

Beiträge zum Islamischen Recht III

# Leipziger Beiträge zur Orientforschung

Herausgegeben von Hans-Georg Ebert  
Begründet von Günter Barthel

Band 13



**PETER LANG**

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

Hans-Georg Ebert  
Thoralf Hanstein  
(Hrsg.)

Beiträge zum  
Islamischen Recht III



**PETER LANG**

Europäischer Verlag der Wissenschaften

**Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek**  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische  
Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

Gedruckt auf alterungsbeständigem,  
säurefreiem Papier.

ISSN 0942-2323  
ISBN 3-631-51450-6

© Peter Lang GmbH  
Europäischer Verlag der Wissenschaften  
Frankfurt am Main 2003  
Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich  
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des  
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages  
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für  
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die  
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany 1 2 3 4 6 7

[www.peterlang.de](http://www.peterlang.de)

## INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	5
Professor Dr. Hilmar Krüger, Köln: GRUNDPROBLEME DES ISLAMISCHEN FETWA-WESENS	9
Professor Dr. Mathias Rohe, M.A., Richter am OLG, Erlangen: IFTĀ' IN EUROPA	33
PD Dr. Birgit Krawietz, Tübingen: DER PROPHET MUḤAMMAD ALS MUFTĪ UND MUḠTAHID	55
PD Dr. Irene Schneider, Halle: IFTĀ' IN DER SCHIA	73
Gordon Hadler, M.A., Offenbach: MODERNES POLITISCHES IFTĀ' AM BEISPIEL VON ÄGYPTISCHEN FATWAS ZU FRIEDENSVERTRÄGEN MIT ISRAEL	101
Dr. Dietrich Reetz, Berlin: PRÄSIDENT MUSHARRAF UND DER INSTITUTIONELLE ISLAM – BRUCH, REFORM ODER KONTINUITÄT?	129
Dr. Martin Lau, M.A., London: ARTICLE 2A, THE OBJECTIVES RESOLUTION AND THE ISLAMISATION OF PAKISTANI LAWS	173
Professor Dr. Mohamed Hossam Loutfi, Cairo: THE PROTECTION OF INTELLECTUAL PROPERTY RIGHTS The Views of the Pharos, Islamic Jurisprudents, and Masters of Poetry and Literature	205
١	240
أستاذ دكتور محمد حسام محمود لطفى, القاهرة: حماية حقوق الملكية الفكرية رؤى الفراعنة وفقهاء الشريعة الإسلامية وفحول الشعراء والأدباء	

## IFTĀ' IN DER SCHIA<sup>1</sup>

PD Dr. Irene Schneider, Halle

Im Unterschied zum sunnitischen Bereich ist *iftā'* im schiitischen Kontext noch kaum aufgearbeitet.<sup>2</sup> Es fehlt eine Bestandsaufnahme der Rechtsgutachtenliteratur, es fehlen auch Untersuchungen zur Terminologie, zu Normen, Regelungen und Konzepten des *iftā'* und weiterhin Untersuchungen der rechtsgeschichtlichen wie auch politischen Relevanz der Institution im schiitischen Bereich. Der vorliegende Artikel kann die Desiderata der Forschung nicht beheben. Im Folgenden kann es nur darum gehen, auf der Grundlage eines historischen Abrisses mit Schwerpunkt im Iran des 19. bis 21. Jh. die Entwicklung des *iftā'* unter terminologischen und rechtswissenschaftlich-normativen Aspekten zu untersuchen, die Rolle in Rechtsprechung und Politik nachzuzeichnen und so die spezifischen Charakteristiken im Gegensatz zum sunnitischen *iftā'* herauszuarbeiten. Im Mittelpunkt steht die Frage nach den historischen und geistesgeschichtlichen Ursachen für die Divergenzen zum sunnitischen *iftā'*. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der politischen und rechtlichen Dimension des *iftā'*, weniger auf dem Teil der Rechtsgutachten, welcher ethisch-moralische Anleitung für die islamisch korrekte Lebensführung der Gläubigen sein will. Dabei ist eine Auswahl des Quellenmaterials und eine Beschränkung des Themas auf bestimmte Schwerpunkte unvermeidlich. Die Resultate stehen auf dem Prüfstand für den weiteren wissenschaftlichen Diskurs. Für einzelne Aspekte, wie z.B. die Rolle des *iftā'* in der Rechtsprechung des 19. Jh. konnte auf eigenes Dokumentarmaterial zurückgegriffen werden.

An die Vorbemerkungen (1) schließt sich eine Skizze der historischen Entwicklung bis zum Beginn des 20. Jh. an (2). Es folgt auf der Grundlage ausgewählter Texte der *fiqh*-Literatur ein kurzer systematischer Abriss der Normen und Regelungen des *iftā'* vor allem mit Blick auf die für den *mufī* notwendigen Qualifikationen und die grundlegenden Regeln der Erstellung von

<sup>1</sup> Ich danke Herrn Prof. Krüger/Köln dafür, dass er mich auf das Thema aufmerksam gemacht hat. Den Teilnehmern der Konferenz der GAIR im Oktober 2002 in Erlangen danke ich für eine lebhafte Diskussion mit zahlreichen Anregungen.

<sup>2</sup> Als Überblick vgl. dazu vor allem den Artikel „Fatwā“ von *Algar* in *Encyclopaedia Iranica*, hrsg. v. E. Yarshater, London 1995-, (im weiteren Text abgekürzt mit *Elr*), *Elr* 9, 428-436, welcher allerdings nicht auf die Rolle der Rechtsgutachten im Zusammenhang mit der Rechtsprechung eingeht. Im Sammelband von *Masud, Messick, Powers*, *Islamic Legal Interpretation*, Cambridge u. London 1996 finden sich zwei Artikel zum schiitischen Recht, die allerdings speziellen Themen gewidmet sind.

Gutachten, sowie deren wichtigste Formen (3); daraufhin wird *iftā'* im 19. bis zum Beginn des 21. Jh. behandelt (4). Es folgt eine Schlussbetrachtung (5).

## 1 Vorbemerkungen

Der Schwerpunkt wird im Folgenden auf der politischen und jurisdiktionellen Ausprägung des *iftā'* im 19. bis 21. Jh. im Iran liegen, die historischen Ursprünge sowie Entwicklungen außerhalb der Zwölfer-Schia werden nur kurz rekapituliert bzw. bleiben ganz ausgeklammert. Diese thematische und zeitliche Beschränkung findet ihre Rechtfertigung in der politischen Dimension des *iftā'*, welche schon immer trotz des ursprünglich privaten Charakters als Anfrage des Gläubigen bezüglich der korrekten muslimischen Lebensführung bedeutsam war. Eine Analyse der politisch und rechtlich brisanten institutionellen und jurisdiktionellen Aspekte des *iftā'* bedarf der Betrachtung im staatlichen Rahmen.

Definitivisch und terminologisch scheinen die Unterschiede zum sunnitischen Rechtsgutachterwesen irrelevant. Auch in der Schia wird eine *fatwā* als autoritative Antwort eines religiösen Gelehrten auf eine Frage (*mas'ala*, pl. *masā'il*) definiert, deren Rechtsgehalt entweder unbekannt ist (*šubuhāt*) oder sich aus einer neuerlich entstandenen Konstellation (politischer, sozialer, wirtschaftlicher, aber auch persönlicher Art) ergibt (*mustahdaṭāt*). Der Prozess der Begutachtung heißt *istiftā'*; der Fragende *mustaftī*, das *fatwā*-Geben: *iftā'* und der Gefragte: *mufṭī*.

*Fatwās* können mündlich oder schriftlich gegeben werden und beziehen sich normalerweise auf ein spezifisches und aktuelles Problem.<sup>3</sup> Sie sind, wie im sunnitischen Islam auch, meist sehr kurz.

Die Rechtsgutachtenliteratur ist bisher noch nicht untersucht. Handbücher mit den generellen Titeln *tauḏīḥ al-masā'il* (wörtl. „Klärung von Fragen“) oder *fatwā* beinhalten nicht unbedingt Ausführungen, deren Themen neu aufgekomen waren oder Gegenstand von Fragen gewesen sind, sondern reflektieren oft nur die Rechtsmeinungen des Autors.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Algar, Art. „Fatwā“, 428.

<sup>4</sup> Ein häufig auftauchender Titel ist auch *aḡwiba* (wörtl. „Antworten“), vgl. *Mudarrisī Tabātabā'i, An Introduction to Shi'i Law*, London 1984, passim. Auch der Titel *risāla-yi 'amaliya* (wörtl. „Handlungsanleitung“) kommt vor: s.a. Algar, Art. „Fatwā“, 435.

Vorab seien folgende augenfällige Divergenzen zum *iftā'* in der sunnitischen Rechtsliteratur bzw. politischen und Rechtsgeschichte vermerkt:

1) Unter dem terminologischen Aspekt ist die im Vergleich zur sunnitischen Rechtsliteratur sehr sparsame Verwendung des Begriffsbereiches *fatwā* in der schiitischen Rechtsliteratur auffällig. Zwar ist der Terminus *muftī* durchaus anzutreffen, jedoch wird er selten verwendet.<sup>5</sup>

2) Ein zweites Spezifikum betrifft die offenbar geringe jurisdiktionelle Relevanz der *fatwās* in der Schia. *Fatwās* haben im sunnitischen Prozessrecht eine nicht unerhebliche Rolle gespielt und galten als akzeptable Entscheidungshilfen oder zusätzliche, wenn auch nicht rechtlich bindende Informationsquelle für den Richter.<sup>6</sup> Soweit sich dies anhand der spärlichen Quellen rekonstruieren lässt, sind sie im Iran des 19. und dann auch des 20. und 21. Jh. in diesem Zusammenhang nicht im selben Maße herangezogen worden.

3) Ein weiterer Unterschied liegt in der fehlenden Institutionalisierung des *iftā'*. Im Gegensatz zum Osmanischen Reich, wo mit dem Amt des *šaiḥ al-islām* eine staatliche Institution des *iftā'* zur Verfügung stand,<sup>7</sup> gab es in Iran vom 16. bis zum 20. Jh. kein Amt des Obermuftīs.

Der Schlüssel zum Verständnis dieser Divergenzen auf terminologischer wie auch auf jurisdiktioneller und politisch-institutioneller Ebene liegt, wie im Weiteren aufzuzeigen sein wird, in der spezifisch schiitischen Definition des Begriffes des *iğtihād*, der „eigenständigen Textinterpretation“ bzw. Ableitung von Rechtsregeln aus den Texten von Koran und den Aussagen der Imame und in der historisch-institutionellen Ausprägung. Generell gilt die Befähigung zum *iftā'* im schiitischen Islam als auf den *muğtahid* beschränkt, also auf denjenigen speziell ausgebildeten Juristen, der in der Lage ist, Rechtsregeln (*furū'*) aus den Rechtsquellen (*uṣūl*) durch *iğtihād* (eigenständige Rechtsfindung) abzuleiten. Im staatlichen und rechtlichen Kontext ist deshalb die Rolle des *muğtahid* zu untersuchen bzw. dessen höchster Potenz: des sog. *marğa'-i taqlīd* (wörtl. „Quelle der Nachahmung“), eines Geistlichen, dessen wissenschaftliches Format

<sup>5</sup> *Mozaffari*, *Fatwa. Violence & Discourtesy*, Aarhus 1998, 28, behauptet sogar, Terminus und Titel des *muftī* kämen im schiitischen Kontext nicht vor. Dies ist jedoch nicht zutreffend.

<sup>6</sup> *Iyan*, Art. „Fatwā“, in: *Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1960<sup>2</sup>, (im weiteren Text abgekürzt mit EI<sup>2</sup>), EI<sup>2</sup> 2, 866; *Schneider*, *Das Bild des Richters in der adab al-qāḍī-Literatur*, Frankfurt a.M. 1990, 241.

<sup>7</sup> *Walsh*, Art. „Fatwā, Ottoman Empire“, in EI<sup>2</sup> 2, 866-867; *Repp*: Art. „Shaykh al-Islām: In the Ottoman Empire“, 400-402.

ihn zur obersten Instanz der Orientierung für die Laien macht. Es gehört zu den essentiellen Aufgaben des *marǧā'-i taqlīd*, seine Gemeinschaft zu leiten. In diesem Zusammenhang ist die Ausstellung von *fatwās* und die Abfassung wissenschaftlicher Werke unerlässlich, welche normalerweise unter den Titeln *risāla-yi 'amalīya* (wörtl. „Handlungsanleitung“) oder *taudīḥ al-masā'il*, „Klärung von Fragen“ erscheinen.<sup>8</sup>

*Iftā'* ist also eng verknüpft mit dem Begriff des *iǧtihād*, welcher im Rahmen der schiitischen Rechts- und Geistesgeschichte bisher viel stärker Berücksichtigung gefunden hat als der Begriff des *iftā'*. Beide Begriffe werden deshalb im Folgenden in enger Symbiose diskutiert werden müssen.

## 2 Historische Entwicklung bis zum Beginn des 20. Jh.

### Frühzeit

Frühe schiitische Überlieferungen berichten über *iftā'* angeblich bereits in den ersten Jahrhunderten.<sup>9</sup> So soll Ġa'far aṣ-Ṣādiq, der sechste Imam, Abbān b. Taglib dazu ermutigt haben, Rechtsgutachten zu geben.<sup>10</sup> Die Frage nach der historischen Zuverlässigkeit eines solchen Berichtes einmal beiseite gelassen, zeigt doch ein solcher Bericht eine – vielleicht auch der Retrospektive entstammende – Akzeptanz des *iftā'* im Rahmen der Delegation. Die Imame gutachteten also nicht (nur) selbst, sondern ernannten Rechtsgelehrte dazu.<sup>11</sup> In seiner „kleinen“ Abwesenheit (874-941) soll der 12. Imam den Anhängern erlaubt haben, sich im Fall neu auftretender Fälle (*mustahdatāt*) an die Überlieferer zu wenden.<sup>12</sup> Algar verweist auf die daraus resultierende enge Korrelation zwischen der Funktion des *mufī* und der des Überlieferers von Imamitischen Traditionen.<sup>13</sup> Wie im sunnitischen Kontext auch<sup>14</sup> ist die enge

<sup>8</sup> Calmard, Art. „Mardja'-i taqlīd“, in: EI<sup>2</sup> 6, 548-556. Vgl. o. Fn. 4.

<sup>9</sup> Algar, Art. „Fatwā“, in: EI<sup>9</sup>, 428.

<sup>10</sup> Naǧāṣī, Kitāb-i riǧāl, Tehrān um 1960, 7-8; Ġurǧī, Art. „Iǧtihād“, in: Buǧnūrdī (Hrsg.), Dā'ira al-ma'ārif-i buzurǧ-i Islāmī. Tehrān 1995, 6, 603-611, hier 608.

<sup>11</sup> Mudarrisī *Tabātabā'i*, Introduction, 24. Man kann allerdings sagen, dass viele Überlieferungen von den Imamen rechtlichen Regelungen entsprechen.

<sup>12</sup> Moussavi, *Religious Authority in Shi'ite Islam. From the Office of Mufti to the Institution of Marǧā'*, Kuala Lumpur 1996, 59.

<sup>13</sup> Algar, Art. „Fatwā“, 428.

<sup>14</sup> Vgl. Schneider, Bild, 241.

Verbindung zum Richteramt gleichfalls gegeben.<sup>15</sup> Im dominanten sunnitischen Milieu wurden diese schiitischen Gelehrten aber nicht als *muftīs* anerkannt.<sup>16</sup> Im weiteren Verlauf der Entwicklung der schiitischen Rechtslehre<sup>17</sup> in der großen Verborgenheit (ab 941) zeichnet sich eine enge Bindung der begriffsgeschichtlichen Entwicklung des *iftā'* an den Begriff des *iğtihād* ab. *Iftā'* war demnach im frühesten historischen Kontext bekannt und nachweisbar und nicht als Prerogative dem Verborgenen Imam vorbehalten, zugleich wurde es jedoch kaum als selbständige Instanz gesehen.

Zentrum für die geistesgeschichtliche und rechtswissenschaftliche Ausarbeitung des Terminus des *iğtihād* und Ausgangspunkt für die später im 19. Jh. eminent wichtige Entwicklung der politischen Rolle der *muğtahid* ist Ḥilla gewesen. Muḥaqqiq al-Ḥillī (st. 1326) und 'Allāma al-Ḥillī (st. 1325) legitimierten den Gebrauch des *iğtihād*, der eigenständigen Interpretation der Texte (Koran, Aussprüche des Propheten und der Imame) und erklärten die Funktion des *muğtahid* für in der Zeit der Verborgenheit des Imams unverzichtbar. Sie teilten die schiitische Gemeinde in zwei Teile: die *muğtahid* und ihre Gefolgsleute. Der 'Allāma unterschied zwischen dem *iğtihād* der *muğtahid* und dem des normalen Gläubigen, des *muqallid*. Eine gewisse terminologische Parallele ergibt sich zu dem Amt des *muftī* und dem Status dessen, der um eine *fatwā* bittet, des *mustafī*. Der 'Allāma war es auch, der die Erlaubnis der Erstellung von Rechtsgutachten auf *muğtahids* beschränkte.<sup>18</sup> Er war, nach einer Formulierung Moussavis, der erste schiitische Jurist, der durch eine entsprechende Definition des *iğtihād* die Voraussetzung dafür schuf, dass er zu einer Prerogative der 'ulamā' werden konnte.<sup>19</sup>

#### Safawidenzeit 1501-1722

Unter den Safawiden wurde der bis zu diesem Zeitpunkt sunnitisch geprägte Iran schiitisiert. Die Berufung zahlreicher schiitischer Gelehrter aus der Schule von Ḥilla, besonders die Lehre des 'Alī b. 'Abd al-'Alī al-Karakī (st. 1534) beeinflusste das intellektuelle Klima und trug zur Formierung einer elitären gesellschaftlichen Klasse der Gelehrten bei.<sup>20</sup> Da sich der safawidische Schah

<sup>15</sup> Algar, Art. „Fatwā“, 428.

<sup>16</sup> Moussavi, Authority, 48.

<sup>17</sup> Im Folgenden wird ausschließlich die Entwicklung der Zwölfer-Schia rekapituliert.

<sup>18</sup> S. Algar, Art. „Fatwā“, 428.

<sup>19</sup> Moussavi, Authority, 84. Moussavi zieht hier, 85ff., Parallelen zur Diskussion der Problematik im dominanten sunnitischen Milieu.

<sup>20</sup> Mudarrisī *Tabātabā'ī*, Introduction, 50-52; Halm, Die Schia, Darmstadt 1988, 111-112.

jedoch als Abkomme und einziger legitimer Stellvertreter und Sachwalter des entrückten Imams begriff, blieb von vornherein der politische Spielraum der Gelehrten begrenzt. Der Versuch des Sultān Tahmāsp (1524-1576), Šāih 'Alī al-Karakī (st. 1534) als oberste Autorität über das religiöse Establishment mit dem Titel eines *muḡtahid az-zamān* zu etablieren und ihn zur Kontrollinstanz des *ṣadr* (Wesirs)<sup>21</sup> zu machen, schlug fehl. Erfolgreicher war unter diesem Aspekt die Einführung des Amtes des *mullā-bāšī* zu Beginn des 18. Jh.<sup>22</sup> Zum *mullā-bāšī*, Obersten der Gelehrten, wurde der gelehrteste und exzellenteste 'ālim ernannt. In Versammlungen saß er nahe beim Schah, er stand dem Herrscher für Fragen in religiösen Angelegenheiten und wissenschaftlichen Problemen zur Verfügung.<sup>23</sup>

Es finden sich *fatwā*-Sammlungen individueller Gelehrter, wie z.B. des Karakī (st. 1533), Bahā' al-Dīn 'Āmalī (st. 1622), Muḡammad Bāqir Maḡlisī (st. 1699).<sup>24</sup> Unter al-Karakī wurden nicht nur die die Problematik *iḡtihād/taqlīd* betreffenden Lehren der Schule von Ḥilla nach Iran transferiert, sondern es wurden auch einzelne Prerogativen des Verborgenen Imams den qualifizierten schiitischen Gelehrten stellvertretend übertragen. Die Entwicklung der Lehre von der „allgemeinen Stellvertretung“ (des Imams) als Grundlage für die politische Position der Gelehrtenelite im Iran nimmt hier ihren Ausgangspunkt. Al-Karakī sprach sich in einer *fatwā* gegen die Erlaubnis aus, der Meinung eines Toten zu folgen und stärkte die Position der nachwachsenden *muḡtahids*.<sup>25</sup> Das System blieb dadurch flexibel, nicht an die Entscheidungen früherer Gelehrter gebunden. Jedoch ist die Frage der Gültigkeit der Rechtsgutachten auch nach dem Tode des Rechtsgutachters umstritten geblieben und erlangte z.B. im Zusammenhang mit der *fatwā* Ḥumainīs zu Salman Rushdi Bedeutung.

<sup>21</sup> Das Amt des Wesirs beinhaltete die höchste klerikale Kontrolle im safawidischen Staat durch die Verwaltung der religiösen Stiftungen (*awqāf*), jedoch stellte es keine übergeordnete religiöse oder jurisdiktionelle Position dar, s. Arjomand, „The Mujtahid of the Age and the Mullā-bāshī: An Intermediate Stage in the Institutionalization of Religious Authority in Shi'ite Iran“, in: Arjomand, Authority and Political Culture in Shi'ism. New York 1988, 80-97, hier 80, 82.

<sup>22</sup> Arjomand, Mujtahid, 87.

<sup>23</sup> Arjomand, Mujtahid, 86.

<sup>24</sup> Mudarrisī Tabātabā'ī, Introduction, 104-108: viele davon sind noch unpubliziert.

<sup>25</sup> Moussavi, Authority, 86.

*Qāğārenzeit 1796-1926*

Der Aufstieg der Qāğāren-Dynastie, die nicht wie die Safawiden auf den Nimbus göttlicher Herkunft zurückgreifen konnte, brachte entscheidende politisch-soziale und geistesgeschichtliche Entwicklungen mit sich, die letztendlich auch die Rolle des *iftā'* beeinflussten. Der Sieg der Uṣūlīs (kurz: „Rationalisten“, auf der Basis des *iğtihād* argumentierend) über die Aḥbārīs<sup>26</sup> („Traditionalisten“, sich auf die Aussagen der Imame verlassend und den *iğtihād* ablehnend) markierte eine Zäsur nicht nur auf dem Gebiet des theologisch-rechtlichen Argumentierens, sondern auch bezüglich der politischen Positionierung des Gelehrtenstandes und mithin in der politischen Kultur des Landes. Der *iğtihād* als Prinzip der Rechtsfindung setzte sich gegenüber dem Rückgriff auf die Traditionen durch und die Autorität der *muğtahid* stieg in der 2. Hälfte des 19. Jh. sprunghaft an, da der einfache Laie sich immer an einem *muğtahid* zu orientieren hatte, sprich zum *taqlīd* gezwungen war. Tendenzen zur Hierarchisierung des Gelehrtenstandes werden deutlich. Sie gipfelten in der Ausbildung einer höchsten Autorität (*marğa'-i taqlīd*), ein Titel, für den nur der Kundigste (*a'lam*) in Frage kam, wobei der Rang neben der wissenschaftlichen Qualifikation ebenso den spontanen gesellschaftlichen Anerkennungsprozess und somit eine gesellschaftliche Verankerung in Form einer Gefolgschaft erforderte.<sup>27</sup>

Im Rahmen des rechtswissenschaftlichen und theologischen Diskurses forderte die Elite der Religionsgelehrten immer mehr Prärogativen des Imams ein. So wurde etwa neben der Leitung des Freitagsgebets z.B. das Recht, den heiligen Krieg zu erklären, und das Recht, Muslime zu Ungläubigen zu erklären nun den Gelehrten als den Stellvertretern des Imams zugebilligt. Diese Entwicklung der „allgemeinen Stellvertretung“ stärkte die Position der Gelehrten gegenüber der staatlichen Gewalt und gab den Gelehrten nicht nur ein politisches Selbstbewusstsein, sondern strukturierte auch ihre Verhandlungsposition gegenüber dem Staat und dem Schah.

Als Vorkämpfer für eine „Säkularisierung“ der Prärogativen des Imams sind zu nennen: Muḥammad Bāqir Biḥbahānī (st. 1803); Kašif al-Ğiṭa' (st. 1812) und

<sup>26</sup> Dies bedeutet nicht, dass es nach diesem Zeitpunkt keine Rechtsgelehrten mehr gegeben hätte, die den Ideen der Aḥbārīs anhängen, vor allem aber bedeutet es nicht, dass Aḥbārī-Juristen keine Gutachten gegeben hätten. Allerdings steht eine vergleichende Untersuchung der rechtlichen Grundlagen des *iftā'* bei beiden Gruppen noch aus.

<sup>27</sup> *Halm*, Schia, 134-135.

Šaftī (1844).<sup>28</sup> Muḥammad Bāqir Šaftī, ein herausragender Jurist und Richter in Isfahan, beanspruchte im Rahmen der „allgemeinen Stellvertretung“ beispielsweise für sich die gesamte Rechtsprechung, also auch den Teil der sog. 'urf- oder staatlichen Gerichte, wie auch die Vollstreckung der Urteile, welche ebenfalls traditionellerweise dem Staat vorbehalten war.<sup>29</sup>

Vor dem Hintergrund der oben skizzierten Entwicklung einer Gelehrtenhierarchie ist die informelle aber durchaus im praktischen Kontext wirksame Konzeption der *muṭāba'a* von Bedeutung. Sie beinhaltet das bewusste Befolgen der vorherrschenden Meinung (*al-qaul al-mašhūr*), also die Orientierung des Laien, aber auch des einfachen *muḡtahid*, an Gelehrten von größerem wissenschaftlichem Format. In der Qāğāren-Zeit wurde die *muṭāba'a*-Lehre von Mirzā Abū'l-Qāsim Qummī (st. 1815), einem Anhänger der Uṣūli-Schule, in Praxis und Lehre weiterentwickelt. Er ersetzt die Präsenz des Imams durch den wegweisenden (*kāšif*, demonstrativen) Konsensus einer Anzahl von Gelehrten,<sup>30</sup> argumentiert jedoch zugleich für eine Rangabstufung unter diesen Gelehrten, welche den Imam auf der Basis des Prinzips der *šuhra* (wörtl. Berühmtheit) vertreten. Bezüglich einer *fatwā* müsse die Meinung eines bekannten Gelehrten (*mašhūr*) stärkere Berücksichtigung erfahren als die Meinung eines Kollegen von minderer wissenschaftlicher Statur.<sup>31</sup> Übertragen auf den Bereich des *iftā'* bedeutete dies, dass in spezifischen Fällen die *fatwā* eines *muḡtahid* die anderer ausstechen konnte, mit dem Resultat, dass die weniger angesehenen *muḡtahids* samt Anhänger in die *taqlīd*-Masse des übergeordneten *muḡtahid* mit der bindenden *fatwā* eingingen.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Schneider, „Muḥammad Bāqir Šaftī (1180-1260/1766-1844) und die Isfahaner Gerichtsbarkeit“, in: *Der Islam* (79.2002), 240-273.

<sup>29</sup> Schneider, Šaftī.

<sup>30</sup> Mirzā Abū 'l-Qāsim al-Qummī, *Qavānīn al-uṣūl*, Tehrān 1958, Lith., 356, 373.

<sup>31</sup> Mirzā Abū 'l-Qāsim al-Qummī, *Qavānīn*, 374; vgl. auch 361, wo er sich für *ittiba'*, Befolgung der vorherrschenden Meinung, ausspricht; s.a. Algar, Art. „Fatwā“, 343; Moussavi, *Authority*, 135; 190-191.

<sup>32</sup> Moussavi, *Authority*, 190-92; Algar, Art. „Fatwā“, 434. Für Parallelen in der Rechtsprechung, in welcher das Urteil eines überlegenen *muḡtahid* das Urteil seiner weniger anerkannten Kollegen ausstach, vgl. Schneider, Šaftī. Šaftī, anerkannter *muḡtahid* und *šar'*-Richter in Isfahan, werden in einem Fall nach einem Bericht von *Tīnakābunī*, *Qiṣaṣ al-'ulamā'*, Tehrān o.J., 138f., 14 Urteile von 14 Isfahaner Richtern vom Beklagten vorgelegt. Nach einer kurzen Befragung des Beklagten zerreiβt Šaftī alle 14 Urteile und entscheidet zugunsten der Klāgerin. Die Symbolhaftigkeit der Geschichte wird noch dadurch gesteigert, dass die Klāgerin eine einfache Frau und der Beklagte ein Staatsbeamter gewesen sein sollen. Hier wird Šaftī in seiner Biographie ein Monument gesetzt. Dennoch ist die Aufhebung von Urteilen auch aus anderen Quellen bekannt: Floor, „Change and Development in the Judicial System of Qajar Iran (1800-1925)“, in:

Zu Beginn des 20. Jh. schließlich hat der *marǧa'* von Naǧaf namens Muḥammad Kāzīm Ṭabaṭabā'ī Yazdī (st. 1919) die These von der Notwendigkeit für die Gemeinschaft, der Meinung eines *muǧtahid* in allen Handlungen, auch bei den religiösen Riten wie z.B. dem Gebet, zu folgen aufgestellt. Als Konsequenz wurde die Ausführung der islamischen Pflichten (wie Gebet und Fasten) als hinfällig betrachtet, wenn sie ohne die Rechtleitung eines *muǧtahid* erfolgte. Diese Lehre, die breite Akzeptanz fand, trug nicht nur zur Sicherung der Autorität der '*ulamā'*' bei, sondern prägte auch die politisch-sozialen Verhältnisse im Iran.<sup>33</sup> Diese Entwicklung beeinflusste auch die Rolle des *iftā'*.<sup>34</sup>

### 3 Der *iftā'* - Norm und Praxis

Es folgt auf der Grundlage ausgewählter Texte der *fiqh*-Literatur ein kurzer Abriss der Systematik des *iftā'* vor allem mit Blick auf die für den *muftī* notwendigen Qualifikationen und die grundlegende Regeln der Erstellung von Gutachten sowie deren wichtigste Formen im Überblick. Aufgrund der eingangs skizzierten Forschungslage ist ein selektives Prozedere bei der Textauswahl (3.1) ebenso wie bei der Darstellung der historischen Paradigmen des *iftā'* (3.2) unumgänglich. Der Fokus liegt auf der Neuzeit, im Folgenden vor allem auf dem 19. Jh.

#### 3.1 *Iftā'*: normative Vorgaben

Generell gilt, dass die Rechtsprechung, wie auch die Berechtigung, Rechtsgutachten auszustellen, vom Imam direkt dem qualifizierten Juristen (*faqīh ḡāmī' al-šarā'ī*) übertragen wurde.<sup>35</sup>

Eine ausführlichere Abhandlung zu Voraussetzungen, Inhalten und Formen des *iftā'* wie auch zu der notwendigen Qualifikation des *muftī* findet sich bei Zain

---

Bosworth, Hillenbrand (Hrsg.), Qajar Iran. Political, Social and Cultural Change 1800-1925, Edinburgh 1983, 113-147, hier 114.

<sup>33</sup> *Moussavi, Authority*, 39.

<sup>34</sup> *Moussavi, Authority*, 271.

<sup>35</sup> Art. „Iǧtihād“, in: *Dā'ira al-ma'ārif-i taššaiyu'*. Tehrān 1993<sup>2</sup>, 1, 473-482, hier 477.

ad-Dīn al-‘Āmilī (st.1559), genannt aš-Šahīd at-Tānī,<sup>36</sup> einem in der Tradition der Hilla-Schule stehenden imamitischen Juristen.<sup>37</sup>

Durch seine pointierte Forderung nach der generellen Vertretung (*an-niyāba al-‘amma*) der ‘*ulamā*’ während der Abwesenheit des 12. Imams, maß der ‘Allāma den Gelehrten umfassende Autorität für die Lösung der anstehenden Probleme auf der Grundlage der neuen Position des *muğtahid* als Autoritätsperson (*man lahu al-ḥukm*) zu.<sup>38</sup> Nach der obligatorischen Referenz auf die entsprechenden Koranverse und Hadithe, welche mit *iftā’* in Verbindung gebracht werden können, geht er zu einer umfassenden und detaillierten Erörterung des Themas *iftā’* über und erarbeitet systematisch die Voraussetzungen für ein Rechtsgutachten und für die Anforderungen an den *muftī* und den *mustafī*.<sup>39</sup>

Der *muftī*, welcher eine *fatwā* gebe, sei Erbe der Propheten und Gesandten.<sup>40</sup> Der *muftī* müsse Muslim, voll rechtsfähig (*mukallif*) und Rechtsgelehrter, wie auch unbescholten (‘*adl*’) sein. Er müsse die Rechtsurteile (*aḥkām*) ableiten können aus Indizien des Korans, der *sunna*, des Konsensus und der *ratio* (‘*aql*’).<sup>41</sup> Wenn der *muftī* ein vollständiger *muftī* sei (*al-muftī al-muṭlaq*), so sei er unabhängig und solle von keinem anderen Gelehrten etwas übernehmen (*taqlīd*).<sup>42</sup>

<sup>36</sup> *Zain ad-Dīn al-‘Āmilī aš-Šahīd at-Tānī*, Munyaṭ al-murīd fī ādāb al-muḥd wa-l-mustafīd. Tehrān 1889, im Folgenden zitiert als *MM*.

<sup>37</sup> Der Text wurde 1981 von Muhammad Baqir Ḥuğğatī ins Persische übersetzt unter dem Titel *ādāb-i ta‘līm wa-ta‘allum dar Islām* (Tehrān 1989). Im Folgenden wird er zitiert unter *AT*. Der arabische Text diente al-Ḥuğğatī wohl als Orientierungsgrundlage, jedoch sind an einigen Stellen eigene Interpretationen erkennbar. Im Folgenden wird der arabische Urtext ‘Āmilī zugrunde gelegt und auf Einfügungen Ḥuğğatī’s, dann, wenn sie von terminologischer bzw. geistesgeschichtlicher Relevanz zu sein scheinen, eingegangen.

<sup>38</sup> *MM*: 53; *AT*: 450; *Moussavi*, Authority, 31-32.

<sup>39</sup> *MM*: 53; *AT*: 450: Interessanterweise handelt ‘Āmilī die Frage nur unter dem Terminus des *iftā’* ab, währen Ḥuğğatī in der persischen Wiedergabe des Textes *fatwā* und *ḥukm* nebeneinander setzt und gleichstellt. So schreibt er beispielsweise: „*iftā’*“, d.h. das Ausstellen von Urteilen und *fatwās*“ (*iftā’, ya’ni šādīr kardān-i ḥukm wa-fatwā*). Im arabischen Original des ‘Āmilī findet sich jedoch nur der Terminus *fatwā*, s. *AT*: 450. Dies deutet auf eine besonders enge Bindung beider Begriffe bei Ḥuğğatī hin.

<sup>40</sup> *MM*: 53; *AT*: 450.

<sup>41</sup> *MM*: 55; *AT*: 462.

<sup>42</sup> *MM*: 55; *AT*: 463.

*Iftā'* wird zu den hinreichenden Bedingungen gerechnet, d.h. nur im Fall des Fehlens qualifizierter Personen müsse der *muftī* sich zur Verfügung stellen.<sup>43</sup> Themen wie die körperliche und geistige Verfassung des *muftīs* kommen zur Sprache, also innere Ruhe etc.,<sup>44</sup> und die Form, in der die *fatwā* gegeben werden soll, wird diskutiert. Dabei sei sowohl die schriftliche als auch die mündliche Form möglich, sie müsse aber klar und verständlich sein.<sup>45</sup> Schließlich diskutiert 'Āmilī die Problematik einer mehrfach begutachteten Frage. Dabei könne der zweite *muftī* auch dann, wenn der erste *muftī* einen niederen Rang einnehme als er selbst, dessen *fatwā* übernehmen, sollte er sie für richtig halten. Andernfalls könne er dessen Antwort durchstreichen und seine eigene Antwort daneben schreiben, ja, er könne sogar diese *fatwā* vernichten und seine eigene Meinung als gültig kundtun.<sup>46</sup> Weiterhin könne er sich übrigens in einer solchen Situation auch weigern, die eigene Meinung kundzutun, müsse jedoch dem Fragenden erklären, dass die *fatwā* des ersten *muftī* falsch sei.<sup>47</sup> Bezeichnenderweise kann der *muftī* seine Meinung ändern und wenn der Empfänger des ersten Rechtsgutachtens davon Kenntnis erhält, kann er nach der zweiten Meinung handeln.<sup>48</sup> In einem eigenen Abschnitt wird - im Rahmen der Erörterung des *iftā'* - die Frage diskutiert, ob *taqlīd* gegenüber einem Toten erlaubt sei. Dabei gebe es, so 'Āmilī, eine Meinungsverschiedenheit. Nach 'Āmilī ist die Erlaubnis die bessere Meinung.<sup>49</sup>

Nach Murtadā Anṣārī (st. 1864), dem wohl herausragendsten imamitischen Juristen in der modernen Zeit, hat ein gut qualifizierter Jurist (*al-ḥākim*)<sup>50</sup> drei Aufgaben: 1) *iftā'*, also Rechtsmeinungen abzufassen; 2) *al-ḥukūma*, also Rechtsfragen zu beurteilen und 3) *wilāya-at-taṣarruf*, d.h. über Güter und Leben

<sup>43</sup> *MM*: 55; *AT*: 465.

<sup>44</sup> *MM*: 55; *AT*: 466.

<sup>45</sup> *MM*: 56; *AT*: 470-471.

<sup>46</sup> Vgl. Schneider, Šaftī, 254.

<sup>47</sup> *MM*: 58; *AT*: 487.

<sup>48</sup> *MM*: 55; *AT*: 467.

<sup>49</sup> *MM*: 59; *AT*: 494-495.

<sup>50</sup> Nach Anṣārīs Definition ist der *ḥākim*, der Jurist, der alle notwendigen Qualifikationen hat, um eine Rechtsmeinung zu äußern (*al-faqīh al-ḡāmi' li-šarā'it al-fatwā*) zugleich auch derjenige, der *wilāyat at-taṣarruf* (Verfügungsgewalt über Güter, die anderen gehören) hat: so Sachedina, *The Just Ruler in Shi'ite Islam*, Oxford 1988, 211; vgl. auch Gleave, *Two classical Shi'ī theories of qaḍā'*, in: Hawting, Mojaddedi, Samely (Hrsg.), *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions in Memory of Norman Calder*, Oxford 2000, 105-120, hierzu 114: demnach soll nach dem Juristen Sabzavārī der Richter ein *faqīh ḡāmi' li-šarā'it al-iftā'* sein, während für Kāshānī die Formulierung *faqīh ḡāmi' lil-šarā'it* lautet (ohne den Genitiv von *al-iftā'*).

zu verfügen.<sup>51</sup> Anṣārī definiert *iftā'* als die Funktion der Ausstellung von Rechtsgutachten in denjenigen Fragen, in denen der Laie (*al-'āmmī*) Rechtsleitung benötigt, um seine Pflichten, die ihm von der *šarī'a* auferlegt sind, ausführen zu können.<sup>52</sup>

### 3.2 Praxis des *iftā'*

Die Praxisrelevanz der Institution des *iftā'* läßt sich unter drei Aspekten zusammenfassen. Zum einen spielten Rechtsgutachten als Anleitung in moralisch-ethischen Fragen der Alltagswelt der Muslime eine wichtige Rolle, darüber hinaus hatten sie, zweitens, eine informative aber unverbindliche Rolle im jurisdiktionellen Bereich, sprich im Kontext der Gerichtsbarkeit und schließlich ist ihnen eine politische Dimension inhärent. Da die Institution des *iftā'* hier im staatlich-institutionellen Kontext zur Disposition steht, soll der erste Bereich der allgemein moralisch-ethischen Lebenshilfe-Funktion der Rechtsgutachten hier nicht weiter Berücksichtigung finden.

#### 3.2.1 *Iftā'* in Rechtsprechung und Gerichtswesen im Iran des 19. Jh.s

Augenfälliges Merkmal des Gerichtssystems im Iran des 19. Jh. ist die Dualität von säkularer und geistlicher Rechtsprechung. Die oft in der Sekundärliteratur behauptete Kompetenzeinteilung, der zufolge *šarī'*-Gerichte für Familien- und Erbrecht und die staatliche Gerichtsbarkeit (sog. '*urf*-Gerichtsbarkeit) für Strafgerichtsbarkeit und Vergehen gegen den Staat zuständig waren, ist wohl der eingeschränkten Perspektive der Quellen (vor allem der europäischen Reiseberichte) geschuldet und läßt sich so in dem daraufhin ausgewerteten dokumentarischen Material in dieser Stringenz nicht nachvollziehen. Faktisch gab es offenbar massive Kompetenzüberschneidungen bzw. es ist eventuell von einer fehlenden Kompetenzfestlegung auszugehen. Auf der Grundlage der Analyse von Bittschriften an den Schah aus den Jahren 1883 bis 1886<sup>53</sup> ließ sich

<sup>51</sup> *Sachedina*, Ruler, 211-225.

<sup>52</sup> *Sachedina*, Ruler, 211.

<sup>53</sup> Zum Material vgl. *Schneider*, State, Society and Power Relations - a Study in the late 14th/19th Century Petitioning System of Iran (erscheint demnächst). Dokumentarisches Material für den Bereich der Rechtsprechung des Iran im 19. Jh. ist rar bzw. bisher nicht aufgefunden. Die Aufarbeitung des umfangreichen Archivmaterials steht erst am Anfang. Die folgenden Ausführungen beziehen sich denn auch nur auf die Analyse der angegebenen Petitionen. Gerichtsprotokolle und Urteilstexte stehen zur Auswertung nicht zur Verfügung. Jedoch ist nicht auszuschließen, dass im Rahmen der momentanen

eine Beliebigkeit in der Wahl der Instanzen – ob geistliche oder staatliche Gerichtsbarkeit – ablesen, vor allem aber eine Tendenz der Petenten, vor Einreichen einer Bittschrift an den Schah Rechtsurteile unterschiedlicher Instanzen und beliebig vieler Vertreter der geistlichen ebenso wie der weltlichen Gerichtsbarkeit zu akkumulieren. Jedes Urteil konnte offenbar angefochten und aufgehoben werden.<sup>54</sup> Der Vollzug der Urteile lag meist, aber nicht ausschließlich<sup>55</sup> in der Hand der Staatsorgane und wurde durch Korruption und Unfähigkeit häufig völlig verhindert. Aus dem Fehlen eines Instanzenzuges, dem Fehlen der Verlässlichkeit des Vollzuges von Urteilen, und der mangelnden Kontrolle staatlicher und auch religiöser Rechtsprechungsorgane resultierte eine für das 19. Jh. im Iran charakteristische, von einheimischen wie auch europäischen Beobachtern beklagte Situation der Rechtsunsicherheit.

Während im Bereich des sunnitischen Gerichtswesens *muftīs* als Berater der Richter eine Rolle spielten und *fatwās* von den Prozessparteien als Unterstützung ihres Anspruchs eingereicht werden konnten – was jedoch den Richter nicht zu ihrer Berücksichtigung verpflichtete –, scheint sich auf der Grundlage des Dokumentenmaterials für Iran Ende des 19. Jh. ein anderes Bild abzuzeichnen. Dies bestätigt eine Analyse der oben genannten Petitionen, die in den Jahren 1883-1885 an Nāṣir ad-Dīn Schah gerichtet wurden, von denen ca. 45% Rechtsfälle (zivilrechtliche wie auch strafrechtliche Fälle) betrafen.<sup>56</sup> Analysiert man die rechtsrelevanten Petitionen, so ist im Zusammenhang sowohl mit der religiösen als auch mit der weltlichen Gerichtsbarkeit immer von Urteilen (*ḥukm*, pl. *aḥkām*) nie von *fatwās* die Rede. Petenten, die sich an den Schah wandten und bereits vorher die 'urf- oder šar'-Gerichtsbarkeit in Anspruch genommen hatten, verwiesen immer auf ihre Urteile, die sie in den Händen hielten, die jedoch aus den unterschiedlichsten Gründen (u.a. mangels Geld, um die staatlichen Beamten zu bestechen), nicht vollstreckt werden konnten. Rechtsgutachten haben, soweit das aus dem spärlich vorhandenen

---

Bemühungen der iranischen Archivare hier in nächster Zeit interessantes und relevantes Material zutage gefördert werden wird. S.a. *Schneider*, *Religious and State Jurisdiction in Naṣir al-Din Shāh's Time*, in: *Proceedings of the Conference of Religion and Society in Qajar Iran* (erscheint demnächst).

<sup>54</sup> Zur Problematik der Aufhebung eines Urteils im islamischen Recht vgl. *Schneider*, *Bild*, 225-227; s.a. *Schneider*, *Šaftī*, 257-258. Die Frage ist eng verknüpft mit der oben besprochenen Problematik der *muṭāba'a*, wonach dem Urteil bzw. der *fatwā* eines höherrangigen *muḡtahid* Folge zu leisten ist.

<sup>55</sup> *Schneider*, *Šaftī*, 265-266: Šaftī verließ sich nicht auf die staatliche Vollstreckung, sondern scheint die Bestrafung notfalls auch selbst und eigenhändig vollzogen zu haben.

<sup>56</sup> *Schneider*, *State*.

Material ersichtlich ist, offenbar weder in der Rechtsprechung der staatlichen noch der religiösen Organe eine Rolle gespielt.

In der erwähnten Sammlung von Petitionen wird eine *fatwā* nur an einer einzigen Stelle erwähnt. Dies ist in einer Petition aus Gilān (vermutlich vom März 1883) der Fall, die von drei Petenten eingereicht wurde, die ihren ererbten Besitz gegen Ansprüche eines Klägers verteidigen mussten. Der Gouverneur hatte in diesem Fall die Durchführung eines Prozesses angeordnet und der Richter der *šar'*-Gerichtsbarkeit (*ḥākim-i šar'*) hatte eine *fatwā* zugunsten der Beklagten – der Petenten – erlassen. Die Formulierung im Dokument lautet: „...der *ḥākim-i šar'* hat zu unseren Gunsten eine *fatwā* gegeben, das *šar'*-Urteil ist in unserer Hand.“<sup>57</sup> Bei dem *šar'*-Urteil kann es sich nach dem Zusammenhang kaum um ein weiteres Urteil handeln, so dass für diese Stelle die synonyme Verwendung der beiden Begriffe *fatwā* und *ḥukm* zu konstatieren wäre. Keinesfalls ist ein Rechtsgutachten eines außenstehenden Juristen gemeint, denn *ḥākim-i šar'* bezeichnet einen *šar'*-Richter.<sup>58</sup> Es ist natürlich einzukalkulieren, dass die Petenten keine juristisch korrekte Terminologie verwendeten.<sup>59</sup> Dennoch zeigt die Gleichsetzung der beiden Begriffe und das Fehlen des Terminus *fatwā* in den anderen die Rechtsprechung betreffenden Petitionen, dass im Rahmen der Jurisdiktion Rechtsgutachten keine große Rolle gespielt haben dürften.

Eine mögliche Erklärung dafür liegt in der oben beschriebenen Struktur der konkurrierenden geistlichen bzw. weltlichen Rechtsprechung im Iran des 19. Jh. Während z.B. im Osmanischen Reich der Beklagte oder Kläger eine *fatwā* als unverbindliche Rechtsmeinung eines Juristen einreichen konnte, die für den staatlich besoldeten Richter eine Hilfestellung sein konnte, aber nicht bindend war, galt vor dem Hintergrund der oben geschilderten Situation der Rechtsprechung im Iran und der spezifischen geistesgeschichtlichen Entwicklung des 19. Jh., dass jedem *muḡtahid* als Vertreter des Verborgenen Imams (und nicht notwendigerweise als staatlicher Amtsperson) die Qualifikation zum *iḡtihād* und somit zur Urteilsfällung ebenso inhärent war wie das Recht der Ausstellung von Rechtsgutachten. Durch ihre Qualifikation seitens des Imams

<sup>57</sup> Folio 144 B: “والی حکم به مرافعه نمود و حاکم شرع به حقیقت ما فتوی دادہ حکم شرعی در دست است”.

<sup>58</sup> *Sachedina*, Ruler, 128: demnach ist *ḥākim aš-šar'* ein Jurist, der qualifiziert ist, um rechtliche Angelegenheiten der Muslime zu entscheiden. Er ist derjenige, der in der Zeit der Abwesenheit des 12. Imams die *wilāyat-i ḥukm* und *al-qaḏā'* hat, *ibid.*, 129. In den Urkunden ist eindeutig der Richter an einem religiösen Gericht, im Gegensatz zum Beamten an einem *'urf*- also staatlichen Gericht, gemeint.

<sup>59</sup> Bei den Dokumenten handelt es sich um die Kanzleiabschriften der eingereichten Petitionen, die in der vorliegenden Form dem Schah präsentiert wurden.

legitimierte Juristen besaßen also eine umfangreiche Kompetenz, zu der unter anderem die Berechtigung zum *iftā'* aber auch zur Urteilsfindung gehörte. Bei der Sachwahrung der Rechtsprechung bezogen sich dementsprechend die *muğtahids* nicht auf eine wie auch immer geartete staatliche Ernennung, sondern auf die – im 19. Jh. ausgeweitete – Stellvertretung des Verborgenen Imams, dessen Aufgabe die Bewahrung von Recht und Gerechtigkeit unter den Menschen war. Da auch im imamitischen Kontext an ein Rechtsgutachten weniger formale Anforderungen zu stellen sind, wird erklärlich, dass die Prozessparteien, die sich zum Prozess vor einem *muğtahid* eingefunden hatten, natürlich ein Urteil einforderten und erhielten, welches dann allerdings von einem *muğtahid* höherer Qualifikationsstufe aufgehoben werden konnte. Sicher hat man *fatwās* vor allem in Fragen der persönlichen Lebensführung eingeholt, aber auf einem *hukm*, einem Urteil bestanden, wenn man ein gültiges Rechtsurteil für einen Rechtsanspruch benötigte.

Eine große teilweise brisante Rolle spielten *fatwās* im 19. Jh. vor allem im politischen Bereich.

### 3.2.2 *Fatwās* in der Politik

Eine ansteigende Zahl an *fatwās* im 19. und 20. Jh. setzt sich mit verschiedenen politischen und religiösen Fragen auseinander. Im Osmanischen Reich ist *iftā'* institutionalisiert und in der Person des *šaiḥ al-islām* präsent. Der *šaiḥ al-islām* war offiziell ernannt und seine Rechtsgutachten dienten u.a. wohl auch der Legitimation der Politik des Sultans.<sup>60</sup> Die Situation im Iran war entgegengesetzt: Obwohl spätestens Nāṣir ad-Dīn Šāh (1848-1896) eine Einbindung der *šarī'a*-Gerichtsbarkeit in die staatlichen Strukturen und eine Unterordnung unter staatliche Gerichtsinstanzen betrieb und zugleich die Elite der '*ulamā'* dadurch in ihren jurisdiktionellen Machtbefugnissen einschränken wollte, waren die schiitischen Geistlichen u.a. durch gewisse ökonomische Privilegien in einer machtvollen und staatsunabhängigen Position. Die *fatwās* reflektierten in diesem Kontext die politischen, sozialen, aber auch ökonomischen und religionspolitischen Interessen der Geistlichkeit und sind nicht selten offen staatskritisch. Im Rahmen der politisch relevanten *fatwās* sind folgende Untergruppierungen zu unterscheiden:

1. *Fatwās* von außenpolitischer Relevanz. Hierzu gehören besonders Rechtsgutachten für die Ausrufung eines heiligen Krieges (*ğihād*). Die

<sup>60</sup> Repp, Art. „Shaykh al-Islām: In the Ottoman Empire“, in: EI<sup>2</sup> 9, 400-402.

Ausrufung eines heiligen Krieges war eine derjenigen Prärogativen des Verborgenen Imams, welche sich die Gelehrten im Laufe des 19. Jh. im Rahmen ihres Anspruchs auf die „allgemeine Stellvertretung“ aneigneten. Rechtsgutachten zum Heiligen Krieg aus dem 19. Jh. wurden in einem Buch mit dem Titel *Risāla-yi ġihādīya* gesammelt. Als ein Exempel sei das Rechtsgutachten, welches zum zweiten russisch-iranischen Krieg führte, genannt:

In den Jahren nach dem ersten russisch-iranischen Krieg (1804-1813) formierte sich eine immer schärfere Front von Gelehrten gegen den zunehmenden europäischen Einfluss. Eine wenig glückliche Rolle spielte in diesem Zusammenhang der Oberkommandierende des Kaukasus, General Ermolov, der sich als Provokateur und arroganter Vertreter der russischen Weltmacht in dieser Zeit hervortat. Ständige russische Übergriffe an der Kaukasus-Grenze, Ermolovs brutale Strafexpeditionen und seine Misswirtschaft trieben nicht nur Muslime, sondern sogar georgische Christen ins Exil in den Iran. In dieser Atmosphäre agitierte Saiyid Muḥammad Iṣfahānī, ein prominenter *muḡtahid* in Karbalā', für *ġihād*. Im Juni 1826 wurde von den Gelehrten eine *fatwā* erlassen, die den Widerstand gegen den *ġihād* mit Russland als ein Zeichen des Unglaubens brandmarkte.<sup>61</sup> Für den iranischen Kontext typisch ist die Ausstellung dieser *fatwā* auf die Initiative der *muḡtahids* selbst hin und nicht im Rahmen eines staatlichen bzw. politischen Interesses. Der Schah scheint vielmehr zu diesem Zeitpunkt einem Krieg eher kritisch gegenüber gestanden zu haben, beugte sich aber dann dem Druck des religiösen Establishments. Später soll er sich bei einem europäischen Beobachter bitter beklagt haben, er habe diesen Krieg mit Russland nicht gewollt, jedoch hätten die Mullāhs ihn ihm aufgezwungen.<sup>62</sup> In diesem Zusammenhang ist nicht zu vergessen, dass die Elite der Gelehrten von jeher – unter anderem durch die Kontrolle der Ausbildung und durch vielfache ökonomische und soziale Verflechtungen – einen starken Rückhalt in der Bevölkerung hatte und sich als Fürsprecher gegen die Unterdrückung durch staatliche Organe und den Ausverkauf des Landes an ausländische Mächte profilierte. Ihre soziale und politische Machtposition war beachtlich. Der Chronist Hidāyat formuliert: „Es kam so weit, dass die Anordnungen (*aḥkām*) der '*ulamā*' über den Befehlen (*awāmir*) des Herrschers standen.“<sup>63</sup> Der Krieg (1826-1828) endete allerdings mit einer für Iran katastrophalen Niederlage. Im

<sup>61</sup> *Riḍā Qulī Ḥān Hidāyat*, *Raudat aṣ-ṣafā-yi Nāṣirī*, 10 Bde. Tehrān 1960-61, (im weiteren Text abgekürzt mit RSN), RSN 9, 646; *Kazemzade*, „Iranian Relations with Russia and the Soviet Union“, to 1921, in: *Cambridge History of Iran*, 7, 314-349, hier 336; *Algar*, *Religion*, 88-89.

<sup>62</sup> *Wolff*, *Researches and Missionary Labours among the Jews, Mohammadans, and Other Sects*. London 1835, 45; *Kazemzade*, *Relations*, 336.

<sup>63</sup> RSN 9, 647; *Algar*, *Religion and State in Iran 1785-1906*, Berkeley 1969, 90.

Vertrag von Turkmānčai vom 22. Februar 1828 musste Iran weitere Gebietsverluste eingestehen und die ungeheure Summe von zwei Millionen Rubeln als Reparationskosten bezahlen.<sup>64</sup>

2. Auch im Rahmen der innenpolitischen Situation dienten *fatwās* den Gelehrten als Instrument zur Sicherung der eigenen Machtposition gegenüber dem Staat, aber durchaus auch gegenüber den ausländischen Mächten, gegenüber denen der Schah nach Meinung der '*ulamā*' zu sehr zu Zugeständnissen bereit war. An der Ermordung des russischen Gesandten, Poeten und Dramatikers A.S. Griboedov lässt sich beispielhaft bereits im Jahr 1829 die spätere Koalition aus Geistlichkeit und aufgewiegelter Volksmasse erkennen, die sich dann in der Tabak-Revolution und in der Verfassungsrevolution wiederfinden sollte. Griboedov als russischer Gesandter nach Teheran. Zum Verhängnis wurde ihm seine Politik, nicht nur kaukasische Kriegsgefangene, die in ihre Heimat zurückkehren wollten, aktiv zu unterstützen, sondern auch die Rückkehr derjenigen zu betreiben, die dies nicht wollten. Er gewährte einem gewissen Mīrzā Ya'qūb Markanian, der am Hofe Fath 'Alī Šāh's diente, Schutz in der Botschaft, ebenso Frauen aus dem Harem des früheren Premierministers Allāhyār Ḥān Āšif ad-Daula. In dieser Situation, befördert durch das ungeschickte Verhalten Griboedovs, verbreitete sich in Teheran das Gerücht, Mīrzā Ya'qūb habe dem Islam abgeschworen und die Frauen würden gezwungen, dasselbe zu tun. Der prominente Teheraner *muḡtahid* Mīrzā Masīḥ goss Öl in das Feuer öffentlicher Empörung indem er darauf hinwies, dass nach islamischem Recht auf Apostasie die Todesstrafe stünde.<sup>65</sup> Während die persische Regierung mehr oder weniger untätig blieb, spitzte sich die Situation zu. Die Gelehrten unter Anführung von Mīrzā Masīḥ schickten eine Delegation zur Botschaft, um die Freilassung der Frauen zu fordern. Als dem nicht entsprochen wurde, erließ Mīrzā Masīḥ eine *fatwā*, wonach die Befreiung der Frauen aus der Hand der Ungläubigen rechtens sei,<sup>66</sup> und setzte damit das Signal für die Erstürmung der Botschaft durch einen aufgebrauchten Mob. Dabei kam Griboedov ums Leben.<sup>67</sup>

Von ähnlicher innen- wie auch außenpolitischer Brisanz waren *fatwās*, die sich mit dem wirtschaftlichen Einfluss der Europäer auseinandersetzen. Als Beispiel sei hier nur auf die berühmteste dieser *fatwās* hingewiesen, die vor dem Hintergrund eines drohenden englischen Tabakmonopols die so genannte

<sup>64</sup> Kazemzadeh, *Relations*, 338.

<sup>65</sup> Kazemzadeh, *Relations*, 339.

<sup>66</sup> RSN 9, 708; Watson, *A History of Persia from the Beginning of the Nineteenth Century to the Year 1858*, London 1866, 250; Algar, *Religion*, 97.

<sup>67</sup> Kelly, *Diplomacy and Murder in Tehran*, London 2002, 187-194.

Tabak-Revolte (1891-1892) ins Rollen brachte. Auf der Grundlage einer *fatwā*, welche Mirzā Ḥasan Šrāzi (st. 1914) zugeschrieben wurde, einem in Sāmarrā' im Irak residierenden *muğtahid*,<sup>68</sup> wurde der Verkauf und Genuss von Tabak praktisch sofort völlig boykottiert. Diesem Boykott folgten die Menschen aller Schichten, sowohl in der Hauptstadt als auch in der Provinz. Beobachter berichteten erstaunt, dass sogar die Frauen des Schah und seine Diener sich geweigert hätten zu rauchen. Niemand durfte sich auf der Straße beim Verkauf von Tabak blicken lassen.<sup>69</sup> Der Schah musste seine bittere Niederlage eingestehen und sah sich schließlich gezwungen, das Monopol zurückzunehmen. Durch die darauffolgenden Ausgleichsforderungen der Engländer verschuldete sich der iranische Staat hoch. Die Kampagne gegen das Tabak-Monopol wird im Allgemeinen als erstes Beispiel einer Mobilisierung der Massen unter Führung der religiösen Elite gewertet und als Vorläufer für die Verfassungsrevolution von 1905-1911 gesehen.

In den geschilderten außenpolitischen und innenpolitischen Konstellationen spielten mithin *fatwās* eine zentrale - staatskritische - Rolle. Sie dienten häufig den Gelehrten als Instrument im Rahmen der Konfrontation mit dem Staat. Das schließt nicht aus, dass *fatwās* nicht auch auf staatliche Nachfrage hin gegeben werden konnten. Jedoch standen sie an den Knotenpunkten der Geschichte Irans im 19. Jh. und strukturierten somit die politische, wirtschaftliche und soziale Geschichte. Von entscheidender Bedeutung dabei war die wirtschaftliche und religiöse Verankerung der Gelehrtenelite in der Bevölkerung, deren politische und wirtschaftliche Forderungen sowie deren Kritik am Staat die *fatwās* häufig transportierten.

3. Eine gesellschaftliche, speziell religionspolitische Brisanz besaßen *fatwās*, welche den *takfir* („Für-ungläubig-Erklären“) oder doch den *tafsīq* („Für-sündig-Erklären“) über Muslime verhängten. Zumindest im ersten Fall, bei Rechtsgutachten, welche den *takfir* verhängten, war die beabsichtigte Wirkung immerhin einem Apostasie-Urteil vergleichbar, welches im islamischen Recht die Todesstrafe nach sich zieht. Ob dieselbe dann auch zur Ausführung kam, von wem und wie sie vollstreckt wurde, scheint abhängig vom sozialen und politischen Prestige des *muftī* gewesen zu sein, der eine entsprechende *fatwā* erließ, und von der gesellschaftlichen Akzeptanz bzw. Bereitschaft, entsprechend gegen die betreffende Person vorzugehen.<sup>70</sup> Im Fall des *tafsīq*

<sup>68</sup> Es ist nicht klar, ob er tatsächlich die originale *fatwā* ausstellte, s. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-92*, London 1966, 96.

<sup>69</sup> Keddie, *Religion*, 96.

<sup>70</sup> Halm, *Schia*, 139, Halm übersetzt mit „Exkommunikation“.

dürften die Konsequenzen weniger dramatisch gewesen sein, da *fāsiq* (sündig) als Gegensatz zu *'adl* (unbescholten) wohl nur als Disqualifizierungsmerkmal für das Richteramt zu werten ist, also einem Berufsverbot gleichgekommen wäre.<sup>71</sup>

*Fatwās*, welche bestimmte Personen zu Ungläubigen erklärten, waren gleichwohl ein beliebtes und häufig benutztes Instrument in der Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen religionspolitischen Strömungen bzw. im Versuch, unliebsame Kollegen aus dem Weg zu räumen. Diese *fatwās* konnten in zufälliger Koinzidenz mit den Interessen des Staates z.B. gegen die Bewegung der Bābīs und später Bahā'ī gegeben werden, oder sie dienten der Sicherung der eigenen Position im Rahmen des religiösen Diskurses in der eignen Klasse: dann z.B., wenn Gelehrte, die der Richtung der Uṣūlīs anhängen, *fatwās* gegen die Aḥbārīs gaben.<sup>72</sup>

Als ein Beispiel kann eine *fatwā* vom Jahr 1818 von Šaiḥ Mūsā Nağafī und anderen *muğtahids* angeführt werden, welche Mīrzā Muḥammad Amīn Aḥbārī verurteilten, der, wie sein Name bereits sagt, Anhänger der Aḥbārīs und somit Gegner der vorherrschenden *iğtihād*-Schule war und sich explizit mit seiner Kritik gegen viele *muğtahids* gewandt hatte. In seiner *fatwā* erklärte Šaiḥ Mūsā Nağafī seine Exekution zu einer religiösen Verpflichtung und wer immer sein Blut vergieße, dem sei der Eintritt ins Paradies gewiss. Die *fatwā* wurde von allen anderen prominenten Uṣūlīs der heiligen schiitischen Stätten im Irak unterzeichnet. Diese *fatwā* hatte eine Lynchjustiz an Aḥbārī durch den derart aufgewiegelten Mob zur Folge.<sup>73</sup>

*Fatwās* reflektieren auch die Auseinandersetzung der schiitischen Geistlichkeit mit den Bābīs, wobei in diesem Fall eine Interessensübereinstimmung mit der staatlichen Seite bestand. Eine interessante, wenn auch für den iranischen Kontext untypische *fatwā* wurde gegen einen frühen Bābī Mullā 'Alī Bisṭāmī 1844/45,<sup>74</sup> ausgestellt. Ihm wurde die Verbreitung einer subversiven Schrift des Bāb vorgeworfen und in einer gemeinsamen sunnitisch-schiitischen *fatwā* aus Bagdad wurde er der Apostasie beschuldigt und von der Hohen Pforte in Istanbul zu Zwangsarbeit in den Werften verurteilt, die er offenbar nicht

<sup>71</sup> Vgl. Schneider, Šafīr, 266-269.

<sup>72</sup> Amanat, Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran. 1844-1850. Ithaca, London 1989, 43, 77.

<sup>73</sup> Amanat, Resurrection, 46.

<sup>74</sup> Momen, „The Trial of Mullā 'Alī Bisṭāmī: A combined sunnī-shī'ī fatwā against the Bāb“, in: Journal of the British Institute of Persian Studies (20.1982), 113-143, hierzu 115 und 143.

überlebte.<sup>75</sup> Die *fatwā* ist im Kontext einer Gerichtsverhandlung zu sehen. Die sunnitischen und schiitischen Gelehrten waren offiziell mit der Erstellung des Gutachtens beauftragt worden. Auch bei dem im Iran stattfindende Prozess gegen den Bāb selbst 1846 und 1850 waren *fatwās* die Argumentationsgrundlage für die Verurteilung.<sup>76</sup>

#### 4 *Iftā'* im 20. Jh. und in der Islamischen Republik

Vor dem Hintergrund der spezifischen politischen Konstellation des 19. Jh. und die durch eine starke Position der Gelehrten in Wirtschaft, Politik und Gesellschaft konfrontative und staatskritische Haltung der Gelehrten hatten Rechtsgutachten im außen- und innenpolitischen Bereich als politisches Korrektiv zur staatlichen Politik eine wichtige Rolle gespielt und strukturierten die politische Geschichte des Landes. Dagegen zeigten die politischen Umwälzungen zu Beginn des 20. Jh., die Verfassungsrevolution (1906 -1911) sowie die Ablösung der als auslandshörig und korrupt geltenden Qāğārendynastie durch Riḍā Šāh Pahlawī (ab 1926) eine abnehmende Relevanz der Rechtsgutachten, einhergehend mit Riḍā Šāhs Maßnahmen zu einer Einschränkung der wirtschaftlichen, politischen und jurisdiktionellen Macht der Gelehrtenelite.

Der *iftā'* erhielt erst wieder durch Rūḥallāh Ḥumainī (st.1989) eine größere Bedeutung. Ḥumainī konnte nicht nur die Anhänger des gestorbenen Burūğirdī (st. 1961), eines quietistischen *marğa'-i taqlīd* der späten Pahlawī-Ära, an sich binden, er profilierte sich auch dezidiert als Vertreter des Islam gegenüber der seiner Meinung nach korrupten, verwestlichten und areligiösen Pahlawī-Herrschaft. Ḥumainī hat in seiner Laufbahn als *faqth* vor allem in den Zeiten seiner Verbannung, aber auch nach seiner erfolgreichen Rückkehr und dem Sturz der Pahlawī-Dynastie Rechtsgutachten aller Art ausgestellt. Als der Šāh im Jahr 1967 ein neues Familiengesetz erließ, welches in Bezug auf die Rechte der Frauen in der gesamten islamischen Welt als außerordentlich fortschrittlich angesehen wurde, erklärte Ḥumainī es für ungültig weil der *šarī'a* widersprechend. Sein Ziel sei die Zerstörung der muslimischen Familie. Die Scheidung von Frauen auf Gerichtsurteil hin sei ungültig, die Frauen seien noch als verheiratete Frauen zu betrachten. Wer sie (nach dem neuen Recht) heirate,

<sup>75</sup> Momen, „Trial“, 140.

<sup>76</sup> Amanat, Resurrection, 257-58, 391.

sei ein Ehebrecher.<sup>77</sup> Damit schuf er nicht nur eine rechtlich problematische Situation, indem er im Iran gültiges Recht auf der Grundlage der *šarī'a* unterließ, er stellte sich auch in die alte Tradition der staatskritischen Rechtsgutachter des 19. Jh..

#### *Ḥumainī und die Islamische Republik*

*Iftā'* in der Islamischen Republik ist wieder unter den drei Aspekten der privaten ethisch-moralischen Lebensführung, der Rechtsprechung bzw. des Gerichtssystems und der staatlich-institutionellen Ausprägung zu diskutieren.

Rechtsgutachten zu privaten ethisch-moralischen Fragen einer konzeptionell islamischen Lebensführung stellten sich vor allem in der neuen Situation der Islamischen Republik und wurden von Ḥumainī (st. 1989) beantwortet. Die Sammlung dieser *fatwās* ist gedruckt unter dem Titel *Istiftā'* und umfasst 2500 Stück.<sup>78</sup> Diese Sammlung enthält, geordnet nach Rechtsgebieten, kurze Anfragen und sowohl handschriftlich als auch gedruckt die kurzen Antworten Ḥumainīs. Die *fatwās* tragen keinerlei Datierung.<sup>79</sup>

Im jurisdiktionellen Bereich wurden Richter in der Übergangsphase dazu aufgefordert, sich im Falle des Widerspruchs der existierenden Rechtsprechung zur *šarī'a* auf juristische Quellen und gültige *fatwās* zu stützen, bis das Parlament die entsprechenden islamisch legitimierten Gesetze erlassen habe.<sup>80</sup> Damit ist die spezifische Situation der Rechtsprechung zu Beginn der Islamischen Republik umrissen: der Aufbau einer islamischen Rechtsprechung war geplant, aber noch nicht vollzogen. Für die Dauer dieser Übergangszeit wurde ein Rückgriff auf Rechtsgutachten für akzeptabel erachtet, der sich dann aber bei Vorhandensein einer rein islamischen Rechtsprechung zumindest der Theorie nach, erübrigen sollte.<sup>81</sup>

<sup>77</sup> Ḥumainī, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, übers. v. H. Algar, Berkeley 1981, 441-442.

<sup>78</sup> Ḥumainī, *Istiftā'āt*, zwei Bände in einem. Tehrān 1994.

<sup>79</sup> In einem anderen Werk mit dem Titel *Risālat tauḏīh al-masā'il* (o.A.) gibt Ḥumainī nur kurze Erklärungen, es sind nicht die entsprechenden Fragen angeführt. Eventuell handelt es sich um Antworten auf hypothetische Fragen.

<sup>80</sup> Schirazi, *The Constitution of Iran*, London, New York 1997, 163.

<sup>81</sup> *Fatwās* spielen offenbar dennoch bis heute eine Rolle in der Rechtsprechung, vgl. dazu den Fall eines rückfälligen Alkoholtrinkers, welcher auf der Grundlage u.a. von *fatwās* zum Tode verurteilt wurde, Januar 2003, s. <http://www.iran-emrooz.de/khabar/khabar811021.html>.

Die politische Ebene des *iftā'* in der Islamischen Republik ist nicht weniger interessant. Die verfassungsrechtliche Verankerung der übergeordneten Position des religiösen Führers im nachrevolutionären Iran, durch welche faktisch die Gewaltenteilung der Legislative, Exekutive und Jurisdiktion obsolet wurde, verlieh dem *iftā'* unter staatsrechtlichem Aspekt eine neue Dimension. In der Verfassung von 1979 ist die Fähigkeit zum *iftā'* als Voraussetzung für den religiösen Führer – der auch ein *marğa'-i taqlīd* sein muss – in Artikel 109 verankert.<sup>82</sup>

Bedeutete dies auch, dass Ḥumainī als *marğa'-i taqlīd* und charismatischer religiöser Führer den Anspruch erhob, die einzig legitime Instanz zum *iftā'* zu sein? Die Frage ist in der Verfassung nicht klar beantwortet. In der Situation einer Auseinandersetzung und gegenseitigen Blockade zwischen Parlament und dem Wächterrat als derjenigen Instanz, welche die Anwendung islamischen Rechts in der Islamischen Republik zu kontrollieren hat, legitimierte eine *fatwā* Ḥumainīs nachträglich einen umstrittenen Gesetzesentwurf.<sup>83</sup> Schirazi schreibt dazu

The *fatvas* issued by Khomeini that can be counted a direct intervention in the process of legislation are too numerous to be listed here. We should note, however, that they were recognized as laws, and even after his death were enforced as such ...However, in order to give them the formal character of laws, the *fatvas* were worked over in parliament before being passed on to the courts.<sup>84</sup>

Die besondere politische Brisanz der von Ḥumainī erlassenen *fatwās* auch im internationalen Rahmen lässt sich vor allem an dem Rechtsgutachten Ḥumainīs gegen den anglo-indischen Schriftsteller Salman Rushdi und sein Buch, die *Satanischen Verse*, demonstrieren. Ḥumainī erließ die *fatwā*, in welcher der Schriftsteller und alle an der Verbreitung des Buches beteiligten Personen zum Tode verurteilt werden, am 14. Februar 1989.<sup>85</sup> Krämer hat dem medien-

<sup>82</sup> Tellenbach, Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 15. November 1979. Berlin 1985, 330. Auch in der geänderten Verfassung von 1989 ist dies enthalten, s. Tellenbach, Zur Änderung der Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 28. Juli 1989, in: Oriens (31.1990), 45-66, hier 52.

<sup>83</sup> Schirazi, Constitution, 211-13.

<sup>84</sup> Schirazi, Constitution, 68.

<sup>85</sup> Mozaffari, Fatwa, 45.

Schneider: *Iftā' in der Schia*

trächtigen Thema, welches in den westlichen Ländern selbstredend große Beachtung erfuhr, einen Artikel in der *Süddeutschen Zeitung* gewidmet, in welchem sie in der Überschrift islamrechtlich zutreffend einen generellen Zusammenhang zwischen einer *fatwā* und einem Todesurteil leugnet, nur um am Ende des Artikels eingestehen zu müssen, dass es sich in diesem Fall eben doch um ein Todesurteil im *fatwā*-Gewand handelt.<sup>86</sup>

Die Übersetzung der *fatwā* lautet:

25.11.1367

Botschaft über die Verbreitung des ketzerischen Buches „Satanische Verse“.

Im Namen Gottes; Wir kommen von Gott und kehren zu ihm zurück.

Zur Kenntnis der eifrigen Muslime auf der ganzen Welt gebe ich bekannt, dass der Verfasser des Buches „Satanische Verse“, welches gegen den Islam, den Propheten und den Koran verfasst, gedruckt und verbreitet wurde, ebenso wie diejenigen Verleger, die Kenntnis von seinem Inhalt hatten, zum Tode verurteilt werden. Ich bitte die eifrigen Muslime, sie, wo immer sie sie finden, schnellstens zu töten, damit keiner es wagen würde, die Heiligtümer der Muslime verächtlich zu machen. Jeder, der dabei getötet wird, soll ein Märtyrer sein, so Gott will. Sollte weiterhin jemand Zugang zum Autor haben, aber sich selbst nicht zur Vollstreckung des Todesurteils in der Lage sehen, so soll er ihn anderen Leuten anzeigen, damit er die Strafe für seine Taten erhalte.

Friede sei mit Euch und das Erbarmen Gottes und sein Segen

Rūḥallāh al-Mūsavī al-Ḥumainī<sup>87</sup>

Die *fatwā* brandmarkt Rushdis Vergehen als Beleidigung des Propheten, was Rushdi zum Apostaten macht. Sie gehört nach diesem Text eindeutig in die Kategorie der *takfir-fatwās*, die aus dem 19. Jh. sattem bekannt sind. Sie ist rechtlich, institutionell und auch politisch völlig mit dem schiitischen Recht und auch der Praxis des *iftā'* kompatibel. Kurz nach der Veröffentlichung der *fatwā*

<sup>86</sup> Krämer, Der große Irrtum, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 26./27.4. 1995.

<sup>87</sup> Mozaffari, *Fatwā*, 45.

wurde von einer nicht staatlichen Organisation die Summe von einer Million Dollar für die Tötung Rushdis ausgesetzt.<sup>88</sup> Spätere Versuche der iranischen Regierung, sich von der *fatwā* zu distanzieren, gingen nie soweit, eine Rücknahme derselben zu verkünden.<sup>89</sup>

Der eigenwilligen Interpretation der *fatwā* durch Muzaffari, wonach der Text nicht als *fatwā* zu werten sei, sondern erst durch Orientalisten in diesen Rang erhoben worden sei, liegt wohl in Verkennung der politischen Realität das Wunschenken zugrunde, dem Todesurteil die rechtliche Verbindlichkeit abzusprechen.<sup>90</sup>

Für die Zeit von Ḥumainīs religiöser Führerschaft kann man somit von einer Institutionalisierung des *iftā'* im Rahmen des Amtes des religiösen Führers und offenbar de facto als übergeordnete legislative Instanz sprechen.

#### *Nach-Ḥumainī -Zeit*

Ḥāmina'ī, der Ḥumainī im Amt des religiösen Führers nachfolgte, fehlte Ḥumainīs Charisma wie auch, jedenfalls zunächst, der Rang als *marḡa'-i taqlīd*. Auch nach der Verfassungsänderung von 1989 blieb jedoch die Anforderung an den religiösen Führer bestehen, er müsse die Befähigung zur Erteilung von Rechtsgutachten haben.<sup>91</sup> Ein *šūrā-yi iftā'*, ein *fatwā*-Rat wurde gegründet, welcher eine kollektive Körperschaft unter der Leitung des *rahbar* darstellt. In einer solchen kollektiven Körperschaft wählen die Mitglieder einen unter sich aus, der die entsprechende Anfrage zu bearbeiten hat. Die ausgewählte Person konsultiert Experten auf dem entsprechenden Rechtsfeld. Dann legt das Ratsmitglied seinen Entwurf dem Rat vor. Die Mitglieder des Rates diskutieren ihn, bringen eventuell Korrekturen an. Auf dieser Grundlage stellt dann

<sup>88</sup> Mozaffari, *Fatwā*, 47.

<sup>89</sup> Vgl. z.B. den Bericht in BBC vom 23.9.1998 „Fatwa cannot be revoked“ und vom 4.10.1998: „Iran MPs back Rushdie fatwa“, in: <http://news.bbc.co.uk>. In dem letztgenannten Bericht heißt es, dass 150 von 270 Parlamentsmitgliedern sich in einem offenen Brief dafür ausgesprochen hätten, dass die *fatwā* unwiderruflich sei.

<sup>90</sup> Mozaffari, *Fatwa*, 47-51.

<sup>91</sup> Auch Ḥāmina'ī hat aber eine entsprechende *fatwā* Publikation vorgelegt mit dem Titel *Istifta'āt*. Insgesamt sind Rechtsgutachten online zu erfragen, z.B. unter den Adressen einzelner Gelehrter: z.B. [www.sistani.org/html/fre](http://www.sistani.org/html/fre) (die Internetseite des Āyatallah Sistani) etc. Zur Verfassungsänderung s. Tellenbach, Änderung, 52 und Artikel 109 in der Verfassung.

Ḥāmina'ī seine *fatwā* aus.<sup>92</sup> Auch wenn man von einer nicht verfassungsmäßigen, sondern nur faktischen Superiorität von Ḥumainīs *iftā'* ausgeht, so ist mit Ḥumainīs Tod und Ḥāmina'īs Nachfolge eine qualitative Veränderung des *iftā'* erkennbar. Während zu Lebzeiten eine *fatwā* Ḥumainīs praktisch unumstößliche Gültigkeit besaß und sogar nach seinem Tod beispielsweise die *Rushdi-fatwā* nicht aufgehoben wurde, agiert heute eine kollektive Körperschaft, zahlreiche Gelehrte werden in den Befragungsprozess einbezogen.

## 5 Schlussbetrachtung

Eingangs waren drei im Vergleich zum sunnitischen Kontext spezifische Auffälligkeiten des schiitischen *iftā'* genannt worden: neben den spärlichen terminologischen Spuren in der schiitischen Rechtsliteratur und der offenbar geringen Relevanz des *iftā'* in der Gerichtspraxis war im verfassungsrechtlichen Kontext des 19. – 21. Jh. die fehlende institutionelle Ausprägung des *iftā'* im Iran zu beobachten gewesen (mit der Ausnahme von Ḥumainīs Führerschaft). Dennoch oder gerade deshalb haben *fatwās* im 19. Jh. und wieder im späten 20. und 21. Jh. eine wichtige Rolle in der politischen Kultur Irans gespielt.

Die Diskrepanz zur sunnitischen Erscheinungsform lässt sich aus spezifischen geistesgeschichtlich-theologischen wie auch politisch-strukturellen Paradigmen erklären, die sich in einem miteinander verzahnten, reziproken Prozess entwickelten.

Obwohl *iftā'* insofern eine spezifisch schiitische Bedeutung besaß, als es offenbar von Anbeginn im schiitischen Kontext ausgeübt wurde und seit der Zeit der Verborgenheit des Imams im 10. Jh. als Prerogative des sich formierenden Gelehrtenstandes klar in den diesseitigen weltlichen Kontext eingebunden war, wurde die Institution im Verlauf der folgenden geistesgeschichtlichen ebenso wie politischen Entwicklung klar dem *ig̃tihād* untergeordnet. Die Konsequenz auf der Ebene der rechtswissenschaftlichen Konzepte war eine mangelnde terminologische Abgrenzung vom Begriff des *ig̃tihād* und eine weitgehende definatorische Unschärfe, aus welcher man nur schließen kann, dass der *iftā'* dem *ig̃tihād* inhärent, der *muftī* in Personalunion mit dem *muḡtahid* zu sehen ist.

---

<sup>92</sup> Vgl. „Fiqh - Offering Solutions to New Problems“, [www.africafederation.org/fedsamachar/sep98\\_fiqh.htm](http://www.africafederation.org/fedsamachar/sep98_fiqh.htm).

Die auf theoretisch-rechtswissenschaftlicher Ebene erfolgende Formulierung des Konzepts des *iğtihāds* als Untermauerung der politischen Position der '*ulamā*' sowie der Siegeszug der Uşūlīs über die Aḥbārīs zu Beginn der Qāğärenzeit spielte eine entscheidende Rolle für die weitere Entwicklung des *iftā'*. Denn aus der Huldigung an das Prinzip des *iğtihād*, der Forderung der Gelehrtenelite nach der „allgemeinen Stellvertretung“ (des Imams) und einer spezifischen politischen Konstellation im Rahmen der Herrschaft einer nur bedingt religiös legitimierten Dynastie (Qāğären), die es auch nicht verstand, die gesellschaftlich und politisch mächtige Gruppe der Gelehrten in befriedigender Weise in das Staatswesen zu integrieren, resultierte eine politisch-staatsrechtliche Situation, welche im Gegensatz zu der Situation im zeitgleichen sunnitischen Osmanischen Reich stand. Die selbstbewusste Elite der Gelehrten beanspruchte im Rahmen der vom Imam erhaltenen Prärogativen die vollständige Kontrolle der Jurisdiktion. Die mangelnde Relevanz des *iftā'* im jurisdiktionellen Bereich erklärt sich aus diesem Anspruch, denn auch untergeordnete *muğtahids* gaben Urteile (*aḥkām*), welche als verbindlich angesehen wurden (auch wenn sie es in der Praxis nicht waren). *Fatwās* haben dann wohl in Rechtsfällen, in die zwei Parteien involviert waren, keine Rolle gespielt: hier forderte man Urteile.

Nicht nur auf jurisdiktionellem Gebiet profilierte sich die immer machtvollere Elite der '*ulamā*' als unabhängige und staatskritische Instanz. Auch und gerade im politischen Bereich waren *fatwās* ein beliebtes Instrument um die zahlreichen Kritikpunkte am Staat, die Vorwürfe der Korruption, des Ausverkaufes des Landes an die europäischen Mächte, um Nepotismus und Bereicherung der politischen Klasse der Qāğärendynastie anzuprangern und durch die religiöse Legitimierung des *iftā'* die Korrektur politischen Fehlverhaltens einzufordern. Nicht immer waren die '*ulamā*' erfolgreich: der auf ihre Initiative hin geführte zweite russisch-persische Krieg führte zu einem Desaster, jedoch scheint sich die religiöse Elite nicht in der Pflicht gefühlt zu haben, diese Konsequenzen auch zu tragen. Politisch brisante *fatwās*, welche äußerst selten, und dann auch nur durch eine zufällige Koinzidenz in Übereinstimmung mit den Interessen der Dynastie ergingen (Beispiel: *fatwās* gegen die Bābīs), dienten der Profilierungssucht der religiösen Elite und der Sicherung ihrer wirtschaftlichen, religiösen und politischen Machtposition (vgl. zahlreiche *takfir-fatwās*). Nach dem Versuch der Pahlawī-Dynastie, der Klasse der '*ulamā*' die wirtschaftliche und politische Machtbasis zu entziehen, erfuhr der *iftā'* im späten 20. und beginnenden 21. Jh., sprich in der Islamischen Republik, eine Renaissance. Die Rolle des *iftā'* wurde durch die verfassungsrechtliche Verankerung der übergeordneten Position des Rechtsgelehrten geprägt. Zu Zeiten einer charismatischen Führungspersönlichkeit wie Ḥumainī scheint die konkurrierende und staatsoppositionelle *iftā'*-Gewalt weithin außer Kraft gesetzt

gewesen zu sein. Ḥumainī konnte offenbar relativ ungehindert als oberster *muḡtahid* und *muftī* fungieren. Er repräsentierte in seiner Person die übergeordnete Institution des *iftā'*. Erst mit der Etablierung des *iftā'*-Rates nach dem Tod Ḥumainīs, faktisch einer Kollektivierung des *iftā'*-Prozesses allerdings immer noch unter der Leitung des religiösen Führers, hat sich die Situation geändert: Rechtsgutachten werden von unterschiedlichen Gelehrten eingefordert und fließen in den *iftā'*-Rat ein.

Der heute im Iran stattfindende hochbrisante Diskurs um *wilāyat-i faqīh*<sup>93</sup> und um die Berechtigung der beherrschenden Position eines einzelnen staatslenkenden Juristen wirft mit erneuter Intensität die Frage nach der politischen und sozialen Bedeutung und Rolle einzelner – staatsunabhängiger und sogar staatskritischer – Juristenmeinungen auf.

---

<sup>93</sup> Vgl. dazu *Arjomand*, „Civil Society and the Rule of Law in the Constitutional Politics of Iran under Khatami“, in: *Social Research* (67.2000), 1-19.