

# DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT



**ULRICH REBSTOCK**

Vom Abwägen (targih)  
Stationen einer Begriffskarriere

XXX. Deutscher Orientalistentag  
Freiburg, 24.-28. September 2007  
Ausgewählte Vorträge  
Herausgegeben im Auftrag der DMG  
von Rainer Brunner, Jens Peter Laut  
und Maurus Reinkowski

online-Publikation, März 2008

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:3:5-92785>  
ISSN 1866-2943

## Vom Abwägen (*tarǧīh*). Stationen einer Begriffskarriere

Ulrich Rebstock

Daß sich hinter der hermeneutischen Verzweiflungstat des *tarǧīh* etymologisch eine Kinderschaukel, die *urǧūha*, verbirgt, weckt natürlich Assoziationen.

Die früheste mir bekannte Erwähnung irgendeiner Ableitung der arabischen Wurzel *raǧaha* stammt jedoch aus einem gesunden prophetischen Ḥadīṭ. Der Prophet habe, so berichtet dort der Gewährsmann Suwaid b. Qais, von ihm einen *sir-wāl*, eine Wickelhose, gekauft und sich dann zu dem Manne, der die Ware abwog, mit den Worten gewandt: »*Zin wa-arǧīh!* (frei übersetzt: Wäge ab und nimm's nicht so genau!)<sup>1</sup> Um dieselbe Zeit rühmt der Dichter al-Aʿšā, der die Anfänge des Islam gerade noch erleben mußte, in einem Vers die Charaktereigenschaft der ausgleichenden Milde mit dem Wort *raǧǧāha*. Sein um zwei Generationen jüngerer Berufskollege, der berühmte Beduinendichter Dū r-Rumma, beschreibt dagegen mit »*urǧūha*« das Zittern des Kamels beim Trippeln, vielleicht in Anlehnung an die *urǧūha*, mit der sich schon im alten Arabien die Kinder vergnügten: die aus Rundholz und Langbrett bestehende Schaukelwippe. Wir erkennen hier deutlich das Bedeutungsfeld der Wurzel: das Hin- und Herschwingen, von Körpern und Gedanken. Doch erst im Wörterbuch des um 1000 in Bagdād verstorbenen Philologen al-Ġauharī<sup>2</sup> finden wir einen lexikalischen Eintrag, der uns die Zielrichtung des metaphorischen Bedeutungswandels vorgibt. Der Belegsatz lautet dort: »Ich wog (*raǧǧahtu*) die eine seiner beiden Ansichten gegen die andere ab«, womit aber nicht das unentschlossene Abwägen, sondern das Betrachten der einen Ansicht als eine die andere überwiegende, als die überzeugendere der beiden gemeint ist<sup>3</sup>. Zwei miteinander zusammenhängende Modifikationen begleiten diesen Bedeutungswandel. Die eine ist morphologischer Natur: Die Wurzel »*raǧaha*« diversifiziert sich. Sie bekommt verbale und substantivische Ableitungen in den arabischen Grundstämmen II-VI. Die zweite ist semantischer Natur: Vor allem die Ableitungen im zweiten Stamm generieren aus der physischen und gedanklichen Statik des Hin und Hers, der Oszillation, den aktiven Eingriff, die Beendigung des Abwägens durch das Überwiegen lassen bzw. das als gewichtiger Erachten. *Tarǧīh* steht nun für eine Entscheidungsoperation. Im modernen Sprachgebrauch bedeutet es endlich schlicht »Bevorzugen«, »für wahrscheinlich Halten«.

Das ursprüngliche Wortfeld legt nahe, daß es sich um eine besondere Entscheidungsoperation handelt. Apodiktisch kann sie nicht sein – nur zwei gleichgewich-

<sup>1</sup> Abū Dāwūd: *Sunan*, III, S. 631 Nr. 3336: *bāb fī r-ruǧhān fī l-wazn*.

<sup>2</sup> *GAL*, I, S. 128.

<sup>3</sup> Dazu E.W. Lane: *An Arabic-English Lexicon*, s.v.; und Ibn Manzūr: *Līsān al-ʿarab*, s.v.

tigen Kindern macht ja das Schaukeln Spaß – und wahrscheinlich auch nicht beabsichtigt willkürlich. Sie beruht offenbar auf einer zumindest anfänglichen, schließlich aber doch endlichen Unentscheidbarkeit. Eine solche Unentscheidbarkeit bedarf grundsätzlich mehr als einer Lösungsmöglichkeit. Ein Extremfall ist der Widerspruch, sei er logischer oder gar tautologischer Natur, oder sei er lösbarer Natur, d.h. von Merkmalen besetzt, die eine analytische Auflösung des Widerspruchs erlauben.<sup>4</sup> Nun haben zwar Paradoxien auch muslimische Denker fasziniert; doch steht gerade im islamischen Kontext nicht das müßige Gedankenspiel hinter dem *tarğīh*-Problem, sondern sein doppeltes Gegenstück: Die unausweichliche Verpflichtung, die göttliche Offenbarung zu erkennen und das gewonnene Wissen der Lebensgestaltung verfügbar zu machen. Diese Verpflichtung gehört, bei allen theologischen Kompliziertheiten, die aus ihr erwachsen, zum Selbstverständnis der Muslime und zu den wenigen Glaubenslehren, über die zu allen Zeiten Konsens herrschte. Der hört sogleich bei der zwingenden Folgefrage auf, ob denn diese Offenbarung grundsätzlich und gänzlich erkennbar und damit widerspruchsfrei und der positiven Selbstanwendung zugänglich sei. Diese Frage aber müssen wir als rhetorische begreifen, wollten wir nicht die ungeheuren exegetischen und rechtssetzenden Bemühungen von 14 Jahrhunderten islamischer Gelehrsamkeit ad absurdum führen. Welche Schwierigkeiten aber die Beantwortung dieser Frage bereitete, läßt sich dem Koranvers entnehmen, den man als Geburtshelfer unserer Entscheidungsoperation bezeichnen könnte.

Sure 4, Vers 82 lautet: »Machen sie sich denn keine Gedanken über den Koran? Wenn er von jemand anderem als von Gott wäre, würden sie in ihm viel Widerspruch (*ihtilāf*) finden.«

Die Diskussion dieses Verses gehört zum Standardrepertoire aller methodischen Auseinandersetzungen mit dem *tarğīh*. Auf den ersten Blick kam er gerade seinen Gegnern zupaß: Gott überantwortet den Gläubigen in seiner Offenbarung nicht Widersprüchliches. Die Befürworter des *tarğīh* belehrte ein zweiter Blick eines Besseren. Besagt der Vers doch gerade, daß koranische Widersprüchlichkeiten eben nur scheinbar solche und nicht lösbar seien, und deshalb zum Nachdenken zwingen. Im Grunde aber erforderten beide Standpunkte eine nähere Beschäftigung mit solchen sog. »rätselhaften« Primärquellen. Der Hauptstrang der Bemühungen der Gegner mündete jedoch in die Tradition der metaphorischen, mystischen und spekulativen ad hoc-Interpretationen. So mag es nicht nur an meiner persönlichen Unzulänglichkeit liegen, daß ich nirgendwo in der *ṣūfīstischen* Literatur auf eine technische Verwendung des Begriffs *tarğīh* gestoßen bin. Die Befürworter dagegen waren gezwungen, ein hermeneutisches Instrumentarium zu entwickeln, das ihnen zu einem differenzierenden Verständnis der Quellen verhalf.

---

<sup>4</sup> In der modernen Philosophie wird diese Unterscheidung auch durch negative bzw. positive Selbstanwendung des Widerspruchs bezeichnet. Vgl. Robert Hess: *Logik des Widerspruchs*, S. 63.

Anlässe dazu gab es nicht nur genug, sondern es wurden ihrer immer mehr. Zwei Gründe, auf deren Innenleben ich hier nicht näher eingehen muß, waren dafür verantwortlich: Zum einen waren sich die Muslime schon früh darüber einig geworden, nicht nur den Koran, das Wort Gottes, sondern auch die *Sunna* des Propheten zu den beiden primären *uṣūl*, den grundlegenden Quellen zu erklären. Und zum anderen entfernte sie der unerbittliche Lauf der Zeit immer mehr vom Zeitgeist dieser Quellen, von ihrem unmittelbaren vernakularen Verständnis. Nicht nur die Möglichkeiten des Widerspruchs mehrten sich – zum innerkoranischen kam ja nun der zwischen Sunna und Sunna und der zwischen Koran und Sunna – auch die Bedingungen, unter denen etwas als authentisch betrachtet, verstanden oder auch mißverstanden werden konnte, hatten sich vervielfältigt. Zu dieser Entwicklung fügt sich der Befund, daß vor den ersten Jahren des 9. Jahrhunderts kein substantieller Nachweis für eine *tarǧīḥ*-Operation zu führen ist.

Im Koran, und das ist bezeichnend, kommt die Wurzel *raǧaḥa* nicht vor. Das hatte zumindest später durchaus positive Konsequenzen. Man konnte sich, ungestört von koranischer Qualitätskontrolle, des Wortfelds bedienen. Wenn von den Gegnern des *tarǧīḥ* irgendein Mißbrauch der Primärquellen behauptet werden konnte, dann unmöglich mit Bezug auf das Wortfeld, sondern nur mit Bezug auf die gedankliche Operation. Auch im ältesten zugänglichen Lexikon des Koran, dem 1996 edierten *Maʿānī l-Qurʾān* (Bedeutungen des Koran) von al-Farrāʾ, einem 822 gestorbenen Koranexperten, ist der Begriff *tarǧīḥ* nicht zu finden. Zwei Generationen später ist der Begriff aus der Koranexegese nicht mehr wegzudenken. In dem wohl bedeutendsten exegetischen Werk der islamischen Klassik, dem ›Buch der Koranauslegung‹ von Abū Ġaʿfar aṭ-Ṭabarī, regelt das Wortfeld der Wurzel *raǧaḥa* schon durchgehend die Abwägung nicht zu vereinbarender möglicher Versinterpretationen. »*wuǧūd al-mumkināt*« nennt das aṭ-Ṭabarī<sup>5</sup>, mit dem eine Tradition der kritisch abwägenden Koraninterpretation einsetzt, die sich bis in die Gegenwart gegen zwei konkurrierende Methoden behauptet: gegen die subjektiv-unkritische Entscheidung von koranischen Widersprüchen und gegen ihre apriorische Zurückweisung. Ein 1996 ausgerechnet im konservativen Saudi-Arabien erschienenenes zweibändiges Werk mit dem Titel ›Die Prinzipien der Abwägung bei den Exegeten‹<sup>6</sup> zeichnet die Entfaltung dieser Tradition in mühsamer Kleinarbeit nach. Der Autor betrachtet – wie nicht anders zu erwarten – Ṭabarī als Innovator dieser Tradition, sieht ihren methodischen Höhepunkt jedoch in einem Werk erreicht, dessen Herkunft zumindest aufhorchen läßt. Es handelt sich um ›Die Lichter der Erklärung zur Verdeutlichung des Koran durch den Koran‹<sup>7</sup>, einer 10-bändigen Koranauslegung aus der Feder des nach 1973 in Medina verstorbenen mauretanischen Gelehrten Muḥammad al-Amīn aš-Šinqīṭī<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> *Kitāb Ġāmiʿ al-bayān fī tafsīr al-qurʾān*, I, S. 91.

<sup>6</sup> Husain b. ʿAlī: *Qawāʿid at-tarǧīḥ ʿinda l-mufasssīrīn*, I-II, Riyād 1996.

<sup>7</sup> *Adwāʾ al-bayān fī idāḥ al-Qurʾān bi l-Qurʾān*, I-X, Beirut: ʿĀlam al-Kutub [um 1980].

<sup>8</sup> Näheres zu ihm in Ulrich Rebstock: *Maurische Literaturgeschichte* (= *MLG*), Nr. 2244.

Doch zurück zu unserem mageren Textbefund im ausgehenden 9. Jahrhundert. Es ist die Zeit der großen Kompilationen. Der Koran war ja – per definitionem – abgeschlossen. Ṭabarī versuchte nur, der ausufernden Versauslegungen Herr zu werden. Die Überlieferungen von Worten und Taten des Propheten dagegen schossen regelrecht ins Kraut. Es ist ein Gemeinplatz westlicher und östlicher Islamwissenschaft, daß die kritische Eindämmung dieser Ḥadīṭ-Flut auf die Werke und Schule des 820 gestorbenen Muḥammad b. Idrīs aš-Šāfiʿī zurückgeht. Weniger bekannt ist, daß auch das *tarǧīḥ* daran seinen Anteil hat. Der Druck, alle Arten von Neuerungen und insbesondere im sensiblen Bereich der Scheidung von wahr und falsch, von Wahrheit und Lüge in den islamischen Primärquellen, durch Verweis auf die Praxis der Altvorderen zu legitimieren, prädestinierte die Lichtgestalt aš-Šāfiʿīs geradezu, als Schöpfer dieses Instruments ausgerufen zu werden. Für die Befürworter der Abwägungsmethode wurde er zur letzten Autorität. Tatsächlich findet sich in seinem Hauptwerk, der *Risāla* (dem ›Lehrbrief zu den Grundlagen der islamischen Rechtswissenschaft‹), meines Wissens nur ein Wortbeleg. Šāfiʿī kritisiert dort in §1279 die Gelehrten, die sich mit magerem Wissen aus einer Quelle zufriedengeben, und dabei andere, verlässlichere, ›überwiegendere‹ (*arǧaḥ*) Quellen ignorieren<sup>9</sup>. Die Methode allerdings, widersprüchliche Primärquellen einer Präferenzanalyse zu unterziehen, ist in der *Risāla* schon in Ansätzen vorhanden.

Lassen Sie mich dazu ein Beispiel geben. Šāfiʿī geht selbstverständlich von der Widerspruchsfreiheit der Primärquellen Koran und Ḥadīṭ aus. Der Aussagewert dieser Quellengattung ist ›absolut‹ (*qaṭʿī*), im Unterschied zu allen anderen Quellen des Wissens, die ›mutmaßlich‹ oder relativ (*ẓannī*) sind, wie etwa der Konsens der Muslime (*iǧmāʿ*), der analoge Schluß (*qiyās*) oder gar die individuelle Rechtsfindung (*iǧtihād*). Was aber geschieht, wenn sich zwei absolute Quellen widersprechen? Wie der Ḥadīṭ: »Tötet keine Kinder!« und der Koranvers (9:5): »Und wenn nun die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Heiden, wo immer ihr sie findet!« Für solche partiellen Widersprüche verwendete Šāfiʿī das dichotomische Kriterium der Spezifität und des Allgemeinen. Ob hier das spezifische Verbot der Kindertötung Vorrang hatte – Šāfiʿī benützt dafür meist die Vokabel ›*aulā*‹ – vor der allgemeinen Aufforderung, die – und d.h. alle – Heiden, auch ihre Kinder, zu töten, blieb nicht unumstritten. Um diese und andere Fälle entscheidbar zu machen, mußten weitere Kriterien entwickelt werden.

Wir stehen hier am Anfang der Entwicklung einer zusätzlichen Wissensquelle: der Gewinnung relativer, aber verwertbarer Gewißheit aus partiell widersprüchlichen Aussagen. Šāfiʿī ist für seine weitere Entwicklung nicht mehr verantwortlich zu machen. Er hatte aber das Problem in seinem ureigenen Kontext formuliert und die Richtung vorgegeben.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> *Risāla*, §1279, S. 466/3.

<sup>10</sup> »Unser Grundsatz, auf dem wir bauen, ist der: Wenn wir auf widersprüchliche Traditionen stoßen, dann übernehmen wir eine, gegen andere, nur, wenn ein Grund (*illa*) vorliegt, der darauf hinweist, daß die Tradition, nach der wir uns verhalten, stärker ist als die, die wir lassen.« *Risāla*, §595, S. 218.

Den literarischen Kontext, an dem die Verfeinerung der Kriterien entwickelt wurde, ergaben die Texte (*nusūs*), aus denen die sog. ›Vorschriften‹ oder ›Bestimmungen‹ (*ahkām*), gewonnen werden mußten.

Dazu brauchte man die Philologie und dort vor allem die Logik der Sprache. Die Texte waren voller rhetorischer Figuren, deren Bedeutungsgrenzen gegeneinander abgewogen werden mußten. Zwischen dem Authentischen, nehmen wir einmal das Reittier, und dem Nicht-Identischen, das könnte das Nicht-Reittier sein, gab es Zwischenstufen wie die Metapher, etwa der Esel, der aber auch Synonym für Tier und Mensch sein konnte. Auch mit Analogien (hier: *naql*, nicht *matal* o.ä.), und elliptischen Formulierungen mußte man rechnen. Šāfi‘ī hatte sich noch geweigert, zwischen dem authentischen Verständnis einer Aussage und einer anderen Aussage abzuwägen, deren metaphorisches Verständnis der ersteren widersprach. Mithilfe der formalen Logik einigte sich zumindest später eine Mehrheit auf die Regel, in solchen Fällen per *tarǧīḥ* die metaphorische Aussage über die authentische zu stellen<sup>11</sup>. Muḥammad al-Ġazzālī stellt in den *Maqāṣid al-falāsifa*, die sich ja gerade gegen die rationalistischen Auswüchse der Philosophie stellten, die Logik ausdrücklich in den Dienst dieser ebenso undeutlichen wie umstrittenen Wissensquelle:

»Die Logik (*‘ilm al-mantiq*) ist wie eine Waage (*mīzān*) und ein Maßstab (*mi‘yār*) für sämtliche Wissenschaften. Nichts, was nicht mit dieser Waage wägbar ist, kann in Wahrscheinliches und Unwahrscheinliches und in Nützlich und Schädliches unterschieden werden<sup>12</sup>.«

Die Texte, denen Wissen abgerungen werden mußte, waren Koranverse und Überlieferungen. Das erklärt, weshalb ein guter Teil der später verwendeten Terminologie und der Methodik des *tarǧīḥ* mit jenen der Ḥadīṭ-Kritik identisch ist. Die Experten, die sich damit befaßten, mußten ja auch die Inhalte der Ḥadīṭe und die Glaubwürdigkeit ihrer Überlieferer auf Übereinstimmung abprüfen. Das Prüfverfahren, das aus Glaubwürdigkeit Rechtsverwertbarkeit erzeugen sollte, wurde im Falle des Aussagenwiderspruchs mit der Technik des *tarǧīḥ* entwickelt. Ende des 12. Jahrhunderts ist dieses Prüfverfahren der Abwägung weitgehend abgeschlossen. Aus der Vielzahl der einschlägigen Autoren möchte ich den Juristen und Philosophen Fahraddīn ar-Rāzī (gest. 1209)<sup>13</sup> herausgreifen. 5% seines Hauptwerkes (des ›Buches über den Ertrag aus den Grundlagen‹), des *Kitāb al-Maḥṣūl*, widmet er der Abwägung. Über 43 Kriterien werden die Überlieferungswege und -inhalte der Ḥadīṭe, über weitere 18 die rhetorischen Bedeutungen gegeneinander abgewogen<sup>14</sup>. Die Methode ist einfach und ähnelt einem Computerstruktogramm, das die Abfrage: *if equal then go to – else go to* beliebig oft, von oben nach unten wiederholt. Gerade die Einfachheit des Verfahrens führte dazu, daß es selten gänzlich abgelehnt wurde. Wenn kritisiert wurde, dann in Bezug auf die Anzahl und Reihenfolge der Kriterien.

<sup>11</sup> Vgl. etwa al-Qarāfi: *Tanqīḥ al-fuṣūl*, S. 118/–4f.

<sup>12</sup> *Maqāṣid al-falāsifa*, S. 36/5.

<sup>13</sup> *GAL*, I, S. 506.

<sup>14</sup> *al-Maḥṣūl fī ‘ilm uṣūl al-fiqh*, II, S. 453–64.

Das allein erklärt aber nicht, weshalb in nahezu jedem rechtstheoretischen Werk ab dem 11. Jahrhundert das *tarğīh* als Entscheidungsoperation, die zu Wissen führt und deshalb zu Rechtshandlung zwingt, in einem separaten Schlußkapitel abgehandelt wird.

Denn die Technik der Abwägung beschränkte sich nicht auf dieses schlichte Präferenzverfahren. Widerspruch trat ja auch anderswo auf. Im Grunde waren alle Ebenen der Gewinnung von Wissen betroffen, die primären wie die sekundären. Fast unbemerkt gesellte sich in diesen sog. *uṣūl al-fiqh*-Werken zu den vier Standard-Kapiteln über die islamischen Rechtsquellen, also über den Koran, die Sunna, den Konsens der Gelehrten und den analogen Schluß, ein Kapitel über die Lösung der Widersprüche jeweils innerhalb und unterhalb dieser Rechtsquellen mithilfe des *tarğīh*. Ibn Ḥaldūn schließlich weist in der *Muqaddima*<sup>15</sup> dem *tarğīh* oberste Priorität in der Rechtswissenschaft (*‘ilm al-fiqh*) zu. Betrachtet man die dort verwendeten, zum teil höchst unterschiedlichen Abwägungsmethoden, dann wird deutlich, daß es eine einfache Erklärung für diese Metastasen des *tarğīh* nicht geben kann. Die Motive, zu diesem Instrument zu greifen, wurden jeweils durch die Anlässe akzentuiert. Denn die Eigenschaft des Abwägens, sich als eine Art hyperkritischer Vergleichsoperation gegensätzlicher Prämissen in unklare Entscheidungsprozesse einzumischen – und zwar auch jenseits der Prüfung von Ḥadīten und vor allem jenseits der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rechtsschule, drängte sich in ganz unterschiedlichen Bereichen auf. Lassen Sie mich diese Eigenschaft mit einigen Beispielen belegen.

Historisch belegbar ist zuerst die naheliegende Frage, ob denn ein Qāḍī, der nicht die Fähigkeit des Abwägens beherrscht, überhaupt amtstauglich ist. Von al-Ḥaṣṣāf, dem 874 verstorbenen ḥanafitischen Juristen angeregt, votierten seine beiden Kommentatoren, der ein Jahrhundert jüngere al-Ġaṣṣās und der noch jüngere Ibn al-Māzā (gest. 1141) für ein klares Nein auf diese Frage. Die *tarğīh*-Befähigung des Qāḍī, die von nun an zwar nicht immer ausdrücklich gefordert, aber nie bestritten wird, bezog sich in erster Linie auf seine Befähigung zum *iğtihād* – worüber ich mich bereits ja in Bamberg und später schriftlich geäußert habe – und damit implizit auf die Bewertung von gegensätzlichen Zeugenaussagen. Es sei hier daran erinnert, daß die Zeugenaussage als wichtigster legitimer Rechtsbeweis im Zentrum des islamischen Prozessrechts steht. Wiederholt statuieren Rechtsgelehrte an zwei typischen Zeugniswidersprüchen ein *tarğīh*-Exempel: Das eine bewertet das Zeugnis, mit dem ein Zeuge eine behauptete Wahrheit bezeugt, stärker als das, das eine zu entlarvende Lüge bezeugt oder leugnet. Das andere bewertet die bestrittene Wahrheit einer Zeugenaussage dann als geringer, wenn die Aussage von einem notorischen Lügner stammt. Wir sehen hier deutlich, wie die Abwägungskriterien von objektiven Sachverhalten auf moralische Bewertungen ausgedehnt werden.

Im Bereich der Abwägung schriftlicher Quellenaussagen erhöht sich die Komplexität der Kriterien, wenn etwa widersprüchliche Analogien gegeneinander abge-

<sup>15</sup> *Tārīh*, II, S. 798/9ff.

wogen werden müssen, oder aber – was zu einem umstrittenen Thema wurde – wenn es um zwei unverträgliche Konsense der Muslime geht. Dahinter steckt das Problem, daß es verschiedene schulinterne Konsense gab, und solche, die sich durch ihre Anciennität unterschieden. Und diese Konkurrenz mündete unmittelbar in das Dogma der Abrogation (*nash*), der Lehre von der Annullierung einer älteren Wissensquelle durch eine jüngere. Wir sehen hier ganz deutlich, wie sich die Technik des Abwägens mit den Prinzipien der Glaubens- und Rechtslehre vernetzt.

Aber auch dabei blieb es nicht. Auch andere Wissenszweige profitierten davon. Ich möchte als letztes Beispiel die Geschichtswissenschaft herausgreifen. Der Historiker Muḥammad b. Ibrāhīm al-Īǧī (gest. 1397) griff auf die Abwägung in den Fällen zurück, in denen er mit zwei widersprüchlichen historischen Nachrichten konfrontiert wurde. Īǧī beginnt mit der Unvereinbarkeit von Nachrichten und empfiehlt, sich in religiösen Dingen für die Nachricht zu entscheiden, deren Wirkung unbedenklicher, vorsorglicher sei (*aḥwat*); in weltlichen Dingen dagegen soll die vorgezogen werden, deren Wirkung wohlschaffender (*aṣlah*) sei. Erst danach beginnt er, zwischen den wissenschaftlichen und charakterlichen Qualitäten der betroffenen Historiker abzuwägen, zwischen den Vernunfts- und Traditionsaspekten der Nachrichten selbst und zwischen quantitas und quidditas derselben. Er vergleicht das Vorgehen im übrigen wörtlich mit der Durchführung der Subtraktion von Gliedern einer algebraischen Gleichung<sup>16</sup>.

Der fast ein Jahrhundert jüngere Muḥammad b. Sulaimān al-Kāfiyāǧī (gest. 1474, aus Kökjäki in Anatolien), dessen ›Kompendium der Geschichte‹ Franz Rosenthal immerhin die erste Monographie zur Theorie der islamischen Geschichtswissenschaft nannte<sup>17</sup>, baute das *tarǧīḥ* sogar in seine Erkenntnislehre ein. Wissen über die drei Menschenklassen – das sind die Propheten, die unbescholtenen Frommen und der Rest der Menschheit – kann auf fünf Arten gewonnen werden: 1. per Augenschein, 2. durch sicheres Wissen, damit ist durch Vernunft und Offenbarung gewonnenes Wissen gemeint, 3. durch Wahrscheinlichkeit, 4. durch Widersprüchliches, das nicht abgewägt werden kann und 5. durch Wissen, das nicht durch 1–4 entsteht, also durch Abwägen und Fürwahrhalten (*tarǧīḥ wa-taṣḥīḥ*)<sup>18</sup>.

Genau betrachtet sind wir wieder beim ursprünglichen Kontext des *tarǧīḥ*: Bei der Aufgabe, jenseits des *qaṭʿ*-Wissens, des durch Koran und Sunna bereitgestellten Wissens göttlicher Herkunft, Klarheit in das *ẓannī*-Wissen, das durch menschliches Bemühen entsteht, zu bringen. Mit diesem Anspruch und der ja in unterschiedlichsten Bereichen erprobten Eignung zog das *tarǧīḥ* mit der Zeit Kreise, deren Ausdehnung noch größtenteils im Dunkeln liegt. Die westliche Islamwissenschaft hat bisher – ausgenommen B. Krawietz<sup>19</sup> – noch wenig dazu beigetragen, das Dunkel zu erhellen. Joseph Schacht, dessen Thesen zu Wesen und Entwicklung des islamischen

<sup>16</sup> Franz Rosenthal: *A History of Muslim Historiography*, S. 232–240.

<sup>17</sup> *Ibid.*, S. 245.

<sup>18</sup> *Ibid.*, S. 257ff.

<sup>19</sup> In *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, S. 372–382 und passim, findet sich eine kurze Darstellung der modernen Rezeption der *tarǧīḥ*-Technik.



Rechts über die letzten fünf Jahrzehnte die Richtung vorgaben, erwähnt den Begriff in keinem seiner beiden Standardwerke. Josef van Ess kommt in seiner monumentalen Theologiegeschichte nur einmal<sup>20</sup> – en passant, bei der Bewegungslehre von Abū l-Hudāil – auf ihn zu sprechen, vielleicht deshalb, weil wir es einfach mit einer späten Entwicklung zu tun haben. Die Gnade der späten Geburt genießt der jüngst erschienene 10. Band der *Encyclopaedia of Islam*, die das geballte Wissen der internationalen Islamwissenschaft versammelt, nicht. Dort sucht man den Begriff vergebens. Das Stichwort wurde, obwohl vorgeschlagen, nicht aufgenommen.

In der islamischen Welt blieb das Bewußtsein um das Problem dagegen immer virulent. Manchenorts weniger, anderswo stärker. Geradezu herausfordernd für eine tiefere wissenssoziologische Untersuchung erachte ich den Befund aus der peripheren islamischen Literatur der mauretanischen Westsahara. Dutzende von Traktaten zum *tarǧīḥ* wurden dort – bis in die Gegenwart hinein – verfaßt. Darunter solche, die die Versklavung von schwarzen Muslimen rechtfertigten, die das arabische *ǧim* nicht richtig aussprechen konnten. Die Abwägung konnte ergeben, daß die Aussprache des afrikanischen *djim* Unfähigkeit oder Unbereitschaft zum Islam bedeute und damit zum *Kāfir*, zum Ungläubigen, qualifiziere. In einer anderen Abhandlung widerspricht der zeitgenössische Muftī der Hauptmoschee von Nouakchott, der Behauptung, daß die Anwendung der *tarǧīḥ*-Methode zur Exkommunikation aus der Rechtsschule der Mālikiten berechtige<sup>21</sup>. Die Virulenz des Problems scheint angesichts der islamischen Reformbemühungen in diesem Jahrhundert eher zugenommen zu haben. Der Kairener Azhar-Gelehrte ʿAbdalwahhāb Ḥallāf (gest. 1956) betrachtete das *tarǧīḥ* schon in den 50er Jahren als grundlegendes Gesetzgebungsprinzip. Die sich verändernden Verhältnisse der Menschen würden den Texten neue Bedeutungen und damit auch neue Widersprüche verleihen. Als Gesetzesbeweis trägt somit auch das *tarǧīḥ* zur Anpassung des göttlichen Rechts an die Bedürfnisse der Menschen bei.<sup>22</sup> Im Lager der Traditionalisten hatte man immer schon ein Gespür für die Gefährlichkeit solcher Ideen. Ein jüngerer Kollege von Ḥallāf, der bekannte ägyptische Buch- und Fernsehautor Muṣṭafā Maḥmūd, wies diesen Reformansatz in seinem Buch über die moderne Koranauslegung kurz und scharf zurück: »Nur Religion (*dīn*) führt zu sicherem Wissen, keinesfalls aber Skepsis (*šakk*), Wahrscheinlichkeit (*iḥtimāl*) oder das Abwägen (*tarǧīḥ*).«<sup>23</sup> Das nüchtern-logische Vorgehen des *tarǧīḥ* war seinen Gegnern schon immer ein Dorn im Auge. Die erste mir bekannte ausführliche Widerlegung stammt – wie fast zu erwarten – aus der Feder Ibn Ḥazms, der um die Jahrtausendwende in Andalusien einen erbitterten Kampf gegen den Einzug rationalistischer Erkenntnismethoden in die islamischen Wissenschaften führte<sup>24</sup>. Die Stationen des *tarǧīḥ* sind Stationen der islamischen Geistesgeschichte, damals und heute. Wie muslimische Denker mit dem

<sup>20</sup> *Theologie und Gesellschaft*, III, S. 237.

<sup>21</sup> Badāh b. Būṣīrī at-Tandaǧī, *MLG*, Nr. 1423 t39.

<sup>22</sup> ʿAbdalwahhāb Ḥallāf: *ʿIlm uṣūl al-fiqh*, S. 198/1f. und 229–32.

<sup>23</sup> *al-Qurʿān – muḥāwala li-fahm ʿaṣrī*, S. 55f.

<sup>24</sup> *Iḥkām al-aḥkām*, I, S. 171ff, 196/–9.

Widerspruch im Satz: »Zaid steht und sitzt« umgingen, kann, muß aber nicht unbedingt Gegenstand der Islamwissenschaft sein; wohl aber die Beobachtung der Entstehung einer Denkfigur, der in hermeneutisch aussichtsloser Lage aufgetragen wurde, das sich in widersprechenden Varianten mehrende Glaubhafte in verwertbares Wissen aufzulösen.

## Bibliographie

- Abū Dāwūd: *Sunan*, I-V, Hiṣ 1388/1969.
- Brockelmann, Carl: *Geschichte der arabischen Litteratur (= GAL)*, I-II, S I-III, Leiden: Brill 1937–1949.
- van Ess, Josef: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra*, I-VI, Berlin: Walter de Gruyter 1997.
- al-Gazzālī, Muḥammad: *Maqāsid al-falāsifa*. Ed. Sulaimān Dunyā. Kairo 1961.
- Hallāf, ʿAbdalwahrāb: *ʿIlm uṣūl al-fiqh*, Kairo 1984.
- Hess, Robert: *Logik des Widerspruchs*, Berlin/Leipzig 1932.
- Ḥusain b. ʿAlī: *Qawāʿid at-tarḡīḥ ʿinda l-mufasssīrīn*, I-II, Riyād 1996.
- Ibn Ḥaldūn: *Tārīḥ*, I-XI, Beirut: Maktabat al-Madrasa 1979.
- Ibn Ḥazm: *Iḥkām al-aḥkām*, I-VIII [in 2 Bde.], Kairo: Dār
- Ibn Manzūr: *Lisān al-ʿArab*, I-VI, Beirut: Dār Ṣādir [o.J.]. al-Ḥadīṭ 1313/1992.
- Krawietz, Birgit: *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Berlin: Duncker & Humblot 2002.
- Lane, E.W.: *An Arabic-English Lexicon*, I-VIII, London 1863 [Nachdruck Beirut 1980].
- Muṣṭafā Maḥmūd: *al-Qurʿān – muḥāwala li-fahm ʿaṣrī*, Beirut: Dār al-ʿAuda 1979.
- al-Qarāfī: *Tanqīḥ al-fuṣūl*. Ed. ʿAbdarraʿūf Saʿd. Kairo/Beirut 1973.
- ar-Rāzī, Faḥraddīn: *al-Maḥṣūl fī ʿilm uṣūl al-fiqh*, I-II, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya 1988.
- Rebstock, Ulrich: *Maurische Literaturgeschichte (= MLG)*, I-III, Würzburg: Ergon Verlag 2001.
- Rosenthal, Franz: *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968.
- aš-Šāfiʿī, Muḥammad b. Idrīs: *ar-Risāla li l-Imām al-Muṣṭafā Muḥammad b. Idrīs aš-Šāfiʿī*. Ed. A.M. Šākir. [o.O. und o.J.].
- aš-Šinqīṭī, Muḥammad al-Amīn: *Aḍwāʾ al-bayān fī idāḥ al-Qurʿān bi l-Qurʿān*, I-X, Beirut: ʿĀlam al-Kutub [um 1980].
- aṭ-Ṭabarī, Abū Ğaʿfar: *Kitāb Ğāmiʿ al-bayān fī tafsīr al-qurʿān*, I-XXVII, Būlāq 1328 H [Nachdruck Beirut: Dār al-Maʿrifa 1407/1987].