

Mohammed Abdelrahem

Paderborner Institut für Islamische Theologie (PIIT), Universität Paderborn

Zur Relativität islamischer Normativität

Diskurslinien der *taṣwīb*-Lehre von al-Ġāḥiẓ (gest. 869) zu al-Ġaṣṣās (gest. 981) und al-Baṣrī (gest. 1044)

Abstract

Dieser Beitrag untersucht die Relativität islamischer Normativität anhand der *taṣwīb*-Lehre (*kullu mujtahid muṣīb*) bei al-ʿAnbarī und ihrer Rezeption bei al-Ġāḥiẓ (gest. 255/869), al-Ġaṣṣās (gest. 370/981) und al-Baṣrī (gest. 436/1044). Al-Ġaṣṣās deutet die These im Licht des ḥanafitischen Prinzips *aṣbah bi-l-aṣl* als hermeneutisch-methodische Annäherung, al-Baṣrī entwickelt daraus ein epistemologisches Modell normativer Pluralität, während al-Ġāḥiẓ im *kalām*-Kontext eine soteriologische Verantwortungstheorie formuliert. Die Analyse zeigt, dass die klassische islamische Normenlehre ein eigenständiges Modell normativer Verbindlichkeit unter Bedingungen von Pluralität und Unsicherheit entwirft. Der Beitrag plädiert für eine systematische Rezeption dieses Ansatzes in aktuellen Debatten über religiöse Normativität und Rechtspluralismus.

This article explores the relativity of Islamic normativity through the *taṣwīb* doctrine (*kullu mujtahid muṣīb*) as formulated by al-ʿAnbarī and received by al-Jāḥiẓ (d. 255/869), al-Jaṣṣās (d. 370/981), and al-Baṣrī (d. 436/1044). Al-Jaṣṣās reinterprets the thesis through the ḥanafī principle of *ashbah bi-l-aṣl* as a hermeneutical-methodological approach; al-Baṣrī elaborates it into an epistemological model of normative plurality, while al-Jāḥiẓ articulates a soteriological theory of moral responsibility in the context of *kalām*. The analysis shows that classical Islamic legal theory developed a distinct model of normativity that maintains binding force under conditions of pluralism and uncertainty. The article calls for renewed engagement with this tradition in contemporary debates on religious normativity and legal pluralism.

Keywords: taṣwīb; iġtihād; Relativität; islamische Normativität; kalām; islamische Rechtsmethodik
taṣwīb; ijtihād; relativity; Islamic normativity; kalām; legal rationality

Einleitung

„In iure veritas“ – dieser programmatische Rechtsgrundsatz postuliert eine kühne These: Im systematischen Diskurs des Rechts manifestiere sich Wahrheit. Dies wirft ein fundamentales Paradox auf: Handelt es sich hierbei um eine ontologisch gegebene Wahrheit oder vielmehr um ein Produkt methodisch regulierter Urteilsbildung? Diese epistemologische Spannung betrifft nicht nur moderne rechtsphilosophische Diskurse, sondern bildet den Kern islamischer Normenbegründung. Das islamische Rechtssystem steht vor der einzigartigen hermeneutischen Herausforderung, göttliche Normativität unter den Bedingungen menschlicher Erkenntnislimitation und fragmentarischer Offenbarungstexte zu operationalisieren. Daraus ergibt sich die zentrale Fragestellung: Wie ist unter diesen Prämissen verbindliche Normenfindung möglich? Und entscheidender: Lässt die Wahrheit im Recht notwendigerweise multiple Auslegungen zu?

Die klassische Debatte in den *uṣūl al-fiqh* (islamische Rechtslehre und -methodik) um *taṣwīb al-muḡtahidūn*¹ adressiert genau diese Problematik. Sie stellt kein bloßes scholastisches Gedankenspiel dar, sondern offenbart ein Rechtsverständnis, das interpretativen Pluralismus nicht als Defizit, sondern als theologische Notwendigkeit konzeptualisiert. ‘Ubaydallāh b. al-Ḥasan al-‘Anbarī (gest. 168/784)² deutete divergierende *ijtihād*-Resultate bereits als Ausdruck göttlich intendierter Normenvielfalt – eine Position, die den Wahrheitsanspruch des Postulats *in iure veritas* fundamental herausfordert: Wenn Rechtswahrheit stets durch menschliche Erkenntnisinstrumente vermittelt ist, kann es dann überhaupt eine singuläre, absolute Rechtswahrheit geben? Thomas Bauers Konzept der „Kultur der Ambiguität“ findet hier seine normative Entsprechung. Es handelt sich nicht um willkürliche Beliebigkeit, sondern um eine methodisch kontrollierte Offenheit, die das islamische Rechtssystem charakterisiert. Sowohl der klassische *ijtihād*-Diskurs als auch diese Ambiguitätstoleranz widersetzen sich jeder absoluten Wahrheitskonzeption – sie begreifen Recht nicht als starres Dogma, sondern als verantwortungsvoll auszuhandelnden Annäherungsprozess an das Normative.

Doch diese intellektuelle Tradition ist heute im diskursiven Mainstream islamischer Normenlehre durch einen reduktionistischen Rechtspositivismus und die doktrinaire Erstarrung vieler zeitgenössischer Muftis und Rechtsgelehrter weitgehend marginalisiert. Dabei liegt gerade in der kontextuellen Bedingtheit islamischer Normativität ein entscheidendes Potenzial: Sie ermöglicht die Konzeption von Recht als dynamischen

¹ *Taṣwīb* bezeichnet in der *uṣūl-al-fiqh*-Debatte die Auffassung, dass mehrere divergierende Rechtsurteile gleichzeitig als sachlich zutreffend gelten können, sofern sie auf methodisch korrektem *ijtihād* beruhen. Die Wahrheit des normativen Urteils wird hierbei nicht exklusiv einem einzelnen Ergebnis zugeschrieben, sondern plural gedacht. Im Folgenden wird diese Position als *taṣwīb*-Lehre bezeichnet.

² ‘Ubaydallāh b. al-Ḥasan b. al-Ḥuṣayn al-‘Anbarī wurde 156/773 vom Kalifen al-Mansūr zum Richter und Gouverneur der irakischen Stadt Basra ernannt. Er war nicht nur ein fähiger Jurist, sondern auch ein begnadeter Redner. Sein rhetorisches Talent bewies er besonders bei der Thronbesteigung al-Mahdīs (158/775), des Sohnes und Nachfolgers al-Manṣūrs, als er eine kunstvolle Rede hielt, die Stilelemente von al-Ḥasan al-Baṣrī und dem umstrittenen Theologen Gaylān ad-Dimaṣqī vereinte. Dies zeigt, dass er theologische und literarische Traditionen souverän kombinierte. Das Verhältnis zwischen al-‘Anbarī und dem Kalifen al-Mahdi war gespannt. Im Jahr 159/775 schrieb der Richter einen langen, ermahnenden Brief an den Herrscher, der uns überliefert ist. Darin forderte er Gerechtigkeit, Reformen in der Steuerpolitik und Schutz der Grenzgebiete. Geschickt nutzte er chiliastische Hadithe, die das nahe Weltende prophezeiten, um den Kalifen an seine Verantwortung zu erinnern. Doch al-Mahdi reagierte verärgert: Noch im selben Jahr setzte er al-‘Anbarī ab. Ein Jahr später (160/776) wurde er zwar wieder als Richter eingesetzt, aber das Gouverneursamt blieb ihm verwehrt. Der Konflikt zwischen al-‘Anbarī und al-Mahdī eskalierte, als der Richter sich weigerte, sich politischer Einmischung zu beugen. Wie in *Tārīḥ Baḡdād* vermerkt, ignorierte er al-Mahdīs direkten Befehl, in einem Streitfall zwischen einem einfachen Kaufmann und einem hochrangigen Heerführer Partei für den Militärangehörigen zu ergreifen – ein Ungehorsam, der ihn 166/783 schließlich das Amt kostete (Van Ess, 1992, 156–158; al-Baḡdādī, 2004, 10: 306; aṭ-Ṭabarī, o.J., 11: 658).

Diskursprozess zwischen transzendenter Normsetzung und menschlicher Vernunft, wobei sie sich als frei von absoluten Geltungsansprüchen, aber gebunden an methodische Stringenz proklamiert.

Frühere Studien haben die Thematik aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet. Josef van Ess (1992) rekonstruierte in seiner Analyse der Maxime *kullu muğtahid muşib* deren frühtheologischen Ursprung im Basra des 2./8. Jahrhunderts und verortete sie als Ausdruck einer offen bleibenden Rationalität im frühtheologischen Diskurs. Abbas Poya (2003) näherte sich dem Thema aus ethisch-theologischer Perspektive und deutete die *taşwib*-Lehre als ein normatives Fundament für innerislamische Toleranz im Horizont pluraler *ijtihād*-Positionen. Aron Zysow wiederum betonte in *The Economy of Certainty* (2013) die zentrale Unterscheidung zwischen sicherem Wissen und wahrscheinlicher Vermutung (*ẓann*) als Grundstruktur der islamischen Normenlehre – wobei die Diskussion um die Richtigkeit des *ijtihād* stets im Schatten der epistemologischen Unsicherheit stand. Birgit Krawietz (2002) zeigt in ihrer Studie *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam* auf, unter welchen methodischen Voraussetzungen die Vorstellung einer einzig richtigen Entscheidung sowohl in theologischen Grundsatzfragen als auch in rechtspraktischen Konstellationen überhaupt artikulierbar wurde.

An diese Diskurslinien anknüpfend verfolgt der vorliegende Beitrag das Ziel, die *taşwib*-Lehre nicht nur als historische These zu rekonstruieren, sondern als mehrdimensionale Reflexion über die Relativität islamischer Normativität zu kontextualisieren und exemplarisch an den Werken dreier bedeutender Denker nachzuzeichnen: ‘Amr b. Baḥr al-Ġāḥiẓ (gest. 255/869), Abū Bakr al-Ġaşşās (gest. 370/981) und Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī (gest. 436/1044). Ihre Auseinandersetzung mit der *taşwib*-Lehre, die in den zuvor genannten Studien nicht im Zentrum stand, zeigt eindrücklich, wie islamische Normativität im Spannungsfeld zwischen transzendenter Geltungsquelle und kontingenter menschlicher Urteilsbildung verortet ist.

Die Auswahl der drei behandelten Denker – al-Ġāḥiẓ, al-Ġaşşās und Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī – folgt einem problemorientierten Zugriff: Ziel des Beitrags ist nicht die systematische Gegenüberstellung der *muşawwiba* (derjenigen Gelehrten, die davon ausgingen, dass alle *muğtahidūn* recht haben) und der *muḥaṭṭi’a* (die nur einem einzigen *muğtahid* Richtigkeit zusprachen), sondern die Erforschung der Relativität islamischer Normativität am Beispiel ausgewählter *taşwib*-Positionen, die paradigmatisch für unterschiedliche Rationalitätskonzepte innerhalb der islamischen Normenlehre stehen: Al-Ġāḥiẓ’ Position markiert einen frühen, konzeptuell eigenständigen Vorläufer späterer Debatten. Durch die Aufwertung des redlichen Bemühens (*ijtihād bi-ihlās*) zum normativen Maßstab eröffnete er Perspektiven, die für die Entwicklung von Theorien der Irrtumsentschuldigung prägend wurden (Al-Bāqillānī, 1998, 2:184). Al-Ġaşşās gilt als erster *uşūl*-Gelehrter, der der Frage nach der „Richtigkeit aller *muğtahidūn*“ in seinem Werk *al-Fuṣūl* ein eigenes systematisches Kapitel widmete (1994, 4: 273). Diese Pionierstellung macht ihn zur zentralen Referenzfigur für die frühklassische Phase des Diskurses. Al-Baṣrī schließlich prägte in seinem Werk *al-Mu’tamad* die mu’tazilitische Position zur *taşwib*-Frage maßgeblich aus (1964, 1: 7) und verband sie mit einer epistemologisch geschärften Begrifflichkeit.

Die schulische Verortung dieser Gelehrten unterstreicht die Vielgestaltigkeit des Relativitätsdenkens im Islam: Al-Ġāḥiẓ verkörpert die klassische Mu’tazila in ihrer Blütezeit, deren rationalistische Methoden er auf innovative Weise weiterentwickelte. Während al-Ġaşşās der ḥanafitischen Rechtstradition verpflichtet

war – wenn auch mit mu‘tazilitischen Affinitäten –,³ steht al-Baṣrī in der Linie seines Lehrers ‘Abd al-Ġabbār (gest. 415/1024) und damit der šāfi‘itisch geprägten Mu‘tazila.⁴

In einer erweiterten Studie wäre es gewinnbringend, auch die *muḥaṭṭi’a*-Strömungen – etwa bei Abū Ya‘lā al-Farrā’ (gest. 458/1066) oder as-Sam‘ānī (gest. 489/1096) – systematisch einzubeziehen, um die typologische Breite des Diskurses vollständig zu erfassen. Im vorliegenden Beitrag jedoch liegt der Fokus auf der tiefenhermeneutischen Analyse normativer Pluralität innerhalb der *taṣwīb*-Position.

Dieser Beitrag untersucht methodisch, wie die drei erwähnten Gelehrten die scheinbare Relativität normativer Wahrheit auf je eigene Weise systematisch konzeptualisierten. Im Zentrum stehen dabei folgende Leitfragen: (1) Nach welchen Kriterien bestimmten al-Ġaṣṣāṣ und al-Baṣrī die *Richtigkeit* divergierender *ijtihād*-Urteile – und inwiefern antizipierte al-Ġāḥiẓ diese Fragestellung durch seinen erkenntnistheoretischen Zugang? (2) In welchem Maße impliziert die Anerkennung pluraler richtiger Urteile in den *zanniyyāt* eine Relativierung islamischer Normativität – ohne dabei in normative Beliebigkeit zu verfallen? Und wie weitete al-Ġāḥiẓ dieses Spannungsfeld durch seinen universalistischen Inklusivismus aus? (3) Wie unterschieden die drei Autoren zwischen der Relativität in rechtspraktischen Fragen (*masā’il šar‘iyya*) und den dogmatischen Kernfragen (*masā’il i‘tiqādiyya*) – wobei al-Ġāḥiẓ mit seiner Differenzierung zwischen bewusster Verweigerung und redlichem Irrtum eine paradigmatische Unterscheidung einführte?

Die triangulierende Gegenüberstellung zeigt, wie islamische Normativität ihre dynamische Anpassungsfähigkeit gerade aus der Spannung zwischen relativer menschlicher Erkenntnis und absolutem Offenbarungsanspruch bezieht. Besonders al-Ġāḥiẓ‘ Beitrag verdeutlicht, wie diese Dialektik bereits in der klassischen Periode theologisch reflektiert wurde. Der daraus gewonnene mehrdimensionale Befund, der rechtspragmatische, epistemologische und anthropologische Perspektiven miteinander verbindet, erweist sich auch für gegenwärtige Rechtsdiskurse als hochaktuell.

I. Genese und Rezeption der Maxime „*kullu muḡtahid muṣīb*“

Die Ansicht, dass alle *muḡtahidūn* in ihren unterschiedlichen Rechtsurteilen richtig liegen könnten, führt uns in das intellektuelle Milieu des 2./8. Jahrhunderts in Basra zurück. Der Hadith-Gelehrte Ibn Qutayba (gest. 276/889) attribuiert diese kontroverse These in seinem Werk *Ta‘wīl muḡtalaf al-ḥadīth* dem Basraner Richter ‘Ubaydallāh b. al-Ḥasan al-‘Anbarī, der sie im Kontext theologischer Debatten entwickelt haben soll:

Der Koran weist selbst auf Meinungsunterschiede hin: Sowohl die Lehre von der Willensfreiheit des Menschen (*qadar*) als auch die Lehre von der Prädestination (*ġabr*) sind richtig und haben ihren Ursprung im Koran. Wer also das eine oder das andere vertritt, liegt richtig. Denn ein einziger Vers kann manchmal auf zwei verschiedene Bedeutungen hinweisen und zwei gegensätzliche Bedeutungen in sich tragen [...]. Jeder *muḡtahid* ist richtig. (Ibn Qutayba, 1999, 95)⁵

³ Nur aḍ-Ḍahabī erwähnt, dass „es gesagt wurde, dass al-Ġaṣṣāṣ zur Mu‘tazila tendierte“. Diese lediglich von Aḍ-Ḍahabī anonym berichtete Ansicht ist meiner Ansicht nach schwach und kann nicht als Beleg dienen (Aḍ-Ḍahabī, 1996, 16: 341).

⁴ Siehe die Einleitung zur Edition von ‘Abd al-Ḥamīd Abū Zunayd in: Al-Baṣrī, 1989, 1: 6; Zunayd betont noch: „Al-Baṣrī war einer der engsten Schüler ‘Abd al-Ġabbār [und] nahm ständig an seinen Lehrkreisen teil [...]. Laut den Biografien war Richter ‘Abd al-Ġabbār ibn Aḥmad der einzige Lehrer al-Baṣrīs in Uṣūl al-Fiqh.“ (Al-Baṣrī, 1989, 1: 16). Von daher tendiere ich dazu, al-Baṣrī als šāfi‘itisch einzuordnen.

⁵ Text im arabischen Original:

الْفُرْآنُ يَدُلُّ عَلَى الْإِخْتِلَافِ، فَالْقَوْلُ بِالْقَدَرِ صَحِيحٌ، وَلَهُ أَصْلٌ فِي الْكِتَابِ، وَالْقَوْلُ بِالْإِجْبَارِ صَحِيحٌ، وَلَهُ أَصْلٌ فِي الْكِتَابِ، وَمَنْ قَالَ بِهَذَا فَهُوَ مُصِيبٌ، لِأَنَّ الْآيَةَ الْوَاحِدَةَ، رُبَّمَا دَلَّتْ عَلَى وَجْهَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ، وَاحْتَمَلَتْ مَعْنَيْنِ مُمْتَضَيْنِ [...] كُلُّ مَجْتَهِدٍ مُصِيبٌ.

Alle Übersetzungen aus dem Arabischen stammen – sofern nicht anders vermerkt – vom Verfasser.

Die Analyse des ursprünglichen Entstehungskontextes dieser Position offenbart ihren genuin theologischen Charakter. Es handelt sich hier keineswegs um eine bloß praktisch-juristische Formel, sondern vielmehr um eine tiefgreifende erkenntnis- und auslegungstheoretische Stellungnahme, die in den komplexen Diskursgeflechten der frühen *kalām*-Theologie verwurzelt ist.⁶ Wie Josef van Ess herausarbeitet, verkörpert al-‘Anbarī eine Schlüsselfigur in dieser Übergangsphase – einerseits noch der Tradition richterlicher Entscheidungsgewalt verhaftet, andererseits bereits den neuen Geist systematischer Reflexion atmend. Das geistige Klima im Basra des zweiten Jahrhunderts nach der Hidschra war geprägt von einer außergewöhnlichen intellektuellen Dynamik. In den lebendigen theologischen und literarischen Zirkeln der Stadt begegneten sich prägende Gestalten wie Waṣīl b. ‘Aṭā’ (gest. 131/748), ‘Amr b. ‘Ubayd (gest. 144/761), Baššār b. Burd (gest. 168/784) und Sāliḥ b. ‘Abd al-Quddūs (gest. 166/783), die später entweder als Gründungsfiguren der Mu‘tazila oder als religiöse Nonkonformisten und Dissidenten eingeordnet wurden. Entscheidend bleibt, dass derartige Klassifizierungen rückblickend konstruiert wurden, denn in der damaligen Zeit waren konfessionelle Grenzen weder eindeutig noch fest etabliert. Vielmehr entfaltete sich hier eine einzigartige Diskurskultur, die unterschiedlichste Standpunkte nicht nur tolerierte, sondern sie als konstitutives Element intellektuellen Austauschs begriff (Van Ess, 1992, 2:161–164).⁷

In diesem Spannungsfeld zwischen theologischer Innovation und rechtlicher Tradition wird der paradigmatische Charakter von al-‘Anbarīs Ansatz deutlich: Einerseits wurde seine richterliche Praxis und sein umfangreiches *fiqh*-Wissen in der Rechtsliteratur vielfach tradiert,⁸ andererseits reduzierte sich sein Einfluss in der späteren Theologie- und Rechtsliteratur zunehmend auf die berühmte *tašwīb*-Maxime. Diese Entwicklung spiegelt einen grundlegenden Wandel in der islamischen Geistesgeschichte wider, von einer pluralistischen Debattenkultur, in der Widerspruch und Differenz strukturell präsent waren, hin zu stärker systematisierten und institutionalisierten Diskursformationen. Al-‘Anbarīs ursprüngliche Intention, die auf die Anerkennung des *ig̃tihād* als entscheidendem Kriterium abzielte und weniger auf die Feststellung einer objektiv erkennbaren Wahrheit, sollte jedoch in den folgenden Jahrhunderten immer wieder neu interpretiert und angeeignet werden.

Die Rezeption der Maxime *kullu muğtahid muṣīb* in der frühen Theologiegeschichte offenbart eine grundlegende Spannung zwischen der Relativität menschlicher Erkenntnis und dem Absolutheitsanspruch theologischer Wahrheit. Zwar dokumentierte Ibn Qutayba die Position al-‘Anbarīs, wies sie jedoch mit Nachdruck zurück (1999, 95). Demgegenüber zeigt sich in den Positionen mu‘tazilitischer und aš‘aritischer Gelehrter des 3./9. und 4./10. Jahrhunderts eine charakteristische Ambivalenz im Umgang mit der Idee relativer Wahrheit. Einige lehnten die These explizit ab, insbesondere wegen ihrer Relativierung theologischer Gewissheiten (*yaqīniyyāt*), andere ignorierten sie oder griffen sie nur implizit auf, ohne sich systematisch mit al-‘Anbarīs hermeneutischem Ansatz auseinanderzusetzen (Al-Ḥaṭīb, 2011, 51).

⁶ Erst durch spätere Relektüre und Reinterpretation wurde die Maxime auf die Jurisprudenz übertragen, wo der hermeneutische Gehalt dieser Aussage von späteren Gelehrten in sehr unterschiedlicher Weise aufgenommen wurde (Al-Ḥaṭīb, 2011, 51).

⁷ In Bezug auf den Wahrheitsbegriff dieser Zeit erkennt van Ess in der überlieferten Pluralität von Positionen keine bloß zufällige Vielstimmigkeit, sondern eine theologisch grundierte Offenheit, die Mehrdeutigkeit nicht als Schwäche, sondern als Bestandteil göttlicher Weisheit zu deuten wusste. Diese Hermeneutik der Ambiguität bildete die theoretische Grundlage für spätere Maximen wie „*kullu muğtahid muṣīb*“, die nicht zuletzt von Denkern wie al-‘Anbarī artikuliert wurden. Das basrische Milieu bot damit nicht nur den sozialen und kulturellen Kontext, sondern auch den epistemischen Möglichkeitsraum, in dem solche Sätze plausibel und diskutierbar wurden – lange bevor sie in der *uṣūl*-Theorie systematisch eingeordnet wurden.

⁸ Der Historiker Wakī‘ (gest. 306/918) betont in seinem Geschichtswerk zwar, dass eine detaillierte Darstellung von al-‘Anbarīs umfangreichem *fiqh*-Wissen den Rahmen sprengen würde, verweist aber auf die Bedeutung seiner richterlichen Entscheidungen: „Wir haben die Rechtslehren von ‘Ubaydallāh nicht erwähnt, weil sie für diese Stelle umfangreicher ist; vielmehr haben wir seine Lebensberichte und das, was uns über seine Gerichtsurteile berichtet wurde, aufgezeichnet“ (Wakī‘, 1947, 2: 118).

Die grundlegende Inkompatibilität zwischen al-‘Anbarī’s Relativitätsprinzip und dem Wahrheitsverständnis der *kalām*-Schulen tritt besonders in ihrer Behandlung theologischer Grundfragen zutage. Sowohl die Mu‘tazila als auch die Aš‘ariya vertraten rationalistische Positionen, aus denen sie einen exklusiven Wahrheitsanspruch ableiteten. In dogmatischen Fragen könne es nur eine objektiv richtige Lehre geben. Wie Birgit Krawietz betont, herrschte in theologischen Grundsatzfragen die „Einheit von Wahrheit und Richtigkeit“ vor (Krawietz, 2002, 331). Dieser Absolutheitsanspruch ließ keinen Raum für die von al-‘Anbarī postulierte Relativität der Wahrheit; abweichende Meinungen waren entweder falsch oder allenfalls entschuldigbar, aber nicht im eigentlichen Sinne „richtig“. Besonders deutlich wird diese Ablehnung der Relativität in den sog. fundamental-theologischen Glaubensfragen wie Gottes Existenz, Prophetie, Jenseitsvorstellungen oder der Natur des Korans (Az-Zuḥaylī, 1986, 1092). Die klassischen Theologen verwiesen dabei auf das Prinzip der Widerspruchsfreiheit (*iğtimā‘ an-naqīḍayn*). Ibn Qutayba beschreibt den Ansatz al-‘Anbarī als widersprüchlich, indem er dreimal den Ausdruck *tanāquḍ* verwendet (1999, 95), ein Begriff, der in der islamischen Theologie nicht nur allgemeine Inkonsistenz, sondern auch den Bruch mit logischen Grundsätzen bezeichnet, etwa im Sinne sich gegenseitig ausschließender Aussagen. Der Koran könne nicht zugleich erschaffen und ewig sein. Erst im Bereich der Jurisprudenz, wo – so al-Ḥaṭīb – die Relativität menschlicher Urteilskraft durch Prinzipien des Nutzens (*manfa‘a*), der Schadensvermeidung (*ḍarar*) und des Gemeinwohls (*maṣlaḥa*) strukturiert sei, habe die *taṣwīb*-Maxime Akzeptanz gefunden (Al-Ḥaṭīb, 2011, 51).

Die *uṣūl*-Gelehrten, deren systematische Auseinandersetzung mit dieser Frage im 4./10. und 5./11. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte, entwickelten dabei unterschiedliche, teils stark divergierende Antworten auf die Maxime al-‘Anbarī’s. Die Gelehrten gliederten sich in zwei Hauptlager: die *muṣawwiba*, die davon ausgingen, dass alle *muğtahidūn* recht haben, wie z. B. al-Ġaṣṣāš, al-Baṣrī und al-Ġazālī (505/1111), und die *muḥaṭṭi‘a*, die nur einen einzigen *muğtahid* als richtig betrachteten, wie etwa Abū Ya‘lā al-Farrā’ und as-Sam‘ānī. Letztere vertraten die Auffassung, dass es zu jeder Einzelfrage, die durch *iğtihād* behandelt wird, bei Gott nur ein einziges wahres Urteil gebe und dass nur ein Gelehrter dieses treffe, während alle anderen im Irrtum seien. Allerdings sei dieser Irrtum nicht sündhaft, da die Gelehrten nicht göttlich dazu verpflichtet (*mukallaf*) seien, zwingend das eine wahre Urteil zu erkennen. Die *muṣawwiba* hingegen vertraten die Auffassung, dass *muğtahidūn*, trotz ihrer unterschiedlichen Auffassungen recht hätten. Ihre Begründung lautete, dass Gott in der betreffenden Angelegenheit überhaupt kein festes, präexistentes Urteil festgelegt habe. Daher gelte: Jeder, der die Bedingungen des *iğtihād* erfülle und sich ernsthaft und argumentativ nachvollziehbar um ein Urteil bemühe, liege seiner Anstrengung entsprechend richtig (Poya, 2003, 127–132; Abou El-Fadl, 2010, 147–151; az-Zuḥaylī, 1986, 1096).

Diese dialektische Spannung zwischen Relativität und Absolutheit manifestiert sich exemplarisch in den Positionen von al-Ġaṣṣāš und al-Baṣrī, die der *muṣawwiba*-Gruppe zugeordnet werden: Während sie vernunftbasierte Interpretationen (*iğtihād ‘aqlī*) in Glaubensfragen als methodisch illegitim zurückwiesen, erkannten sie der *taṣwīb*-Maxime im Bereich des praktischen Rechts einen weiten Spielraum zu. Einen konträren Akzent setzt hingegen al-Ġāḥiz, der eine soteriologisch motivierte Ausweitung des *taṣwīb*-Prinzips auch auf dogmatische Fragen vertrat. Diese kontrastierenden Positionen verdeutlichen das grundlegende Paradox islamischer Normativität: die gleichzeitige Anerkennung der Relativität menschlicher Erkenntnis in rechtspraktischen Fragen bei gleichzeitiger Behauptung – oder Infragestellung – absoluter Gewissheit in theologischen Grundsatzfragen.

II. Wahrheit im Plural – Normative Pluralität im Spannungsfeld von *uṣūl* und *kalām*

Nachdem der erste Abschnitt die Genese und frühe Rezeption der *taṣwīb*-Maxime nachgezeichnet und ihre Einbettung in das theologische Milieu des frühen *kalām* skizziert hat, richtet sich der Blick nun auf ihre systematische Ausgestaltung in der klassischen *uṣūl*-Literatur sowie auf ihre theologische Weiterentwicklung. Im Zentrum steht dabei die Frage, wie islamische Gelehrte die Relativität normativer Urteile konzeptualisierten, ohne dabei die Verbindlichkeit religiöser Wahrheit preiszugeben. Während sich in der frühen Theologie eine grundlegende Spannung zwischen dem Absolutheitsanspruch dogmatischer Wahrheit und dem relativen Charakter menschlicher Erkenntnis zeigte, entwickelten ausgewählte *uṣūl*-Gelehrte differenzierte Modelle, um dieser Spannung zu begegnen.

Al-Ġāḥiẓ, später weitergeführt von Mīrẓā al-Qummī (gest. 1231/1815-6), überträgt das Prinzip redlicher Anstrengung (*iğtihād bi-ihlās*) auch auf Glaubensfragen und entwickelt daraus eine theologisch fundierte Theodizee des Irrtums. Al-Ġaṣṣās interpretiert normative Pluralität als Ausdruck göttlicher Gnade und eröffnet damit einen hermeneutischen Möglichkeitsraum innerhalb der Offenbarung. Al-Baṣrī verschiebt den Fokus von der inhaltlichen Wahrheit des Urteils hin zur epistemischen Qualität des Urteilsprozesses und begründet eine Theorie epistemischer Verantwortung. Die folgenden Abschnitte analysieren diese drei Positionen als paradigmatische Antworten auf das Problem normativer Relativität im Islam. Dabei wird sichtbar, dass das islamische Denken Wege gefunden hat, zwischen relativer menschlicher Urteilskraft und absolutem Offenbarungsanspruch zu vermitteln. Dieses Spannungsverhältnis prägt bis heute die Debatten um Autorität, Vielfalt und Wahrheit im islamischen Recht.

1. Von al-Ġāḥiẓ zu al-Qummī: Die theologische Ausweitung der *taṣwīb*-Lehre

Zwar wurde der Diskurs über die Relativität normativer Urteile im Rahmen der *uṣūl al-fiqh* entfaltet, blieb jedoch keineswegs auf juristische Debatten beschränkt. Auch die *kalām*-Wissenschaft griff das Thema auf und entwickelte es in eigenen systematischen Bahnen weiter. Besonders in Fragen der Irrtumsverantwortung, der eschatologischen Beurteilung und der Bewertung von Abweichung (*ḥilāf*) rückten einige Theologen das Spannungsfeld zwischen objektiver normativer Wahrheit und subjektiver Erkenntnismöglichkeit des Einzelnen in den Mittelpunkt.

Zwar lehnte ein Großteil der *kalām*-Gelehrten die These al-ʿAnbarīs, insbesondere aufgrund ihrer impliziten Relativierung theologischer Gewissheiten (*yaqīniyyāt*), entschieden ab (Krawietz, 2002, 331).⁹ Doch zugleich fand die *taṣwīb*-Lehre in abgewandelter Form auch außerhalb der *uṣūl al-fiqh* Resonanz. Ein bemerkenswertes Beispiel hierfür bietet der muʿtazilitische Gelehrte ʿAmr b. Baḥr al-Ġāḥiẓ, dem eine Position zugeschrieben wird, die der Maxime *kullu muğtahid muṣīb* nahekommt oder ihr zumindest strukturell entspricht.¹⁰ Die frühesten Berichte darüber finden sich bei al-Bāqillānī (gest. 403/1012), wonach al-Ġāḥiẓ

⁹ „Die Implikationen von al-ʿAnbarīs Aussage – insbesondere die Anerkennung gegensätzlicher Urteile als gleichermaßen „richtig“ – waren mit dem Wahrheitsverständnis der *kalām*-Traditionen schwer vereinbar. Die Muʿtaziliten und Ašʿariten vertraten zwar eine rationalistische Theologie, jedoch mit einem exklusiven Wahrheitsanspruch: Für sie gibt es in theologischen Fragen stets nur eine objektiv richtige Position. Es handelt sich in den theologischen Grundsatzfragen daher um Einheit von Wahrheit und Richtigkeit“ (Krawietz, 2002, 331).

¹⁰ Aufgrund der markanten inhaltlichen Übereinstimmung zwischen al-ʿAnbarīs Maxime und al-Ġāḥiẓ' Position – insofern beide sich durch ihre Akzeptanz pluralistischer Standpunkte in theologischen und dogmatischen Differenzen auszeichnen, pflegten viele spätere Gelehrte, die Namen der beiden in einem Atemzug zu nennen, wenn sie das Prinzip *kullu muğtahid muṣīb* erläuterten (Al-ʿĀmidī, 2003, 4: 215; az-Zarkaši, 1992, 6: 236), so dass einige keinen Unterschied zwischen den beiden Personen machten (As-Subkī, 1995, 3: 257; Ibn Qudāma, 2009, 416).

die Auffassung vertreten habe, dass jeder, der sich aufrichtig und rational um die Wahrheit in Glaubensfragen bemüht, in einem bestimmten Sinne „recht“ habe bzw. entschuldigt (*ma'dūr*) sei, selbst wenn seine Schlussfolgerung sachlich falsch sei:

Al-Ġāḥiẓ war der Auffassung, dass sich die Erkenntnis der Wahrheit zwangsläufig in jenen Naturen vollzieht, die sich nach eingehender Betrachtung (*naẓar*) und rationaler Beweisführung (*istidlāl*) ernsthaft um Einsicht bemühen (*nāṣiba*). Wer trotz dieses Bemühens keine Gewissheit über die Einheit Gottes und die Prophetie erlangt, gilt als entschuldigt (*ma'dūr*); er ist weder ungläubig noch moralisch zu tadeln. (Al-Bāqillānī, 1998, 2:184)¹¹

Diese Haltung entfaltet das *iġtihād*-Prinzip im theologischen Kontext weiter – in der Linie al-ʿAnbarīs –, wobei nicht die objektive Richtigkeit, sondern die redliche Anstrengung (*iḥlās*) zum Kriterium der Verantwortung vor Gott wird. Damit verbindet al-Ġāḥiẓ eine epistemische Demut mit einer soteriologischen Optimierung.

Wie al-Ġazālī in seinem Werk *al-Mustaṣfā* überliefert, erweiterte al-Ġāḥiẓ diesen Grundsatz zu einem bemerkenswerten universalistischen Prinzip:

Wer nicht dem islamischen Bekenntnis angehört, sei er Jude, Christ oder Anhänger eines materialistischen Weltbilds, ist dann sündhaft, wenn er der Wahrheit aus Trotz entgegensteht, obwohl er innerlich von ihr überzeugt ist. Bemüht er sich jedoch um Einsicht (*baḥṭ*) und scheitert trotz ernsthafter Prüfung an der Erkenntnis der Wahrheit (*iġtihād*), so ist er entschuldigt und es trifft ihn keine Schuld. (2011, 2:883)¹²

Al-Ġazālī hebt den ethisch-normativen Charakter der These von al-Ġāḥiẓ' Position hervor, indem er die moralische Verantwortung des Wahrheitssuchenden ins Zentrum rückt. Dabei durchbricht al-Ġāḥiẓ mit seinem Entschuldigungsprinzip die konfessionellen Grenzen des klassischen *kalām*: Er formuliert einen universalistischen Ansatz, in dem auch nichtmuslimische Wahrheitssucher als entschuldigt gelten – vorausgesetzt, ihre Überzeugung beruht auf aufrichtiger und methodisch redlicher Anstrengung.

Im Kontext der *taṣwīb*-Lehre gewinnt al-Ġāḥiẓ' Konzept durch mehrere zentrale Aspekte an Profil. Besonders prägnant ist sein universalistischer Inklusivismus, der im klassischen *kalām* eine außergewöhnliche Form religionsübergreifender Verantwortlichkeit begründet. Hinzu tritt ein prozessorientiertes Verständnis von Wahrheitssuche, das Erkenntnis nicht als statische Erkenntniseinheit, sondern als dynamischen und fehlertoleranten Weg versteht. Grundlegend ist schließlich die ethische Dimension seines Ansatzes, die der moralischen Aufrichtigkeit im Erkenntnisprozess größeres Gewicht beimisst als der bloßen Übereinstimmung mit dogmatischen Lehrsätzen. Die beiden zitierten Verweise bei al-Bāqillānī und al-Ġazālī belegen zwar die revolutionäre Tragweite von al-Ġāḥiẓ' Position, doch ist zugleich hervorzuheben, dass beide Gelehrten seine Auffassung entschieden zurückwiesen und als theologisch unzulässige Abweichung bewerteten (Al-Ġazālī, 2011, 2:884; al-Bāqillānī, 1998, 2:185). Dennoch wirkte al-Ġāḥiẓ' Ansatz, gerade durch die Vehemenz dieser Ablehnung, als ständige Provokation weiter. Die paradoxe Wirkungsgeschichte zeigt sich darin, dass al-Ġāḥiẓ' inklusiver Standpunkt zwar in der unmittelbaren Folgezeit marginalisiert, aber von späteren Denkern wie Mīrzā al-Qummī (gest. 1231/1816) aufgenommen wurde. Sein Konzept markiert damit

¹¹ Text im arabischen Original:

وَرَعَمَ الْجَاحِظُ أَنَّ الْعِلْمَ بِذَلِكَ يَقَعُ اضْطِرَارًا فِي طَبَاعِ نَاصِبَةٍ بَعْدَ النَّظَرِ وَالِاسْتِدْلَالِ. وَأَنَّ مَنْ لَمْ يَقَعْ لَهُ الْعِلْمُ بِالتَّوْحِيدِ وَالتَّنْبُؤَةِ بَعْدَ نَظَرِهِ فَإِنَّهُ مَعْدُورٌ غَيْرُ كَافِرٍ وَلَا مُلُومٍ.

¹² Text im arabischen Original:

إِنَّ مُخَالَفَةَ مِلَّةِ الْإِسْلَامِ مِنَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَالدَّهْرِيَّةِ، إِنْ كَانَ مُعَانِدًا – عَلَى خِلَافِ اعْتِقَادِهِ – فَهُوَ آتِمٌ، وَإِنْ نَظَرَ فَعَجَزَ عَنِ إِدْرَاكِ الْحَقِّ، فَهُوَ مَعْدُورٌ غَيْرُ آتِمٍ.

einen systematischen Höhepunkt islamischen Denkens über normative Relativität, wobei diese nicht als Wahrheitsrelativierung missverstanden werden darf, sondern als realistischer Rahmen für die menschliche Aneignung absoluter Wahrheit unter den Bedingungen historischer und erkenntnistheoretischer Begrenztheit. Eine Perspektive, die später in schiitischen und sufistischen Diskursen aufgegriffen wurde.

Insbesondere bei Mirzā al-Qummī, wird diese Perspektive systematisch entfaltet. Sein Werk *al-Qawānīn* verdichtet die Schnittstelle zwischen *uṣūl al-fiqh* und *kalām* zu einer grundsätzlichen theologischen Reflexion: Jenseits der klassischen *taṣwīb*-Debatte überwindet al-Qummī die bloße Frage, *kullu muḡtahid muṣīb*, und richtet ausgehend von al-Ġāḡiḡ Ansatz den Blick auf das soteriologische Dilemma: Ist der Aufrichtige, der die Wahrheit verfehlt, sei es in Rechts- oder Glaubensfragen, vor Gott dennoch verantwortlich? Kann ein unverschuldeter Irrtum, sofern er nicht auf Gleichgültigkeit (*tafrīt*) oder Trotz (*inād*) beruht, heilbar oder gar gnadenhaft überwunden werden (Al-Qummī, 1431 H., 4: 449–450)?

Indem al-Qummī die Intentionalität (*niyya*) und den *ig̡tihād* zum Maßstab erhebt, entwickelt er die Implikationen des Ansatzes von al-Ġāḡiḡ zu einer konsequenten Theodizee des Irrtums weiter: Eine Theologie, die menschliche Fehlbarkeit nicht als Defizit, sondern als Anlass göttlicher Zuwendung begreift. In Glaubensfragen, die traditionell als weniger interpretationsoffen gelten, nähert er sich einer überraschend inklusivistischen Haltung an: Wenn jemand, sei er Muslim oder Nichtmuslim, aufgrund unvollständiger Information, fehlerhafter Überlieferung oder intellektueller Begrenztheit zu einem falschen theologischen Urteil gelangt, ohne willentliche Verweigerung der Wahrheit, so sei dies vor Gott nicht zwangsläufig sündhaft oder verdammenswert (Bhojani, 2024, 61). Al-Qummī begründet diese Position nicht bloß pastoral, sondern systematisch: Die Beweislage für viele fundamentale Lehren sei nicht absolut zwingend, zumindest nicht für jeden Menschen in jeder Situation. Und Gott, als der absolut Gerechte, könne niemanden für das bestrafen, was ihm epistemisch nicht zumutbar war: Al-Qummī greift dabei auf al-Ġāḡiḡ zurück und integriert implizit seine Konzepte:

Die Mehrheit argumentiert: Gott hat das Erlangen von Wissen in diesen [Glaubensfragen] zur Pflicht gemacht und dafür klare Beweise geliefert. Wer hier irrt, ist sündig, vorsätzlich nachlässig und bleibt verantwortlich. Die Antwort darauf ist: Eine absolute Pflicht zum Wissenserwerb [im Sinne von Gewissheit] ist abzulehnen. Vielmehr genügt, was ihm persönlich Gewissheit verschafft – ja, sogar eine unbestimmte Gewissheit, durch die die Seele Ruhe findet [...] Selbst wenn der Irrtum über den Islam die rechtlichen Konsequenzen für Ungläubige (*ḥukm al-kuffār*) im Diesseits nach sich zieht, heißt das nicht, dass ein redlich Suchender im Jenseits bestraft wird. (Al-Qummī, 1431 H., 4: 449)¹³

Mit dieser Position durchbricht al-Qummī den klassischen Dualismus von *ḥaqq* und *bāṭil* zugunsten eines differenzierten Modells: Wahrheit bleibt eins, aber ihr Verfehlen ist nicht selbstverständlich Schuld. Seine These lautet: Obwohl in Glaubensfragen nur eine objektive Wahrheit existiert, hängt die Schuldhaftigkeit eines Irrtums entscheidend von der inneren Haltung ab. Nur derjenige ist eschatologisch verdammniswürdig, der sich in „trotziger Ablehnung“ (*inād*) offenkundiger Wahrheit“ verhärtet oder durch „vorsätzliche Vernachlässigung“ (*tafrīt*)“ der Wahrheitssuche schuldig wird. Diese Position untermauert er durch eine bemerkenswerte Unterscheidung im *kāfir*-Konzept: Während das diesseitige Recht jeden Islamablehnenden als *kāfir* behandeln muss, gilt dies im Jenseits ausschließlich für wissentliche Wahrheitsverweigerer (Bhojani, 2024, 61).

¹³ Text im arabischen Original:

اِحْتَجَّ الْجُمْهُورُ: بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَلَّفَ فِيهَا بِالْعِلْمِ وَنَصَبَ عَلَيْهِ دَلِيلًا، فَالْمُخْطِئُ لَهُ إِتْمَ وَمَقَرَّرٌ بِالنَّبِيْعَةِ، فَيَبْتَقِي فِي الْعُهْدَةِ. وَجَوَائِبُهُ: يُمْنَعُ التَّكْلِيفُ بِالْعِلْمِ مُطْلَقًا إِنْ أُرِيدَ بِهِ التَّيَقُّنُ الْمُطْلَقُ، بَلْ يَكْفِي مَا يَحْصُلُ لَهُ الْجَزْمُ وَالتَّيَقُّنُ الشَّخْصِي، بَلْ وَيَكْفِي مُطْلَقُ الْجَزْمِ الَّذِي تَضْمَنُ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَتَسْتَرِيحُ بِهِ [...] وَلَوْ سَلِمَ حُصُولُ الْكُفْرِ وَتَرْتِيْبُ أَثَرِهِ عَلَيْهِ فِي الْعُمُومِ، فَلَا نُسَلِمُ الْإِثْمَ مَعَ عَدَمِ التَّقْصِيرِ

Epistemologisch begründet al-Qummī dies mit einer doppelten Relativierung: Erstens seien die Beweise für Glaubensgrundsätze nicht immer absolut evident (*qaṭʿī*), zweitens sei „diese Annahme [der vorsätzlichen Nachlässigkeit] für die meisten gewöhnlichen Menschen (*awāmm*) in den meisten grundlegenden Glaubensfragen völlig unzutreffend“ (Al-Qummī, 1431 H., 4:450). Daraus folgert er, dass kein Anspruch auf absolute Gewissheit bestehen könne; entscheidend sei vielmehr das aufrichtige Bemühen (*iğtihād bi-ihlās*). Diese Argumentation kulminiert in der theologischen Einsicht, dass ein gerechter Gott den aufrichtig Suchenden nicht für unverschuldeten Irrtum bestrafen könne. Hervorzuheben ist dabei al-Qummīs hermeneutische Schärfe, wenn er traditionelle Koraninterpretationen kritisiert: Der oft zitierte Vers „Diejenigen aber, die sich um unseretwillen abmühen, werden wir unsere Wege führen“ (Koran: 29:69; Paret, 2007, 282)¹⁴ beziehe sich für ihn keineswegs auf intellektuelles Ringen, sondern auf den konkreten Kampf gegen widrige teuflische Kräfte (Al-Qummī, 1431 H., 4:451).

Durch diese Synthese aus rechtlicher Präzision, theologischer Innovation und hermeneutischer Kritik schafft al-Qummī ein bis heute relevantes Paradigma, das dogmatische Starrheit durch ein dynamisches Verständnis von göttlicher Gerechtigkeit und menschlicher Erkenntnisbemühung überwindet.

2. Al-Ġaṣṣās: Pluralität als Ausdruck göttlicher Gnade

Wie erwähnt war al-Ġaṣṣās der erste Rechtsgelehrte, der in seinem Werk *al-Fuṣūl fī l-uṣūl* einen systematischen Teil über die *taṣwīb*-Maxime schrieb, und einer der ersten, der die Frage der Relativität systematisch und rechtstheoretisch begründete. Seine Argumentation zeigt exemplarisch, wie aus der erkenntnistheoretischen Begrenzung keine normative Schwäche, sondern eine theologisch legitimierte Kultur rechtspluraler Verantwortung erwachsen kann. Für al-Ġaṣṣās ist dabei die Vielfalt der vom Koran und der Sunna hergeleiteten Rechtsnormen entscheidend für die gesamte Diskussion, wo er insbesondere zwei Kategorien unterscheidet: Erstens Normen, deren Aufhebung oder Modifikation nicht möglich sei, da der gute oder böse Charakter (*ḥusn* und *qubḥ*) der jeweiligen Handlung evident erscheine. In diesem Bereich bestehe weder Spielraum für Meinungsverschiedenheiten unter den Gläubigen noch bestehe für die Gelehrten eine Verpflichtung zum *iğtihād*, da Gott hierfür eindeutige Beweise etabliert habe. Zweitens handele es sich um Normen, die in Abhängigkeit von den sich wandelnden Lebensumständen der Menschen variieren könnten. Nach al-Ġaṣṣās' Auffassung sei es denkbar, dass verschiedene Personengruppen in ein und demselben Fall zu unterschiedlichen Handlungen verpflichtet werden könnten, und zwar „in Übereinstimmung mit dem, was Gott – der Erhabene – in den jeweiligen Bestimmungen als *maṣlaḥa* (Gemeinwohl) erkennt“ (1994, 4:301). Bei rechtlichen Fragestellungen, zu denen kein eindeutiger Text existiert, entwickelt al-Ġaṣṣās die These, dass mehrere *iğtihād*-Urteile gleichzeitig wahrheitsfähig sein können. Entscheidend ist dabei nicht, welches Urteil objektiv richtig ist, sondern ob es methodisch sauber aus den Quellen hergeleitet wurde. Als normatives Kriterium führt al-Ġaṣṣās das Prinzip ein: Der *muğtahid* soll jenes Urteil fällen, das der Logik, Struktur und dem Sinn der offenbarten Texte am ähnlichsten ist (*aṣbah bi-l-aṣl*) (1994, 4:302).

Diese Argumentation beruht, wie erwähnt, auf einem grundlegenden theologischen und hermeneutischen Prinzip: Die Offenbarung enthält in vielen Fällen keine monolithischen, eindeutigen Anweisungen, sondern spricht in Formen, die zur Auslegung einladen, sei es durch metaphorische Ausdrucksweise, durch intentional mehrdeutige Formulierungen oder durch stillschweigende Raumöffnung für Kontextualisie-

¹⁴ Text im arabischen Original: وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا.

rung. Genau darin liegt der Raum für *ijtihād*. Al-Ġaṣṣās veranschaulicht dieses Prinzip exemplarisch anhand zweier zentraler Quellen:

Zum einen verweist er auf den Koranvers 59:5: „*Was ihr von den Palmen umgehauen habt oder sie auf ihren Wurzeln stehen ließt – es geschah mit der Erlaubnis Gottes*“.¹⁵ Dieser Vers bezieht sich auf das taktische Fällen von Palmen während der Belagerung der Ortschaft, an der die jüdischen Banū an-Naḍir angesiedelt waren, durch die Muslime im Jahre 625. Einige Prophetengefährten hatten die Palmen gefällt, um die feindliche Stellung zu schwächen; andere hielten das für nicht erlaubt. Die Prophetengefährten handelten, so al-Ġaṣṣās, auf Grundlage ihres *ijtihād*, indem jede Gruppe zu ihrer Entscheidung nach bestem Wissen und Gewissen gelangte. Der Koran legitimiert im Nachhinein beide Handlungsweisen mit der Aussage „mit Gottes Erlaubnis“ (*bi-idn Allāh*). Für al-Ġaṣṣās ist dieser Vers der Beweis, dass verschiedene rechtliche Entscheidungen in derselben Situation göttlich legitim sein können, sofern sie aus redlicher Einschätzung resultieren (Al-Ġaṣṣās, 1994, 4: 307–310).

Zum anderen argumentiert al-Ġaṣṣās mit der bekannten Hadith-Episode über die Banū Qurayza, in der der Prophet seinen Gefährten befiehlt: „*Keiner von euch soll das Nachmittagsgebet beten, bis er die Banū Qurayza erreicht hat*“ (Al-Buḥārī, 1993, Hadith-Nr. 904, 1: 320).¹⁶ Unterwegs war die Zeit für das Nachmittagsgebet bereits fast verstrichen. Daher waren sich die Gefährten darüber uneins, ob sie es sofort verrichten oder bis zum Ziel warten sollten, auch wenn die Zeit dann bereits vorbei wäre, um dem Befehl des Propheten zu folgen. Ein Teil der Gefährten nahm daher den Befehl des Propheten wörtlich und verschob das Gebet, selbst als die Zeit zu vergehen drohte. Ein anderer Teil interpretierte ihn sinnorientiert und verrichtete das Gebet rechtzeitig vor Ort. Als der Prophet von der Spaltung hörte, missbilligte er keine der beiden Gruppen, sondern akzeptierte beide Auslegungen (Al-Buḥārī 1993, Hadith-Nr. 904, 1: 320).

Al-Ġaṣṣās deutet diese beiden Beispiele, den koranischen Vers und die prophetische Praxis, als klare Hinweise darauf, dass die göttliche Ordnung Spielraum für verantwortete Vielfalt eröffnet. Gottes Wille offenbart sich nicht ausschließlich im Ergebnis, sondern auch im prozesshaften Ernstnehmen der normativen Frage. Das bedeutet, dass Gott nicht ein einziges „richtiges“ Urteil erfordert, sondern unterschiedliche Bewertungen anerkennt, sofern sie auf methodisch redlichem *ijtihād* beruhen. Wenn daher die bereits vorhandenen koranischen und prophetischen Belegtexte unterschiedliche Urteile für ein und denselben Fall aufweisen, dann können die Urteile der *muḡtahidūn* in einem Fall, für den es gar keine bzw. mehrdeutige Belege gibt, ebenfalls alle richtig sein (Al-Ġaṣṣās, 1994, 4: 342).¹⁷ Al-Ġaṣṣās stützt sich dabei sowohl auf die *maṣlaḥa* als dynamisches Scharia-Konzept als auch auf Koranverse und Überlieferungen, die die unterschiedlichen Rechtsurteile der Gefährten, entstanden durch ihren jeweils eigenen *ijtihād*, als gültig anerkennen.

Zwar vertritt al-Ġaṣṣās dabei die Ansicht, dass es bei Gott eine Wahrheit gebe, jedoch hält er es auch für möglich, dass Gott in Bezug auf den vorliegenden Rechtsfall mehrere Erkenntniswege oder argumentative Zugänge zulasse. Ausgehend von der Tatsache, dass kein definitiver Beweis für die göttliche Wahrheit

¹⁵ Für die Übersetzung siehe Paret, 2007, 388: مَا قَطَعْتُمْ مِّن لَّيْنَةٍ أَوْ نَرَكْتُمْوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُسُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ

¹⁶ Vgl. auch Hadith-Nr. 3893, 4: 1510: لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُكُمْ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ.

¹⁷ „Wenn ein [koranischer oder prophetischer] Text in Bezug auf eine Angelegenheit eine Wahlmöglichkeit zwischen dem Tun und dem Verlassen bietet, dann ist es auch möglich, dass dies durch den *ijtihād* geschieht, und dass sowohl das Verbot als auch das Erlauben auf diesem Weg [des *ijtihād*] gleichzeitig das Urteil Gottes darstellen“ (Al-Ġaṣṣās, 1994, 4: 342). Text im arabischen Original:

وَإِذَا كَانَ جَائِزًا وُرُودُ النَّصِّ بِمِثْلِهِ عَلَىٰ وَجْهِ التَّخْيِيرِ، جَازَ أَنْ يُفْرَضَهُ مِنْ طَرِيقِ الْإِجْتِهَادِ، وَيَكُونُ وُرُودُ الْإِبَاحَةِ وَالْحَظْرِ جَمِيعًا عَلَىٰ هَذِهِ الشَّرْطِ حُكْمًا لِلَّهِ تَعَالَى.

vorliegt, muss der *muğtahid* sich bemühen, diese Wahrheit zu ermitteln und ihr zu entsprechen. Al-Ğaššās zufolge gelten die unterschiedlichen Urteile der *muğtahidūn* ebenfalls als wahrheitsfähig, soweit jeder von ihnen Gewissheit darüber hat, dass sein Urteil *ašbah bi-l-aṣl* (wörtl. „der Grundlage am ähnlichsten“) ist:

Gott hat die *muğtahidūn* nicht verpflichtet, den *ašbah bi-l-aṣl* zu treffen, da Er ihnen keinen eindeutigen Beweis dafür festgesetzt hat. Daher ist das Urteil, das Gott von ihnen in der Religion akzeptiert, jenes, das ihnen aufgrund ihres *iqtiḥād* als *ašbah bi-l-aṣl* erscheint. (Al-Ğaššās, 1994, 4: 303)¹⁸

Daraus leitet al-Ğaššās eine bemerkenswerte Konsequenz ab: Gott verlangt nicht, dass der Mensch das einzig wahre Urteil trifft, wohl aber, dass er sich mit Aufrichtigkeit, methodischer Sorgfalt und moralischer Ernsthaftigkeit bemüht. Die Wahrheit Gottes bleibt transzendent; das menschliche Urteil darf irren, solange es redlich ist. In diesem Sinne hebt al-Ğaššās hervor, dass Pluralität in der Rechtsfindung kein Defizit ist, sondern Ausdruck göttlicher Barmherzigkeit: „Gott hat den *ašbah bi-l-aṣl* als Erleichterung und Barmherzigkeit für die Menschen verborgen, damit die Anwendung der Urteile nicht erschwert werde und sich nicht auf einen einzigen Weg verenge“ (Al-Ğaššās, 1994, 4: 302).

Das bedeutet, dass *iqtiḥād* weit über ein bloßes Instrument der Normermittlung hinausgeht: Er wird zu einem Raum verantworteter Urteilskraft, zu einem ethisch aufgeladenen Akt im Spannungsfeld zwischen göttlichem Wahrheitsanspruch und menschlicher Endlichkeit. Das islamische Recht erscheint in diesem Licht nicht primär als System zwingender Eindeutigkeit, sondern – zumindest im Bereich der mehrdeutigen Belege – als strukturierter Möglichkeitsraum, in dem methodisch kontrollierte Pluralität zum Prinzip erhoben wird.

Diese Darlegung von al-Ğaššās' Position offenbart die grundlegende Spannung zwischen Relativität und Verbindlichkeit islamischer Normativität in der *tašwīb*-Debatte. Seine zentrale These, die in vier Punkten zusammengefasst werden kann, verdeutlicht diesen dialektischen Charakter: (1) Die Existenz einer absoluten göttlichen Wahrheit, die jeder *muğtahid* suchen müsse, stehe (2) der Anerkennung der menschlichen Erkenntnisgrenzen gegenüber; der Gelehrte sei zum Bemühen verpflichtet, aber nicht zum tatsächlichen Erfassen dieser Wahrheit. (3) Das Urteil des *muğtahid* repräsentiere den „*ašbah bi-l-aṣl*“, eine relative Annäherung an die göttliche Norm, die (4) in ihrer Pluralität dennoch jeweils gültige Gottesurteile darstellten. Diese Konzeption zeigt, wie al-Ğaššās die Relativität menschlicher Rechtsfindung mit der Verbindlichkeit islamischer Normativität zu vermitteln suchte, indem er die Gleichzeitigkeit von relativer menschlicher Erschließung und absolutem göttlichem Anspruch betonte. Damit entwickelte er die von al-‘Anbarī ursprünglich theologisch konzipierte *tašwīb*-Lehre zu einem Modell strukturierter, juristischer Deutungsoffenheit weiter, das die Dynamik islamischer Normenbildung zwischen göttlicher Vorgabe und menschlicher Aneignung paradigmatisch verkörpert.

3. Al-Baṣrīs Theorie der amāra, epistemische Verantwortung statt normativer Zielgleichheit

Nicht alle damaligen Verfechter der *tašwīb*-Maxime von al-‘Anbarī begnügten sich mit der Vorstellung, dass sich Richtigkeit über Ähnlichkeit zur Offenbarung definieren lasse. Die mu‘tazilitischen *uṣūl*-Gelehrten verlangten eine noch präzisere Fundierung der Urteilsfindung, nicht im Ergebnis, sondern im Weg

¹⁸ Text im arabischen Original:

لَمْ يُكَلِّفُهُمْ إِصَابَةَ الْأَشْبَاهِ، وَلَا الْوُصُولَ إِلَيْهِ بِعَيْنِهِ، إِذْ لَمْ يَنْصِبْ لَهُمْ دَلِيلًا دُونَ غَيْرِهِ، وَجَعَلَ الْحُكْمَ الَّذِي تَعَبَّدَهُمْ بِهِ هُوَ مَا كَانَ فِي اجْتِهَادِهِمْ أَنَّهُ الْأَشْبَاهُ.

dorthin.¹⁹ Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, einer der prominenten Systematiker der muʿtazilitischen Rechtsmethodologie im 5./11. Jahrhundert, radikalisiert in gewisser Hinsicht in seinem *al-Muʿtamad* die erkenntnistheoretische Bescheidenheit des *ijtihād*-Denkens. Während al-Ġaṣṣāṣ, wie erwähnt, noch davon ausgeht, dass jedes verantwortete Urteil dem göttlichen Urteil „am ähnlichsten“ (*ašbah bi-l-aṣl*) sein sollte, verschiebt al-Baṣrī die normative Fokussierung weg vom Ergebnis hin zur epistemischen Qualität des Urteilsprozesses selbst. Entscheidend ist für ihn nicht, ob das Urteil der Wahrheit am nächsten kommt, sondern ob es durch methodisch legitime Indizien gestützt wird.

Zentral ist bei ihm der Begriff der *amāra*, ein epistemisches Indiz, das den *muḡtahid* zur Wahrscheinlichkeit einer bestimmten Rechtsnorm führt.²⁰ Anders als bei al-Ġaṣṣāṣ geht es nicht um Ähnlichkeit mit bereits bekannten Normen, sondern um rational überprüfbare Argumente, die den Ausschlag für ein Urteil geben. Al-Baṣrī unterscheidet dabei zwischen starken und schwachen *amārāt* (Sg. *amāra*): Nur wenn der *muḡtahid* die jeweils stärkste *amāra* erkennt und auf ihr basierend entscheidet, erfüllt er seine theologische Verantwortung:

Die *amāra* ist zweierlei: stark und schwach. Wenn dem *muḡtahid* zwei *amārāt* begegnen, von denen die eine stärker ist als die andere, ist es ihm nicht erlaubt, von der stärkeren zur schwächeren überzugehen. Daraus ergibt sich, dass Gott – erhaben sei Er – den *muḡtahid* verpflichtet hat, sein Urteil auf die stärkste *amāra* zu stützen, und zwar auf der Grundlage der von Ihm eingesetzten Kriterien zur Gewichtung (*wuḡūh at-tarḡīh*). Dieses Vorgehen muss sich notwendig auf Wissen gründen. (Al-Baṣrī, 1964, 2: 983)

Diese Argumentationslinie steht in engem Zusammenhang mit der rationalistischen Ethik der Muʿtazila, die davon ausgeht, dass Gott den Menschen nicht nach der objektiven Wahrheit, sondern nach dem Grad seiner Erkenntnismöglichkeit beurteilt (ʿAbd al-Ġabbār, 1961, 11: 89, 265). Der Mensch ist verpflichtet, der stärksten *amāra* zu folgen, die ihm zur Verfügung steht. Kommt ein anderer *muḡtahid* mit denselben Voraussetzungen zu einem anderen Urteil, so ist auch dieser im Recht, sofern seine Entscheidung auf einer gleichwertig fundierten *amāra* beruht.

Al-Baṣrī betont diese Auffassung besonders im Hinblick auf praktische Normen (*furūʿ ad-dīn*), nicht jedoch auf Glaubenslehren (*uṣūl ad-dīn*). In den Rechtsfragen hält er die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher, widersprüchlicher Urteile nicht nur für denkbar, sondern für theologisch verantwortbar. Denn in unterschiedlichen sozialen und historischen Kontexten können unterschiedliche *amārāt* zu je verpflichtenden Ergebnissen führen; Pluralität ist hier kein Mangel, sondern Ausdruck der Differenziertheit göttlicher Ansprache:

Es widerspricht nicht der Vernunft, dass die *muḡtahidūn* trotz ihrer unterschiedlichen Urteile alle im Recht sind [...] Es widerspricht ebenso nicht der Vernunft, dass ein *muḡtahid* die Stärke einer bestimmten *amāra* erkennt, während ein anderer die Stärke einer anderen *amāra* wahrnimmt. In einem solchen Fall ist jeder

¹⁹ Die These von al-ʿAnbarī, dass jeder *muḡtahid* richtig liegt, wurde historisch gesehen erstmals von der Muʿtazila vertreten (Krawietz, 2002, 344). Die bekannte Auffassung der muʿtazilitischen Theologen wie Abū Ḥudayl al-ʿAllāf (gest. 225/840), Abū ʿAlī al-Ġubbāʾī (gest. 303/915) und sein Sohn Abū Ḥāsim (gest. 321/933) lautete, dass jeder *muḡtahid* in seinen Anstrengungen um das rechtliche Urteil des jeweils vorliegenden Falls recht hat (Al-Baṣrī 1964, 2: 949). Es ist erwähnenswert, dass al-Baṣrī die Auffassung seines Lehrers, ʿAbd al-Ġabbār, nicht erwähnt, obwohl dieser die These des *taṣwīb* in seinem al-Muḡni vertritt (ʿAbd al-Ġabbār, 1961, 17: 364).

²⁰ Al-Baṣrī widmete in seinem *uṣūl*-Werk dem Konzept der *amāra* eine systematische Untersuchung, insbesondere im Kontext des *qiyās* (Analogieschlusses). Seine Ausführungen verdeutlichen, dass er die *amāra* als zentrales Erkenntnisinstrument des *muḡtahid* betrachtete – eine methodische Besonderheit muʿtazilitischer Rechtslehre. Während andere Rechtsschulen den allgemeineren Begriff *dalīl* (Beweis) für alle Formen rechtlicher Argumentation, einschließlich *qiyās* und *ahād*-Überlieferungen, verwendeten, entwickelten die Muʿtaziliten eine differenzierte Theorie der *amāra*, die ihre spezifische Auffassung von der Relativität rechtlicher Erkenntnis widerspiegelt (Al-Baṣrī, 1964, 2: 690–697).

von ihnen verpflichtet, gemäß dem zu handeln, was er als richtig erachtet, auch wenn die Handlungen voneinander abweichen. So ist jeder von ihnen im Recht, da er nach seinem *ijtihād* handelt, wozu er verpflichtet ist. Es widerspricht auch nicht der Vernunft, dass eine Handlung für einen Menschen zu einer bestimmten Zeit als Pflicht erklärt wird, während die gegenteilige Handlung für einen anderen zur gleichen Zeit auch als Pflicht betrachtet wird; dies hängt von den jeweiligen Bedingungen des *muğtahid* ab, denn eine Handlung kann unter bestimmten Umständen Nutzen aufweisen, während das Gegenteil derselben Handlung unter anderen Umständen ebenfalls nützlich sein kann [...] Aus diesem Grund ist es nicht ausgeschlossen, dass eine Handlung nach der Einschätzung des *ijtihād* einen Nutzen bringen kann, während sie unter anderen Umständen auch durch den *ijtihād* schädlich sein kann. (Al-Baṣrī, 1964, 2: 960)²¹

Obwohl al-Baṣrī und al-Ġaṣṣās allen zum *ijtihād* befähigten Rechtsgelehrten die Richtigkeit ihrer jeweiligen Urteile zugestehen, unterscheiden sie sich, wie das Zitat zeigt, in der Frage, worin genau die Verpflichtung des *muğtahid* auf dem Weg zu dieser Richtigkeit besteht. Sowohl al-Ġaṣṣās als auch al-Baṣrī betonen, dass sich der *muğtahid* mit allen verfügbaren methodischen Mitteln um das bestmögliche Urteil bemühen muss – sei es auf Grundlage des wahrscheinlichsten Originals (*ašbah bi-l-aṣl*) bei al-Ġaṣṣās oder der stärksten *amāra* bei al-Baṣrī. Beide Autoren teilen die Überzeugung, dass das göttliche Urteil prinzipiell nicht mit Gewissheit (*yaqīn*) erreichbar ist, wohl aber durch argumentative Annäherung – und dass der *muğtahid* dafür keine objektive, sondern eine subjektive Richtigkeit (*iṣāba*) erlangen kann. Der zentrale Unterschied besteht jedoch darin, dass al-Baṣrī ausdrücklich die Möglichkeit einer Begründungsppluralität (*taʿaddud al-wujūh al-muʿaddiya ilā l-ḥaqq*) anerkennt: Verschiedene *muğtahidūn* können auf Basis legitimer *amārāt* zu divergierenden, aber dennoch jeweils richtigen Urteilen gelangen. Er lehnt daher – im Anschluss an seinen Lehrer ʿAbd al-Ġabbār – ausdrücklich das „*ašbah bi-l-aṣl*“ ab,²² mit dem al-Ġaṣṣās voraussetzt, dass die individuell erreichbare Lösung nach der Vermutung des *muğtahid* den grundlegenden Prinzipien am ähnlichsten liegen müsse.

Trotz aller Unterschiede zeigt sich in ihrer gemeinsamen Grundannahme ein zentrales Moment islamischer Normenreflexion: Der *muğtahid* ist nicht verpflichtet, das tatsächliche göttliche Urteil zu treffen, sondern es genügt, wenn er ein eigenes Urteil fällt, das auf einer methodisch verantworteten Herleitung beruht. Diese Auffassung bringt die strukturierte Relativität islamischer Normenfindung deutlich zum Ausdruck. Ihre Positionen zeigen, wie die *taṣwīb*-Lehre eine dynamische Normativität begründet, die besonders für al-Baṣrī widersprüchliche Urteile nicht als Defizit, sondern als unvermeidliche Konsequenz menschlicher Erkenntnisbedingungen akzeptiert. Die Bindungswirkung dieser Urteile für den *muğtahid* und seine Anhänger unterstreicht, dass diese Relativität nicht auf beliebiger Meinungsvielfalt beruht, sondern auf einer methodisch kontrollierten Anstrengung des Erkennens gründet. Die göttliche Wahrheit bleibt dem Menschen zwar verborgen, entfaltet jedoch normative Verbindlichkeit in relativer Form.

Ausgehend davon distanziert sich al-Baṣrī dabei auch terminologisch vom Wahrheitsbegriff: Während al-Ġaṣṣās noch von einer verborgenen Wahrheit spricht, die sich im *ašbah bi-l-aṣl* spiegeln könnte, verwendet al-Baṣrī den Begriff „Wahrheit“ im Vergleich zur *iṣāba*, der methodischen Richtigkeit im Urteil, sehr selten

²¹ Text im arabischen Original:

لا يَمْتَنِعُ الْعَقْلُ أَنْ يَكُونَ الْمُجْتَهِدُونَ فِي الْفُرُوعِ عَلَى اخْتِلَافِهِمْ مُصِيبِينَ [...] وَلَيْسَ بِمُتَمَتِّعٍ فِي الْعَقْلِ أَنْ يَظَنَّ الْمُجْتَهِدُ قُوَّةَ بَعْضِ الْإِمَارَاتِ وَيَظَنَّ غَيْرَهُ قُوَّةَ غَيْرِهَا مِنَ الْإِمَارَاتِ، فَيَلْزِمُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَنْ يَعْمَلَ بِحَسَبِ مَا ظَنَّهُ وَإِنْ اخْتَلَفَ الْفِعْلَانِ، فَيَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فِي فِعْلِهِ لِمَا يَفْعَلُهُ مُصِيبًا لِمَا كَلَّفَ. وَلَيْسَ بِمُتَمَتِّعٍ فِي الْعَقْلِ أَنْ يَكُونَ الْفِعْلُ وَاجِبًا عَلَى زَيْدٍ وَنَقِيضُهُ عَلَى غَيْرِهِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، وَيَجُوزُ أَنْ يَجِبَ عَلَيْهِ ضِدُّهُ أَوْ نَقِيضُهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ الشَّرْطِ، فَيَكُونُ الْفِعْلُ مَصْلَحَةً عَلَى شَرْطِ، وَضِدُّهُ وَنَقِيضُهُ مَصْلَحَةً عَلَى شَرْطٍ آخَرَ [...] عَلَى هَذِهِ الْوُجُوهِ لَمْ يَمْتَنِعْ أَنْ يَكُونَ الْفِعْلُ مَصْلَحَةً إِذَا أَدَّى الْإِجْتِهَادُ إِلَيْهِ وَمُفْسَدَةً إِذَا أَدَّى الْإِجْتِهَادُ إِلَى غَيْرِهِ

²² In ihren *uṣūl*-Schriften üben sowohl ʿAbd al-Ġabbār als auch al-Baṣrī deutliche Kritik am Begriff *ašbah bi-l-aṣl*, wie er von al-Ġaṣṣās geprägt wurde (ʿAbd al-Ġabbār, 1961, 17: 375; al-Baṣrī, 1965, 2: 982).

(Al-Baṣrī, 1964, 963-964.). Wahrheit bleibt für ihn letztlich sekundär; entscheidend ist die Verbindlichkeit des Verfahrens.

Besonders bemerkenswert ist, dass al-Baṣrī die Möglichkeit widersprüchlicher Richtigkeit nicht nur theoretisch behauptet, sondern explizit auf kontroverse Themen wie Nutzen und Schaden in konkreten Handlungen anwendet. In seiner Rechtstheorie wird daher die Bewertung der Beweiskraft der *amārāt* unmittelbar mit dem *maṣlaḥa*-Prinzip verknüpft, ein methodischer Durchbruch, der die kontextabhängige Relativität normativer Urteile systematisch verankert. Diese situative Kontextualisierung von Normativität führt zu einem flexiblen, aber methodisch kontrollierten Rechtsverständnis, das der Komplexität menschlicher Lebenswirklichkeiten gerecht wird. So kann etwa ein und dieselbe Handlung je nach Umständen und betroffenen Personenkreisen unterschiedliche rechtliche Bewertungen erfahren, ohne dass dies die Verbindlichkeit der Einzelurteile infrage stellt. Al-Baṣrī entwickelt damit die Lehren seines Lehrers ‘Abd al-Ġabbār entscheidend weiter, der das *maṣlaḥa*-Prinzip zwar als teleologische Grundlage der Normenbegründung etabliert (‘Abd al-Ġabbār 1961, 17:13), aber nicht so systematisch auf die *amāra*-Bewertung angewendet hatte.²³

Das Besondere an al-Baṣrīs Ansatz ist die Art und Weise, wie er die scheinbare Spannung zwischen normativer Flexibilität und methodischer Strenge auflöst. Einerseits erkennt er die grundlegende Relativität menschlicher Erkenntnis und damit die Notwendigkeit unterschiedlicher Rechtsurteile an. Andererseits sichert sein System durch klare Kriterien der *maṣlaḥa*-Abwägung und eine stringente Methodik den Anspruch auf objektive Verbindlichkeit. Diese Synthese aus theoretischer Kohärenz und praktischer Anwendbarkeit macht al-Baṣrīs Konzeption zu einem Höhepunkt mu‘tazilitischer Rechtslehre und erklärt ihre anhaltende Relevanz für moderne Diskussionen über islamische Rechtserneuerung und Normenbegründung. Zwar setzt sich al-Baṣrī nicht systematisch mit der Frage auseinander, nach welchen Kriterien die Stärke einer *amāra* bestimmt werden kann. Doch sein wiederholter Verweis auf die zentrale Rolle der *maṣlaḥa* im Prozess rechtsmethodischer Urteilsfindung legt nahe, dass sich diese Stärke primär an ihrer Nähe zur *maṣlaḥa* bemisst – also an ihrem Potenzial, Nutzen zu stiften und Schaden zu vermeiden –, was zugleich die Grundlage seines Abwägungsprinzips bildet.

III. Fazit

Damit lässt sich festhalten, dass die Ansätze von al-Ġaṣṣāṣ, al-Baṣrī, al-Ġāḥiẓ und al-Qummī unterschiedliche, doch komplementäre Perspektiven auf die Relativität islamischer Normativität eröffnen, jede verankert in ihrer eigenen Disziplinlogik, gemeinsam jedoch getragen von einer tiefen Skepsis gegenüber einem epistemischem Absolutheitsanspruch.

Al-Ġāḥiẓ‘ ursprünglich im *kalām*-wissenschaftlichen Kontext entwickelte Grundthese findet ihre systematischste Weiterführung bei al-Qummī, der sie um eine soteriologische Dimension erweitert. Während al-Ġāḥiẓ als eigentlicher Urheber des universalistischen Entschuldigungskonzepts (*i‘dār*) gilt, verleiht al-Qummī dieser Idee juristische Präzision: Auch wer irrt, kann gerechtfertigt sein, sofern der Irrtum nicht aus absichtlicher Verweigerung (*‘inād*) oder epistemischer Nachlässigkeit (*tafrit*) resultiert. Damit überträgt er al-Ġāḥiẓ‘ theologische Kernidee auf die eschatologische Dimension und befreit den Menschen von einer Wahrheitspflicht, die seine Erkenntnisgrenzen übersteigt.

²³ Für eine ausführliche Behandlung der *uṣūl*-Einstellungen ‘Abd al-Ġabbārs siehe Abdelrahem, 2022.

Bei al-Ğaṣṣāṣ steht die Offenbarung selbst im Mittelpunkt als mehrdeutiger Textkörper, der Pluralität nicht nur zulässt, sondern theologisch legitimiert: Unterschiedliche Urteile sind hier kein Ausdruck von Beliebigkeit, sondern ein Zeichen göttlicher Barmherzigkeit, solange sie sich dem *ašbah bi-l-aṣl*, der strukturellen Nähe zur Offenbarung, verpflichten.

Al-Baṣrī wiederum verschiebt den normativen Fokus von der Ähnlichkeit mit einem Ideal hin zur Stärke der epistemischen Indizien. Nicht das Ergebnis ist maßgeblich, sondern der Weg: Die methodisch verantwortete *iṣāba* ersetzt die Vorstellung von objektiver Wahrheit durch ein Modell begründeter Richtigkeit, relativ, aber bindend.

Die so manifestierte Urteilspluralität ist keine normative Schwäche, sondern Folge einer theologischen Anthropologie, die menschliche Erkenntnis gerade in ihrer Begrenztheit ernst nimmt. Im Zentrum steht die revolutionäre Annahme, dass normative Geltung nicht an metaphysische Evidenz gebunden ist, sondern an methodisch kontrollierte Annäherung. Wahrheit erscheint so nicht als Besitz, sondern als Verpflichtung, der *muğtahid* vertritt keinen Wahrheitsanspruch, sondern Verantwortung unter Unsicherheit.

Allen drei Denkern gemeinsam ist eine Haltung, die Wahrheit, Urteil und Verantwortung nicht deckungsgleich denkt, sondern in ein dynamisches Verhältnis zueinander setzt: *Was gilt, muss nicht absolut sein. Was irrt, muss nicht falsch sein. Und was differiert, kann dennoch verbindlich sein.* Diese Struktur widerlegt simplifizierende Narrative vom islamischen Recht als bloßem Gebotssystem, vielmehr begegnet es der Herausforderung pluraler Geltungsansprüche durch ein Modell, das göttliche Wahrheit und menschliche Urteilsfähigkeit produktiv vermittelt. In dieser Perspektive wird das islamische Recht zu mehr als nur einem Subsystem unter „religiösen Rechten“. Es entwirft ein Modell von Normativität, das transzendente Letztbegründung nicht aufhebt, sondern in methodische Bescheidenheit übersetzt; das menschliche Urteil nicht ersetzt, sondern zur tragenden Instanz normativer Ordnung macht; und das Differenz nicht als Problem, sondern als strukturelles Moment eines verantwortbaren Rechtsdenkens anerkennt. Das Ergebnis ist ein normativer Raum, der weder in Dogma erstarrt, noch in Beliebigkeit zerfällt. Es ist ein Recht, das Ambiguität erträgt, strukturell integriert und darin ein Modell epistemischer Urteilskraft entwickelt, das auch jenseits des islamischen Diskurses resonanzfähig ist.

Was lässt sich aus der klassischen islamischen Normenlehre gewinnen, wenn man sie nicht lediglich als Sammlung religiöser Regeln oder als positivistisch umsetzbare Scharia-Auffassung versteht, sondern als eine eigenständige Kultur des Urteilens unter dem Anspruch göttlicher Normativität? Die vorgestellten Denkfiguren, von al-Ğaṣṣāṣ' Theologie der Barmherzigkeit im Dissens über al-Baṣrī's Rationalisierung normativer Richtigkeit bis hin zu al-Ğāhiz' soteriologischer Entlastung des aufrichtigen Irrtums, sind mehr als historische Argumente. Sie eröffnen ein theologisches Denkmuster, das den Umgang mit normativer Ungewissheit als notwendige Konsequenz der Endlichkeit menschlicher Urteilskraft angesichts transzendenter Wahrheit ermöglicht. Was hier sichtbar wird, ist eine Hermeneutik des Rechts, die Wahrheit nicht auf ihre Durchsetzbarkeit reduziert, sondern sie als Horizont methodischer Redlichkeit interpretiert. Die Offenbarung erscheint nicht als System vollständiger Normen, sondern als geöffneter Diskursraum, der methodisch erschlossen, kontextualisiert und verantwortet werden will. Das Urteil des *muğtahid* ist in diesem Rahmen eine Form epistemischer Ethik, ein Versuch, der göttlichen Ordnung gerecht zu werden, ohne sie zu vereinnahmen. Diese Haltung birgt ein tiefes theologisches Ethos: *Irren ist möglich, ohne moralisch verfehlt zu sein; differieren erlaubt, ohne den Geltungsanspruch aufzugeben.*

Diese theologische Tiefenschärfe ist jedoch nicht nur innerislamisch von Bedeutung. In ihrer methodischen Struktur steht die klassische Normenlehre in bemerkenswerter Resonanz mit zeitgenössischen rechtsphilosophischen Fragestellungen. Denn was al-Baṣrī als *iṣāba* beschreibt, das methodisch verantwortete Urteil unter Unsicherheit, lässt sich auch als islamische Parallele zu Dworkins Konzept der „besten begründbaren

Entscheidung“ lesen (1986, Kap. 6 u. 7). Al-Ġāhiz' Einsicht in die Nichtschuldhaftigkeit epistemisch bedingten Irrtums verweist auf das moraltheologische Äquivalent dessen, was in säkularen Rechtsordnungen als Verhältnismäßigkeit, Angemessenheit oder Fehlerfreundlichkeit diskutiert wird. Und al-Ġaṣṣāṣ' Verständnis göttlicher Mehrdeutigkeit in normativer Offenbarung steht der rechtstheoretischen Idee normativer Ambiguität, wie sie in postpositivistischen Modellen formuliert wird, erstaunlich nahe. Gerade deshalb liegt im klassischen islamischen Rechtsdenken ein Potenzial, das weit über sein eigenes Traditionssystem hinausweist. Es vermag ein Modell normativer Rationalität zu entwerfen, das zwischen transzendenten Letztbegründung und kontextgebundener Urteilskraft vermittelt und so einen eigenständigen Beitrag zur Weiterentwicklung des rechtswissenschaftlichen Denkens leisten kann. In dieser Perspektive wird islamische Normativität nicht zum Sonderfall religiösen Rechts, sondern zu einer eigenständigen Form normativer Theorie, die dem säkularen Diskurs als dialogfähige und kreative Bezugsordnung dienen kann, die zur Auseinandersetzung anregt und gleichberechtigt zur Seite tritt.

Literatur

- ‘Abd al-Ġabbār, Abū l-Ḥasan ibn Ahmad al-Hamadānī (1961). *Al-muġnī fi abwāb at-tawḥīd wa-l-‘adl*, ed. Ṭāha Ḥusayn. Dār al-Kutub al-Miṣriyya.
- Abdelrahem, Mohammed (2022). Auswirkung der Theologie auf das rechtsphilosophische Denken der Mu‘tazila: Lektüre bei al-Qādī ‘Abd al-Ġabbār. *Zeitschrift für Recht und Islam* 13/14, 57–80. <http://zri.gair.de/index.php/de/inhalte/aktuelle-ausgabe>
- Abou El-Fadl, Khaled (2010). *Speaking in God's Name*. Oneworld.
- Al-Āmidī, ‘Alī b. Muḥammad (2003). *Al-Iḥkām fi uṣūl al-aḥkām*, ed. ‘Abd ar-Rāziq ‘Afīfī. Al-Maktab al-Islāmī.
- Al-Baġdādī, Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī (2004). *Tārīḥ Baġdād*, ed. Muṣṭafā ‘Abdel-Qādir ‘Aṭā. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad ibn aṭ-Ṭayyib (1998). *At-Taqrīb wa-l-irṣād*, ed. ‘Abd al-Ḥamīd ‘Alī Abū Zunayd. Mu‘assasat ar-Risāla.
- Al-Baṣrī, Abū l-Ḥusayn Muḥammad b. ‘Alī (1964). *Al-mu‘tamad fi uṣūl al-fiqh*, ed. Muḥammad Ḥamīdullāh. Französisches Institut für Arabische Studien.
- Al-Baṣrī, Abū l-Ḥusayn Muḥammad b. ‘Alī (1989). *Šarḥ al-‘umad*, ed. ‘Abd al-Ḥamīd Abū Zunayd. Dār al-Maṭba‘a al-Salafiyya.
- Bhojani, Ali-reza (2024). ‘Is Every Mujtahid Correct?’ and the Implications of Holding Incorrect Theological Beliefs for one’s Fate in the Hereafter, from the Qawānīn al-Uṣūl of Mīrẓā al-Qummī (d. 1231/1816). In Omar Anchassi & Robert Gleave (Hg.), *Islamic law in context: a primary source reader* (58–69). Cambridge University Press.
- Al-Buḥārī, Abū ‘Abdullāh Muḥammad b. Ismā‘īl (1993). *Saḥīḥ al-buḥārī*, ed. Muṣṭafā Dīb al-Baġā. Dār Ibn Kathīr.
- Aḍ-Ḍahabī, Šams ad-Dīn Abū ‘Abdullāh Muḥammad (1996). *Sīyar a‘lām an-nubalā’*, ed. Šu‘ayb al-Arna‘ūṭ. Mu‘assasat al-Risāla.
- Dworkin, Ronald (1986). *Law's Empire*. Harvard University Press.
- Al-Ġaṣṣāṣ, Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī ar-Rāzī (1994). *Al-fuṣūl fi l-uṣūl*, ed. ‘Uġayl Ġāsīm an-Našmī. Ministerium für Stiftungswesen und Islamische Angelegenheiten.

- Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (2011). *Al-mustasfā min 'ilm al-uṣūl*, ed. Muḥammad 'Abd ar-Raḥmān al-Mar'aṣlī. Dār an-Nafā'is.
- Al-Ḥaṭīb, Mu'taz (2011). Maqālat taṣwīb al-muḡtahidīn – musāhama fī Tārīḫ al-Afkār. *Zeitschrift at-Tafāhum* 9(32), 38–71.
- Ibn Qudāma, Muwaffaq ad-Dīn 'Abdallāh b. Aḥmad (2009). *Rawḍat an-nāẓir wa-ḡunnat al-manāẓir*, ed. Muḥammad al-Murābī. Mu'assasat al-Risāla.
- Ibn Qutayba, Abū Muḥammad 'Abdullāh b. Muslim (1999). *Ta'wīl muḡtalaf al-ḥadīth*, ed. Muḥammad Muḥiy ad-Dīn al-Aṣfar. Al-Maktab al-Islāmī.
- Krawietz, Brigit (2002). *Hierarchie der Quellen im tradierten sunnitischen Islam*. Duncker & Humblot.
- Poya, Abbas (2003). *Anerkennung des Iḡtihād - Legitimation der Toleranz: Möglichkeiten innerer und äußerer Toleranz im Islam am Beispiel der Iḡtihād-Diskussion*. Klaus Schwarz.
- Paret, Rudi (2007). *Der Koran – Übersetzung*. 12. Auflage. Kohlhammer.
- Al-Qummī, al-Mīrzā Abū l-Qāsim (1431 H.). *Al-Qawānīn al-muḡkama fī l-uṣūl al-mutqana*, ed. Riḍa Hussayn Ṣubḫ. Dār al-Maḥaḡḡa al-Bayḍā'.
- As-Subkī, Taqiy ad-Dīn 'Alī b. 'Abd al-Kāfī (1995). *Al-ibḥāḡ fī ṣarḥ al-minḥāḡ*, Hrsg. eine Gruppe von Gelehrten. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Aṭ-Ṭabarī, Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr (o.J.). *Tārīḫ ar-rusul wa-l-mulūk* (bekannt als *Tārīḫ aṭ-Ṭabarī*), ed. von Muḥammad Abu l-Faḍl Ibrāhām. Dār Swīdān.
- Van Ess, Josef (1992). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Bd. 2. De Gruyter.
- Wakī', Muḥammad b. Ḥalaf b. Ḥayyān (1947). *Aḥbār al-quḍāh*, ed. 'Abd al-'Azīz al-Marāḡī. Maṭba'at al-Sa'āda.
- Az-Zarkaṣī, Badr ad-Dīn Muḥammad (1992). *Al-Baḥr al-muḡīṭ fī uṣūl al-fiqh*, ed. 'Abd as-Sattār Abū Ġudda. Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu'ūn al-Dīniyya.
- Az-Zuḥaylī, Wahba (1986). *Uṣūl al-fiqh al-islāmī*. Dār al-Fikr.
- Zysow, Aron (2013). *The Economy of Certainty – an Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*. Lockwood.