ULRICH REBSTOCK

Abwägen als Entscheidungshilfe in den „uṣūl al-fiqh“

Die Anfänge der „tarǧīḥ“-Methode bei al-Ġaṣṣās

Abwägen als Entscheidungshilfe in den *uṣūl al-fiqh*: Die Anfänge der *tarǧīḥ*-Methode bei al-Ġaṣṣāṣ

Ulrich Rebstock (Freiburg/Br.)

Wie moderne Kriminalschriftsteller behielten sich auch die Autoren von Texten zu den islamischen Rechtsgrundlagen (*uṣūl al-fiqh*) die Auflösungen zuvor erarbeiteter Widersprüchlichkeiten für das Ende ihrer Bücher vor. Nicht aus freien Stücken und wohl auch nicht der Spannung wegen. Die Behandlung der Widersprüche, die in den zuvor definierten Primärquellen auftreten und den Exegeten auch nach Einsatz immer gründlicher Analyseverfahren vor elementare heuristische Probleme stellen, ließ sich einfach nicht umgehen. Selbst in apodiktischen Lösungen, die die Existenz solcher Widersprüche schlicht mit menschlicher Unzulänglichkeit begründeten¹, begegnet man noch diesem *horror contradictionis*. Ich kenne keinen *uṣūl*-Text, der die Existenz eines solchen Widerspruchs (*taʿāruḍ*) negieren, noch einen, der bei dem Versuch seiner Auflösung nicht auf das Mittel des Abwägens (*tarǧīḥ*) verzichten oder seine Rechtmäßigkeit zumindest bestreiten würde. Kurzum – der Komplex *taʿāruḍ* – *tarǧīḥ* ist Bestandteil des Textgenre *uṣūl al-fiqh*. Mit islamwissenschaftlichen Belegen ist diese Behauptung nicht zu stützen; obwohl anzunehmen ist, dass – neben vielen anderen westlichen Kollegen – JOSEPH SCHACHT, N. J. COULSON, WAEL HALLAQ und jüngst auch

¹) Stellvertretend für diese Richtung der Problemlösung verweise ich auf das Referat IBN ḤAZM's (gest. 456/1064) in *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, I–IV, Kairo: Dār al-Ḥadīṭ ²1992, I, 158–196, wo der Autor im Bereich der ‚Texte‘ (*nuṣūṣ*) sukzessiv die gegnerischen Befunde der Widersprüchlichkeit demontiert und schließlich (196/–6) seine gelungene Beweisführung gegen den „mutmaßlichen Widerspruch“ (*at-taʿāruḍ al-maznūn*) konstatiert. Auch im Kapitel über ‚die Gleichwertigkeit von Beweisen (*takāfuʾ al-adilla*)‘ in *al-Fiṣal* V, 121 ff. (übers. von MOSHE PERLMANN, Ibn Ḥazm on the equivalence of proofs, in: *The Jewish Quarterly Review* n. s. 40 [1949–1950], 279–290), in dem er die verschiedenen Lehrmeinungen zur Relativität religiöser Wahrheiten referiert, verzichtet IBN ḤAZM auf die Erwähnung einer vergleichenden Abwägung.

CHRISTOPHER MELCHERT ihre Texte nicht nur bis zum Ende gelesen, sondern auch von der dort weit gestreuten Verwendung der Methode (*ṭarīq*) des *tarǧīḥ* Notiz genommen haben².

Nur B. KRAWIETZ³ stellte jüngst in einem kurzen Artikel die wesentlichen und konsensfähigen Bestandteile der *tarǧīḥ*-Methode zusammen. Als Quellen dienen ihr zeitgenössische *Uṣūl al-fiqh*-Darstellungen und insbesondere die beiden einschlägigen Monographien von M. IBRĀHĪM M.

²) SCHACHT behandelte die *tarǧīḥ*-Methode der Juristen weder in *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, wo insbesondere Kapitel 9 über *Analogy* ... (98 ff.) dafür in Frage gekommen wäre, noch in *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, wo in Kapitel 9 über *Later Schools* ... (57 ff.) und Kapitel 16 über *Original Sources* ... (112 ff.) dazu Anlass gewesen wäre. COULSON erwähnt in *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964, 145, die Zwischenposition „preferable“ (*rāǧiḥ*) einer Rechtsmeinung zwischen „dominant“ (*maṣḥūr*) und „weak“ (*ḍaʿīf*). In seinen zahlreichen Arbeiten zur Entstehungsgeschichte der *uṣūl al-fiqh* geht HALLAQ auf „the method of perponderance“ zuerst nur in *The development of Logical Structure in Sunni Legal Theory* (in: *Der Islam* 64/1 [1987], 42–67) kurz und deskriptiv (57 und 66) ein. Etwas vielfältiger, aber immer kurz fällt die Besprechung in *A History of Islamic Legal Thinking. An introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*, Cambridge Univ. Press 1997, aus: „preponderance“ als mehrstufige Methode der *ḥadīth*-Kritik (67 und 218), als Begründung der Vorziehung des *istiḥsān* vor *qiyās* (108), als Vorzugskriterium bei Gleichwertigkeit von Beweisen (*takāfuʾ al-adilla*) gegensätzlicher ‚Bemühungen‘ (*iǧtihād*) (120), als Abwägung zwischen unterschiedlichen Bestimmungen der Rechtsschulen (128) und der Präferenzbegründung einer *maṣlaḥa* vor anderen Rechtsquellen (152). Dass *tarǧīḥ* einen angestammten Platz in den *uṣūl*-Texten besitzt, ist (129) allgemein vermerkt und an anderer Stelle (154) mit dem Satz „*ijtihād* and *tarǧīḥ* (...) constituted the desideratum behind the methodology of legal theory“ begründet. MELCHERT schließt in *The Formation of the Sunni schools of law, 9th–10th century C. E.*, Brill: Leiden/New York/Köln 1997, nur Seite 136 *en passant*, dass sich die ḥanafitischen Juristen erst nach der Beendigung der *iḥtiyār*-, der ‚freien Wahl‘-Periode, um 400/1009–1010 auf *tarǧīḥ*, das Überwiegen lassen einer Meinung und das Unterlassen neuer Lösungen, beschränkt sahen. B. JOKISCH interessiert in *Islamisches Recht in Theorie und Praxis*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 1996, das *tarǧīḥ* nur als „Präferenzverfahren“ (119, vgl. aber auch 304) bei der Gewichtung von Überlieferungen. Mein Versuch, die Herausgeber der *EI*² zu einer Aufnahme des Stichworts zu bewegen, schlug fehl. Eine einführende Textsammlung zu *tarǧīḥ* ist im *Mausūʿat muṣtalahāt uṣūl al-fiqh ʿinda l-muslimīn* (Ed. Raḳīq al-ʿAǧam, Maktabat Lubnān Nāṣirūn, Beirut 1998), I, 420–430, enthalten.

³) The Weighing of Conflicting Indicators in Islamic Law, in: *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society* (Eds. U. Vermeulen and J. M. F. van Reeth), Leuven: Uitgeverij Peeters 1998, 71–74.

AL-ḤIFNĀWĪ⁴ und ʿABDALLATĪF AL-BARZANĠĪ⁵. AL-ḤIFNĀWĪ ist am Problem und nicht an seiner Geschichte interessiert und kompiliert Meinungen ohne Ansicht der Person und Zeitstellung. KRAWIETZ geht zwar in *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*⁶ näher auf die Rolle des *tarǧīḥ* bei der Kollision von Rechtsnormen ein, beschränkt sich jedoch auch hier auf den systematischen Aspekt der Kollisionsvermeidung durch Abwägen, d. h. auf die Stellung dieser Methode unter anderen Methoden der Kollisionsvermeidung wie ‚Zusammenbringung‘ (*ǧamʿ*) und Abrogation (*nash*)⁷.

Eine Schwierigkeit, den Komplex zu greifen und zu begreifen, liegt in seiner ubiquitären Verbreitung. Er metastasiert durch die exegetischen Texte. Vielleicht zuerst, aber sicher am auffälligsten durch die Koranexegese⁸, wo ihn bereits at-Ṭabari in seinem großen *Tafsīr* als Allzweckwaffe gegen alle Zweifler an der Eindeutigkeit der Offenbarung einsetzt. Eine zweite Schwierigkeit ist die analytische Darstellung dieser Entscheidungsoperation – denn darum handelt es sich schließlich: um die unausweichliche, aber begründete Entscheidung für eine von mehreren und die Möglichkeit des Erkenntnisgewinns aus solchen widersprüchlichen Quellenaussagen. In den *uṣūl al-fiqh*, die ja Urteilsfähigkeit produzieren sollen, ist der *locus classicus* dafür mitunter die Rangfolge des Aussagewerts der verschiedenen Rechtsquellen, meist aber die Perspektive des Muǧtahid. Denn erst durch seine Funktion kann aus einem interpretativ erzeugten, virtuellen Widerspruch, d. h. einem in den Texten erkannten, ein realer, d. h. ein instrumentalisierter Widerspruch, werden – sei es, dass sich der Muǧtahid persönlich mit widersprüchlichen Aussagen der Quellen, aus denen er sein Urteil ableiten muss, konfrontiert sieht, sei es durch das Urteil selbst, das ihn in Widerspruch zu den Urteilen anderer Muǧtahidūn setzt.

Mit *locus classicus* ist nur die kategorische Behandlung des Komplexes gemeint. Denn als finale Entscheidungskonstellation kann er auch überall dort auftreten, wo das Vorkommen eines Widerspruchs (*taʿāruḍ*)

⁴) *at-Taʿāruḍ wa t-tarǧīḥ ʿinda l-uṣūlīyīn wa-aṭarukumā fī l-fiqh al-islāmī*, al-Manṣūra: Dār al-Wafāʾ 1985.

⁵) *at-Taʿāruḍ wa t-tarǧīḥ baina l-adilla aṣ-ṣarʿiya* [Baǧdād?] 1977. Dieses Buch war mir nicht zugänglich.

⁶) Vorabdruck Berlin: Duncker & Humblot [2001], 372–382; inzwischen mit gleichem Seitenfall 2002 erschienen.

⁷) Dazu unten mehr.

⁸) Vgl. dazu ḤUSAIN B. ʿALĪ AL-ḤARBĪ, *Qawāʿid at-tarǧīḥ ʿinda l-mufasssirīn*, I–II, Riad: Dār al-Qāsim 1996, 11 ff.

nicht ausgeschlossen werden kann. Etymologisch geht *tarǧīḥ* auf die alt-arabische Balkenschaukel *urǧūḥa* zurück. Dieser metaphorische Hintergrund hat dem Wörtchen Zugang zu vielen anderen Orten ernster Entscheidungssuche gegeben, in der Philosophie, Philologie und der Geschichtswissenschaft. In den *uṣūl al-fiqh* sind die Überlegungen dazu notwendig systematischer Natur, gebunden an das Wesen der Offenbarung und an ihre Verfügbarkeit für den Gläubigen. Die Abwägung widersprüchlicher Aussagen ist damit eingebunden in über das eigentliche Problem der Entscheidbarkeit hinausgehende individuelle und korporierte Lehrmeinungen und hat somit Anteil an deren Geschichte. Im Bereich der *uṣūl al-fiqh* trägt diese Geschichte die Züge einer Karriere, deren Anfänge durch die kürzlich zum zweiten Mal edierte, aber erstmals allgemein zugängliche Schrift *al-Fuṣūl bi l-uṣūl* des deutlich von muʿtazilitischem Denken geprägten Abū Bakr Aḥmad b. ʿAlī ar-Rāzī, bekannt als al-Ġaṣṣās (gest. 370/981)⁹, erhellt werden. Der bereits 1973 unternommene Versuch von N. SHEHABY¹⁰, al-Ġaṣṣās' Rechtslogik auf antike Vorbilder zurückzuführen, trägt zu diesen Anfängen nichts Erwähnenswertes bei. Dagegen streift MARIE BERNAND in ihrem kurzen Gesamtüberblick¹¹

⁹) Ediert in 2 Bänden von M. M. Tāmīr, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiya 2000; der Editor verweist in der Einleitung (Seite *dāl*) auf die auch ihm unzugängliche Kuwaiter Erstausgabe von ʿUḡail Ġāsim an-Naṣamī, ediert in Kuwait: Wizārat al-Auqāf 1985, siehe auch HALLAQ, *History*, 270. Wie dem Vorwort der mir vor wenigen Tagen erst zugegangenen vierbändigen Ausgabe unter dem Titel *Uṣūl al-fiqh al-musammā bi l-Fuṣūl fī l-uṣūl*, 2. Ausgabe, Kuwait: Wizārat al-auqāf [Vertrieb durch Maktabat al-Irṣād: Istanbul] 1414/1994, zu entnehmen ist (ibid. I, 2), wurde das Manuskript des vierten und letzten Bandes der (ersten?) Kuwaiter Ausgabe während des Golfkriegs zerstört. Über das Zustandekommen der nun vollständig vorliegenden Kuwaiter Edition in einem türkischen Verlagshaus und deren Verhältnis zur ursprünglichen Kuwaiter Fassung gibt ʿUḡail an-Naṣamī allerdings keine Auskunft. Die beiden Kapitel über *ijtihād* und *qiyās* wurden erstmals von Saeedullah Qazi, Peshawar 1981, ediert, siehe dazu M. BERNAND, *Ḥanafī Uṣūl al-fiqh through a manuscript of al-Ġaṣṣās*, in: *JOAS* 105 (1985), 623–635, 623 Anm. 4. Zu AL-ĠAṢṢĀS und seinen *Uṣūl al-fiqh*, siehe GAS I, 444–445 sowie vor allem die biographische Einleitung in *Fuṣūl* I, Seiten *a-k*, und *Fuṣūl*² I, 7–22, dort auch mit ausführlicher Werksgeschichte.

¹⁰) The influence of Stoic logic on al-Jaṣṣās's legal theory, in: *The Cultural Context of Medieval Learning* (Ed. J. M. Murdoch and E. D. Sylla), D. Reidel: Dordrecht/Boston 1975, 61–80, konzentriert sich im Wesentlichen auf die möglichen stoischen Hintergründe der *bayān*-Theorie von AL-ĠAṢṢĀS sowie die logische Aufgabe der *ʿilla* beim Aussagengewinn aus *muǧmal*-Quellen und *taḥṣīṣ*-Operationen.

¹¹) *Ḥanafī*, 630a.

über die *ʿUṣūl* von al-Ğaṣṣās die ‚principles of preponderance (*tarġīḥ*)‘ und erwähnt zwei der unten¹² zusammengestellten *tarġīḥ*-Fälle im Bereich der Bewertung von Primäraussagen. W. HEINRICHS’ Interesse an al-Ğaṣṣās¹³ galt wiederum ausschließlich dessen origineller und differenzierter Theorie des *mağāz*. Die *Fuṣūl*¹⁴ sind im wesentlichen ein Referat der *uṣūl*-Lehre von ʿUbaidallāh al-Karhī, des 952 in Bagdād verstorbenen Lehrers und Amtsvorgängers von al-Ğaṣṣās, und stehen ganz am Anfang der klassischen *uṣūl al-fiqh*-Tradition¹⁵.

Um diese Anfänge zu konturieren, möchte ich jedoch zuvor ein Schema vorstellen, das der Ḥanbalit Muwaffaqaddīn Ibn Qudāma al-Maqdisī (gest. 620/1223) in seinem *Rauḍat an-nāẓir wa-ġannat al-munāẓir*¹⁶ vertritt, repräsentativ für ein viel späteres, schon verfestigtes Karrierestadium des *taʿārud* – *tarġīḥ*-Komplexes.

Im Kapitel über den Muğtahid leitet er in einem einfachen Satz auf die Problemstellung über: „Wenn es der Muğtahid mit zwei Beweisen (*dalīlān*) zu tun hat, die sich widersprechen, und keiner der beiden über den anderen überwiegt (*yatarāğġahu*), obliegt ihm die Enthaltung (*tawaqquf*); er darf sein Urteil (*ḥukm*) weder nach einem der beiden fällen, noch hat er die Wahl (*tahyīr*) zwischen ihnen; auch die meisten Ḥanafiten und Šāfiʿiten sind dieser Ansicht“¹⁷.

Kurz darauf¹⁸ schematisiert er diese *tarġīḥ*-Bedingung. Der Muğtahid ist angehalten, bei jedem Problem, das ihm zur Prüfung vorgelegt wird, in folgender Rangfolge die Quellen nach Widersprüchlichkeit abzufragen:

¹²) Siehe unten Nr. 1 und 2.

¹³) Contacts between scriptural hermeneutics and literary theory in Islam, in: ZGAIW 7 (1991), 253–284, insbesondere 258–270.

¹⁴) Der Editionstitel lautet: *Uṣūl al-Ğaṣṣās al-musammā al-fuṣūl bi l-uṣūl*. Aufgrund der Textbeschreibungen von M. BERNAND (*Ḥanafī*, 624–626) und vom Herausgeber M. M. Tāmir (*Fuṣūl*, Seiten ġ-d) besteht kein Zweifel an der Identität der jeweils zu Grunde gelegten Texte und darüberhinaus eine große Wahrscheinlichkeit (beide MSS 748/1347 kopiert, Umfang 329 bzw. 330 fol.), dass beide mit demselben MS arbeiteten.

¹⁵) Vgl. dazu etwa M. BERNAND, *Ḥanafī*, 624b; W. HEINRICHS, *Contacts*, 270.

¹⁶) Ed. Šaifaddīn al-Kātib, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiya 1994. NAČMADDĪN AṬ-ṬŪFĪ (gest. 716/1316) kommentierte verschiedene *tarġīḥ*-Lehren der *Rauḍa* – darunter das *tarġīḥ al-maḍāhib* – in seinem *Šarḥ Muḥtaṣar ar-Rauḍa*, siehe HALLAQ, *History*, 128.

¹⁷) *Rauḍa*, 200/14f.

¹⁸) Ibid., 208/1f.

1. *iḡmāʿ*: findet sich ein *iḡmāʿ* zum Problem, ist keine weitere Erwägung (*naẓar*) nötig; findet sich einer, der im Widerspruch zu einer Aussage in Koran oder Sunna steht, dann muss diese abrogiert sein, da der *iḡmāʿ* definitive (*qāṭiʿ*) Qualität hat; findet sich keiner, dann →
2. Prüfung des Koran und der Sunna *mutawātira*: findet sich dort eine Aussage, ist kein weiterer *naẓar* nötig; findet sich ein Widerspruch, dann muss eine der beiden Aussagen abrogiert sein; beide Quellen besitzen ja *qāṭiʿ*-Qualität; findet sich weder eine Aussage noch zwei widersprüchliche, dann →
3. Prüfung der *āḥād*-Traditionen; findet sich eine, dann keine weitere Prüfung; finden sich zwei widersprüchliche, dann Prüfung der Allgemeinheit der Aussage und ‚Vorziehen‘ (*taqdīm*) bzw. das als ‚überwiegend‘ Betrachten (*tarǧīḥ*) der speziellen (*ḥāṣṣ*) Aussage; findet sich keine, dann →
4. Prüfung der aus den Texten gewonnenen Analogien (*qiyās an-nuṣūṣ*); findet sich eine, dann kein weiterer *naẓar*; finden sich zwei widersprüchliche Analogien auf prophetische oder koranische Aussagen, dann muss zuerst – bei den *ahbār* – die Möglichkeit der Überlieferungslüge (*kidb ar-rāwī*) überprüft werden, dann die Vereinbarkeit (*ǧamʿ*) der beiden Aussagen und schließlich die Möglichkeit der Abrogation; liefern die beiden letzten keine Eindeutigkeit, dann →
5. *tarǧīḥ*; geprüft werden nun die Überliefererkette (*sanad*), der überlieferte Text (*matn*) und die Textaussage (*maʿnā*); für die Prüfung stehen jeweils 5 und mehr Kriterien zu Verfügung.

Diese Kriterienliste ist für sich genommen uninteressant. Sie kann anderswo 30, 50, ja bis zu 80 Einträge bekommen und entfächert sich dort zu einer regelrechten Textethik. Auch das Schema AL-MAQDISĪ's ist bereits mechanisiert – es verläuft wie ein Computerstruktogramm nach der Abfrage: *if equal then go to, else go to* – und kommt inhaltlich gerade noch an den Minimalkonsens seiner Zeit heran. In der Gegenüberstellung mit der Behandlung durch al-Ġaṣṣāṣ zeigt es jedoch die Richtung an, die die Inkorporierung des *taʿāruḍ* – *tarǧīḥ*-Komplexes in die *uṣūl al-fiqh*-Texte genommen hat.

Al-Ġaṣṣāṣ bespricht den Widerspruch in zwei Bereichen: im Bereich der Prophetentradition (*ḥabar*)¹⁹ und im Bereich der *ratio legis*, der *ʿilla*²⁰. Im ersten Bereich ist die Möglichkeit der Gegensätzlichkeit und damit der Anwendung des *tarǧīḥ* stark eingeschränkt. Es genügt ja nicht,

¹⁹) *Fuṣūl* II, 41 ff.

²⁰) *Ibid.* II, 327–335.

dass zwei Traditionen *muhālīf* sind, sie müssen dazu ‚gegensätzlich‘ (*mutadādd*) sein²¹. Die eigentliche Gefahr der Widersprüchlichkeit entfaltet sich im Bereich der Analogie, die unter Zuhilfenahme von Rechtsgründen (*‘ilal*) dort zu Urteilen (*aḥkām*) verhelfen soll, wo direkte Primäraussagen fehlen.

Ist der Widerspruch einmal etabliert – wobei, so al-Ğaṣṣās, Viele Fehler machen – muss die Möglichkeit der Vereinbarkeit (*ġam‘*) und danach auch die ‚Gewichtung der Begründung‘ (*tauzīn al-i‘tilāl*) abgeprüft werden. Erst danach werden folgende *ruġhān*-Kriterien als Entscheidungshilfen bemüht:

1. Die ‚textgestützte‘ *‘illa* überwiegt die (intellektuell) ‚ergründete‘.
2. Die *‘illa*, die von (der Gültigkeit) einer allgemeinen Quellenaussage ausgeht, überwiegt die, die durch eine Negation derselben eine spezifizierende Wirkung erzeugt.
3. Die sachnahe oder einschlägige *‘illa* überwiegt die sachferne, d. h. aus entfernten Rechtsbereichen stammende.
4. Eine affirmative (*mutbīta*) *‘illa*, die einer negierenden (*nāfiya*) widerspricht, kann nur wegen eines zusätzlichen *targīḥ*-Aspekts bevorzugt werden.
5. Ein *ḥukm*, das sich von zwei Rechtsgründen ableiten lässt, ist ‚passender‘ (*aulā*) als jenes, das sich nur auf eine *‘illa* stützt.
6. Eine *‘illa*, die aus Traditionen über Worte oder Taten des Propheten bzw. eines der rechtgeleiteten Kalifen gewonnen wird, überwiegt jeweils die *‘illa*, die ohne eine solche Tradition konstruiert ist.
7. Bei zwei gleichwertigen Analogieschlüssen eröffnet sich nur noch die Alternative zwischen persönlicher Mutmaßung und Wahlfreiheit.
8. Bei gegensätzlichen (*mutadādd*) beginnt der Bereich der Unentscheidbarkeit, zumindest was die Rechtssetzung anbelangt.

In dem Fall, dass diese Kriterien nicht greifen und sich die beiden Rechtsgründe als immer noch gleichwertig erweisen, oder dazu noch einer das gegenteilige Urteil des anderen erzeugt, vertreten die Leute unterschiedliche Standpunkte²²: Die einen untersagen generell diese Möglichkeit; die anderen fordern vom Muġtahid eine persönliche Mutmaßung, dass eine *‘illa* und das darauf basierte Urteil die andere überwiegt²³; wiederum andere meinen, dass dem Muġtahid die Wahl freigestellt sei²⁴.

²¹) Ibid. II, 44/13.

²²) Ibid. II, 332/–5f.

²³) Ibid.: *an yaġliba fī zannihī ruġhānu aḥadihimā*.

²⁴) Ibid.: *kāna l-muġtahid bi l-ḥiyār fī l-ḥukm bi-aiyi l-qaulaini šā’a*.

Mit diesem noch gänzlich unelaborierten Schema bereitet al-Ğaṣṣās die grundsätzliche Erörterung des Problems vor. Dass er dabei mehrfach auf aṣ-Šāfiʿī, auf Muʿtaziliten wie Aṣamm und seine beiden rechtskundigen Schüler Ibn ʿUlaiya und Bišr al-Marīsī²⁵, auf den Philologen Kisāʿī, auf Šaibānī, dessen Schüler ʿIsā b. Abān²⁶ und die ḥanafitischen Schulväter Abū Ḥanīfa und Abū Yūsuf, aber auch auf zeitgenössische Traditionarier mit Zitaten und Meinungen zurückgreift²⁷, zeigt, dass er auf eine interdisziplinäre Diskussion eingeht. Er weist zwar auf deren unterschiedliche Haltungen hin und stellt sie einander gegenüber, wählt aber dann einen gänzlich souveränen Gedankengang, nur angeregt von hypothetischen Einwänden und frei von Zitaten und Schulmeinungen.

Im Zentrum steht die Frage, ob denn Gott – vorausgesetzt, eine regelrechte Beweisführung läuft auf widersprüchliche Urteile hinaus – einen Beweis (*dalīl*) bereitstellen muss, der auf das richtige Urteil weist, ob sich also eines der Urteile vom anderen durch einen Aspekt des *tarqīḥ* unterscheiden lässt²⁸. Der praktizierende Jurist und langjährige Qāḍī von Bagdād übersetzt das Problem in die Situation eines Muğtahid, der vor zwei sich widersprechenden Urteilen steht, die er *lege artis* ergründet hat, und also die Wahl hat zwischen zwei *ḥukm*:

Als Beispiel dient hier – neben anderen – die Anzahl der Rumpfbeugungen beim Gebet²⁹: „Der Reisende hat die Wahl (*muḥaiyar*), mit zwei Rumpfbeugungen das Gebet zu verrichten, oder aber das Gebet stehend zu beginnen und dann vier Rumpfbeugungen beim Gebet zu verrichten.

Wenn er das Gebet stehend beginnt, dann wird also seine Wahl hinfällig (*saqāṭa*). Finden wir in den Ausgangssachverhalten (*uṣūl*) jemanden, der die Wahl zwischen zwei Dingen (*šaiʿain*) hatte, dann eines der beiden wählt, sich ihm verpflichtet (*alzama*) und damit weiterverfährt (*amḍā*), dann kann er davon nicht mehr abkehren und sich dem anderen zuwenden. Seine Begründung, aus der Art der Wahlfreiheit (*ḥiyār*), die vor der Wahl (*iḥtiyār*) bzw. Nicht-Wahl (*iqāʿ*) bestanden hatte, auf das Fortdauern seiner Wahlfreiheit zu schließen, indem er einfach das annulliert (*fash*), was er unterließ und sich dem anderen zuwendet, ist nichtig.

²⁵) Vgl. zu ihnen J. VAN ESS, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, I–VI, Walter de Gruyter: Berlin, New York 1991–1997, II, 418 ff.

²⁶) Vgl. zu ihm GAS I, 434 und J. VAN ESS, *Theologie und Gesellschaft* III, 60 f.

²⁷) Ibid. II, 339/8 f., 377/5 f.; 379/2 f. usw.

²⁸) *Fuṣūl* II, 363/–9 – 364/8.

²⁹) Ibid. II, 417/–10.

Dadurch wird auch die Frage hinfällig, die uns nun jemand stellen kann; nämlich ob seine Wahlfreiheit, wenn er zu Beginn die Wahl hatte, solange andauert, solange sich bei ihm kein Überwiegen (*ruḡḥān*) einer der beiden Ansichten (*qaul*) ergibt (...). Denn wenn er eine der beiden [Optionen] fallen läßt, entfällt seine Wahlfreiheit.“

Die Ablehnung, die [unbegrenzte Wahlfreiheit trotzdem] zu erlauben, beruht – so al-Ğaṣṣās „wie allgemein bekannt“ auf drei möglichen Haltungen³⁰:

1. „Wer für sich die Existenz von zwei gleichwertigen Ansichten ablehnt, muss folgern: Eine der beiden muss bei ihm überwiegen und dieser und nicht der anderen muss er folgen.“
2. „Wer der Ansicht ist, dass bei ihm zwei gleichwertige Ansichten wahrhaftig auftreten können, sich aber trotzdem verpflichtet sieht, solange mit der Vollziehung eines der beiden *ḥukm* innezuhalten (*tawaqquf*), bis ihm das Überwiegen desselben klar ist.“
3. „Wer der Ansicht ist, dass er wählen kann, was immer er will. Was aber immer er wählt – es erlaubt ihm nicht, auf das andere überzugehen, ohne eine Art des Überwiegens (*ḍarb min ar-ruḡḥān*), die ihn zum Übergehen auf das andere nötigt.“ (...) „Denn würden wir ihm das Hin- und Herschwanken (*taqallub*) bei der Wahl ohne Vermittlung durch Einsicht (*naẓar*) oder Überwiegen erlauben, dann bedeutete dies das Verlassen des Bereichs des *ig̃mā'*.“

Zum möglichen Konflikt mit dem *ig̃mā'* gesellt sich ein weiterer Aspekt³¹: „Das unstete Wechseln der individuellen Meinung (*tanaqqul ar-ra'y*) und der Wahl, bedingt etwa durch die Vertrautheit mit dem Fall oder durch Zeitdruck, wird von den Vernünftigen als tadelnswert betrachtet.“ (...) Sie nennen jemanden, der so handelt, einen ‚*dū badawāt*‘, einen ‚Sponti‘.

Al-Ğaṣṣās nennt nun³² weitere Gründe, weshalb Wahlfreiheit durch Abwägen (*tarḡīḥ*) eingeschränkt werden muss: Sie würde sonst der Lauenhaftigkeit (*hawan*), den persönlichen Vorlieben³³, ja sogar der Bestechlichkeit (*rišwa*) der *Ḥukkām* und *Fuqahā'* Vorschub leisten.

³⁰) Ibid. II, 418/5.

³¹) Ibid. II, 418/–10.

³²) Ibid. II, 419/6 ff.

³³) Ausführlich dazu ABŪ IṢḤĀQ AṢ-ŠĀṬIBĪ, *al-Muwāfaqāt fī uṣūl aṣ-ṣarī'a*, I–IV, Ed. 'Abdallāh Darāz, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiya [o. J.], IV, 95 ff., wo dies „*taḥkīm at-taṣaḥḥi*“ (ibid., 96/10) genannt wird.

Wenn all das so ist, folgt³⁴: „Es ist nicht richtig, eines von [mehreren] Dingen (*ašyāʾ*), die sich auf dem Wege des *īğtihād* als gleichwertig ergeben haben, auszuwählen, ohne irgendeine Art des Überwiegens.“

Das Problem wird dann³⁵, in einem ersten Wechsel der Perspektive, auf den unkundigen *Mustaftī* übertragen: Wenn ihm zwei widersprüchliche Expertenurteile erteilt werden, eines, das erlaubt, ein anderes, das verbietet – ist ihm dann die Wahl freigestellt? Und darf er, nachdem er sich einmal entschieden hat, seine Wahl rückgängig machen? Die zweite Frage beantwortet al-Ğaṣṣās rasch mit einem Verweis auf die obigen Erklärungen. Bei der Beantwortung der ersten nimmt er – wie meist sonst auch in den *Fuṣūl* – Zuflucht zu einem Beispiel, das ich hier unterschlage, und schließt mit der salomonischen Antwort, dass ein dritter *Hākim* mit genau dieser Alternative zu konsultieren sei, bevor der *Mustaftī* legitim handeln könne.

Zuletzt³⁶ wird das Problem auf das Gesamtszenario des *īğtihād* ausgedehnt, genauer: in den Kontext der Lehre des *kullu muğtahid muṣīb* gestellt. Ist es denn aufgrund dieser Lehre jedem *Muğtahid* erlaubt, zu sagen: „Meine Ansicht ist ‚richtiger‘ (*aṣwab*) und besser (*aulā*) als die Ansicht meines Widerparts (*muhālifi*)?“ Für sich ist dieser *Muğtahid* ja *muṣīb* (ein das Richtige Treffender) und die anderen für ihn *muḥṭiʿūn* (Fehlende). Das aber würde den Streit unter den *Muğtahidūn* und über ihre Rangstellung (*marātib*) zueinander provozieren.

Die Lösung bedient sich einer geteilten, subjektiven und objektiven Beurteilung des Problems. Der *Muğtahid* darf zwar sagen: ‚Meine Ansicht ist meine Ansicht nach (*ʿindī*) die richtigere‘, nicht aber: ‚Für meinen Widerpart ist meine Ansicht die richtigere und passendere‘. Andererseits ist – vor allem bei Tatbestandsurteilen (*aḥkām al-ḥawādīt*) – *īğtihād* nicht gleich *īğtihād*: Einer kann, *aqrab ilā iṣābat al-aṣbah* (das Ähnliche treffender) und damit verdienstvoller als der andere sein. Wissen (*ʿilm*) entsteht deshalb nicht absolut, sondern relativ zur Treffgenauigkeit der gesuchten Wahrheit (*ḥaqīqat al-maṭlūb*).

Mit dieser Unterscheidung wird ein zentraler Grundsatz vorbereitet, in dem die Lehre der ‚Einen Wahrheit‘ (*al-ḥaqq fi wāḥid*) und der ‚Unfehlbarkeit des *Muğtahid*‘ (*kull muğtahid muṣīb*) mit Hilfe der Abwägung aufeinander abgestimmt werden. Das einleitende Beispiel zeigt die anthropologische Dimension der Problemstellung: Zwei Männer begegnen sich nachts. Jeder ist der Ansicht, der andere möchte ihn töten. Dann ist

³⁴) *Fuṣūl* II, 419/–6.

³⁵) Ibid. II, 420/10.

³⁶) Ibid. II, 421/–5.

es jedem erlaubt, seiner Vermutung zu folgen und den anderen aus Notwehr zu töten. Beide sind *muṣīb*³⁷.

Al-Ġaṣṣās bestreitet damit nicht die Existenz der Wahrheiten. Sie sind im Offenbarungstext, in der Sunna und im *ig̡māʿ* enthalten. Im übrigen kann weder einer eine Sache als existent und ein anderer sie als non-existent, noch einer eine Sache als zugleich existent und non-existent erklären. Zwei verschiedene Wissen führen nicht zu zwei verschiedenen Wahrheiten – wie etwa zwei Meinungen zu zwei verschiedenen Urteilen führen können –, denn einer Sache können unmöglich zwei verschiedene Wahrheiten zugrundeliegen. Al-Ġaṣṣās vermenschlicht vielmehr das Gelingen zur Wahrheit, über die nur Gott Wissen besitzt³⁸.

„Der Muḡtahid ist nicht dafür verantwortlich (*mukallaḡ*), das [dieser Wahrheit] Ähnlichste (*al-aṣbah*) zu treffen. Er ist für die Bemühung (*ig̡tihād*) verantwortlich, [mit seinem Urteil] Übereinstimmung mit dem anzustreben, was ihm, dem Muḡtahid selbst, am Ähnlichsten erscheint“³⁹.

Es ist nicht legitim zu fordern, dass das Ziel (*maṭlūb*) das ‚Ähnliche‘ (*aṣ-ṣabah*) sein muss. Sonst wäre der *ig̡tihād* unsinnig und hinfällig. Die Bemühung kann zwar das Ähnlichste erzeugen, selbst ohne dass der Muḡtahid dies ahnt. Aber die ideale Verknüpfung von Grundsatz und Geschehnis (*aṣbahu l-uṣūl bi l-ḥādīṭa*) ist göttliche ‚Verschlussache‘. Der Muḡtahid ist deshalb nicht verantwortlich⁴⁰, diese ideale Verknüpfung zu treffen, sondern nur dafür, sich um sie zu bemühen, was in überspitzter Lessing’scher Übersetzung lauten könnte: „Die Suche nach der Wahrheit ist wertvoller als die Wahrheit selbst“. Und genau hier beginnt für al-Ġaṣṣās auch die scharfe – und etwas polemische – Abgrenzung von der libertären Lehre der Beliebigkeit des Urteils von ʿUbaidallāh al-ʿAnbarī⁴¹. Der wendet er sich nun nämlich direkt zu. Denn auch der Muḡtahid, der

³⁷) Durch die Reziprozität zweier Wahrnehmungen wird die Logik von Zenon’s Paradoxon hier um eine Ebene erweitert.

³⁸) *Fuṣūl* II, 438/10.

³⁹) Ibid. II, 424/8. Für die Rechtstheorie bereitete Aṣ-Šāfiʿī diese Position in seiner *Risāla* im Kapitel über den *ig̡tihād* (Ed. Aḡmad M. Šākir, Kairo 1940, 487–503/§§ 1377–1455) vor, insbesondere in § 1425, wo mit „*innamā kullīḡa ḡmā ḡāba ʿanhu l-ig̡tihād*“ ausdrücklich die ‚Bemühung‘ über das ‚Richtige‘ (*ṣawāb*) als Ergebnis gesetzt wird.

⁴⁰) Ibid. II, 432/7.

⁴¹) Qāḡī von Baṣra unter al-Manṣūr und al-Mahdī, vgl. die ausführliche biographische Zusammenstellung und Hervorhebung seiner Rolle für die spätere Darstellung der *kullu muḡtahid muṣīb*-Maxime in den *uṣūl al-fiqh* bei J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* II, 155–164, insbesondere 161 f.

von sich behauptet: „Nach meiner Mutmaßung habe ich das mutmaßlich Richtige getroffen“ (*fī ḡālib ḡannī annī muṣībun li ḡ-ḡann*), liegt falsch; legitim ist nur die Einschätzung: „Nach meiner Mutmaßung habe ich die Wahrheit getroffen“ (*fī ḡālib ḡannī annī muṣībun li l-ḡaḡīqa*)⁴².

Resümieren wir kurz: Mit dem Ausschluss der Beliebigkeit der Wahrheit bezieht al-Ġaṣṣās eine theologisch unspektakuläre Position. Diese verträgt sich aber nicht ohne weiteres mit dem von ihm analysierten Spezialfall der Widersprüchlichkeit der Quellen und der darauf basierten Urteile. Aus einem Widerspruch lässt sich kein Wissen gewinnen. Und Mutmaßung kann Gegensätze produzieren⁴³. Deshalb muss – auf der anderen Seite – die Beliebigkeit der rechtssetzenden Wahrheitsfindung durch eine Taxonomie des Überwiegens eingeschränkt werden. Ziel dieser taxonomischen Methode ist die Entscheidbarkeit durch eine Legitimierung der Mutmaßung. Die Legitimation entsteht durch Gewichtung und Differenzierung der Beweise und Aspekte. Gleichzeitig wird dadurch die Gefahr der Willkür eingeschränkt. In den *Fuṣūl* wird diese *tarḡīḥ*-Methode erstmals in den Kontext der *uṣūl al-fiqh* eingepasst⁴⁴. Dort – und nun noch einmal: in den letzten Kapiteln – entfaltet sie sich weiter. Ganz unterschiedlich, und wie sollte es anders sein, auch umstritten. Seit al-Ġaṣṣās bleibt das nüchtern-logische Vorgehen des *tarḡīḥ* ein Dorn im Auge seiner Gegner. Die jüngste mir bekannte Zurückweisung entstammt dem 1979 erschienenen Buch *al-Qurʿān – muḥāwala li-fahm ʿaṣrī*, in dem der radikal-konservative ägyptische Fernsehseelsorger MUṢṬAFĀ MAḤMŪD einschlägigen Reformansätzen eine scharfe Abfuhr erteilt: „Nur Religion (*dīn*) führt zu sicherem Wissen, keinesfalls aber Skepsis (*ṣakk*), Wahrscheinlichkeit (*iḥtimāl*) oder das Abwägen (*tarḡīḥ*)“⁴⁵.

Es lohnt sich also, nicht nur in den *uṣūl*-Werken, sondern auch anderswo nach dieser Gedankenfigur zu suchen. Nicht, um die islamische Aufklärung ins 10. Jh. zu verlegen, sondern um der Figur selbst willen, einem vernachlässigten Baustein in der islamischen Gedankengeschichte des Grübelns.

⁴²) *Fuṣūl* II, 432/10.

⁴³) *Ibid.* II, 427/6 ff.

⁴⁴) W. HEINRICHS (*Contacts*, 258–270) schreibt ebenfalls AL-ĠAṢṢĀS die Ausarbeitung des *maḡāz*-Begriffs zu einer für die *uṣūl al-fiqh* von nun an maßgeblichen Theorie zu.

⁴⁵) *al-Qurʿān – muḥāwala li-fahm ʿaṣrī*, Beirut: Dār al-ʿAuda 1979, 55 f.