse Normen“. Wir wissen, dass Al Ġazālī zwischen Muʿamalāt (Normen der zwischenmenschlichen Beziehungen) und ʿIbādāt (Normen der rituellen Handlungen) unterscheidet.<sup>13</sup> ʿIbādāt ist das, was er als »Religiöses« definiert.<sup>14</sup> Daher können wir davon ausgehen, dass er für Normen, die den Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen betreffen, etwas anderes vorsieht als den oben genannten Konsens. Seine Meinung, dass spezielle Fragen von Experten entschieden werden sollen, ohne auf die Meinung der Allgemeinheit zu verzichten,

---

<sup>6</sup> Ḥallāf, Abdul Wahhāb, *ʿIlm usūl ul-fiqh*, Kuwait, S. 45 ff

<sup>7</sup> Abu Zahra, Muhammad, *usūl al fiqh*, Kairo, 1997, S.176

<sup>8</sup> Al-Zuhajlī, Wahba, *usūl al-fiqh al-islāmī*, S.490

<sup>9</sup> Al Ĥuḍarī, Muhammad, *usūl al fiqh*, Mansoura, 2005, S. 339

<sup>10</sup> Abu Ḥamid Al Ġazālī, *al-mustasfā fi ʿilm al-uṣūl*, Beirut, Auflage 1995, B.1, S. 213

<sup>11</sup> Al Turmuḏi [2173], Vgl. Al Ġazālī, *al Mustasfā min ʿilm al uṣūl*, Auflage 1995, Beirut, B.1, S. 206 ff und Al Ġuwajnī, *al burhān fi uṣūl al fiqh*, Auflage 1997, Beirut, S.262,

<sup>12</sup> Vgl., Al-Zuhajlī, Wahba, *usūl al-fiqh al-islāmī*, S. 213 ff.

<sup>13</sup> Al Ġazālī ist derjenige Gelehrte, der diese Teilung in seinem Buch „*ṣifāʿ al ḡalīl*“ konzipiert und in „*al mustasfā*“ erweitert hat und zwar nach der Vorarbeit seines Lehrer Al Ġuwajnī in dem Buch „*al Burhān*“.

<sup>14</sup> In seinem Buch „*ṣifāʿ al ḡalīl*“ sprach al Ġazālī von religiösen und weltlichen Angelegenheiten synonym für ʿibādāt und muʿāmalāt. Z.B.: S. 79

würde bedeuten, dass die Allgemeinheit bestimmte Personen, die als Experten bekannt sind, autorisiert, diesen Konsens anzustreben.<sup>15</sup>

Abu Zahra unterscheidet in seiner Definition nicht zwischen Normen der Rituale und Normen der zwischenmenschlichen Beziehungen. Er spricht von **praktischen** Normen. Praktische Normen enthalten jedoch sowohl Normen der Rituale als auch Normen der zwischenmenschlichen Beziehungen.<sup>16</sup> Bei ihm soll der Konsens unter den Gelehrten erzielt werden. Bezüglich der Zeitepoche in der der Konsens stattfand meinen alle außer Al Ġazalī die Zeit nach dem Tode des Propheten Muhammad.

### 3. Bedingung des Konsens

Aus der Definition der meisten Gelehrten werden die Bedingungen der Konsensbildung festgelegt:

- 1) Es müssen mehrere Gelehrte bzw. Experten, die in der Lage sind, eine Meinung im Bezug auf den betroffenen Sachverhalt zu bilden, vorhanden sein.
- 2) Sie müssen alle die gleiche Meinung vertreten, unabhängig von ihren Rechtsschulen und abgesehen davon ob sie Sunniten oder Ši‘iten sind.
- 3) Alle müssen ihre Meinungen deutlich äußern.

Daraus ergibt sich, dass die Meinung der Mehrheit der Gelehrten keinen Konsens konstituiert, gleichgültig wie hoch diese Mehrheit ist. Im Ergebnis heißt das: Übereinstimmende Meinung der ši‘itischen oder die sunnitischen Gelehrten ist kein juristischer Konsens, sondern ein Konsens der Ši‘iten oder ein Konsens der Sunniten. Das gleiche gilt z.B. für Meinung der Bewohner von Medina (Ahl al Madina), Kufa, Basra, Ägypten oder der arabischen Halbinsel. Aus diesen Gründen wird der Konsens, von dem hier die Rede ist, als „juristischer Konsens“ bezeichnet, um ihn vom gewöhnlichen Gebrauch des Begriffs zu unterscheiden. Beispielsweise reden wir von einem „politischen Konsens“. Hier wird der Begriff „Konsens“ metaphorisch benutzt, um auf eine „überwältigende Mehrheit“ hinzuweisen.

### 4. Arten des Konsenses

Man unterscheidet zwischen zwei Arten von Konsens:

- 1) Eindeutiger Konsens: wenn jeder, der am Konsens beteiligt war, seine Meinung eindeutig und unmissverständlich äußert.
- 2) Stillschweigender Konsens: wenn ein Teil derjenigen, die daran beteiligt waren, ihre Meinung eindeutig und unmissverständlich äußern und der andere Teil seine Meinung zwar nicht äußert, aber auch der bekannt gewordenen Meinung des ersten Teils nicht widerspricht. In diesem Fall spricht man von einem stillschweigenden Konsens.

Es gibt allerdings keine einheitliche Meinung, ob diese Art von Konsens tatsächlich als Konsens zu betrachten ist. Für Al Ġazalī ist dies kein Konsens, „denn wenn jemand schweigt,

---

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ausführlich in: Mohamed Ibrahim, Usul al fiqh, Quellen und Methodenlehre der Rechtsfindung im Islam, auf dieser Webseite

kann man ihm keine Aussage zuschreiben. Die Gründe seines Schweigens bleiben freilich dem Außenstehenden verborgen.“<sup>17</sup>

## 5. Gegenstände des Konsenses

Nun sollen die Gegenstände des Konsens näher betrachtet und eine Antwort auf die wichtigste Frage gesucht werden: Worüber konnte ein Konsens erzielt worden sein?

Nach den Worten von Al Zuḥajlī sind die Gegenstände des Konsens „...die religiösen oder šarī‘atischen Angelegenheiten.“<sup>18</sup> Was er mit dem Attribut „šarī‘atisch“ meint, ist zunächst nicht explizit nachvollziehbar. Jedoch bilden Fragen der Vernunft und weltliche Angelegenheiten, wie die Entscheidungen über Krieg und Frieden oder die Versorgung der Bevölkerung etc. seiner Meinung nach keinen Gegenstand für den hier gemeinten Konsens. „Die gemeinsame Meinung in solchen Fällen ist nicht das, was wir hier unter Konsens verstehen.“<sup>19</sup> Das bedeutet, dass er mit dem Attribut „šarī‘atische“ nichts anderes meint als die „religiösen“ Angelegenheiten und dies würde bedeuten: Normen der rituelle Handlungen. Normen der zwischenmenschlichen Beziehungen hingegen sind kein Gegenstand der Konsensbildung. Er bringt die Meinung von einigen Gelehrten des *uṣūl al fiqh* wie Al Rāzī (gest. 606 n. H.), Al Āmidī (gest. 603 n. H.), Al Isnawī (gest. 772 n. H.), und Al Šaukānī zum Ausdruck, wonach Konsense im Bezug auf alle Angelegenheiten ohne Ausnahme erzielt werden sollen; jedoch lehnt er diese Meinung ausdrücklich ab, denn er vertritt die Meinung von Al Ğuwajnī.<sup>20</sup>

Al Ğuwajnī (419-478 n. H.) schrieb: „Es ist nicht vorstellbar, dass ein Konsens über einzelne vermutete Normen<sup>21</sup>, die nicht im *Kern der Religion* liegen, erzielt werden kann. Derjenige, der das Gegenteil behaupten würde, wäre sich nicht im Klaren worüber er rede.“<sup>22</sup> An anderer Stelle sagt er: „Es ist nicht möglich, dass alle rational denkenden Menschen ein und dieselbe Meinung über etwas haben können, welches rational gesehen, absolut im Bereich der Vernunft liegt. Der Grund besteht darin, dass die Forscher verschiedene Methoden benutzen und nicht immer die gleiche Betrachtungsweise haben.“<sup>23</sup> Gegenstände des Konsenses sind nach Al-Ğuwajnī demnach:

- Fragen, die den Kern der Religion betreffen
- und im Bereich der Normen der rituellen Handlung liegen.

Dies würde bedeuten, dass Normen der zwischenmenschlichen Beziehungen davon ausgeschlossen sind.

---

<sup>17</sup> Ibid., S. 224f

<sup>18</sup> Al-Zuhajlī, Wahba, *uṣūl al-fiqh al-islāmī*, S. 536

<sup>19</sup> Ibid

<sup>20</sup> Ibid

<sup>21</sup> Man unterscheidet zwischen allgemeinen Normen, wie Gebote und Verbote und Einzelnormen, die ausdrücken, was im Einzelnen verboten oder geboten ist. Man unterscheidet auch zwischen eindeutigen und vermuteten Quellen dieser Normen. Eindeutige Quellen sind z.B. Qurānverse, die unmissverständlich eine einzige Bedeutung haben. Vermutete Quellen sind z.B. mehrdeutige (aufgrund der Mehrdeutigkeit der Sprache) Qurānverse. Normen, die aus diesen Versen gewonnen wurden, werden als vermutete Normen bezeichnet, um nicht auszuschließen, dass man aus ihnen auch eine andere Norm gewinnen kann.

<sup>22</sup> Al Ğuwajnī, *al burhān fi uṣūl al fiqh*, Auflage 1997, Beirut, S. 261,

<sup>23</sup> Ibid, S. 263

## 6. Entwicklung der Idee der Konsensbildung

Die Idee des juristischen Konsenses hat sich im Laufe der Zeit entwickelt. Diese Entwicklung kann man in mehreren Phasen verfolgen, die ineinander fließen und nicht scharf voneinander getrennt werden können. Nach dem Tod des Propheten war es unter den Prophetengefährten üblich, dass sie sich gegenseitig konsultierten, um möglichst die richtige Meinung bilden zu können. Abu Bakr z.B. hat in seiner Regierungszeit die Prophetengefährten sehr oft zusammengerufen, sie zu Rate gezogen und ihre Meinung gehört. Falls sie verschiedener Ansicht waren, haben sie sich intensiv mit der betroffenen Angelegenheit auseinandergesetzt und darüber diskutiert, bis sie zu einer gemeinsamen Meinung gekommen sind. ‘Umar hat es ebenso gehandhabt.<sup>24</sup> Man muss hier jedoch anmerken, dass nicht alle Prophetengefährten anwesend waren, sondern ein Teil von ihnen, genauer gesagt nur ein Teil der Elite von ihnen. Die Epoche der Prophetengefährten ging um 103 n. H. mit dem Tod der letzten Ṣahābī<sup>25</sup> zu Ende.

In der Zeit der Nachfolgegeneration (tābi‘īn) (bis 180 n. H.) ist die Idee der Konsensbildung zurückgegangen, weil diejenigen, die daran beteiligt werden sollten, nicht mehr an einem Ort lebten, sondern sich an weit voneinander entfernten Orten niedergelassen hatten.<sup>26</sup>

In der Zeitepoche des Iğtihād<sup>27</sup> bzw. der Nachfolger der Nachfolgegeneration (tābi‘īn al tābi‘īn) war es üblich, dass der Muğtahid die Meinung seiner Vorgänger zu berücksichtigen hatte. Abu Ḥanīfa z.B. hat auf die Meinung seiner Vorgänger in der Stadt Kufa sehr geachtet. Mālik hat genau das gleiche in Stadt Medina getan, weil er die Meinung ihrer Bewohner als verbindlich betrachtet hat.<sup>28</sup> Jeder ihrer Schüler hat wiederum so gehandelt, insbesondere „damit ihm nicht vorgeworfen wird, dass das was er meint, nicht im Einklang steht mit dem, was die Vorgänger gedacht haben.“<sup>29</sup>

Die vorherrschende Meinung war, dass man nicht vom »Mainstream« abweichen darf, ansonsten riskiert man, »šāz« vorgeworfen zu bekommen. Das Wort »šāz« bedeutet in diesem Zusammenhang soviel wie Einzelgänger, Außenseiter oder „nicht in Einklang mit den anderen stehend“. Dennoch haben die Schüler der Rechtsschulen, um eine Meinung ihrer Lehrer zu untermauern, behauptet, es hätte einen Konsens darüber gegeben. „Somit verfestigte sich die Idee, dass der Konsens zwingend verbindlich sei und ihm nicht widersprochen werden darf, denn „die Fuqaha<sup>3</sup> haben sich stets auf das Schärfste verpönt geäußert, wenn jemand der Meinung eines früheren Gelehrten widersprochen hat.“<sup>30</sup>

<sup>24</sup> Ibn Al Qajjim, *I‘lām Al Muwaqqi‘īn*, 2004, B. 1, S. 57

<sup>25</sup> Abū al Ṭufajl ‘Āmir ibn Wā’ilah in Syrien ist er etwa 103 n. H. gestorben

<sup>26</sup> Vgl.: ‘Abdul Raziq, Muṣṭafa, *Tamhīd li Tariḥ al Falsafa al islāmijah*, Port Sa‘īd, 2005, S.179ff

<sup>27</sup> Abu Ḥanīfa wurde im Jahre 80n.H. geboren und starb 150 n.H., Malik wurde 93 n.H. geboren und starb 179, Al Ṣafi‘ī wurde 150 n.H. geboren und starb 204 n.H. und Ahmad ibn Ḥanbal wurde im Jahre 164n.H. geboren und starb 241n.H.

<sup>28</sup> Ver. Ibid

<sup>29</sup> Abu Zahra, *usūl al fiqh*, S. 176

<sup>30</sup> Al Zuḥajlī *usūl al fiqh* B.1, S. 488

## 7. Hat der Konsens tatsächlich stattgefunden?

Die bisherige Ausführung veranlasst zu fragen, ob der Konsens unter all diesen Umständen und Bedingungen stattgefunden hat? Wie in den meisten Fällen gibt es dazu zwei Meinungen:

### 7.1. Die erste Meinung

Ein solcher Konsens konnte nach der Periode der Prophetengefährten nicht erreicht werden und hat nie stattgefunden.

Er hat nicht stattgefunden, weil die Bedingungen des Konsenses nicht erfüllt werden konnten. Es gäbe keine Kriterien, nach denen beurteilt werden konnte, ob eine Person die Fähigkeit zum *Iğtihād* erlangt hat oder nicht. Daher wäre man nicht in der Lage, zwischen einem *Muğtahid* und einem Nicht-*Muğtahid* zu unterscheiden. Gäbe es trotzdem mehrere Personen, die man als *Muğtahid* akzeptieren kann, wäre es nicht möglich, die Meinung von ihnen allen zu erfahren, da sie in verschiedenen Kontinenten und Ländern leben. Wäre es möglich sie alle zu kennen und ihre Meinung zu erfahren, so könne niemand garantieren, ob nicht der eine oder andere von ihnen inzwischen seine Meinung aufgrund neuer Erkenntnisse geändert hätte. „Daher ist es nicht vorstellbar, dass es einen Konsens gegeben hat. Derjenige, der sagt, er kenne keinen Konsens, der stattgefunden hat, außer dem Konsens der Prophetengefährten, ist nicht weit von der Wahrheit entfernt. Alle Gelehrten haben diese Meinung vertreten. Imam *Aḥmad ibn Ḥanbal* kommentierte zu einem Sachverhalt, über den behauptet worden ist, es bestünde ein Konsens höchstens „wir kennen keine Meinungsverschiedenheiten darüber“<sup>31</sup>, weil er nicht von einem Konsens sprechen wollte. D.h., dass *Aḥmad ibn Ḥanbal* nicht davon überzeugt war, dass ein Konsens erzielt werden könnte. Gleichzeitig wollte er nicht ausschließen, dass eine Einigung über eine Norm erzielt werden könnte. Er wollte also die Möglichkeit offen lassen, dass es irgendeinen Gelehrten hätte geben können, der nicht die gleiche Meinung vertreten hat. An anderer Stelle sagte er: „Wenn jemand behauptet, es bestünde über eine Norm ein Konsens, dann wäre dies eine Lüge; und derjenige, der dies behauptet, wäre ein Lügner, denn es kann sein, dass die Beteiligten, nachdem sie einen Konsens erzielt haben, aufgrund von neueren Erkenntnissen, unterschiedliche Meinungen gebildet haben über das, worüber sie sich vorher einig waren. Er kann diesbezüglich höchstens sagen: Ich kenne keine Meinungsverschiedenheit über den Sachverhalt und kann nicht einfach behaupten, es bestünde ein Konsens.“<sup>32</sup> *Ibn Ḥazm* vertritt genau die gleiche Meinung wie *Ibn Ḥanbal*.<sup>33</sup>

Ein tatsächlicher Konsens, könnte also nur zustande kommen, wenn dafür eine eindeutige Grundlage aus dem *Qurān* oder aus der *Sunna* vorhanden ist. Denn ein Konsens aufgrund mehrdeutiger oder vermuteter Bedeutung der Texte des *Qurān* und der *Sunna* kann nicht erreicht werden. Daher kann von einem Konsens keine Rede sein, da ein solcher nicht durch die Konsensbildung zustande gekommen wäre, sondern dadurch, dass dafür eine eindeutige Grundlage im *Qurān* oder in der *Sunna* vorhanden ist. D.h. die Quelle dieser einheitlichen

<sup>31</sup> *Abu Zahra, usūl al fiqh*, Kairo, 1997, S. 179

<sup>32</sup> Vgl.: *Ibn al Qajjim, I'lam al muwaqqi'in*, Kairo, 2004, S.32

<sup>33</sup> *Ibn Ḥazm, al Iḥkām fi usūl al ahkām*, Kairo 1998, S. 584

Meinung ist nicht der Konsens, sondern der Qurān oder die Sunna.<sup>34</sup> Diese Meinung vertreten u.a. Al Nazzām (gest. 225 n. H.), Abu Yūsuf (113-182 n. H.) und einige ši‘itische Gelehrte.

Al Šafi‘ī (150-204 n. H.) hat in seinem Buch *Kitāb ġimā‘ al ‘ilm* (Das Buch der Zusammenfassung des Wissens) einen Dialog mit einem fiktiven Befürworter des Konsenses dargestellt: Al Šafi‘ī fragte: Wer sind diese Gelehrten, deren einheitliche Meinung einen Konsens konstruieren soll? Sein Dialogpartner antwortete: Sie sind diejenigen, die die Menschen in mehreren Orten als Fuqahā’ ansehen und ihre Meinungen anerkennen. Al Šafi‘ī erwiderte: Es gibt keinen Ort, an dem es nicht mehrere solcher Fuqahā’ gäbe, die verschiedener Meinungen sind, so dass einer die Meinung des anderen revidiert und der eine dem anderen Ignoranz vorwirft und sagt, dass er keine Fatwa äußern und niemand seine Meinung akzeptieren darf. Du kennst sicher die Meinungsverschiedenheiten in dem einen oder anderen Ort. Wann, wo und wie haben alle diese Gelehrten eine einheitliche Meinung gebildet?<sup>35</sup>

Die Gründe für die ablehnende Haltung von Al šafi‘ī gegenüber dem Konsens können also wie folgt zusammengefasst werden:

- 1) Die Gelehrten leben in verschiedenen, weit voneinander entfernten Orten
- 2) Die fast üblichen Meinungsverschiedenheiten unter den Gelehrten
- 3) Es gibt keine einheitliche Meinung darüber, welche Menschen an der Konsensbildung beteiligt werden sollen
- 4) Es gibt keine einheitliche Meinung darüber, wer als Gelehrter anzusehen ist, dessen Meinung im Konsens berücksichtigt werden soll.

Als man Al Šafi‘ī fragte, ob dies bedeutet, dass es gar keinen Konsens gegeben hatte, antwortete er: „Doch, Gott sei Dank und zwar im Bezug auf die Grundlage der Gebote und dies könne keiner bestreiten, oder behaupten, er hätte keine Kenntnis davon genommen. Wenn du sagst: Darüber besteht ein Konsens, wirst du niemanden finden, der dies bestreitet, auch wenn er das niedrigste Wissensniveau besäße. Das ist der Konsens, von dem man zu Recht sagen kann: Es gibt einen Konsens.“<sup>36</sup> Damit meint Al Šafi‘ī den Konsens unter der Prophetengefährten. Demnach konnte ein Konsens auch nur in der Zeit der Prophetengefährten stattfinden. Abu Zahra merkt zu Recht an, dass die Gründe für die einheitliche Meinung in solchen Fällen, in denen die Gelehrten ein und der gleichen Meinung waren, an den eindeutigen Versen des Qurāns und an der zweifelfrei durch *Tawātur* überlieferten Sunna des Propheten liegen. Der Konsens bestünde nur über die Interpretation dieser Quellen.<sup>37</sup>

## 7.2. Die zweite Meinung

Die zweite Meinung über den Konsens besagt, dass dieser erreicht worden ist. Sie wird dadurch begründet, dass der Konsens tatsächlich stattgefunden hat, und zwar unmittelbar nach dem Tod des Propheten. Die Saḥābah waren sich z.B. darüber einig, dass eine Großmutter ein Sechstel der Erbmasse bekommt und wenn es mehr als eine gäbe, dann wird dieses Sechstel zwischen ihnen verteilt. Sie waren sich auch darüber einig, dass kein Mann gleichzeitig mit einer Frau und ihrer Tante verheiratet sein darf; dass keine muslimische Frau einen Nicht-

<sup>34</sup> Vgl. Ḥallaf, Abdu Wahhāb, *‘ilm Usūl al fiqh*, Kuwait, 1986, S. 49

<sup>35</sup> Vgl. Abu Zahra, *usūl al fiqh*, S.177

<sup>36</sup> Ibid., S. 178

<sup>37</sup> Ibid,

muslim heiraten darf, und dass in einem Krieg besetztes Ackerland in den Händen ihrer ursprünglichen Besitzer bleiben soll usw.<sup>38</sup> Hier darf nicht übersehen werden, dass diese Konsense kurz nach dem Tod des Propheten zustande gekommen waren und bevor sich seine Gefährten an verschiedene Orte zerstreut haben. Die meisten dieser Beispiele beziehen sich auf rituelle Normen. Was das Ackerland betrifft, stammt diese Meinung vom zweiten Nachfolger des Propheten ‘Umar ibn al Ḥattāb im Bezug auf die Ackerländer in Irak und Syrien. Damit hat er eine eindeutige Norm des Qurān abgeändert<sup>39</sup> (siehe Qurānvers 8:41). Daher waren die Prophetengefährten uneinig. Nach langer Beratung mit den Gefährten aus Mekka (Muhāğirīn) und aus Medina (Anṣār) hat er diesen Beschluss gefasst. Zwar haben diejenigen, die diese Meinung nicht vertreten, seinen Beschluss akzeptiert, aber man kann nicht von einem Konsens sprechen.

### 7.3. Zu den beiden Meinungen

Ḥallāf ist zu Recht der Meinung, dass der Konsens, wie er von den meisten Gelehrten definiert worden ist, unter Auflage der oben genannten Bedingungen, nicht zustande kommen konnte.<sup>40</sup> Er beantwortet die Frage, ob es einen Konsens nach dem Tod des Propheten gab, entschieden mit „Nein“: „Wenn man die Angelegenheiten genau betrachtet, von denen behauptet wird, es gäbe darüber Konsense, wird man feststellen, dass es keine Konsense im eigentlichen Sinn gab. Was damals geschah waren keine Konsense, sondern eine gemeinsame Meinungsbildung derjenigen Gefährten, die anwesend waren. Also waren dies keine Konsense, sondern Ergebnisse der Šura (gegenseitige Beratung), die sie gewöhnlich betrieben haben.“<sup>41</sup> Daran waren nicht alle beteiligt, sondern diejenigen, die in der Stadt Medina anwesend waren. Meistens war die erzielte Meinung die Meinung der Mehrheit.

## 8. Verbindlichkeit des Konsens

Die Normen, die durch eine Konsensbildung erzielt worden sind, sind für alle Muslime verbindlich und sollen befolgt werden. Dies ist natürlich die Meinung derjenigen, die davon überzeugt sind, dass ein Konsens erzielt werden konnte.

---

<sup>38</sup> Ibid., S. 179

<sup>39</sup> Für Ausführlichkeit vergl. Al Ḥudari, Muhammad, *tarīḥ al tašrī‘ al islāmī* (Geschichte der islamischen Gesetzgebung), Beirut, o. D., S. 67f

<sup>40</sup> Ḥallāf, *Usūl al Fiqh*, S. 49

<sup>41</sup> Ibid, S.50

## Literatur

- ‘Abdul Raziq, Muṣṭafa, *Tamhīd li Tariḥ al Falsafa al islāmijjah*, Bort Sa‘īd, 2005
- Abu Zahra, Muhammad, *usūl al fiqh*, Kairo, 1997
- Ibrahim, Mohamed, Der Qurān aus sicht des usūl al fiqh als erste Hauptquelle der Rechtsfindung im Islam, auf dieser Seite
- Ders. Die Sunna des Propheten als zweite Hauptquelle der Rechtsfindung im Islam, auf dieser Seite
- Ders. Die Analogie als Methode der Rechtsfindung im Islam, Averroes Institut, 2007
- Ibn Ḥazm, *al Iḥkām fi usūl al ahkām*, Kairo, 1998
- Ibn al Qajjim, *I‘lām al muwaqqi‘in*, Kairo, 2004
- Al Ğazālī, Abu Ḥamid, *al-mustasfā fi ‘ilm al-uṣūl*, Beirut, Auflage 1995
- Ders. *al Mustasfā min ‘ilm al uṣūl*, Beirut, Auflage 1995
- Al Ğuwajni, *al burhān fi uṣūl al fiqh*, Beirut, Auflage 1997
- Ḥallaf, Abdu Wahhāb, *‘ilm Usūl al fiqh*, Kuwait, 1986
- Al Ḥudārī, Muhammad, *usūl al fiqh*, Mansoura, 2005
- Al Šaukānī, Muhammad ibn ‘Alī, *‘iršād al fuḥūl*, Beirut, 2000
- Al-Zuhajlī, Wahba, *usūl al-fiqh al-islāmī*, Beirut, 1996