

Das ERARBEITEN einer ISLAMISCHEN VERFASSUNG

Übersetzung von "ISLAMIC CONSTITUTION MAKING"

von Muhammad ASAD

aus "Muhammad ASAD – Europe's Gift to ISLAM"

edited, annotated and written by

M. IKRAM CHAGHATAI, The Truth Society

Deutsche Übersetzung: **M.M. HANEL**, 12/2010

Die Sache, die vor uns liegt

Viele Jahrhunderte lang, vermochte eine Diskussion in diesem Land darüber, welche Prinzipien für einen Islamischen Staat maßgebend sein sollten, nicht über eine rein akademische Ebene hinaus zu gelangen; denn, auch wenn die Muslime einen solchen wünschten, gab es doch keine unmittelbare Möglichkeit, einen Islamischen Staat zu errichten. Unserer Generation allerdings, bescherte das Erreichen der Unabhängigkeit Pakistans diese Möglichkeit; und es liegt an uns, diese Möglichkeit in eine Tatsache überzuführen – wenn wir dies wünschen – oder zuzulassen, diese wieder (Gott alleine weiß, für wie lange) in den Bereich akademischer Spekulationen zurücksinken zu lassen. Es gibt keine weltliche, äußere Macht die uns davon abhielte, eine dieser beiden Alternativen zu wählen. Wie immer wir uns entscheiden mögen, so ist die Verantwortung doch die unsere, und alleine unsere.

Es gibt keinen Zweifel, dass zahllose Muslime in diesem Land sich leidenschaftlich die erste dieser beiden Alternativen ersehnen; es besteht aber auch kein Zweifel darüber, dass sehr starke Kräfte am Werke sind, die Gemeinschaft von ihrem islamischen Ziel abzubringen und Pakistan zu einem "säkularen" Staat, in sklavischer Ehrerbietung all dem gegenüber zu machen, was beinahe alle Nicht-Muslime als wünschenswert erachten. Denn die Mehrheit der Menschen in anderen Ländern – einschließlich in vielen muslimischen Ländern – wurden und haben sich daran gewöhnt, institutionalisierte Religion als etwas antiquiertes anzusehen, und infolge als etwas, das aus intellektueller Sicht nichts wirklich "respektables" darstelle; als etwas, das mit sogenannten "progressiven, fortschrittlichen" Bemühungen disharmoniere, als etwas, den Menschen von allen moralischen Verpflichtungen, die er nicht selbst ausgearbeitet hat, zu befreien: kurz, als etwas, das aufgeklärte Menschen im Kontext nationaler, sozialer und ökonomischer Planung nicht ernsthaft in Erwägung ziehen können: und aus diesem Grund wird der Vorschlag, einen Staat auf religiösen Fundamenten zu errichten, ganz allgemein in solchen Kreisen als reaktionär beschrieben oder, bestenfalls – mit einem belustigten Achselzucken – als "nicht umsetzbarer Idealismus" abgetan.

Ganz offensichtlich denken viele gebildete Muslime heutzutage in diesen Bahnen; und darin, wie in so vielen anderen Aspekten unseres heutigen Lebens auch, wird der Einfluss westlichen Denkens unübersehbar.

Aus ganz bestimmten, eigenen Gründen, sind die Menschen im Westen von der Religion (von *ihrer* Religion) enttäuscht und diese Enttäuschung spiegelt sich im ethischen, sozialen und politischen Chaos wieder, welches nun den größeren Teil der Welt durchzieht. Anstatt ihre Entscheidungen und Handlungen dem Kriterium eines universellen moralischen Gesetzes zu unterwerfen – dies ist es ja, worauf Religion letztlich abzielt – erachten diese Leute die "Zweckdienlichkeit" als einzige Obligation, an welcher sich die menschlichen Angelegenheiten auszurichten hätten; und da sich natürlich die Wunschbilder in Hinblick darauf, was zweckdienlich ist, in jeder Gruppe, Nation oder Gemeinschaft unterscheiden, entstehen deshalb die verworrensten Interessenskonflikte. Denn, es ist ja klar – das, was für mich erforderlich oder wünschenswert ist (vom praktischen Standpunkt aus gesehen) muss nicht, und ist gewöhnlich auch nicht erforderlich oder wünschenswert für dich; und solange wir unsere Bemühungen nicht der Führung einer objektiven, moralischen Betrachtung anvertrauen, müssen

unsere jeweiligen Interessen früher oder später aufeinanderprallen; und je mehr wir gegeneinander kämpfen, umso mehr entfernen sich unsere Interessen voneinander und umso antagonistischer werden unsere Vorstellungen darüber, was im menschlichen Umgang richtig oder falsch ist.

Dies ist vielleicht die letztliche Erklärung des Chaos, welchem die moderne Welt mehr und mehr erliegt. Es wurde offensichtlich, dass keine der zeitgemäßen westlichen Ideologien – ökonomischer Liberalismus/Kommunismus, Faschismus, Sozialdemokratie und so fort – einfach deswegen nicht wirklich in der Lage ist, dieses Chaos in etwas ordentliches zu verwandeln, weil keine von ihnen sich aufrichtig bemüht, ökonomische oder soziale Probleme unter dem Aspekt absoluter moralischer Prinzipien zu bedenken: mit dem Ergebnis, dass sich nicht eine unter ihnen dadurch auszeichnen vermochte, sich allgemeiner Akzeptanz zu erfreuen. In jenen westlichen Ländern, in welchen sich der Anschein solch "allgemeiner" Akzeptanz einer bestimmten Ideologie ergibt – wie dies zum Beispiel mit dem Kommunismus in Russland der Fall ist – wird diese Einmütigkeit ausnahmslos, mit allem zu Diktatur, Geheimpolizei und gesellschaftlichem Terror Dazugehörigem, von oben her *aufgezwungen*; und alleine die Existenz solch eines Unterdrückungsapparates zeigt, dass es mit der allgemeinen Akzeptanz in Wirklichkeit nicht weit her ist. Kommunisten werden natürlich sagen, dass in ihrem speziellen Fall gewaltsame Diktatur in Hinblick auf die internen russischen Verhältnisse und ihrem besonderes Verhältnis zum Rest der Welt "ein erforderliches Hilfsmittel" ist. Und das ist genau der Punkt: unter dem Vorwand der "Zweckdienlichkeit, der Notwendigkeit" kannst du alles entschuldigen, ob du nun Kommunist oder Kapitalist bist: du kannst, in anderen Worten, die fürchterlichsten Verbrechen begehen und immer noch ein selbstgefälliges Gefühl der Selbstgerechtigkeit verspüren, weil du überzeugt bist, dass diese Verbrechen den Zielen deiner eigenen Ideologie dienlich sind. Tatsache ist, dass die Verbrechen, welche westliche Zivilisationen (seien sie kapitalistische oder kommunistische) an der Menschheit begehen, üblicherweise unter diesem höchst bequemen Vorwand verübt werden. Und solange dieser Vorwand durch die Regierungen aufrechterhalten und naiver Weise durch die Volksmassen als gültig erachtet wird, kann es nichts moralisch Bedeutsames in den Konzepten eines Staates geben, der allgemein als "säkular" bezeichnet wird.

Denn in einem "säkularen" Staat gibt es keine feste Norm, um zwischen Richtig und Falsch zu unterscheiden, da das einzig mögliche Kriterium das "maximale nationale Wohlergehen" ist. Aber es ist offensichtlich, dass ohne eine objektive Messlatte für sittliche Werte, verschiedene Gruppierungen – selbst innerhalb einer einzigen Nation – nicht nur die unterschiedlichsten Ansichten darüber haben können, was im besten Interesse des Staates ist, sondern auch tatsächlich haben. Während ein Kapitalist durchaus der aufrichtigen Meinung sein mag, dass der Staat zugrunde geht, wenn ökonomischer Liberalismus durch den Sozialismus ersetzt wird, ist ein Sozialist im Allgemeinen der Ansicht, dass das Bestehen der Zivilisation von der Abschaffung des Kapitalismus und von dessen Ablöse durch den Sozialismus abhängt. Konsequenterweise machen beide ihre moralisch-sittlichen Ansichten darüber, was man mit anderen Menschen tun oder nicht tun dürfe, von ihrer ökonomischen Sicht abhängig, woraus sich das Chaos in ihren gegenseitigen Beziehungen ergibt.

Ich habe oben Stehendes nur als Beispiel angeführt. In Wirklichkeit sind die ethischen Unterschiede zwischen und unter den verschiedenen "säkularen" Gesellschaften fast nicht aufzuzählen. Unvermeidlich sind diese Unterschiede so lange, solange die Unterscheidung darüber, was Falsch und Richtig ist, was getan und was zu unterlassen ist, der Gnade individueller oder gesellschaftlicher Interessen – mit anderen Worten, der Menschen veränderlichen und veränderbaren Vorlieben ausgeliefert ist. Wenn wir zuzugeben bereit sind, dass dies eine natürliche (und daher wünschenswerte) Sache in den menschlichen Angelegenheiten ist, gäben wir in logischer Schlussfolgerung zu, dass die Begriffe "Richtig" und "Falsch" keine durchgängige Bedeutung mehr in sich tragen, sondern ausschließlich von Zeit, Umständen und individuellen Interessen bestimmt und abhängig sind. Dieser Gedanke logisch weiterverfolgt, führt unweigerlich dazu, jegliches Vorhandensein moralischer Verbindlichkeit als solche, im menschlichen Leben zu leugnen: denn "moralische Verpflichtung" wird ziemlich bedeutungslos, wenn sie nicht als etwas Absolutes, Unabhängiges aufgefasst wird. Sobald wir zu glauben beginnen, dass unsere Konzepte und Vorstellungen über Richtig und Falsch nur men-

schengemacht, unterschiedliche Ergebnisse verschiedener sozialer Übereinkünfte und Umfelder sein, können sie uns nicht mehr als verlässliche Führung in unseren Angelegenheiten dienen; und daher, wenn wir diese Angelegenheiten planen, gewöhnen wir uns Schritt für Schritt daran, alle sittliche Führung aufzugeben und uns mit aller Macht dem Diktat der "Zweckdienlichkeit" zu ergeben. Dies wiederum führt zu einer ständig wachsenden Uneinigkeit innerhalb und zwischen den menschlichen Gemeinschaften und zu einem stetigen Wegbrechen vom, dem Menschen gewährten Maß an Glückseligkeit.

Keine Nation, keine Gemeinschaft vermag zur Glückseligkeit gelangen, solange und bis sie nicht wirklich von innen her geeint ist: und keine Nation oder Gemeinschaft kann wirklich aus ihrem Inneren heraus geeint sein, solange sie nicht ein hohes Maß an Übereinstimmung darüber erzielt hat, was im Leben der Menschen richtig und falsch ist: und keine Übereinstimmung kann erzielt werden, solange die Nation oder Gemeinschaft nicht Einmütigkeit über eine sittliche Verpflichtung erlangt, welche aus einem durchgängigen, absoluten, moralischen Gesetz erwächst. Ganz offensichtlich ist, dass alleine *Religion* solch ein Gesetz zu Verfügung zu stellen vermag, und damit die Grundlage für eine Übereinkunft in Bezug auf eine moralische Verbindlichkeit innerhalb irgendeiner Nation oder Gemeinschaft. Es bedarf nicht wirklich besonderer Klugheit, um festzustellen, dass ein Staat, der auf den Grundlagen der Religion gebaut ist, eine unendlich bessere Aussicht auf nationale Glückseligkeit erwarten lässt, als jede "säkulare" politische Körperschaft dies je könnte – vorausgesetzt natürlich, dass die religiöse Lehre auf welche dieser Staat baut – und aus welcher er seine Souveränität bezieht – eine umfängliche Versorgung gewährleistet, erstens; in Bezug auf die physischen Bedürfnisse der Menschen und, zweitens, in Bezug auf deren soziale und intellektuelle Entwicklung. Die erste der beiden Bedingungen kann nur erfüllt werden, wenn die infrage stehende religiöse Lehre den körperlichen, biologischen Aspekt der menschlichen Natur ausdrücklich bejaht – was der Islam zweifellos tut; und die Erfüllung der zweiten Bedingung hängt von der Vermeidung aller Unnachgiebigkeit im religiösen Konzept der politischen Gesetzgebung ab – das ist genau das, was wir für das politische Gesetz einfordern, welches in Qur'an und Sunnah niedergelegt ist.

Zur rechtsstaatlichen Ausformung

Auf den ersten Blick mag es den Anschein haben, dass diese Forderung nicht gerechtfertigt wäre: denn die gängigen Ansichten, die man in Bezug auf die Gestaltung und Funktion eines Islamischen Staates hegt, beinhalten ja gerade diese Unnachgiebigkeit, die man als unvereinbar hinsichtlich der Anforderungen hinsichtlich einer menschlichen Weiterentwicklung ansehen muss. Ich verweise im speziellen auf die Vorstellung unter den Muslimen, dass es nur *eine* Staatsform geben könne, die es verdiene, "islamisch" bezeichnet zu werden – nämlich, jene Form, die sich unter den vier rechtgeleiteten Kalifen herausgebildet hatte – und dass deshalb jede Abweichung von diesem Model den islamischen Charakter des Staates vermindere. Dies ist allerdings eine gänzlich irrige Annahme. Wenn wir die politischen Gesetze und Vorschreibungen, welche aus Qur'an und Sunnah abgeleitet sind, kritisch untersuchen, erkennen wir, dass es in Wirklichkeit keine "spezielle" Form des Islamischen Staates gibt. Die *shari'ah* schreibt kein bestimmtes Modell vor, nach welchem der Staat ausgerichtet sein sollte, noch hat sie im Detail eine Verfassungstheorie ausgearbeitet, sondern erlaubt, ganz im Gegenteil dazu, einen großen Spielraum in der Methodik des Regierens und Verwaltens. Das im Kontext von Qur'an und Sunnah niedergelegte politische Gesetz ist dennoch keine Einbildung. Es ist sehr wirklich und in sich selbst abgeschlossen und gibt uns den Rahmen eines politischen Entwurfs, der in allen Zeiten und unter allen Bedingungen menschlichen Lebens die Möglichkeit der Umsetzung in sich birgt: denn gerade, weil es angelegt ist, zu allen Zeiten und unter jeglicher Bedingung umsetzbar zu sein, wurde uns dieser Entwurf nur als *Umriss* und nicht im Detail übergeben – denn der Menschen politische, soziale und ökonomische Bedürfnisse sind an ihre Zeit gebunden und daher veränderlich. Als göttliche Vorschreibung berücksichtigt die *shari'ah* gebührend alle Möglichkeiten und Erfordernisse historischer Evolution und konfrontiert den Menschen nur mit einer sehr begrenzten Anzahl fundamentaler politischer Gesetze, nach welchen sich jede Verfassung eines Staates auszurichten hat, wenn dieser ein Islamischer Staat sein soll; darüber hinaus belässt sie ein weites Feld für die Erstellung der Verfassung (und der Gesetzgebung ganz allgemein) zur Bearbeitung durch den *ijtihad* der betreffenden Zeit offen.

Anders gesagt, gibt es nicht nur eine Form des Islamischen Staates, sondern viele; und es ist an den Völkern jeder Epoche herauszufinden, welche Form die geeignetste ist, ihre Bedürfnisse zu erfüllen.

Die politischen *shari'ah* Gesetze, die ich gerade erwähnt habe (und die nun weiter besprochen werden), fanden ihren vollständigen Ausdruck in den Verfassungsformen, die zur Zeit der rechtgeleiteten Kalifen bestanden – und deshalb war, im wahrsten Sinne des Wortes, ihr Staat ein Islamischer. Doch wir müssen nicht vergessen, dass in der ungeschriebenen Verfassung, durch welche das islamische Gemeinwesen damals bestand, Seite an Seite mit allen expliziten *shari'ah* Gesetzen, die sich auf die Staatsführung bezogen, auch bestimmte Gesetze existierten, die keinen direkten Bezug zur *shari'ah* als solche hatten – das heißt, legislative Verfügungen, die nicht direkt aus Qur'an und Sunnah abgeleitet waren, sondern reine Überlegungen des gesunden Menschenverstands in Hinblick auf Verwaltungseffizienz, öffentlicher Wohlfahrt, usw., darstellten. Insofern diese Verfügungen durch die jeweils amtierende Regierung – verkörpert durch die Person des Kalifen - gutgeheißen wurden, und darüber hinaus, nicht in Widerspruch zum buchstabengetreuen Geist der *shari'ah* standen, erlangten sie zeitliche vollständige rechtliche Gültigkeit. Aber dies heißt nicht, dass sie für *alle* Zeit in Kraft bleiben müssen.

Es ist durchaus verständlich (eigentlich sollte ich sagen, unvermeidlich) dass verschiedene Epochen und unterschiedliches intellektuelles und ökonomisches Umfeld, Grund zu sehr unterschiedlichen Erkenntnissen in Hinblick auf die Wahl der besten Mittel geben, um administrative Effizienz, soziale Gerechtigkeit und öffentliche Wohlfahrt zu erzielen – und, dass deshalb ein Großteil der staatlichen Verfassungsverfügungen sehr unterschiedlich ausfallen können. Dies kann natürlich nicht jene Elemente der Verfassung betreffen, welche in der *shari'ah* niedergelegt sind, und deshalb unveränderlich sind; auch kann dies nicht die grundlegende grundsätzliche Regelung betreffen, dass nicht-*shari'ah* Verfügungen, welche auf vernünftigem Menschenverstand gründen, keinesfalls dem Geist oder dem

Buchstaben der *shari'ah* entgegenstehen dürfen. All dies berücksichtigend, wird klar, dass eine Islamische Verfassung, die es dreizehnhundert Jahren nach den rechtgeleiteten Kalifen zu entwickeln gilt, sich legitimer Weise in mehr, als nur in einem Punkt von jener unterscheiden darf, welche in ihrer Epoche gültig war – einfach deswegen, weil sich unser Zeitalter in mehr als einem Punkt von dem ihren unterscheidet.

Es ist aber nicht einmal erforderlich, eine Zeitspanne von dreizehnhundert Jahren zu postulieren, um zu begreifen, dass die Verfassungserfordernisse einer bestimmten Zeit sich beträchtlich von den Erfordernissen einer früheren Periode unterscheiden. Sogar innerhalb weniger Jahrzehnte haben die rechtgeleiteten Kalifen ihre administrativen Methoden – oder, wie wir heute zu sagen pflegen – die Staatsverfassung, in mehrfacher Hinsicht geändert. Als Veranschaulichung wenden wir uns dafür der Wahl des Staatsoberhauptes zu.

Natürlich gab es hinsichtlich des Prinzips eine Regierung zu wählen, keine Meinungsverschiedenheit unter den Gefährten, denn, wie wir sehen werden, ist das Gesetz der *shari'ah* in diesem Punkt eindeutig. Auch wenn das Staatsoberhaupt zweifellos gewählt werden muss, schreibt das Gesetz keine *spezifische* Wahlmethodik vor: daher erachteten die Gefährten korrekterweise die Wahlmethodik als etwas, das außerhalb der *shari'ah* anzusiedeln ist: als etwas, das daher legitimer Weise in Übereinstimmung mit den Bedürfnissen der Zeit und zum Besten des Gemeinschaftsinteresses verändert werden darf. So wurde der erste der rechtgeleiteten Kalifen, Abu Bakr durch die Häupter der zur Zeit des Propheten Ablebens in Medina anwesenden *Muhajirs* und *Ansar* gewählt. Auf seinem Totenbett bestimmte Abu Bakr den 'Umar zu seinem Nachfolger, und diese Wahl wurde in der Folge durch die Gemeinschaft ratifiziert (wobei die Ratifizierung in diesem Fall einer Wahl gleichgestellt ist). Als nun 'Umar im Sterben lag, bestimmte er ein Wahlkomitee, bestehend aus sechs der angesehensten Gefährten und anvertraute ihnen die Wahl seines Nachfolgers aus ihrer Mitte; ihre Wahl fiel auf 'Uthman, der daraufhin von der Gemeinschaft als der rechtmäßige Nachfolger 'Umars anerkannt wurde. Nach 'Uthmans Tod wurde 'Ali als *Amir al-mu'minin* durch eine Versammlung in der Propheten Moschee ausgerufen, und die Gemeinschaft ratifizierte diese Proklamation.

Deshalb unterschied sich die Staatsverfassung unter diesen vier Regentschaften, die wir als "rechtgeleitet" beschrieben haben, in einem sehr wesentlichen Punkt: denn niemand kann leugnen, dass die Methode, durch welche das Staatsoberhaupt gewählt wird, ein sehr wichtiger Punkt der Verfassung ist. Die unterschiedliche Behandlung dieses Punktes durch die Gefährten – sowohl hinsichtlich der Zusammensetzung der Wählerschaft, wie auch des Wahlmodus – zeigt, dass ihrer Meinung nach, die Verfassung von Zeit zu Zeit verändert werden kann, ohne dass sie deshalb weniger "islamisch" wäre. Diese Auffassung, (eigentlich) unnötig zu betonen, ist völlig korrekt. Der Islam verlangt von uns nicht mehr und nicht weniger, als dass die Verfassung stets den wenigen fundamentalen, expliziten Regeln entspricht, welche in diesem Kontext in der *shari'ah* niedergelegt sind; wohingegen der Rest der Verfassungsinhalte dem *ijtihad* der Gemeinschaft überlassen bleibt, welcher sich nach den Bedürfnissen der infrage kommenden Zeit ausrichtet.

Auf Grundlage dieser Überlegungen dürfen wir nun ruhig mit der Diskussion der *shari'* Grundlagen eines Islamischen Staates fortfahren – oder, um genauer zu sein, mit der Diskussion jener Regierungsbestandteile, welche unter allen Umständen in eine Verfassung aufgenommen sein müssen, die beansprucht, eine islamische zu sein.

Grundlegende Prinzipien

Das oberste Ziel eines Islamischen Staates liegt in der Bereitstellung eines politischen Rahmens für die Einheit der Muslime und für deren Kooperation – eine Zusammenarbeit in islamischem Sinne und um der Sache des Islams willen.

وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (١٠٣) وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (١٠٤)

**Und haltet fest, alle zusammen, am Bund mit Gott, und trennt euch nicht von einander.
Und gedenket der Gnaden, die Gott euch gewährt hat: wie, als ihr Feinde wart, Er eure Herzen zu-
sammenschloss, sodass ihr durch Seine Gnade Brüder wurdet;
und [als] ihr [gleichsam] am Rande eines feurigen Abgrunds wart.
Er hat euch davor gerettet.
Auf diese Art macht Gott euch Seine Botschaften deutlich, auf dass ihr Rechtleitung finden möget,
und dass aus euch eine Gemeinschaft [von Menschen] erwachsen möge, die zu allem Guten einla-
den, und gutes Tun gebieten und falsches Tun verbieten:
und sie sind es, die Glückseligkeit erreichen!** (Sure 3: 103-104)

Es wird daraus klar, dass der Staat sich nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel für ein Ziel ist; das Ziel des Anwachsens einer Gemeinschaft von Völkern, die für Gleichheit und Gerechtigkeit, für das Richtige und gegen Unrecht eintreten – oder, um es anders auszudrücken, für die Schaffung und Erhaltung solcher Bedingungen, welche es einer größtmöglichen Anzahl von Menschen ermöglichen, in spiritueller und physischer Übereinstimmung mit dem Natürlichen Gesetz Gottes, dem Islam zu leben. Das Erreichen dieses Ziels hängt zu großen Teilen von den sozialen Bedingungen ab, unter welchen wir leben. Bei allem guten Wollen, kannst du, als Individuum nicht wirklich und wahrhaftig ein islamisches Leben führen, wenn du isoliert bist; du kannst deine private Existenz nicht nach den Erfordernissen des Islams ausrichten, solange, und bis die dich umgebende Gesellschaft nicht damit einverstanden ist, das Handeln zwischen ihren Mitgliedern jenen Mustern zu unterwerfen, wie der Islam sie vorstellt. Anders gesagt, hängt die moralische Güte deines Handelns und der stetige Anstieg deiner spirituellen Verfassung – was als die beiden Ziele der Religion beschrieben werden kann – zum großen Teil von etwas ab, was außerhalb deiner selbst liegt: nämlich davon, ob dir von den dich umgebenden Menschen geholfen wird, du ermutigt und geschützt wirst, oder nicht. Wenn also die Menschen um dich herum bereit sind, dir alle erforderliche Hilfe, Ermutigung und Schutz zuzugestehen, erwarten sie natürlich auch die gleiche Kooperation von dir. Somit sind die Mitglieder einer Gesellschaft individuell und gegenseitig verantwortlich; gegenseitig in Bezug darauf, wie sie sich verhalten und was sie tun. Diese Verantwortlichkeit verlangt in allen Zivilisationen nach einem konkreten Gesichtspunkt bei der Schaffung eines koordinierenden behördlichen Organs, welches mit Befehlsgewalt und der Macht etwas zu verbieten ausgestattet ist – das ist der Staat. In Hinblick auf eine muslimische Gesellschaft können die Aufgaben des Staates auf eine noch einfachere Formel reduziert werden: die menschlichen Beziehungen derart zu organisieren, dass jedes Individuum auf so wenig Hürden wie möglich trifft, und so viel Förderung wie möglich erfährt, um seine/ihre persönliche Entwicklung in islamischem Sinne zu verwirklichen. Das, und nichts anderes ist das *shari'* Konzept des Staates – jenes Konzept, welches der Gesandte Gottes von Anbeginn seiner Mission, der Menschheit unterbreitet hat.

Um das Gesetz des Islam zum Landesgesetz zu machen; sich der Menschen Kooperation in Hinblick auf islamische Gerechtigkeit und Gleichheit zu versichern; die Individuen, Männern und Frauen die Grundsätze des Islams nicht nur im Glauben erkennen zu lassen, sondern auch in praktischer, gesellschaftlich-ökonomischer Hinsicht; um die Gemeinschaft gegen Angriffe von außen und Zersetzung

von innen zu verteidigen; und um den Islam der ganzen Welt bekannt zu machen; darin liegt die wichtigste Aufgabe und tiefste Verantwortung des Staates, wie dies aus der Botschaft Mustafas zu erkennen ist. Wenn er diesen Anforderungen entspricht, kann der Staat rechtens als „Gottes Stellvertreter auf Erden“ – zumindest in jenem Teil der Erde, welche unter seine Gesetzgebung fällt – bezeichnet werden.

Da sich nun die Rechtmäßigkeit solch eines Staates aus des Volkes Übereinkunft ableitet, sich einer bestimmten sozialen Kooperation zu befleißigen, kann man sagen, dass die Souveränität „beim Volke“ ruht; doch insofern allerdings in einer bewussten *muslimischen* Gesellschaft, diese Übereinkunft des Volkes auf dieses bestimmte Modell nichts anderes als das Ergebnis ihrer Annahme des Islams als göttliche Vorschreibung ist, kann es eben keinen Zweifel darüber geben, dass sie aufgrund ihres eigenen *Rechtsvermögens* mit der Souveränität ausgestattet sind. Ihre Macht ist aber stellvertretender Art und nur zu treuen Händen von Gott anvertraut: und so bezieht der Islamische Staat seine Souveränität letztlich von Gott. Deshalb muss der erste Artikel unserer Verfassung lauten:

„Der Staat verfügt über Macht, von Gott zu treuen Händen anvertraut, damit die Menschen in Übereinkunft mit dem Gesetz des Islam zu leben vermögen“.

Von diesem ersten Artikel ausgehend, folgt logischerweise, dass des Staates allererste Aufgabe darin besteht, die Vorschreibungen der *shari'ah* in den Gebieten seines Rechtseinflusses umzusetzen. Der Qur'an drückt sich diesbezüglich unmissverständlich aus.

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَٰسِقُونَ

... denn jene, die nicht im Lichte dessen richten, was Gott herabgesandt hat – sie sind es, die wirklich ungerecht sind! (Sure 5: 47)

Daher kann keine Verfassung als islamisch bezeichnet werden, solange sie nicht in etwa eine Klausel in der Art enthält:

„Die Gesetze der shari'ah hinsichtlich der öffentlichen Angelegenheiten bilden die unverletzliche, grundlegende Richtlinie öffentlichen Rechts“.

Ich möchte an dieser Stelle darauf verweisen, dies die Eingrenzung der staatlichen Gesetzgebung auf „öffentliche Angelegenheiten“ natürlich nicht bedeuten, dass die *shari'ah* als solche entsprechend beschränkt wird oder werden sollte: denn zweifellos bezieht sie sich auf das Menschen ganzes Leben, sowohl des öffentlichen, wie des privaten. Wir dürfen die Tatsache nicht aus den Augen verlieren, dass der Staat, als soziale Organisation, sich in erster Linie mit den sozialen Aspekten menschlichen Lebens beschäftigt, und deshalb von der *shari'ah* nicht mehr, als eine diesbezügliche Richtlinie verlangt. Doch diese Richtlinie muss vorhanden sein, wenn es ein *Islamischer* Staat sein soll.

In Hinblick auf die wohl bekannten Meinungsverschiedenheiten unter muslimischen Gelehrten hinsichtlich der Reichweite und des Ausmaßes der *shari'ah*, ist es erforderlich an dieser Stelle einige Betrachtungen zu diesem Thema anzustellen.

Das Problem Islamischen Gesetzes

Nur ein Bruchteil der Gesetze, welche heute unter dem Titel *shari'ah* laufen, ruhen auf Vorschreibungen, die in eindeutiger Weise auf Befehle oder Verbote auf eine der beiden islamischen Quellen, Qur'an und Sunnah zurückzuführen sind. Der bei weitem größere Teil der Gesetze, welche im *fiqh* als *shari'* Gesetze gelten, ist das Ergebnis von Jahrhunderte langem *ijtihad* – in anderen Worten, das Ergebnis subjektiver Rückschlüsse, welche von den großen *fuqaha* der Vergangenheit aufgrund ihres Studiums aus den beiden Quellen abgeleitet wurden. Es besteht kein Zweifel, dass bei den führenden Exponenten des *fiqh* diese Studien als äußerst gewissenhaft zu bezeichnen sind. Dennoch sind deren Ergebnisse subjektiv in dem Sinn, was die Interpretation der rechtlichen Grundlagen in den Rechtsquellen des Islams betrifft, als diese durch den individuellen Zugang jedes Rechtsgelehrten bestimmt sind. Die intellektuellen Methoden, welche in diesen Arbeiten zur Anwendung kamen, waren zahlreich, und höchst unterschiedlich; und so wurde im Laufe der Jahrhunderte ein sehr kompliziertes Bild islamischen Gesetzes geschaffen – so kompliziert, dass es für einen gewöhnlichen, intelligenten Muslim, der sich nicht jahrelang im *fiqh* spezialisiert hat, nicht leicht eingängig ist. Davon abgesehen, war es unvermeidlich, dass diese *ijtihadi* Ableitungen der großen *fuqaha* stark vom geistigen und gesellschaftlichen Umfeld ihrer Zeit beeinflusst waren; und weil dieses Umfeld sich in vielen Bereichen von unserem unterschied, kommt es, sagen wir einmal, nach eintausend Jahren, aufgrund der mannigfachen soziologischen Erfahrungen, die wir bis in die heutige Zeit herauf gemacht haben, natürlicherweise zu einem Zusammenprall der Vorstellungen hinsichtlich Islamischen Rechts. Das ist, kurz gesagt, der Hauptgrund für die Abneigung so vieler „moderner“ Muslime, die islamischen Prinzipien auf die Probleme praktischer Ökonomie und Politik hin anzuwenden.

Wenn der Islam weiterhin ein praktikables Angebot bleiben soll, müssen unsere Vorstellungen über dessen Gesetz von allen Beschränkungen befreit werden, welche ihnen über Jahrhunderte durch zeitgebundenen *fiqh* auferlegt wurden. Anders gesagt: wir müssen das Konzept der *shari'ah* in jener Klarheit und Prägnanz, in jener Reinheit wiederherstellen, das es zur Zeit seiner Verkündigung durch den geheiligten Propheten besaß; denn es ist ziemlich zwecklos, von den „ewigen“ Werten der *shari'ah* – Werte, die in ihrem Sein aus dem Göttlichen Gesetz erwachsen - zu sprechen, und sie gleichzeitig mit den Ergebnissen menschlichen *ijtihad*s zu vermengen – ein Fehler, welchen viele Muslime seit dem dritten Jahrhundert nach der *hidjrah*, begehen.

Als Göttliches Gesetz, kann die *shari'ah* überhaupt nicht von menschlichen Ableitungen, Folgerungen oder subjektiven Rückschlüssen irgendwelcher Art abhängig gemacht werden, sondern muss in seiner Ganzheit, als positive, eindeutige Vorschreibung – begrifflich ausgedrückt durch Befehle, Verbote oder bestimmte Feststellungen, die dem Qur'an und der Sunnah entspringen – erhalten bleiben, und technisch als *nusus* (sing., *nass*) bezeichnet werden. Nun sind diese *nusus*, diese Verfügungen, aus ihrer Natur heraus, nicht widersprechenden Interpretationen unterworfen – tatsächlich *bedürfen* sie keinerlei Interpretationen – da sie in ihren Bedeutungen völlig einleuchtend und sich selbst genügend sind. Denn, "der *nass* aus Qur'an und Sunnah bezeichnet die Bestimmung (*ahkam*) im offensichtlichen (*zahir*) Wortlaut, in welchem sie zum Ausdruck gebracht sind" (*Lisan al-Arab*, Bd. VIII, S. 267). Lane, dessen Wörterbuch ausschließlich auf den Arbeiten der klassischen arabischen Lexikographen gründet, fasst *nass* als etwas (eine Feststellung) zusammen, welche einfach, oder explizit von Gott und Seinem Gesandten erklärt oder festgestellt wurde; ... ein Ausdruck, eine Phrase, ein Satz, welche eine ganz bestimmte Bedeutung anzeigen, und eine andere außer diese nicht zulässt; ... ein Grundsatz, oder eine Verfügung, welche durch die offenkundige, oder leichtverständliche Bedeutung der qur'anischen Worte oder jener aus der Sunnah vermittelt wird" (Lane's Lexikon, Bd. VIII, S. 2798). Der Leser sollte die, immerwährend wiederholte Betonung darauf beachten, dass *nass* durch "den einfachen Ausdruck (*zahir*), der eine offenkundige Bedeutung hat, der keine andere zulässt, bestimmt wird" – das bedeutet, Vorschreibungen aus Qur'an und Sunnah, die so eindeutig sind, dass widersprüchliche Interpretationen ausgeschlossen werden.

All diese *nass* Vorschriften in den beiden Quellen sind so formuliert, dass sie auf jeder Ebene sozialer menschlicher Entwicklung zur Anwendung gebracht werden können; wohingegen andererseits, viele der subjektiven Ableitungen der *fuqaha* nichts anderes als die Reflexionen einer bestimmten Epoche und eines bestimmten intellektuellen Umfelds darstellen, und deshalb kein Recht auf ewige Gültigkeit beanspruchen dürfen. Wir müssen daher, anders gesagt, die lächerliche Auffassung aufgeben, dass, was immer einer der großen Gelehrten unserer Vergangenheit *über* das Göttliche Gesetz gedacht hat, mit diesem Gesetz selbst gleichzusetzen ist.

Darüber hinaus ist es offensichtlich, dass nur die unstrittigen, augenscheinlich einleuchtenden *nass* Verfügungen aus Qur'an und Sunnah – "tu dies" – "tu jenes nicht", "diese und jene Sache ist richtig", und "diese und jene Sache ist falsch" – also nur diese Verfügungen die wirkliche *shari'ah* des Islam darstellen. In Qur'an und Sunnah sind vergleichsweise nur wenige solcher Verfügungen vorzufinden; deshalb ist die wahre *shari'ah* nicht nur leicht zu verstehen, sondern auch viel weniger umfänglich als die pseudo-*shari'ah* die über *fiqh* und die verschiedenen islamischen Rechtsschulen entwickelt wurden. Genau deshalb aber, weil die *shari'ah* so gering an Umfang ist, kann sie nicht – und dies war auch nie vorgesehen – für jedes Erfordernis menschlichen Lebens eine detaillierte Rechtsprechung bereitzustellen; und deshalb wollte der Gesetzgeber von uns Menschen, dass wir uns durch die Ausübung unseres *ijtihad*s (individuelles Überlegen) um die erforderliche, zusätzliche Rechtsprechung zu kümmern. Welche *ijtihad* Rechtsprechung auch immer wir unter der Inspiration von Qur'an und Sunnah entwickeln (gelegentlich auch unter Zuhilfenahme des *ijtihad*s früherer Generationen), wird zu dem beitragen, was am besten mit *Muslimischem* Recht bezeichnet wird – ein veränderliches Recht, Novellierungen und Verbesserungen durch uns selbst, und jene unterworfen, welche uns nachfolgen, – im Unterschied zum unveränderbaren *Islamischen* Recht, welches *shari'ah* genannt wird.

Die *shari'ah* kann nicht verändert werden, denn sie ist ein Göttliches Recht; und sie braucht auch nicht verändert zu werden, denn all ihre Verfügungen sind derart formuliert, dass keine von ihnen jemals der wirklichen Natur des Menschen und den wirklichen gesellschaftlichen Bedürfnissen aller Zeiten entgegenstehen; einfach deswegen, weil sie nur jene Aspekte menschlichen Lebens regelt, welche nicht unbedingt dem Wechsel der Zeiten unterworfen sind. Nun geht diese spezielle Charakterisierung des Göttlichen Gesetzes – seine Anwendbarkeit in allen Epochen, Ebenen und Stufen menschlicher Entwicklung – davon aus, dass dessen Verfügungen in erster Linie nur allgemeine Prinzipien abdeckt (und dadurch die Anpassung an bestimmte zeitspezifische Erfordernisse ermöglicht), und in zweiter Linie für solche Angelegenheiten detaillierte Verfügungen erlässt, welche nicht von den Veränderungen menschlicher Entwicklung berührt werden müssen. Bei kontextueller Untersuchung der *shari'ah* wird sich herausstellen, dass diese Annahme korrekt ist.

Wo immer eine detaillierte *nass* Verfügung erkennbar ist, bezieht sich die *shari'ah* ausschließlich auf solche Aspekte unserer individuellen oder gesellschaftlichen Existenz, die unabhängig von allen zeitlich bedingten Veränderungen unseres Umfelds sind (zum Beispiel bei Grundelementen menschlicher Natur oder menschlicher Beziehungen). Andererseits, wo immer zeitbedingte Veränderungen für menschliche Entwicklung unverzichtbar sind, (zum Beispiel in Angelegenheiten der Regierung, gewerblicher Gesetzgebung, usw.), gibt die *shari'ah* keinerlei detaillierte Gesetze vor, sondern legt entweder nur generelle Prinzipien fest, oder sieht von jedweder gesetzlichen Verordnung ab. Und hier tritt das Muslimische Gesetz (in dessen zeitlich bedingtem Sinne, wie oben beschrieben) hervor. Denn die *shari'ah* bezieht sich ausschließlich auf solches, was der Gesetzgeber in unmissverständlicher Ausdrucksweise als Verbindlichkeit (*fardh*) oder außerhalb der Zugänglichkeit als ungesetzlich (*haram*) festgelegt hat; wohingegen der weitaus größere Bereich der Dinge und Handlungen, welche der Gesetzgeber undefiniert beließ – sie in *nass* Begrifflichkeit also weder auflegte, noch verbot – aus religiöser Sicht als erlaubt (*mubah*) angesehen werden muss. Der gesamte Bereich der *mubah* Dinge oder Handlungen ist der legitime Bereich dessen, was ich als Muslimisches Recht bezeichnet habe. Das Vorhandensein eines verbesserungsfähigen Muslimischen Gesetzes, der Autorität eines unwiderruflichen, unveränderbaren Islamischen Gesetz (der *shari'ah*) unterworfen, ist für eine gesunde, fortschreitende Entwicklung gemeinschaftlichen Lebens unverzichtbar, und

letztlich somit für ein wahrhaft Islamisches Leben – denn es kann kein Islamisches Leben geben, wenn Denken erstickt und Kreativität vernichtet wird.

Die Aufgabe Muslimischen Gesetzes

Das Erfordernis, zwischen Islamischem Gesetz und Muslimischem Gesetz zu unterscheiden – zwischen der göttlich verordneten *shari'ah* und der menschengemachten, über den *fiqh* erzielte *ijtihad* Gesetzgebung – wurde weitestgehend von den Gelehrten vieler Jahrhunderte übersehen: mit dem Ergebnis, dass der *ijtihad* der frühen Imame, ziemlich unverantwortlich, sozusagen den Stempel göttlicher Vorschreibung aufgeprägt bekam. Ein unvermeidliches Ergebnis davon war die Fixierung jeglichen *ijtihad*s auf die Gedankenprozesse einer bestimmten Epoche – oder, genauer gesagt, die Beseitigung allen wirklichen *ijtihad*s aus dem Gemeinschaftsleben. Diese Unterdrückung kreativen Denkens war einer der Hauptgründe des tragischen Niedergangs muslimischer Kultur.

Wenn wir diesen weiterschreitenden Niedergang beenden möchten, müssen wir ganz klar damit aufhören, die *fiqi* Erkenntnisse der großen Gelehrten unserer Vergangenheit als etwas Endgültiges anzusehen, und müssen den *ijtihad* wieder in seine rechtmäßige Position zurückversetzen. Dies schließt natürlich unser Recht und unsere Pflicht mit ein, uns ständig dem *nass* aus Qur'an und Sunnah, als dem einzig zulässigen Kriterium in Bezug darauf zuzuwenden, was das Islamische Gesetz von uns zu tun und zu unterlassen erwartet. Denn die *shari'ah* beginnt und endet mit der Artikulation der *nusus*-Gesetze in diesen beiden Quellen des Islams: und niemand nach der Person des Propheten kann *shari'* Stellenwert für sich beanspruchen, und damit Endgültigkeit für die Ergebnisse seines *ijtihad*s. Und Tatsache ist, dass niemals einer der großen Imame unserer Frühgeschichte diesen Anspruch für die Ergebnisse seines *ijtihad*s erhob. Sie alle waren sich vollkommen der Fehlerhaftigkeit bewusst, mit welcher alles menschliche Denken als solches behaftet ist; und sie alle bemühten sich nach dem Licht (der Erkenntnis) mit aller Demut und Hingabe. Ihre spätere Erhöhung in die Sphären der Unfehlbarkeit geschah aufgrund missverständlicher Frömmigkeit ihrer späteren, weniger bedeutenden Nachfolger, welche sich unfähig zeigten, deren Höhen intellektueller Unabhängigkeit zu erreichen, und die sich deshalb mit der Wiederholung der Gedanken ihrer Vorgänger zufrieden gaben, anstatt selbst zu denken.

Diese Gewohnheit intellektueller Trägheit, die so viele Jahrhunderte in der muslimischen Gemeinschaft gepflegt wurde, kann ungestraft nicht für immer andauern. Eine Gesellschaft, welche sich für immer damit zufrieden gibt – und sei dies nur aus Respekt vor der Größe ihrer einstigen Vergangenheit – durch die Gedankengänge von Gelehrten einer bestimmten Epoche regiert zu werden, würde dadurch ihr eigenes Todesurteil ausstellen: denn, wenn die Gedanken aufhören kreativ zu sein, tritt der spirituelle Tod ein.

Und all dies hat direkten Einfluss auf die Frage nach zeitlichem Muslimischem Recht.

Wir haben gerade gesehen, dass die *shari'ah*, die ja tatsächlich ausschließlich aus den *nass* Anordnungen aus Qur'an und Sunnah besteht, viel geringeren Umfangs ist, als allgemein angenommen wird. Zusätzlich ist daher zu allen Zeiten *ijtihadi* Rechtsprechung erforderlich, wenn alle sich ständig ändernden, zeitabhängigen Anforderungen gesellschaftlichen Lebens über das Gesetz abgedeckt sein sollen. Wir werden zu gegebener Zeit die Gelegenheit wahrnehmen, das für diesen Zweck erforderliche Rechtssystem zu erörtern; doch an dieser Stelle ist es durchaus auch angebracht, einige Worte darüber zu verlieren, welchen Richtlinien wir bei der Entwicklung eines zeitlichen, anpassungsfähigen Muslimischen Gesetzes, als Ergänzung zum ewigen, unabänderlichen Islamischen Gesetzes (*shari'ah*) folgen sollten.

In solchen Fällen, bei welchen keine detaillierten *shar'i* Regelungen vorliegen, die gesellschaftlichen Interessen aber nach detaillierten Regelungen verlangen, müssen wir zuallererst im Kontext der Sunnah nach einem allgemeinen Rechtsprinzip suchen. Wenn sich ein solches allgemeines Prinzip aus den *nusus* des Qur'ans und der Sunnah ergibt, fällt es nun dem Muslimischen Gesetz zu, daraus relevante gesetzliche Regelungen zu entwickeln, welche mit dem festgelegten *shar'i* Prinzip übereinstimmen. Doch wir können uns auch mit Problemen konfrontiert sehen, welche von der *shari'ah*

völlig unberührt blieben – will heißen, Rechtsfälle und Situationen in Bezug auf welche in den beiden Quellen weder ein detaillierte Entscheidung, noch ein allgemeines Prinzip formuliert wurde -: und in solchen Fällen steht es uns völlig frei, unsere eigenen temporären Gesetze zu formulieren, wobei nur der Geist des Islams und die gesellschaftlich Wohlfahrt zu berücksichtigen sind. Dies ist genau das, was Imam Malik die Methodik des *istislah* bezeichnet hat; und dies ist genau das, worauf sich der Qur'an mit den Worten bezieht:

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا

... Und für jeden von euch haben Wir ein [verschiedenes] Gesetz und eine Lebensart¹ [eine offene Straße] bestimmt ... (Sure 5: 48)

Daraus folgt, dass einerseits das Göttliche Gesetz (die *shar'ia*) das Gebiet absteckt, innerhalb dessen sich muslimisches Leben entfalten mag, und andererseits uns der Gesetzgeber innerhalb dieses Bereichs eine "offene Straße" (*minhaj*) für temporäre Gesetzgebung zubilligt, welche sich um jene Anforderungen kümmert, die absichtlich von der umfassenden ("Netz")Struktur der *shar'ia* ausgespart blieben. Genauer gesagt umfasst der legitime Bereich des temporären Muslimischen Gesetzes jene Gesetzgebung, welche sich befasst mit (a) Einzelheiten in Fällen und Situationen, in welchen die *shar'ia* zwar generelle Prinzipien, aber keine detaillierten Anordnungen zu Verfügung stellt, und (b) mit Prinzipien und Einzelheiten in *mubah* Fällen und Situationen, das heißt in Fällen, welche von den *shar'i* Gesetzen überhaupt nicht berührt werden.

Wenn wir auch zweifellos die Freiheit haben, das unberührbare Göttliche Gesetz durch ein eigenes temporäres, veränderbares Gesetz zu erweitern, so haben wir genauso zweifellos nicht die Freiheit, irgendeine der bestehenden *shar'i* Regelungen aus dem Kontext irgendeines temporären Rechts auszusparen, dessen wir uns gerade befleißigen, oder darin eine Regelung aufzustellen, welche dem buchstäblichen Geist der *shar'ia* entgegen stehen. Daher muss unsere Verfassung eindeutig zum Ausdruck bringen:

"Keine temporäre Rechtsprechung, sei sie eine verbindliche Vorschreibung oder eine Genehmigung, erlangt Gültigkeit, wenn sich herausstellt, dass sie irgendeiner Bestimmung der shar'ia entgegensteht."

* * *

¹ Der Ausdruck "jedem von euch" meint die unterschiedlichen Gemeinschaften, welche die Menschheit ausmachen. Der Ausdruck *shir'ah* (oder *shar'iah*) heißt wörtlich, "der Pfad zur Wasserstelle" (aus der Mensch und Tier das für ihr Leben unverzichtbare Element beziehen), und wird im Qur'an gebraucht, um ein gesetzliches Regelwerk zu bezeichnen, welches für ihre gesellschaftliche soziale und spirituelle Wohlfahrt notwendig ist. Der Begriff *minhaj* andererseits bezeichnet eine "breite, offene Strasse", meist im abstrakten Sinn; d.h., "eine Lebensweise". Die Begriffe *shir'ah* und *minhaj* sind in ihren Bedeutungen eingeschränkter, als der Ausdruck *din*, der nicht nur die auf eine bestimmte Religion bezogene Gesetze bezeichnet, sondern auch die grundlegenden, unabänderlichen spirituellen Wahrheiten, die gemäß Qur'an von jedem Gesandten Gottes gepredigt wurden, wohingegen der bestimmte Rechtskörper (*shir'ah* oder *shar'iah*), der durch sie verkündet wird und die Lebensweise (*minhaj*), welche durch sie empfohlen wird, sich entsprechend der Anforderungen der Zeit und der kulturellen Entwicklung unterschied. Diese "Einheit in der Verschiedenheit" wird öfter im Qur'an betont (z.B., im ersten Satz von 2:148, in 21:92-93, oder in 23:52 ff.). Aufgrund der universellen Anwendbarkeit und der textlichen Unversehrtheit seiner Lehren – wie auch aufgrund der Tatsache, dass Prophet Muhammad "das Siegel der Propheten" ist, d.h., der letzte von ihnen (siehe 33:40) – stellt der Qur'an den Höhepunkt aller Offenbarung dar und bietet den letzten, vollkommenen Weg zur spirituellen Erfüllung. Dies Einzigartigkeit der qur'anischen Botschaft schließt allerdings die Anhänger früherer Glauben nicht von der Gnade Gottes aus; denn, wie der Qur'an so oft hervorhebt, werden jene von ihnen, welche kompromisslos an den Einen Gott und den Tag des Gerichts glauben (d.h., an die individuelle moralische Verantwortung) und rechtschaffen gelebt haben, "keine Angst zu haben brauchen, noch traurig sein werden".

Streng gesprochen, können die *shar'i* Erfordernisse einer Islamischen Verfassung durch jene drei Bestimmungen erfüllt werden, welche weiter oben besprochen wurden – nämlich, durch die Erklärungen, dass dem *"Staat seine Macht von Gott anvertraut ist"*, zweitens, dass *"die Gesetze der shar'ia die unverletzliche Norm öffentlichen Gesetzes darstellen"*, und drittens, dass *"keine temporäre Gesetzgebung einer Verbindlichkeit der shar'ia entgegenstehen darf"*: denn diese drei Bestimmungen beschreiben den Zweck und die Perspektiven eines Islamischen Staates perfekt. Es wäre allerdings nicht ganz praktikabel, diese Bestimmungen unserer Verfassung auf diese allgemeinen Feststellungen zu beschränken. Wie bereits erwähnt, gibt es eine Menge Verwirrung unter den Muslimen darüber, worauf wirklich die *shar'ia* sich bezieht. Bislang wurde dies noch nicht nach *zahiri* Richtlinien kodifiziert (die einzige Methode der Kodifizierung, welche diese Unstimmigkeiten, welche sich aus den unterschiedlichen *fiqhi* Interpretationen ergeben, erfolgreich auszuräumen vermag), und so besteht zurzeit für unsere Gelehrten keine große Chance, sich auf ein einheitliches Rechtskonzept zu einigen. Auch wenn solch eine Kodifizierung früher oder später erfolgen muss – und zweifellos auch erfolgen wird – so steht uns so ein "minimaler" Kodex der *shar'ia* bislang leider nicht zu Verfügung. Dieses Manko ist Ursache dafür, dass die bestehenden Uneinigigkeiten unter den Denkschulen zu den unterschiedlichsten Ansichten darüber führen, welche konkreten Bestimmungen unsere Verfassung denn nun aufweisen muss, damit sie dem Prinzip genügt, dass *"die Gesetze der shar'ia die unverletzliche Norm öffentlichen Gesetzes darstellen"*. Um daher eine gemeinsame Grundlage zu erreichen, die *sofort* für alle relevanten muslimischen Denkschulen akzeptabel ist, schlage ich vor, einige bestimmte positive Aspekte der Islamischen Verfassung zu analysieren, welche aus den wenigen fundamentalen politischen Gesetzen zu ziehen sind, die sich diesbezüglich aus Qur'an und Sunnah ergeben. Diese Analyse wird einen Bezug sowohl zur Struktur des Staates herstellen, wie auch zu den Rechten und Pflichten der Staatsbürger.

Das Staatsoberhaupt

Da das Ziel islamischer Politik darin besteht, das Gesetz Gottes auf Erden zu erfüllen, ist es klar, dass nur eine Person, welche an dieses Gesetz glaubt – in einem Wort, ein Muslim – mit der Aufgabe der Staatsführung und dem Präsidium über die Exekutive betraut werden kann. Denn das, worauf wir abzielen – oder eher, worauf wir abzielen sollten – ist ja nicht bloße "Selbstbestimmung" für eine rassische oder kulturelle Einheit, sondern mit der Inthronisierung des Islams als ein praktisches Angebot, um die menschlichen Angelegenheiten zu regeln. Ich hege keinerlei Illusionen darüber, was das Ergebnis hinsichtlich unserer Umsetzung dieses Zieles betrifft. Nach all den Jahrhunderten unseres geistigen Niedergangs gibt es zuviele Zauderer unter uns, zuviele "Liberale", für welche die Religion nichts anderes ist, als ein ärgerliches Relikt aus der Vergangenheit – kurz gesagt, gibt es zuviele Leute, die "Muslime" nur dem Namen nach sind und die weder den Mut haben, noch den Anreiz dazu verspüren, für die Ideale des Islams einzustehen; und so kann unser Traum nur durch langsame und schmerzhaft entwickelte Entwicklung wahr werden. Dennoch wird die Verfassung, welche die Muslime Pakistans gerade dabei sind auszuarbeiten, den Weg aufzeigen, welchen wir noch viele Jahre zu beschreiten haben werden. Daher müssen wir ihren Stand auf solche Art erarbeiten, damit auf ihrer Grundlage, trotz unserer momentanen Unzulänglichkeiten, ein wahrhaft islamischer Fortschritt möglich wird. Unsere erste Bemühung sollte folgende sein: jedem Muslim verständlich zu machen, dass es kein islamisches Leben ohne einen Islamischen Staat geben kann, und dass kein Staat ein islamischer sein kann, solange er nicht von Menschen regiert wird, von welchen angenommen werden darf, dass sie sich vor dem Worte Gottes in Ehrfurcht beugen.

Wie widerwärtig solch eine "Diskriminierung" unserer nichtmuslimischen Bürger auch jenen erscheinen mag, die Fortschritt und Moderne mit Desinteresse gegenüber der Religion gleichsetzen, so sollte es dennoch jedem einleuchtend sein, dass es ohne eine gewisse Ungleichheit zwischen Muslimen und Nichtmuslimen unseren Islamischen Staat nicht geben können; und dass deshalb jede Verdrehung der Tatsachen in dieser Hinsicht, entweder in Bezug auf die uns umgebende nichtmuslimische Welt oder andererseits in Bezug auf die muslimische Gesellschaft selbst, äußerst unaufrichtig ist. Nun heißt dies aber keineswegs, dass wir unsere nichtmuslimischen Mitbürger in den Belangen gewöhnlichen Lebens diskriminieren. Ihnen muss jegliche Freiheit zugestanden werden, die ein muslimischer Bürger beanspruchen kann; nur leitende Schlüsselpositionen kann ihnen nicht anvertraut werden. Man kann die Tatsache nicht leugnen, dass von Nichtmuslimen – wie stark auch deren persönliche Integrität und dem Staate bestimmte Loyalität auch sind – aus psychologischen Gründen zugemutet werden kann, sich aus ganzem Herzen für die ideologischen Ziele des Islams einzusetzen: denn, ich habe dies schon mehrmals betont, das vornehmste Ziel des Islamischen Staates ist es nicht nur die weltlichen Interessen (im zeitgemäßen Verständnis dieses Begriffs) der "Nation" zu gewährleisten, sondern das Leben der Menschen in Übereinstimmung mit der Weltanschauung des Islams zu gestalten. Tatsache ist, dass kein ideologischer Staat – sei dieser auf einer religiösen oder irgendeiner anderen Lehre begründet – es sich leisten kann, die Lenkung seiner Staatsangelegenheiten Personen anzuvertrauen, welche sich nicht zu dieser Ideologie bekennen. Ist es denn zum Beispiel vorstellbar, dass ein Nichtkommunist mit einer führenden Position – nicht zu sprechen von der tatsächlichen Staatsführung selbst – in Sowjetrußland betraut wird? Natürlich nicht, und das ist auch richtig so: denn, solange der Kommunismus die ideologische Grundlage eines Staates darstellt, kann man nur solchen Personen zutrauen, die Ziele des Kommunismus auch in die administrative Politik umzusetzen, welche sich selbst ohne Vorbehalt mit diesen Zielen identifizieren. Dieses Prinzip gilt auch für die islamische Politik.

Aus islamischer Sicht begründet sich die Rechtmäßigkeit des Staates – das heißt dessen absoluter Anspruch auf die Staatstreue der Muslime – auf folgende *nass* Vorschrift des Heiligen Qur'ans:

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ

... Gehorcht² (achtet) Gott, und gehorcht dem (hört auf den) Gesandten und (auf) jene(n) von (unter) euch, denen Autorität anvertraut wurde;³ ... (4: 59)

Keine Regierung, welche von Nichtmuslimen angeführt und gelenkt wird, verfügt über einen *shar'i* Anspruch auf die Gefolgschaft der muslimischen Gemeinschaft. Und wie es unser Ziel ist, unseren Staat mit genau diesem Anspruch auszustatten, müssen wir darauf schauen, dass jene, welche die höchste Macht in Pakistan ausüben und für die Ausformung der Politik verantwortlich zeichnen, stets Muslime sein sollten – und dies nicht nur *de facto* auf Grund unserer Mehrheit in Pakistan, sondern auch *de jure*, nämlich, auf Grund einer konstitutionellen Verfügung. Vorausgesetzt, dass wir wirklich entschlossen sind, Pakistan ideologisch zu einem islamischen Staat zu machen, müssen wir den moralischen Mut haben, klar und deutlich zu erklären, dass wir nicht bereit sind, unsere Zukunft zu gefährden, indem wir den unberechtigten "liberalistischen" Begehren nachgeben, welche sich weigern, dem Glauben und den Überzeugungen der Menschen irgendeine Bedeutung zuzumessen; und dass uns, ganz im Gegenteil, die Glaubensüberzeugungen, die ein Mensch hegt, viel wichtiger sind, als der bloße Zufall, in einem bestimmten Land in dem wir leben, geboren oder "eingebürgert" zu sein.⁴

Abgesehen von der Frage der Loyalität zur Gemeinschaft, impliziert der zitierte Qur'anvers, dass der repräsentative islamische Charakter der Regierung von der freien Wahl und dem Einverständnis der Gemeinschaft abhängt: denn anders könnte dies nicht beschrieben werden, mit "auf jene von euch". Deshalb ruht die *shar'i* Rechtfertigung hinter der Staatsführung bei der Natur des Wahlverfahrens des Staatsoberhauptes. Das "WIE" dieser Wahl ist völlig der Entscheidung der Gemeinschaft überlassen (wie dies durch das Beispiel der *al-khilafat ar-rashidah* gezeigt wurde); jede andere Machtübernahme als durch eine Wahl allerdings – zum Beispiel auf der Grundlage des erfundenen "Geburtsrechts", welches die königliche Nachfolge regelt, wird automatisch, selbst wenn der Anspruchsteller ein Muslim wäre, genauso illegal, wie die Machteinsetzung von außerhalb der muslimischen Gemeinschaft.⁵ Es ist daher wesentlich, dass unser Verfassung einen Passus folgenden Inhalts enthält:

² in seiner Koranübersetzung verwendete Muhammad Asad dann nicht mehr, wie hier, das Wort "obey", sondern "pay heed". Deshalb hier in Klammer ("achtet" und "hört auf den").

³ D.h., von den Gläubigen.

⁴ Interessant anzumerken ist, dass in einer der repräsentativsten Verfassungen der modernen Welt, nämlich in der der Vereinigten Staaten von Amerika, keine Person zum Präsidenten gewählt werden kann, solange sie nicht in den U.S.A. geboren wurde. Das schließt natürlich *eingebürgerte* Staatsbürger aus – eine offensichtliche Diskriminierung einer Personengruppe, die sonst die gleichen Rechte wie alle anderen, in den U.S.A. geborene Personen genießen. In einem Islamischen Staat ist es allerdings nicht der Geburtsort, sondern die ideologische Loyalität, welche eine Person für dieses Amt qualifiziert oder disqualifiziert.

⁵ Einige unserer "ulema" werden dieser Schlussfolgerung vielleicht widersprechen, indem sie auf das häufige Vorkommen des Begriffs *Sultan* in einigen der sehr authentischen *Ahadith*, die sich mit politischer Problematik auseinandersetzen, verweisen. Tatsache ist, dass der explizite Gebrauch dieses Begriffes durch den Propheten jahrhundertlang als Vorwand für die ziemlich unislamische Institutionalisierung des Königtums gedient hat. Dieser Vorwand, diese Entschuldigung ist aber völlig wertlos, weil der Heilige Prophet diesen Begriff nie im Sinne eines "Königs" gebraucht hat. Immer wenn dieser Ausdruck im Kontext politischen Denkens gebraucht wurde, meint *Sultan* im klassischen Arabisch nicht mehr und nicht weniger als "Regierung": und in diesem Sinne gebrauchte der Prophet dieses Wort, wenn er über das politische Gemeinschaftsleben sprach. Der Gebrauch dieses Wortes für eine *Person*, die mit Regierungsgewalt ausgestattet ist – also für einen Herrscher – ist definitiv eine post-klassische Verfälschung der ursprünglichen Bedeutung. (Siehe z.B. Lane's Lexikon, Bd. IV, S. 1406.)

"Das Staatsoberhaupt (Amir) soll ein Muslim sein; in dieses Amt soll er von der Gemeinschaft gewählt werden; und nach der Wahl soll er erklären, dass er in Gehorsam gegenüber dem Islamischen Gesetz regieren wird."

Wie bereits erwähnt, schreibt die *shari'ah* kein bestimmtes Wahlverfahren vor. Es wird daher die Aufgabe der verfassungsgebenden Versammlung sein, einen Wahlmodus zur Stimmabgabe festzulegen, der im besten Interesse der Gemeinschaft ist. Das gleiche gilt für die Frage der Dauer, für welche der *Amir*⁶ im Amt bleiben soll. Es ist vorstellbar, dass dafür eine bestimmte Anzahl an Jahren festgelegt wird; möglich ist auch, dass die Amtsdauer des *Amirs* an das Erreichen einer bestimmten Altersgrenze gebunden wird, vorausgesetzt, er erfüllt seine Aufgaben loyal und effizient; oder als weitere, dritte Alternative, kann die Amtsdauer, mit den gleichen Auflagen wie vorher, auf Lebenszeit übergeben werden: das heißt, der Amir würde sein Amt nur dann aufzugeben haben, wenn es sich zeigt, dass er seine Pflichten nicht loyal erfüllt, oder dass er aufgrund von psychischen oder physischen Beeinträchtigungen nicht mehr in der Lage ist, sein Amt effizient auszuüben. Die *shari'ah* spricht für keine dieser Möglichkeiten ihren deutlichen Vorzug aus, und so ist es dem Verstand und der Einsicht der Versammlung überlassen, eine angebrachte Verfügung diesbezüglich zu erlassen.

⁶ Ich verwende hier die Bezeichnung *Amir* der Einfachheit halber und darüber hinaus, weil es eine der beiden Bezeichnungen ist, welche der Prophet für ein Staatsoberhaupt gebrauchte (die andere ist *Imam*). Doch die Gemeinschaft wird durch keinerlei *shar'i* Auflage verpflichtet, diesen Begriff zu übernehmen, weshalb es keinen Einwand geben kann, wenn sich die verfassungsgebende Versammlung entschließt, eine andere Bezeichnung zu wählen.

Autokratie oder Regentschaft einer Ratsversammlung?

Und nun wollen wir uns der legislativen Seite des Staates zuwenden – denn, wie wir gesehen haben, schreibt die *shari'ah* keine detaillierte Gesetzgebung (und sie war auch nie dafür gedacht) für die vielseitigen und wechselhaften Ansprüche unseres gesellschaftlichen Lebens vor. Der Bedarf nach laufender, zeitlicher Gesetzgebung ist daher naheliegend.

Die Gesetzgebung welche in einem Islamischen Staat umgesetzt wird, weist einen zweifachen Aspekt auf. Erstens werden viele Probleme in der *shari'ah* überhaupt nicht im Detail angesprochen, was heißt, dass deren rechtliche Bewältigung völlig dem Hausverstand der Gemeinschaft überlassen bleibt. Zweitens wird es problematisch in Hinblick darauf, dass die *shari'ah* zwar generelle Prinzipien bereitstellt, aber keine detaillierte Rechtsprechung: und somit wird es die Aufgabe der Gemeinschaft, durch *ijtihad* Ausübung die entsprechende detaillierte Rechtsprechung zu erarbeiten. Es muss nicht extra erwähnt werden, dass in, die Gemeinde betreffende Angelegenheiten, solche *ijtihad* Entscheidungen in der Rechtsprechung nicht einzelnen Gelehrten überlassen werden können, sondern sich aus dem Einverständnis der "gesamten Gemeinschaft" ergeben müssen (was natürlich nicht die Übereinkunft der Gemeinschaft in irgendeiner Angelegenheit ausschließt, in welcher eine frühere *ijtihad* Entscheidung von einem einzelnen Gelehrten oder einer Gelehrtengruppe getroffen wurde). Es ist die zwillingshafte Pflicht des Islamischen Staates, die erforderlichen Vorkehrungen zu treffen, der Gemeinschaft die Möglichkeit zu geben, repräsentative Erwägungen über all solche legislative Probleme anzustellen und darauf zu achten, dass die Beschlüsse, für welche man sich entschieden hat, auch durchgesetzt werden.

Nun, an wem liegt es, diese temporäre Gesetzgebung für und im Namen der Gemeinschaft zu erlassen? Ganz offensichtlich kann ja nicht erwartet werden, dass die "ganze Gemeinschaft" zusammensitzt und Gesetze erlässt: daher muss es einige Personen oder eine begrenzte Anzahl von Personen geben, an welche die Gemeinschaft ihre legislative Macht delegiert, und deren Entscheidungen für die ganze Gemeinschaft verbindlich werden. Die Frage also ist, wer diese Person oder Personen sein sollen, welche mit dieser Aufgabe betraut werden.

Viele Muslime sind der Ansicht – scheinbar durch das Beispiel des *al-khilafat ar-rashida* rechtfertigt – dass alle Macht in Bezug auf die temporäre, nicht *shari'ah* Gesetzgebung an eine Person, nämlich an das Staatsoberhaupt übertragen werden sollte: denn, da es frei von der Gemeinschaft gewählt wurde, sollte es sie nicht nur in exekutiven, sondern auch in legislativen Angelegenheiten vertreten. Viele andere Muslime sind aber der Ansicht – durch die geschichtliche Erfahrung unterstützt – dass die Ansammlung solcher Macht in den Händen eines einzigen Mannes stets mit den schwersten Risiken befrachtet ist. Denn die eine Sache ist, wie brillant und voller guter Absichten ein Individuum auch sein mag, so leicht können ihm doch Entscheidungsfehler, aufgrund persönlicher Befangenheit in der einen oder anderen Angelegenheit, unterlaufen, und eine zweite ist es, dass in einer Versammlung mehrerer Personen, das Vorhandensein gegensätzlicher Meinungen – und die darauffolgende Debatte über diese Meinungen – darauf abzielen, jedes Problem von verschiedenen Gesichtspunkten aus zu betrachten: dadurch wird die Gefahr einer, bei legislativen Angelegenheiten sich aufdrängenden "persönlichen Befangenheit", wenn schon nicht völlig ausgeschlossen, so doch zumindest in großem Maße reduziert. Auch geschieht es öfter, als nicht, dass der Besitz absoluter Macht dazu tendiert, dessen Besitzer zu korrumpieren und ihn verleitet, diese Macht für eigene Interessen oder die seiner Freunde zu missbrauchen. Folglich sollte die legislative Macht nicht dem *Amir* alleine übertragen werden, sondern an eine Körperschaft delegiert werden, welche die Gemeinschaft für genau diese Aufgabe wählt.

Die Wahl, welcher sich die Muslime gegenübersehen, ist offensichtlich zwischen einer autokratischen Herrschaft durch den *Amir* alleine einerseits, und einer Herrschaft durch den *Amir* plus Ratsversammlung (einer Gemeindeversammlung, einem Parlament, oder wie immer man diese nennen mag) andererseits. Doch wenn wir diese Frage näher betrachten, finden wir heraus, dass es in Wirklichkeit

eine "freie Wahl" zwischen diesen beiden Alternativen für uns nicht gibt, da diese Frage in höchst kategorischer Weise durch eine Vorschreibung des Heiligen Qur'ans entschieden ist.

وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ

... deren (der Gläubigen) Regel (amr) es ist [in allen öffentlichen Angelegenheiten] sich untereinander zu beraten (shura);⁷... (Sure 42: 38)

Diese *nass* Vorschreibung muss als die grundlegende, maßgebende Bestimmung für alles islamische Denken in Bezug auf die Staatskunst erachtet werden. Sie ist so umfassend, dass sie beinahe in jeden Bereich politischen Lebens hineinreicht; und sie ist so selbst-erklärend und unmissverständlich, dass kein Versuch einer gegenteiligen Interpretation ihre Vorgabe zu ändern vermag. Das hier vorkommende Wort *amr* bezieht sich auf alle Angelegenheiten die Gemeinschaft betreffender Natur, und deshalb auch auf die Methode, mit welcher der Islamische Staat geführt wird. Daher ist unvermeidlicherweise das Regieren über eine Beratung und über die Zustimmung durch das Volk – nicht nur in Hinblick auf die Etablierung, sondern auch in Hinblick auf die Art, wie das gesamte legislative Geschäft erledigt wird – die einzige Regierungsform, welche die Erfordernisse der *shar'ia* erfüllt, und ist damit wahrlich Teil islamischen Lebens: was bedeutet, dass das legislative Geschäft des Staates einer Ratsversammlung anvertraut werden muss – oder, um einen islamischen Begriff zu gebrauchen, einer *Majlis ash-Shura*, - welche ihre Amtsgewalt kraft eines Volksmandats handhabt.

Bevor wir fortfahren, müssen wir in aller Fairness einen Einwand beantworten, welchen einige Muslime aus historischen Erwägungen werden vorzubringen haben.

Wir wissen, dass es zur Zeit der vier rechtgeleiteten Kalifen keine "gesetzgebende Versammlung" im modernen Sinn dieses Wortes gab. Um sicher zu gehen, haben die Kalifen die Führer der Gemeinschaft für alle anstehenden politischen Probleme konsultiert: aber weder waren diese aufgesuchten Personen von ihrer Gemeinschaft dafür ordentlich "gewählt", noch fühlte der Kalif selbst sich in den betreffenden Fällen an deren angebotenen Rat gebunden. Er suchte den Rat, erwog dessen Vorzüge, und traf darauf hin seine Entscheidung aufgrund dessen, was *er* als richtig befand – wobei er manchmal den Rat der Mehrheit, manchmal den Rat der Minderheit übernahm und manchmal die Vorschläge beider verwarf. Man kann sich daher zur Frage gedrängt fühlen: Wenn die rechtgeleiteten Kalifen ein "parlamentarisches Regierungssystem" nicht als erforderlich erachteten, wie kann dann heute jemand behaupten, dass dieses System den Absichten des *shar'i* Gesetzgebers entspricht? Waren diese großen Gefährten mit den innersten Zielen des Islams nicht viel vertrauter, als wir es jemals sein könnten? Sollten wir daher nicht ihrem Beispiel folgen, und ein mehr oder weniger autokratisches Regierungssystem einrichten, in welchem die *Majlis ash-Shura* nur beratende Funktion innehat, und der *Amir* in allen Staatsaffären, den legislativen, wie auch den exekutiven, das letzte Wort hat?

Dieser Einwand hat einen sehr gewichtigen emotionalen Hintergrund, und ich werde ihn an diesem Punkt unserer Betrachtungen zu beantworten suchen.

⁷ (Fußnote zu Sure 42: 38 aus der Koranübersetzung von Muhammad Asad – aus dem Englischen von Muhammad Hanel) Diese besondere Eigenschaft wahrhaft Gläubiger – die von den Prophetengefährten als so wichtig erachtet wurde, dass sie immer über dieses Schlüsselwort "Beratung" (*shura*) auf diese Sure verwiesen – hat eine doppelte Bedeutung: erstens sollen alle Befolger des Qur'ans daran erinnert werden, dass sie als eine einzige Gemeinde (*umma*) vereint bleiben sollen; und zweitens legt es das Prinzip fest, dass alle öffentlichen Geschäfte über gegenseitige Konsultation erledigt werden müssen. (Für die politischen Folgen dieses Prinzips, siehe, "State and Government" S. 44 ff.)

Kein Zweifel besteht darüber, dass uns der Prophet die Erforderlichkeit auferlegt hat, die Gefährten als Beispiel zu nehmen – nicht nur deswegen, weil sie viele Jahre in der gesegneten Gegenwart des Meisters verbracht haben, und daher umfängliche Kenntnis über seine Gepflogenheiten hatten, sondern auch deshalb, weil ihr Charakter und Betragen jene höchste Höhen erreichten, welche jemals von Menschen, einen Rang unter dem Propheten, erreicht haben. Unsere moralische und religiöse Verpflichtung, den Charakter und das Benehmen der Gefährten zu übernehmen und diesen nachzueifern, bezieht sich allerdings genau nur auf diese Dinge – nämlich, auf ihre spirituelle und soziale Integrität, ihre Selbstlosigkeit, ihren Idealismus, ihre fraglose Hingabe unter den Willen Gottes und ihren Gehorsam gegenüber dem Propheten. Es kann sich nicht und bezieht sich auch nicht in Angelegenheiten der Staatsführung auf eine Imitation durch Menschen späterer Zeiten – aus dem einfachen Grund, weil diese Vorgangsweise in vielerlei Hinsicht Ergebnis des zeitbedingten *ijtihad*s ist, und nicht in allem und jedem Fall von *shar'i* Vorschriften alleine abhing.

Tatsache ist, dass keiner der Gefährten seinen persönlichen *ijtihad* – sei dies in einer Frage des Glaubens oder der Tat – für die Muslime aller Zeiten als verbindlich erachtete. Ihre Herzen waren mit solcher Demut gesegnet, welche in ihrem Geist nicht überboten werden kann; und keiner von ihnen überhob sich jemals und schrieb sich selbst den Rang eines "sekundären Gesetzgebers" zu. Doch genau dieser Rang wurde ihnen von den späteren Generationen zugeschrieben: von Leuten, die aufgehört haben, für sich selbst zu denken und sich angewöhnt haben, die Last des Denkens den Schultern ihrer Vorfahren aufzuladen; von Leuten, die in ihrer frommen – und bestimmt auch entschuldigen – Bewunderung dieser hervorragenden Freunde des Propheten, dem Element der Unvollkommenheit, welches in der Natur des Menschen als solches enthalten ist, gegenüber blind geworden sind. In dieser Blindheit begehen sie den Fehler, in jedem Detail des *ijtihad*s der Gefährten in politischen Angelegenheiten, so etwas in der Art wie "gesetzliche Präzedenzfälle" zu sehen, welche für alle Zeiten für die Gemeinschaft verbindlich wären – eine Ansicht, die weder durch die *shar'ia*, noch durch den gesunden Menschenverstand zu rechtfertigen ist.

Ohne auch nur im Geringsten unsere Hochachtung für die Gefährten mindern zu wollen, können wir sicher eingestehen, dass alle Ergebnisse, welche über *ijtihad* erzielt wurden, wie großartig die betreffende Person auch sein mag, unvermeidlich vom Umfeld und dem Wissensstand dieser Person abhängig ist; und Wissen, besonders in sozialen Angelegenheiten, hängt nicht so sehr von der Erhabenheit des menschlichen Charakters, sondern von der, ihm zu Verfügung stehenden geschichtlichen Erfahrung ab. Nun kann es keinerlei Zweifel darüber geben, dass das Leben dreizehn Jahrhunderte nach den Gefährten, ohne dass wir etwas dazu beigetragen hätten, uns weit mehr historische Erfahrung zu Verfügung stellt, als diese ihnen zu Verfügung stand. Wir müssen zum Beispiel nur an die enorme Entwicklung psychologischer und soziologischer Vorstellungen innerhalb der letzten Jahrhunderte denken, um zu erkennen, dass wir in mancher Hinsicht besser gerüstet sind, um die innere Vorgabe der einen oder anderen sozio-ökonomischen Behauptung des Islams zu begreifen, als möglicherweise die Gefährten es jemals waren: einfach deshalb, weil wir unsere Schlüsse aus den historischen und intellektuellen Erfahrungen dieser dreizehn Jahrhunderte ziehen, welche für die Gefährten noch hinter dem undurchdringlichen Nebel der Zukunft lagen.

Wir sollten niemals vergessen, dass die Botschaft des Islams eine ewige ist, und deshalb immer dem menschlichen Intellekt gegenüber offen bleiben muss. Die besondere Größe des Qur'ans und des beispielhaften Lebens des Propheten liegen in der Tatsache begründet, dass, je umfangreicher unser Wissen um die Entwicklung der Welt ist, wir die innere Vorgabe so vieler Gesetze in den beiden islamischen Quellen umso besser zu verstehen vermögen. Diese neuen Bedeutungen und Tiefen zu finden, ist die nie endende Herausforderung eines wahrhaften Muslims.

Ein Rückblick

In Hinblick auf das besondere, uns vorliegende Problem – die Frage, ob oder ob nicht wir eine *Majlis ash-Shura* haben sollten, deren legislative Entscheidungen für die Gemeinschaft, der *Amir* selbst mit eingeschlossen, verbindlich sein sollten – gibt es noch einen zweiten Grund, warum wir nicht dem Beispiel der Gefährten in solchen Angelegenheiten folgen müssen und implizit daher nicht zu folgen brauchen.

Als der erste rechtgeleitete Kalif, Abu Bakr, mit dem – vom qur'anischen Prinzip vorgeschriebenen – Erfordernis, *amruhum shura baynahum* konfrontiert war, eine Versammlung zu Verfügung haben, um ihm bei den staatlichen Regierungsgeschäften zu unterstützen, wandte er sich instinktiv an eine Institution, welche ihre Legitimität uralter Tradition verdankt und von der *shar'ia* nicht abgelehnt wurde: nämlich die Versammlung der Stammeshäuptlinge und Clanführer. Unter gegebenen Umständen war diese Wahl zweifellos korrekt, denn, trotz der nicht unbeträchtlichen Verminderung der Stammesbindungen, welche der Islam mit sich brachte, waren diese Bindungen nicht gänzlich abgeworfen. Die muslimische Gemeinschaft jener Tage hatte ihre Stammesorganisation in großem Ausmaß beibehalten, und die Stammes- und Clanführer hatten, wenn auch nicht juristisch, so doch faktisch die Autorität, im Namen der von ihnen repräsentierten Gruppen zu sprechen – die Ansichten, die, sagen wir, zum Beispiel vom Führer des Quraysh-Clans der Banu Zuhara, oder vom *Ansari*-Stamm der Aws zum Ausdruck gebracht wurden, waren in den meisten Fällen identisch mit den Ansichten der übrigen Stammes- oder Clanmitgliedern. Für den Kalifen bestand deshalb keine Notwendigkeit, eine Wahl einzuführen. Alles was er zu tun hatte, war, die herausragendsten Gefährten und Stammesführer einzuberufen – und da war seine Versammlung, die für die Gemeinschaft unter gegebenen Umständen nicht repräsentativer hätte sein können. Die strukturellen Besonderheiten der muslimischen Gesellschaft – besonders der arabischen Gesellschaft – blieben während der Zeit des *al-khilafat ar-rashidah* praktisch unverändert, mit dem Ergebnis, dass keiner der vier Kalifen einen Grund sah, die Methode ändern, durch welche diese Ratsversammlung ins Leben gerufen wurde.

Auf der anderen Seite weist die muslimische Gesellschaft unserer Tage keine wirksame Stammesorganisation auf (etwas, für das wir, nebenbei gesagt, Gott dankbar sein sollten). Daher haben wir keine Mittel, uns der Meinung eines großen Teils unserer Gesellschaft zu vergewissern, außer durch eine allgemeine Wahl. In Angelegenheiten höchster Wichtigkeit, kann diese Wahl die Form eines Referendums annehmen; und in Angelegenheiten täglicher Rechtsprechung hat bislang noch niemand eine bessere Methode als die der *Wahl* entwickelt: das heißt, die Ernennung einer Anzahl von Personen durch die Gemeinschaft, je nach Fachbereich, welche als deren Bevollmächtigte agieren.

All dies ist so offensichtlich, dass ich mich gar nicht damit beschäftigt hätte, wäre es nicht eine Tatsache, dass viele unserer zeitgenössischen Muslime den strukturellen Unterschied (einen äußerst weitreichenden Unterschied) zwischen unserer Gesellschaft und jener, welche in der frühen Tagen des Islams bestanden hatte, bist jetzt nicht erkannt haben. Mit gesellschaftlichen Gegebenheiten konfrontiert, welche den unseren ähnlich sind, hätten die rechtgeleiteten Kalifen gewiss nicht gezögert, ihre eigene Ratsversammlung durch eine Volksabstimmung zu bekommen: mit anderen Worten gesagt, hätte sie ihr *ijtihad* in dieser Angelegenheit zu einem weit anderen Entschluss geführt, als zu jenem, welchen sie vor dreizehnhundert Jahren getroffen hatten.

Diese Erkenntnisse beziehen sich nicht nur auf die Methode, durch welche die *Majlis ash-Shura* ins Leben gerufen werden sollte, sondern auch auf die Bedingungen des Bezugsrahmens, unter welchem sie arbeiten sollte, und auf die Position, welche sie innerhalb des Rahmenwerks eines modernen Islamischen Staates einnehmen sollte. Denn die vergleichsweise Einfachheit der Probleme, sowohl der administrativen, wie auch der legislativen, mit welchen die rechtgeleiteten Kalifen in den ersten Jahrzehnten des Islams konfrontiert waren, ließ sie das Prinzip *amruhum shura baynuhum* in einem etwas anderem Licht wahrnehmen, als wir dies heutzutage tun müssen. Natürlich wussten sie, dass die Beratung in Staatsangelegenheiten absolut wesentlich war, wenn die Politik mit dem Gesetz des

Islams übereinstimmen sollte, und deshalb richteten sie Versammlungen ein und verlangten nach Rat, wann immer es erforderlich wurde. Aber sie wussten auch, dass das politische Bewusstsein im normalen Volk immer noch in den Kinderschuhen steckte, und deshalb immer die Gefahr bestand, dass der angebotene Rat durch die Berücksichtigung stammesbezogener Interessen gefärbt sein könnte; und deshalb behielten sie es sich von Fall zu Fall in Weisheit vor, den Rat ihrer Ratgeber anzunehmen oder abzulehnen. Höchstwahrscheinlich war dies der einzige Weg, welcher ihnen in damaliger Zeit offenstand. Dennoch ist es recht gut möglich, dass diese unbegrenzte Entscheidungsfreiheit auf Seiten des Staatsoberhauptes einer der Faktoren für den raschen Untergang des Kalifates war: denn, während es im Falle einer außerordentlich starken und weitsichtigen Persönlichkeit wie 'Umar zu bewundernswerten Resultaten kam, brachte es die ganze Institution des Kalifates in Diskredit, wenn ein schwächerer Herrscher einen schwerwiegenden Fehler in einer Beurteilung beging. Wäre es nicht möglich, dass die ganze Geschichte der Muslime einen anderen Verlauf genommen hätte, wenn 'Uthman zum Beispiel, sich in jedem Fall an die Entscheidungen einer ordentlich eingerichteten *Majlis ash-Shura* gebunden (im rechtlichen Sinne des Wortes) gefühlt hätte?

Wie immer die Antwort auf diese hypothetische Frage ausfallen mag, so sind wir jedenfalls gewiss nicht in der Lage zu behaupten, dass jeder *Amir* die gleiche Stärke im Vorsatz und an Weisheit wie 'Umar besaß. Andererseits zeigt uns alle Geschichte, dass solche Persönlichkeiten höchst seltene Ausnahmen sind, und dass die große Mehrheit der Administratoren, in allen Zeiten und in allen Gemeinschaften, anfällig sind, die schmerzvollsten Fehler zu begehen, wenn ihre Anordnungen nur ganz ihnen überlassen bleiben. Daher sollten ihnen ihre Anordnungen nicht ganz alleine überlassen bleiben: was eine der klassischen Lektionen der Geschichte ist, die keine Gemeinschaft, außer auf die eigene Gefährdung hin, ignorieren sollte.

Abgesehen davon, ist es ein Fehler zu glauben, dass die Formen der Regierung und des administrativen Vorgehens zur Zeit der rechtgeleiteten Kalifen, die *Erfüllung* aller islamischen Zielsetzung, in Hinblick auf die Staatskunst darstellten. Wäre dem so, wäre der Islam nicht mehr als ein Aufruf zu ewiglicher Wiederholung, denn nichts anderes bliebe uns übrig, als die Taten unserer Vorgänger zu wiederholen und zu imitieren: in Wirklichkeit allerdings, ist der Islam ein Aufruf zu ewiglicher spiritueller, wie auch sozialer Entwicklung.

Wenn wir in unserer Geschichte zurückblicken, finden wir, dass *al-khilafat ar-rashidah* den Beginn einer höchst glorreichen Staatskunst darstellte, welche in den folgenden Jahrhunderten niemals übertroffen, noch fortgeführt wurde: aber trotz alledem, war es doch nur ein *Beginn*. Vom Moment des Amtsantritts Abu Bakrs, bis zu Alis Tod, war das islamische Gemeinwesen vom strukturellen Gesichtspunkt aus, im ständigen Wandel begriffen, wuchs organisch und entwickelte sich mit jeder erfolgreichen Eroberung und mit jedem neuen administrativen Experiment. Innerhalb weniger Jahrzehnte nach des Propheten Ableben, wuchs dieses Gemeinwesen aus den Begrenzungen zwischen West- und Nordarabien (mit einigen Verlusten an der Ostküste und im Süden der Halbinsel) zu einem gewaltigen Reich, welches sich fast vom Atlantik bis tief nach Zentralasien erstreckte. Ein Staat, der ursprünglich nur Weide- und Agrargemeinschaften, mit einfachen Bedürfnissen und relativ gleichbleibenden Problemen umfasste, wurde plötzlich Erbe höchst komplexer Byzantinischer und Sassanidischer Zivilisationen. Fast jeden Tag ergaben sich neue Probleme im Bereich der Verwaltung und der Ökonomie. Die Regierungsentscheidungen mussten oft innerhalb kürzester Zeit getroffen werden; und so waren sie häufig, aus der Notwendigkeit heraus, rein experimenteller Natur. Kurzum, die Entwicklung ging so rasch und umfassend voran, dass fast alle Energie der Regierung in militärische Konsolidierung und in die bloße, minimale Aufrechterhaltung der administrativen Effizienz investiert werden musste.

Unter diesen Umständen hatten die rechtgeleiteten Kalifen weder die Zeit, noch die Ruhe, eine politische Theorie in allen Details auszuarbeiten und diese konsequent in die Praxis umzusetzen. Besonders das, im Buch Gottes angesprochene Prinzip *amruhum shura baynuhum*, war so revolutionär, so völlig außerhalb dessen, was die Menschen dieser Zeit jemals zuvor über die Art des

Regierens erfahren hatten, dass nicht einmal der Genius des *al-khilafat ar-rashidah* dieses Prinzip sofort vollumfänglich in eindeutig ausformulierten, verfassungsmäßigen Anordnungen umsetzen konnte. Gleichmaßen war die Einführung einer begrenzten *shura* in diesen Tagen von ihrer Natur her eher ein erstes Experiment, als eine bereits ausgereifte Errungenschaft. Wäre die innere Entwicklung des Gemeinwesens den, von den rechtgeleiteten Kalifen vorgezeichneten Richtlinien gefolgt, wäre das anfängliche Experiment bald zur glorreichen Errungenschaft erblüht. Doch dies sollte nicht geschehen. Alle ursprünglichen Ziele der islamischen Politik wurden ganz plötzlich durch das Entstehen eines autokratischen, dynastischen Staates unter Mu'awiyah und seinen Nachfolgern entwertet und uns blieb nichts, außer ein abgebrochenes Experiment.

Bei diesem ersten, glorreichen Experiment stehen zu bleiben und unseren Staat, dreizehnhundert Jahren nach den rechtgeleiteten Kalifen, in der gleichen Form zu errichten, wie *ihr* Staat provisorisch eingerichtet worden war, wäre kein Akt wahrer Frömmigkeit; viel eher wäre es ein Betrug an den kreativen Bemühungen der Gefährten. Sie waren Pioniere und Pfadfinder: und wenn wir wirklich wünschen, ihnen nachzueifern, müssen wir ihr nicht fertig gestelltes Werk, welches so hervorragend von ihnen begonnen worden war, wieder aufnehmen und weiterführen, bis hin zum Königreich Gottes auf Erden. Wenn wir diesen Auftrag nicht erfüllen – wie so viele Generationen, die vor uns dabei versagten – und uns hinter faulen, undurchdachten Betrachtungen über den Ruhm unserer Vergangenheit verschanzen – und von uns nicht mehr fordern, als eine blinde Imitation dieses vergangenen Experimentes – werden wir nicht mehr demonstrieren, einmal mehr, als dass die Welt noch nicht reif für den Islam ist ...

Die Rechtsprechung (die Legislative)

Alle bisherige Diskussion von *amruhum shura baynuhum* könnte wie folgt zusammengefasst werden:

Erstens hat Gott in Seinem Heiligen Buch erlassen, dass alle kommunalen und staatlichen Angelegenheiten (*amr*) der Muslime durch "gegenseitige Konsultation" abgewickelt werden sollten: deshalb ist die Einsetzung einer *Majlis ash-Shura* eine unerlässliche Obligation in einem Islamischen Staat.

Zweitens bezieht sich der Ausdruck "auf jene von euch" auf *alle* Gläubigen – das heißt – auf die ganze Gemeinschaft – und so muss die *Majlis* die Gemeinschaft wahrhaftig repräsentieren. Solch ein repräsentativer Charakter kann nur durch freie und allgemeine Wahlen erreicht werden: deshalb müssen die Mitglieder der *Majlis* gewählt werden. Immer könnte jemand noch behaupten, dass, anstatt dass sie von der Gemeinschaft als Ganzes gewählt wird, die *Majlis* immer noch ausreichend repräsentativ sein könnte, wenn deren Mitglieder einfach vom *Amir* benannt werden, da dieser, der er ja seine Position einer Volkswahl verdankt, als der Repräsentant des Volkswillens gelten könne. Die Schwäche dieser Ansicht wird offensichtlich, wenn wir im Gedächtnis behalten, dass das *Verfahren*, durch welches eine gesetzgebende Körperschaft ins Leben gerufen wird, als unter die wichtigsten "Angelegenheiten" des Staates zu zählen ist; und wenn wir den Göttlichen Spruch anerkennen – wie wir ihn anzuerkennen haben – dass die Angelegenheiten der Muslime auf der Grundlage weitverbreiteter Konsultation zu regeln sind, können wir der Schlussfolgerung nicht entgehen, dass der Prozess der Einsetzung der *Majlis* selbst, eine Sache der "Konsultation", im weitesten und direktesten Sinn des Wortes, sein muss. In unseren Tagen kann solch eine Konsultation keine andere Form annehmen, als die einer Wahl, bei welcher die Verdienste der infrage kommenden Kandidaten öffentlich diskutiert und die Stimmen entsprechend abgegeben werden. Die Wahlmethode – direkt oder indirekt, übertragbar oder unübertragbar, die Größe der Wählerschaft, usw. – all dies ist natürlich eine Frage für den kommunalen *ijtihad*.

Drittens will der Qur'an, dass die Abwicklung aller gesetzgebenden Geschäfte nicht nur auf Grundlage der Konsultation geschieht, sondern erachtet diese Abwicklung als synonym mit der Konsultation – denn wörtlich übersetzt lautet der betreffende Vers: "... und deren Regel (*amr*) es ist; [in allen öffentlichen Angelegenheiten] sich untereinander zu beraten (*shura*)." Deshalb haben die gesetzlichen Entscheide, zu welchen die *Majlis ash-Shura* gelangt ist, nicht nur den Charakter einer Beratung, den jene, welchen die exekutive Macht gegeben ist, nach eigenem Gutdünken annehmen oder verwerfen könnten, sondern sind auch für sie verbindlich.

Viertens inkludiert der Ausdruck "und (auf) jene(n) von [oder, "unter"] euch" natürlich den *Amir* innerhalb der Gruppe der Gesetzgeber – denn, von der Gemeinschaft gewählt, muss er als deren erster Repräsentant erachtet werden. Durch den Vorzug, das Staatsoberhaupt zu sein, und somit der Brennpunkt allen *amr's* in qur'anischem Sinne, ist er nicht nur ein gewöhnliches Mitglied der *Majlis ash-Shura*, sondern deren Leiter: anders gesagt, er ist befugt, den Vorsitz – entweder persönlich, oder über einen Delegierten – über deren Überlegungen und deren Einsatz zu führen. Diese Maßgabe stellt einen spezifisch islamischen Beitrag zur politischen Theorie dar. Sie setzt voraus, dass es keine grundsätzliche Trennung der legislativen und exekutiven Phasen bei der Staatsverwaltung gibt, sondern, ganz im Gegenteil, diese beiden Phasen durch die vermittelnde Mitwirkung des *Amirs* ineinander verwoben sind, dessen exekutive Funktion als Staatsoberhaupt als logische Konsequenz seiner Funktion als Präsident der *Majlis ash-Shura* gedacht ist. Ich glaube, dass nur auf diese Weise – und auf keine andere – das islamische Gesetz, *amruhum shura baynuhum* vollständig für sich umgesetzt werden kann.

Auf der Grundlage obiger Schlussfolgerungen, sollte unsere Verfassung einen Artikel enthalten, der in etwa lautet:

"Die gesetzgebende Macht im Staat, ist der Majlis ash-Shura übertragen,

*deren Mitglieder vom Volk frei gewählt werden sollen.
Die Majlis ist in allen Bereichen, welche nicht von der shari'a abgedeckt
sind, zur Gesetzgebung ermächtigt und wird vom Amir oder einem von ihm
bestimmten Delegierten, aus den Mitgliedern der Majlis, präsiert.
Die von der Majlis erlassenen Gesetze sind für die Exekutive bindend."*

Die Frage nach der Mandatsdauer der *Majlis* wurde bislang nicht berührt, da sich die *shari'ah* zu diesem Punkt nicht äußert. Diese Frage ist wieder eine jener, welche die Konstituierende Versammlung frei, ganz wie sie es für angebracht erachtet, entscheiden kann. Wie bereits erwähnt, bezieht sich dies auch auf die Wahlmethode. Dennoch möchte ich hier diesbezüglich einen Vorschlag machen.

Eigenwerbung scheint nach verschiedenen Aussagen des Propheten zu diesem Thema, in Hinblick auf einen Wahlposten oder eine berufene Position im Staatsgefüge unzulässig zu sein. Als er zum Beispiel von Abu Musa al-Ash'ari in Bezug auf einen Regierungsposten angesprochen wurde, antwortete er nachdrücklich: "Bei Gott, wir ernennen nicht für diesen Posten jemanden, der danach fragt oder jemanden, der ihn begehrt" (*al-Bukhari* und *Muslim* auf die Gewähr des Abu Musa).

Ähnliche Aussagen des Propheten sind in anderen authentischen *ahadith* aufgezeichnet, und so entspricht es voll dem Geist des Islams, wenn unsere Verfassung feststellt:

*"Selbst-Bewerbung einer Person, die in eine administrative Position oder in
eine repräsentative Versammlung gewählt zu werden wünscht, soll diese
Person automatisch von der Wahl oder der Ernennung disqualifizieren."*

Solch eine Verfügung räumte sofort einen der größten Einwände gegen das parlamentarische Regierungssystem beiseite. Zurzeit vermag sich jede Person, welche über lokalen Einfluss oder Vermögen verfügt – ihr wirklicher Wert nicht berücksichtigt – ihre Wahl in eine gesetzgebende Versammlung über die Anwendung eines gewissen Maßes an "überzeugender Überredung" gegenüber ihren Wählern sichern; doch unter obigem Erlass führten alle solche Überredungsversuche, seien sie nun direkt oder indirekt, zur sofortigen Disqualifikation – mit dem Ergebnis, dass nur eine Person, die sich wirklichen und ungezwungenen Ansehens unter der Wählerschaft erfreut, echte Chancen auf den Wahlerfolg hätte. Natürlich wäre es immer noch für einen reichen, aber sonst wertlosen Kandidaten möglich, die äußerliche Erscheinung der Selbstbewerbung durch die Ernennung eines Mittelsmannes, welcher die erforderliche Propaganda in der Öffentlichkeit organisiert, zu vermeiden; doch die Tatsache, dass der Kandidat selbst davon ausgeschlossen wäre, Wahlreden zu halten oder auf andere Weise die Wähler anzusprechen, machte dieses Unterfangen sehr schwierig. Um sich doppelt abzusichern, dass nur jene in die *Majlis ash-Shura* gewählt werden, welche dies auch wirklich verdienen, könnte die Konstituierende Versammlung entscheiden, dass indirekte Wahlen abgehalten werden – zum Beispiel müssten die gewählten Personen nicht automatisch Mitglieder der *Majlis* werden, sondern könnten zuerst in eine Gruppe aufgenommen werden, aus welcher der *Amir* die endgültige Auswahl trifft. Diese Methode hätte zweierlei Vorteil: erstens könnte keiner der Kandidaten, die sich für die erste Wahl zu Verfügung stellten, sicher sein, den letzten Auswahltest, nämlich die Auswahl durch den *Amir*, für sich zu entscheiden (was die Bereitschaft der Kandidaten, direkt oder indirekt verringerte, sich durch Bestechung die Wahl zu sichern), und zweitens, die auf diese Weise zustande gekommene *Majlis* wäre viel kleiner und daher effizienter, als solche gewählten Versammlungen im allgemeinen sind. Abgesehen davon wäre die Macht des *Amirs*, aus einer ihm präsentierten Gruppe die letzte Auswahl selbst zu treffen, in völliger Übereinstimmung mit dem Gesetz *amruhum shura baynuhum* – weil dies dann eine "Beratung, Konsultation" zwischen dem gewählten Amir und der Gemeinschaft als Ganzes wäre.

Einige Worte bleiben uns noch zur Arbeitsweise der *Majlis ash-Shura* zu sagen.

Wie auch in anderen solchen gesetzgebenden Versammlungen, sollten die Beschlüsse der *Majlis* auf der Grundlage des Mehrheitsprinzips gefasst werden – mit einfacher Mehrheit bei gewöhnlicher Gesetzgebung, und vielleicht mit zwei Drittel, oder sogar einer drei Viertel Mehrheit in Fragen besonderer Wichtigkeit, wie vielleicht dem Erfordernis, den *Amir* seines Amtes zu entheben (darüber sprechen wir noch später), einer Kriegserklärung, etc.

In Hinblick auf die offenkundigen Fehlerhaftigkeiten der meisten der sogenannten "demokratischen" Systeme, welche in der westlichen Welt vorherrschen, mögen einige unserer muslimischen Zeitgenossen die Vorstellung nicht, die legislativen Tätigkeiten in einem Islamischen Staat vom bloßen Zählen abgegebener Stimmen abhängig zu machen. Die nackte Tatsache, so argumentieren sie, dass eine gesetzgebende Maßnahme durch eine Mehrheit unterstützt wird, impliziert nicht notwendigerweise, dass dies eine "richtige" Maßnahme ist: denn es ist immer möglich, dass die Mehrheit, wie groß und wohlmeinend sie auch sein mag, manchmal irrt, wohingegen die Minderheit – trotz ihrer Minorität – richtig liegt.

Der objektiven Wahrheit dieses Einwands kann nicht widersprochen werden. Der menschliche Geist ist extrem fehlbar; darüber hinaus folgen die Menschen nicht immer dem Gebot des Rechts und der Gerechtigkeit; und die Geschichte der Welt ist voll von Beispielen falscher Entscheidungen, die von einer dummen Mehrheit gefällt wurden, obgleich es an entsprechenden Warnungen oder dem Widerstand einer weiseren Minderheit nicht fehlte. Dennoch möchte ich meine Kritiker fragen, welcher Alternative sie der oben vorgeschlagenen Methode der Mehrheitsentscheidung den Vorzug geben wollten. Wer ist es, der von Fall zu Fall bestimmt, ob die Mehrheit oder die Minderheit der *Majlis ash-Shura* im Recht ist? Welche Meinung soll letztlich die Oberhand behalten? Man kann natürlich sagen, dass das letzte Wort beim *Amir* liegen sollte, doch – einmal ganz davon abgesehen, von der Behauptung, dass die Erteilung solch absoluter Macht an irgendeine Person, gegen das Prinzip *amruhum shura baynuhum* gerichtet ist, auf welches das Gesetz des Islams so stark besteht – ist es nicht genauso möglich, dass der *Amir* falsch entscheidet, im Falle, dass die Ansicht der Mehrheit die richtige ist? Gibt es denn irgendeine göttliche Garantie, welche mit den Ansichten des *Amirs* einhergeht? Darauf geben einige meiner Freunde zur Antwort: "Wenn wir einen *Amir* wählen, sollten wir darauf achten, dass der weiseste und rechtschaffenste Mann gewählt wird: und genau die Tatsache, dass er aufgrund seiner höheren Weisheit und Rechtschaffenheit gewählt wurde, sollte Garantie genug sein, dass seine Entscheidungen richtig sind." Völlig richtig: doch ist es nicht mindestens so richtig und wahr, dass ihr die Mitglieder der *Majlis ash-Shura* genau aus den gleichen Gründen der Weisheit und Rechtschaffenheit wählt? Ist dies nicht "Garantie genug" dass ihre legislativen Entscheidungen korrekt sind? Natürlich nicht, meine Freunde: denn "Garantie genug" – sei dies im Falle des *Amirs* oder der *Majlis* - kann niemals *vollkommene* Garantie ersetzen: und Vollkommenheit ist leider, in beiden Fällen, außerhalb unserer Reichweite.

Auf den Punkt gebracht, hat menschlicher Genius bislang für gesellschaftliche Entscheidungen noch keine bessere Methode als das Mehrheitsprinzip entwickelt; und es ist sehr zweifelhaft, ob jemals eine bessere Methode ersonnen wird. Eine Mehrheit kann irren; doch auch eine Minderheit. Wie wir es auch wenden, die Fehlbarkeit menschlichen Denkens macht das Begehen von Fehlern zu einem unvermeidbaren Faktor im menschlichen Leben – und wir haben keine Wahl, als durch Versuch und Irrtum, und anschließende Korrektur zu lernen. Das, wahrlich, ist die Bedeutung von Fortschritt.

Die Exekutive

In der Diskussion über das Amt des Staatsoberhauptes habe ich den Qur'anvers zitiert:

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ

**... Gehorcht (achtet) Gott, und gehorcht dem (hört auf den) Gesandten
und (auf) jene(n) von (unter) euch, denen Autorität anvertraut wurde; ... (4: 59)**

Aus obigem wurde offensichtlich, dass die *Majlis ash-Shura*, welche vom *Amir* präsiert wird, die *ulu'l-kamr* ("jene die Autorität ausüben") auf der legislativen Seite repräsentieren. Auf der exekutiven Seite, ist *ulu'l-kamr* das Staatsoberhaupt in seiner Funktion als Regierungsoberhaupt. Daraus folgt daher, dass der *Amir* die Exekutivmacht, im vollsten Sinn des Wortes, in Händen hält – denn sonst machte es nicht viel Sinn, der Muslime Gehorsam ihm gegenüber, als Folge ihres Gehorsams gegenüber Gott und Seinem Gesandten zu bezeichnen – und, somit ist die *Majlis* ermächtigt, die Gesetze festzulegen, auf deren Grundlage das Land zu regieren ist, aber sicherlich nicht dazu, sich in die tägliche Staatsverwaltung einzumischen. Ein Amt des Staatsoberhauptes, dem alle wirklichen exekutive Macht vorenthalten wird, und welches auf eine reine Präsentationsrolle beschränkt wird – wie zum Beispiel das des französischen Staatspräsidenten oder des Königs des modernen Großbritannien – ist vom *shar'i* Gesichtspunkt klar überflüssig, weshalb wir ein solches gar nicht zu berücksichtigen brauchen. Dennoch, selbst wenn dem *Amir* vollständige Exekutivmacht zugestanden wird – das heißt, selbst wenn wir es als gegeben erachten, dass das Staatsoberhaupt auch das Regierungsoberhaupt ist – erhebt sich die Frage, ob diese Regierungsaufgaben ihm alleine anzuvertrauen sind, oder ob von ihm erwartet wird, dass er dieses in Partnerschaft ausübt, also mit einem Ministerkabinett, welches die größten Parteien bei der Gesetzgebung vertritt, und welches in seinen Aktivitäten von deren Wahl des Vertrauens abhängt.

Im Falle, dass unsere Konstituierende Versammlung sich für die zweite der beiden Alternativen entscheidet, wäre die Position des *Amirs* wie jene des Premierministers in den meisten Europäischen Ländern (zum Beispiel, Großbritannien); wohingegen, wenn wir die erste Alternative wählen, seine Position in etwa jener des Präsidenten der USA ähnlich wäre, der in seiner Person die beiden Funktionen des Staats- und des Regierungsoberhauptes vereint. Es gibt keinen eindeutigen *shar'i* Erlass für eine der beiden Richtungen. Wir können daher, wenn wir möchten, alle Exekutivmacht dem *Amir* alleine anvertrauen – mit der Bedingung natürlich, dass auch er den legislativen Entscheidungen der *Majlis ash-Shura* (dessen statutarischer Präsident er ist, wie wir wissen) unterworfen ist – oder alternativ fordern, dass er seine Regierungsmacht mit einem Ministerkabinett teilt, welches sein Mandat von der Legislative erhält und dieser direkt gegenüber verantwortlich ist. Der Hausverstand aber sagt uns, dass solch eine Verteilung der exekutiven Kompetenzen und Verantwortlichkeiten zwischen dem *Amir* und der *Majlis*, die Position des ersteren völlig ungewöhnlich machte – denn, einerseits soll er der exekutive *ulu'l amr* in eigener Ermächtigung sein, wohingegen er andererseits seine Exekutivmacht mit einem Ministerkabinett zu teilen hat, welches letztlich der Legislative gegenüber verantwortlich ist. Abgesehen von unüberwindlichen administrativen Schwierigkeiten, welche mit solch einem System einhergehen, führte dieses zu einer Regierungspolitik, die ständig davon abhängt, einen Kompromiss zu finden – oder eher, eine nicht endende Serie von Kompromissen – zwischen verschiedenen, manchmal einander widersprechenden Parteiprogrammen, welche niemals zu dieser ideologischen Zielstrebigkeit und inneren Kontinuität gelangt, welche für einen Islamischen Staat so wesentlich ist.

Nun mag dieses Prinzip des Kompromisses zwischen stets wechselnden Programmen politischer Parteien ein notwendiges Übel in den sogenannten Demokratien im modernen Westen darstellen, die nicht durch eine ganz bestimmte Ideologie belebt werden, und die deshalb alles politische Handeln dem utilitaristischen Ansichten des Volkes in Hinblick darauf, was unter gegebenen Umständen gut

oder falsch ist, unterordnen müssen: aber gewiss ist dieses Prinzip in einem *ideologischen* Staat, in dem, wie wir wissen, die Konzepte von Richtig und Falsch, keineswegs von Zweckdienlichkeit abhängig gemacht werden können. In solch einem Staat muss nicht nur die Politik der Legislative, sondern auch die Administrative einer inneren Kontinuität folgen, und darf nur Ausdruck der Ideologie sein, über welche die Gemeinschaft – die ganze Gemeinschaft – zuvor Einigkeit erzielt hat: und dies kann solange nicht geschehen, solange die Regierung verpflichtet ist, ihr exekutives Tagesgeschäft, ständig ändernden Überlegungen verschiedener Parteien, unterzuordnen – was genau jene Krankheit ist, an welcher die westliche Welt leidet. Das bedeutet natürlich nicht, dass es in einer Islamischen Politik keine "Parteien" geben darf. Solange Meinungsfreiheit und Kritik als ein, dem Staatsbürger rechtmäßig zugehörendes Recht gilt (wie dies zweifellos zum politischen Konzept des Islam gehört), muss es den Menschen frei gestellt sein, sich in Gruppen zusammenzufinden, wenn sie dies wünschen, sei dies, um bestimmte Ansichten darüber zu verbreiten, was die Staatspolitik denn sein sollte; und solange diese Ansichten nicht der Ideologie entgegenstehen, auf welcher der Staat gründet – das ist die *shari'ah* – müssen diese Parteien das Recht haben, sie in und außerhalb der *Majlis ash-Shura* zu äußern. Andererseits allerdings, sollte es dieser Freiheit zur Parteigründung nicht gestattet sein, die tägliche Arbeit der Regierung zu beeinflussen – was unumgänglicherweise der Fall wäre, wenn die Minister ihr Mandat von den Parteiorganisationen, welche in der *Majlis* vertreten sind, erhielten und diesen gegenüber verantwortlich wären.

Die islamischen Interessen des Staates verlangen daher, dass *alle* Exekutivmacht einer einzigen Person alleine anvertraut werden, nämlich dem *Amir* – und, dass er alleine der *Majlis* gegenüber für die Politik der Regierung verantwortlich ist. Somit hätte er, gleichzeitig als Staatsoberhaupt und als wirkliches Oberhaupt der Regierung, seine exekutiven Funktionen niemals mit einem unabhängig eingerichteten Ministerkabinet zu teilen, sondern die Minister wären ganz im Gegenteil (ähnlich wie in der U.S.A.) nicht mehr, als seine "Sekretäre", die nach seinen Vorgaben ernannt und nur ihm gegenüber verantwortlich sind. Auf diese Weise wird der schädliche Einfluss voreingenommener Parteilichkeit auf die Arbeit der Regierung weitgehend eliminiert, wohingegen das Vorgehen der Regierung, welches den von der *Majlis ash-Shura* erlassenen Gesetzen unterworfen ist, trotzdem unberührt bleibt.

Wie bereits erwähnt, besteht die *shari'ah* nicht explizit auf diese Art von Regierung; nichts desto weniger es scheint, abgeleitet vom Wortlaut vieler *Ahadith*, dass der Prophet eine Kombination der Funktionen des Staatsoberhauptes und der des Obersten der Exekutive in ein und derselben Person (den er verschiedentlich als *Amir* oder *Imam* bezeichnete) im Auge hatte und dies für die islamische Politik als höchst geeignet erachtete. Hier sind einige seiner *Ahadith*:

Der Gesandte Gottes sagte: "Wer seine Treue einem *Imam* gelobt, indem er ihm die Hand und die Früchte seines Herzens gibt (indem er ihm aus ganzem Herzen die Treue in die Hand gelobt), soll ihm gehorchen, solange er dies kann [d.h. solange ihm der Imam nichts anordnet, was dem Gesetz des Islam widerspricht]; und wenn ein anderer Mann versucht, sich die Rechte des Imams widerrechtlich anzueignen, dann schlägt diesem Mann ins Genick (haut ihm den Kopf ab; macht ihn handlungsunfähig, etc.)."

(*Muslim*, auf Gewähr des 'Abd Allah b. 'Amr.)

Der Gesandte Gottes sagte: "Wenn jemand zu euch kommt, solange ihr unter der Führung eines Mannes geeint seid, und versucht, eure Kraft zu brechen und eure Einheit aufzubrechen, so tötet ihn."

(*Muslim*, auf Gewähr des 'Arfajah.)

Der Gesandte Gottes sagte: "Wenn es Gott mit einem *Amir* gut meint, dann stellt Er ihm einen vertrauenswürdigen Minister (*wazir*) zur Seite, der ihn erinnert, wenn er vergisst, und der ihm hilft, wenn er sich erinnert. Und wenn es Gott mit ihm nicht gut meint, dann stellt Er ihm einen schlechten Minister zur Seite, der ihn nicht erinnert, wenn er vergisst und der ihm nicht hilft, wenn er sich erinnert."

(Abu Da'du und *an-Nasa'i* auf Gewähr der 'A'ishah.)

Diese und ähnliche Aussprüche des Heiligen Propheten befinden sich völlig auf der Linie mit seiner allgemeineren Anordnung, dass, wann immer sich eine Gruppe mit einer Arbeit von allgemeiner Wichtigkeit befasst, ein Mann unter ihnen als Anführer für sie gewählt werden soll. Wenn wir deshalb für unseren Staat die Ein-Mann Regierungsmethode wählen – die volkstümlich als das "Amerikanische System" heutzutage bekannt ist – werden wir darin kein anderes Prinzip finden, als eines, welches indirekt, schon lange vor dem Erscheinen Amerikas auf der Weltkarte, durch den Propheten festgelegt worden war; und alleine das sollte bei der Konstituierenden Versammlung schwer wiegen, wenn sie ihre finale Entscheidung trifft. Es gibt allerdings ein weiteres Argument für dieses System.

Wir wissen, dass in einem Islamischen Staat die *ulu'l-amr* ("jene, welche Autorität haben") Muslime sein müssen. Wenn nun die Exekutivmacht im Staat einem Ministerkabinett anvertraut wird, welches von der Legislatur auf der Grundlage der Parteienrepräsentation gewählt wurde – wie in den meisten europäischen Demokratien – sind es diese Minister, welche aufgrund ihres Mandats, welches sie von der Legislatur erhalten haben, gemeinsam mit dem *Amir* die *ulu'l-amr*, wären; in diesem Fall stünde das Innehaben von ministerieller Gewalt durch einen Nicht-Muslim im Widerspruch zur eindeutigen *shar'i* Vorgabe, die oben erwähnt ist. Dadurch fände sich die Gemeinschaft zwei Alternativen gegenüber: entweder nicht-muslimische Mitbürger statutarisch von allen ministeriellen Posten auszuschließen (was es diesen sehr erschwerte, loyal mit dem Staat zu kooperieren), oder uninteressiert eine fundamentale Vorschreibung der *shari'ah* außer Acht zu lassen (was tief gegen die Wurzeln der islamischen Staatskonzeption ginge). Wenn andererseits aber alle Regierungsmacht in der Person des *Amir* konzentriert ist, ist er der einzige *ulu'l-amr*, welcher für die exekutive Politik des Staates verantwortlich ist, wobei die Minister nur seine Sekretäre sind, die er nach seinem Willen selbst ernennt und an welche er bestimmte administrative Aufgaben, welche seinem Amt zugeordnet sind delegiert. Da die Minister nicht für das Politikmachen verantwortlich sind, können sie nicht als *ulu'l-amr* erachtet werden – weshalb es in diesem Fall keinerlei *shar'i* Einwände gibt, einen Nicht-Muslim mit solch einem Posten zu betrauen.

Allein die Tatsache, dass wir nicht-muslimische Minderheiten unter uns haben, (besonders in Ost Pakistan), sollte den Ausschlag für folgenden Verfassungserlass geben:

"Das Staatsoberhaupt (der Amir) soll auch das Regierungsoberhaupt sein, und er alleine sei gegenüber der Majlis ash-Shura für die Regierungsarbeit verantwortlich. Er ernennt und entlässt seine Minister nach eigenem Ermessen; sie agieren als seine Staatssekretäre und sind nur ihm alleine gegenüber verantwortlich."

Der Schutz der Verfassung

Sobald der *Amir* ordentlich gewählt wurde und seinen Eid abgelegt hat, in Übereinstimmung mit dem Gesetz des Islams zu regieren, wird die Treuepflicht der muslimischen Bürger ihm gegenüber eine Angelegenheit religiöser Pflicht – denn der Gesandte Gottes sagte: "Wer mir gehorcht, gehorcht Gott; und wer mir nicht gehorcht, der gehorcht Gott nicht. Und wer meinem *Amir* gehorcht [d.h. jenem, der in meinem Auftrag regiert], der gehorcht mir, wer meinem *Amir* nicht gehorcht, der gehorcht mir nicht." (*al-Bukhari*, auf Gewähr des Abu Hurayrah.)

Somit hat der einzelne Staatsbürger keine Wahl in seiner Treuepflicht. Wenn die Gemeinschaft entschieden hat, die Herrschaft über die Regierung einer bestimmten Person oder einer Personengruppe anzuvertrauen, muss sich jeder Staatsbürger nicht nur gesetzlich, sondern auch moralisch an diese Entscheidung gebunden fühlen, selbst wenn es gegen seinen Wunsch ist. Es gibt viele authentische *Ahadith* die zeigen, wie sehr der Prophet eines Muslims Rebellion gegen oder selbst die passive Zurückhaltung in Bezug gegen solch eine Rebellion, welche gegen den Willen der Gemeinschaft geschieht, verdammt: in seinem Ausspruch ist dies zusammengefasst: "Der, welche die Treue verweigert und sich vom Willen der Gemeinschaft (*fariqa'l-jama'ah*) trennt, stirbt den Tod aus der Zeit der Unwissenheit." (*Muslim*, auf Gewähr des Abu Hurayrah).

Gehorsam gegenüber der ordentlich konstituierten Islamischen Regierung ist daher eine der ersten Pflichten eines Muslims. Dies stimmt natürlich mit dem Prinzip der Staatsbürgerschaft, wie dies in allen zivilisierten Gemeinschaften anerkannt ist, überein. Doch es ist sehr wichtig anzumerken, dass im Rahmen islamischer Politik die Gehorsamspflicht nur solange eine Verpflichtung bleibt, solange die Regierung (oder der *Amir*) nicht über die Verletzung Islamischen Rechts regiert – das heißt, solange die Regierung nicht Handlungen anordnet oder erlaubt, welche durch die *shari'ah* verboten sind oder Handlungen verbietet, welche durch die *shari'ah* vorgeschrieben sind. Unter solchen Umständen wird der Gehorsam gegenüber der Regierung hinfällig, wie dies der Prophet klar ausdrückte:

"Kein Gehorsam ist Pflicht auf dem Weg der Sünde: wisset, Gehorsam ist nur Pflicht auf dem Weg der Rechtschaffenheit (*fi'l-ma'ruf*)." (*al-Bukhari* und *Muslim*, auf Gewähr des 'Ali.)

"Hören und Gehorchen ist dem Muslim Pflicht, ob er die Anordnung liebt oder nicht – solange ihm nicht das Begehen einer Sünde befohlen wird: doch wenn ihm befohlen wird, eine Sünde zu begehen, gibt es kein Hören und kein Gehorchen." (*al-Bukhari* und *Muslim*, auf Gewähr von Ibn 'Umar.)

Somit wird die Regierungstreue des Volkes durch die Haltung der Regierung der *shari'ah* gegenüber bedingt. Mit anderen Worten gesagt, wurde der Gemeinschaft vom Gesandten Gottes gestattet, einen *Amir* abzusetzen, der in offenkundiger Gegnerschaft zur *shari'ah* oder ohne Beachtung der *shari'ah* regiert. Doch in Übereinstimmung mit dem Prinzip der Einigkeit der Gemeinschaft, auf welcher im Qur'an und der Sunnah so oft bestanden wird, kann es nicht einem einzelnen Staatsbürger oder einer Gruppe von Staatsbürgern zur Entscheidung überlassen bleiben, wann, wenn überhaupt, der Gehorsam dem ordentlich gewählten Amir gegenüber, als religiöse und staatsbürgerliche Pflicht endet. Solch eine Entscheidung kann nur durch die Gemeinschaft als Ganzes oder zumindest durch die überwältigende Mehrheit getroffen werden: d.h. durch ein Volks-Referendum.

Nun, wer kann solch ein Referendum anordnen? Offensichtlich nicht der *Amir* selbst; denn er ist es ja, der des Amtes enthoben und über den gerichtet werden soll. Man könnte vielleicht denken, dass die richtige, dazu autorisierte Stelle die *Majlis ash-Shura* wäre: doch dagegen steht, dass unsere Untersuchungen ergaben, dass die *Majlis* nur mit der gesetzgebenden und nicht mit der administrativen Seite im Staate befasst ist. Wir brauchen daher eine andere Körperschaft zu diesem Zwecke. Und nicht nur zu diesem Zweck – denn, ganz unabhängig von der Frage der Amtsenthebung des *Amirs* (ein Fall, der wahrscheinlich nur höchst selten vorkommt), kann es manchmal passieren, dass es die *Majlis* für angebracht erachtet, einer administrativen Durchführung der Regierung zu widersprechen,

da diese in den Augen der Legislative einigen Gesetzen entgegensteht; genauso ist es vorstellbar, dass sich der *Amir* seinem Gewissen gegenüber verpflichtet fühlt, gegen eine legislative Handlung, welche von der *Majlis* mehrheitlich verabschiedet wurde, sein Veto einzulegen, da sie seiner Meinung nach die *shar'i* Vorschriften verletzt. Der daraus entstehende Meinungskonflikt kann zu einem gegenseitigen Blockieren führen – denn, weder ist der *Amir* berechtigt, die Mehrheitsentscheidung der *Majlis* außer Kraft zu setzen, noch hat die *Majlis* das Recht, sich in die Tagesarbeit der Regierung einzumischen. Hier also wird das Erfordernis offenkundig, ein systeminternes Schiedsgericht zu haben,

Nun ist es so, dass uns in beiden Fällen solcher Patsituationen, sowohl in einer zwischen dem *Amir* und der *Majlis* und auch in Hinblick auf den weit schwerer wiegenden Fall der Amtsenthebung des *Amirs*, der Qur'an selbst uns die Lösung vorgibt.

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ

**... Gehorcht (achtet) Gott, und gehorcht dem (hört auf den) Gesandten
und (auf) jene(n) von (unter) euch, denen Autorität anvertraut wurde; ... (4: 59)**

Der zweite Teil lautet:

فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ

und wenn ihr in bestimmten Dingen uneins seid, so legt sie Gott und dem Gesandten vor,⁸ ...

Ganz augenscheinlich ist es daher in Fällen von grundlegenden Differenzen zwischen dem *Amir* und der *Majlis ash-Shura* oder zwischen dem *Amir* und der Gemeinschaft als Ganzes, so, dass der infrage kommende Punkt von einer der beiden Seiten einer unabhängigen Körperschaft zur Entscheidung vorgelegt werden soll, welche ihrerseits wiederum darüber befindet, was Gott und der Gesandte (also, Qur'an und Sunnah) zu dieser bestimmten Frage zu sagen haben, und dann darüber eine endgültige Entscheidung trifft. Die Einrichtung eines Obersten Gerichts zu diesem Zwecke, scheint angezeigt zu sein.

Es muss nicht extra betont werden, dass solch ein Gericht aus den größten '*ulama*' der Zeit zusammengesetzt sein muss; Männern, welche den Qur'an und die Wissenschaft des *Hadith* völlig beherrschen und sich auch der weltlichen Angelegenheiten vollkommen bewusst sind: denn, nur solche Männer können mit einem großen Maß, dem Geist des Menschen gegebener Gewissheit entscheiden, ob ein, in Zweifel stehender legislativer Akt der *Majlis ash-Shura* oder ein administrativer Akt der Regierung mit dem Gesetz des Islams übereinstimmt oder nicht. Es kann natürlich keine Garantie geben, dass die Mitglieder des Gerichts in ihren Entscheidung stets übereinstimmen – und so sehen wir uns wieder dem Erfordernis gegenüber, die Mehrheitsentscheidung zu bemühen, sollte Einstimmigkeit nicht erzielt werden können. Aber, ob einstimmig oder nicht, des Gerichts Entscheidung muss für alle staatlichen Behörden und die ganze Gemeinschaft als endgültig und absolut erachtet werden, bis es durch einen, auf gleiche Weise erwirkten Spruch aufgehoben wird. Dieser hier erwähnte Vorbehalt ist sehr wichtig, denn es ist gut vorstellbar, dass eine andere Zeit und eine andere Zusammensetzung des Gerichts zur gleichen Frage zu einer anderen Entscheidung führte; was nicht mehr, aber auch nichts weniger bedeutet, dass auch hier die Tore des *ijtihad* nie geschlossen werden dürfen.

Demgemäß sollte eine Bestimmung, in etwa wie diese, in unserer Verfassung stehen:

⁸ D.h., dem Qur'an und der *Sunnah* (den Aussagen und der Praxis) des Propheten. Siehe auch Vers 65 dieser Sure.

Der Schutz der Verfassung wird dem Obersten Gericht anvertraut, dessen Mitglieder von der Majlis ash-Shura auf Empfehlung des Amirs gewählt werden. Dieses Gericht soll das Recht haben, (a) in allen Fällen der Uneinigkeit zwischen dem Amir und der Majlis ash-Shura, die von einer der beiden Parteien vorgetragen wird, auf der Grundlage der nass Vorschriften aus Qur'an und Sunnah zu schlichten, (b) aus eigenem Ermessen sein Veto gegen eine legislative Entscheidung der Majlis ash-Shura oder gegen eine administrative Verordnung von Seiten des Amirs einzulegen, welche aus der Sicht des Gerichts gegen eine nass Vorschreibung aus Qur'an oder Sunnah verstößt, und (c) ein Referendum zur Frage der Amtsenthebung des Amirs anzuordnen, wenn die Majlis ash-Shura über eine zwei Drittel Mehrheit, aufgrund seines offenkundigen shari'a-widrigen Regierens ein Amtsenthebungsverfahren gegen den Amir wünscht.

Diese Bestimmung sollte natürlich durch weitere Maßnahmen abgestützt werden. Im Besonderen möchte ich vorschlagen, dass die Mitglieder des Gerichts von der *Majlis* aus einem Ausschuss gewählt werden, deren Namen vom *Amir* unterbreitet werden. Diese Ernennung sollte lebenslange Dauer haben – d.h. die aktive Amtszeit eines Mitglieds sollte an das Erreichen einer bestimmten Altersgrenze gebunden sein, doch nach seiner Pensionierung sollte er bis zu seinem Lebensende weiterhin vollen Anspruch auf Salär und seinen Titel haben; es sollte nicht vorzeitig aus seinem aktiven Amt enthoben werden können, außer die Amtsunfähigkeit gilt aufgrund physischer oder geistiger Unfähigkeit als erwiesen, oder er sich des Fehlverhaltens schuldig gemacht hat; und letztlich, nachdem er zu einem Mitglied des Gerichts ernannt wurde, sollte es ihm gesetzlich untersagt sein, nach seiner Pensionierung irgendeinen anderen staatlichen Posten anzunehmen, weder einen gewählten oder administrativen, noch einen bezahlten oder ehrenamtlichen. Diese Bestimmungen helfen den Richtern dabei, sich völlig frei von allen weiteren Bestrebungen zu halten und erlauben es ihnen, das höchst mögliche Maß an Unparteilichkeit zu erreichen.

Wie bereits erwähnt, ist es höchst wichtig sicherzustellen, dass die Mitglieder des Gerichts, zusätzlich dazu, dass sie herausragende Gelehrte des Islamischen Rechts zu sein haben, auch ein hohes Maß an Allgemeinbildung und weltliche Weisheit aufweisen. Dies, ich weiß, ist ein hoher Anspruch in Hinblick darauf, dass die Kombination solcher Eigenschaften in der heutigen muslimischen Gesellschaft höchst selten ist; und so haben wir die nächsten Jahre, mit den, uns jetzt zu Verfügung stehenden "human resources" etwas langsam vorzugehen. Unter diesen Umständen ist es vielleicht die beste Vorgangsweise, die Mitglieder des Gerichts in zwei gleich große Gruppen zu teilen, auf der einen Seite, die besten der zu Verfügung stehenden '*ulama*', und auf der anderen Seite Laienrichter (die natürlich Muslime sein müssen). Doch eine letztliche Lösung unseres Problems in Pakistan kann nur durch die Einrichtung eines geeigneten *Dar al-'Ulum* erreicht werden, welches zu gegebener Zeit dann jenen Typ von wirklichen '*ulama*' hervorbringt, den unsere Gemeinschaft so dringend braucht.

* * *

Die Erwähnung des Obersten Gerichts macht es an dieser Stelle erforderlich, einige Worte über die Rechtsprechung ganz allgemein zu sagen.

Trotz gegenteiliger populären Ansichten, schreibt die *shari'ah* kein bestimmtes System der Rechtsprechung vor, sondern beschränkt sich in der Verlautbarung fundamentaler Rechtsprinzipien, Unparteilichkeit, Rechtsethik (einschließlich der Art und Weise, wie sich Richter zu verhalten haben), Beweisrecht, und so weiter. Die *institutionelle* Seite der Gerichtshöfe – d.h. deren Aufbau und Methode der Gründung – wurde dem Ermessen der Gemeinschaft anheimgestellt; mit anderen Worten, dem *ijtihad* der betroffenen Zeit. Es scheint daher, dass die Konstituierende Versammlung frei bei der Entwicklung eines Rechtssystems ist, welches die besten Ergebnisse in und für unsere Zeit verspricht – unter der Voraussetzung natürlich, dass Gerechtigkeit in Übereinstimmung und auf der Grundlage

der *shari'ah* regiert. Dieses Prinzip in Augen behaltend, sehen wir sofort, dass ein Islamischer Staat nicht die Einrichtung von (wie dies häufig von halb gebackener Volksmeinung gefordert wird) separaten "*qadis* Gerichten", im Unterschied zu "säkularen Gerichten" gutheißen kann. Das Wort *qadi* ist nur das arabische Äquivalent für "Richter"; und in einem Staat, welcher darauf abzielt, das Islamische Gesetz zum Landesgesetz zu machen, ist die Unterscheidung zwischen einem "*shar'i* Richter" und einem "säkularen" Richter völlig unangebracht. Wenn die *shari'ah* wirklich das grundlegende öffentliche Recht werden soll – wie dies sein muss, wenn unser Staat ein islamischer sein soll – muss jeder Richter ganz eindeutig deswegen ein *shar'i* Richter sein, weil von ihm erwartet wird, nicht nur die verschiedenen Gesetze, welche von der *Majlis ash-Shura* erlassen werden, zu beherrschen, sondern auch den gesamten Kontext der *shar'i* Vorschriften, welcher in den *nass* von Qur'an und Sunnah zum Ausdruck gebracht ist; und somit wird die momentane Trennung des *corpus juris* in einen "säkularen" und einen "religiösen" Bereich schrittweise fallen.

Dieses schrittweise Verschwinden wird durch die Tatsache bedingt, dass unser ganzes Rechtssystem aus der Sicht der *shari'ah* gründlich überprüft zu werden hat – mit einer Kodifizierung der *zahiri* Richtlinien beginnend, aller *nusus* aus Qur'an und Sunnah, die einen Bezug auf öffentliche Angelegenheiten aufweisen, und einer darauf folgenden Entwicklung eines ergänzenden Rechtskodex durch die *Majlis ash-Shura*, welcher sich all jener Fälle und Probleme annimmt, die nicht durch die *shari'ah* abgedeckt sind. Es ist klar, dass solch eine Revision der Inhalte und der Struktur unseres Rechtssystems viele Jahre braucht; ebenfalls muss diese Revision von einer völligen Neuausrichtung des Rechtsunterrichts, der in unseren Universitäten eingerichtet ist, begleitet werden. Diese beiden Änderungen – die Revision des *corpus juris* und die Neuorientierung des Rechtsunterrichts – können gut auf parallelen Ebenen voran kommen; und in Hinblick darauf, könnte ein *Dar ul-'Ulum* gute Dienste leisten, wenn ihm eine Rechtsuniversität unmittelbar angeschlossen ist. Damit die Entwicklung unseres Rechtsdenkens und unserer Rechtspraxis in völliger Übereinstimmung mit den Erfordernissen der *shari'ah* steht, wär ein Vorschlag, dass der Rektor des *Dar ul-'Ulum* der offizielle Großmufti des Staates sein sollte, der als der Chefberater des Rechtskommittees der *Majlis ash-Shura* fungiert. Eine entsprechende Vorkehrung kann in unserer Verfassung getroffen werden.

Meinungsfreiheit, Religion und Erziehung

Bislang haben wir die strukturellen Elemente des Islamischen Staates behandelt. Wir wollen uns nun der Frage nach den grundlegenden Rechten zuwenden.

Einige dieser Rechte wurden oben bereits gestreift; zum Beispiel das Recht des Staatsbürgers, über die Wahl direkten Einfluss auf die Zusammensetzung der Exekutive und der Legislative zu nehmen; und auch sein Recht, eine Regierung, welche gegen die *shari'ah* regiert, über ein Referendum abzusetzen. Das setzt natürlich des Staatsbürgers Recht auf Kritik der administrativen und legislativen Regierungspolitik voraus, wann immer es Gründe gibt anzunehmen, dass die Dinge sich in die falsche Richtung entwickeln. Es gibt viele Verse im Qur'an und viele Aussprüche des Heiligen Propheten dahingehend, dass es eine der ersten Pflichten des Gläubigen ist, die Stimme gegen offenkundig Falsches zu erheben, und erst recht, wenn der Übeltäter die etablierte Obrigkeit ist. So hat der Gesandte Gottes gesagt: "Der höchste *jihad* ist es, ein wahres Wort gegenüber einer Regierung zu äußern, welche vom rechten Weg (*sultan ja'ir*) abgekommen ist." (*Abu Sa'id, at-Tirmidhi* und *Ibn Majah*, auf Gewähr des Abu Sa'id al-Khudri.) Es muss natürlich klar sein, dass diese Freiheit der Kritik nicht in eine Aufwiegelung gegen die Autorität der Regierung als solche münden darf; denn solange die Regierung *de jure* die Regierung des Staates ist, muss ihren Anordnungen Folge geleistet werden, wie sehr auch ein einzelner Staatsbürger oder eine Gruppe von Staatsbürgern diese missbilligen mögen. Dies ist vom Gesandten Gottes klar gefordert worden: "Wenn jemand etwas hassenswertes im Tun der Regierung sieht [wörtl. *Amir*] bemerkt, soll er es dennoch mit Geduld ertragen: denn, seht, der, welcher sich vom Willen der Gemeinschaft auch nur eine Handbreite trennt (*yufariq al-jama'ah*), stirbt den Tod der Zeit der Unwissenheit." (*al-Bukhari*, auf Gewähr des Ibn 'Abbas.) In anderen Worten bedeutet dies, dass die Freiheit, mit welcher ein Muslim das Tun der Regierung kritisieren darf, keineswegs mit einem Recht auf Rebellion verwechselt werden sollte: denn es ist alleine der Beschluss der Gemeinschaft als Ganzes, welcher eine etablierte muslimische Regierung entmachten darf; und einem einzelnen Staatsbürger steht nicht mehr an, als für solch einen Beschluss auf friedliche Weise zu plädieren, wenn er meint, dass die Regierung nicht überzeugt werden kann, sich zu bessern.

Aber es ist nicht nur die Regierung, die ins Schussfeld öffentlicher Kritik geraten kann. Einem Muslim ist es von Gott und Seinem Gesandten auferlegt, das Üble zu bekämpfen, wann immer er darauf trifft und, wann immer möglich, sich für die Verbesserung der sozialen Bedingungen einzusetzen. Abgesehen vom Recht auf Kritik – so wichtig für ein gesundes Wachsen des sozialen Bewusstseins – muss der Staatsbürger auch das Recht haben, neue Ideen vorzubringen und diese öffentlich zu diskutieren: anders kommt ein intellektueller Fortschritt der Gemeinschaft nicht infrage. Wir haben gesehen, dass ein wahrhaftes islamisches Leben die Freiheit eines unaufhörlichen *ijtihad*s in Sachen all jener Angelegenheiten voraussetzt, die nicht als Gesetz in unmissverständlichen, eindeutigen *nass* Vorschriften in Qur'an und Sunnah festgeschrieben sind: und aus diesem Grund ist in einem Islamischen Staat das Recht auf freie Meinungsäußerung ein fundamentales Recht der Staatsbürger. Es muss natürlich verstanden werden, dass diese Freiheit der Meinungsäußerung nicht für die Verbreitung von Ideen missbraucht werden darf, welche dem Islam als solchem feindlich gesinnt sind. Unsere Verfassung sollte deshalb erklären, dass

"Jeder Staatsbürger hat das Recht, seiner Meinung in Rede und Schrift über jede öffentliche Angelegenheit Ausdruck zu verleihen, vorausgesetzt, dass diese Meinungsäußerung (a) nicht darauf abzielt, den Glauben des Volkes an den Islam zu unterminieren, (b) nicht dem Aufwiegeln gegen das Gesetz des Islams oder dem Aufhetzen gegen die eingesetzte Regierung gleichkommt, und (c) nicht gegen den allgemeinen Anstand verstößt."

Aus obiger Klausel (a) in obigem Artikel folgt, dass es in einem Islamischen Staat keinen Platz für Missionstätigkeit von Nicht-Muslimen geben kann, die darauf ausgerichtet ist, die Muslime zu überreden, ihre Religion aufzugeben und eine andere anzunehmen. Auch wenn Nicht-Muslime einer

anderen religiösen Gemeinschaft frei sind, ihre Religion anderen nicht-muslimischen Gemeinschaften im Staat zu predigen, kann es ihnen freilich nicht gestattet sein, gegen jene Ideologie zu predigen, auf welcher dieser Staat gründet. Deshalb müssen wir in unserer Verfassung folgenden Artikel haben:

"Während nicht-muslimische Staatsbürger die Freiheit haben, ihren religiösen Glauben in ihren eigenen Gemeinschaften und unter anderen nichtmuslimischen Gemeinschaften zu predigen, werden alle missionarischen Aktivitäten, die darauf abzielen, Muslime zu anderen Religionen zu konvertieren, als erkennbare Straftat erachtet und durch das Gesetz bestraft."

Hier hätten wir wieder einen dieser „diskriminierenden“ Erlässe, auf welche wir zu Beginn unserer Diskussion angespielt haben: denn, während es den Muslimen frei wäre, Nicht-Muslimen den Islam zu predigen, hätten die letzteren nicht die gleiche Freiheit in Hinblick auf die muslimische Gemeinschaft. Doch wie ich bereits sagte, ist ein bestimmtes Maß an Diskriminierung in einem ideologischen Islamischen Staat zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen unvermeidbar. Wenn der Islam die Grundlage unserer Verfassung sein soll, muss der Versuch, einen Muslim von seinem islamischen Glauben zu entfremden, ganz klar als etwas dem Geist der Verfassung diametral Entgegengesetztes, und deshalb als illegal erachtet werden. Trotz alledem vermag ich nicht zu erkennen, weshalb solch eine Verfügung das Wohlergehen von nicht-muslimischen Minderheiten in unserem Staat auch nur im Geringsten beeinträchtigen sollte. Ihre Religionsfreiheit, die Unverletzlichkeit ihrer Andachtsorte und ihre kulturellen Interessen werden durch den Staat vollkommen geschützt, in Übereinstimmung mit dem qur'anischen Prinzip:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ط

KEIN ZWANG soll sein in Angelegenheiten des Glaubens.⁹ (2: 256)

Dies muss klar und eindeutig von der Verfassung wiedergegeben werden.

"Der Staat garantiert all seinen Staatsbürgern vollständige Freiheit und den Schutz in der Bekundung ihrer religiösen Glauben und in der Kultusausübung, wie auch bei der Verfolgung ihrer legitimen kulturellen Interessen. Kein Nicht-Muslim darf direkt oder indirekt gezwungen werden, gegen seinen Willen oder sein Gewissen den Islam anzunehmen; und eine Zwangskonversion eines Nicht-Muslims zum Islam wird als erkennbare Straftat erachtet und durch das Gesetz bestraft."

Eine notwendige Folgerung aus dieser Meinungs- und Glaubensfreiheit, welche Muslimen und Nicht-Muslimen durch den Islam gleichermaßen zugestanden ist, ist des Staatsbürgers Recht und die Pflicht des Staates, ein Bildungssystem zu etablieren, welches jedem Mann und jeder Frau im Staat, Wissen frei zu Verfügung stellt. Das Bestehen des Islams auf dem Wert des Wissens und der Erziehung ist zu gut bekannt, um hier noch weiter ausgeführt zu werden. Sowohl Qur'an und Sunnah sind voll der

⁹ Der Begriff *din* bezeichnet sowohl die Inhalte, wie auch die Befolgung eines moralisch verbindlichen Gesetzes; daher wird damit "Religion" im weitesten Sinne des Wortes gemeint, mit all deren Lehrinhalten und praktischen Umsetzungen, wie auch des Menschen Haltung gegenüber dem Ziel seiner Anbetung – und damit ist auch das Konzept des "Glaubens" mit einbegriffen. Die Übertragung von "*din*" mit "Religion", "Glaube", "religiöses Gesetz" oder "moralische Vorschrift" (siehe die Anmerkung zu 109:6) hängt vom Kontext ab, in welchem der Begriff verwendet wird. Was das obige kategorische Verbot (*ikrah*), in Bezug auf alles was Religion oder Glauben betrifft, erachten sämtliche Rechtsgelehrte (*fuqaha*) ohne Ausnahme eine zwanghafte Bekehrung unter allen Umständen für unzulässig und dass jeder Versuch zur Zwangsbekehrung eines Nicht-Gläubigen zum Islam eine schwere Sünde ist: Ein Rechtsspruch, der den weit verbreiteten Irrtum beseitigt, dass der Islam die Ungläubigen vor die Wahl stellt: "Eintritt in den Islam oder das Schwert".

Verfügungen, welche sich auf den Wissenserwerb beziehen, und sie alle sind perfekt im Ausspruch des Heiligen Propheten zusammengefasst:

„Der Wissenserwerb ist eine vorgeschriebene Pflicht für jeden Muslim.“ (*Ibn Majah* und *al-Bayhaqi*, auf Gewähr des Anas.) Daher folgt daraus, dass ein Staat, der seine Rechtfertigung aus dem Ruf des Islams bezieht und darauf abzielt, das islamische Gesetz zum Landesgesetz zu machen, Bildung nicht nur zu Verfügung zu stellen, sondern sie auch für jeden Muslim und jede Muslima obligatorisch zu machen hat; und, weil es eine der wesentlichen Grundsätze solch eines Staates ist, all diese Einrichtungen für ein würdiges Leben auch seinen nicht-muslimischen Staatsbürgern zugänglich zu machen, muss Ausbildung für alle Staatsbürger, ohne Rücksicht auf ihre Religion, frei und verpflichtend sein. Deshalb muss die Verfassung folgende Bestimmung enthalten.

"In allen Bereichen des Staates soll für jeden Staatsbürger, männlich oder weiblich, vom ... bis zum ... Lebensjahr, die Ausbildung frei und verpflichtend sein, und die Regierung soll geeignete Vorkehrung für die Errichtung und den Betrieb von Lehrstätten treffen. Islamisch religiöse Unterweisung soll einen integralen, verpflichtenden Teil des Curriculums ausmachen, soweit dies Muslime betrifft; während in allen Schulen, welche durch die Regierung geleitet werden, Maßnahmen ergriffen werden, damit auch die Nicht-Muslime in den Grundsätzen ihrer Religion unterrichtet werden, vorausgesetzt, dass die Gemeinschaft oder die Gemeinschaften dies so wünschen."

Obige Bestimmung sorgt für die Grundausbildung bis zu einem Alter, sagen wir, von vierzehn Jahren. Eine weitere, angemessene Vorkehrung sollte in der Verfassung für eine höhere Bildung verankert werden (die natürlich freiwillig bleiben muss), welche sowohl den Armen, wie auch den Reichen gleichermaßen offen steht.

Der Staat und die Staatsbürger

Wir haben gesehen, dass ein Muslim nicht nur gesetzlich, sondern auch moralisch daran gebunden ist, seine persönlichen Interessen auf die Interessen des Staates als Ganzes zu beziehen – unter Berücksichtigung des Prinzips, dass solch ein Staat "der Stellvertreter Gottes auf Erden" ist. Es ist aber offensichtlich, dass dieser Absolutheitsanspruch des Staates auf die Loyalität seiner Staatsbürger nicht nur durch die, vom Staat seinen Staatsbürgern auferlegte Verpflichtung widerspiegelt, und auch nicht nur durch bestimmte Freiheiten, welche der Staat seinen Staatsbürgern zubilligt, sondern auch durch bestimmte positive Pflichten des Staates gegenüber seinen Staatsbürgern.

Eine dieser Pflichten des Staates ist der Schutz, welcher er seinen Staatsbürgern gewähren muss. In Übereinstimmung mit den allgemeinen Grundsätzen des Islams, hat der Gesandte Gottes in seiner berühmten Abschiedspredigt bei Arafat verlautbart, dass, "euer Leben und eure Besitztümer seien so geheiligt, wie die Heiligkeit dieses Tages (der *haji*, der Pilgerfahrt)." (*Muslim*, auf Gewähr des Jabir b. 'Abd Allah.) Dies, zusammengenommen mit den Vorschriften aus Qur'an und Sunnah, verlangt nach der Aufnahme folgender Bestimmung in unsere Verfassung:

"Das Leben, die Person und die Besitztümer der Staatsbürger sind unantastbar, und niemand soll seines Lebens, seiner Freiheit oder seines Eigentums beraubt werden, es sei denn durch das Gesetz."

Doch diese Bestimmung alleine erschöpft noch nicht die Verantwortlichkeit des Staates in Hinblick auf die Staatsbürger – denn dies ist nur eine passive Verantwortlichkeit, welche etwas bereits Bestehendes bewahrt. Damit der Staat seinen Anspruch auf unumschränkte Loyalität und Treue der Staatsbürger zu rechtfertigen vermag, muss der Staat zusätzlich mehr aktive Verantwortlichkeit für ihre Wohlfahrt übernehmen: mit anderen Worten gesagt, ist der Staat für die ökonomischen Einrichtungen verantwortlich, welcher sich die Staatsbürger erfreuen. Nichts könnte dieses Prinzip besser als folgender Ausspruch des Heiligen Propheten verdeutlichen.

"Wisset, jeder von euch ist ein Hirte, und jeder von euch ist für seine Herde verantwortlich. Daher ist der *Imam* [d.h. die Regierung] ein Hirte und für seine Herde verantwortlich; und jeder Mann ist ein Hirte seines Haushaltes, und ist verantwortlich für seine Herde; und die Frau ist eine Hirtin über des Mannes Haushalt und seine Kinder, und ist für sie verantwortlich; und der Diener ist der Hirte über seines Herrn Besitz, und ist dafür verantwortlich. Wisset, jeder von euch ist ein Hirte, und jeder von euch ist für seine Herde verantwortlich." (*al-Bukhari* und *Muslim*, auf Gewähr des 'Abd Allah b. 'Umar.)

Dem Leser wird nicht entgangen sein, dass in diesem *Hadith* die Verantwortung der Regierung in Hinblick auf die Staatsbürger mit der Verantwortung eines Vaters oder eine Mutter für deren Kinder gleichgestellt wurde. So wie ein Vater ein "Hirte" ist – das heißt ein Beschützer – und moralisch wie rechtlich verpflichtet ist, für das Wohlergehen seiner Kinder zu sorgen, ist auch die Regierung moralisch und rechtlich verpflichtet, das Wohlergehen der Staatsbürger welche sie regiert und verwaltet, zu sichern, und darauf zu schauen, dass der Lebensstandard keiner Person unter ein bestimmtes, als angemessen erachtetes Maß sinkt. Denn, auch wenn wir Muslime glauben, dass das menschliche Leben nicht nur in ökonomischen Begriffen ausgedrückt werden kann – sind doch die letztlichen Werte des Lebens spirituellen Charakters – sind wir nicht befugt, die spirituellen Wahrheiten als etwas von den physischen Tatsachen in unserem Leben getrenntes anzusehen. Der Islam verlangt nach einer Gesellschaft, die nicht nur "im Geiste" gleichberechtigt ist, sondern auch in Hinblick auf die materiellen Erfordernisse im menschlichen Leben. Daraus folgt, dass ein Staat, um wirklich islamisch zu sein, die gesellschaftlichen Angelegenheiten derart regeln muss, dass jeder einzelne Mann, jede einzelne Frau ein Minimum an ökonomischer Sicherheit genießt, ohne welche es keine wirkliche Freiheit und letztlich keinen spirituellen Fortschritt geben kann. Das bedeutet natürlich nicht, dass der Staat leichtes und sorgenfreies Leben für jeden Staatsbürger garantieren sollte oder gar könnte:

dies bedeutet nicht mehr und nicht weniger, dass es in einem Islamischen Staat keine Seelen zermürbende Armut an der Seite von Überfluss geben sollte; zweitens, dass all die materiellen Ressourcen des Staates dafür verwendet werden sollten, um jedem Staatsbürger das Gefühl zu geben, vorausgesetzt er ist bereit und in der Lage zu arbeiten, dass er ein Recht auf einen angemessenen Lebensstandard hat, und drittens, dass dieses Recht über eine konstitutionelle Verordnung geschützt ist.

Kein Staat kann sich islamisch nennen, außer er ermöglicht all seinen Staatsbürgern vollkommene ökonomische Sicherheit – denn, wie der Gesandte Gottes gesagt hat, "Die Gläubigen sind zueinander wie die Teile eines Gebäudes, jeder von ihnen stärkt den anderen." (*al-Bukhari* und *Muslim*, auf Gewähr des Abu Musa.) "Keiner ist ein Gläubiger, solange er sich satt isst, während sein Nachbar hungrig bleibt." (*al-Bayhaqi*, auf Gewähr des Ibn 'Abbas.) Und er sagte: "Die Gläubigen sind wie ein Körper: wenn das Auge leidet, leidet der ganze Körper; und wenn der Kopf leidet, leidet der ganze Körper." (*Muslim*, auf Gewähr des Nu'man b. Bashir.)

Dies ist somit die eindringlichste soziologische Lektion des Islams: es kann kein Glück in einer Gemeinschaft geben, die es zulässt, dass einige ihrer Mitglieder unverdiente Not leiden, während andere mehr haben, als sie benötigen. Wenn die gesamte Gemeinschaft aufgrund außergewöhnlicher Umstände an Not leidet – wie damals, als die ganze muslimische Gemeinschaft, in den frühen Tagen des Islams, nach der Zeit der *hijrah* von Mekka nach Medina, litt – kann diese Not eine Quelle spiritueller Stärke und künftiger Größe werden. Doch wenn die Ressourcen einer Gemeinschaft so ungleich verteilt sind, dass bestimmte Gruppen in ihr in Überfluss leben, während die Mehrheit des Volkes gezwungen ist, all ihre Energien aufzuwenden, um ihr tägliches Brot zu erwerben, wird die Armut der größte Feind spiritueller Entwicklung und treibt gelegentlich die ganze Gemeinschaft fort von Gott und in die Arme seelenzerstörenden Materialismus. Zweifellos dachte der Heilige Prophet daran, als er diese Worte sprach: "Armut kann sich leicht in Unglauben (*kufr*) wandeln." Gleichmaßen muss der Islamische Staat, als Statthalter Gottes auf Erden, dafür sorgen, dass Gleichberechtigung unter seinen Staatsbürgern herrscht – Männer, Frauen, Kinder – sollen genug zu essen haben, anziehen und eine anständige Behausung, um darin zu leben. Das bedeutet nicht, dass *Reichtum* abgeschafft werden soll: das bedeutet nur, dass die *Armut* abgeschafft werden muss: denn Armut inmitten von Fülle ist die Verneinung des Prinzips der Bruderschaft, mit welchem der Islam steht und fällt. In der Befolgung dieses islamischen Ideals, muss unsere neue Verfassung folgende Festlegung beinhalten:

"Es fällt in die Verantwortlichkeit des Staates sicherzustellen, dass jeder seiner Bürger das Recht auf (a) produktive und lohnende Arbeit während seiner arbeitsfähigen und gesunden Lebenszeit hat, (b) auf kostenlose und effiziente Gesundheitsfürsorge im Fall von Krankheit, und (c) auf Vorsorge des Staates für ausreichende Ernährung, Bekleidung und Unterkunft im Falle von Arbeitsunfähigkeit durch Krankheit, unverschuldeter Arbeitslosigkeit, Alter oder Minderjährigkeit. Kein Staatsbürger soll unverdiente Not leiden, während andere mehr besitzen, als sie brauchen; und jeder Staatsbürger soll vor solch unverdienter Not, über eine freie und verpflichtende Staatsversicherung geschützt sein, welche ein angemessenes Existenzminimum gewährt, welches abgestimmt auf die vorherrschenden Bedingungen gesetzlich festgelegt ist."

Obige Bestimmung beinhaltet die Gründung eines Sozialversicherungssystems breitesten Ausmaßes, welches über die Mittel einer umfassenden Besteuerung der Wohlhabenden und Reichen erfolgt, sowohl über *zakat*, als auch weitere Vermögenssteuern – denn der Gesandte Gottes hat gesagt: "Wahrlich, es gibt eine Verpflichtung (*haqq*) in Bezug auf Eigentum, abgesehen von *zakat*." (*at-Tirmidhi*, und *Ibn Maja*, auf Gewähr der Fatimah bint Qays.) Und wenn einige meiner Leser annehmen, dass die Idee einer Sozialversicherung eine "moderne Erfindung" wäre, möchte ich daran erinnern, dass sie über viele Jahrhunderte voll entwickelt war, bevor der moderne Name geprägt, und das Bedürfnis danach von den westlichen Nationen erkannt wurde: nämlich zur Zeit der ersten

vier Kalifen des Islams. Es war 'Umar der Große, der um 20 n.H. ein spezielles Regierungsdepartement, *Diwan* genannt, ins Leben rief, um in regelmäßigen Abständen eine Volkserhebung durchzuführen; und auf der Basis dieser Erhebung wurden jährliche Pensionen fixiert, für (a) Witwen und Waisen, (b) alle Personen, welche zu Lebzeiten des Propheten an der Front für den Islam gekämpft hatten, beginnend mit der *ummat al-mum'minin*, der *ahl al-bayt*, den Badr Kämpfern, den frühen *muhajirs*, etc., und (c) für alle behinderte, kranke und alte Personen. Die Mindestpension welche in diesem System zur Auszahlung kam, betrug 250 *Dirhams* jährlich. Nach und nach bekamen auch Neugeborene regelmäßigen Unterhalt, welcher an ihre Eltern oder Erziehungsberechtigte ausbezahlt wurde; und während seines letzten Regierungsjahres sagte 'Umar bei mehreren Gelegenheiten, "wenn Gott mir das Leben erhält, werde ich mich darum kümmern, dass selbst der einsame Hirte in den Bergen von San'a seinen Anteil am Vermögen der *ummah* erhält." (Für den Beleg siehe Ibn Sa'd, Bd. III/1, S. 213-217.) 'Umar ging sogar so weit, ein Experiment mit 30 Personen zu starten, um herauszufinden, wieviel Nahrung ein Mensch benötigt, um gesund und stark zu bleiben; aus dem Ergebnis dieses Experiments ordnete er an, dass jeder Mann und jede Frau im Land eine bestimmte Menge an Getreide aus dem Staatsvermögen bekommen sollte, welche für zwei anständige Mahlzeiten am Tag ausreichte (ebd. S. 219-220). Bevor 'Umar seine großartigen Pläne einer Sozialversicherung umsetzen konnte, fiel er des Mörders Dolch zum Opfer.

Schlussbetrachtung

Und hier endet unsere Diskussion der fundamentalen *shar'i* Prinzipien, welche in die Verfassung Pakistans aufgenommen werden müssen, wenn Pakistan nicht nur dem Namen nach, sondern tatsächlich ein Islamischer Staat werden soll. Wie der Leser gesehen hat, habe ich nicht versucht, einen "Verfassungsentwurf" vorzubereiten, denn ich glaube, dass diese Arbeit in "gegenseitiger Beratung" geschehen muss – anders gesagt, durch die ordentlich gewählte Konstituierende Versammlung. Worum ich mich bemüht habe, ist nicht mehr und auch nicht weniger, zu zeigen, dass uns der Qur'an und die Sunnah ein bestimmtes, eindeutiges politisches Gesetz anbieten, und es dem *ijtihad* der betreffenden Zeit überlassen, die Details einzufügen. Die Existenz solch eines politischen Gesetzes in den beiden Quellen des Islams, ist das gewichtigste Argument gegen jene, welche die künftige Verfassung Pakistans, anderen, nicht islamischen Staatskonzepten unter Berufung auf "Modernität" unterordnen möchten. Durch solches Tun leugnen sie implizit nicht nur den Anspruch ideologischer Vollkommenheit des Islams, sondern sprechen sich auch noch gegen die Idee von Pakistan als solche aus: denn, wenn nicht der Islam das führende und formgebende Prinzip unseres Staates ist, warum dann überhaupt einen "muslimischen" Staat haben?

Doch dies ist etwas, was viele unserer sogenannten Intellektuellen nicht zu verstehen vermögen. Sie realisieren nicht, dass ein Staat, der im Namen des Islams und willens einer religiösen Gemeinschaft gestaltet wird, aus dem ureigensten Wesen der Sache heraus, ein ideologischer Staat sein muss: andernfalls wurde der innerste Sinn unserer Schöpfung vereitelt.

Mir kommt deshalb vor, dass das Hauptproblem, welches die Mitglieder der pakistanischen Konstituierenden Versammlung jetzt haben, ist, zu vermeiden, in westlicher Begrifflichkeit in Bezug auf Staat und Nation zu denken, und anstattdessen in (islamischer). Und es ist halt so, dass viele unserer ausgebildeten Männer westlichen Denkmustern folgen, im naiven Glauben, dass alles, was aus dem Westen kommt, mehr "up-to-date" wäre, als das, was schon vor Jahrhunderten feststand; und dieser Glaube - aufgrund fehlerhaften Wissens über und zu geringem Interesses am Islam – führt sie zu leichtfertiger Übernahme westlicher Terminologien und Konzepte für all das, was in ihrer eigenen muslimischen Gemeinschaft geschieht oder geschehen könnte. Zum Beispiel versichern unsere westlichten Freunde, wann immer sich eine Gelegenheit ergibt – meist für nicht-muslimische Ohren bestimmt – und nehmen es als gegeben, dass das Prinzip der Gleichheit und politischer Freiheit, womit der Islam unterlegt ist, vollständig mit den westlichen Ansichten über Demokratie übereinstimmen; oder, wenn sie das Prinzip ökonomischer Gleichheit diskutieren, welches so oft und nachdrücklich im Qur'an betont wird, nehmen sie blindlings an, dass die islamische Idee der Gleichheit nichts anderes ist, als das Vorspiel zu einer Art marxistischem Sozialismus: und in beiden Fällen, so argumentieren sie, kann der Islam nicht "modern" sein, wenn er nicht mit diesen beiden, höchst modernen Ausdrücken westlichen Gedankenguts übereinstimmt! Ihnen selbst fällt kaum ein, und über eigene Anstrengung herauszufinden, ob der Islam vielleicht nicht eine unabhängige Alternative anbietet, zu sowohl der Kapitalistischen Demokratie (welche auf den Privilegien des Reichtums gründet, was tatsächlich weit entfernt von wahrer Demokratie verschieden ist), wie auch zum Marxismus (welcher die spirituellen Werte im Leben leugnet und darauf abzielt, die menschliche Gesellschaft auf den Status eines Ameisenhaufens oder eines Bienenstocks zu reduzieren); und so fahren sie fort in westlicher Begrifflichkeit zu denken, selbst wenn sie mit islamischen Begriffen argumentieren, um dem Normalbürger damit zu gefallen. Denn, trotz seiner allgemeinen niederen Bildung, ist der Normalbürger viel öfter als weniger, wirklich am Islam als praktikable Möglichkeit interessiert. Er mag vielleicht nachlässig in seinen religiösen praktischen Pflichten sein; er mag vielleicht oft Dinge tun, die im Islam kategorisch verboten sind; doch gewöhnlich gibt es in einem geheimen Winkel seines Herzens einen Funken glühender Liebe für den Islam, der nur darauf wartet, in ein loderndes Feuer kreativen Enthusiasmus entfacht zu werden. Die meisten unserer "fortschrittlichen Denker" andererseits, erachten den Islam kaum jemals als ein praktikables Angebot für unsere unmittelbare Zukunft. Auch wenn sich manche von ihnen eine bestimmte sentimentale Anhänglichkeit an den Islam erhalten haben, veranlasst sie ihre westliche Ausbildung und Lebensführung oft dazu, den Islam zu degra-

dieren, und in den Bereich "impraktikablen Idealismus" zu verweisen, und folgen in ihrer eigenen praktischen Politik, mit der gleichen blinden Voreingenommenheit der Führung westlicher Gedankenführung, wie eine Schafherde ihrem Leithammel folgt.

Abgesehen von der lautstarken Warnung, welche vom sozialen und politischen Bild des Westens ausgeht – mörderische Streitigkeiten und Kriege, soziale Entsittlichung, die ökonomische Ungerechtigkeit des Kapitalismus und die Abschaffung aller persönlicher Freiheit über den Kommunismus – abgesehen von all dem, gibt es einen anderen, nicht weniger gewichtigen Grund für uns, das Nachahmen der politischen Formen zu vermeiden, welche so charakteristisch für die westliche Welt sind: und der Grund ist die Gelegenheit, die niemals zuvor den Muslimen in moderner Geschichte angeboten wurde, nämlich von blanker Tafel auszugehen und uns selbst und Millionen von wankenden und bezwungenen Muslimen in anderen Teilen der Welt zu beweisen, dass das Gesetz des Islam nicht eine Sache staubiger, trockener Bücher und salbungsvoller Predigten, sondern ein lebendiges, dynamisches Programm für menschliches Leben ist: ein, für sich selbst völlig eigenständiges, souveränes Programm, von momentanen "Konstellationen" gänzlich unabhängig und deshalb zu allen Zeiten und unter allen Bedingungen praktikabel; kurz gesagt, ein Programm, das nicht nur die Entwicklung unserer Gesellschaft nicht behindert, sondern ganz im Gegenteil, zur fortschrittlichsten und selbstbewusstesten und lebhaftesten aller bestehenden Gesellschaften führte.

Erschienen in *'Arafat*, Bd. 1, Nr. 1, März 1948, S. 17 – 62.