

Zwischen Kontext, Erkenntnislehre, Hermeneutik und Theologie – Ḥanafitische Rechtssystematik bei Abū Zayd ad-Dabūsī (gest. 430/1039)

Serdar Kurnaz

A. Einführung

Die Geschichte der islamischen Rechtswissenschaften beherbergt eine Fülle von innovativen Ansätzen von Gelehrten, die sich mit Disziplinen wie z. B. den *uṣūl al-fiqh* befasst haben. Solche Ansätze entstanden unter bestimmten historischen Umständen. Die Gelehrten, die sie entwickelte, kamen mit unterschiedlichen Strömungen, Ideen und Konzepten in Berührung. Ungeachtet dieser Umstände können solche historisch bedingten Entwicklungen die Systematik einer gesamten Gelehrsamkeitstradition beeinflussen. Ein solches einschlägiges Beispiel liegt uns beim ḥanafitischen Gelehrten Abū Zayd ad-Dabūsī (gest. 430/1039) vor. Dieser hat seine Rechtsmethodik, Erkenntnislehre und Theologie so formuliert, dass er einen Platz unter konkurrierenden bekannten Ansätzen in Zentralasien schuf: Ein Weg zwischen Traditionalismus, Rationalismus und Sufismus. Der vorliegende Beitrag möchte auf die Erkenntnislehre, ausgewählte Themen der juristischen Hermeneutik sowie der theologischen Deutung eines Rechtsfalls im Werk *Taqwīm al-adilla* von ad-Dabūsī eingehen. Ziel ist es, zu verstehen, ob und wie sich historische Begebenheiten auf die Rechtstheorie und -methodik von ad-Dabūsī ausgewirkt haben. Um dieses Ziel zu erreichen, widmet sich der nächste Abschnitt zunächst dem Leben, den Werken sowie dem Kontext von ad-Dabūsī. Darauf folgen die ausgewählten rechtstheoretischen und -methodischen Themen.

B. Biographisches und Kontext

I. Abū Zayd ad-Dabūsī: Leben und Werke

Abū Zayd ‘Abdallāh (‘Ubaydallāh) ibn Muḥammad ibn ‘Umar ibn ‘Īsā ad-Dabūsī stammt aus der Nähe von Samarkand, der Ortschaft Dabūsīya. Obwohl er ein sehr einflussreicher und bekannter Gelehrter in Samarkand und Buchara war, ist über sein Leben kaum etwas bekannt. Er scheint in den Techniken der Disputation (*munāzara*) und den Unterschieden innerhalb der Rechtsschulen versiert gewesen zu sein. Oft wird er als Begründer der Disziplin der juristischen Meinungsverschiedenheit (*ḥilāf, iḥtilāf*) angeführt. Ferner war er lange Zeit als

Richter tätig, weshalb er auch als ›der Richter Zayd‹ (al-Qāḍī Zayd) bekannt gewesen sein soll. Ad-Dabūsī wurde von den beiden wichtigen zentralasiatischen Ḥanafiten Abū l-‘Uṣr al-Bazdawī (gest. 482/1089) und Šams al-A‘imma as-Saraḥsī (gest. 483/1090) stark rezipiert. Zusammen gelten sie als die drei großen Autoritäten für die Etablierung der ḥanafitischen Rechtsmethodik (*uṣūl al-fiqh*). Ad-Dabūsī starb im Jahre 430/1039 in Buchara. In bio-bibliographischen Werken gibt es viele Angaben über ad-Dabūsīs Schaffen, die uns aber nicht alle vorliegen. Berühmt und erhalten sind uns vier seiner Schriften: 1) *al-Amad al-aqṣā*, das sich mit der islamischen Mystik und der Ethik befasst,¹ 2) *al-Asrār (wa-t-taqdīm li-l-adilla) fī l-furū‘*, ein rechtsvergleichendes Werk, das die umstrittenen Rechtsfälle erwähnt und mit Rücksicht auf die angeführten Argumente diskutiert, 3) *Taqwīm al-adilla fī uṣūl al-fiqh*,² das wohl einflussreichste ḥanafitische Werk zu den *uṣūl al-fiqh*, und 4) *Ta‘sis an-naẓar fī ḥtilāf al-a‘imma*,³ ein rechtsvergleichendes Werk, in dem ad-Dabūsī sowohl innerhalb der Ḥanafiten, so etwa Abū Ḥanīfa (gest. 150/767), Zufar ibn Huḍayl (gest. 158/775), Abū Yūsuf (gest. 182/798), Muḥammad ibn al-Ḥasan aš-Šaybānī (gest. 189/805) und Ḥasan ibn Ziyād (gest. 204/819), als auch im Vergleich mit Mālik ibn Anas (gest. 179/795), Ibn Abī Laylā (gest. 148/765) und aš-Šāfi‘ī (gest. 204/820) die Anwendung von Rechtsprinzipien analysiert.⁴

II. Der sāmānidisch-zentralasiatische Kontext

Ad-Dabūsīs Wirken fällt in eine Zeit in Zentralasien, in der die ḥanafitische Tradition in der Gunst der herrschenden Dynastie stand. Die persischen Sāmāniden (reg. 819–1005) bevorzugten zwar die Ḥanafiten, aber die Richter wurden nicht nur aus Reihen dieser Rechtsschule ernannt; auch Šāfi‘iten wurden als Richter einberufen. Die Konkurrenzsituation unter Ḥanafiten und Šāfi‘iten verschärfte sich insbesondere in Nisābūr. Schiitische Gruppierungen, darunter auch Siebenerschiiiten (Ismā‘iliten, auch als *Bāṭiniya* bezeichnet, da sie sich mehr auf die allegorische, innere [*bāṭin*] Bedeutung der religiösen Quellen konzentrierten) konnten noch bis etwa zum Jahr 950 großen Einfluss in Transoxanien ausüben. Hiernach wurden sie jedoch verfolgt und vertrieben.⁵ Zu Lebzeiten ad-Dabūsīs scheinen sich die Auseinandersetzungen zwischen traditionalistischen, rationalistischen und mystischen Kreisen verschärft zu haben. Dadurch kam die Frage

1 Ad-Dabūsī: الأمد الأقصى. Für dieses Werk und seine Analyse siehe Bedir: *Interplay of Sufism*, S. 253–270.

2 Ad-Dabūsī: تقويم الأدلة في أصول الفقه.

3 Ad-Dabūsī: تأسيس النظر. Für eine Analyse seiner Herangehensweise siehe Young: *The Dialectical Forge*, S. 73–78.

4 Vgl. Akgündüz: »Debūsī«; Wheeler: »al-Dabūsī, Abū Zayd«; Brockelmann: *Arabische Litteratur*, S. 184; Sezgin: *Arabisches Schrifttum*, S. 456.

5 Vgl. Bonner: *The Waning of Empire*, S. 344–346; Usta: »Sāmāniler«; Bedir: *Reason and Revelation*, S. 234 f.

für Ḥanafiten auf, die sich als Sunniten verstanden, wie genau sie ihre Zugehörigkeit zur sunnitischen Tradition bestimmen können. Obwohl die Ḥanafiten klare Positionen in den Rechtswissenschaften bezogen, die die Gelehrten als ḥanafitisch einordnen ließen, waren die theologischen Positionen und Annahmen unter ihnen nicht einheitlich. Noch zu Lebzeiten von ad-Dabūsī folgten viele Ḥanafiten der mu'tazilitischen Tradition, von der sich die Šāfi'iten als Aš'ariten klar distanzieren und traditionalistische Kreise ebenfalls abwandten. Wie die bisherige Forschung zeigt, hatte ad-Dabūsī selbst einen eher rationalistischen Ansatz und bediente sich Argumenten, die sich im mu'tazilitischen Gedankengut finden lassen. Er versuche jedoch, sich in seinem Werk *Taqwīm al-adilla* von den Mu'taziliten zu distanzieren.⁶ Dies dürfte ein Ergebnis der oben genannten Auseinandersetzungen sein.

Diese Verhältnisbestimmung zwischen konkurrierenden theologischen Ansätzen prägte wohl auch das Jahrhundert nach ad-Dabūsīs Wirken, was wir an den Bestrebungen des ebenfalls ḥanafitischen 'Alā' ad-Dīn as-Samarqandī (gest. 539/1144) sehen. Er gehört zu den ersten, die sich explizit der Aufgabe widmeten, die ḥanafitischen *uṣūl al-fiqh* der māturīditischen Theologie entsprechend neu zu formulieren.⁷ As-Samarqandī folgt dabei wohl seinem Lehrer Abū l-Mu'īn an-Nasafī (gest. 508/1115), der der māturīditischen Theologie eine eigenständige und klar erkennbare Systematik verleihen und diese gegen andere Schulen verteidigen wollte.⁸ Dies lässt sich daran erkennen, dass der freie Raum, der durch die Verdrängung mu'tazilitischen Gedankenguts entstand, zunächst durch die aš'aritische Theologie gefüllt wurde. Ḥanafiten wollten den Platz nicht der aš'aritischen Theologie überlassen, zumal die konkurrierenden Šāfi'iten aš'aritisch waren. Abū Maṣū'ir al-Māturīdīs (gest. 333/944) Theologie dagegen war klar sunnitisch zu verorten, zumal er selbst sich gegen die Mu'taziliten wandte und durch an-Nasafīs Bestreben sichtbar wurde.⁹ Es ist daher keine Überraschung, dass as-Samarqandī die ḥanafitische Tradition als *ahl as-sunna* wiedergibt und die aš'aritische als *ahl al-ḥadīṭ* davon abgrenzt.¹⁰

Es kommt eine weitere Komponente hinzu, die den historischen Kontext, in dem die Werke von ad-Dabūsī entstanden sind, bestimmen. Mystische bzw. sufische Gruppierungen waren ebenso stark vertreten wie die bisher genannten Gruppierungen. Diese Domäne wurde, so Murteza Bedir, ebenfalls von aš'aritischen und šāfi'itischen Gelehrten dominiert. Zwar gebe es ḥanafitische Gelehrte, wie etwa Abū Yazīd Biṣṭāmī (gest. 234/848 oder 261/875), al-Ḥākim at-Tirmidī (gest. 320/932) oder al-Kalabādī (gest. 380/990), jedoch standen sie nicht mit ihrer Zuordnung zu den Ḥanafiten im Vordergrund. Bekannt seien sie eher als Sufis. Dieses Bild, so lässt sich ad-Dabūsīs Ansatz deuten, sollte sich nun

6 Vgl. Bedir: Reason and Revelation, S. 235.

7 Diesen Anspruch bringt er selbst zur Sprache; vgl. as-Samarqandī: *میزان الأصول في نتائج العقول*, S. 1–5.

8 Vgl. Rudolph: Das Entstehen der Māturīdiya, S. 394–404.

9 Vgl. Bedir: Māturīdī Fikih Uṣūlū, S. 412–420.

10 Vgl. as-Samarqandī: *میزان الأصول في نتائج العقول*, *passim*.

ändern: ad-Dabūsī zeigt sich als ein ḥanafitischer Jurist, der sufische Gedanken aufarbeitet.¹¹ Damit lässt sich ad-Dabūsīs Kontext als ein Dreiecksverhältnis bestimmen; die äußeren Ecken markieren den Rationalismus, Traditionalismus und Sufismus.

Nicht nur diese grundsätzlichen Haltungen zur Theologie und zu den Rechtswissenschaften beeinflusste das Denken ad-Dabūsīs. Wir können zum Beispiel im *Taqwīm al-adilla* beobachten, dass ad-Dabūsī in vielen Fragen der Rechtslehre und Hermeneutik darauf zurückgreift, Dinge und Ansichten in vier Arten zu unterteilen. Dasselbe Vorgehen bescheinigt Murteza Bedir auch seinem Werk *al-Amad al-aqṣā*, wo er solche Vierteilungen anführt, obwohl sie nicht gerade überzeugend erscheinen. Ein Grund dafür könnte sein, dass er von neoplatonischem Gedankengut, insbesondere von den ismailitischen Lauteren Brüdern (*Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ*) beeinflusst war,

»who shared the Pythagorean insistence on numbers, especially on the number four, due to the importance of the latter in their view of spiritual realm (for spiritual principles)«. ¹²

Ferner wissen wir, dass ad-Dabūsī weitere philosophisch-theologisch begründete Diskussionen kannte und diese ebenfalls in seine rechtstheoretischen Überlegungen einbezog. Dazu gehört die sogenannte Atomlehre in der systematischen Theologie. Zusammengefasst besagt die Atomlehre, dass die Welt aus Substanzen (Sg. *ḡawhar*) und Akzidenzien (Sg. *ʿaraḍ*, das sind z. B. Eigenschaften und Bewegung) besteht. Nach sunnitischer Auffassung können Substanzen ohne Akzidenzien nicht bestehen. Akzidenzien dagegen können in zwei aufeinanderfolgenden Momenten nicht existieren. Sie müssen ständig neu erschaffen werden. In dem Bereich, den wir als Vertragsrecht bezeichnen können, spielt für ad-Dabūsī diese Unterscheidung eine zentrale Rolle. Denn Gegenstand eines Vertrags können real existierende Dinge (*aʿyān*) sein oder Nutzen (*manāfiʿ*), die ad-Dabūsī mit Akzidenzien gleichsetzt. Akzidenzien können *per definitionem* aber während des Vertragsschlusses nicht existieren und zerfallen im Gegensatz zu real existierenden Dingen in jedem Moment. Können wir davon ausgehen, dass etwa der Nutzen, den man z. B. von Mietgegenständen hätte, kompensiert werden müsste, wenn etwa der Gegenstand unrechtmäßig in Besitz genommen wird?¹³ Ad-Dabūsī gilt als einer der ersten, die sich explizit mit dieser atomistischen Begrifflichkeit befasst haben, um diese und ähnliche juristisch relevante Aussagen zu bewerten.¹⁴

Der Kontext, in dem ad-Dabūsī lebte, wirkte sich auf seine Werke aus. Im Folgenden soll dieser Einfluss an vier Beispielen (so folgen wir ad-Dabūsīs Systematik der Vierteilung) gezeigt werden:

1) Erkenntnislehre zwischen Rationalismus, Traditionalismus und Sufismus,

11 Bedir spricht daher auch von einem *juristic spiritualism*; vgl. Bedir: *Interplay of Sufism*, S. 256–258.

12 Ebd., S. 265 f.; vgl. Netton: *Muslim Neoplatonism*, S. 9–12.

13 Vgl. ad-Dabūsī: *تقويم الأدلة في أصول الفقه*, S. 92 f., 282 f.

14 Vgl. Hacak: *Atomcu Evren*, S. 19, 107.

- 2) Mittelweg zwischen Traditionalismus und Rationalismus am Beispiel der Deutung von verbotenden Aussagen (Sg. *nahy*),
- 3) Beispiele für die Systematik der Vierteilung,
- 4) Einfluss der Atomlehre auf vertragsrechtliche Diskussionen.

Die Beispiele der Systematik der Vierteilung werden sich auch bereits in der Erkenntnislehre sowie der Deutung von verbotenden Aussagen zeigen. Um ihre Tragweite zu verdeutlichen, werde ich weitere Beispiele im dritten Punkt anführen, die unabhängig von diesen ersten beiden sind. Beginnen wir mit der Erkenntnislehre ad-Dabūsī, die alle weiteren Themen durchdringt.

C. Erkenntnislehre ad-Dabūsī

Ad-Dabūsī geht in den letzten Kapiteln des *Taqwīm al-adilla* auf Begriffe ein, die darstellen, wie menschliche Erkenntnis einzuordnen ist.¹⁵ Sichtlich von der mystischen Terminologie ausgehend verbindet ad-Dabūsī das Wissen mit dem Zustand des Herzens. Die Vernunft sei dabei das Licht, mit dem das Herz sehen und das Verborgene erkennen könne.¹⁶ Um die Erkenntnisfähigkeit des Menschen zu beschreiben, geht er auf die Entwicklungsstufen des Menschen ein. Zunächst seien Menschen mit der Geburt wie ›unvernünftige‹ (*mağnūn*) Menschen zu betrachten, die nicht verstehen können, was ihnen gesagt wird. Hier nach werde der Mensch zu jemandem, der:die vernünftig (*āqil*) ist. Wie genau dieser Übergang geschieht, beschreibt ad-Dabūsī nicht.¹⁷

Wird der Mensch ›vernünftig‹, so könne das Herz mit diesem Licht Wissensobjekte erkennen. Diejenigen, die sich diesem Licht verwehren, sind für ad-Dabūsī Ignoranten (Sg. *ğāhil*). Denn erkenne man mit diesem Licht Dinge, werde dies Wissen (*ilm*) genannt. Das Gegenteil von Wissen sei Ignoranz (*ğahl*), weshalb diejenigen, die sich dem Licht verschließen, Ignoranten seien. Dieses Sehen durch das Licht der Vernunft hat aber für ad-Dabūsī verschiedene Stufen. Sehe jemand nur schwach, so wird diese Person als Zweifler (*šakk*) bezeichnet. Zweifel (*šakk*) ist für ad-Dabūsī das Gegenteil von Gewissheit (*yaqīn*): Zweifel erscheint der sehenden Person in der Form, die dem Gesehenen bzw. Erkannten widerspricht. Sehe aber das Herz stärker, wenn auch nicht in der vollkommenen Stärke, dann könne das Herz nur annehmen und vermuten, dass etwas so ist, wie es das Wissensobjekt erkenne. In diesem Fall wird der:die Betrachtende als ›Spekulant‹ (*zānn*) bezeichnet. Spekulation (*zānn*) bzw. Präsumtion ist für ad-Dabūsī eine Art Zweifel: Man ziehe eine Möglichkeit vor, ohne wirklich die Entscheidung begründen zu können. Daher sei das Gegenteil von Spekulation Wahrheit

15 Diese Überschrift basiert auf Kurnaz: Epistemology and Legal Theory.

16 Ad-Dabūsī: تقويم الأدلة في أصول الفقه, S. 465; ders.: الأمد الأقصى, S. 37; Bedir: Interplay of Sufism, S. 270.

17 Ad-Dabūsī: تقويم الأدلة في أصول الفقه, S. 465.

(*ḥaqq*). Um diesen Unterschied hervorzuheben, bezieht sich ad-Dabūsī hier auf Q 53:28:

»Sie haben kein Wissen (*ʿilm*) davon, sie folgen nur einer Ahnung (*ẓann*). Siehe, die Ahnung kann die Wahrheit (*ḥaqq*) in nichts ersetzen [Hinzufügungen in Klammern stammen vom Autor des vorliegenden Artikels].«¹⁸

Dennoch trifft ad-Dabūsī hier eine Unterscheidung und behebt die negative Konnotation zur Spekulation bzw. Präsumtion, zumal das islamische Recht stark auf Präsumtionen basiert.¹⁹ Spekulation könne im übertragenen Sinne auch als Wissen bezeichnet werden, sofern diese Art von Wissen auf einem anerkannten Hinweis (*dalīl*) basiere. In diesem Falle entferne sich Spekulation vom Zweifel und werde zu einer überwiegenden Vermutung (*ġālib ar-raʿy*). Als Beispiel nennt ad-Dabūsī dafür das Wissen, das man durch Analogie (*qiyās*) und *iġtihād* erlange. Es sei ein falsifizierbares Wissen, das unter Wahrheit subsumiert werden könne.²⁰

Hat man nun ein vollständiges Wissen über das betrachtete Objekt, sei also Zweifel behoben, dann erlange der Mensch Wissen (*ʿilm*). Sei man von diesem Wissen überzeugt, weil es gute Argumente dafür gibt, werde es zur Überzeugung (*ʾitiqād*). Diesem gehen aber Zustände voraus wie etwa Verwirrung (*iḍṭirāb*), so wie wenn man eine Stadt zum ersten Mal betrete und eine Orientierung brauche. Sei eine Orientierung gegeben bzw. die Verwirrung behoben, entstehe Erkenntnis (*maʿrifa*); ein Begriff, der ebenfalls im Sufismus eine zentrale Rolle spielt. Erkenntnis sei nur möglich, wenn man unumstößliche Argumente für das erkannte Wissensobjekt habe, die über die Sinneswahrnehmung hinausgehen. Das Gegenteil von Erkenntnis ist für ad-Dabūsī ein Konzept bzw. eine Idee (*fikra*), der der fortwährende Zustand der Gewissheit fehle. Erkenntnis (*maʿrifa*) ist somit die höchste Form von Wissen. Darüber hinaus hat die Erkenntnis für ad-Dabūsī zwei Arten:

- 1) Ein evidentes (*ẓāhir*) Wissen, ohne dabei Kenntnis über die tiefere Bedeutung (*bāṭin*) des Wissensobjektes zu haben,
- 2) Verstehen (*fiqh*): Das Herz erreiche hier auch die tieferen, inneren Bedeutungen und könne dieses Wissen genießen (wörtl. *yaltadd al-qalb bihi*). Die Personen, die das Wissensobjekt auf diese Art durchdringen, seien als *faqīh* zu bezeichnen.²¹

Es ist bezeichnend, dass ad-Dabūsī hier Wörter verwendet, die für das islamrechtliche Wissen benutzt werden: *fiqh* und *faqīh*. Er kombiniert diese Begriffe mit Konzepten des Sufismus, sodass er sich hier gegen die Auffassung ausspricht, dass die mystische Erkenntnis (*ilhām* und *maʿrifa*) maßgeblich dafür ist, ein Wis-

18 Koranübersetzungen stammen – sofern nicht anders vermerkt – aus *Der Koran*, aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin, München: Beck 2009.

19 Vgl. Kurnaz: *Göttliches Recht*, S. 75–114.

20 Ad-Dabūsī: *تقويم الأدلة في أصول الفقه*, S. 465 f.

21 Ebd., S. 466 f.

senskonzept zu entwickeln. Bekannt ist, dass ad-Dabūsī Eingebung (*ilhām*) – neben *taqlīd*, *istiṣhāb* und *ṭard* – explizit aus dem Bereich der Rechtsmethodik ausschließt und nicht als Erkenntnisquelle ansieht.²² Er kombiniert dagegen rationale Erkenntnis mit sufischer Terminologie und setzt das tiefgründige Verstehen, das er mit *fiqh* gleichsetzt, als das unumstößliche Wissen fest. Deswegen bestimmt ad-Dabūsī auch, was als legitimer Hinweis bzw. Beweis (*dalīl*) gilt, um Wissen zu erlangen. Man könne die religiösen Quellen bzw. Referenztexte (*nuṣūṣ*) entweder auswendig lernen oder vollständig durchdringen (er spricht von *fahm*). Das Auswendiglernen sei nicht ausreichend, sondern man müsse sie vollständig erfassen. Nur dies könne dem Verstehen (*fahm* und *fiqh*) gerecht werden, was den Menschen von Tieren unterscheide. Tiere genießen nach ad-Dabūsī das, was sie mit den Sinnen wahrnehmen können. Menschen bzw. Vernunftbegabte dagegen erreichten den höchsten Genuss, wenn sie nach dem handelten, worüber sie Wissen haben.²³ Die rationalen Beweise unterteilt ad-Dabūsī in vier Arten:

- 1) *a-priori*-Wissen,
- 2) Reflexion (*ta'ammul*, *naẓar*),
- 3) Erfahrung (*tağriba*),
- 4) Sinneswahrnehmung.²⁴

Für ad-Dabūsī ist somit nicht nur das rationale Wissen, das durch diese Quellen und Argumente erlangt wird, maßgeblich, sondern konsequenterweise auch das dementsprechende Handeln.

Da rationale Erkenntnis für ad-Dabūsī zentral ist, gestaltet er seine Rechtstheorie dementsprechend. Er verortet die juristisch relevanten Aussagen in Koran und Sunna und damit auch die aus ihnen hergeleiteten Rechtsnormen und Regelungen innerhalb dieser Grenzen. Diese Grenzen ergeben sich für ihn aus sechs Elementen. Die folgende Tabelle umfasst ad-Dabūsīs Konzept – alle sechs Elemente sind für ad-Dabūsī rational begründet.²⁵ Das sechste Element ist im Vergleich zu den restlichen etwas anders: Hier beschreibt ad-Dabūsī nicht, welche vier Arten dieses Element umfasst, sondern vier Meinungen, die einordnen lassen, wie man sich zu dieser Frage verhalten kann.

22 Siehe zum Beispiel ebd., S. 388.

23 Vgl. ebd., S. 467 f.

24 Vgl. ebd., S. 448. Siehe detailliert dazu Bedir: Reason and Revelation.

25 Vgl. ad-Dabūsī: تقويم الأدلة في أصول الفقه, S. 449–464. Siehe ebenfalls Bedir: Reason and Revelation; Kurnaz: Epistemology and Legal Theory.

1. Element

definitiv
erlaubte
weltliche
Handlungen

- a) Handlungen, die für den Erhalt des Lebens notwendig sind
- b) Handlungen, die das Leben vor vollständiger Zerstörung bewahren
- c) Handlungen, die die menschliche Existenz im Allgemeinen garantieren
- d) Maßnahmen, die die Pflege der Nachkommenschaft ermöglichen

2. Element

definitiv
erwiesene
religiöse
Verpflichtungen

- a) Wissen um die Verpflichtung, gottesdienstliche Handlungen zu vollziehen
- b) Wissen um die Göttlichkeit Gottes
- c) Wissen der Menschen, dass sie im Diesseits von Gott geprüft werden
- d) Wissen darum, dass die Schöpfung der Welt weltliche und jenseitige Nutzen für die Menschen bringt

3. Element

definitiv
verbotene
weltliche
Handlungen

- a) Ignoranz (*ğahl*)
- b) Unterdrückung (*zulm*)
- c) Absurdität (*abat*, Sinnlosigkeit)
- d) Schädliches Verhalten (*safah*; Torheit)

4. Element

definitiv
erwiesene
religiöse
Verbote

- a) Glaube an andere Gottheiten außer Gott
- b) der Glaube, dass die Schöpfung sich auf das Diesseits begrenzt
- c) die Annahme, dass Gott nicht der Schöpfer sei
- d) Verwerfen des Konzepts, dass es Ziel der Prophetie ist, die Prüfung für das Jenseitige Gericht zu verkünden

5. Element

mögliche,
erlaubte
weltliche
Handlungen

- a) Maßnahmen für die Existenz, die über die notwendigen Bedürfnisse hinaus gehen
- b) Sparmaßnahmen für Reichtum
- c) Verbesserung der Lebensumstände
- d) Sexuelle Befriedigung, ohne den Zweck der Nachkommenschaft zu erfüllen

6. Element

erlaubte
religiöse
Handlungen

- a) Solche Aktivitäten sind sinnfrei, daher nicht erheblich
- b) Sie sind alle verpflichtend
- c) Sie sind alle verpflichtend, insofern man sie alle befolgen kann
- d) Verpflichtend ist der Glaube an Gott und daran, dass man ihm gehorchen muss; Handlungen müssen gesondert begründet werden

Ad-Dabūsī verortet somit die juristisch-theologische Durchdringung der alltäglichen Praxis innerhalb dieser rational begründeten Grenzen. Er geht davon aus, dass Vernunftwahrheiten und die Angaben in den religiösen Quellen sich nicht widersprechen, diese Grenzen aber auch nicht durchbrechen. Damit versucht ad-Dabūsī, nebst seinen Verweisen auf die sufische Terminologie, einen Mittelweg zwischen Rationalismus und Traditionalismus zu finden. Dies wird insbesondere deutlich an der Diskussion um die juristische Einordnung und Bewertung verbotender Aussagen, die im Folgenden besprochen werden soll.

D. Deutung von verbotenden Aussagen: Suche nach einem Mittelweg zwischen Traditionalismus und Rationalismus

Die Frage, ob eine Handlung immer noch rechtliche Auswirkungen haben kann, obwohl sie verboten ist und dennoch vollzogen wurde, beschäftigt die Rechtsgelehrten in ihren *uṣūl*-Werken. Konkrete Beispiele dafür sind, wenn jemand einen Kaufvertrag zur Zeit des Freitagsgebets abschließt, was laut Q 62:9 verboten ist, oder wenn Kaufverträge, die eine Zinsklausel haben, immer noch gültig sind, obwohl Zinsen (*ribā*) im islamischen Recht verboten sind. Ad-Dabūsī unterscheidet vier verschiedene Konstellationen verbotener Aussagen – eine analoge Unterscheidung trifft er für gebietende Aussagen und die Frage, inwiefern sie auf das Gutsein einer Handlung verweisen.²⁶

Die vier Kategorien ergeben sich aus einer grundsätzlichen Zweiteilung des Bösen, das Gegenstand verbotender Aussagen sein kann:

- 1) Essentielle böse Handlungen,
- 2) akzidentielle böse Handlungen.

Essentielle böse Handlungen haben zwei Unterarten: (a) als böse festgelegte Handlungen (das nennt er *waḍʿan*) und (b) durch die Offenbarung als böse bestimmte Handlungen (d. h. etwas ist *ṣarʿan* – böse). Akzidentell böse Handlungen haben auch zwei Unterarten, woraus sich alle vier Arten des Bösen ergeben: (c) das Böse kann eine Eigenschaft einer Handlung sein (sie ist *waṣfan* – böse), (d) das Böse befindet sich in »unmittelbarer Nähe« der Handlung (wörtl. *mā ḡāwarahū ḡamʿan*).²⁷

Für alle diese Kategorien führt ad-Dabūsī Beispiele an. Handlungen, die als böse festgesetzt sind, haben auch eine solche sprachkonventionelle Bezeichnung, wie etwa Sinnlosigkeit (*abat*) und Torheit (*safah*). Wir sahen oben bereits, dass aus rationalen Gesichtspunkten heraus beide für ad-Dabūsī verboten sein müssen. Schon die Bezeichnung dieser Handlungen zeige, dass sie schlechte Handlungen bzw. Haltungen seien. Daher haben sie für ad-Dabūsī keinerlei rechtliche

26 Vgl. ad-Dabūsī: *تقويم الأدلة في أصول الفقه*, S. 44–46.

27 Vgl. ebd., S. 52.

Wirkung. Ein Beispiel für die zweite Kategorie von essentiell bösen Handlungen durch die Offenbarung ist der Verkauf von Samen, bevor das Tier von Gott erschaffen wurde, da die Offenbarung zeigt, dass ein Samen nicht als Eigentum (*māl mutaḡawwim*) zu klassifizieren ist, das Gegenstand von Kaufverträgen sein kann. Diese Arten von Handlungen sind ebenfalls nichtig und haben keine Rechtswirksamkeit.²⁸

Anders verhält es sich mit den nächsten beiden Kategorien, da die böse bzw. schlechte Eigenschaft akzidentiell ist, also nicht dem Wesen der Handlung zugehört. Beide Kategorien führen nicht zur Nichtigkeit von Handlungen, sondern sind rechtswirksam, so ad-Dabūsī. Ein Beispiel für Handlungen, deren Eigenschaft als böse bzw. schlecht gilt, sind Kaufverträge mit Zinsen (*ribā*). Der Kaufvertrag selbst sei zwar unproblematisch, aber die Eigenschaft, dass Zinsen einbezogen sind, führe zu einer Ungerechtigkeit und verhindere die Bedingung der Äquivalenz (*mumātala*). Das Beispiel für die vierte Kategorie ist der Vertragschluss zur Zeit des Freitagsgebets. Es gebe zwar keine essentielle Verbindung zwischen dem Freitagsgebet und dem Kaufvertrag, doch verhindere der Kaufvertrag die Beteiligung am Freitagsgebet und das Gedenken Gottes. Man kann, so ad-Dabūsī, beide Handlungen nicht gleichzeitig vollziehen – sie schließen sich gegenseitig aus. Beide Verträge sind nach ad-Dabūsī jedoch gültig; die Vertragspartner, auch wenn sie beim Vertragsschluss etwas Verbotenes getan haben, müssen ihren Verpflichtungen nachkommen. Der Grund ist, dass sie nichts essentiell Böses tun.²⁹ Dies ist insofern konsequent, als dass beide Handlungen in den Bereich des Rechts fallen, den ad-Dabūsī zuvor als mögliche erlaubte weltliche Handlungen einordnet. Sie fallen aus dem Bereich des rational notwendig Gebotenen oder Verbotenen heraus.

Wir haben bisher gesehen, dass ad-Dabūsī dazu geneigt ist, die verschiedenen Kategorien und Arten von unterschiedlichen Konzepten und Elementen in vier aufzuteilen. Dies geht, wie eingangs betont, wahrscheinlich auf den Einfluss der Lehren der ›Lauteren Brüder‹ zurück. Ad-Dabūsī wendet dies konsequent auf viele Themen der *uṣūl al-fiqh* an. Einige von ihnen haben sich als Standard der ḡanafitischen Systematik etabliert. Die oben angeführte Diskussion um die verbotenden Aussagen gehört dazu. Nachhaltig hat auch seine Systematik um die Eindeutigkeit und Ambiguität die ḡanafitische Literatur beeinflusst,³⁰ auf die im Folgenden eingegangen werden soll.

28 Vgl. ebd.

29 Vgl. ebd., S. 52 f.

30 Für die Arten der Eindeutigkeit und Ambiguität sowie die ḡanafitischen Quellen, die die Systematik von ad-Dabūsī rezipieren, siehe Kurnaz: *Methoden zur Normderivation*, S. 260–267, 273–280.

E. Systematik der Vierteilung am Beispiel der Klarheit von Aussagen

Bekanntermaßen besteht ein Großteil der islamischen Rechtsmethodik aus der Auseinandersetzung mit den Methoden zur Interpretation von Texten. Dies hat mit der Idee zu tun, dass die Herleitung von Normen aus den religiösen Quellen Rechtssicherheit gewährleisten und die Herleitung von Normen objektivieren soll.³¹ Zu diesen Maßnahmen gehört auch die Bestimmung dessen, mit welcher Klarheit und Wahrscheinlichkeit sprachliche Formulierungen auf Bedeutungen hinweisen können. Damit hängt die Frage zusammen, unter welchen Umständen eine Interpretation und Erklärung geboten, gar notwendig oder ausgeschlossen ist. Um diese Fragen zu beantworten, entwickelt ad-Dabūsī jeweils vier Kategorien für die Klarheit und Ambiguität von Aussagen. Diese Kategorien sind so maßgeblich, dass sie auch in modernen Einführungswerken vorkommen.³²

Nach ad-Dabūsī gibt es vier verschiedene Klarheitsstufen für Aussagen und sprachliche Formulierungen. Die erste ist das Evidente (*aḏ-ẓāhir*). Durch das Hören selbst werde klar, was mit der Aussage gemeint ist, wie etwa in Q 2:275: »Doch Gott erlaubte das Verkaufen und verbot den Zins.« Mit dem Hören stelle man mit Gewissheit (*yaqīnan*) und definitiv (*qaṭ'an*) die Bedeutung fest, ungeachtet dessen, ob es eine allgemeine oder spezifische Aussage ist. Die zweite Stufe ist das Festgesetzte (*an-naṣṣ*): Wird diese evidente Bedeutung durch einen weiteren Aspekt bestärkt bzw. gezeigt, was explizit mit der Aussage gemeint ist, dann ist die Bedeutung darin »festgesetzt«. Obwohl durch Q 2:275 klar ist, dass Kaufverträge zu schließen erlaubt ist, ist die Aussage festgesetzt darin, dass Kaufverträge sich von Zinsen, also *ribā*, unterscheiden. Denn der Aussage, die oben angeführt wurde, geht die folgende Aussage im selben Vers voraus: »Dies, weil sie sagen: »Verkauf ist doch nichts anderes als Zins!«« Dasselbe gilt für Q 4:3: Dieser ist festgesetzt darin, dass nicht mehr als vier Frauen geheiratet werden dürfen, aber evident darin, dass man die Frauen heiraten darf, die einen ansprechen, so ad-Dabūsī.³³

Die nächste Stufe der Klarheit ist das Erläuterte (*al-mufassar*): Erkennt man, dass nur eine einzige Bedeutung zulässig ist, sodass kein Raum für Interpretation mehr besteht, sprechen wir von einer erläuterten Aussage. Das unterscheidet das Erläuterte vom Festgesetzten: Die Interpretation wird ausgeschlossen. Die letzte Stufe der Klarheit ist das Eindeutige (*al-muḥkam*). Im Gegensatz zum Erläuterten wissen wir bei eindeutigen Aussagen, dass eine Veränderung bzw. das Ersetzen (*tabaddul*) ausgeschlossen ist. Konkret heißt dies, dass solche Aussagen nicht abrogiert werden können bzw. es steht fest, dass sie nicht abrogiert werden.³⁴ In ḥanafitischen Quellen wird für die eindeutige Aussage Q 24:4 als Beispiel ange-

31 Für eine detaillierte Besprechung dieser Herangehensweise vgl. Gleave: *Islam and Literalism*.

32 Siehe zum Beispiel Kamali: *Principles of Islamic Jurisprudence*, S. 122–140.

33 Ad-Dabūsī: *تقويم الأدلة في أصول الفقه*, S. 116.

34 Ebd., S. 117.

führt. Dieser Vers ordnet an, dass die Zeugenaussage eines Verleumders (*qāḍif*) niemals wieder angenommen werden soll.³⁵ Für die Kategorie des Erläuterten können wir folgendes Beispiel nennen: Es ist in einem Hadith geregelt, dass Frauen, die über ihre Regelzeit hinaus Blutungen haben (der Zustand der sogenannten *istihāda*), für jedes Gebet die rituelle Reinigung vollziehen müssen. Die Aussage ist zwar festgesetzt darin, dass für jedes Gebet eine rituelle Reinigung vollzogen werden muss, jedoch wird nicht klar, ob damit nur verpflichtende Gebete gemeint sind oder auch freiwillige Gebete. Ein weiterer Hadith erläutert diese Frage: Frauen im Zustand der *istihāda* müssen für jede Gebetszeit eine rituelle Reinigung vornehmen, hiernach jede Form von Gebeten verrichten, ohne die rituelle Reinigung bei jedem Gebet von Neuem vornehmen zu müssen, bis die neue Gebetszeit eintritt. Für diese neue Gebetszeit ist eine neue rituelle Reinigung notwendig.³⁶

Nachdem ad-Dabūsī diese Stufen der Klarheit festgestellt hat, stellt er die Gegenpaare dar. Es gibt dementsprechend vier Stufen der Unklarheit:

- 1) das Versteckte (*al-ḥafī*),
- 2) das Zweifelhafte (*al-muškil*),
- 3) das Summarische (*al-muḡmal*),
- 4) das Unklare (*al-mutašābih*).

Das Versteckte führt zur Unklarheit nicht dadurch, dass die Aussage selbst unklar ist. Andere Faktoren führen dazu, dass die Aussage nicht verständlich wird. Wir erinnern uns: Da die evidente Aussage so klar ist, dass mit Gewissheit die Bedeutung feststeht, führen äußere Störfaktoren dazu, dass evident erscheinende Aussagen unklar werden. Man kann die Unklarheit aber durch Nachforschung beheben. Ein Beispiel ist dafür Q 5:38: Hier wird angeordnet, dass dem Dieb und der Diebin wegen der begangenen Straftat die Hand amputiert werden soll. Die Aussage ist evident darin, dass alle gemeint sind, die ein fremdes Eigentum ohne Erlaubnis in Besitz nehmen bzw. entwenden. Da aber in der Sprache verschiedene Formen des Entwendens fremden Eigentums spezifisch benannt sind, wie etwa Raub oder Grabesdiebstahl, betont ad-Dabūsī, dass hier eine Unklarheit vorliegt, ob mit Diebstahl (*sariqa*) doch nicht eine besondere Form des Entwendens fremden Eigentums gemeint ist. Diese Unklarheit verstärkt sich bei der zweiten Art der Unklarheit, dem Zweifelhafte (*al-muškil*): Die Aussage selbst ist unklar, da die sprachkonventionelle Nutzung des Wortes problematisch ist, wie etwa die Mehrdeutigkeit von Wörtern.³⁷ Bekanntes Beispiel dafür ist die Aussage in Q 2:228, wo es heißt, dass Frauen nach der Scheidung drei *qurū'* (Sg. *qar'*)

35 Vgl. Kurnaz: *Methoden zur Normderivation*, S.265; Kamali: *Principles of Islamic Jurisprudence*, S.131.

36 Vgl. Kamali: *Principles of Islamic Jurisprudence*, S.130.

37 Vgl. ad-Dabūsī: *تقويم الأدلة في أصول الفقه*, S.117 f.

lang warten sollen. Unklar ist, was *qar'* bedeutet: Menstruationsphase oder die Reinheitsphase zwischen zwei Menstruationen.³⁸

Die Unklarheit einer Aussage nimmt bei der nächsten Stufe, und zwar das Summarische (*al-muğmal*), zu. Der Sprecher kann ein Wort über die Grenzen der sprachkonventionellen Festlegung von Wörtern hinaus neu belegen. Ein Beispiel dafür ist *ribā*: Wörtlich bedeute *ribā*, so ad-Dabūsī, Überschuss (*faḍl*). Wenn Gott damit allgemein den Überschuss meinen würde, so hätte auch der Gewinn (*ar-ribḥ*) bei Tauschgeschäften verboten sein müssen, da er ja auch eine Art Überschuss ist. Gewinne zu erzielen ist aber eindeutig erlaubt. Also prägt Gott hier das Wort *ribā* neu, wodurch das Wort verschiedene Bedeutungen in sich summiert. Nur eine Erklärung (*bayān*) des Sprechers könne bestimmen, welche Bedeutung intendiert sei. Die nächste Stufe der Unklarheit ist das völlig Unklare (*al-mutašābih*). Es sei nicht zu erwarten, dass die Unklarheit behoben werde.³⁹ In der ḥanafitischen Literatur kommen hier vermehrt Beispiele vor, die theologischer Natur sind und keine Rechtsrelevanz aufweisen.⁴⁰

Ad-Dabūsī führt diese Systematik von vier Arten bei einer verwandten Frage zur Klarheit von Aussagen weiter. Er stellt sich die Frage, wie Aussagen auf Bedeutungen verweisen; er befasst sich mit den textuellen Implikationen (*dalālāt*). Die Frage, die dahinter steht, ist für ad-Dabūsī: Können Aussagen nur mit dem äußeren Wortlaut auf Bedeutungen hinweisen oder sind weitere Bedeutungen impliziert, ohne sich dabei auf rationale Argumentation (*ar-ra'y*) oder Analogie (*qiyās*) zu beziehen?⁴¹ Um diese Frage zu lösen, schlägt ad-Dabūsī vier Arten vor; auch sie haben die ḥanafitische Systematik geprägt und sind in modernen Einführungswerken zu finden.⁴²

Normen lassen sich nach ad-Dabūsī feststellen durch den Referenztext selbst (*ʿayn an-naṣṣ*, bei späteren Ḥanafiten *ibārat an-naṣṣ*), durch die Anspielung des Textes (*išārat an-naṣṣ*), den Hinweis des Textes (*dalālat an-naṣṣ*) und das Erfordernis des Textes (*muqtaḍā an-naṣṣ*). Die erste Kategorie ist klar: Das, worauf der Text explizit hinweist, wird auch in die Rechtsfindung einbezogen. Darüber hinaus könne der Text auf weitere Bedeutungen hinweisen und auf sie anspielen. So etwa heißt es in Q 2:233 u. a.: »Und für den, der das Kind gezeugt hat, ist es Pflicht, es zu versorgen« (*wa-ʿalā l-mawlūdi laḥū rizquhunna*). Der Vers zeige, dass es für den Vater Pflicht ist, für den Unterhalt des Kindes zu sorgen hat. Die Aussage *lahū* zeige, dass die Abstammung des Kindes über den Vater bestimmt werde, da das *la* auf Besitz (*tamlīk*) hindeute.⁴³ Die dritte Form der textuellen

38 Vgl. Kurnaz: *Methoden zur Normderivation*, S. 276.

39 Vgl. ad-Dabūsī: *تقويم الأدلة في أصول الفقه*, S. 118.

40 Vgl. Kurnaz: *Methoden zur Normderivation*, S. 279 f. Siehe auch Kamali: *Principles of Islamic Jurisprudence*, S. 138 f.

41 Vgl. ad-Dabūsī: *تقويم الأدلة في أصول الفقه*, S. 130.

42 Siehe zum Beispiel Kamali: *Principles of Islamic Jurisprudence*, S. 167–175; siehe auch Kurnaz: *Methoden zur Normderivation*, S. 294–300.

43 Für dieses Beispiel und für weitere siehe ad-Dabūsī: *تقويم الأدلة في أصول الفقه*, S. 130–132.

Implikation, der Hinweis des Textes, liege dann vor, wenn das, was im Text geregelt wird, erst recht auf einen Fall zutrefte, der in den Texten nicht vorkomme. Ad-Dabūsī verweist hier auf Q 17:23, der besagt, dass man den Eltern nicht »Pfui« sagen soll. Wenn das Murren verboten sei, sei es erst recht verboten, den Eltern physischen Schaden zuzufügen.⁴⁴ Die vierte und letzte Kategorie ziele auf Ergänzungen im Text ab, die notwendig seien, damit der Satz eine sinnvolle Aussage beinhalte. Daher bezeichnet ad-Dabūsī diese Art als Erfordernis des Textes. Bekanntes Beispiel dafür ist Q 12:82: »Frag die Stadt.«⁴⁵ Gemeint sei »Frag die Bewohner der Stadt«, weil klar ist, dass man die Stadt nicht befragen kann.⁴⁶

Diese Beispiele zeigen, welche Tragweite der Einfluss von historisch bedingten Gegebenheiten – hier der Einfluss der ›Lauteren Brüder‹ – auf die Systematik eines Gelehrten haben kann, der so einflussreich ist, dass seine Herangehensweise über Jahrhunderte hinweg rezipiert wurde. Es lassen sich noch weitere Fälle dieser Vierersystematik im *Taqwīm al-adilla* von ad-Dabūsī finden, auf die hier aber nicht näher eingegangen werden kann.⁴⁷ Solche Einflüsse beschränken sich nicht nur auf die Systematik des *Taqwīm al-adilla*. Ad-Dabūsī bezieht auch theologische und naturphilosophische Konzepte wie die eingangs erwähnte Atomlehre in Diskussionen des Rechts ein, worauf ich abschließend eingehen möchte.

F. Einbezug der Atomlehre in Rechtsdiskussionen

Die Naturphilosophie bzw. physikalische Theorie, die die Welt in Substanzen und Akzidenzien aufteilt, woraus sich Atome und Körper zusammensetzen, hat in der islamischen Theologiegeschichte mit dem 3./9. Jahrhundert allmählich fußfassen können. Insbesondere in den darauffolgenden Jahrhunderten wurden verschiedene Konzepte der Atomlehre in der sunnitischen sowie mu'tazilitischen Theologie systematisiert. Mit dem 6./12. Jahrhundert verlor diese Lehre jedoch an Bedeutung; auch wenn sie in späteren Jahrhunderten rezipiert wurde, spielte sie für die theologische Diskussionen nur eine untergeordnete Rolle.⁴⁸ Ad-Dabūsī lebte zu einer Zeit, in der die Atomlehre noch lebendig diskutiert wurde. Dies erkennt man daran, dass al-Māturīdī, obwohl er selbst sich weder von der Atom-

44 Vgl. ebd., S. 132–135.

45 Ich habe diese Stelle im Koran selbst übersetzt, da Bobzin sie zu Recht als »Frag in der Stadt« übersetzt; hier ist schon das Erfordernis des Textes, wie ad-Dabūsī es versteht, mitgedacht, weshalb das Beispiel oben mit dieser Übersetzung nicht klar wäre.

46 Vgl. ad-Dabūsī: *تقويم الأدلة في أصول الفقه*, S. 136 f.

47 Siehe zum Beispiel die vier Arten des *istiṣhāb*: ebd.: S. 400 f.

48 Dhanani: *Atomism in Islamic Thought*, S. 794–797; ders.: *The Impact of Ibn Sinā's Critique of Atomism*, S. 80–85; ders.: *Physical Theory of kalām*; Pines: *Islamische Atomenlehre*, S. 94–124; van Ess: *60 Years After*, S. 1121–1144; Langermann: *Islamic Atomism*, S. 277–295; Ibrahim: *Beyond Atoms and Accidents*, S. 67–122.

lehre distanziert noch sich dazu deutlich bekennt,⁴⁹ von Abū l-Muʿīn an-Nasafī als solcher gedeutet wird.⁵⁰ Dies hat wohl mit der eingangs erwähnten Intention zu tun, al-Māturīdīs Lehre als eine Alternative zur ašʿarischen Lehre durchzusetzen. War die Atomlehre damals ein wichtiger Bestandteil der Diskussionen, musste auch al-Māturīdī als Verfechter der Atomlehre gedeutet werden. Damit war in Zentralasien die Atomlehre wohl zu Lebzeiten ad-Dabūsīs eine prominente theologische Diskussion. Es verwundert daher nicht, dass er die Idee der Beschaffenheit der Welt in Substanzen und Akzidenzien für das Recht übernimmt. Er folgt dabei der sunnitischen Auffassung, dass Akzidenzien, dazu gehören etwa Eigenschaften und Bewegung, in zwei konsekutiven Momenten nicht existieren können. Sie müssen in jedem Augenblick von Neuem erschaffen werden.⁵¹ Die Relevanz dieser Vorstellung sehen wir in der folgenden Diskussion.

Ad-Dabūsī diskutiert die Frage, wie etwa mit Verträgen umzugehen ist, bei denen der Tausch sich nicht auf existierende Dinge bezieht, die sofort getauscht werden. Grundsätzlich gilt im islamischen Recht mit Rücksicht auf einen Hadith, dass man das nicht verkaufen soll, was sich nicht gerade bei einem selbst befinde. Dazu gehört der Terminkaufvertrag (*salam*), bei dem die Zahlung im Voraus erfolgt, wobei die gekaufte Ware später ausgehändigt wird. Ad-Dabūsī argumentiert u. a. mit dem Bedürfnis der Menschen nach Terminkaufverträgen, um solche Verträge zu legitimieren. Ähnlich sagt er, dass Nutzen (*manāfiʿ*) aus vergleichbaren Gründen für gültige Verkaufsgegenstände gehalten und wie real existierende Dinge betrachtet werden. Ad-Dabūsī erklärt nicht, welche Vertragsformen er meint. Nach der islamischen Rechtssystematik gilt, dass Gegenstand von Miet- und Dienstverträgen (Sg. *iğāra*) der Verkauf von Nutzen an Gegenständen oder Nutzen im Sinne von Dienstleistungen ist. Dadurch entsteht das Problem, dass für ein Entgelt etwas verkauft wird, was nicht existiert. Denn der Nutzen einer Sache, wie etwa der Nutzen des Wohnens in einer Mietwohnung, entsteht nur mit der Nutzung der Wohnung. Vor dem Erwerb des Nutzungsrechts existiert der Nutzen nicht. Nach dem Prinzip, dass etwas, was nicht existiert, nicht verkauft werden darf, wären Mietverträge ungültig.⁵² Ad-Dabūsī löst dieses Problem dadurch, dass man Nutzen in Kaufgeschäften (*tiğārāt*) wie real existierende Dinge bewertet. In Fragen des Schadensersatzes mit Bezug auf Fälle der Zerstörung (*itlāf*) und Usurpation (*ğaṣb*) dagegen besteht er darauf, dass Nutzen nicht wie real existierende Waren behandelt werden sollten, bei denen bei ihrer Zerstörung Schadensersatz gefordert werden kann. Denn eine

49 Für die unterschiedliche Deutung siehe Cerić, *Roots of Synthetic Theology*, S.114–121; Rudolph: *al-Maturīdī*, S.268–291; Dhanani: *Al-Māturīdī and al-Nasafī*, S.65–76; Kam: *Das Böse als Gottesbeweis*, S.171.

50 Al-Nasafī: تبصرة الأذلة, S.62 f.; Rudolph: *al-Maturīdī*, S.268–280.

51 Für eine Zusammenfassung der Grundannahmen innerhalb der Atomlehre siehe Sabra: *Kalām Atomism*, S.68–78.

52 Siehe zum Beispiel as-Saraḥsī: كتاب المبسوط, S.74f. As-Saraḥsī selbst geht hier auf die Unterscheidung zwischen Substanzen und Akzidenzien ein und diskutiert dementsprechend die Gültigkeit von Mietverträgen.

vollständige Gleichbehandlung zwischen real existierenden Dingen und Nutzen sei nicht möglich, da Nutzen Akzidenzien seien, die keine konsekutive Existenz haben, wogegen real existierende Dinge den Substanzen (*ḡawāhir*) gleichkämen, die eine permanente Existenz hätten. So wie Substanzen und Akzidenzien nicht gleich seien, seien Nutzen und real existierende Dinge auch nicht gleich. Die Gleichsetzung beider in Kaufgeschäften bzw. Transaktionen ergebe sich aus dem Umstand des Bedürfnisses der Menschen danach. Man darf sie, wenn wir ad-Dabūsī folgen, nicht kategorisch gleichsetzen. Von diesem Bedürfnis der Menschen nach der Anerkennung vom Nutzen als real existierende Dinge seien die Zerstörung und die Usurpation, im Gegensatz zu Kauf- und Mietverträgen, nicht betroffen, zumal beide Handlungen ja verbotene Handlungen seien.⁵³

Es ist zu sehen, dass ad-Dabūsī bekannte theologische Diskussionen in rechtsrelevante Themen einbezogen hat. Dass unabhängig von der Frage nach Akzidenzien und Substanzen Mietverträge unter den Gelehrten mit dem Problem des Verkaufs nicht-existierender Dinge in Verbindung gebracht wurde, lässt sich durch eine vergleichende Lektüre früher juristischer Schriften erkennen. Auch haben spätere Ḥanafiten ohne Rückbezug auf diese Theorie die Frage nach dem Mietvertrag besprechen können.⁵⁴ Dieses Beispiel zeigt aber die Offenheit von ad-Dabūsī, rechtsrelevante Probleme mit Rücksicht auf theologische und naturphilosophische Belange mit seiner eigentümlichen Herangehensweise neu zu deuten, neue Argumente für die Systematisierung zu finden und neue Wege einzuschlagen.

G. Schlussbetrachtung

Am Beispiel des einflussreichen und vielseitigen ḥanafitischen Gelehrten Abū Zayd ad-Dabūsī wurde deutlich, dass muslimische Gelehrte Konzepte, Ideen und Ansätze aus verschiedenen Disziplinen berücksichtigen konnten. Dies zeigt, dass die Gelehrten innerhalb bekannter Theorien eigene Wege vorschlagen konnten. Ihre Theorien, Methoden und Konzepte dagegen konnten vom historischen Kontext stark beeinflusst sein, was sich bei ad-Dabūsī besonders zeigt. Er versucht mit seinem *uṣūl al-fiqh*-Werk einen neuen Weg zu gehen, indem er sowohl auf die Traditionalisten antwortet als auch auf Rationalisten und Sufis. Zu einer Zeit, in der die theologischen Ansichten der Ḥanafiten noch keine klaren Konturen zeigte, bemühte sich ad-Dabūsī zwar, sich von den Muʿtaziliten zu entfernen, wollte aber im Rahmen der sunnitisch vertretbaren Grenzen rationalistische Elemente in die *uṣūl al-fiqh* einbinden. Hinzu kommt seine meines Erachtens ihn besonders auszeichnende Erkenntnislehre, die sich auch der Terminologie des Sufismus bedient. Damit unterscheidet sich ad-Dabūsī von seinen Zeitgenossen,

53 Vgl. ad-Dabūsī: *تقويم الأدلة في أصول الفقه*, S. 282 f. (ähnlich S. 92 f.).

54 Siehe für beide Punkte Kurnaz: *Einfluss der Atomlehre*, S. 27–58.

die solche Begriffe in ihre Erkenntnislehre nicht einbeziehen. Er sticht durch seine rational begründeten Grenzen des Rechts ebenfalls hervor. Auch sein ihm von Bedir attestierter *juristic spiritualism* scheint ein Novum zu sein.⁵⁵ Es lässt sich mit ad-Dabūsī darüber reflektieren, ob nicht die rechtstheoretischen und -methodischen Annahmen und Konzepte innerhalb des islamischen Rechts mit neueren Zugängen aus der zeitgenössischen Hermeneutik, Epistemologie und Rechtsphilosophie neugedacht, darin neue Wege gefunden, gar komplett neu-strukturiert und neu ausformuliert werden können.

Bibliographie

- ad-Dabūsī, Abū Zayd (2001): *تقويم الأدلة في أصول الفقه* [Taqwīm al-adilla fī uṣūl al-fiqh], hrsg. von Ḥalīl Muḥyī ad-Dīn al-Mays, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- ad-Dabūsī, Abū Zayd (o.J.): *تأسيس النظر* [Ta’sīs an-naẓar], hrsg. von Muṣṭafā Muḥammad al-Qabbānī ad-Dimašqī, Beirut/Kairo: Dār Ibn Zaydūn/Maktabat al-Kulliyāt al-Azharīya.
- ad-Dabūsī, Abū Zayd (2015): *الأمد الأقصى* [al-Amad al-aqṣā], hrsg. von Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā’, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- an-Nasafī, Abū l-Mu‘īn (1993): *تبصرة الأدلة* [Tabṣirat al-adilla] 1, hrsg. von Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Akgündüz, Ahmet: »Debûsî«, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, islamansiklopedisi.org.tr/debusi (Zugriff: 25.6.2023).
- as-Samarqandī, ‘Alā’ ad-Dīn (1984): *میزان الأصول في نتائج العقول* [Mīzān al-uṣūl fī natā’iğ al-‘uqūl], hrsg. von Muḥammad Zakī ‘Abd al-Barr, Doha: Matba‘at ad-Dawḥa.
- as-Sarahsī, Šams al-A‘imma (1993): *كتاب المبسوط* [Kitāb al-Mabsūṭ] 15, Beirut: Dār al-Ma‘rifa.
- Bedir, Murteza (2004): Reason and Revelation: Abū Zayd al-Dabūsī on Rational Proofs, in: *Islamic Studies* 43.2, S. 227–245.
- Bedir, Murteza (2006): Interplay of Sufism, Law, Theology and Philosophy: A Non-Sufi Mystic of 4th–5th/10th–11th Centuries, in: *El Sufismo y las normas del Islam*, hrsg. von Alfonso Carmona, Murcia: Editora Regional de Murcia Colección de Ibn ‘Arabī, S. 253–270.
- Bedir, Murteza (2012): Mâtürîdî Fıkıh Usûlü: Gerçek mi Kurgu mu?, in: *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, hrsg. von İlyas Çelebi, Istanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, S. 412–420.
- Bonner, Michael (2010): The Waning of Empire, in: *The New Cambridge History of Islam* 1, hrsg. von Chase F. Robinson, Cambridge: Cambridge University Press, S. 305–359.
- Brockelmann, Carl: *Geschichte der Arabischen Litteratur* 1, Leiden: Brill 21943.

55 Vgl. Bedir: Interplay of Sufism, S. 256–258.

- Cerić, Mustafa (1995): *Roots of Synthetic Theology in Islām: A Study of the Theology of Abū Maṣūʿ al-Māturīdī* (d. 333/944), Kuala Lumpur: The International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- Dhanani, Alnoor (1994): *Physical Theory of kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Muʿtazilī Cosmology*, Leiden/New York/Köln: Brill.
- Dhanani, Alnoor (2012): Al-Māturīdī and al-Nasafī on Atomism and the Tabāʿī, in: *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, hrsg. von İlyas Çelebi, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, S. 65–76.
- Dhanani, Alnoor (2015): The Impact of Ibn Sīnā's Critique of Atomism on Subsequent Kalām Discussions of Atomism, in: *Arabic Sciences and Philosophy* 25.1, S. 79–104.
- Dhanani, Alnoor (³2016): Atomism in Islamic Thought, in: *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, hrsg. von Helaine Selin, Dordrecht: Springer, S. 794–797.
- Gleave, Robert (2013): *Islam and Literalism: Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hacak, Hasan (2008): *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi. Kelam-Fıkıh İlişisine dair bir Analiz*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Ibrahim, Bilal (2020): Beyond Atoms and Accidents. Fakhr al-Din al-Rāzī and the New Ontology of Postclassical Kalām, in: *Oriens* 48, S. 67–122.
- Kam, Hureyre (2019): *Das Böse als Gottesbeweis. Die Theodizee al-Māturīdīs im Lichte seiner Epistemologie, Kosmologie und Ontologie*, Berlin: EB-Verlag.
- Kamali Mohammad Hashim (2003): *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: The Islamic Text Society.
- Kurnaz, Serdar (2016): *Methoden zur Normderivation im islamischen Recht. Eine Rekonstruktion der Methoden zur Interpretation autoritativer textueller Quellen bei ausgewählten islamischen Rechtsschulen*, Berlin: EB-Verlag.
- Kurnaz, Serdar (2018): Göttliches Recht im Wandel der Zeiten aus muslimischer Sicht, in: *Gibt Gott Gesetze? Ius divinum aus christlicher und muslimischer Perspektive*, hrsg. von Nora Kalbarczyk, Timo Güzelmansur und Tobias Specker, Regensburg: Pustet, S. 75–114.
- Kurnaz, Serdar (2020): Der Einfluss der Atomlehre auf die muslimische Rechts-tradition, in: *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien* 5, S. 27–58.
- Kurnaz, Serdar (2023, i.E.): Epistemology and Legal Theory in Abū Zayd al-Dabūsī's (d. 430/1039) *Taqwīm al-adilla* – A Case Study on how Epistemological Assumptions Can Effect Legal Theory, Law and Theology, in: *Dynamics of Tradition: Islamic Law and Theology in Relation*, hrsg. von Idris Nassery und Muna Tatari, Leiden [u. a.]: Brill.
- Langermann, Y. Tzvi (2009): Islamic Atomism and the Galenic Tradition, in: *History of Science* 47.3, S. 277–295.

- Netton, Ian Richard (1991): *Muslim Neoplatonism. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafāʾ)*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Pines, Shlomo (1936): *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Leipzig: Harrassowitz.
- Rudolph, Ulrich (1996): *al-Maturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden/New York/Köln: Brill.
- Rudolph, Ulrich (1997): Das Entstehen der Māturīdīya, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 147, S. 394–404.
- Sabra, A. I. (2009): The Simple Ontology of Kalām Atomism: An Outline, in: *Early Science and Medicine* 14.1, S. 68–78.
- Sezgin, Fuat (1967): *Geschichte des arabischen Schrifttums* 1, Leiden: Brill.
- Usta, Aydın: »Sâmânîler«, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, islaman-siklopedisi.org.tr/samaniler (Zugriff: 25.6.2023).
- van Ess, Josef (2018): 60 Years After: Shlomo Pines's *Beiträge* and Half a Century Research on Atomism in Islamic Theology, in: *Kleine Schriften by Josef van Ess*, hrsg. von Hinrich Biesterfeldt, Leiden/Boston: Brill, S. 1121–1144.
- Wheeler, Brannon M. (2014): »al-Dabūsī, Abū Zayd«, in: *Encyclopaedia of Islam, THREE*, hrsg. von Kate Fleet u. a., referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/al-dabusi-abu-zayd-COM_25771?lang=de (Zugriff: 25.6.2023).
- Young, Walter Edward (2017): *The Dialectical Forge. Juridical Disputation and the Evolution of Islamic Law*, Basel: Springer International Publishing.

