

Maqasid al Scharia

Islamischen Scharia versus Menschenrechte?

Mohamed Ibrahim

Bundeskanzler schwören bei ihrer Vereidigung, dem deutschen Volke Nutzen zu bringen und Schaden von ihm abzuwenden. Damit sprechen sie die Ziele der islamischen šarīʿa, wie sie von den Wissenschaftlern des Usūl al-fiqh (Quellen und Methodenlehre des islamischen Rechts) formuliert worden sind, unbewusst aus. Wie begründet man diese Übereinstimmung? Was genau sind diese Ziele? Und wie verhält sich die islamische šarīʿa zu der Idee der Menschenrechte? Um diese Fragen beantworten zu können, werde ich mich in sechs Schritten mit dem Begriff »šarīʿa« auseinandersetzen.¹

I

1. Was heißt šarīʿa (Scharia)?

Die semantische Betrachtung des Begriffs »šarīʿa« ist für die Beantwortung dieser Fragen unfruchtbar. Deswegen sollte »šarīʿa« analytisch als eine Bezeichnung für ein System von Normen betrachtet werden², das man als „islamisches Normensystem“ bezeichnen kann. Norm ist in diesem Zusammenhang die Übersetzung des mehrdeutigen arabischen Begriffs »ḥukm«. Jedes System von Rechts- und Sozialnormen ist eine šarīʿa. Demnach können wir von der deutschen šarīʿa sprechen und meinen damit die Gesamtheit der deutschen Rechts- und Sozialnormen. Das soll uns nicht wundern, denn im Arabischen spricht man von der christlichen, der jüdischen, der internationalen šarīʿa und sogar von der Dschungel-šarīʿa (arab. *šarīʿat-ul-ğāb*)³. Daher ist immer ein Attribut nötig, um verschiedene šarīʿas voneinander zu unterscheiden oder miteinander zu vergleichen.⁴ Normen des islamische Systems werden ausdifferenziert in:

- a) Glaubensnormen
- b) Moralnormen
- c) Praktische Normen

Die praktischen Normen bestehen aus:

¹ Erstmals in: al-Islam, Zeitschrift von Muslimen in Deutschland Nr. 5/2003, (überarbeitete und erweiterte Fassung).

² Vergl. dazu z.B.: Al-Qaṭṭān, Mannāʿ: *tarīḥ al-tašrīʿ al-islāmī* (Geschichte der Festsetzung der islamischen šarīʿa), Riad, 1992, S. 13f.

³ Vgl. Ibrahim, Mohamed, Usul al fiqh, Quellen und Methodenlehre der Rechtsfindung im Islam, auf diese Webseite

⁴ Al-Qaṭṭān ist der Meinung, dass die Bezeichnung »šarīʿa« nur für die islamische šarīʿa reserviert sein soll, um sie von dem säkularen Recht zu unterscheiden. Vergl. Ibid, S. 14

- Ritualnormen (Fasten, Gebet, Pilgerfahrt etc.) und
- Normen des sozialen Handelns bzw. der zwischenmenschlichen Beziehungen.

2. Problem der Rechtsentwicklung

Die Praktischen Normen werden in der islamischen Rechtswissenschaft unter der Rubrik »**Fiqh**« zusammengefasst und behandelt. Dies stellt jedoch eine Problematik für die Entwicklung des islamischen Rechts dar, weil die Gründe der beiden Normarten völlig verschieden sind.

Ritualnormen sind Normen, deren Sinn vorwiegend unerklärlich und unbegreiflich ist (*aḥkām ġajru ma'qūlat ul ma'na*). D.h. sie sind nicht rational begründet und nicht rational begründbar. Wir wissen z.B. nicht warum Muslime tagsüber und nicht abends- und nachts über fasten sollen, und niemand kann erklären, warum die Höhe der Zakah⁵ auf Ersparnisse 2,5 % beträgt und nicht 2% oder 3%.

Demgegenüber stehen Normen des sozialen Handelns bzw. der zwischenmenschlichen Beziehungen, genauer gesagt, Normen des Rechts: sie sind rational begründet oder rational begründbar. Die Rationalität besteht darin, dass jede Norm einen Grund hat, der mit der Vernunft nachzuvollziehen ist und sein soll. Um dies zu erklären müssen wir uns mit der Frage der Begründung von Normen näher beschäftigen.⁶

3. Begründung von Normen des sozialen Handelns

„Grund der Norm einer Handlung, eines Tatbestands oder eines Objekts ist eine Eigenschaft der Handlung (z.B. Angriff) oder des Tatbestands bzw. des Objekts (z.B. berauschend), die sie bzw. ihm böse (schädlich) oder gut (nützlich) macht.

Nicht jede Eigenschaft ist geeignet, eine Norm zu begründen. Damit eine Eigenschaft eine Norm begründen kann, muss sie folgende Bedingungen erfüllen.

1- Sie soll einen klaren Erscheinungscharakter haben. Klar bedeutet hier, dass sie mit den üblichen Sinnen erkennbar sein muss (d.h. empirisch feststellbar). Daher ist es nicht erlaubt, mit versteckten Eigenschaften, die nicht empirisch nachweisbar sind, Normen zu begründen.

2- Sie muss überprüfbar sein, d.h. sie muss einen definierbaren Wesensgehalt haben, was bedeutet, dass sie einer empirischen Untersuchung unterzogen werden kann. Deswegen dürfen die Normen nicht mit elastischen Eigenschaften, die einen von Fall zu Fall und Person zu Person abweichenden Wesensgehalt haben, begründet werden.

3- Die Eigenschaft muss geeignet sein, d.h. mit höchster Wahrscheinlichkeit dazu geeignet sein, den Zweck der Normen (Nutzen zu bringen, dazu unten mehr) zu verwirklichen.⁷

⁵ Fälschlicherweise wird dieser Begriff als Armensteuer übersetzt. Tatsächlich ist er der Teil des Vermögens, auf den bestimmte gesellschaftliche Gruppen Recht haben.

⁶ Vergleiche dazu, Ibn 'Ašūr, Imam Muḥammad al-Ṭāhir, *maqāṣid al-šarī'a al-islīmijjah* (Ziele der islamischen šarī'a), Alexandria, 2005, S.44 f

⁷ Ibrahim, Mohamed, *Usūl al-fiqh, Quellen und Methodenlehre des islamischen Rechts, eine Einführung, in* *Vorbereitung / Ḥallāf, Abdul-Wahhāb, usūl al-fiqh*, Kuwait, 1986, S. 63 ff.

4. Kausalitätsprinzip, Abänderbarkeit von Normen, Flexibilität und Offenheit der Šarīʿa

Kausalitätsprinzip kann nur für die Normen des sozialen Handelns bzw. der zwischenmenschlichen Beziehung, genau genommen für Normen des Rechts, gelten.

Recht wird hier definiert als »der Teil der islamischen Šarīʿa, dessen Gegenstand der Teil der praktischen Normen ist, welcher die zwischenmenschlichen Beziehungen regelt«.

Er besagt, dass diese Normen mit ihren Gründen so verknüpft sind, dass ihre Anwendung oder Nichtanwendung davon abhängig ist, ob diese Gründe vorhanden oder nicht vorhanden sind. Bekanntlich ist es für einen Muslim z.B. verboten, alkoholische Getränke zu sich zu nehmen, weil sie die Eigenschaft besitzen, berauschend zu sein. Verlieren sie diese Eigenschaft, wird das Verbot aufgehoben. Nicht nur mit ihren Gründe sind die Normen verknüpft, sondern auch mit ihren Zielen und das Bestehen oder das „nicht mehr Bestehen“ einer Norm hängt ebenso davon ab, ob die Norm dieses Ziel weiter verwirklichen kann oder nicht. Dieses Kausalitätsprinzip begründet die Abänderbarkeit von Normen.⁸

Die islamische šarīʿa setzt im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen (Bereich des Rechts) nicht nur Normen, sondern auch **Prinzipien** wie **Gerechtigkeit** oder **šura** (d.h. Beratung und Beschlussfassung) fest. Und, weil die zwischenmenschlichen Beziehungen sich zunehmend entwickeln, komplexer und vielschichtiger werden, oder anders gesagt, weil das Bedürfnis der Menschen nach Verhaltensregeln ständig steigt, lässt die islamische šarīʿa einen ziemlich großen Raum unregelt (genannt Raum des *ʿafw*⁹), damit die Menschen selbst Normen entwickeln, um ihre »Rechtsbedürfnisse« zu befriedigen. (Siehe Abbildung unten)

Mit dieser Rationalität, Offenheit und Flexibilität der islamischen šarīʿa im Bereich des Rechts, gewinnt man die Ansicht, dass die nichtislamischen und islamischen Rechtsnormen sich nicht notwendigerweise widersprechen müssen. Somit können nichtislamische Rechtsnormen in das islamischen Recht integriert und Teil der islamischen šarīʿa werden. Dann gewinnen sie für die Muslime zweifache Verbindlichkeit, zum einen, weil sie legitimes und positives Recht sind und zum anderen, weil ihre Beachtung, so gesehen, eine religiöse Pflicht wäre.¹⁰

II.

Welche Ziele verfolgt die islamische šarīʿa?

Seit dem frühen Islam beschäftigt man sich mit der Frage, wozu all diese Normen und Vorschriften notwendig sind und welche Ziele sie eigentlich verfolgen. So fing man zunächst mit der Untersuchung der Normen ritueller Handlungen und ihrer Ziele an, bis der Gelehrte *al-Ġuwainī* (1028-1085) und sein berühmter Schüler *al-Ġazālī* (1059-1111) mit der Untersuchung der Ziele (= *maqāṣid*) der isla-

⁸ Dazu, z.B.: Kalisch, Mohammad: Vernunft und Flexibilität in der islamischen Rechtsmethodik, Dissertation, Technische Universität Darmstadt 1997, S. 120 ff

⁹ Vergl.: Al-Šāṭibī, Ibrahim: *al-muwāfaqāt* (die Rechtgeleitete), 2. Auflage, Beirut, 1996, I.B., S. 139

¹⁰ Vergl., Ibrahim, Mohamed, Missverständnisse über das islamische Recht, *al-Islam*, Zeitschrift von Muslimen in Deutschland, München, 1/2001

mischen šarīʿa als Ganzes begannen. Das Ergebnis dieser Untersuchungen wurde ein fester Bestandteil des *Usūl al-fiqh* und ist es bis heute. Die Untersuchung der Ziele war eng mit der Untersuchung der rationalen Begründung von Normen der islamischen šarīʿa verbunden. Diese wiederum stellt einen der Hauptbestandteile der Untersuchung über die Analogie als Rechtsquelle dar. Beide – Ziele und Begründungen – sind nicht voneinander zu trennen, denn wenn die Normen rational begründet sind, dann verfolgen sie bestimmte Ziele. Die Normen, die nicht rational begründet sind (nur im Bereich der ʿibadāt), und dies sind die wenigsten, müssten dieselben Ziele verfolgen, weil sie ein Teil des Ganzen (der šarīʿa) sind und in Harmonie mit den anderen Teilen stehen. In der Formulierung dieser Ziele in den Büchern des *usul al-fiqh* werden zwei Begriffe synonym verwendet, nämlich »*maṣāliḥ*« (= Nutzen) und »*ḥāǧāt*« (= Bedürfnisse). Um beide Begriffe in einen logischen Zusammenhang zu einander zu bringen, können die Ziele der islamische šarīʿa wie folgt zusammengefasst und formuliert werden:

Ziel der islamischen šarīʿa ist es, den Menschen Nutzen zu bringen und Schaden von ihnen abzuwenden, indem ihre Bedürfnisse erfüllt werden.

Mit dem Begriff »Menschen« sind keineswegs nur die Muslime gemeint, sondern alle Menschen, unabhängig von ihrer ethnischen Zugehörigkeit, ihrer Nationalität, ihrer Hautfarbe, ihrem Glauben oder ihrer Sprache, da sie nach dem islamischen Glauben als Kinder Adams zusammengehören; daraus entsteht für die Muslime eine besondere Verpflichtung gegenüber der Menschheit.

Das Nützlichkeitsprinzip¹¹ der islamischem šarīʿa ist über die malikitische Rechtsschule auf ʿUmar ibn al-Ḥattāb, den zweiten Nachfolger des Propheten, zurückzuführen. Die malikitische Rechtsschule war und ist die dominierende Rechtsschule in den nordafrikanischen Staaten. Von dort aus ist sie von den Muslimen in Spanien übernommen worden und wurde auch dort die prägende Schule des islamischen Rechtsdenkens. Al-Šāṭibī¹², einer der bekanntesten muslimischen Gelehrten aus Spanien (gest. 1388), hat ein sehr konzentriertes Werk über *usul al-fiqh* in vier Bänden verfasst, indem er sich intensiv mit der Theorie der Ziele der islamischen šarīʿa beschäftigt. Es geriet mehrere hundert Jahre in Vergessenheit, bis es 1881 in Tunis wieder entdeckt und gedruckt wurde. Al-Šāṭibī betont, dass die šarīʿa darauf zielt, den Menschen im Diesseits und im Jenseits Nutzens zu bringen.¹³ Der Nutzen für das Diesseits besteht darin, die menschlichen Bedürfnisse zu erfüllen, allerdings haben »Bedürfnisse« hier eine ganz konkrete Bedeutung. Diese zu erklären, bedarf näherer Betrachtung:

¹¹ Eindeutig und offensichtlich stellt die šarīʿa eine utilitaristische Variante bereit, die man als »Bedürfnis Utilitarismus« bezeichnen kann.

¹² Abū Ishāq Ibrahim Ibn Musa al-laḥmī al-granadianer al-mālikī. Unter dem Namen al-Šāṭibī ist er berühmt; er wurde in der Stadt šaṭiba (Jativa), die zwischen Valencia und Alicante in Spanien liegt, geboren. Er lebte und wirkte in Granada und starb 1388 n.ch.

¹³ Vergl.: Al-Šāṭibī, Ibrahim: *al-muwāfaqāt* (die Rechtgeleitete), 2. Auflage, Beirut, 1996, 2.B., S. 321-368

III

Was sind Bedürfnisse?

In der Alltagssprache sind Bedürfnisse eine Bezeichnung für das Streben nach dem, was man benötigt und haben will, um seine Ziele zu erreichen. Anders als in der Alltagssprache werden in der Soziologie Bedürfnisse als „objektive, lebensnotwendige Bedingungen menschlicher Existenz“¹⁴ betrachtet. In der Ökonomie wird ein Bedürfnis als das „Gefühl eines Mangels, verbunden mit dem Bestreben, ihn zu beseitigen“¹⁵ betrachtet. Der Wunsch nach Beseitigung des Mangels ist nichts anderes als der Wunsch nach Bedürfnisbefriedigung. Bedürfnisse können nicht befriedigt werden, ohne Mittel dafür zu haben. Verfügt man nicht über diese Mittel, entsteht eine Spannung zwischen der Wahrnehmung des Soll- und des Ist-Zustands.

Psychologen wie A. Maslow, Soziologen wie K.O. Hondrich und Friedensforscher wie J. Galtung haben sich aus verschiedenen Perspektiven mit den menschlichen Bedürfnissen beschäftigt, vor allem mit der Frage nach der Klassifizierung von Bedürfnissen. Ihre Klassifikationen können zusammengefasst werden in:

1. Physiologische Wohlergehensbedürfnisse
2. Überlebens- bzw. Sicherheitsbedürfnisse
3. Bedürfnisse nach Zugehörigkeit, Identität, zwischenmenschlicher Beziehung, Achtung und Anerkennung
4. Bedürfnisse nach Selbstverwirklichung, Freiheit und Sinngebung.

Interessant ist der Versuch von Johan Galtung, die Menschenrechte mit den menschlichen Bedürfnissen zu begründen. Für ihn wird „ein Menschenrecht (...) als eine Norm aufgefasst, welche die Grundlagen der menschlichen Existenz betrifft, ja diese schützt.“¹⁶ Er geht davon aus, dass es „eine Verbindung zu menschlichen Grundbedürfnissen (gibt), wodurch sich die Menschenrechte möglicherweise ohne zeitliche und räumliche Grenzen auf Menschen anwenden lassen.“¹⁷

IV

Menschliche Bedürfnisse aus islamischer Sicht und ihre Beziehung zu den Menschenrechten

Muslimische Denker wie al-Ġuwainī, al-Ġazālī und al-Šāṭibī gingen einen anderen Weg. Sie stellten keine psychologischen oder soziologischen Untersuchungen an und führten schon gar keine empirischen Untersuchungen durch, sondern sie untersuchten induktiv alle Normen der šarī‘a und gewannen die Einsicht, dass sie darauf zielen, den Menschen Nutzen durch Bedürfnisbefriedigung zu bringen. Sie haben die Bedürfnisse in drei Gruppen unterteilt, die in hierarchischer Beziehung zueinander stehen; daher kann man von einem **Drei- Stufen-System der Bedürfnisse** sprechen.

¹⁴ Gasiet, Seev: Menschliche Bedürfnisse, ein theoretische Synthese, Frankfurt, 1981, S. 239

¹⁵ Berndorf, Wilhelm: Wörterbuch der Soziologie, 2 Aufl. Stuttgart, 1969, S.81

¹⁶ Galtung, Johan: Menschenrechte anders gesehen, Frankfurt, 1994, S. 10f

¹⁷ Ibid.

Erste Stufe: Die notwendigen Bedürfnisse.

Darunter sind die Bedürfnisse zu verstehen, die erfüllt werden müssen, um die Existenz der Menschen und der Weltordnung zu ermöglichen.¹⁸ Ohne Erfüllung dieser Bedürfnisse ist die Erhaltung des Lebens des einzelnen Individuums, der Gemeinschaft bis hin zur gesamten Menschengattung höchst gefährdet. *Al-Ġazālī* bemühte sich, diese Bedürfnisse auf die essentiellen, auf die »Mutter aller Bedürfnisse« zu reduzieren und zu konzentrieren, die nach seiner Meinung in allen *šarīʿas* enthalten sind, auch in „der *šarīʿa* derjenigen, die der Meinung sind, dass die Vernunft in der Lage ist, selbständig Gut (nützlich) und Böse (schädlich) zu erkennen.“¹⁹ Damit hat er einen Grundstein gemeinsamer Ziele oder universaler Werte gelegt.

Al Ġazālī definierte die Bedürfnisse der ersten Stufe als:

1. Schutz der Religion
2. Schutz des Lebens
3. Schutz der Vernunft
4. Schutz des Eigentums und
5. Schutz der Ehre.

Das Wort »Religion« im europäischen Sinne gibt es im Islam eigentlich nicht. Religion wird als »*dīn*« bezeichnet. Darunter wird im Allgemeinen »Lebensweise« verstanden. Daher kann man das erste Bedürfnis »Schutz der Religion« über »Schutz der Lebensweise« in »Schutz der gesellschaftlichen Ordnung« umformulieren. Diese Umformulierung ist so allgemein, dass jede Gesellschaft diesem Ziel zustimmen kann. Und sie drängt, zu fragen: Welche gesellschaftlichen Ordnungen sind des Schutzes würdig? Der Versuch eine Antwort darauf zu geben, zwingt dazu, über die politische und gesellschaftliche Ordnung nachzudenken, für deren Schutz man bereit ist einzutreten.

Zweite Stufe: Benötigte Bedürfnisse.

Sie sind die Bedürfnisse nach den Dingen und Bedingungen, die das Leben erträglich machen. Werden sie nicht befriedigt, geriete das Leben und Zusammenleben von Menschen zwar nicht außer Kontrolle, und die Anarchie unter den Menschen wäre nicht verbreitet, aber demnach wären die Menschen überanstrengt und ihr Leben würde nur unter sehr schweren Bedingungen zu ertragen sein. Daher sieht die islamische *šarīʿa* Erleichterungsnormen (*ruḥṣah*) als Abweichung von den grundsätzlichen Normen (*ʿazāmah*) vor, um die Überanstrengungen aufzuheben.

Dritte Stufe: Ergänzende Bedürfnisse.

Sie sind die Bedürfnisse nach Dingen und Bedingungen, die das Leben möglichst reibungslos gestalten lassen. Wenn diese Bedürfnisse nicht erfüllt sind, würde das Leben nicht außer Kontrolle geraten, wie in den Fällen der notwendigen Bedürfnisse; die Menschen wären auch nicht überanstrengt, wie in Fällen der benötigten Bedürfnisse, aber ihre Lebensbedingungen würden vernunft- und naturgemäß abstoßend sein. Zu den ergänzenden Bedürfnissen gehören in diesem Sinne u.a. das gute Verhalten und Benehmen, Redlichkeit, die schönen Gewohnheiten und alles, was das Leben auf die beste Art

¹⁸ Al-ʿalim, Yūf Hāmed, *al-maqāsid al-ʿamah lil šarīʿa al-islāmijah* (Die allgemeinen Ziele der islamischen *šarīʿa*), Herndon, 1991, S. 161

¹⁹ Al-Raissouni, Ahmad: *naẓariyyat al Maqāsid ʿinda al Imm al Šāṭibī* (Theorie der Ziele bei Imām al-Šāṭibī), Herndon, 1995, zitiert nach: al-Gazali: *al-Šāfāʿ*, S. 55

und Weise gestalten lässt.

Dazu soll folgendes angemerkt werden:

a) Dieses Konzept, wie es hier dargestellt wurde, ist zuletzt von *Al-Šāṭibī* ausgearbeitet worden. Seit dieser Zeit, (14 Jh.) hat niemand gewagt, es zu ändern oder zu erweitern, als ob es sich hier um ein Dogma handelt. Grund dafür war die allgemeine geistige Stagnation in der islamischen Welt. Es besteht aber eine Notwendigkeit, dieses Konzept zu überarbeiten und zu erweitern.

b) Die Unterteilung von Bedürfnissen in drei Stufen ist an sich ein Zugeständnis daran, dass die menschlichen Bedürfnisse von Mensch zu Mensch, von Gruppe zu Gruppe und von Gemeinschaft zu Gemeinschaft variieren können und dürfen. Für einen einfachen Arbeiter in Bangladesch z.B. ist die Meinungsfreiheit nicht so wichtig wie Arbeit, Nahrung und ein Dach über dem Kopf zu haben, während sie für einen Denker im gleichen Land genau so wichtig ist, wie die Nahrung zum Leben. Global gedacht, bedarf die Anwendung dieses Konzepts einer Ausgewogenheit. Z.B. die Erfüllung der Bedürfnisse der dritten Stufe einer Gesellschaft kann nicht auf Kosten der Bedürfnisse der ersten Stufe einer anderen Gesellschaft erfolgen.

Al-Šāṭibī hat fünf Regeln aufgestellt, die in diesem Konzept berücksichtigt werden sollen²⁰:

1. Bedürfnisse der ersten Stufe sind das Fundament der zweiten und der dritten Stufe.
2. Störungen bei der Erfüllung von Bedürfnissen der ersten Stufe führen zwangsläufig zu Störungen der Erfüllung von Bedürfnissen der zweiten und der dritten Stufe.
3. Störungen bei der Erfüllung von Bedürfnissen der dritten und der zweiten Stufe müssen nicht notwendigerweise zu Störungen bei der Erfüllung der Bedürfnisse der ersten Stufe führen.
4. Es kann sein, dass eine vollständige Störung der Erfüllung von Bedürfnissen der zweiten oder der dritten Stufe zu irgendwelchen Störungen bei der Erfüllung von Bedürfnissen auf der ersten Stufe führt.
5. Es muss darauf geachtet werden, dass die Bedürfnisse der dritten und zweiten Stufe erfüllt werden damit gewährleistet wird, dass die Erfüllung von Bedürfnissen der ersten Stufe nicht gestört wird.

Mit diesen fünf Regeln will *al-Šāṭibī* erklären, dass das höchste Ziel der islamischen *šarīʿa* die Erfüllung der Bedürfnisse der ersten Stufe ist. Aber um dieses Ziel vollständig zu erreichen, sollte die Erfüllung der Bedürfnisse der zweiten und der dritten Stufe angestrebt werden. Wäre das erreicht, würde eine Störung bei der Erfüllung der Bedürfnisse der dritten Stufe als Warnung vor einer Störung der Erfüllung von Bedürfnissen der zweiten Stufen stattfinden. Damit wird ein Warnsystem für die Störung der Erfüllung der Bedürfnisse der ersten Stufe geschaffen.²¹

V

Islamische *šarīʿa* und Menschenrechte²²

Historisch betrachtet spricht man von vier Generationen der Menschenrechte.

²⁰ *Al-Šāṭibī*, Ibrahim (1996), 2. B., S. 331-339

²¹ Vergl.: Al-Raissouni, Aḥmad, 1995, (Bem. 19), S. 148 (Bem. 19)

²² Zur Vertiefung vgl. Bassiouni, Mahmoud, Islam und Menschenrechte, Bilanz und Perspektive eines Diskurses, Darmstadt 2006

1. Erstgenerationsrechte sind die klassischen Abwehrrechte gegen den Staat zum Schutz von Leben, Freiheit und Eigentum. Diese sind in der ersten Stufe der islamischen Konzeption garantierte und geschützte Rechte.

Al-Šāṭibī spricht von unabhängigen und abhängigen Zielen. Unabhängige Ziele sind für ihn die oben genannten fünf Ziele, also die Erfüllung der Bedürfnisse in der ersten Stufe, **die in jeder šarīʿa zu finden ist.** „Sie sind allgemein gültig, unabhängig von den Subjekten, von den herrschenden Zuständen und von den Arten ihrer Realisierung. Sie werden in notwendige individuelle und notwendige kollektive (Rechte) unterteilt.“²³

2. In der zweiten Generation geht es um soziale und politische Rechte. Soziale Rechte sind z.B. durch die Institution des Zakāh garantierte Rechte. Politische Rechte bedürfen eines neuen Nachdenkens über die Staatsform im Islam und die Entwicklung moderner politischer Systeme.

3. In der dritten Generation von Menschenrechten geht es um religiöse, kulturelle und ethnische Minderheitsrechte.

Im Islam sind diese nicht nur Rechte der Betroffenen, sondern sie zu respektieren ist eine religiöse Pflicht jedes Muslims.

4. In der vierten Generation fordert man, das Recht auf Entwicklung, z.B. der Dritten Welt, als Menschenrecht zu deklarieren.

Es sei hier erwähnt, dass die Muslime aus dem Nützlichkeitsprinzip (al maṣāliḥ al mursalah) eine Rechtsquelle unter bestimmten Bedingungen gemacht haben. Nützlichkeit besteht darin, die Menschenrechte zu verwirklichen und zu schützen. Folgerichtig heißt das, dass die Menschenrechte als eine Rechtsquelle zu betrachten sind.

VI

Schlussbetrachtung

Diese kurze Betrachtung macht drei Problembereiche deutlich:

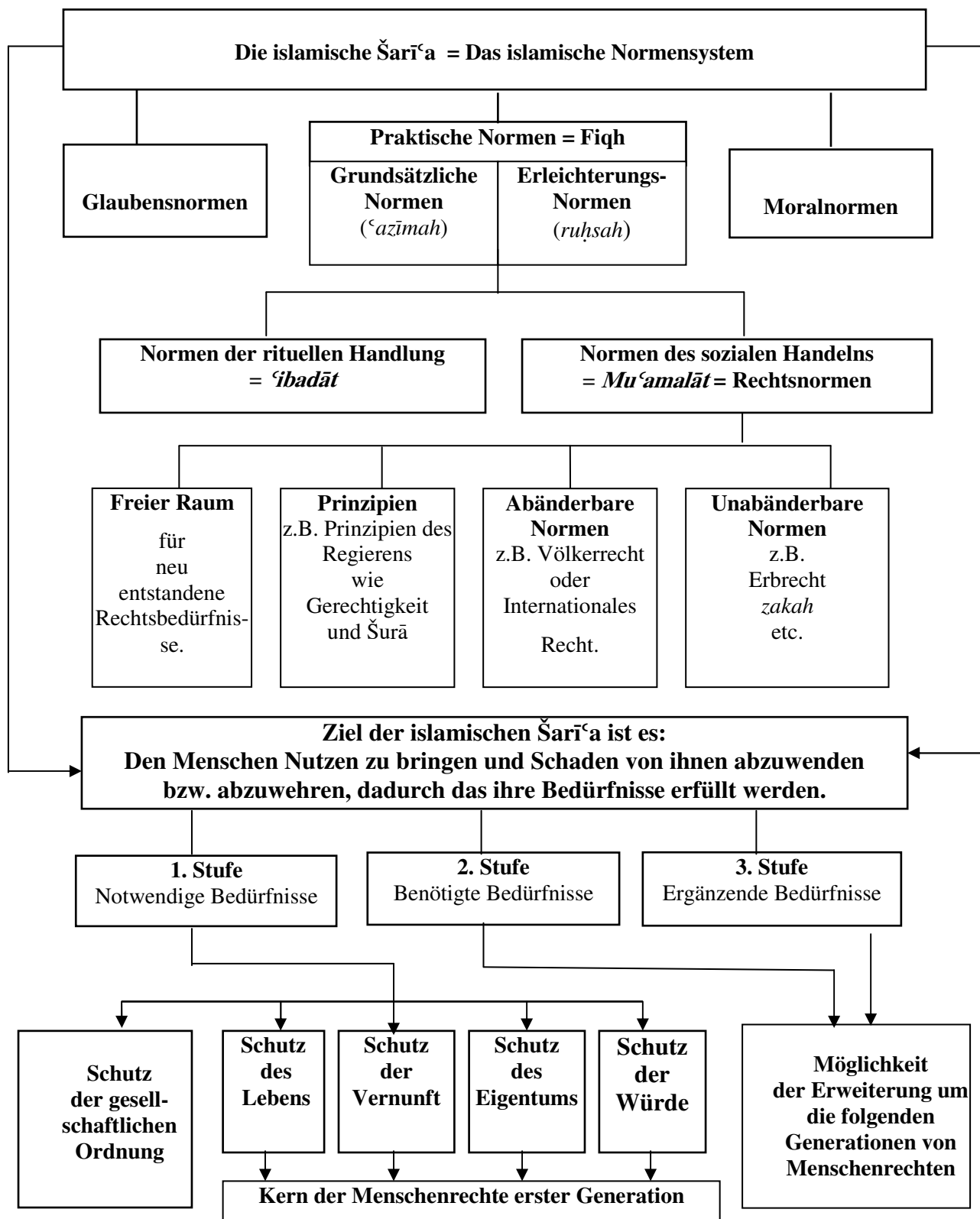
Erstens: Obwohl der Begriff Menschenrechte seit der frühen Phase des Islams im *Usūl al-fiqh* unter der Rubrik »Rechte des Individuums bzw. Rechte des Normadressaten« (= *ḥaq al mukallaḥ*) oder „Adamskinder-Rechte“ bekannt war, haben die Muslime sich nicht mit den theoretischen Grundlagen der Menschenrechte beschäftigt, so dass wir kein ausgearbeitetes philosophisches Konzept der Menschenrechte haben.

Zweitens: Die Diskrepanz zwischen dem, was als höchstes Ziel der islamischen šarīʿa gilt und der Realität der Muslime, in der Menschenrechte nicht respektiert, geschweige denn praktiziert werden. Und anstatt das die Muslime Träger, Anwälte und Beschützer der Menschenrechte sind, geraten sie in die Situation, in der sie gleichzeitig Täter und Opfer sind. Infolgedessen werden nicht die Muslime, sondern der Islam selbst dafür verantwortlich gemacht.

Drittens: Bei genauer Betrachtung der Ziele der islamischen šarīʿa wird deutlich, dass der wichtigste Rechtfertigungsgrund des Staates darin liegt, diese Ziele zu verwirklichen, d.h. die Menschenrechte zu verwirklichen, zu respektieren und zu schützen.

²³ Al Šāṭibī, al muwāfaqīt, B. 2. S. 476 f

Mit dieser kurzen Ausführung sind wir in der Lage, viele Missverständnisse, Missetaten und Missstände in unserer Zeit, besser zu begreifen und zu beurteilen. Hoffe ich wenigstens.



Schematische Darstellung der Elemente der islamische Šarīʿa als System von Normen und ihrer Ziele.

Ausgewählte Literatur

- Abdul Wahhāb Ḥallf, Usūl al fiqh, Kuwait, 1986
- Abū Zahrah, Mohammad, usūl al fiqh, Kairo, 1998
- Al Dreny Mohammad Fathī: falsafat u tašrīʿ al-islāmī fi as-sijāsah wa al-ḥukm (Philosophie der islamischen šarīʿa im Bezug auf die Politik und das Regieren), Beirut, 1982
- Al Raissouni, Aḥmad, naẓariyyat al maqāšid ʿinda al imām al šātibī (Theorie der Ziele bei Al Šātibī, Herndon, 1995,
- Al Zuheily, Wahba: Usūl al-fiqh al-islāmī, Damaskus, 1996
- Al-Qattan, Manna` : tāriḥ al-tašrīʿ al- islāmī (Geschichte der Festsetzung der islamischen schari`a), Riad, 1992
- Al-ʿAlim, Yūsuf Hāmid: al-maqāšid al-ʿāmah lil-šarīʿa al-islāmijah (Die allgemeinen Ziele der islamischen šarīʿa), Herndon, 1991
- Al-Šātibī Ibrahim: al-muwafaqāt (die Recht-geleitete), 2. Auflage, Beirut, 1996, 2.B.
- ʿAtijjah, Ġamāl Al Dīn, naḥwa tafʿīl maqāšid al šarīʿa (Über die Umsetzung der Ziele der islamischen šarīʿa), Damaskus, 2001
- Bassiouni, Mahmoud, Islam und Menschenrechte, Bilanz und Perspektive eines Diskurses, Darmstadt 2006
- Berndorf, Wilhelm: Wörterbuch der Soziologie, 2 Aufl. Stuttgart, 1969
- Galtung, Johan: Menschenrechte anders gesehen, Frankfurt, 1994
- Gasiot, Seev: Menschliche Bedürfnisse, ein theoretische Synthese, Frankfurt, 1981
- Habermas, Jürgen, Die Interkulturelle Diskurs über Menschenrechte, in: Recht auf Menschenrechte, Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Brunkhorst, Hauke, u.a. (Hrsg.), Frankfurt, 1999, S 216-228
- Ḥallaf, Abdul Wahhab: masāader al- tashrīʿi al- islāmī fi ma la naṣṣʿ fih (Quellen des islamischen Recht, wenn keine Texte vorhanden sind) Kuwait, 1972.
- Ḥallaf, Abdul Wahhab: Usūl al-fiqh, 20. Auflage, Kuwait, 1986
- Hieto, Mohammad Hassan, al-waġīz fi uṣūl altašrīʿ al-islāmī (Die Zusammenfassung des uṣūl al-fiqh al-islāmī) Beirut, 1984
- Hoerster, Norbert, Ethik und Interesse, Reclam, 2003
- Hoerster, Norbert (Hrsg.) Recht und Moral, Texte zur Rechtsphilosophie, Reclam, 1990
- Höffe, Otfried, Vernunft und Recht, Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs, Frankfurt, 1996
- Forst, Rainer, Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Zu einer Konstruktive Konzeption von Menschenrechte, in: Recht auf Menschenrechte, Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Brunkhorst, Hauke, u.a. (Hrsg.), Frankfurt, 1999, S. 66-106

- Ibn ʿašūr, Imam Muḥammad Al Tāhir, maqāṣid al šarīʿa al islīmijjah (Ziele der islamischen šarīʿa, Alexandria, 2005)
- Ibn Tajmijah „, al sijāsah al šarʿijjah fi iṣlāḥ al rāʿī wa al raʿijjah, Beirut, 1966
- Ibrahim, Mohamed, usūl al-fiqh, Methodenlehre und Quellen des islamischen Rechts, eine Einführung, in Vorbereitung
- Ibrahim, Mohamed, Missverständnisse über das islamische Recht, al- Islam, Zeitschrift von Muslimen in Deutschland, München, 1/2001
- Kalisch, Mohammad: Vernunft und Flexibilität in der islamischen Rechtsmethodik, Dissertation, Technische Universität Darmstadt 1997
- Popitz, Heinrich, Soziale Normen, Frankfurt, 2006
- Raz, Joseph, Praktische Gründe und Normen, Frankfurt, 2006