

# Die normativen Funktionen von Rechtsprinzipien (*al-qawāʿid al-fiqhiyya*) im 18. Jahrhundert am Beispiel von Muḥammad Abū Saʿīd al-Khādimī (gest. 1176/1762)

Murat Karacan\*

---

## Abstract

Islamic legal principles (*qawāʿid fiqhiyya*) are general premises that contain normative evaluations that apply to a variety of particular legal cases. In Islamic law (*fiqh*), they are recognised as basic principles, most of which were derived by later scholars through inductive study of earlier legal material. Scholarly work on legal principles has increased noticeably in recent decades. A glance at some of the legal works and legal opinions (sing. *fatwā*) of contemporary scholars and legal committees shows the high level of interest in legal principles in contemporary legal discourse. In this, they are not infrequently used as legal references (sing. *dalīl*) for the justification of decisions in individual cases. But what was the juridical-normative significance attributed to these legal principles within the classical Islamic legal doctrine in which they originated? Were they used as independent normative references? The purpose of this article is to address these issues. By analysing certain thematic texts, we show how one school determined the reasons for the use of legal principles in general, and their normative evidential value in particular. More specifically, the works we consulted are those of the Ottoman scholar Muḥammad Abū Saʿīd al-Khādimī (d. 1176/1762). In other words, this work makes no claim to generality, but does indeed argue that al-Khādimī's approach is broadly representative of the classical approach that he followed, namely the Ḥanafite school of legal doctrine. As a traditional scholar, al-Khādimī put an emphasis on legal principles on the eve of modernity like no other of his time. It is therefore interesting to see how his scholarship is still relevant and useful, and whether a kind of template for the use of legal principles in contemporary legal discourse can be identified.

## Keywords

Muḥammad Abū Saʿīd al-Khādimī, Islamic legal principles (*qawāʿid fiqhiyya*), legal reasoning, use of legal principles in the 18<sup>th</sup> century, normative functions of legal principles, Ḥanafite tradition, the explanation and perpetuation of tradition by means of legal principles

---

\* Murat Karacan, M.A., ist Referent für Predigtlehre am Islamkolleg Deutschland e. V. in Osna-brück.

## 1 Einleitung<sup>1</sup>

Rechtsprinzipien (*qawā'id fiqhīyya*) sind Prämissen, die in Bezug auf eine Vielzahl von juristischen Einzelfällen normative Wertungen enthalten. Sie gelten im Islamischen Recht (*fiqh*) als anerkannte Grundsätze, die größtenteils seitens späterer Gelehrten durch eine induktive Untersuchung des früheren Rechtsmaterials gewonnen wurden.<sup>2</sup>

Wissenschaftliche Arbeiten über Rechtsprinzipien sind in den letzten Jahrzehnten in spürbar größerer Zahl entstanden.<sup>3</sup> Ein Blick in einige Rechtswerke und Rechtsauskünfte (Sg. *fatwā*) zeitgenössischer Gelehrter und Gremien zeigt das hohe Interesse an den Rechtsprinzipien im gegenwärtigen Rechtsdiskurs. Hierin werden sie nicht selten als Hinweise (Sg. *dalīl*) zur Begründung von Einzelfallbestimmungen herangezogen. Diverse Stellen in den Schriften von renommierten Gelehrten wie etwa die von Yūsuf al-Qaraḍāwī, 'Abdallāh b. Bayya oder Hayrettin Karaman bestätigen diese Hypothese. Während die ersten beiden Rechtsgelehrten den Rechtsprinzipien insbesondere im Rahmen ihrer Konzepte bezüglich des muslimischen Minderheitenrechts (*fiqh al-aqallīyyāt*) maßgebliche Bedeutung beimessen,<sup>4</sup> stützt sich Karaman in einigen seiner Rechtsauskünfte ebenfalls auf

- 
- 1 Der vorliegende Beitrag ist in Anlehnung an meine Dissertationsschrift *Die Verwendung von Rechtsprinzipien (al-qawā'id al-fiqhīya) unter Hanafiten im Osmanischen Reich des 18. Jahrhunderts am Beispiel von Muḥammad Abū Sa'īd al-Ḥādīmī (gest. 1176/1762)* entstanden, die sich derzeit in der Druckvorbereitung befindet.
  - 2 Vgl. Mohammad Hashim Kamali, „Legal Maxims and Other Genres of Literature in Islamic Jurisprudence“, in: *Arab Law Quarterly* 20 (2006) 1, S. 77–101, hier: S. 81; Khadiga Musa, „Legal Maxims as a Genre of Islamic Law“, in: *Islamic Law and Society* 21 (2014) 4, S. 325–365, hier: S. 340; Rüdiger Lohlker, *Islamisches Recht*, Wien 2012, S. 60; Necmettin Kızılkaya, *Hanefī Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllī Kaideler*, Istanbul 2013, S. 90.
  - 3 Das große Interesse an Rechtsprinzipien könnte einerseits auf die große Nachfrage hinsichtlich der *maqāsid*-Forschungen in der letzten Zeit zurückgeführt werden. Denn womöglich wurde auch in ihnen eine Affinität zur teleologischen Auslegung des islamischen Rechts erkannt und für das einfachere Verständnis der Ziele der Scharia als dienlich erachtet. Vgl. Kamali, „Legal Maxims“, S. 78. Andererseits trugen einige Initiativen und Projekte in den letzten Dekaden, die die Arbeiten zu den Rechtsprinzipien gefördert haben, zur Entstehung einschlägiger Arbeiten bei. Vgl. Kızılkaya, *Küllī Kaideler*, S. 28.
  - 4 Für al-Qaraḍāwī gibt es „Pfeiler“ (*rakā'iz*), die die Grundlage für die Lösung von rechtlichen Angelegenheiten muslimischer Minderheiten bilden. Hierzu zählt al-Qaraḍāwī bestimmte Rechtsprinzipien auf, die demnach bei zielführender Normenfindung hinsichtlich einschlägiger Einzelfälle zu berücksichtigen seien. In diesem Zuge schlägt er neben anderen Rechtsprinzipien folgende Beispiele vor: *Dinge sind nach ihren Zwecken zu beurteilen, Der Brauch ist Entscheidungsträger, Der Schaden ist zu beseitigen sowie Erschwernis zieht Erleichterung nach sich*, vgl. Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fī fiqh al-aqallīyyāt al-muslima*, Kairo 2001, S. 42–44. Für eine ausführliche Darstellung der Bedeutung von Rechtsprinzipien im Rechtsdenken des al-Qaraḍāwī siehe El-Wereny, *Mit Tradition in die Moderne? Yūsuf al-Qaraḍāwīs Methodologie der Fiqh-Erneuerung in Theorie und Praxis*, Köln 2017, S. 205–213. In seinem Werk „*Ṣinā'at al-fatwā*“, das über die *fatwā*-Methodologie hinsichtlich der Angelegenheiten muslimischer Minderheiten handelt, räumt 'Abdallāh b. Bayya den Rechtsprinzipien ebenfalls eine bestimmende Relevanz ein. Seiner Ansicht nach müssten bei einschlägigen Einzelfallbestimmungen Prinzipien wie das Erleichterungsprinzip (*qā'idat at-taysīr*), das Prinzip, wel-

Rechtsprinzipien und schreibt ihnen dabei eine normative Bestimmungskompetenz zu.<sup>5</sup>

Neben den genannten Arbeiten zeigen weitere Forschungen, dass den Rechtsprinzipien eine normative Bedeutung zugeschrieben wird, wenn es um die islamrechtliche Bezugnahme zu gegenwärtigen Problemen im Bereich der Wirtschaft und der Medizin geht. So zeigt bspw. S. M. Hasanuzzaman, wie Rechtsprinzipien bei der Normenbildung zu wirtschaftsbezogenen Fragen funktionalisiert werden können. In seinem Essay „The Economic Relevance of the Sharia Maxims“ vertritt er etwa die Meinung, dass die öffentliche Instanz im Interesse der Gesellschaft die Preise für Waren regulieren darf, wenn Spekulanten den Markt manipulieren und somit die Preise erhöhen. Zur Begründung dieser Ansicht argumentiert Hasanuzzaman mit dem Prinzip *Zur Abwehr von allgemeinem Schaden ist spezifischer/privater Schaden hinzunehmen*. Hiernach sei der ‚Schaden‘ der Spekulanten, den sie aufgrund der staatlichen Preisbildung in Gestalt eines geringeren Gewinnanteils erfahren würden, im Interesse des Allgemeinwohls hinzunehmen.<sup>6</sup> Fawzy Shaban Elgariani hingegen liefert in seiner Doktorarbeit Fragen aus der medizinischen Praxis wie die nach der Behandlung von Patienten anderen Geschlechts, nach der Abtreibung sowie nach der islamrechtlichen Einschätzung zur Organspende und bietet hierzu Perspektiven, die auf der Grundlage von bestimmten Rechtsprinzipien basieren. So führt er etwa eine Ansicht auf, der zufolge bei Absenz eines Arztes oder einer Fachkraft gleichen Geschlechts die Behandlung seitens nicht gleichgeschlechtlichen medizinischen Personals durchgeführt werden dürfe. Er begründet diese Meinung unter anderem mit dem Prinzip *Die Notwendigkeiten machen Verbotenes zulässig*.<sup>7</sup>

Nicht zuletzt kommen Rechtsprinzipien in diversen Rechtsauskünften zu der islamrechtlichen Beurteilung staatlich gesetzter Corona-Maßnahmen in Anwen-

---

ches die Veränderung der *fatwā* angesichts der sich wandelnden Rahmenbedingungen und der Zeit vorsieht (*qā'idat tağayyur al-fatwā bi-tağayyur az-zamān*) und damit einhergehend das Prinzip des Brauchs (*qā'idat al-'urf*) stets beachtet werden. Für eine exemplifizierte Gesamtdarstellung siehe 'Abdallāh b. Bayya, *Šinā'at al-fatwā wa-fiqh al-aqalliyyāt*, Beirut 2007, S. 173–279.

- 5 Auch wenn im Vergleich zu al-Qarađāwī und Ibn Bayya die Rechtsprinzipien in Karamans rechtstheoretischen Schriften keine zentrale Rolle spielen, sieht man in diversen Rechtsauskünften, dass sie bei seinen normativen Bestimmungen eine signifikante Stellung einnehmen. Hierbei ist festzustellen, dass gewisse Prinzipien häufiger Verwendung finden, nämlich das Prinzip der Not (*darūra*), darunter das Prinzip *Die Notwendigkeiten machen Verbotenes zulässig* sowie das Prinzip der *Aufhebung von Schaden und Herbeiführung von Erleichterung*, vgl. Hayrettin Karaman, *İslam'ın İřığında Günün Meseleleri*, Istanbul 2018, S. 207, 210; Ders., *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*, Istanbul 2007, S. 26, 37.
- 6 Vgl. S. M. Hasanuzzaman, *The Economic Relevance of the Sharia Maxims (al-Qawaid al-Fiqhiyah)*, Jeddah 2007, S. 19f. abrufbar unter: URL: [iei.kau.edu.sa/Files/121/Files/152672\\_26-EconomicRelevance.pdf](http://iei.kau.edu.sa/Files/121/Files/152672_26-EconomicRelevance.pdf) (letzter Zugriff: 21.2.2022).
- 7 Vgl. Fawzy Shaban Elgariani, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah (Islamic Legal Maxims). Concept, Functions, History, Classifications and Application to Contemporary Medical Issues*, unveröff. Diss., Exeter 2012, S. 338.

derung. Der Hohe Ausschuss für religiöse Angelegenheiten in der Türkei bspw. begründet seinen Beschluss, dass die gemeinschaftliche Verrichtung der Gebete in den Moscheen für eine bestimmte Zeit einzustellen sei, unter anderem mit dem Rechtsprinzip *Zur Abwehr von allgemeinem Schaden ist spezifischer/privater Schaden hinzunehmen*. Demnach ist der mildere Schaden, nämlich die Unterlassung des Gemeinschaftsgebets, hinzunehmen, um dem größeren Schaden zu entkommen, welcher womöglich aufgrund der Übertragung des Virus bei der gemeinschaftlichen Verrichtung des Gebets verursacht werden könnte.<sup>8</sup>

Die aufgeführten Beispiele zeigen, dass den Rechtsprinzipien in zahlreichen aktuellen Fragen eine entscheidende Rolle beigemessen wird. Sie werden zwecks Begründung respektive Generierung von Normen herangezogen. Doch welche juristisch-normative Bedeutung hat man den Rechtsprinzipien in der klassisch Islamischen Rechtslehre, in der sie entstanden sind, zuerkannt? Fanden sie als normstiftende eigenständige Hinweise Verwendung? In diesem Artikel soll es um die Behandlung dieser Fragen gehen. Anhand der Analyse von themenbezogenen Texten sollen im Allgemeinen die Verwendungsanlässe und im Speziellen die normative Beweiskraft der Rechtsprinzipien ermittelt werden. Noch genauer handelt es sich bei den herangezogenen Werken um die des osmanischen Gelehrten Muḥammad Abū Sa'īd al-Ḥādīmī (gest. 1176/1762). Daher erhebt diese Arbeit keinen Allgemeinheitsanspruch, vertritt jedoch die Annahme – wie unten noch dargelegt wird –, dass al-Ḥādīmīs Ansatz weitgehend repräsentativ ist für die klassische Herangehensweise der ḥanafitischen Lehrrihtung, der er sich zuschreibt. Zu untersuchen ist, mit welcher Intention diese Rechtsprinzipien bei al-Ḥādīmī Verwendung finden, inwiefern sein Verfahren mit anderen klassischen

---

8 Vgl. Din İşleri Yüksek Kurulu (Der Hohe Ausschuss für religiöse Angelegenheiten; Hg.), *İslam 'ın Salgın Hastalıklarına Bakışı*, Ankara 2020, S. 44. Ein weiteres Beispiel für die islamrechtliche Bewertung von Corona-Maßnahmen mittels Rechtsprinzipien betrifft die Quarantänepflicht von infizierten Personen. Al-Mahūs begründet die Legitimität der Kontaktbeschränkung mit dem soeben zitierten Rechtsprinzip *Zur Abwehr von allgemeinem Schaden ist spezifischer/privater Schaden hinzunehmen*. Dass Infizierte isoliert werden und diese dadurch Kontaktbeschränkungen erfahren, sei vorrangiger und im gesellschaftlichen Interesse eher hinzunehmen, als den Angesteckten das soziale Leben weiterhin zu gewähren, vgl. Badr ad-Dīn Ibrāhīm al-Mahūs, „*Manhağ an-naẓar fī nawāzil al-awbī'a. Kūrūnā anmūdağān*“, in: Mağallat kulliyat ad-Dirāsāt al-İslāmiyya wa-l-'Arabīyya li-l-Banāt bi-Damanhūr 5 (2020) 5, S. 215–308, hier: S. 277.

Ferner begründet die International Islamic Fiqh Academy einschlägige Schutzmaßnahmen nicht zuletzt mit Rechtsprinzipien, wenn es etwa um die Legitimierung von staatlich erlassenen Einschränkungen wie dem Reiseverbot, privaten sowie öffentlichen Zusammenkünften und der Schließung von Schulen geht. Bei dem herangezogenen Prinzip handelt es sich um folgendes: *Jegliche Verfügung über das Volk ist an das Allgemeinwohl gebunden*. Hiernach besitze der Staat bzw. die Gesetzgebung die Prerogative, derartige Infektionsgesetze zu erlassen, wenn durch sie das Interesse der Allgemeinheit verfolgt wird, vgl. Organization of Islamic Cooperation International Islamic Fiqh Academy (Hg.), *Fayrūs kūrūnā al-mustağīd (kūfīd-19) wa-mā yata'allaq bih min mu'ālağāt ṭibbiyya wa-ahkām šar'iyya*, Jeddā 2020, S. 1–13, hier: S. 5, abrufbar unter: URL: [oic-oci.org/topic/?t\\_id=23343&t\\_ref=13985&lan=ar](https://oic-oci.org/topic/?t_id=23343&t_ref=13985&lan=ar) (letzter Zugriff: 22.2.2022).

ḥanafitischen Gelehrten kongruiert, wo er sich ggf. von ihnen unterscheidet und ob sich bei ihm Ansätze finden lassen, die mit der oben dargelegten zeitgenössischen Herangehensweise – Rechtsprinzipien als normenstiftende Hinweise zu erachten – in Verbindung gebracht werden können.

## 2 Die Genese, fachspezifische Definition und juristische Funktionen von Rechtsprinzipien

Spätestens ab dem 4./10. Jahrhundert, nachdem die Rechtsschulen gegründet waren, wurde das Rechtsmaterial, das aus den Rechtsmeinungen der Gründungsautoritäten zusammengesetzt war und einen kasuistischen Charakter aufwies,<sup>9</sup> zum Gegenstand einer systematisierenden und abstrahierenden Untersuchung gemacht. Mit der Absicht, den Zugang zur Rechtsmaterie zu vereinfachen<sup>10</sup> und die Stringenz, die hinter den Rechtsentscheidungen zu liegen schien, aufzuzeigen, bemühten sich spätere schulangehörige Juristen, die übergeordnete Struktur der Einzelfallbestimmungen herauszuarbeiten.<sup>11</sup> Das Ergebnis dieser systematisierenden Bemühung und einer prinzipienorientierten Lesung des Rechtsmaterials war zusätzlich zur Ausarbeitung einer Quellen- und Methodenlehre die Herleitung von Rechtsprinzipien.<sup>12</sup>

Die ersten Exemplare, in denen Rechtsprinzipien zusammengeführt waren, stammten aus der Feder zweier ḥanafitischer Juristen. Abū l-Ḥasan al-Karḥī (gest. 340/952) führt in seiner Abhandlung „*ar-Risāla fī l-uṣūl*“ 39 Prinzipien (hier *uṣūl*) auf, von denen er behauptet, dass sie die Grundlage der ḥanafitischen Einzelfallbestimmungen darstellen (*madār furūʿ al-ḥanafīyya*).<sup>13</sup> Indes legt Abū Zayd ad-Dabūsī (gest. 430/1039), der als Gründer der Subdisziplin der juristischen Kontroverse (*ʿilm al-ḥilāf*) gilt,<sup>14</sup> in „*Taʿsīs an-naẓar*“ Rechtsprinzipien (hier sg. *aṣl*)

9 Vgl. Hayreddin Karaman, „*Fıkıh*“, in: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Istanbul 1996, S. 1–14, hier: S. 3; Yakup Mahmutoğlu, „*İslâm Hukukunun Kazuistik Yapısı Üzerine*“, in: *S.D.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi* 2.1, Isparta 2012, S. 131–151, hier: S. 140f.

10 Zahlreiche Verfasser einschlägiger Werke geben als Anlass ihrer Arbeit an, anhand der Prinzipien das Studium des ausgiebigen Rechtsmaterials für Juristen und Studierende des islamischen Rechts zugänglicher gestalten zu wollen, indem sie die Fülle an Einzelnormen den zugehörigen Prinzipien subsumieren und somit das Rechtsmaterial in eine übergeordnete Struktur einzubetten, vgl. Abū Zayd ad-Dabūsī, *Taʿsīs an-naẓar*, Kairo 1994, S. 2; Badr ad-Dīn az-Zarkaṣī, *al-Manṭūr fī l-qawāʿid*, Bd. 1, hrsg. von Taysīr Fāʿiq Aḥmad, Kuwait 1982, S. 66; Šihāb ad-Dīn az-Zaṅḡānī, *Tahrīğ al-uṣūl ʿalā al-furūʿ*, hrsg. von Muḥammad Adīb Šāliḥ, Damaskus 1962, S. 2f.

11 Vgl. Abdullah Demir, *Külli Kaideler Ekolü ve Mecelle*, Istanbul 2008, S. 68; Kamali, „*Legal Maxims*“, S. 78.

12 Vgl. Ali Bardakoğlu, „*Hanefi Mezhebi*“, in: *Diyanet İslam Ansiklopedisi* 16, Istanbul 1997, S. 1–21, hier: S. 12; Abdurrahman Haçkalı, „*Hanefi Mezhebi İçtihat Geleneğinin Tümdengelimi Yönü Üzerine*“, in: *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15 (2002) 1–2, S. 283–290, hier: S. 283.

13 Vgl. Abū Ḥafṣ ʿUmār an-Nasafī, „*Risālat uṣūl al-Karḥī*“, in: *Taʿsīs an-naẓar*, Kairo 1994, S. 78, 80–87.

14 Vgl. İsmail Hakkı İzmirlî, *İlm-i Hilâf*, hrsg. von Sırrı Fuat Ateş, Istanbul 2010, S. 21. Der *ʿilm al-ḥilâf* steht für die Disziplin innerhalb des Islamischen Rechts, die darauf abzielt, dem Juristen

dar, anhand derer er die inner- und interschulischen Meinungsunterschiede begründet.<sup>15</sup>

Auffallend ist, dass in beiden Werken Rechtsprinzipien *aṣl* bzw. *uṣūl* (wörtl. ‚Grund, Grundlage‘) genannt werden. Dies zeigt, dass Rechtsprinzipien, die später als *qāʿida* (Pl. *qawāʿid*) beschrieben wurden, anfangs unter dem Begriff *aṣl* einbegriffen waren. Allerdings kann hier nicht von einem Verhältnis der Gleichheit ausgegangen werden, da *aṣl* einen allgemeineren Bedeutungsinhalt aufweist.<sup>16</sup>

Die ersten Definitionen des Begriffs *qāʿida* im Sinne von ‚Rechtsprinzip‘ stammen aus dem 8./14. Jahrhundert.<sup>17</sup> Für Tāğ ad-Dīn as-Subkī (gest. 771/1369) bspw. ist die *qāʿida* eine allgemeine Regel, die auf viele Einzelfälle angewandt wird, sodass von ihr deren (die der Einzelfälle) Normen erschlossen werden kann.<sup>18</sup> Al-Ḥamawī (gest. 1098/1687) differenziert zunächst zwischen einem allgemeinen Prinzip (*al-qāʿida al-kullīyya*) und einem juristischen Prinzip (*qāʿida fiqhīyya*).<sup>19</sup> Während es sich beim ersten um ein allgemeines Prinzip handelt, das sich aufgrund seiner Allgemeinheit weiteren Prinzipien nicht unterordnen lässt und eine allgemeingültige Norm aufweist, die sich auf die Gesamtheit ihrer Teile bzw. der zugehörigen Einzelfälle übertragen lässt, stellt ein Rechtsprinzip eine Regel dar, die hinsichtlich ihrer normativen Umfassendheit „nur“ meistgültig und nicht auf alle möglichen Einzelfälle übertragbar ist.<sup>20</sup>

---

die Fertigkeit für die Verteidigung der Ansichten der eigenen Rechtsschule gegenüber anderen zu vermitteln, vgl. Ders., *Ilm-i Hilâf*, S. 19f.

15 Vgl. ad-Dabūsī, *Taʿsīs an-naẓar*, S. 1–77.

16 So steht *aṣl* etwa für ‚Hinweis‘ (*dalīl*), auf dem die Norm eines Einzelfalles beruht, die innerschulisch präferierte Meinung (*ar-rāğih*), die als fortbestehend angenommene Meinung (*al-mustashab*) sowie für den Ausgangsfall (*al-maqās ʿalayh*), ein Bestandteil des Analogieschlusses (*qiyās*), vgl. Wolfhart Heinrichs, „*Qawāʿid as a Genre of Legal Literature*“, in: Bernard G. Weiss (Hg.), *Studies in Islamic Legal Theory*, Leiden 2002, S. 365–384, hier: S. 374f.; Yaʿqūb al-Bāḥusayn, *al-Qawāʿid al-fiqhīyya*, Riad 2013, S. 72ff.; Ahmet Özel, „*Asl*“, in: *Diyanet İslam Ansiklopedisi* 3, Istanbul 1991, S. 473.

17 Während Kızilkaya die erste Definition der *qāʿida fiqhīyya* auf den ḥanbalītischen Rechtsgelehrten Nağm ad-Dīn aṭ-Ṭūfī (gest. 716/1316) zurückführt, führt al-Bāḥusayn als erste technische Definition die des ḥanafītischen Gelehrten Ṣadr aš-Šarīʿa (gest. 747/1346) an, wohingegen Khadiga Musa gleich zwei Definitionen aufführt, nämlich die des šāfiʿītischen Gelehrten al-Fayyūmī (gest. 770/1368) und Tāğ ad-Dīn as-Subkī (gest. 771/1369), vgl. Kızilkaya, *İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, S. 45; al-Bāḥusayn, *al-Qawāʿid al-fiqhīyya*, S. 19; Musa, „*Legal Maxims*“, S. 329.

18 „*Fa-l-Qāʿida, al-amr al-kullī allaḍi yanṭabiq ʿalayh ġuz ʿiyyāt kaṭīra yuṣṣam aḥkāmuhā minhā*“, vgl. Tāğ ad-Dīn as-Subkī, *al-Aṣbāḥ wa-n-naẓāʿir*, Bd. 1, hrsg. von ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawğūd u.a., Beirut 1991, S. 11.

19 Wie Musa anmerkt, scheint al-Ḥamawī der erste Gelehrte zu sein, der eine differenzierte Beschreibung des Begriffs *qāʿida fiqhīyya* vornimmt, vgl. Musa, „*Legal Maxims*“, S. 329.

20 „*Al-Qāʿida al-kullīyya allatī lam tadḥul qāʿida minhā taḥta qāʿida uḥrā [...] ḥukm kullī yanṭabiq ʿalā ġamī ʿġuziyyātih [...] id ḥiya ʿind al-fuqahā ḥukm aḥṭarī lā kullī yanṭabiq ʿalā aḥṭar ġuz ʿiyyātih [...]*“, vgl. Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥamawī, *Gamz ʿuyūn al-baṣāʿir Sarḥ Kitāb al-aṣbāḥ wa-n-naẓāʿir*, Bd. 1, Beirut 1985, S. 51.

Diese und ähnliche Definitionen<sup>21</sup> prägten spätere definitatorische Bestimmungen von *qā'ida kullīyya* respektive *qā'ida fiqhīyya*. So ist für 'Alī Haydar (gest. 1936), Kommentator der „*Mağallat al-aḥkām al-'adliyya*“, ein Rechtsprinzip „eine allgemeine oder meistgültige Norm, von der die Erkenntnis der Norm der Einzelfälle ausgeht“.<sup>22</sup> Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Rechtsprinzipien (*qawā'id fiqhīyya*) Prämissen sind, die in Bezug auf eine Vielzahl von juristischen Einzelfällen normative Wertungen enthalten.

## 2.1 Juristische Funktionen von Rechtsprinzipien

Wenn also Rechtsprinzipien allgemeine normative Aussagen enthalten, gelten sie dann auch als eigenständige Hinweise, die man für die Bestimmung der Normen von Einzelfällen als Grundlage heranziehen darf? Mit anderen Worten, welche juristisch-normative Funktionen hat man den Rechtsprinzipien zugeschrieben? Um diese Frage konform beantworten zu können, scheint es m. E. angemessen zu sein, zunächst die Entstehungssituation der Rechtsprinzipien zu ermitteln. Denn so würden sich die wirkmächtigen Motivationsfaktoren für die Entwicklung der Rechtsprinzipien ausfindig machen lassen.

Wie bereits oben erwähnt wurde, unterzogen die Rechtsgelehrten in der formativen Phase (4./10. Jahrhundert), also in dem Zeitraum, für den wir von der Etablierung der Rechtsschulen ausgehen, neben anderen juristischen Verschriftlichungen<sup>23</sup> das ererbte Rechtsmaterial – das Produkt der rechtsschöpferischen Tätigkeit der Rechtsschulgründer war – einer prinzipienbasierten Untersuchung. In diesem Zuge wurde der Frage nachgegangen, ob sich zwischen den Einzelfallbestimmungen prinzipielle Zusammenhänge ermitteln lassen. Durch die Erfassung der Prinzipien sollte die theoretische Stringenz demonstriert werden.<sup>24</sup>

21 Vgl. Muḥammad b. Aḥmad al-Fayyūmī, *al-Miṣbāḥ al-munīr*, hrsg. von Ḥidr al-Ġawād, Beirut 1987, S. 195; Muṣṭafā b. Muḥammad Gūzelḥiṣārī, *Manāfi' ad-daqa'iq fi Ṣarḥ Mağāmi' al-ḥaqā'iq*, Istanbul 1856 (1273), S. 305.

22 „*Huwa al-ḥukm al-kullī aw al-aḳṭarī allaḏī yurād biḥ ma'rifat ḥukm al-ğuz'īyyāt*“, vgl. 'Alī Haydar, *Durar al-ḥukkām Ṣarḥ Mağallat al-aḥkām*, Bd. 1, hrsg. von Fahmī al-Ḥusaynī, Riad 2003, S. 19.

23 Zu den juristischen Tätigkeiten der formativen Phase gehört außerdem, dass in Anlehnung an das ererbte Rechtsmaterial die ersten Rechtskompendien (Sg. *muḥtaṣar*), Kommentare (Sg. *ṣarḥ*) sowie die ersten Werke zur klassischen Quellen- und Methodenlehre (*uṣūl al-fiqḥ*) erarbeitet wurden, vgl. Eyyüp S. Kaya, „*Continuity and Change in Islamic Law: The Concept of Madhhab and the Dimensions of Legal Disagreement in Hanafi Scholarship of the Tenth Century*“, in: Peri Bearman u.a. (Hg.), *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution, and Progress*, Cambridge 2005, S. 26–40, hier: S. 26f.; Benjamin Jokisch, „*Recht und Rechtsschule. Institutionalisierung und Dynamisierung normativen Wissens im klassischen Islam*“, in: Gyburg Uhlmann (Hg.), *Episteme in Bewegung. Beiträge zu einer transdisziplinären Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden 2015, S. 241–254, hier: S. 247f.

24 Vgl. Norbert Oberauer, „*Die Tiefenstruktur des Rechts. Zu Wesen und Funktion juristischer ‚Maximen‘ (qawā'id) im klassischen Islam*“, in: Christian R. Lange u.a. (Hg.), *Islamische und westliche Jurisprudenz des Mittelalters im Vergleich*, Tübingen 2018, S. 147–168, hier: S. 155; Khadīga Musa, *A Critical Edition of 'Umdat al-Nāzir' alā al-Asbāḥ wa-l-Nazā'ir*, Sheffield 2018, S. 47.

Zusätzlich zu diesem abstrahierenden respektive systematisierenden Aspekt bezweckten einige Juristen mit der Herleitung von Prinzipien einen pädagogischen Nutzen. In diesem Sinne begründen manche klassischen Autoren von einschlägiger Literatur ihre Abhandlungen etwa damit, den Studierenden des Islamischen Rechts sowie den bereits tätigen Juristen die Beherrschung der Rechtsmaterie zu erleichtern. Denn die Aufnahme des ausgiebigen Rechtsmaterials wäre ungeordnet nur sehr schwierig zu bewerkstelligen. Mittels Rechtsprinzipien, die im Wesentlichen die Quintessenz entsprechender Hinweise und mehrerer Einzelfallbestimmungen ausweisen, ließe sich das Erlernen dieser Disziplin viel angenehmer und zielführender realisieren als durch das Erlernen der beinahe unendlichen Einzelfallbestimmungen.<sup>25</sup>

Schließlich führen einige klassische Gelehrte aus, dass Rechtsprinzipien die Juristen nicht nur dazu befähigen, das Rechtmaterial zu beherrschen, sondern ihnen die Kompetenz verleihen, Normen zu generieren. Hierzu schreibt etwa az-Zarkāšī (gest. 794/1392), dass der Rechtsgelehrte (*al-faqīh*) mit Hilfe der spezifischen und allgemeinen Prinzipien (*ad-ḍawābiṭ wa-l-qawā'id*), die er unter den insgesamt zehn Arten (*anwā'*) der Islamischen Rechtswissenschaft als die nützlichste, umfassendste sowie vollkommenste Sub-Disziplin und als die wahre Quellen- und Methodenlehre (*uṣūl al-fiqh*) bezeichnet, die Stufe des *ig̃tihād* erreichen würde.<sup>26</sup> Für Musa gibt es eine plausible Erklärung dafür, warum einige *qawā'id*-Autoren des 7./13. und 8./14. Jahrhunderts den Rechtsprinzipien eine zum *ig̃tihād* befördernde Funktion beigemessen haben. Ihr zufolge bezweckten sie, die angehenden Juristen dazu zu motivieren, das Recht durch Normenfindung fortzubilden.<sup>27</sup>

Die Frage, die sich an dieser Stelle für mich stellt, ist, ob hier der uneingeschränkte *ig̃tihād* impliziert ist. Angesichts dessen, dass die Normenfindung in der klassischen Phase innerschulisch vonstattenging und die absolute Urteilsfindung den Eponymen vorbehalten war,<sup>28</sup> sind die oben angeführten Ansichten der genannten klassischen Gelehrsamkeit m. E. in Bezug auf die innerschulische Argumentation zu verstehen. Diese Annahme bestätigt al-Ḥamawī, wenn er den allgemeinen Ausdruck Ibn Nuḡayms, dass mittels allgemeiner Prinzipien die Stufe des *ig̃tihād*

25 Vgl. ad-Dabūsī, *Ta'sīs an-nazar*, S. 2; Šihāb ad-Dīn al-Qarāfī, *Kitāb al-furūq anwār al-burūq fī anwā' al-furūq*, Bd. 1, hrsg. von M. Aḥmad Sarrāḡ u.a., Kairo 2001, S. 71.

26 „*Al-ʿĀsir, maʿrifat ad-ḍawābiṭ allatī taḡma ʿḡumūʿan wa-l-qawā'id allatī tarid ilayhā uṣūlan wa-furūʿan wa-hādā anfaʿuhā wa-aʿammuhā wa-akmaluhā wa-atammuhā wa-bih yartaqī al-faqīh ilā al-istiʿād li-marātib al-ig̃tihād wa-huwa uṣūl al-fiqh ʿalā al-ḥaqīqa*“, vgl. Badr ad-Dīn az-Zarkāšī, *al-Manṭūr fī-l-qawā'id*, Bd. 1, hrsg. von Taysīr Fāʿiq, Kuwait 1986, S. 71.

Ähnliche Ansichten vertreten as-Subkī und Ibn Nuḡaym. Beide konstatieren, dass das Erlernen der Rechtsprinzipien den *ig̃tihād* fördert, vgl. as-Subkī, *al-Aṣbāh*, Bd. 1, S. 10; Zayn ad-Dīn b. Nuḡaym, *al-Aṣbāh wa-n-nazā'ir ʿalā maḡhab Abī Ḥanīfa an-Nuʿmān*, ed. von Zakariyyā ʿUmayrāt, Beirut 2010, S. 14.

27 Vgl. Musa, *A Critical Edition of ʿUmdat al-Nāzir*, S. 49.

28 Vgl. Mehmet Boynukalın, „*Fıkıh Usūlüne Dair Modern Tartışmalar*“, in: *Modern Çağda Fıkıhın Anlam ve İşlevi*, hrsg. von Osman Güman, Istanbul 2019, S. 17–31, hier: S. 18.



erreicht sein würde,<sup>29</sup> dahingehend spezifiziert, dass er nicht die eigenständige Normenfindung gemeint habe, sondern die innerschulische Rechtsbestimmung.<sup>30</sup> Aus der obigen Schilderung wird deutlich, dass mit der Herausarbeitung der Rechtsprinzipien in der klassischen Phase, in der sie auch ihren Sitz im Leben haben, bestimmte Ziele verfolgt wurden. Während sie – aus einer Metaperspektive betrachtet – dazu dienten, die übergeordnete Struktur bzw. eine gewisse theoretische Stringenz des subjektiven Rechts nachzuweisen, sollten sie auf der praktischen Ebene dahingehend einen Nutzen bringen, dass Juristen mit ihrer Hilfe das Rechtsmaterial einfacher beherrschen und sie bei normativen Bestimmungen zu Rate ziehen.

Welche Bedeutung und Funktionen aber schrieb Abū Sa‘īd al-Ḥādīmī den Rechtsprinzipien zu und aus welchen Gründen kamen sie bei ihm zur Anwendung? Bevor wir uns jedoch diesen Fragen zuwenden, möchte ich im Folgenden einen Einblick in die intellektuelle Biografie unseres Autors verschaffen. Hierbei wird der Fokus auf dessen Rechtsverständnis gelegt, um somit seine Auffassung bezüglich der Rechtsprinzipien und seinen Umgang mit ihnen zu erschließen.

### 3 Muḥammad Abū Sa‘īd al-Ḥādīmī (gest. 1176/1762)

#### 3.1 Kurze Einführung in al-Ḥādīmīs intellektuelle Biografie

Muḥammad Abū Sa‘īd al-Ḥādīmī war ein vielseitiger osmanischer Gelehrter des 18. Jahrhunderts, ein ḥanafītischer Faqīh und Sufi des Naqšbandiyya-Ordens.<sup>31</sup> Seine Elementarbildung erhielt er bei seinem Vater Muṣṭafā Efendī (gest. 1146/1734) in Konya-Hadim, und sein Grundstudium genoss er bei Ibrāhīm Efendī, der Dozent in der Karatay Madrasa in Konya war. Auf Empfehlung seines Lehrers reiste al-Ḥādīmī nach Istanbul, um dort sein Studium bei Qāzābādī Aḥmad Efendī (gest. 1163/1750) zu komplettieren. Qāzābādī gehörte in der osmanischen Hauptstadt zu den prominentesten und einflussreichsten Gelehrten seiner Zeit.<sup>32</sup> Mit der Absolvierung des Studiums in Istanbul kehrte al-Ḥādīmī 1725 in seine Heimat zurück und verbrachte dort den größten Teil seines Lebens. Seinen dortigen Aufenthalt unterbrach er aufgrund von zwei Reisen, die für uns hinsichtlich seiner wissenschaftlichen Kompetenz und gesellschaftlichen Reputation bedeutsam sind. Während die erste eine Hadsch-Reise war, handelt es sich bei der zweiten Reise um einen erneuten Besuch in Istanbul,<sup>33</sup> welcher sehr zur Zunahme seiner Bekannt-

29 Vgl. Ibn Nuḡaym, *al-Ašbāh*, S. 14.

30 Vgl. al-Ḥamawī, *Ġanz ‘uyūn al-baṣā’ir*, Bd. 1, S. 34.

31 Vgl. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Bd. 1, hrsg. von M. A. Yekta Saraç, Ankara 2016, S. 310; Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri Ve Eserleri*, S. 433. Für eine ausführliche Darstellung über das Leben unseres Gelehrten siehe Yaşar Sarıkaya, *Abū Sa‘īd Muḥammad al-Ḥādīmī (1701–1762). Netzwerke, Karriere und Einfluss eines osmanischen Provinzgelehrten*, Hamburg 2005.

32 Vgl. Veli Ertan, „Mevlana Müftü Ebu Said Muhammed Ḥādīmī (1701–1762)“, in: *Diyanet Dergisi* 24 (1988) 3, S. 89–94, hier: S. 90; Sarıkaya, *Abū Sa‘īd Muḥammad al-Ḥādīmī*, S. 83.

33 Vgl. Sarıkaya, *Abū Sa‘īd Muḥammad al-Ḥādīmī*, S. 147, 156. Einige Autoren vertreten die Meinung, dass die zweite Istanbul-Reise vor der Pilgerreise in 1743 erfolgt sei. Okur gibt für die Reise

heit und zur Erweiterung seines Netzwerkes beitrug.<sup>34</sup> Al-Ḥādīmī hielt während seines zweiten Aufenthalts in Istanbul Vorträge, wodurch er die Aufmerksamkeit und Hochschätzung der Anwesenden, unter denen sich Staatsleute und Gelehrte befanden, gewinnen konnte.<sup>35</sup>

Seine Hadsch-Reise ist insbesondere deshalb bemerkenswert, weil währenddessen zwei Begegnungen stattfanden, bei denen sich al-Ḥādīmī mit anderen Gelehrten traf und sich mit ihnen über juristisch-theologische Fragen austauschte. Die erste Begegnung fand auf dem Weg nach Mekka in Damaskus statt. Hier wurde unser Gelehrter Zeuge dessen, dass dort das Rauchen in der Gesellschaft weit verbreitet war und bestimmte Gelehrte dies für legitim hielten. Dieses Treffen nahm er später zum Anlass, um seine kritische bzw. prohibitive Ansicht zu diesem Thema zu verschriftlichen.<sup>36</sup>

Die nächste Begegnung ereignete sich in Medina. Hier kam al-Ḥādīmī mit Muḥammad Ḥayāt as-Sindī (gest. 1163/1750) zusammen. As-Sindī gilt als einflussreicher ḥanafitischer Traditionsgelehrter des 18. Jahrhunderts, der nach seinem Studium in seiner Heimat nach Medina zog und dort den Rest seines Lebens der Lehre in der Prophetenmoschee widmete. Im Zentrum seiner Lehrtätigkeit stand die Hadithlehre.<sup>37</sup> Unter den Schülern, die er ausbildete, befanden sich be-

---

nach Istanbul zwar keine zeitliche Angabe, datiert sie jedoch vor die Pilgerreise in 1743. Für Şimşek hingegen besuchte al-Ḥādīmī Istanbul im Jahre 1732, vgl. Kâşif H. Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hâdimî Örneği*, Istanbul 2010, S. 71, 72; Murat Şimşek, „*Ebû Said Muhammed Hâdimî (1113/1701–1176/1762)*“, in: *Şehir ve Alimleri*, Konya 2017, S. 407–425, hier: S. 408.

34 Aus den Quellen geht hervor, dass Beşir Ağa, ein Obereunuch, der sein Wort bei der Staatsführung durchsetzen konnte, die Einladung in die Wege geleitet habe. Über seine Bekanntschaft mit al-Ḥādīmī wird vermutet, dass sie sich während des Hadsch begegnet sind und eine Bekanntschaft geschlossen haben, vgl. Sarıkaya, *Abū Sa'īd Muḥammad al-Ḥādīmī*, S. 157f.; Mustafa Yayla, „*Ebû Saīd Hâdimî*“, in: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* 15, Istanbul 1997, S. 24–26 hier: S. 24. Okur geht sogar davon aus, dass ihre Begegnung und die darauffolgende Einladung nach Istanbul mit ihrer gemeinsamen Zugehörigkeit zum Naqşbandiyya-Orden zu tun haben könnte, vgl. Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları*, S. 71, Fn. 7.

35 Vgl. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İmiye Teşkilatı*, Ankara <sup>3</sup>1988, S. 238; Ertan, „*Mevlana Müftü Ebu Said Muhammed Hâdimî (1701–1762)*“, S. 91; Yayla, „*Ebû Said Hâdimî*“, S. 25.

Zu den Bekanntschaften, die unser Gelehrter in Istanbul machen konnte, zählt die mit 'Uṣmān Şahdī, welcher ein hoher Beamter im Verwaltungsapparat in der osmanischen Hauptstadt war. Şahdī stiftete eine hohe Anzahl von Büchern an die Bibliothek der Madrasa al-Ḥādīmīs. Durch den neuen Bestand habe sich diese zur einer wichtigen Provinzbibliothek im 18. Jahrhundert entwickelt, vgl. Yaşar Sarıkaya, „*Osmanlı Anadoluşunda Parlayan Bir Eđitim Merkezi: Hâdimî Medresesi ve Kütüphanesi*“, in: *The Journal of Ottoman Studies* XLII (2013), S. 157–175, hier: S. 168f.

36 In der Sammlung „*al-Mağmū'a aş-şarīfa*“, worin diverse Traktate al-Ḥādīmīs gesammelt sind, befinden sich zwei kurze Abhandlungen über seine Einschätzung zur islamrechtlichen Norm des Rauchens, vgl. Abū Sa'īd al-Ḥādīmī, „*Risālatān 'alā ḥazariyyat ad-duḥān*“, in: *Mağmū'at ar-rasā'il*, hrsg. von 'Abd al-Başīr Efendī, Istanbul 1302 (1885), S. 233ff.

37 Vgl. İrfan Ince, *Medina im 12./18. Jahrhundert. Politische Strukturen, Beziehungen und Konflikte*,

kannte Namen wie Šāh Walīyallāh ad-Dihlawī (gest. 1176/1762) und Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb (gest. 1206/1792); beide zählen als Vorreiter für reformerische Ansätze in Gesellschaft und Wissenschaft.<sup>38</sup>

Über seine Zusammenkunft mit as-Sindī und den thematischen Austausch berichtet al-Ḥādīmī persönlich in zwei separaten Abhandlungen, in denen er seine Fragen, die er an as-Sindī richtete, samt dessen Antworten aufführt.<sup>39</sup> Dass al-Ḥādīmī as-Sindī aufgesucht und ihn um Antworten auf seine Fragen gebeten hat, zeigt, dass er ihn wertschätzte und als religiöse Autorität anerkannte. Jedoch hinderte ihn seine würdige Haltung nicht daran, in einigen Fragen auch Kritik zum Ausdruck zu bringen. So nimmt al-Ḥādīmī in seinem Traktat zu einigen Antworten as-Sindīs kritisch Stellung.<sup>40</sup> Eine signifikante Unstimmigkeit zwischen beiden Gelehrten ist in der Frage festzustellen, ob der Rechtsschulmeinung Vorzug gegeben werden darf, wenn diese mit einem authentischen Hadith kollidiert. Während as-Sindī die Befolgung der authentischen Prophetenüberlieferung für richtig hält, spricht sich al-Ḥādīmī für die Anerkennung der Rechtsschulmeinung aus.<sup>41</sup>

### 3.2 Al-Ḥādīmī als schulorientierter Gelehrter

Al-Ḥādīmī lebte im 18. Jahrhundert, in einer Epoche, in der die Beschäftigung mit den islamtheologischen Wissenschaften noch nicht unter den Bedingungen der kolonialen Gesellschaften durchgeführt, sondern weitgehend souverän und konventionell betrieben wurde.<sup>42</sup> Andererseits gilt dieses Jahrhundert „als ein Zeitalter geistiger, politischer und gesellschaftlicher Gärungsprozesse und Reformbewegungen.“<sup>43</sup> Daher zeichnet sich dieser Zeitraum dadurch aus, dass Gelehrte auf der einen Seite traditionell wissenschaftliche Tätigkeiten nach wie

---

mit Einblicken in den Gelehrten Diskurs (unveröff. Dissertation), Ruhr-Universität Bochum 2014, S. 292.

38 Vgl. John Voll, „Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb. An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madīna“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38 (1975) 1, S. 32–39, hier: S. 32.

39 Hierbei handelt es sich um folgende Elaborate: *Risālat aš-šubha al-‘arīḍa fī tarīq al-ḥağğ* (Brief über den auf der Hadsch-Reise aufgetretenen Zweifel) und *Risālat aš-šubha al-mu‘raḍa ‘alā aš-Šayḥ Muḥammad Ḥayāt as-Sindī al-Madanī* (Brief über den dem Scheich Muḥammad Ḥayāt as-Sindī al-Madanī vorgetragene Zweifel), vgl. al-Ḥādīmī, „*Risālat aš-šubha al-‘arīḍa fī tarīq al-ḥağğ*“, in: *Mağmū‘at ar-rasā‘il*, S. 211–214; Ders., „*Risālat aš-šubha al-mu‘raḍa ‘alā aš-Šayḥ Muḥammad Ḥayāt as-Sindī al-Madanī*“, in: *Mağmū‘at ar-rasā‘il*, Istanbul 1885, S. 220–224.

40 Vgl. al-Ḥādīmī, „*Risālat aš-šubha al-‘arīḍa fī tarīq al-ḥağğ*“, S. 214.

41 Vgl. Murat Sarıtaş, „*Fakihlerimizin Görüşleri Naslardan Önceliklidir. Ebū Sa‘īd el-Ḥādīmī’nin Nas-Mezhep İlişkisi Problemine Dair Görüşleri*“, in: *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a: Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası. Âlimler, Müesseseler ve Fikir Eserler XVIII. Yüzyıl*, hrsg. von Ahmet H. Furat et al., Istanbul 2018, S. 163–178, hier: S. 164f.

42 Vgl. Jens Bakker, *Normative Grundstrukturen der Theologie des sunnitischen Islam im 12./18. Jahrhundert*, Berlin 2012, S. 31, 849f.

43 Vgl. Bakker, *Normative Grundstrukturen*, S. 28.

vor selbstbestimmt betrieben, auf der anderen Seite hingegen sich reformerische Veränderung auf verschiedenen staatlichen Ebenen realisierte.<sup>44</sup>

Al-Ḥādimī selbst zeichnet sich durch seine rechtsschulorientierte Herangehensweise aus. Anders als andere Gelehrte des 18. Jahrhunderts, wie etwa Ibn ‘Abd al-Wahhāb, der ein textorientiertes und unabhängiges Rechtsverständnis vertrat, oder als ad-Dihlawī, welcher für einen hadith-basierten und rechtsschulübergreifenden (*talfiq*) Vorgang plädierte,<sup>45</sup> verteidigte unser Gelehrter dezidiert eine rechtsschulorientierte Herangehensweise.

Mit dem schulbasierten Vorgehen ist hier die Art der Juristerei gemeint, Recht in Rekurs auf das Rechtsschulerbe zu betreiben und fortzuschreiben. Dies geschah in der vormodernen Phase überwiegend so, dass schulangehörige Juristen entweder eine bereits festgelegte Meinung übernahmen, falls zu einem bestimmten Einzelfall mehrere Ansichten vertreten waren, sie eine von ihnen abwogen (*tarğīḥ*)<sup>46</sup> oder ggf. in Anlehnung an die vorhandenen Bestimmungen eine eigenständige Meinung ableiteten (*tahrīğ*)<sup>47</sup>.<sup>48</sup> Folgende Ausführung verdeutlicht das schulorientierte Verständnis unseres Autors:

Die Aufgabe der Laien ist es, sich an die Meinungen der Rechtsgelehrten zu halten und nicht an den Koran und die Sunna. Ihnen steht es auch nicht zu, eine Auswahl zwischen den Meinungen früherer Gelehrter zu treffen, sondern aus denen der Vertrauenswürdigen seiner Zeit. Die Laien wägen auch nicht zwischen Meinungen der Prophetengefährten ab. Jeder Vers oder Ḥadīth,

44 Zu konstatieren ist, dass im 18. Jahrhundert Reformen in der islamischen Welt und insbesondere im osmanischen Anatolien im industriellen, militärischen sowie wirtschaftlichen Bereich vorstatten gingen. Die Wissenstradition blieb allgemein von den Veränderungen weitgehend verschont. Vgl. Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, hrsg. von Ahmet Kuyaş, Istanbul 2014, S. 42f., 179.

45 Für die Anfänge und spätere Auswirkungen der reformerischen Ansätze sowie Pioniere dieser Denkweise siehe Rudolph Peters, „Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte. Antikolonialismus und Nationalismus“, in: Werner Ende und Udo Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 2005, S. 90–127; Rüdiger Lohlker, *Islam. Eine Ideengeschichte*, Wien 2012, S. 173–195; Voll, „Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb“, S. 32–39; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge 1997, S. 213; M. Sait Özervarlı, „Şah Veliyullah“, in: *Diyanet İslam Ansiklopedisi* 38, Istanbul 2010, S. 262–267, hier: S. 263.

46 *Tarğīḥ* bezeichnet im islamrechtlichen Kontext die Abwägung einer innerhalb der Rechtsschule vertretenen Meinung. Durch dieses Vorgehen wird primär die Ermittlung der vorzüglicheren Meinung (*rāğīḥ*) bezweckt. Vgl. Seyit Mehmet Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usülü*, Istanbul 2019, S. 38, 40.

47 *Tahrīğ* bezeichnet die Ableitung einer neuen Meinung, die auf einer bereits vorliegenden Ansicht basiert. Für die Definition und die verschiedenen Arten von *tahrīğ* siehe Ya’qūb al-Bāhusayn, *at-Tahrīğ ‘ind al-Ḥaqāhā’ wa-l-uşūliyyin. Dirāsa nazariyya taḥqīqiyya ta’şiliyya*, Riad 1994, S. 11–13; Nurten Zelihan Şahin, *İslām Hukuk Metodolojisinde Tahrīc – Hanefî Mezhebi Özelinde*, Ankara 2020, S. 45.

48 Vgl. ‘Abd ar-Raḥmān b. Ḥaldūn, *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, hrsg. von Aḥmad az-Zu’bī, Beirut 2016, S. 487. Für ausführliche Darlegungen von innerschulischer Rechtsfortbildung siehe E. Said Kaya, „Continuity and Change in Islamic Law. The Concept of Madhhab and the Dimensions of Legal Disagreement in Hanafî Scholarship of the Tenth Century“, in: Peri Bearman u.a. (Hg.), *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution, and Progress*, Cambridge 2005, S. 26–40, hier: S. 38f.; Jokisch, „Recht und Rechtsschule“, S. 249–252.

welcher der Meinung unserer Rechtsgelehrten widerspricht, gilt entweder als abrogiert, umgedeutet, spezifiziert oder abgewogen, und wird nicht dahingehend interpretiert, dass dieser sie nicht erreicht hätte. Von daher ist die Meinung der Rechtsgelehrten den Quellentexten vorzuziehen.<sup>49</sup>

Hier zeigt al-Ḥādīmī deutlich, dass Laien, also jene, die nicht dazu befähigt sind, eigene Rechtsmeinungen zu bilden,<sup>50</sup> an der Rechtsschulmeinung festzuhalten haben und von einer Berufung auf die Quellentexte sowie Aussagen der Prophetengefährten abzusehen ist. Abgesehen davon plädiert er für die Orientierung an der Meinung eines anerkannten zeitgenössischen Gelehrten. Dies ist eine bemerkenswerte Implikation, die aus Sicht der Vergegenwärtigung des Rechts von Signifikanz ist.

### 3.3 Innovation aus Tradition

Anhand der obigen Ausführung lässt sich die beinahe konservative Traditionsgebundenheit al-Ḥādīmīs erschließen. Allerdings schließt er durch den Ruf nach Nachahmung der innerschulischen Ansichten und den Vorbehalt der Normenfindung für den *muğtahid* nicht aus, dass neue Einzelfallbestimmungen in jeder Zeit gebildet und somit Recht fortgeschrieben werden könne. In seinem Traktat über die normative Bestimmung des Rauchens äußert er sich dazu, dass es stets möglich sei, Einzelfälle juristisch zu normieren, weil es immer Rechtsgelehrte geben werde, die auf der Grundlage des Rechtsschulerbes und der allgemeingültigen Prinzipien der Rechtsschuleponyme dieser Aufgabe gerecht werden würden. Dies rühre unter anderem aus der Notwendigkeit, dass innerhalb der Rechtsschule nicht zu jedem Einzelfall eine überlieferte Schulmeinung befindlich und deshalb die Normenfindung für einzelne Rechtsfragen (*iğtihād fi-l-mas'ala*) unentbehrlich sei.<sup>51</sup> Mit dieser Erklärung öffnet al-Ḥādīmī den Weg des eingeschränkten *iğtihād* und setzt diese Ansicht in der genannten Abhandlung durch das Bilden seiner eigenen Meinung zur Norm des Rauchens persönlich um.<sup>52</sup> Daher ist anzunehmen, dass für unseren Gelehrten eine innerschulische Rechtsfortschreibung immer gegeben war.

Da al-Ḥādīmī neben der Bewilligung des eingeschränkten, innerschulischen *iğtihād* ebenfalls den Brauch (*'urf*) als anerkannte Rechtsquelle hervorhebt<sup>53</sup> und

49 Vgl. al-Ḥādīmī, *Mağāmi' al-ḥaqā'iq wa-l-qawā'id*, Istanbul 1890 (1308), S. 44.

50 In einer anderen Stelle erwähnt er konkret den Begriff *muğtahid* und weist darauf hin, dass die eigenständige Normenfindungen und damit einhergehend der Zugang zu den Quellentexten allein diesen vorbehalten sei. Alle anderen seien angehalten, den *muğtahidūn* Folge zu leisten, vgl. al-Ḥādīmī, *al-Barīqa al-Maḥmūdiyya fi Šarḥ at-Tarīqa al-muḥammadiyya*, Bd. 2, hrsg. von Ahmad Fathī 'Abd ar-Raḥmān Hiğāzī, Beirut 2011, S. 11.

51 Vgl. al-Ḥādīmī, „*Risālatān 'alā ḥazariyyat ad-duḥān*“, S. 234. Siehe ebenso Ders., *al-Barīqa al-Maḥmūdiyya* 5, S. 80.

52 Vgl. al-Ḥādīmī, „*Risālatān 'alā ḥazariyyat ad-duḥān*“, S. 234.

53 Vgl. al-Ḥādīmī, *Mağāmi' al-ḥaqā'iq*, S. 2, 29.

zusätzlich brauchbezogene<sup>54</sup> und weitere Rechtsprinzipien in der „*Hātima*“, dem Schlussteil seines *uṣūl al-fiqh*-Werks, aufführt<sup>55</sup>, kann angenommen werden, dass er ein *faqīh* war, der an den Wandel der Normen glaubte. Mittels der Integration der erwähnten Quellen und Methoden kann al-Ḥādimī Interesse an der Vitalisierung und Anpassung des konventionellen Rechts erkannt werden.<sup>56</sup> Anhand dieses Beitrags, der aus Sicht der ḥanafitischen *uṣūl*-Tradition als innovativ gelten darf, kann ebenfalls darauf geschlossen werden, dass er der Überzeugung war, dem Wandel aus der Tradition heraus begegnen zu können, ohne dafür das schulbasierte Rechtsverständnis ablegen zu müssen.

#### 4 Die Verwendung der Rechtsprinzipien bei al-Ḥādimī

Was die Rechtsprinzipien angeht, so benennt sie al-Ḥādimī nicht nur namentlich am Anfang der „*Mağāmi‘ al-ḥaqā‘iq*“ unter den derivaten Quellen, sondern fügt dem selben Werk einen Anhang bzw. Schlussteil (*al-Ḥātima*) bei, der aus 154 Rechtsprinzipien besteht.<sup>57</sup> Um genauer zu sein, handelt es sich dabei um eine Liste von ausgewählten Rechtsprinzipien, die al-Ḥādimī *Schluss-teil über allgemeine- oder meistens gültige, wichtige und nützliche Prinzipien*<sup>58</sup> nennt. Über die Motivation für die Supplementierung dieser Rechtsprinzipien gibt al-Ḥādimī keine Erklärung ab. Allerdings könnte er hierbei zwei Hauptinteressen verfolgt haben, nämlich zum einen ein pädagogisch-didaktisches und zum anderen ein theoretisch wissenschaftliches.

Dank seiner Lehrtätigkeit über ungefähr siebenunddreißig Jahre (1725–1762) hinweg gelang es al-Ḥādimī, eine Vielzahl von Schülern auszubilden.<sup>59</sup> Eine

54 Vgl. Prinzipien 6, 57, 84, 85, 86 und 140.

55 Vgl. al-Ḥādimī, *Mağāmi‘ al-ḥaqā‘iq*, S. 44–47.

56 Dass Brauch und Rechtsprinzipien dynamische Elemente aufweisen, wird nicht zuletzt daraus erkennbar, dass man im Kontext der Diskussionen bezüglich der Wandelbarkeit des islamischen Rechts zum Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts in ihnen eine Schlüsselfunktion sah, das islamische Recht den wandelnden Umständen anzupassen. So waren etwa gewisse Rechtsprinzipien für Ali Suavi (gest. 1294/1878) die wahre *uṣūl al-fiqh*, die dem Wandel der Zeit standhalten und zur Aktualisierung des islamischen Rechts verhelfen konnte.

Ziya Gökalp (gest. 1924) hingegen schrieb dem ‚urfeine entscheidende Kompetenz zu, das islamische Recht, das in seiner Zeit der Dominanz der westlichen Rechtskultur unterlag, der Gegenwart anzupassen. Vgl. Sami Erdem, „*Ali Suavinin uṣūl-i fikh’a dair bir risalesi: Arabî İbâre Usûlü’l-Fikh Nâm Risalenin Tercümesi*“, in: *Dîvân: İlmî Araştırmalar Dergisi* 3.5 (1998), S. 283–296 (291f., 294); Ziya Gökalp, „*İçtimâ’i Usûl-i Fikh*“, in: *İslâm Mecmuası*, Istanbul 1911 (1329), S. 84–87 (87).

Interessant ist, dass bei beiden ein Rekurs auf al-Ḥādimī nachgewiesen werden kann, vgl. Erdem, „*Ali Suavinin uṣūl-i fikh’a dair bir risalesi*“, S. 294; Okur, *Osmanlılarda Fikh Usûlü Çalışmaları*, S. 212.

57 Vgl. al-Ḥādimī, *Mağāmi‘ al-ḥaqā‘iq*, S. 44–47.

58 „*Al-Ḥātima fî qawā‘id kulliyya aw akṭariyya muhimma nāfi‘a.*“, vgl. al-Ḥādimī, *Mağāmi‘ al-ḥaqā‘iq*, S. 44.

59 Für eine ausführliche Darstellung zu den Schülern siehe Sarkaya, *Abū Sa‘īd Muḥammad al-Ḥādimī*, S. 233–287.

signifikante Qualifikation, die das Studium in der Madrasa von al-Ḥādīmī<sup>60</sup> gewährte, war es, die Schüler als potenzielle Juristen zu befähigen.<sup>61</sup> Deshalb gehörte wahrscheinlich das Studium des islamischen Rechts (*fiqh*) zu den zentralsten Disziplinen der Ausbildung. Diese Annahme geht nicht zuletzt aus den juristischen Texten wie „*Mağāmi‘ al-ḥaqā’iq*“ hervor, die al-Ḥādīmī u. a. als Lehrmaterial angefertigt hatte und die in seiner Einrichtung verwendet wurden.<sup>62</sup> In diesem Zusammenhang scheint unser Gelehrter die Absicht gehabt zu haben, seinen Studenten die Beherrschung des Rechtsmaterials und in der Praxis den Umgang mit ihm mittels Rechtsprinzipien, die im Vergleich zu Einzelfallbestimmungen einen umfassenderen Charakter besitzen, zu vereinfachen. Ferner ist unter Berücksichtigung seiner oben dargelegten juristischen Ansätze anzunehmen, dass al-Ḥādīmī neben dem beschriebenen praktischen Interesse in den Rechtsprinzipien das Potenzial zur Überbrückung der Kluft zwischen der klassischen Methodenlehre (*uṣūl al-fiqh*) und dem Rechtsmaterial (*furū‘ al-fiqh*) gesehen hat, was bedeutet, dass womöglich für ihn Rechtsprinzipien in methodischen Verfahren wie bei der Urteilsfindung oder der *fatwā*-Erteilung flexible und praktische Handhabe ermöglichen. Nichtsdestotrotz kann die Integration der Rechtsprinzipien als Rechtsquelle und das Beifügen eines exemplarischen Anhangs in einen *uṣūl*-Text als ein innovativer Beitrag al-Ḥādīmīs gesehen werden, weshalb sich für mich die genauere Untersuchung seines Umgangs mit den Rechtsprinzipien als Desiderat erwies.

Zu diesem Zweck wurde in den Werken<sup>63</sup> al-Ḥādīmīs danach geschaut, aus welchen juristisch-normativen Gründen Rechtsprinzipien bei unserem Gelehrten Verwendung finden. Die Untersuchung hat ergeben, dass viele Rechtsprinzipien zu unterschiedlichen Anlässen eingesetzt werden, darunter insgesamt 42 von den 154 aus dem Schlussteil (*al-Ḥātima*),<sup>64</sup> der für die ursprüngliche Arbeit zwecks

60 Über die Gründung und Ausbildung in der Madrasa von al-Ḥādīmī siehe Yusuf Küçükdağ, „*Hādīmī Medresesine Dair Bir Vakfiye*“, in: *Vakıflar Dergisi* XXVII (1998), S. 79–94.

61 Einige Schüler unseres Gelehrten, darunter auch sein ältester Sohn, Muḥammad Sa‘īd, schafften es in der Tat, hohe richterliche Ämter zu bekleiden. Der jüngere Sohn ‘Abdullāh hingegen übernahm den Lehrposten und das Amt des Muftīs, vgl. Ince, *Medina im 12./18. Jahrhundert*, S. 253; Ferhat Koca, „*Abdullah Hādīmī*“, in: *Diyanet İslam Ansiklopedisi* 15, Istanbul 1997, S. 24.

62 Vgl. Yaşar Sarıkaya, „*Osmanlı Anadoluşunda Parlayan Bir Eğitim Merkezi*“, S. 170.

63 Da nicht all seine Werke rechts- bzw. handlungsbezogen sind, kamen für diese Arbeit folgende Werke in Frage: 1. *Barīqa Maḥmūdiyya ft Šarḥ Ṭarīqa Muḥammadiyya*. Bei diesem umfangreichsten Werk unseres Autors handelt es sich um den Kommentar der *aṭ-Ṭarīqa al-Muḥammadiyya* des Muḥammad al-Birqiwī (gest. 981/1573). 2. *al-Ḥāsiya ‘alā ad-Durar*. Dies ist ein Subkommentar zu Mullā Ḥusraws (gest. 884/1480) Kommentarwerk *Durar al-ḥukkām*. 3. *Mağāmi‘ al-ḥaqā’iq*: Dies ist das *uṣūl*-Werk al-Ḥādīmīs, worin auch der Schlussteil (*al-Ḥātima*) mit den 154 Rechtsprinzipien befindlich ist. 4. *Mağmū‘ at ar-rasā‘il*: Bei diesem Werk handelt es sich um eine Kompilation einiger Abhandlungen al-Ḥādīmīs und seines Sohnes ‘Abdallāh.

Für eine umfassende Ausführung aller Werke: Ertan, „*Mevlana Müftü Ebu Said Muhammed Hādīmī (1701–1762)*“, S. 94; Yayla, „*Ebū Said Hādīmī*“, S. 25f.

64 Die „*Ḥātima*“ ist eine am Ende der „*Mağāmi‘*“ befindliche Liste, die aus 154 nach alphabetischer Reihenfolge geordneten Rechtsprinzipien besteht.

Einschränkung als Rahmen gedient hat. Im Folgenden wird für jeden festgestellten Verwendungsanlass ein Rechtsprinzip samt zugehörigem Beispiel aufgeführt, um anschließend die Ergebnisse bzgl. der Verwendungsanlässe zusammenführend darzulegen.

#### 4.1 Begründung einer Rechtsmeinung

إِذَا تَعَارَضَ مَفْسَدَتَانِ رُوعِي أَقْلُهُمَا ضَرَرًا بَارِكَابِ أَحَقَّهُمَا<sup>65</sup>  
 [Wenn zwei Übel kollidieren, wird durch das Begehen  
 des minderen von beiden schadenmäßig das geringere erstrebt']

Jede üble Tat, gleich ob auf den Körper oder die Seele, auf das Individuum oder die Gesellschaft gerichtet, das Weltliche oder das Jenseits betreffend, kann dem Begriff *mafsada*, der als Antonym für *maṣlaḥa* steht, subsumiert werden.<sup>66</sup> Grundsätzlich untersagen die Quellen des Islam, üble, schädliche Handlungen umzusetzen.<sup>67</sup> Deshalb gilt, dass im Rahmen des Möglichen üble und verwerfliche Taten stets zu vermeiden und abzuwenden sind. Wie verhält es sich aber, wenn man sich in einer Situation befindet, in der das Begehen einer verwerflichen Tat unausweichlich und das Entkommen von ihr nur durch Ausführung einer weiteren schädlichen Handlung möglich ist? Das hiesige Rechtsprinzip, das dem 16. Prinzip der *Hātima* entspricht, sieht für solche Verhältnisse vor, jene Handlung auszuführen, deren Schadenswirkung geringer ist. So wäre bspw. der Einschnitt in den Bauch der Mutter legitim, wenn nur dadurch das Baby lebend befreit werden kann. Der chirurgische Eingriff gilt hiernach als die weniger üble Tat, als das Kind im Bauch einen lebensbedrohlichen Schaden erfahren zu lassen.<sup>68</sup>

Beispiel zur Verwendung des Prinzips bei al-Ḥādimī: Mulla Ḥusraw schreibt, dass die gemeinschaftliche Verrichtung des Gebets von Frauen untereinander in der Re-

65 Sowohl bei Ibn Nuḡaym und Nāzīrzāde sowie in der „*Maḡalla*“ wird dieses Prinzip folgenderweise aufgeführt: *Idā ta'arad mafsadatān rū'iyā a'zamuhā ḡarar<sup>am</sup> bi-ri-tikāb aḡaffihimā*, vgl. Ibn Nuḡaym, *al-Aṣbāḥ*, S. 76; Nāzīrzāde, *Tarīb al-la'ālī fī silk al-amālī*, Bd. 1, hrsg. von Ḥālid b. 'Abd al-Azīz, Riad 2004, S. 287; Aḡmad Cevdet u.a. (Hg.), *Maḡallat al-aḡkām al-'adliyya*, Istanbul 1882 (1300), Art. 28, S. 26.

66 Vgl. Ferhat Koca, „*Mefsedet*“, in: *Diyanet İslam Ansiklopedisi* 28, Ankara 2003, S. 356–358, hier: S. 356.

67 Siehe bspw. Koran 18/49, 54:52f. Außerdem Mālik Ibn-Anas, *al-Muwatta'*, Bd. 3, hrsg. von Saḡīm Ibn-'Ubayd al-Hilālī, Dubai 2003, S. 573, Hadith-Nr. 31/1560; Aḡmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, Bd. 3, hrsg. von Aḡmad Muḡammad Ṣākir, Kairo 1995, S. 573, Hadith-Nr. 2867.

68 Vgl. Ibn Nuḡaym, *al-Aṣbāḥ*, S. 76; Muṣṭafā Aḡmad az-Zarqā', *Ṣarḥ al-Qawā'id al-fiqhiyya*, hrsg. von Muṣṭafā Aḡmad az-Zarqā' u.a., Damaskus <sup>2</sup>2012, S. 202; 'Alī A. an-Nadwī, *al-Qawā'id al-fiqhiyya. Maḡnūmuhā, naṣ'atuhā, taṭawwuruhā, dirāsāt mu'allafātihā, adillatuhā, muhimmātuhā, taṭbīqātuhā*, Beirut 2013, S. 389. Für weitere Beispiele siehe Nāzīrzāde, *Tarīb al-la'ālī*, Bd. 1, S. 288; al-Gūzelḡiṣārī, *Manāfi' ad-daḡā'iq*, S. 311; al-Kirkaḡāḡi, *Ṣarḥ al-Ḥātima*, S. 61; az-Zarqā', *Ṣarḥ al-Qawā'id al-fiqhiyya*, S. 201; an-Nadwī, *al-Qawā'id al-fiqhiyya*, S. 388–390; Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kāideleri*, Izmir <sup>2</sup>2009, S. 92.



gel verpönt (*kurīha*) sei, außer dann, wenn männliche Vorbeter nicht vor Ort seien und es sich beim zu verrichtenden Gebet um ein verpflichtendes, wie das Totengebet, handele.<sup>69</sup> Al-Ḥādīmī, der in seinem einschlägigen Subkommentar diese Stelle erklärt, spricht davon, dass in diesem Fall zwei ‚Übel‘ miteinander kollidieren, weshalb das schadenmäßig geringere, nämlich die gemeinschaftliche Verrichtung des Gebets unter Frauen, die ursprünglich verpönt war, hinzunehmen sei, anstatt das Totengebet, das pflichtig ist, zu unterlassen. Das Begehen einer verpönten (*makrūh*) Handlung sei also weniger übel als die Unterlassung einer Pflichthandlung, weshalb diese durchzuführen sei. Diese Meinung begründet al-Ḥādīmī mit dem hier behandelten Prinzip *Wenn zwei Übel kollidieren, wird durch das Begehen des minderen von beiden schadenmäßig das geringere erstrebt*.<sup>70</sup> Dieses Beispiel demonstriert, dass al-Ḥādīmī sich auf Rechtsprinzipien stützt, wenn es um die Begründung von Rechtsmeinungen geht.<sup>71</sup> Diese Tatsache erweckt den Eindruck, dass er Rechtsprinzipien als anerkannt rechtliche Grundlagen sah, die die Justifizierung von Einzelentscheidungen genehmigen.

#### 4.2 Begründung eigener Meinung

الحكمة تُراعى في الجنس لا في الأفراد<sup>72</sup>  
[.Die Weisheit wird in der Gattung verfolgt  
und nicht in den einzelnen Fällen.]

Es gibt unter der muslimischen Gelehrsamkeit beinahe keinen Disput darüber, dass religiöse Normen bzw. Ge- und Verbote grundsätzlich weisheitliche Ziele (*maqāsid*) verfolgen, die schadenvorbeugend oder nutzbringend sind und letztendlich das Wohl der Menschen bezwecken.<sup>73</sup> Dass die Weisheit respektive das Wohl nicht in jedem Einzelfall gewährt ist, sollte nicht dazu führen, den Status der Norm in Frage zu stellen. Denn, wie das vorliegende Prinzip ausdrückt, beziehe sich das Ziel, nämlich die verfolgte Weisheit, auf die Gesamtheit aller einzelnen Fälle bzw. auf die Gattung (*ġins*). was bedeutet, dass in allen entsprechenden Einzelfällen die Weisheit zwar potenziell enthalten sei, aber nicht auf jeden individuellen Fall zugetroffen haben muss, weshalb die Allgemeingültigkeit der Norm nicht bestritten werden sollte. So mag es zwar sein, dass Glücksspiele und der Weinkonsum bei bestimmten Personen nicht die in dem einschlägigen Vers 5:91 erwähnten Folgen haben, also Feindschaft und Hass verursachen oder sie daran hindern, das Gebet zu verrichten. Trotzdem würden diese individuellen Erfahrungen

69 Vgl. Mullā Ḥusraw, *Durar al-ḥukām fī Šarḥ Ġurar al-aḥkām*, Bd. 1, Karatschi 1309/1890, S. 86.

70 Vgl. al-Ḥādīmī, *al-Ḥāšiya ‘alā ad-Durar wa-l-Ġurar*, Istanbul 1853 (1269), S. 67.

71 Für weitere Beispiele zur Verwendung von Rechtsprinzipien für ähnliche Fälle siehe ebd., S. 340.

72 Vgl. Nāzīrzāde, *Tartīb al-la’ālī*, Bd. 1, S. 658.

73 Vgl. ‘Izz b. ‘Abd as-Salām, *Qawā’id al-aḥkām fī mašāliḥ al-anām*, Bd. 1, Kairo 1991, S. 5; Abū Ishāq aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī uṣūl aš-šarī’a*, hrsg. von Muḥammad Muḥy ad-Dīn ‘Abd al-Hamīd, Kairo 1969, S. 8.

gen das Verbot des Alkoholkonsums und der Glücksspiele nicht annullieren, da hier die Annahme ist, dass die genannten Folgen generell durch die beiden Taten hervorgerufen werden könnten.<sup>74</sup>

Zur Verwendung des Prinzips bei al-Ḥādīmī: In dem Abschnitt über die Katastrophen des Bauches (*Fī āfāt al-baṭn*) schreibt al-Birqiwī in seiner „*aṭ-Ṭarīqa*“, dass alles, was dem Körper schadet, zu verbieten sei.<sup>75</sup> Al-Ḥādīmī führt an dieser Stelle konkrete Ursachen der Schädigung des Körpers auf. Hierzu zählt er das Benutzen (*al-iskār*) durch den Weinkonsum, die Benachteiligung des Körpers durch ursächliche Unreinheit (*an-nağāsa*) oder durch die Einnahme von Erde und Stein sowie Gift und Tabak.<sup>76</sup> Al-Ḥādīmī, der sich nicht zuletzt in zwei Abhandlungen<sup>77</sup> mit der Frage der normativen Bestimmung des Rauchens beschäftigt und eine verbietende Haltung vertritt, spricht hier ebenfalls vom Verbot des Tabakkonsums und argumentiert damit, dass er zu Krankheiten führe.<sup>78</sup> Dass allerdings nicht jeder Raucher wegen des Rauchens erkrankt, bewirkt für unseren Gelehrten keine Veränderung in der Norm. Grund hierfür sei, dass die Norm sich auf die Gesamtheit des Rauchens beziehe und nicht auf individuelle Erfahrungen. Diese Ansicht begründet er mit folgendem Prinzip, das dem hier behandelten ähnelt: *Die Norm bezieht sich in Fällen wie diesem auf die Gattung und nicht auf jeden einzelnen Fall.*<sup>79</sup> Dieses Beispiel zeigt, dass al-Ḥādīmī eine von ihm vertretene Meinung, hier hinsichtlich der Allgemeinheit des Rauchverbots, anhand eines Rechtsprinzips begründet. Somit beschränkt er die Begründung der Rechtsmeinungen mittels Rechtsprinzipien nicht auf die Meinungen anderer, sondern auch seine eigenen Ansichten.

---

74 Vgl. Sayyid Muḥammad al-‘Alā’ī, *Šarḥ al-Qawā’id al-kullīyya*, Süleymaniye Bibl., Atif Efendi, Nr. 2844, fols. 1a–43a (22a); Sayyid Adīb b. ‘Alī aṭ-Ṭarṣūsī, „o. N.“, in: *Süleymaniye Bibl. Hacı Mahmud Efendi*, Nr. 880, o. O. 1285 (1868) S. 32a; Sulaymān al-Kirkağāğī, *Šarḥ al-Ḥātima fil-qawā’id al-fiqhiyya*, hrsg. von Muḥammad ‘Imād an-Nablūsī, Istanbul 2014, S. 131, 136; al-Güzelhişārī, *Manāfi’ ad-daqa’iq*, S. 319; Muṣṭafā Maḥmūd al-Azharī, *Šarḥ Qawā’id Ḥādīmī*, Kairo 2013, S. 125.

75 Vgl. Muḥammad al-Birqiwī, *aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiyya wa-s-sīra al-aḥmadiyya*, Aleppo 2002, S. 343f.

76 Vgl. al-Ḥādīmī, *al-Barīqa al-Maḥmūdiyya*, Bd. 5, S. 79.

77 Vgl. Abu Sa’īd Muḥammad al-Ḥādīmī, „*Risālatān ‘alā ḥazariyyat ad-duḥān*“, in: *Mağmū’at ar-rasā’il*, hrsg. von ‘Abd al-Bašīr Efendī, Istanbul 1302 (1885), S. 233–234.

78 Vgl. al-Ḥādīmī, *al-Barīqa al-Maḥmūdiyya* 5, S. 79.

79 „*Wa-l-ḥukm fī miṭlih ilā al-ğins lā ilā kulli fard*“, vgl. al-Ḥādīmī, *al-Barīqa al-Maḥmūdiyya* 5, S. 79.

### 4.3 Abwägung (*tarğīḥ*) einer Rechtsmeinung

الْحَقِيقَةُ تُتْرَكُ بِدَلَالَةِ الْعَادَةِ<sup>80</sup>

[,Die wirkliche Bedeutung wird aufgrund  
der implizierten Bedeutung des Brauchs unterlassen']

*Al-ḥaqīqa* (wörtl. ‚Wahrheit, Wirklichkeit‘) steht in der *uṣūl al-fiqh* für die wirkliche oder wörtliche Bedeutung eines Wortes respektive einer Aussage und bildet den Gegenbegriff für *al-mağāz*, also die übertragene Bedeutung einer Aussage.<sup>81</sup> Für *uṣūl*-Gelehrten gilt prinzipiell, dass eine Aussage zunächst in ihrem wörtlichen Sinn zu verstehen bzw. zu deuten ist und nicht im übertragenen Sinne.<sup>82</sup> Allerdings kann auf die übertragene Bedeutung ausgewichen werden, wenn hierfür Hinweise bzw. Indizien vorliegen. Ein Indiz, das diese Ausweichung legitimiert, ist der Brauch (*urf* oder *āda*), demgemäß eine Aussage ggf. der gebräuchlichen Bedeutung entsprechend zu verstehen ist, auch wenn sie im eigentlichen Sinne etwas anderes aussagt. So würde jemand, der einen Schwur ablegt, nicht von einem bestimmten Baum zu essen, seinen Eid nicht brechen, wenn er von den Blättern oder der Rinde des Baumes essen würde. Denn üblich ist, dass nicht diese Teile des Baumes gemeint sind, sondern die Früchte.<sup>83</sup>

Zur Verwendung des Prinzips bei al-Ḥādīmī: Zwecks Abwägung einer innerrechtsschulischen Meinung führt al-Ḥādīmī folgendes Prinzip auf, welches im Ausdruck zwar anders lautet, jedoch konzeptionell mit dem vorliegenden Prinzip korrespondiert: *Der Brauch kommt vor dem Recht und der Sprache*.<sup>84</sup> An entsprechender Stelle geht es um die spezifische Frage nach der Grundlage für die Festlegung der Messungsart von Gütern. Während Mullā Ḥusraw die Ansicht vertritt, dass hier die Offenbarungstexte maßgebend sind und der Brauch nur entscheidend sein kann, wenn die Texte zu dieser Frage schweigen,<sup>85</sup> schließt sich al-Ḥādīmī der Ansicht an, wonach der Brauch als Entscheidungsinstanz gilt und darüber entscheidet, welche Güter gewogen oder nach Hohlmaß gemessen werden. Seine Abwägung begründet er mit einem Rechtsprinzip, das konzeptionell mit dem oben angeführten Prinzip kongruiert, nämlich *Der Brauch kommt vor*

80 Vgl. Nāzīrzāde, *Tarīb al-la'ālī* I, S. 647; *Mağalla*, Art. 40, S. 28.

81 Aḥmad b. 'Alī ar-Rāzī al-Ġaṣṣāṣ, *al-Fuṣūl fi-l-uṣūl*, Bd. 1, hrsg. von 'Uğayl Ğasīm an-Naṣmī, Kuwait 1994, S. 46; 'Abd al-Azīz b. Aḥmad al-Buḥārī, *Kaṣf al-asrār*, Bd. 1, hrsg. von 'Abdullāh Maḥmūd Muḥammad 'Umar, Beirut 1997, S. 96f.; 'Abd al-'Alī al-Anṣārī al-Laknawī, *Fawātiḥ ar-raḥamūt*, Bd. 1, hrsg. von 'Abdallāh Maḥmūd Muḥammad 'Umar, Beirut 2002, S. 196f.

82 Vgl. az-Zarqā', *Šarḥ al-Qawā'id al-fiqhiyya*, S. 231; al-Azharī, *Šarḥ Qawā'id al-Ḥādīmī*, S. 122.

83 Für den Brauch und andere Indizien, die die übertragene Bedeutung erlauben: Alī Ḥaydar, *Durar al-ḥukkām* 1, S. 48ff.

84 „*Al-'Urf muqaddam 'alā aš-šar' wa-kaḍā 'alā al-luğa*“, vgl. al-Ḥādīmī, *al-Ḥāšiya 'alā ad-Durar wa-l-Gurar*, S. 360.

85 Vgl. Mullā Ḥusraw, *Durar al-ḥukkām* 2, S. 187f.

dem Recht und der Sprache.<sup>86</sup> Das Rechtsprinzip spricht also dem Brauch (hier: *al-urf*) den Vorrang zu, entsprechend zu entscheiden, auch wenn die Normen oder die Sprache bzw. die eigentliche Bedeutung der Aussage etwas anderes sagen. An diesem Beispiel wird deutlich, dass al-Ḥādimī sich für eine bestimmte Meinung entscheidet und diese Entscheidung durch die Heranziehung eines Rechtsprinzips fundiert.

#### 4.4 Spezifizierung von Textquellen

الشُّبُهَةُ تُكْفِي لِإثْبَاتِ الْعِبَادَاتِ<sup>87</sup>  
 [,Der Zweifel genügt für den Nachweis  
 von gottesdienstlichen Handlungen']

Zwar beschreibt der Begriff *aš-šubha* terminologisch die Ungewissheit hinsichtlich der normativen Bestimmung einer Handlung, also ob sie erlaubt oder verboten ist.<sup>88</sup> Hier aber steht er für ‚Hinweise‘ (Sg. *dalīl*), die quellenmäßig fragwürdig sind, jedoch für die Festlegung von Handlungen im gottesdienstlichen Bereich (*ibāda*) von berechtigter Relevanz sein können.<sup>89</sup> Somit wäre eine entsprechende Handlung beispielsweise mit einer schwachen Überlieferung (*hadīṭ da'if*) festlegbar.<sup>90</sup> Zur Verwendung des Prinzips bei al-Ḥādimī: Das Prinzip findet bei al-Ḥādimī bei der Spezifizierung einer Prophetenaussage Verwendung.<sup>91</sup>

Unter dem Abschnitt über die Gottesfurcht (*taqwā*) führt al-Birqīwī eine Prophetenaussage an, die davon berichtet, dass das Erlaubte sowie das Verbotene offenkundig seien (*al-ḥalāl bayyin wa-l-ḥarām bayyin*) und zwischen diesen beiden sich die Kategorie der zweifelhaften Dinge (*aš-šubuhāt*) befände. Diese könne man nicht genau einschätzen, weshalb es empfohlen sei, sie zu vermeiden, weil die Möglichkeit bestehe, dass man in den Bereich des Verbotene-

86 „*Al-ʿUrf muqaddam ʿalā aš-šarʿ wa-kaḍā ʿalā al-luḡa*“, vgl. al-Ḥādimī, *al-Ḥāsiya ʿalā ad-Durar wa-l-Ġurar*, S. 360.

87 Vermutlich entnahm al-Ḥādimī dieses Prinzip aus „*Šarḥ at-talwīḥ*“ von at-Taftāzānī. Dort findet es in einer längeren Fassung Ausdruck: *Aš-šubha takfī li-iṭbāt al-ibādāt kamā takfī li-dar ʿal-uqūbāt* (zu Deutsch ‚Der Zweifel genügt für den Nachweis von gottesdienstlichen Handlungen, so wie er – der Zweifel – für die Aufhebung von Strafen genügt‘), vgl. Saʿd ad-Dīn at-Taftāzānī, *Šarḥ at-Talwīḥ ʿalā at-tawāṭih li-matn at-tanqīḥ fi uṣūl al-fiqḥ*, Bd. 1, Beirut o. D., S. 254. Siehe ebenfalls al-Ḥādimī, *al-Barīqa al-Maḥmūdiyya*, Bd. 2, S. 151.

88 Vgl. ʿAlī b. Muḥammad aš-Šarīf al-Ġurġānī, *Kitāb at-taʿrīfāt*, Beirut 2003, S. 198.

89 Al-Kirkaġāġī, *Šarḥ al-Ḥātima*, S. 162.

90 Al-Ḥādimī unterstützt diese Ansicht, behauptet allerdings, dass ein schwacher Hadith für die Festlegung einer Norm *ab initio* nicht ausreichend sei, sondern nur dann, wenn es in einer solchen Überlieferung um die Hervorhebung erlaubter Handlungen (*mubāḥāt*) geht. Das bedeutet, dass ein schwacher Hadith keine neue Norm setzen kann, sondern eine erlaubte zu einer empfohlenen Handlung zu qualifizieren vermag, vgl. al-Ḥādimī, „*Risāla fi ḥaqq al-ḥadīṭ ad-daʿif lā yuḥbat bih al-aḥkām aš-šarʿiyya*“, S. 223f.

91 Beispiel für eine weitere Verwendungsstelle vgl. al-Ḥādimī, *al-Barīqa al-Maḥmūdiyya*, Bd. 1, S. 124.

nen übergehe.<sup>92</sup> Im Rahmen seines Kommentars widmet sich al-Ḥādimī dem Begriff der zweifelhaften Dinge (*al-muṣṭabahāt*) und spezifiziert ihn dadurch, dass er folgendes Prinzip anführt: *Der Zweifel genügt für den Nachweis von gottesdienstlichen Handlungen*. Er impliziert somit, dass Zweifel zwar, wie in dem Hadīth beschrieben wird, auf der einen Seite etwas Bedenkliches ist, aber auf der anderen Seite positiv konnotiert sein kann, weil gewisse religiös-praktische Normen anhand des Zweifels bzw. der zweifelhaften Hinweise bestimmt werden können.<sup>93</sup> Al-Ḥādimī weist somit auf den Unterschied zwischen dem positiv konnotierten Zweifel und dem negativ behafteten Zweifel hin und meint damit, den Begriff *aṣ-ṣubha* bzw. *al-muṣṭabahāt* in dem Hadīth dahingehend zu spezifizieren, dass hier die Art von Zweifeln gemeint sei, die zu Verbotenem führen können und von denen abzusehen ist, während es dagegen auch solche Zweifel gebe, die der Konstatierung von gottesdienstlichen Handlungsnormen dienen.<sup>94</sup>

#### 4.5 Bekräftigen eines Rechtsprinzips durch ein weiteres Prinzip

التَّرْجِيحُ لَا يَبْعُ بِكَثْرَةِ الْعِلَلِ<sup>95</sup>

[Die Abwägung kommt nicht durch die Quantität der Rechtsgründe zustande']

Dieses Prinzip impliziert, dass die Anzahl der Rechtsgründe (*'ilal*)<sup>96</sup> aber auch die der rechtlichen Hinweise (*adilla*)<sup>97</sup> nicht entscheidend ist, wenn es um die Abwägung der zugehörigen Norm geht. Mit anderen Worten, die Anzahl der auf die Norm wirkenden Rechtsgründe oder gleichrangigen<sup>98</sup> Hinweise stellt keinen

92 Vgl. al-Birqiwī, *aṭ-Ṭarīqa al-Muḥammadiyya*, S. 77. Siehe für den Hadīth Muḥammad b. Ismā'īl al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, hrsg. von Muḥammad b. 'Umar 'Allūš, Riad 2006, Hadīth-Nr. 52, S. 14; Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Riad 1998, Hadīth-Nr. 1599, S. 862.

93 Vgl. al-Ḥādimī, *al-Barīqa al-Maḥmūdiyya*, Bd. 2, S. 151.

94 Für ein weiteres Beispiel bzgl. der Spezifizierung eines Hadīthes siehe al-Ḥādimī, *al-Barīqa al-Maḥmūdiyya*, Bd. 1, S. 128.

95 Vgl. Nāzīrzāde, *Tarīb al-la'ālī*, Bd. 1, S. 511.

96 In diesem Rechtsprinzip kommt der Begriff *'illa* (,Rechtsgrund') vor. Dabei ergänzen ihn einige mit dem Begriff *dalīl* (,Hinweis'), vgl. al-Kirkaǧāǧī, *Ṣarḥ al-Ḥātima*, S. 108.

97 In Mullā Ḥusraws „*Durar al-ḥukkām*“, Bd. 1, S. 325 sehen wir eine ähnliche Formulierung, in der anstelle von *'ilal* (,Rechtsgründe') der Begriff *adilla* (,Hinweise') verwendet wird.

98 In „*Maǧāmi' al-ḥaqā'iq*“ führt al-Ḥādimī eine lange Liste über die Quellenhierarchie auf, die im Falle von Kollision zwischen Hinweisen bzw. Rechtsquellen zu befolgen ist. Demzufolge sind zum Beispiel koranische Verse grundsätzlich den Hadīthen, diese wiederum den Aussagen der Prophetengefährten vorzuziehen. Zudem liefert unser Autor eine Rangliste zwischen den verschiedenen sprachlichen Eigenschaften, die die Verse aufweisen. Demnach sei ein eindeutiger (*muhkam*) Vers dem erläuterten (*mufassar*), ein erläutertes Vers dem festgesetzten (*naṣṣ*) und dieser dem offenkundigen (*ẓāhir*) Vers vorzuziehen. Außerdem sei ein Verbot aufweisender Hinweis dem Erlaubenden, eine Überlieferung eines *faqīhs* der eines nicht-*faqīhs* oder ein vielfach überlieferter (*mutawātir*) Hadīth der Einzelüberlieferung zu privilegieren. Für die ausführliche Darstellung siehe al-Ḥādimī, *Maǧāmi' al-ḥaqā'iq*, S. 33f.

Grund für die Abwägung dar. Bestimmend ist dagegen die Qualität bzw. die Beweisstärke von Rechtsgrund und Hinweis.<sup>99</sup> Hiernach würde beispielsweise eine Meinung, die auf mehreren Einzelüberlieferungen (*āḥād*) gründet, nicht einer anderen Meinung, die auf einer einzigen Einzelüberlieferung basiert, präferiert werden. Denn jeder Hinweis der gleichen Qualität wird diesem Prinzip nach separat erwogen. Nur Rechtsmeinungen, die sich auf stärkere Hinweise stützen, können denen bevorzugt werden, die mit Hinweisen begründet sind, welche in der Quellenhierarchie einen niedrigeren Stellenwert besitzen.<sup>100</sup>

Die Quantität hätte dann eine Bedeutung, wenn die Gesamtheit der Rechtsgründe bzw. der Hinweise (*ḥayʿat iğtimāʿiyya*) ein höheres Niveau in der Quellenhierarchie erreicht, wie etwa, dass eine Einzelüberlieferung im Nachhinein das Niveau der berühmten Überlieferung (*ḥadīṭ mašhūr*) erzielen würde. Denn so würde nun eine berühmte Überlieferung der Einzelüberlieferung überwiegen und bspw. im Falle einer Kollision zwischen den Hinweisen (*taʿāruḍ al-adilla*) einen Grund der Präferenz bilden.<sup>101</sup>

Zur Verwendung des Prinzips bei al-Ḥādimī: Ein Fall,<sup>102</sup> in dem ein analoges Prinzip zur Verwendung kommt, handelt davon, ob jemandes Glaube abzusprechen sei, wenn dieser Aussagen macht, die einerseits das Absprechen (*al-ikfār*) rechtfertigen, aber andererseits auch nicht. Mullā Ḥusraw, dessen Text al-Ḥādimī kommentiert, vertritt in dieser Frage die Ansicht, dass der Glaube nicht abgesprochen werden sollte. Denn im Falle, dass beide Optionen, Absprechen oder kein Absprechen des Glaubens, möglich wären, sollte man sich dafür entscheiden, den Glauben nicht abzusprechen, auch wenn quantitativ mehr Gründe für das Absprechen vorliegen würden. Die Zahl der Gründe hätte keine wirksame Entscheidungskraft, da „die Abwägung nicht durch die Quantität der Hinweise zustande komme“.<sup>103</sup> Al-Ḥādimī bekräftigt diese Ansicht, indem er folgendes vergleichbares Prinzip anführt: *Die Abwägung kommt nicht durch die Quantität der Beweise zustande*.<sup>104</sup> Er verwendet das Prinzip also dafür, um die Ansicht von Mullā Ḥusraw, der hierfür ebenfalls das genannte Prinzip erwähnt, zu bekräftigen.

99 Hierbei handelt es sich um die ḥanafitische Position, die, wie al-ʿAlāʾī erwähnt, der šāfiʿitischen Ansicht, für die die quantitative Hoheit als Grund für die Abwägung gilt, widerspricht, vgl. al-ʿAlāʾī, *Šarḥ al-Qawāʿid al-kullīyya*, S. 16a.

100 Vgl. al-Güzelḥiṣārī, *Manāfiʿ ad-daqaʿiq*, S. 316; al-Azharī, *Šarḥ Qawāʿid al-Ḥādimī*, S. 98.

101 Vgl. al-Güzelḥiṣārī, *Manāfiʿ ad-daqaʿiq*, S. 256f.

102 Für weitere Beispiele, in denen ein gleiches Prinzip verwendet wird vgl. al-Ḥādimī, *al-Barīqa al-Maḥmūdiyya* 3, S. 386; ders., *Mağāmiʿ al-ḥaqāʿiq*, S. 36.

103 „*Li-anna at-tarğīḥ lā yaqaʿ bi-kaṭrat al-adilla*“, vgl. Mullā Ḥusraw, *Durar al-ḥukkām*, Bd. 1, S. 324f.

104 „*At-Tarğīḥ lā yaqaʿ bi-kaṭrat aš-šuhūd*“, vgl. al-Ḥādimī, *al-Ḥāsiya ʿalā ad-Durar wa-l-Ġurar*, S. 169.

#### 4.6 Begründung seiner Kritik

الأصلُ براءةُ الذِّمَّةِ<sup>105</sup>

[,Die Regel ist, dass man frei von rechtlicher Verantwortlichkeit ist']

Dieses Prinzip drückt die Regel der Schuldlosigkeit aus bzw. konstatiert die Annahme, von der Verantwortlichkeit freigesprochen zu sein, und setzt daran an, dass ohne den Beweis einer Schuld oder rechtlicher Verantwortlichkeit jede Person als unschuldig anzunehmen sei. Der Begriff *ad-dimma* (wörtl. ‚Schutz, Obhut‘)<sup>106</sup> steht für die Eigenschaft, die den Menschen juristisch zu einer verantwortlichen Person macht. Anders gesagt ist *ad-dimma* die Fähigkeit des Menschen, die es ihm erlaubt, Träger von Rechten und Pflichten zu sein.<sup>107</sup>

Zur Verwendung des Prinzips bei al-Ḥādīmī: Im Rahmen des Themas *Ursachen des Hochmuts (asbāb al-kibr wa-t-takabbur)* schlägt al-Birqiwī in seiner „*aṭ-Ṭarīqa*“ zwei Lösungswege vor, die zum Entkommen vor Hochmut verhelfen sollen, welcher des Wissens (*ilm*) wegen veranlasst wird. Neben gottesdienstlichen Handlungen (*ibāda*) und Frömmigkeit (*waraʿ*) diene demnach die Erkenntnis folgender Aspekte dazu, Hochmut zu bekämpfen: Die Vorzüglichkeit des Wissenserwerbs sei an die aufrichtige Absicht (*niyya*), die entsprechende Praktizierung und die Weiterverkündigung gebunden; ebenso dienlich sei die Erkenntnis, dass Hochmut etwas Verwerfliches und Verbotenes ist.<sup>108</sup> Hochmut entspreche dem Diener nicht, weswegen er sich darum bemühen solle, nicht überheblich zu sein und auf andere nicht herablassend zu blicken. Selbst einem Erneuerer in der Religion (*mubtadiʿ*) oder einem Ungläubigen (*kāfir*) sollte der Gläubige nicht überheblich begegnen und bedenken, dass es stets möglich sei, dass der *mubtadiʿ* und *kāfir* vor ihrem Tod Reue zeigen sowie zum Islam übertreten und somit sich nicht mehr in dem Zustand befinden, der ihr Tadeln rechtfertigen würde. Auf die Frage, wie dann der Gläubige im Sinne des Prinzips *Das Gute zu gebieten und vom Schlechten abzuhalten (al-amr bi-l-maʿrūf wa-n-nahy ʿan al-munkar)* handeln könne, antwortet al-Birqiwī, dass die Ermahnung zwar stattfinden dürfe, aber der Zorn hierbei um Gottes Willen gezeigt werden solle und nicht aus eigenem Interesse. Allerdings solle der Gläubige seine Ansprechpartner nicht als gänzlich Verlorene und sich selbst als Erlösten betrachten. Vielmehr solle er in Bescheidenheit sich um seine eigenen verborgenen Sünden, die Gott bekannt sind, sorgen und nicht um diese beiden, da man nicht wisse, wie sie enden werden.<sup>109</sup> Al-Ḥādīmī

105 Ibn Nuḡaym subsumiert dieses Prinzip dem Oberprinzip *al-Yakīn lā yazūl bi-š-šakk* (‚Gewissheit wird durch Zweifel nicht aufgehoben‘), vgl. Ibn Nuḡaym, *al-Ašbāh*, S. 47–50. Siehe ebenfalls Nāzīr-zāde, *Tarīb al-laʿālī*, Bd. 1, S. 318; *Maḡalla*, Art. 8, S. 23.

106 Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch*, Wiesbaden 1977, S. 280; Ibrāhīm Muṣṭafā u.a., *al-Muʿḡam al-waṣīf*, Teheran 2005, S. 315.

107 Al-Ġurḡānī, *Kitāb at-taʿrīfāt*, S. 176f.

108 Vgl. Al-Birqiwī, *aṭ-Ṭarīqa al-Muḡammadiyya*, S. 137–144.

109 Vgl. Al-Birqiwī, *aṭ-Ṭarīqa al-Muḡammadiyya*, S. 142f.

kritisiert genau an dieser Stelle die Ansicht al-Birqiwīs, indem er darauf hinweist, dass verborgene Sünden nicht mit öffentlich begangenen Missetaten wie Erneuerungen in der Religion (*bid'a*) und dem Unglauben (*kuf'r*) gleichgestellt werden dürften, da verborgene Sünden wie die Augendienerei nicht gewiss nachweisbar seien, während die genannten beiden sündhaften Taten offenkundig seien. Deshalb wäre eine Gleichstellung von Gewissheit und Wahrscheinlichkeit fatal. Außerdem gelte das Prinzip, das jedermann frei von Verantwortlichkeit sei.<sup>110</sup> Hiermit impliziert al-Ḥādīmī, dass ein Gläubiger, der seine sündhaften Taten nicht offenkundig vollzieht, in der Öffentlichkeit weiterhin als schuldlos zu zählen habe. Er dürfe nicht daran gehindert werden, Personen wie dem Erneuerer in der Religion und dem Ungläubigen, die hingegen aufgrund ihrer nachweisbaren Fehlverhalten in diesem Sinne ihre Schuldlosigkeit verloren hätten, das Gute zu gebieten und ihre schädlichen Taten zu verhindern. An diesem Beispiel erkennen wir, dass al-Ḥādīmī von einem Rechtsprinzip Gebrauch macht, um seine Kritik zu begründen.

## 5 Schlussbetrachtung

Rechtsprinzipien gelten als anerkannte Grundsätze, die größtenteils aus dem Rechtsmaterial hergeleitet sind. In ihrer Entstehungssituation dienen sie dazu, das Rechtsschulterbe zu ordnen und zu systematisieren. Das heißt, dass das Rechtsmaterial, das aus den Rechtsmeinungen der früheren Juristen zusammengesetzt war, auf allgemeine Prämissen zurückgeführt wurde, um die übergeordnete Struktur, die dem Recht bzw. den Einzelfallbestimmungen innewohnt, zu demonstrieren. Dieser Hergang ermöglichte es in einem weiteren Schritt den späteren Juristen, die normative Bestimmung von neuen Sachverhalten einzuschätzen. Kurzum dienen Rechtsprinzipien den Richtern und besonders den Muftīs bei der Rechtsprechung als Entscheidungsregeln. Außerdem kam den Rechtsprinzipien eine pädagogische Bedeutung zu, wenn im Rahmen des Rechtsstudiums die Beherrschung des Materials anhand dieser systemtragenden Grundwertungen erforderlich wurde. Sie halfen also Studierenden und allgemein den Juristen, das Recht zu erkennen. Diese Arbeit hatte das Ziel, der Frage nachzugehen, welche normativ-rechtlichen Funktionen den Rechtsprinzipien im klassischen bzw. schulischen Kontext, der zugleich ihre Entstehungssituation darstellt, zukamen. Rechtsprinzipien wurden bzw. werden schließlich im modernen sowie zeitgenössischen Rechtsdiskurs auch als normativ eigenständige Hinweise (*dalīl*) funktionalisiert. Zu diesem Zweck entschloss ich mich, die einschlägigen Beiträge eines osmanischen Gelehrten aus dem 18. Jahrhundert, nämlich die des Abū Sa'īd al-Ḥādīmī (gest. 1176/1762), zum Gegenstand der Untersuchung zu machen. Al-Ḥādīmī war ein ḥanafitischer Gelehrter, der zwar in einer späteren Zeit, in der postklassischen Periode respektive am Vorabend der Moderne und der reformerischen Bewegungen lebte, aber grundsätzlich eine innerschulische Rechtsfortbildung vorsah und aufgrund des-

---

110 Vgl. al-Ḥādīmī, *al-Barīqa al-Maḥmūdiyya* 3, S. 93.



sen in dieser Arbeit als klassischer Rechtsgelehrter wahrgenommen wurde. Er akzentuierte wie kein anderer seiner Zeit die Rechtsprinzipien, indem er sie in seinem *uṣūl*-Werk „*Maḡāmi‘ al-ḥaqā‘iq*“ unter die derivativen Quellen des Rechts einbettete, im Schlussteil (*al-Ḥātima*) dieses Werkes 154 Rechtsprinzipien zusammenfügte und eine bedeutsame Anzahl von ihnen aus diversen Gründen in seinen Schriften zur Verwendung brachte.

Die Untersuchung ergab, dass bei al-Ḥādimī ein bedeutender Teil (42) der in der „*Ḥātima*“ befindlichen Prinzipien, die zugleich als Rahmen für diese Arbeit bzw. meine ihr zugrundeliegende Dissertationsschrift herangezogen wurden, in identischer oder ähnlicher Form und oftmals mehr als nur einmal Verwendung fanden. Als Anlass für die Verwendung der Rechtsprinzipien dienten verschiedene Gründe, die oben im Text unter sechs Punkten exemplarisch zusammengeführt wurden. Da die Darstellung der insgesamt zweiundvierzig Prinzipien den Rahmen dieses Artikels sprengen würde, wurde lediglich jeweils ein Beispiel pro Verwendungsgrund angeführt.

Der am häufigsten vorkommende Grund für die Verwendung der Rechtsprinzipien bei al-Ḥādimī war die Begründung überlieferter Rechtsmeinungen in den Texten, die er kommentierte. In diesem Rahmen wurden Rechtsprinzipien dafür eingesetzt, die vorhandene Rechtsmeinung zu justifizieren. Al-Ḥādimī zeigt somit, dass auf der einen Seite den entsprechenden Meinungen Rechtsprinzipien zugrunde liegen und impliziert andererseits, dass Rechtsprinzipien anerkannte Erkenntnisregeln sind, die die Authentizität der entsprechenden Rechtsmeinungen bzw. Einzelfallbestimmungen darlegen. Der Hergang der Begründung schließt zudem die Rechtsgrundbestimmung (*ta‘līl*) ein. Das bedeutet, dass al-Ḥādimī mit dem Anführen eines Rechtsprinzips den Rechtsgrund (*‘illa*), welcher der zugehörigen Rechtsmeinung zu Grunde liegt, aufzeigt und somit auf die prinzipielle bzw. rationale Basis der Einzelentscheidungen hindeutet.

Al-Ḥādimī beruft sich auf Rechtsprinzipien nicht nur dann, wenn es um die Begründung von Meinungen anderer geht. Vor allem in seinen Traktaten zu spezifischen Einzelfällen wie dem Tabak- und Kaffeekonsum konnte ermittelt werden, dass Rechtsprinzipien bei der Begründung seiner eigenen normativen Ansicht eine entscheidende Rolle spielen. Da die genannten Einzelthemen ab dem 16. und 17. Jahrhundert Gegenstände lebhafter Diskussionen unter den Gelehrten waren, zu denen (naturgemäß) keine Ansichten der Rechtsschulgründer oder der darauffolgenden Gelehrten (*mašāyih*) überliefert sind, bildeten Gelehrte jener und der darauffolgenden Zeit – darunter auch al-Ḥādimī – ihre eigenen Rechtsmeinungen. Al-Ḥādimī, der den eingeschränkten *iğtihād* bewilligt, legitimiert seine einschlägigen Ansichten unter anderem mit Rechtsprinzipien. Dies zeigt, dass Rechtsprinzipien in al-Ḥādimīs Rechtsdenken insofern eine signifikante Funktion erfüllen, als sie bei der Normenfindung als begründende Hinweise eingesetzt werden. Da sie aber in den genannten Fällen nicht die einzigen Argumente sind, auf denen unser Gelehrter seine Meinungen fundiert, wird deutlich, dass er den Rechtsprinzipien nicht die Beweiskraft eines eigenständigen Hinweises zugeschrieben hat.

Eine weitere wichtige Funktion, die al-Ḥādimī den Rechtsprinzipien zuschreibt, zeigt sich bei der Abwägung (*tarḡīḥ*) der Begründung einer bestimmten Rechtsmeinung. Anhand des oben aufgeführten Beispiels wurde gezeigt, dass al-Ḥādimī sich eines Rechtsprinzips bediente, um eine von zwei innerhalb der ḥanafitischen Rechtsschule vertretenen kontroversen Ansichten zu präferieren bzw. seine Präferenz zu legitimieren.

Neben den genannten Verwendungsanlässen konnte außerdem ermittelt werden, wie al-Ḥādimī Rechtsprinzipien dazu verwendet, Textquellen – wie am obigen Beispiel einen Hadith – auszulegen bzw. zu spezifizieren. An dieser Stelle handelte es sich um die Spezifizierung der allgemeinen Bedeutung eines Begriffs in einer Überlieferung. Hier verwendete al-Ḥādimī ein Rechtsprinzip, um den im Hadith negativ konnotierten Begriff ‚Zweifel‘ (*ṣubḥa* bzw. *muṣṭabahāt*) dahingehend auszulegen, dass es auch eine Art von positivem Zweifel gibt, der im Bereich der gottesdienstlichen Praxis normstiftend funktionalisiert werden kann. Zur Begründung seiner spezifizierenden Auslegung führte er ein entsprechendes Rechtsprinzip an. Während es sich im nächsten Beispiel darum handelte, ein bereits vorliegendes Rechtsprinzip durch ein weiteres zu untermauern, demonstrierte das letzte Beispiel, wie unser Gelehrter seine Kritik gegenüber al-Birqiwī mittels eines Prinzips begründete.

Ob für die Begründung von vorliegenden Rechtsmeinungen sowie die Rechtsgrundbestimmung und damit einhergehend für den Nachweis einer übergeordneten Struktur des Rechts, die Abwägung einer bestimmten Rechtsmeinungen, die Auslegung von Textquellen oder für die Begründung der eigenen Ansicht und Kritik: Rechtsprinzipien kommen bei al-Ḥādimī aus diversen Gründen zur Verwendung. Die vielseitige Verwendung von Rechtsprinzipien deutet auf al-Ḥādimīs prinzipienorientiertes Denken und Argumentieren hin.

Aus der Untersuchung kann zwar nicht geschlossen werden, dass al-Ḥādimī Rechtsprinzipien als eigenständige bzw. autonome Hinweise verwendet, aber er bringt sie als Teil einer Zusammenstellung von Argumenten in Verwendung, wenn er seine Meinung zu einem Einzelfall begründet. Dennoch ist die subsidiäre Bedeutung der Rechtsprinzipien für die Normenbildung bei ihm nicht zu bestreiten. Als traditionsgebundener Gelehrter hielt er in jeder Zeit die Urteilsfindung bei Einzelfällen (*iğtihād fi-l-mas’ala*) für möglich und sah sie als nötig an. Er erachtete Rechtsprinzipien – neben weiteren dynamischen Elementen wie den Brauch (*‘urf ‘āda*) – als derivate Rechtsquellen, integrierte sie in die *uṣūl al-fiqh* und verwendete eine Vielzahl von ihnen an diversen Stellen seiner Schriften im normativen Kontext. Dies kann dafür als Indiz genommen werden, dass er in den Rechtsprinzipien die Kompetenz zur Fortschreibung des klassischen respektive schulischen Rechts erkannt hat.

Selbst wenn das Islamische Recht im 18. Jahrhundert und insbesondere im osmanisch-anatolischen Zusammenhang generell nach schulischem Paradigma weitergeführt wurde, stand die Urform des klassischen Rechts spätestens in der Mitte des 19. Jahrhunderts unter starker Kritik. Eine entscheidende Frage – die zu jener Zeit

zur Debatte stand – war, ob und wie das Islamische Recht in der Moderne den Veränderungen standhalten bzw. sich anpassen könne. In diesem Kontext sah man neben dem Konzept der *maqāṣid aš-šarīʿa* sowie dem *maṣlaḥa*- und *ḍarūra*-Prinzip in den Rechtsprinzipien das Potenzial zur Dynamisierung und Modernisierung des Islamischen Rechts. In diesem Rahmen kann die bedeutende Vorlage al-Ḥādimīs, der wie kein anderer am Vorabend der Moderne Rechtsprinzipien hervorhob, nicht geleugnet werden.

Die Frage nach der zeitgemäßen Fortschreibung des Islamischen Rechts wahrt ihre Aktualität auch weiterhin. Rechtsprinzipien, die ohnehin im zeitgenössischen Rechtsdiskurs große Beachtung genießen und häufig Anwendung finden, könnten als systemtragende Grundwertungen hinsichtlich der Vitalisierung und als Anknüpfung an klassisch-islamisches Recht eine entscheidende Rolle spielen.