



# Zum Verhältnis zwischen islamischer Rechtshermeneutik und arabischer Rhetorik. Am Beispiel der ‚Dreiteilung der Bezeichnungswege‘

Hakkı Arslan und Syrinx von Hees

Die Disziplinen der islamischen Rechtswissenschaft und der arabischen Literaturwissenschaft kommen sich in sprachphilosophischen Fragen über die Möglichkeiten des Verstehens von Sprache, der Hermeneutik, ganz nah. Ja, wir gehen sogar davon aus, dass die – sich erst im 14. Jahrhundert etablierende – Standardtheorie der arabischen Rhetorik ganz wesentliche Impulse aus der islamischen Rechtshermeneutik erhalten hat.<sup>1</sup> Dazu gehört auch die ‚Dreiteilung der Bezeichnungswege‘, eine aus der Logik stammende, in der Rechtshermeneutik im 12. Jahrhundert eingeführte, logisch-systematische Einteilung verschiedener Möglichkeiten, wie ein sprachlicher Ausdruck auf einen Denkinhalt referieren kann.

In diesem Beitrag wollen wir das Verhältnis zwischen islamischer Rechtshermeneutik und arabischer Rhetorik anhand dieses Beispiels, der Verwendung einer logisch-systematischen Unterscheidung verschiedener Referenzarten, genauer darstellen. Es handelt sich um die ‚Dreiteilung der Bezeichnungswege‘ in Kongruenz (*muṭābaqa*), Inklusion (*taḍammun*) und Implikation (*iltizām*). Dieses Beispiel ist von besonderem Interesse, weil es einerseits die Verwobenheit der Rechts- mit der Literaturwissenschaft illustriert, zugleich aber auch die unterschiedlichen Interessen dieser Wissenschaften verdeutlicht. Wenn wir uns im Detail anschauen, wie

---

<sup>1</sup> Bauer 2007, 123–124.

---

H. Arslan (✉)  
SFB 1385 „Recht und Literatur“, Münster, Deutschland  
E-Mail: [harslan@uni-muenster.de](mailto:harslan@uni-muenster.de)

S. von Hees  
Institut für Arabistik und Islamwissenschaft, Universität Münster, Münster, Deutschland  
E-Mail: [syrinx.hees@uni-muenster.de](mailto:syrinx.hees@uni-muenster.de)

verschiedene Autoren mit unterschiedlichem Interesse diese aus der Logik übernommene Systematik im Einzelnen einsetzen und diskutieren, erkennen wir nämlich auch feine Unterschiede, die diese Interessensunterschiede deutlich machen.

Bevor wir aber diese Art einer „Referenztheorie“ genauer erläutern und dabei das Verhältnis zwischen islamischer Rechtshermeneutik und arabischer Rhetorik ab dem 13. Jahrhundert genauer bestimmen, sollen zunächst zwei historische Abrisse grob in die Entwicklungen erstens allgemein von hermeneutischen Reflexionen im Arabischen und zweitens von Themen der islamischen Rechtshermeneutik einführen. Diese Abrisse sollen ein grobes Bild dieser beiden Entwicklungen zeichnen, bevor Fahraddīn ar-Rāzī (1149–1210) im 12. Jahrhundert die Dreiteilung der Bezeichnung aus der Logik aufgreift und für seine Rechtshermeneutik fruchtbar macht und bevor diese dann als Grundlage für die neue Wissenschaft der Deutlichkeit (*‘ilm al-bayān*) dient, eine der Teildisziplinen der Standardtheorie der arabischen Rhetorik (*‘ilm al-balāġa*), wie sie sich im 14. Jahrhundert etabliert.

Wir möchten darauf hinweisen, dass wir im Vergleich zu den Beitragenden aus der westlichen Philosophie und der evangelischen Theologie nicht den Anspruch erheben, eine eigene Hermeneutik begründen zu wollen. Wir verstehen uns in diesem Beitrag als Kulturhistoriker, deren Augenmerk sich auf vormoderne Diskurse richtet. Allerdings gehen wir davon aus, dass diese vormodernen Gedanken aus dem arabisch-islamischen Kulturkreis durchaus auch für westliche Hermeneutiken der Gegenwart von Relevanz sein können.<sup>2</sup>

---

## **1 Von den Anfängen hermeneutischer Reflexion im 9. Jahrhundert hin zur Etablierung einer allgemeinen, sprachphilosophisch fundierten Verständnistheorie (sog. „arabische Rhetorik“) im 14. Jahrhundert**

Syrinx von Hees

Die folgende Skizze einer Entwicklung arabischsprachiger Gedankengänge seit dem 9. Jahrhundert, die sich mit dem Verständnis von Sprache auseinandersetzen, bis sich daraus eine eigenständige Wissenschaft der Beredsamkeit als Standardtheorie der arabischen Rhetorik im 14. Jahrhundert etablierte, liefert nur ein grobes Panorama. Sie soll dazu dienen, darin die Disziplinen der islamischen Rechtshermeneutik und der arabischen Rhetorik und damit auch ihr Verhältnis zueinander einordnen zu können.<sup>3</sup>

Während dieser gut 500 Jahre haben Araber und/oder Muslime sich mit Fragen über das Verstehen, insbesondere das Verstehen von Sprache intensiv

---

<sup>2</sup>Vgl. auch Bauer 2023, 131–149.

<sup>3</sup>Vgl. den ausführlichen und grundlegenden Überblick von Bauer 2005, 283–300.

auseinandergesetzt, und zwar geleitet von durchaus verschiedenen Interessen, die wir als sprach- und literaturwissenschaftlich, poetisch, theologisch und juristisch, philosophisch oder verwaltungspraktisch bezeichnen können. Die Überlegungen aus diesen spezielleren Kontexten fließen aber zusammen, sodass sich daraus im 14. Jahrhundert eine dann auch von allen – Juristen, Literaten, Kanzleistilisten wie Theologen – akzeptierte allgemeine Theorie durchsetzt, die wir im Folgenden als Standardtheorie bezeichnen. Diese Entwicklung möchte ich hier ganz kurz skizzieren.

Sprache, insbesondere Dichtung, hat in der arabischen Kultur schon vorislamisch einen besonders hohen Stellenwert. Damit verbunden zeigt sich schon früh ein ausgeprägtes Sprachbewusstsein, etwa in der Form lexikographischer Forschungen, die dem Verständnis der beduinischen Sprache der altarabischen Dichtung dient.<sup>4</sup> Damit verbunden ist auch die sprachliche Form des Offenbarungstextes. Der Koran ist zwar nicht metrisch gefasst, aber durchaus gereimt. Um dies zu beschreiben, sprechen wir von „Reimprosa“ – die Araber haben ein eigenes Fachwort (*sağ*) dafür.<sup>5</sup>

In jedem Fall ist es wichtig, dass es in erster Linie diese zwei Textarten waren, an denen verständnistheoretische Fragen entwickelt wurden: Einerseits die arabische Dichtung und andererseits der arabische Offenbarungstext in Reimprosa. Aus westlicher Perspektive hervorzuheben ist die Tatsache, dass viele der arabisch-islamisch geprägten Gelehrten beide Textarten gemeinsam betrachten, und zwar unabhängig davon, aus welchem Interesse heraus sie sich damit beschäftigen.

Im 9. Jahrhundert diskutiert der Universalgelehrte (Sprachwissenschaftler, Literat und Theologe) al-Ġāhiz (ca. 776–868) in Bagdad Möglichkeiten und Grenzen des Verstehens in seinem Buch *al-Bayān wa-t-tabyīn* (Die Deutlichkeit und die Verdeutlichung). Er weist z. B. darauf hin, dass es neben dem sprachlichen Wortlaut (*lafẓ*) auch außersprachliche Zeichen gibt, in denen sich Bedeutungen (*maʿānī*) manifestieren können, wie Gesten, Zahlen, Zeichen (etwa Meilensteine) und andere hinweisende Zustände, insbesondere die Schöpfung, die auf den Schöpfer verweise.<sup>6</sup>

Im 10. Jahrhundert liefert ebenfalls in Bagdad der aus einer christlichen Familie stammende Staatsbeamte Qudāma Ibn Ġaʿfar (ca. 875–ca. 948) einen streng systematisierten, analytischen Beitrag mit dem Anliegen, eine wissenschaftlich fundierte Disziplin der Literaturkritik zu etablieren. Er formuliert wegweisende Gedanken, z. B. „wie ein bestimmter Inhalt sprachlich organisiert werden kann“ oder die Diskussion des Phänomens einer „Hindeutung durch Nennung einer Folge (*irdāf* – die spätere *kināya*)“.<sup>7</sup>

<sup>4</sup>Zur Einführung siehe Baalbaki 2014.

<sup>5</sup>Siehe z. B. Klar 2021, 181–231.

<sup>6</sup>Siehe Behzadi 2009.

<sup>7</sup>Bauer 2005, S. 287.

Neben diesen Überlegungen, die von einem Interesse an der arabischen Dichtung ausgehen, treten seit dem 10. Jahrhundert neue Überlegungen über die Möglichkeiten des Verstehens, die vom koranischen Text ausgehen und ein theologisches Interesse verfolgen. In dieser Zeit entstand das theologische Dogma der „sprachlichen Unnachahmlichkeit“ des Korans.<sup>8</sup> Natürlich hatten Theologen schon vorher begonnen, den offenbarten Text zu erklären, aber jetzt mussten sie jede sprachliche Formulierung des Korans genauestens untersuchen.<sup>9</sup> Der Sprachwissenschaftler und Bagdader Papierhändler, ar-Rummānī (909–994) etwa kommt dabei zu der Erkenntnis, dass die Verwendung metaphorischer Sprache, wie auch des Vergleichs oder der Übertreibung immer zur Verdeutlichung einer Aussage führt. Das ist eine wesentliche Erkenntnis, die in die allgemeine Standardtheorie fließen wird.<sup>10</sup>

Diese theologisch geleiteten Überlegungen zu einer Verständnistheorie des Korans werden dann wieder von literarisch inspirierten, in den Staatskanzleien arbeitenden Autoren aufgegriffen. Ein Autor wie der Dichter und Politiker Ibn Sinān al-Ḥafāḡī (1031–1074) aus Aleppo etwa bemüht sich im 11. Jahrhundert um eine theoretische Fundierung, indem er mit einem naturkundlichen Kapitel über den Schall beginnt. Seine Gedanken über die Möglichkeiten des Verstehens führen ihn sogar zu einer Theorie des Nichtverstehens: Beim Einzelausdruck aufgrund eines schwer verständlichen oder eines mehrdeutigen Wortes; bei einer Satzfügung etwa wegen übermäßiger Kürze (als Beispiel dient ihm ein medizinischer Text des Hippokrates) oder Unentwirrbarkeit der Fügung (z. B. Verse des berühmten Hofdichters al-Mutanabbī aus dem 10. Jahrhundert); aber auch im Hinblick auf den Inhalt, der entweder aus mangelnder Konzentration des Hörers (etwa bei spekulativ-theologischen Fragen) nicht verstanden werden kann oder weil es ihm an nötigem Vorwissen mangelt.<sup>11</sup>

Im 11. Jahrhundert ist es vor allem der Grammatiker und Sprachtheoretiker ‘Abdulqāhir al-Ġurġānī (1009–1078), der am Kaspischen Meer im Nordiran lebte, der anhand der Frage nach der koranischen Unnachahmlichkeit „den Zusammenhang zwischen Sprecherintention und sprachlichem Ausdruck, vor allem auf syntaktischer Ebene, besonders gründlich untersucht“.<sup>12</sup> Er ergründet aber auch die Wirkungen der dichterischen Sprache mit außergewöhnlichem Einfühlungsvermögen.<sup>13</sup>

Es zeigt sich also, dass bei den Überlegungen über Sprache und Sprachverständnis literarische und theologische Interessen schon im 9. bis 11. Jahrhundert

<sup>8</sup> Vasalou 2002, 23–53; siehe unter den neueren Publikationen Friedman 2018, 305–329.

<sup>9</sup> Khalaf-Allāh Aḥmad, Muḥammad und Zaghlūl Sallām, Muḥammad (Hrsg.) und Boullata, Issa J. (Übers.) 2015.

<sup>10</sup> Bauer 2005, 289.

<sup>11</sup> Suleiman 1996, 219–237; Bauer 2005, 290.

<sup>12</sup> Bauer 2005, 291; Harb 2015, 301–321.

<sup>13</sup> Ritter 1959; Harb 2020.

in engem Austausch standen und sich immer wieder gegenseitig befruchteten, sodass Erkenntnisse anhand der beiden für die arabisch-islamische Kultur zentralen Textarten, der Dichtung und des Korans, weitergetragen und weiterentwickelt wurden.

Es waren aber nicht nur Literaten, Literaturkritiker, Kanzleistilisten, Theologen, Koranwissenschaftler oder Exegeten, die zur Entwicklung der ab dem 14. Jahrhundert gültigen Standardtheorie geführt haben, sondern auch Juristen. Der folgende Abschnitt wird ausführlicher die juristische Grundlagendisziplin der Rechtsmethodologie (*uṣūl al-fiqh*) vorstellen, in deren Rahmen ein eigener Diskurs über Sprache entstand. Auch hier geht es um das Verständnis des offenbaren Textes, allerdings mit einem juristischen Ziel. Um nämlich aus den Aussagen Gottes (Koran) auf die göttliche Beurteilung einer menschlichen Handlung schließen zu können, „muss man möglichst präzise den kommunikativen Zweck einer Aussage des Sprechers erkennen“, etwa ob es ein Befehl, eine Aussage oder eine Frage ist.<sup>14</sup> Man muss aber auch erklären, wie es zu Meinungsverschiedenheiten zwischen den Exegeten beziehungsweise Juristen kommt. So wurden Kommunikationsmodelle entwickelt, in denen das Missverstehen ausdrücklich einbezogen wird. Diese Gedanken werden zur pragmatischen Ausrichtung der Standardtheorie führen. Dies ist insbesondere das Verdienst des philosophisch geschulten Juristen und Theologen Faḥraddīn ar-Rāzī (1149–1209), der in Herat im heutigen Afghanistan wirkte und in seinem Werk zur Rechtsmethodologie „die verschiedenen Möglichkeiten der Referenz eines Ausdrucks auf einen Denkinhalt“<sup>15</sup> ausführlich diskutiert. Über ihn gelangt die ‚Dreiteilung der Bezeichnungswege‘ aus der Philosophie zunächst in die Rechtsmethodologie<sup>16</sup> und darüber dann in die sich noch entwickelnde Standardtheorie der arabischen Rhetorik.

Im frühen 13. Jahrhundert ist es dann der im heutigen Usbekistan lebende Sprachwissenschaftler as-Sakkākī (1160–1229), der nun diese über fünf Jahrhunderte gediehenen Gedanken zum Verstehen von Sprache stringent systematisiert und sie in einen sprachwissenschaftlichen Rahmen einordnet. Er ist es, der die Wissenschaft der Bedeutungen (*‘ilm al-ma‘ānī*) in pragmatischer Manier definiert als ‚die Übereinstimmung einer Redesequenz mit den Erfordernissen der Sprechsituation‘<sup>17</sup> und die Dreiteilung der Bezeichnungswege in Kongruenz, Inklusion und Implikation als Grundlage für die neue Wissenschaft der Deutlichkeit (*‘ilm al-bayān*) verwendet.<sup>18</sup>

Es ist dann allerdings erst ein Bearbeiter der Schriften as-Sakkākīs, der in Syrien wirkende Jurist und Prediger Ġalāladdīn al-Qazwīnī (1268–1338), dessen Werk zu Beginn des 14. Jahrhunderts den einschlägigen Erfolg als grundlegendes

---

<sup>14</sup> Bauer 2005, 291.

<sup>15</sup> Bauer 2005, 292.

<sup>16</sup> Kalbarczyk 2018.

<sup>17</sup> Ghersetti 1998, 57–72; Simon 1993.

<sup>18</sup> Vgl. dazu auch das Schaubild von Bauer 2005, 295.

Lehrbuch für alle in dem in Ägypten und Syrien gerade aufblühenden Hochschulwesen hat. Ġalāladdīn al-Qazwīnī löst die von as-Sakkākī neu eingeführten Wissenschaften der Bedeutungen und der Deutlichkeit aus ihrer direkten Verbindung mit der Sprachwissenschaft (Morphologie und Syntax) und stellt sie als Teildisziplinen einer eigenständigen Wissenschaft dar, die er die Wissenschaft der Beredsamkeit (*'ilm al-balāġa*), wörtlich „Wissenschaft des Erreichens“ (eines kommunikativen Ziels) nennt, eingeteilt in erstens die Wissenschaft der Bedeutungen, die die kommunikative Angemessenheit der Ausdrücke untersucht, zweitens die Wissenschaft der Deutlichkeit, die eine Referenztheorie darstellt, die die unterschiedlichen Möglichkeiten auf einen Inhalt hinzuweisen auf ihr Deutlichkeitspotenzial hin untersucht und drittens mit der Wissenschaft der Stilmittel als ästhetischer Dimension und viertens Fragen der sprachlichen Originalität.<sup>19</sup> So sind die Gedanken zum Sprachverständnis, die im Kontext von Sprachwissenschaft, Literaturkritik, Koraninterpretation, Philosophie, Kanzleiwesen und Rechtsmethodologie entwickelt wurden, von al-Qazwīnī zu einer umfassenden Sprachtheorie geformt worden, die sich an der kommunikativen Funktion von Sprache orientiert und semiotisch fundiert ist. In dieser Form beansprucht sie Gültigkeit für alle Textsorten und kann insofern als Hermeneutik bezeichnet werden, da sie nicht nur die Textproduktion betrifft, sondern genauso das Textverständnis, also die Textrezeption.

In diesem Beitrag zum Verhältnis zwischen islamischer Rechtshermeneutik und arabischer Rhetorik interessiert uns nun genauer, wie juristische und literaturwissenschaftliche Gedanken im Austausch standen und wo sie sich dann auch wieder unterscheiden. Als Beispiel dient uns dafür die Verwendung einer Dreiteilung der Bezeichnungswege als Grundlage einer Referenztheorie. Bevor wir anhand dieses Beispiels die Verwobenheiten der beiden Wissenschaften genauer untersuchen, ist zunächst ein einführender Überblick über die Themen der sogenannten islamischen Rechtshermeneutik von Nöten.

---

## 2 Islamische Rechtshermeneutik (*uṣūl al-fiqh*) – eine kleine Einführung

Hakki Arslan

Wenn in diesem Beitrag von einer islamischen Rechtshermeneutik die Rede ist, dann ist damit das spezifische Genre mit der Bezeichnung *uṣūl al-fiqh* gemeint, was wörtlich als Grundlagen bzw. Wurzeln des Verstehens übersetzt werden kann. Allein von der Wortbedeutung dieser Genrebezeichnung geht also hervor, dass es sich um eine hermeneutische Disziplin handelt, in der die Grundlagen des richtigen Verstehens behandelt werden. Es ist aber keine allgemeine Verstehenslehre, sondern eine, die spezifisch dazu dient, Rechtsnormen aus den Normquellen

---

<sup>19</sup>Vgl. dazu das Schaubild von Bauer 2005, 293.

abzuleiten. Deshalb lässt sich *uṣūl al-fiqh* als juristische Hermeneutik verstehen. In der westlichen Islamwissenschaft gibt es zwar keine einheitliche Übersetzung dieses Begriffs, aber meistens dreht es sich dabei um die Idee, dass es sich bei *uṣūl al-fiqh* um eine Theorie und Hermeneutik des islamischen Rechts handelt. Aus welchen Quellen werden juristische Normen abgeleitet? Welche hermeneutischen Regeln müssen angewandt werden und wer ist dazu befähigt, diese Normen aus den Quellen abzuleiten? Was sind die logischen, epistemologischen und sprachwissenschaftlichen Grundlagen des islamischen Rechts? Um diese Fragen systematisch zu erörtern hat sich das Genre der Rechtshermeneutik entwickelt.<sup>20</sup> Die Anfänge der Rechtshermeneutik gehen schon auf das 9. Jahrhundert zurück, wobei sie sich im ausgehenden 10. und vor allem im 11. Jahrhundert als eine Subdisziplin des islamischen Rechts und als ein eigenständiges Genre vollkommen etabliert hat. In den darauffolgenden Jahrhunderten entwickelte sich die Rechtshermeneutik zunehmend zu einem interdisziplinären hermeneutischen Werkzeugkasten, in dem verschiedene Ansätze aus der Logik, den Sprachwissenschaften, der Literaturkritik und der Koranexegese zusammenkamen. Deshalb wurde sie nicht nur als Hilfsdisziplin des islamischen Rechts verstanden, sondern als Grundlagenwissenschaft, deren hermeneutisches Rüstzeug auch auf andere Bereiche übertragen wurde und somit eine Vorbildfunktion auch für andere theologische und sprachwissenschaftliche Disziplinen erhielt.<sup>21</sup> Die Wissenschaft der Beredsamkeit (*ilm al-balāġa*) hat bei ihrer Entstehung im 13. Jahrhundert wichtige Impulse u. a. aus rechtstheoretischen Diskursen erhalten. Solide Kenntnisse der islamischen Rechtshermeneutik galten in der Regel als Voraussetzung für die Koranexegese, weil in diesen Werken grundsätzliche Exegesemethoden ausführlich behandelt wurden. Die islamische Rechtshermeneutik wurde vom 9. bis ins 19. Jahrhundert von Gelehrten aus unterschiedlichen Schulrichtungen und auch mit individuellen Ansätzen ständig neu ausgehandelt, weshalb man nicht von einer einheitlichen Rechtshermeneutik sprechen kann, sondern von unterschiedlichen Ansätzen. Im Folgenden sollen deshalb nur die Grundzüge dieser vielfältigen Diskurstradition dargestellt werden, anhand von zwei Autoren des 11. Jahrhunderts, die einen hohen repräsentativen Charakter besitzen.

## 2.1 Systematik der islamischen Rechtshermeneutik

Eine sehr verbreitete und repräsentative Definition dieser Disziplin stammt von einem ägyptischen Gelehrten aus dem 13. Jahrhundert, also schon in der Folge von Fahraddīn ar-Rāzī's Arbeiten, namentlich Ibn al-Ḥāḡib (gest. 646/1249), in seinem Werk *Muḥtaṣar al-Muntahā al-uṣūlī*, einer Kurzfassung seines umfassenden Werkes *Muntahā as-sūl wa-l-ʿamal fī ʿilmay al-uṣūl wa-l-ġadal*:

<sup>20</sup>Für eine allgemeine Einführung in die *uṣūl al-fiqh* siehe Hallaq 1997; Kamali 1991; Krawietz 2002.

<sup>21</sup>Vgl. Arslan 2016, 63–73.

„[*Uṣūl al-fiqh* ist] die Wissenschaft der Prinzipien, mit deren Hilfe die praktischen Offenbarungsnormen (*al-aḥkām aš-šarʿiyya al-farʿiyya*) aus den einzelnen Erkenntnisquellen (*al-adilla at-taḥṣīliyya*) abgeleitet werden“.<sup>22</sup>

In dieser Disziplin geht es also darum die Regeln zu bestimmen, anhand derer Handlungsnormen aus den jeweiligen Normquellen abgeleitet werden können. Damit sind die wesentlichen Themenbereiche abgesteckt, die in solchen Werken behandelt werden: 1) Handlungsnormen, 2) Normquellen, 3) Prinzipien der Normableitung und 4) die Voraussetzungen und Aufgaben des Rechtsgelehrten.

Die Gliederung der Themen in diese vier Kernbereiche geht auf den bekannten muslimischen Rechtsgelehrten und Theologen Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 1111) zurück, der einen großen Einfluss auf die Entwicklung dieser Disziplin hatte. Zwar setzte sich diese systematisch getrennte Darstellung der Themenbereiche und auch die Reihenfolge der behandelten Themen nicht durch, aber aufgrund ihrer Übersichtlichkeit soll diese Abhandlung hier vorgestellt werden.<sup>23</sup>

### 2.1.1 Handlungsnormen (*al-aḥkām*)

Al-Ġazālī behandelt in seinem einflussreichen Werk *al-Mustasfā* direkt nach der Einleitung das Thema der Handlungsnormen. Das Ziel der Rechtsgelehrten sei es, auf der Grundlage der Offenbarungsquellen Normen für menschliche Handlungen zu formulieren. Deshalb sei es gerechtfertigt, das Thema der Beschaffenheit der Handlungsnormen allen anderen Themen voranzustellen, weil sie „das Produkt sind, wonach gesucht wird“.<sup>24</sup> Es geht dabei vor allem um die Modalitäten der Handlungsnormen. Wann gilt eine Norm als verpflichtend, empfohlen oder verboten? Welche Konditionen sind zu berücksichtigen, damit die Handlungsnormen gültig und wirksam sind?

Neben den Normen und ihren Kategorien werden in diesem ersten Bereich noch weitere Themen behandelt, die mit den Normen zusammenhängen. Die Frage, wer berechtigt ist Normen zu setzen, spielt auf das Verhältnis zwischen Offenbarung und Vernunft an und beinhaltet theologische wie moralphilosophische Diskussionen über die Quelle der moralischen Urteile? Hier geht es um die Frage, ob die Vernunft in der Lage ist, das Gute und das Böse (*al-ḥusn wa-l-qubḥ*) sowie den Nutzen und den Schaden (*al-manfaʿa wa-l-maḥsada*) von bestimmten Handlungen auch ohne Heranziehung der Offenbarung zu erkennen. Neben der Norm und dem Normgeber bildet der Adressat der Normen das dritte Subkapitel. Hier geht es um die Frage nach der Mündigkeit von Personen. In diesem Rahmen werden Theorien über die Rechts- und Handlungsfähigkeit (*ahliyya*) besprochen, sowie über Gründe der Rechtsunfähigkeit und andere verwandte Themen.

<sup>22</sup>Al-Ġzālī, 2004, Bd. 1, 63. „*al-ʿilm bi l-qawʿid allatī yutawassalu bihā ilā istinbāt al-aḥkām aš-šarʿiyya al-farʿiyya ʿan adillatihā at-taḥṣīliyya*“.

<sup>23</sup>Die folgende Darstellung bezieht sich auf: al-Ġazālī 1441/2020, Bd. 1, 31–40. Das „*al-Mustasfā*“ wurde in mehrere Sprachen übersetzt, darunter: Ḥammād 1987; al-Ġazālī 1994.

<sup>24</sup>Al-Ġazālī 1441/2020, 37.



Schließlich wird dieses Kapitel mit dem Thema „Gegenstand der Norm“, also der gebotenen Handlung als viertem Themenbereich abgerundet.

### 2.1.2 Normquellen (*al-adilla aš-šar‘iyya*)

Nach dem Themenkomplex Normen werden an zweiter Stelle die Quellen dieser Normen behandelt. Diese Quellen werden *al-adilla aš-šar‘iyya* genannt (Sg.: *dalīl šar‘ī*), also wörtlich Hinweise auf das göttliche Recht (*šar‘*), bzw. Quellen für das göttliche Recht, was hier im Folgenden als „Islamrechtsquellen“ übersetzt wird.

Mit Blick auf diese Quellen wird in der Regel zwischen primären und sekundären Quellen unterschieden. Die „primären Quellen“ sind diejenigen, die von allen sunnitischen Rechtsschulen als unstrittig akzeptiert werden, und zwar sind das die folgenden vier: der Koran, die Tradition (*sunna*) des Propheten Muhammad, der Konsens (*iğmā‘*) der Gelehrten sowie der Analogieschluss (*qiyās*).

Als „sekundäre Quellen“ werden hingegen jene bezeichnet, die umstritten sind, weil sie von den verschiedenen Schulen unterschiedlich bewertet und nicht von allen Gelehrten akzeptiert werden. Das sind vor allem: die Nutzen-Schaden Abwägung, die Billigkeit, die Gesetze früherer Offenbarungsreligionen, die Rechtsmeinung einzelner Prophetengefährten, sowie lokales Gewohnheitsrecht und Brauchtum. Während manche Quellen die Stabilität des Rechtsdiskurses gewährleisten, sollen andere Quellen herangezogen werden, um für die nötige Flexibilität des islamischen Rechts zu sorgen. In diesem Sinne findet eine fortwährende Abwägung zwischen diesen Quellen statt, wodurch kontextspezifisch und rechtsschulspezifisch weitere Sekundärquellen und Methoden dazukommen können.

### 2.1.3 Methoden der Normableitung

Neben den Normquellen bildet dieser Bereich das Herzstück der Rechtshermeneutik, nämlich die Regeln und Methoden der Normableitung, wie al-Ġazālī diesen Themenbereich nennt. Er behandelt darin überwiegend die sprachwissenschaftlichen Exegesemethoden mit sprachtheoretischen und weiteren hermeneutischen Fragestellungen. Ferner gehören logisch-rationale Schlussformen wie die Analogie und verwandte Themen ebenso dazu. Häufig anzutreffen sind dabei Reflexionen über sprachtheoretische Fragestellungen wie u. a. zur Bedeutung des Imperativs (*amr*) und des Prohibitivs (*nahy*), zu allgemeinen (*‘āmm*) und speziellen (*ḥāṣṣ*) Aussagen, zu primärer Bedeutung (*ḥaqīqa*) und übertragener Ausdrucksweise (*mağāz*) sowie zu ihren Folgen für die Ableitung von Normen. Seit al-Ġazālī spielt auch die Logik eine zentrale Rolle in den *uṣūl al-fiqh*, sodass es zu einer fortwährenden Professionalisierung und Präzisierung im methodischen Denken gekommen ist. Auf die sprachwissenschaftlichen Themen werden wir gleich gesondert eingehen.

### 2.1.4 Kompetenz und Voraussetzung für den Rechtsgelehrten

Die Handlungsnormen (1) müssen mit bestimmten hermeneutischen Mitteln (3) aus den Normquellen (2) abgeleitet werden. Der nächste große Themenkomplex beschäftigt sich mit der Person des Rechtsgelehrten und behandelt die Kompetenzen und Aufgabenbereiche des Rechtsgelehrten. Wer ist dazu berech-

tigt Normen aus den Offenbarungsquellen abzuleiten? Welche Voraussetzungen muss er erfüllen? In welchen Bereichen kann Rechtsfortbildung betrieben werden? Welche Bereiche der religiösen Lehre sind offen für Interpretation? Was sind die stabilen und flexiblen Elemente? Das sind einige Fragen, die behandelt werden. Flankiert werden diese Themen durch theoretische Diskussionen über die Legitimität von Meinungsverschiedenheiten und wie damit im Rechtsdiskurs umgegangen werden sollte.

Allein dieser kleine Einblick zeigt, wie breitgefächert die Inhalte der islamischen Rechtshermeneutik sind. Generell beschäftigt sich die Disziplin mit vielen Themen der modernen Rechtstheorie, Rechtsmethodologie, Hermeneutik und Rechtsphilosophie und erstreckt sich darüber hinaus auch auf Bereiche der Sprachwissenschaft, der Sprach- und Moralphilosophie und der Theologie. Die Disziplin darf daher nicht als bloße Hilfsdisziplin des islamischen Rechts verstanden werden. Durch ihre Beschäftigung mit grundlegenden Fragen des islamischen Denkens hat sie sich mit der Zeit vielmehr zur zentralen theoretischen und methodologischen Disziplin der islamischen Wissenschaften entwickelt. Was al-Ġazālī noch interessant macht, ist, dass er als der erste Gelehrte gilt, der die Logik in die islamische Rechtshermeneutik integriert hat. Zu Beginn seines rechtshermeneutischen Werks *al-Muṣtaṣfā min ʿilm al-uṣūl* hat er deutlich zum Ausdruck gebracht, dass das Studium der Logik eine obligatorische Voraussetzung für die islamischen Wissenschaften und somit auch für die Rechtshermeneutik sei. Deshalb schaltet er vor der eigentlichen Behandlung der rechtshermeneutischen Themen ein langes Einleitungskapitel zum Thema Logik vor und beginnt erst danach mit den rechtshermeneutischen Themen. Dieser Befund ist wichtig für das Thema dieses Aufsatzes, nämlich wie die ‚Dreiteilung der Bezeichnungen in Kongruenz (*muṭābaqa*), Inklusion (*taḍammun*) und Implikation (*iltizām*)‘ von der Logik auf die Rechtshermeneutik und Rhetorik übertragen wurde. Al-Ġazālī ist in diesem Prozess ein wichtiger Akteur. Sowohl in seinen logischen Schriften als auch in der Einleitung zur Logik in seinem rechtshermeneutischen Werk geht er auf die Dreiteilung der Bezeichnungen ein und erwähnt diese als Ordnungskategorien. Allerdings muss gesagt werden, dass er in seinem rechtshermeneutischen Werk die Dreiteilung in der Einleitung zur Logik erwähnt und nicht im rechtshermeneutischen Hauptteil, deshalb kann man hier noch nicht von einer vollständigen Integration dieser Konzepte in die Rechtshermeneutik sprechen.<sup>25</sup> Diese sollte Faḥraddīn ar-Rāzī vorbehalten sein. In der Einleitung zur Logik schreibt al-Ġazālī:

[§1] Die Bezeichnung der Bedeutung durch den sprachlichen Ausdruck beschränkt sich auf drei Weisen, nämlich [1.] Kongruenz (*muṭābaqa*), [2.] Inklusion (*taḍammun*) und [3.] Implikation (*iltizām*).<sup>26</sup>

<sup>25</sup>Vgl. Kalbarczyk 2018, 116.

<sup>26</sup>Kalbarczyk 2018, 117.

Im rechtshermeneutischen Hauptteil seines Werkes verwendet er die aus der Logik stammenden Begriffe jedoch nicht. Im dritten Kapitel von al-Muṣṭasfā, in dem es um die Wege der Ableitung von Handlungsnormen geht, sagt er Folgendes über die sprachlichen Ausdrücke:

Der sprachliche Ausdruck (*lafẓ*) bezeichnet die Beurteilung (*ḥukm*) entweder [1.] mittels seiner äußeren Form (*ṣīġa*) und seiner (formalen) Anordnung (*manẓūm*), oder [2.] mittels seines Inhalts (*fāḥwā*) und dem, was er impliziert (*mafhūm*, wörtl., das, was verstanden wird<sup>27</sup>; gemeint ist hier das rechtstheoretische Konzept der Implikation), oder [3.] mittels seiner Bedeutung (*ma'nā*) und dem, was auf dem Verstande basiert (*ma'qūl*) – und das ist die Herleitung, die Analogieschluss (*qiyās*) genannt wird. Dies sind die drei Bereiche: [1.] Die formale Anordnung (*manẓūm*), [2.] die Implikation (*mafhūm*) [3.] und die auf dem Verstande basierende [*Herleitung*] (*ma'qūl*).<sup>27</sup>

Im rechtshermeneutischen Hauptteil greift al-Ġazālī also auf die grammatiktheoretischen Begriffe zurück und meidet in diesem Zusammenhang die Begriffe aus der Logik, obwohl er die ‚Dreiteilung der Bezeichnung‘ in der logischen Einleitung verwendet. Deshalb legt al-Ġazālī auf diesem Wege die Grundlagen, die Fahrāddīn ar-Rāzī später ausarbeitet. In der hanafitischen Rechtshermeneutik spielten Begriffe und Konzepte der Logik im 11. Jahrhundert noch keine Rolle. Die sprachwissenschaftlichen Fragestellungen wurden überwiegend mit grammatiktheoretischen und rechtshermeneutischen Konzepten behandelt.

Die meisten Werke der hanafitischen Rechtshermeneutik lassen ihre Werke nach einer Einführung in Definition und Begrifflichkeiten der *uṣūl al-fiqh* mit sprachtheoretischen und sprachwissenschaftlichen Fragestellungen beginnen. Es sind auch diese Themen, die den Großteil der rechtshermeneutischen Texte ausmachen. Im Folgenden soll dieses Verhältnis zwischen Sprache und Recht ausgehend von einem Zeitgenossen al-Ġazālīs von der hanafitischen Rechtsschule, nämlich al-Bazdawī (gest. 1089) exemplarisch dargestellt werden.

## 2.2 Sprache und Recht

Das enge Verhältnis zwischen Recht und Sprache ist kein Geheimnis. Diese „nicht nur zufällige, sondern ins Wesen treffende Verbindung des Rechts zur Sprache“,<sup>28</sup> wie der Rechtswissenschaftler Ernst Forsthoff betonte, tritt im islamischen Recht noch stärker in den Vordergrund. Die sprachliche Natur der beiden Primärquellen Koran und Sunna regte die Juristen schon von Beginn an zu einer intensiven Auseinandersetzung mit der Sprache an.

Diese fast drei Jahrhunderte währenden Bemühungen wurden im 11. Jahrhundert in der hanafitischen Rechtsschultradition vom mittelasiatischen Gelehrten Abū l-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad al-Bazdawī (gest. 482/1089) in seinem *uṣūl*

<sup>27</sup> Kalbarczyk 2018, 43–44.

<sup>28</sup> Vgl. Busse 1993, 7.

*al-fiqh* Werk systematisiert. Dieses Werk galt im Hinblick auf Organisation und Struktur der Inhalte fortan als das einflussreichste Werk der hanafitischen Rechtsschule bis in das 20. Jahrhundert. Wobei das Werk und die Inhalte aufgrund wissenschaftstheoretischer und fachinterner Diskussionen im Laufe der Jahrhunderte in Form von Überarbeitungen, Neuschöpfungen und Kommentaren mehrere Revisionen erfahren hat. Das Werk soll hier stellvertretend zeigen, wie hanafitische Gelehrte im 11. Jahrhundert die sprachwissenschaftlichen Themen in ihren Werken behandelt haben.

### 2.2.1 Al-Bazdawī Sprachanalyse im Rahmen der Klassifikation der Ausdrücke

Die Sprachanalyse wird bei al-Bazdawī nicht wie bei al-Ġazālī separat behandelt, sondern mit den Normquellen vermengt. Al-Bazdawī beginnt sein Werk mit den Normquellen und teilt diese in vier Hauptquellen ein, nämlich: Koran, Sunna, Konsens und Analogie. Alle weiteren Sekundärquellen werden als Abzweigungen unter die vier Hauptquellen subsumiert. Im Rahmen der ersten Hauptquelle, nämlich dem Koran, behandelt al-Bazdawī den großen Themenkomplex der Sprachanalyse. Dieser Bereich macht etwa 60 % des Gesamtvolumens des Werkes aus und nimmt damit einen sehr dominanten Platz ein.

Um das Verhältnis zwischen sprachlichen Ausdrücken und Bedeutungen zu bestimmen und die Ausdrücke nach epistemologischen Kriterien zu klassifizieren, wurde ein Klassifikationssystem entworfen, in dem die Ausdrücke des Korans nach verschiedenen Gesichtspunkten in vier Kategorien systematisch analysiert werden. Diese Kategorien nannte er „Kategorien des sprachlichen Ausdrucks und der Bedeutung“ (*aqsām an-naẓm<sup>29</sup> wa l-ma'nā*). Diese vier Kategorien bestehen wiederum jeweils aus vier Unterkategorien. Die gesamte Sprachanalyse wird im Rahmen dieses Klassifikationssystems durchgeführt.<sup>30</sup>

2.2.1.A Klassifikation der Ausdrücke nach deren lexikalischer (*luġatan*) und grammatischer (*ṣīġatan*) Form

A.1. spezifisch (*ḥāṣṣ*), A.2. allgemein (*'āmm*), A.3. homonym (*mušta-rak*), A.4. ausgelegt (*mu'awwal*)

2.2.1.B Klassifikation der Ausdrücke nach deren Deutlichkeitsgrad (*wuġūh al-bayān*):

B.1. evident (*ẓāhir*), B.2. explizit (*naṣṣ*), B.3. erläutert (*mufassar*), B.4. eindeutig (*muḥkam*); und vier Arten, die dem Deutlichen gegensätzlich sind (*mutaqābilāt*):

<sup>29</sup> ‚Sprachlicher Ausdruck‘ heißt im Arabischen normalerweise ‚lafẓ‘, ein Verbalsubstantiv des Verbs ‚lafaza‘, das wörtlich ‚etwas aus dem Mund ausstoßen, ausspucken‘ bedeutet. Aus Hochachtung vor dem Koran nannten die muslimischen Gelehrten die Ausdrücke im Koran nicht *lafẓ* (‚das aus dem Mund Ausgestoßene‘), sondern *naẓm*, was mit ‚Fügung‘, ‚Ordnung‘, ‚Komposition‘ oder ‚künstlerische Struktur‘ übersetzt werden kann. Siehe dazu: Kermani 2007, 254 ff.

<sup>30</sup> Arslan 2013, 10–33.

- B.5. verborgen (*ḥafī*) B.6. schwierig (*muškil*) B.7. unbestimmt (*muğmal*)  
 B.8. mehrdeutig (*mutašābih*)
- 2.2.1.C Die Klassifikation der Ausdrücke (*naẓm*) nach deren Gebrauch:  
 C.1. wörtliche Äußerung (*ḥaqīqa*), C.2. übertragene Äußerung (*mağāz*),  
 C.3. eindeutige Äußerung (*ṣarīḥ*), C.4. deiktische Äußerung (*kināya*)
- 2.2.1.D Wege (*wuğūh*) zur Erschließung der Bedeutung (*ma'nā*) und der  
 Sprecherintention (*murād*)  
 D.1. Wortlaut des Textes (*'ibārat an-naṣṣ*), D.2. Hinweis des Textes  
 (*išārat an-naṣṣ*), D.3. Implikation des Textes (*dalālat an-naṣṣ*), D.4. Ver-  
 vollständigung des Textes (*iqtiḍā' an-naṣṣ*)<sup>31</sup>

In der ersten Kategorisierung (A) geht es um die Feststellung der konventionellen Bedeutung einzelner Ausdrücke auf vorkommunikativer Ebene. Dabei werden Äußerungen erst einmal in eindeutige und mehrdeutige Äußerungen auf der Wortebene unterteilt. Wenn eine Äußerung eindeutig ist, dann meint sie entweder etwas A.1. Spezifisches (*ḥāṣṣ*) oder etwas A.2. Allgemeines (*'āmm*). Wenn eine Äußerung mehrere Bedeutungen gleichzeitig besitzt, ohne sie auf der Wortebene eindeutig zuordnen zu können, dann wird sie als A.3. Homonym (*muštarak*) bezeichnet. Deshalb muss sie zunächst einmal A.4. ausgelegt (*mu'awwal*) werden. Diese Auslegung kann aber nur auf der Satzebene erfolgen, weil erst dort der semantische Sinn ermittelt werden kann. In dieser Kategorie (A) geht es also in erster Linie um den Sinngehalt von einzelnen Wörtern und Ausdrücken; dabei spielen die Extension (Begriffsumfang), Intension (Begriffsinhalt) und die grammatische Form von sprachlichen Ausdrücken ebenso eine große Rolle wie die semantischen Relationen (Sinnrelationen) zwischen den Ausdrücken. All diese Analysen finden auf der Ebene der Wortbedeutung statt.

In der zweiten Kategorisierung (B) geht es von der Wortebene zur Satzebene, denn es geht um die Verständlichkeit sprachlicher Äußerungen aus der Hörerperspektive. Satzgefüge können aus der Sicht des Hörers (*sāmi'*) entweder deutlich und klar (*wādih*) sein und benötigen deshalb keine weitere Erklärung (*bayān*) oder sie können unverständlich und verborgen (*ḥafī*) sein und müssen ausgelegt werden. Sprachliche Äußerungen sind also entweder auf Anhieb verständlich oder sie sind es nicht. In Bezug auf die Deutlichkeit werden die Äußerungen mit steigendem epistemischem Wert in B.1. offensichtlich (*zāhir*), B.2. explizit (*naṣṣ*), B.3. erläutert (*mufassar*) und B.4. eindeutig (*muḥkam*) klassifiziert. Im Gegensatz dazu werden die unklaren Äußerungen mit zunehmender Unklarheit mit Begriffen wie B.5. verborgen (*ḥafī*), B.6. schwierig (*muškil*), B.7. unbestimmt (*muğmal*) und B.8. mehrdeutig (*mutašābih*) definiert. Auf dieser Ebene geht es um die Kategorisierung sprachlicher Äußerungen nach epistemischem Wert, um zu bestimmen, welche Aussage bei einer Kollision Vorrang genießt.

<sup>31</sup> Vgl. Arslan 2013, 17–18.

*Muḥkam* ist der Begriff mit dem größten epistemischen Wert, *mutašābih* hingegen der Begriff mit dem niedrigsten Erkenntniswert, dazwischen sind die übrigen Termini nach absteigendem epistemischem Wert angeordnet.

*Muḥkam* → *mufassar* → *naṣṣ* → *ẓāhir* → *ḥafī* → *muškil* → *muğmal* → *mutašābih*

Die Hierarchie der verschiedenen Ausdrucksebenen ist klar geregelt, deshalb ist auch bei einer etwaigen Kollision (*inda t-ta'āruḍ*) von Erkenntnisquellen ganz eindeutig geklärt, welcher Aussage der Vorrang gebührt. Bei unklaren Äußerungen muss zunächst die bestehende Unklarheit beseitigt werden, damit diese Äußerungen unter einem normativen Blickwinkel betrachtet werden können. Der Erklärungsbedarf steigt mit der Größe der Unklarheit.

In der dritten Kategorie (C) werden die Ausdrücke aus der Sprecherperspektive betrachtet und nach ihrem Gebrauch klassifiziert. Ausdrücke werden bereits bevor sie von einem Sprecher gebraucht werden hinsichtlich einer Bedeutung festgelegt, denn der Sprecher kann diese Ausdrücke in ihrer festgesetzten, C.1. eigentlichen Bedeutung (*ḥaqīqa*) gebrauchen oder aber in einem C.2. übertragenen Sinne (*mağāz*). Wenn ohne Weiteres zu erkennen ist, ob der Gebrauch des Sprechers in der primären oder in der sekundären Bedeutung erfolgt, dann erhält der Ausdruck die Eigenschaft eindeutig (*ṣarīḥ*). Falls dies nicht der Fall sein sollte und der Ausdruck ohne den Kontext der Sprechsituation nicht zu erschließen ist, wird er *Deixis* (*kināya*) genannt.

Die unterschiedlichen Perspektiven in den ersten drei Kategorien lassen sich mit Paul Grice als Wortbedeutung, Satzbedeutung und Sprecherbedeutung beschreiben. Bei der Ermittlung einer Bedeutung müssten, wie er betont, diese drei Ebenen voneinander unterschieden werden, aber letztendlich, so meint er, spiele die Sprecherbedeutung die dominante Rolle bei der Bedeutungsermittlung. Neben diesen drei Bedeutungsebenen teilt Grice die Gesamtbedeutung einer Aussage in das ein, was der Sprecher gesagt hat und das, was der Sprecher sowohl konventional als auch nicht-konventional impliziert hat.

Diese letztere Unterteilung von Paul Grice lässt sich als Ausgangspunkt nehmen, um die vierte Kategorie in der hanafitischen Sprachanalyse zu verstehen. Denn die muslimischen Rechtsgelehrten gehen ebenfalls von einer Gebrauchstheorie der Bedeutung aus, weil die Sprecherintention im Vordergrund ihrer Analyse steht.

In der vierten Kategorie (D) geht es also nicht mehr um die Untersuchung der Rede aus einer Sprecher- oder Hörerperspektive, sondern darum, wie die Bedeutungen aus den Äußerungen ermittelt werden können. Da die Bedeutung einer Äußerung letztendlich immer von der Sprecherintention abhängt, muss man diese Kategorien als die vom Sprecher beabsichtigten wörtlichen und implizierten Bedeutungen verstehen.

Al-Bazdawī bezeichnet diese letzte Kategorie (D) als „Wege zur Erschließung der Bedeutungen (*ma'ānī*) und der Intention (*murād*)“. Dabei meint er mit „Bedeutungen“ (*ma'ānī*) die Wort- und Satzbedeutung einer Äußerung (*ma'ānī al-kalām*), die in den ersten beiden Kategorien bearbeitet werden, und mit „Intention“ (*murād*) meint er die Sprecherintention (*murād al-mutakallim*) aus der dritten Kategorie, in der die Ausdrücke nach deren Gebrauch klassifiziert wurden.

Nachdem die Frage, wie es dazu kommt, dass ein Ausdruck Bedeutung hat, geklärt und die Ausdrücke nach verschiedenen Gesichtspunkten klassifiziert wurden, können im vierten Schritt die Bedeutungen der jeweiligen Ausdrücke bestimmt werden.

Die Bedeutung einer Äußerung kann den Hanafiten zufolge entweder durch D.1. den reinen Wortlaut (*'ibārat an-naṣṣ*), D.2. durch einen Hinweis im Wortlaut (*iṣārat an-naṣṣ*), D.3. durch eine Implikation im Wortlaut (*dalālat an-naṣṣ*) oder D.4. durch eine präpositionelle Vervollständigung im Wortlaut (*iqṭidā' an-naṣṣ*) erkannt werden. Der Sprecher kann also entweder das meinen, was er gesagt hat oder mehr kommunizieren als das Gesagte. Dieses zusätzliche über den Wortlaut hinausgehende an Kommunikation kann durch einen Hinweis im Text, durch eine Implikation oder durch eine Explikatur, d. h. propositionale Vervollständigung im Text in Form einer notwendigen Informationsergänzung geschehen. Auch hier gilt eine abnehmende Hierarchisierung der einzelnen Äußerungsformen, die bei einer Kollision zwischen den Äußerungen operationalisiert werden soll.<sup>32</sup> Es ist diese letzte Kategorie, die später im Kontext der Dreiteilung der Bezeichnung im hanafitischen Recht noch einmal relevant wird.

Aus dieser kurzen Darstellung der juristischen Sprachanalyse geht hervor, dass die Rechtsgelehrten kommunikationstheoretisch vorgehen und die sprachliche Rede aus drei verschiedenen Perspektiven analysieren: A. Die konventionelle Bedeutung auf der Worzebene (der gemeinsame Code); B. Die Satzbedeutung aus der Hörerperspektive (Empfänger); C. Die Sprecherbedeutung aus der Sprecherperspektive (Sender). Im vierten Schritt wird letztendlich unter Berücksichtigung der vorangegangenen drei Gesichtspunkte D. die kommunikative Intention der sprachlichen Rede ermittelt.

Diese Klassifikation ermöglicht es, so schreibt der ḥanafitische Rechtsgelehrte Ibn Qulūbugā (gest. 1474) im 15. Jahrhundert, die sprachliche Rede aus allen möglichen Perspektiven erschöpfend zu untersuchen, nämlich „von ihrer ersten Festsetzung bis hin zum letztmöglichen Verstehen des Hörers (*min awal waq' al-wādi' ilā āḥir fahm as-sāmi*)“. Denn um eine Bedeutung mit bestimmten sprachlichen Zeichen wiedergeben zu können, braucht man zunächst festgesetzte Ausdrücke, und diese Ausdrücke müssen dann auf bestimmte Bedeutungen hinweisen (und in ein bestimmtes Satzgefüge eingebaut werden/in Relation treten ...), bevor sie von einem Sprecher für die Mitteilung einer kommunikativen Intention gebraucht werden. Schließlich muss der Hörer die kommunikative Intention der sprachlichen Rede verstehen. Diese Darstellung umfasst nur einen kleinen Abschnitt der gesamten Sprachanalyse.

Es fällt auf, dass die Rechtsgelehrten versuchten, die Verwendungsweisen von Sprache genauestens zu erforschen, um möglichst alle Möglichkeiten des Sprachgebrauchs zu ermitteln, die sie für den Verstehensprozess der Normableitung für relevant hielten. Dabei werden Aspekte der Syntax, Semantik und Pragmatik

<sup>32</sup>Arslan 2013, 18–31.

ausgeschöpft und darüber hinaus noch weitere Themenfelder der Rhetorik mitberücksichtigt. Viele Themen, die später in der eigenständigen Disziplin der arabischen Rhetorik (*‘ilm al-balāga*) behandelt werden, wurden in den rechtshermeneutischen Werken über die Jahrhunderte hinweg diskutiert, allerdings mit der speziellen Ausrichtung auf Handlungsnormen.

Ab dem 12. Jahrhundert orientiert sich die islamische Rechtshermeneutik bei der Präsentation der Inhalte zunehmend an den Kriterien der Wissenschaft der Logik, wie sie in der aristotelischen Tradition von Ibn Sīnā (gest. 1037) und den späteren Gelehrten erarbeitet wurde. Diese strenge Rationalisierung begann schon mit dem bereits genannten al-Ġazālī (gest. 1111), der in seinem rechtshermeneutischen Werk deutlich zum Ausdruck gebracht hat, dass das Studium der Logik eine obligatorische Voraussetzung für die islamischen Wissenschaften und somit auch für die Rechtshermeneutik sei. Mit dem Universalgelehrten Fahraddīn ar-Rāzī (gest. 1210) erreicht dieser Prozess seinen vorläufigen Höhepunkt und sollte danach die Standardorientierung in der Rechtshermeneutik bilden. Während bis in das 11. Jahrhundert die arabische Grammatik und Sprachwissenschaft für die Rechtshermeneutik prägend war, kam ab dem 12. Jahrhundert also die Logik als Leitdisziplin dazu.<sup>33</sup> Die anfangs erwähnte ‚Dreiteilung der Bezeichnungswege‘ als Ordnungskategorie für sprachliche Äußerungen lässt sich folgerichtig in der bisherigen Darstellung sprachhermeneutischer Themen in der Rechtshermeneutik nicht finden (wenn man die Einleitung zur Logik al-Ġazālīs in seinem rechtshermeneutischen Werk nicht dazurechnet). Erst durch die konsequente Rezeption und Integration der Logik als Leitdisziplin durch ar-Rāzī findet auch die Dreiteilung vollständigen Eingang in die *uṣūl al-fiqh* und darüber dann in die Standardtheorie der arabischen Rhetorik. Dieser Prozess soll nun nachgezeichnet werden.

---

### 3 Die Verwendung der Referenztheorie in der islamischen Rechtshermeneutik und der arabischen Rhetorik im Vergleich

Syrinx von Hees

Es steht die These im Raum, dass für die Etablierung der arabischen Rhetorik im 13./14. Jahrhundert als eigenständiger Wissenschaft (*‘ilm al-balāga*) unter anderem die Nutzung der ‚Dreiteilung der Bezeichnung‘ von besonderer Relevanz war, und zwar als referenztheoretische Grundlage für die zweite Teildisziplin der arabischen Rhetorik, namentlich der Wissenschaft der Deutlichkeit (*‘ilm al-bayān*), die deswegen auch als ‚Referenztheorie‘ bezeichnet werden kann.<sup>34</sup> Im Detail ist dies noch nicht genauer herausgearbeitet worden.

Möglich gemacht wurde die Etablierung einer eigenständigen, fachunabhängigen Referenztheorie durch Fahraddīn ar-Rāzī (1149–1210), der in seinem

---

<sup>33</sup>Vgl. Arslan 2016, 67–72.

<sup>34</sup>Bauer 2007, 123–124.



rechtshermeneutischen Werk *al-Maḥṣūl fī ‘ilm uṣūl al-fiqh* diese Klassifikation aus der Wissenschaft der Logik, wie sie von Ibn Sīnā (980–1037) ausgearbeitet worden war, übernahm und erweiterte und sie zum obersten Prinzip der Sprachanalyse machte. Diesen Prozess hat Nora Kalbarczyk genauer untersucht und im Einzelnen die Traditionslinien und Veränderungen der Dreiteilung der Bezeichnung zunächst hin zu Ibn Sīnā und von dort zu Faḥraddīn ar-Rāzī aufgezeigt.<sup>35</sup>

Im Folgenden sollen daher zunächst ihre Forschungen kurz zusammengefasst werden, bevor wir dann im Detail untersuchen, wie diese referenztheoretischen Klassifikationen in der Folge in der Wissenschaft der arabischen Rhetorik im Verlauf des 13. bis 14. Jahrhunderts in den Werken von as-Sakkākī (gest. 1229), Ibn Mālik (gest. 1287) und schließlich al-Qazwīnī (gest. 1338) umgesetzt wird. Ich möchte in diesem Beitrag noch einen Schritt weiter gehen, und herausfinden, wie diese Dreiteilung der Bezeichnung dann auch weiter in der Kommentarliteratur zu al-Qazwīnīs Standardwerk diskutiert wird, zumindest in zeitlicher Nähe, nämlich von Bahā’addīn as-Subkī (gest. 1372). Die Darstellung wird also mit dem Diskussionsstand im 14. Jahrhundert enden. Es fehlen weiterhin Untersuchungen zu sich daran anschließenden Entwicklungen der beiden Wissenschaften, sowohl der islamischen Rechtshermeneutik wie der arabischen Rhetorik.

Die Dreiteilung der Bezeichnung hat, wie Kalbarczyk im Detail aufzeigt, eine historische Entwicklung durchgemacht; verallgemeinert handelt es sich um eine Unterscheidung von drei verschiedenen Arten, wie ein sprachlicher Ausdruck (*lafz*) auf einen Denkinhalt (*ma’nā*) referieren kann, nämlich durch Kongruenz (*muṭābaqa*), Inklusion (*taḍammun*) oder Implikation (*iltizām*); etwa wie (erstens) der Begriff „Haus“ in seiner vollen Entsprechung ein Haus bezeichnet; und (zweitens) auch das Dach eines Hauses einschließt und daher auch (nur) dieses bezeichnen kann; und (drittens) wie der Begriff „Dach“ auch eine Wand bezeichnen kann, weil diese implizit mitgedacht wird, da ein Dach selten schwebend vorgestellt wird. Die hier angeführten Beispiele stammen aus der avicennischen Logik.

Im Zusammenhang mit dieser Dreiteilung der Bezeichnungswege diskutieren die Logiker eine zweigeteilte Zuordnung sprachlicher Referenzmöglichkeit, namentlich die Unterscheidung zwischen „gesetzter (*waq’iyya*)“ versus „intellektuell zu erschließender (*‘aqliyya*)“ Referenz eines sprachlichen Ausdrucks. Dem Begriff „Setzung“ liegt hier die Vorstellung – ebenfalls mit eigenständiger Geschichte – zugrunde, dass ein sprachlicher Begriff irgendwann einmal für einen bestimmten Denkinhalt festgelegt, also „gesetzt“ wurde, was in manchen Kontexten auch als „wörtlich“ verstanden werden kann und sich auf seine lexikographische Definition bezieht. Dieser auf Setzung beruhenden Referenz wird eine Referenzart gegenübergestellt, für deren Verständnis ein Gedankengang nötig ist, was in manchen Kontexten auch als „übertragen“ verstanden werden kann. Die Diskussion nun über die Zuordnung der drei Referenzarten (Kongruenz, Inklusion, Implikation) zu diesen beiden Unterscheidungen, die sich ja ebenfalls auf Referenzarten beziehen,

<sup>35</sup> Kalbarczyk 2018.

scheint mir relevant zu sein, um das Verhältnis zwischen der Rechtswissenschaft und der Literaturwissenschaft genauer bestimmen zu können. Daher soll im Folgenden diese spezielle Diskussion genauer beleuchtet werden.

### 3.1 Die Einführung der Dreiteilung der Bezeichnung in der islamischen Rechtshermeneutik durch Faḥraddīn ar-Rāzī (gest. 1210) und die Diskussion zur Unterscheidung zwischen sprachlich gesetzter (*waḍʿiyya*) und intellektuell zu erschließender (*ʿaqliyya*) Referenz im Rahmen rechtshermeneutischer und logischer Schriften im Laufe des 13.–14. Jahrhunderts

In der Logik werden die drei Bezeichnungsweisen im Kontext der Prädikabilienlehre diskutiert und von Faḥraddīn ar-Rāzī dann, losgelöst von diesem speziellen Kontext, zum obersten Gliederungsprinzip erhoben, dem er alle sprachlichen Ausdrücke unterordnet, deren Verständnis der Jurist klären muss.<sup>36</sup> Faḥraddīn ar-Rāzī diskutiert dieses Thema in seinem Werk zur Rechtshermeneutik unter der allgemeinen Überschrift: „Zur Klassifikation der sprachlichen Ausdrücke (*fī taqṣīm al-alfāz*)“.<sup>37</sup> Zu dieser grundsätzlichen Einteilung der sprachlichen Ausdrücke (*taqṣīm al-alfāz*) sagt er dort:

Der sprachliche Ausdruck ist entweder derart, dass seine Bezeichnung/Referenz (*dalāla*) im Verhältnis zu der Vollständigkeit (*tamām*) dessen, was durch ihn benannt ist, betrachtet wird, oder im Verhältnis zu dem, was dem Benannten intrinsisch (*dāḥil*) ist [...] oder im Verhältnis zu dem, was zu dem Benannten extrinsisch (*ḥāriḡ*) ist [...], wobei das erste die Kongruenz (*al-muṭābaqa*), das zweite die Inklusion (*at-taḍammun*) und das dritte die Implikation (*al-iltizām*) ist.<sup>38</sup>

In einer Anmerkung weist Faḥraddīn ar-Rāzī nun darauf hin, dass die Kongruenz eine „auf Setzung beruhende Referenz (*dalāla waḍʿiyya*)“ sei, während es sich bei den beiden anderen um Referenzen handle, die „auf dem Verstand beruhen (*ʿaqliyya*)“. Er begründet diese zweite Art genauer:

denn wenn ein sprachlicher Ausdruck für ein Benanntes gesetzt wurde, dann wendet sich der Geist (*dīhn*) vom Benanntem dem, was ihm anhaftet (*lāzīm*), zu. Und das, was ihm anhaftet ist – falls es dem Benannten intrinsisch ist, die Inklusion (*taḍammun*) und – falls es zu dem Benannten extrinsisch ist, die Implikation (*iltizām*).<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Kalbarczyk 2018, 164 f.

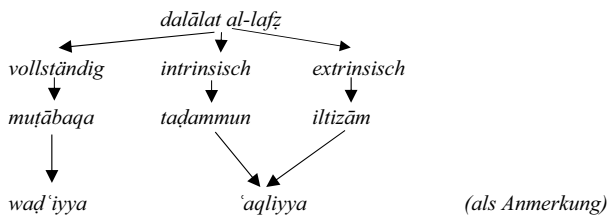
<sup>37</sup> Ar-Rāzī 1992, 219.

<sup>38</sup> Kalbarczyk 2018, 54; Ar-Rāzī 1992, 219.

<sup>39</sup> Kalbarczyk 2018, 54 f.; Ar-Rāzī 1992, 219; wobei Faḥraddīn auch bei dieser Formulierung auf Ibn Sīnā zurückgreift, Kalbarczyk 2018, 134–137.

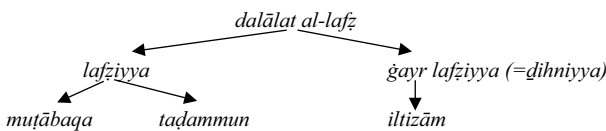
Fahḥraddīn ar-Rāzī beginnt also in seinem rechtshermeneutischen Werk mit der dreigliedrigen Klassifikation in Kongruenz, Inklusion und Implikation und schiebt dann in einer Anmerkung den Gedanken nach, dass die vollständige Referenz auf Setzung beruht, während die anderen beiden Referenzen erst durch intellektuelle Anstrengung verstanden werden, wobei sich der Geist dem zuwendet, was dem Ausdruck „anhafet (*lāzim*)“. Fahḥraddīn formuliert an dieser Stelle ganz deutlich, dass sich dieses „Anhaftende (*lāzim*)“ sowohl auf das bezieht, was der sprachliche Ausdruck einschließt (*taḍammun*), als auch das, was außerhalb von ihm liegt, aber durch ihn impliziert wird (*iltizām*).

Fahḥraddīn ar-Rāzī (gest. 1210), rechtshermeneutisches Werk *al-Maḥṣūl*



Diese als Anmerkung formulierte Aussage ar-Rāzīs wurde in der Folge Gegenstand kontroverser Diskussionen innerhalb der Rechtshermeneutik, weil sie für Juristen von gewisser praktischer Relevanz ist, da sie in der Theorie den Grad der Erkenntnissicherheit beeinflussen kann. Epistemologisch gesehen hat die auf Setzung beruhende Referenz einen höheren Stellenwert, weil sie eindeutiger ist als eine intellektuell (erst) zu erschließende Referenz. Kalbarczyk hat nachgezeichnet, wie diese Diskussion im 13. Jahrhundert von Juristen geführt wurde und kann zeigen, dass sowohl der šāfi'itischen Rechtsgelehrte Sayf ad-Dīn al-Āmidī (gest. 1233), als auch der mālikitische Rechtsgelehrte Ibn al-Ḥāḡib (gest. 1249) in ihren Werken zur Rechtshermeneutik argumentieren, dass auch die Inklusions-Referenz wörtlich zu verstehen sei. Damit erhöhen sie den epistemologischen Wert der Inklusions-Referenz. Sie sprechen an dieser Stelle allerdings gar nicht von „auf Setzung beruhend (*waḍ'iyya*)“ versus „über den Verstand zu erschließen (*'aqliyya*)“, sondern von „wörtlich (*laḥẓiyya*)“ versus „nicht wörtlich (*ḡayr laḥẓiyya*)“, bzw. „über den Geist zu erschließen (*dīhniyya*)“.<sup>40</sup>

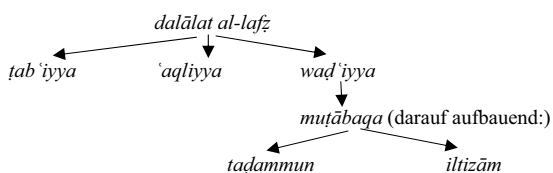
Sayf ad-Dīn al-Āmidī (gest. 1233), rechtshermeneutisches Werk *al-Iḥkām*



<sup>40</sup> Kalbarczyk 2018, 142–144.

Kalbarczyk führt weiter aus, dass sich in der Folge – ihre Beispiele stammen jetzt aber alle aus der Wissenschaft der Logik – gegen Ende des 14. Jahrhunderts eine Meinung durchsetzt, die alle drei Bezeichnungswege als auf Setzung beruhend (*dalāla waḍ'īyya*) versteht, wobei im Gegensatz dazu ein sprachlicher Ausdruck auch a) auf natürliche Weise eine Referenz (*dalāla ṭab'īyya*) darstellen kann, wie z. B. der Ausruf „Ah“ für Schmerz oder b) eine verstandesgemäße Referenz (*dalāla 'aqliyya*) in dem Sinne, dass man auf einen Menschen schließt, wenn man eine Stimme hinter der Wand hört. Verstandesgemäße Referenz bedeutet hier also etwas ganz anderes als bei Faḥraddīn ar-Rāzī. Allerdings ist es so, dass auch bei dieser Lehrmeinung der späteren Logiker klar gemacht wird, dass die Inklusions- wie auch die Implikations-Referenz auf der Referenz durch Kongruenz beruhen und erst über einen zweiten Schritt erschlossen werden müssen, allerdings eben auf der Basis der gesetzten Bezeichnung.<sup>41</sup> Insofern hat nach diesem Ansatz die kongruente Bezeichnung wieder die höchste epistemologische Wertigkeit.

Qutb al-Dīn al-Rāzī al-Taḥṭānī (gest. 1365), Kommentar zu einem Handbuch der Logik



Mit dieser Systematik, die insbesondere unter „über den Verstand zu erschließen (*'aqliyya*)“ etwas ganz anderes versteht, als dies bei Faḥraddīn ar-Rāzī der Fall war, wird dessen Anmerkung, die er in seinem rechtshermeneutischen Werk gemacht hatte, deutlich widersprochen, auch wenn gleichzeitig klar ist, dass es einen gedanklichen zweiten Schritt braucht zwischen Kongruenz hin zu Inklusions- und Implikations-Referenz, der aber ausdrücklich nicht als „über den Verstand zu erschließen (*'aqliyya*)“ aufgefasst wird.

Allerdings hatte Faḥraddīn ar-Rāzī über die Klassifikation der sprachlichen Ausdrücke nicht nur in seinem rechtshermeneutischen Werk gesprochen, sondern auch in seinem Buch über die sprachliche Unnachahmlichkeit des Koran (*i'ḡāz al-qur'ān*).<sup>42</sup> In diesem Werk stehen seine sprachphilosophischen Überlegungen in einem anderen Zusammenhang. Wir hatten im einleitenden, historischen Überblick auf theologische Überlegungen zur sprachlichen Verfasstheit des Koran hingewiesen. Faḥraddīn ar-Rāzī stellt auch hier die Dreiteilung der Bezeichnung als Ordnungsprinzip für die Sprachanalyse vor, und zwar unter der Überschrift:

Über die Klassifikationen der Referenzen des sprachlichen Ausdrucks auf den Denkinhalt (*aqsām dalālat al-lafz 'alā l-ma'nā*).

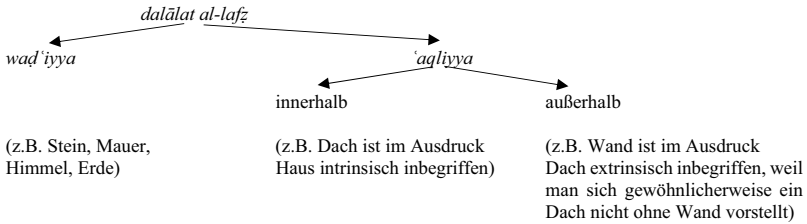
<sup>41</sup> Kalbarczyk 2018, 144–154.

<sup>42</sup> Ar-Rāzī 1317 (1899), 8–9; vollständige Übersetzung dieser Passage bei Kalbarczyk 2018, 138–139.

Er nennt an dieser Stelle zwar nicht die Fachtermini (Kongruenz, Inklusion, Implikation), reichert dafür aber die Darstellung mit den aus der avicennischen Logik stammenden Beispielen an.

Anders als bei seiner Darstellung im Kontext der Rechtshermeneutik beginnt er hier die Darstellung allerdings nicht mit der Dreiteilung, sondern mit der Unterscheidung zwischen einer auf Setzung (*waḍ'iyya*) und einer auf dem Verstand beruhenden (*'aqliyya*) Referenz des sprachlichen Ausdrucks:

Faḥraddīn ar-Rāzī (gest. 1210), *Nihāyat al-īğāz*, Werk über die Unnachahmlichkeit des Koran



An dieser Stelle setzt Faḥraddīn ar-Rāzī also den Gedanken einer zweigliedrigen Unterscheidung, den er in seinem rechtshermeneutischen Werk als Anmerkung formuliert hatte, als Kategorisierungsprinzip über die aus der Logik eingeführten drei Referenzarten/Bezeichnungsweisen.

Außerdem ergänzt Faḥraddīn ar-Rāzī diese Darstellung mit einem Hinweis auf Überlegungen zur ‚Bedeutung der Bedeutung‘ (*ma'nā al-ma'nā*) des namhaften Sprachtheoretikers 'Abdulqāhir al-Ġurġānī (gest. 1078), auf den im historischen Überblick schon hingewiesen wurde.<sup>43</sup> Durch diesen Verweis stellt bereits Faḥraddīn ar-Rāzī die drei „logischen“ Bezeichnungsweisen in direkten Bezug zu einer „literaturwissenschaftlich“ ausgerichteten Lehre über Bedeutungen, die in einem übertragenen Sinn zu verstehen sind.<sup>44</sup>

Zum Abschluss hebt er eine Beobachtung als Warnung in besonders markierter Weise hervor, nämlich eingeleitet durch ein „Wisse (*wa-lam*)!“, dass: „die Kināya und die Trope/Übertragung (*maġāz*) und der Vergleich (*tamṭīl*)“ nur in die letzte Kategorie fallen – gemeint ist die Implikations-Referenz (ohne diesen Fachterminus zu nennen), d. h., wenn ein sprachlicher Ausdruck auf einen Denkinhalt verweist, der außerhalb von ihm liegt – und schließt daraus, dass die Disziplin, die sich mit dem korrekten Ausdruck beschäftigt (*'ilm al-faṣāḥa*) – wie er die Rhetorik hier bezeichnet –, die ersten beiden Referenzarten/Bezeichnungsweisen daher nicht betrachte.<sup>45</sup> Faḥraddīn macht an dieser Stelle also sehr deutlich, dass sich die „Rhetoriker/Literaturwissenschaftler“ eigentlich nur für die Implikations-Referenz interessieren, weil es ihnen darum geht, die Bedeutung hinter der Bedeutung

<sup>43</sup> Zu diesem Konzept siehe Harb 2020; Larkin 1995; Abu Deeb 1979.

<sup>44</sup> Kalbarczyk 2018, 137–141.

<sup>45</sup> Ar-Rāzī 1317, 9; Kalbarczyk 2018, 139.

zu verstehen. Für die juristische Normableitung dagegen haben die ersten beiden Referenzarten mehr Relevanz. Fahraddīn ar-Rāzī weist damit auf einen entscheidenden Unterschied zwischen den Interessen der Rhetoriker und der Juristen hin.

### **3.2 Die Dreiteilung der Bezeichnung als Grundlage der „neuen“ Wissenschaft der Deutlichkeit (*‘ilm al-bayān*) im Rahmen der Etablierung der arabischen Rhetorik als eigenständiger Wissenschaft im Laufe des 13.–14. Jahrhunderts und der Platz, den darin die Unterscheidung zwischen sprachlich gesetzter versus intellektuell zu erschließender Referenz einnimmt**

Es ist mehrmals darauf hingewiesen worden, dass die aus der Logik aufgegriffenen, referenztheoretischen Überlegungen über Fahraddīn ar-Rāzī aus der Rechtshermeneutik als Grundlage einer neuen Wissenschaft dienen, der Wissenschaft der Deutlichkeit (*‘ilm al-bayān*), wie sie von as-Sakkākī (gest. 1229) präsentiert wurde. Im Folgenden soll nun im Detail aufgezeigt werden, was dabei genau mit dieser Klassifikation in der Wissenschaft der Deutlichkeit (*‘ilm al-bayān*) passiert, die selbst als Referenz-Theorie bezeichnet werden kann, weil sie diese verschiedenen Referenzarten zwischen sprachlichem Ausdruck und Denkinhalt gewissermaßen noch allgemeiner diskutiert, losgelöst nicht nur aus dem logischen, sondern nun auch aus dem juristischen Kontext, der mit seinen spezifisch juristischen Anliegen an dieses Thema herantritt, also dem Bedarf, zu möglichst eindeutigen Deutungsergebnisse zu gelangen. Fahraddīn ar-Rāzī hat selbst in seinem stärker literaturwissenschaftlich ausgerichteten Werk zur Unnachahmlichkeit des Koran auf einen Interessensunterschied hingewiesen.

Daher stellt sich insbesondere die folgende Frage: Was passiert mit der von Juristen während des 13. Jahrhunderts geführten Diskussion über die Zuordnung der Dreiteilung der Bezeichnungen zu der zweigliedrigen Unterscheidung „auf Setzung beruhend (*waḍ‘iyya*)“ versus „über den Verstand zu erschließen (*‘aqliyya*)“ und inwiefern lässt sich daran ein grundsätzlicher Interessensunterschied und ein entsprechend unterschiedlicher Umgang mit den sprachphilosophischen Theorien ablesen?

#### **3.2.1 As-Sakkākī (gest. 1229), *Miftāḥ al-‘ulūm* (Schlüssel der Wissenschaften)**

As-Sakkākī (gest. 1229) ist es, ein Sprachwissenschaftler und noch Zeitgenosse von Fahraddīn ar-Rāzī (gest. 1210), der in seinem umfassenden Werk *Miftāḥ al-‘ulūm* (Schlüssel der Wissenschaften) nicht nur Morphologie (*‘ilm aṣ-ṣarf*) und Syntax (*‘ilm an-naḥw*) als sprachwissenschaftliche Disziplinen abhandelt, sondern als erster von zwei weiteren eigenständigen Disziplinen spricht, den Disziplinen der „Bedeutungen“ (*‘ilm al-ma‘ānī*) (Semiotik) und der „Deutlichkeit“ (*‘ilm*

*al-bayān*) (Referenztheorie) und diese jeweils ausführlich abhandelt und insgesamt die kommunikative Funktion von Sprache in den Fokus rückt.<sup>46</sup>

Das Anliegen der Wissenschaft der Deutlichkeit (*‘ilm al-bayān*) ist, so definiert es as-Sakkākī in seiner Einleitung, die Untersuchung des Deutlichkeitsgrades einer Bezeichnung/Referenz eines sprachlichen Ausdruckes (*dalālat al-lafẓ*) auf einen Denkinhalt (*ma ‘nā*). Er schreibt:

„Die Wissenschaft der Deutlichkeit (*‘ilm al-bayān*) ist die Kenntnis, wie man zu einem Denkinhalt (*ma ‘nā*) auf unterschiedliche Weise gelangt, indem man die Klarheit (*wuḍūh*) der Referenz auf ihn (den Denkinhalt) erhöht oder verringert“.<sup>47</sup>

Das zentrale Anliegen, wie es as-Sakkākī hier formuliert, liegt also nicht in einer grundsätzlichen (logischen) Klassifikation (*aqsām*) der sprachlichen Ausdrücke, sondern in dem Wissen über den Grad der Klarheit (*wuḍūh*) eines sprachlichen Ausdrucks. Natürlich ist dies auch für die hermeneutische Tätigkeit des Juristen relevant. As-Sakkākīs Interesse richtet sich zwar stärker – anders als dies in der Rechtshermeneutik der Fall ist – auf die Textproduktion, ihm bleibt aber selbstverständlich die hermeneutische Tätigkeit ein wichtiges Anliegen.<sup>48</sup>

Seine Darstellung der Wissenschaft der Deutlichkeit (*‘ilm al-bayān*) beginnt as-Sakkākī wie folgt:

Die Erörterung dieser Disziplin erfordert eine grundlegende Anmerkung, und zwar: Der Versuch, einen Denkinhalt auf unterschiedlichen Wegen hervorzubringen, nämlich durch Verstärkung oder Verringerung in der Klarheit der Referenz (*wuḍūh ad-dalāla*) auf ihn, ist mittels gesetzter Referenzen (*ad-dalālāt al-waḍ‘iyya*) unmöglich. [...] [M]ittels intellektuell zu erschließender Referenzen (*ad-dalālāt al-‘aqliyya*) ist dies [oder er] jedoch möglich.<sup>49</sup>

As-Sakkākī beginnt also seine Darstellung der Referenztheorie mit dieser zweigliedrigen Unterscheidung, wie es Faḥraddīn ar-Rāzī in seinem Werk zur Unnachahmlichkeit des Koran auch tut. As-Sakkākī macht dabei allerdings sofort

<sup>46</sup>Udo Simon hat sich ausführlich mit der Disziplin der Bedeutungen auseinandergesetzt, vgl. Simon 1993.

<sup>47</sup>As-Sakkākī, *Miftāḥ al-‘ulūm*, 162; Simon 1993, 61 übersetzt dies: „Die Wissenschaft von der (indirekten) Darstellung (*‘ilm al-bayān*) besteht in der Kenntnis davon, ein und denselben Gedanken (*ma ‘nā*) durch mehr bzw. minder offene Hindeutung (*dalāla*) auf ihn auf verschiedene Weisen vorzubringen.“

<sup>48</sup>As-Sakkākī, *Miftāḥ al-‘ulūm*, 162; Simon 1993, 61 übersetzt: „[...] damit man sich durch dessen Verständnis davor bewahre, fehlzugehen im Hinblick auf das adäquate Zusammenfallen der Rede mit dem vollen Umfang dessen, was von ihr ausgedrückt werden soll.“ As-Sakkākī fährt mit einer Warnung an diejenigen fort, die den Koran verstehen/interpretieren wollen (was ja auch die Juristen machen), dass dies nur möglich sei, wenn man die Wissenschaften der Bedeutungen und der Deutlichkeit beherrsche!

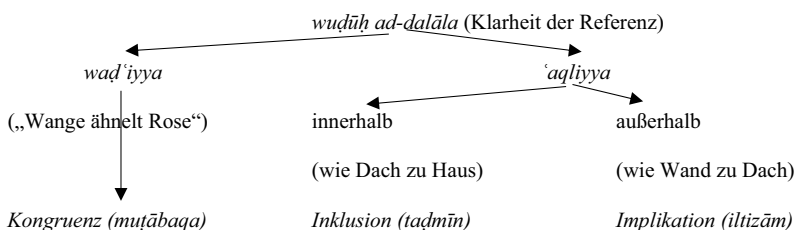
<sup>49</sup>As-Sakkākī, *Miftāḥ al-‘ulūm*, 329; vgl. auch Simon 1993, 38.

sehr deutlich, dass diese Unterscheidung für ihn deswegen von Bedeutung ist, weil seine „neue“ Wissenschaft, die Wissenschaft der Deutlichkeit (*‘ilm al-bayān*), mit der ersten Kategorie gar nichts anfangen kann. Er erklärt dies noch genauer mit einem Beispiel aus der Dichtkunst, nämlich des in der Poesie häufig verwendeten Vergleichs „die Wange ähnelt der Rose“, dessen Sinngehalt (nämlich dass die Wange hinsichtlich der Röte mit der Rose verglichen wird) der Hörer ohne Unterschied in der Deutlichkeit verstehen würde, wenn man anstelle eines jeden Ausdrucks ein Synonym verwenden würde.<sup>50</sup> (Diese Erklärung wird in der Folge von Kommentatoren durchaus als nicht ausreichend stichhaltig diskutiert).<sup>51</sup>

As-Sakkākī ist es hier wichtig, gleich zum Einstieg festzustellen, dass sich seine Wissenschaft der Deutlichkeit nicht mit sprachlichen Ausdrücken beschäftigt, die auf das referieren, wofür sie gesetzt wurden, weil dies für ihn gewissermaßen eine klare Angelegenheit ist, die keiner genaueren Betrachtung bedarf.

As-Sakkākī beginnt also mit der Unterscheidung in „gesetzte (*wad‘iyya*)“ versus „über den Verstand zu erschließende (*‘aqliyya*)“ Referenzen, wobei er die sprachlich gesetzten als belanglos für die Wissenschaft der Deutlichkeit darstellt. Damit steht er der Präsentation im Werk zur Unnachahmlichkeit des Koran von Faḥraddīn ar-Rāzī nahe. Dieser Zweigliederung ordnet er dann die drei Bezeichnungsweisen zu und referiert dabei auch Faḥraddīns dort angeführte Beispiele, die aus der avicennischen Logik stammen. Allerdings führt as-Sakkākī auch die Fachtermini (Kongruenz, Inklusion, Implikation) an, die Faḥraddīn in seinem Werk zur Unnachahmlichkeit des Koran nicht genannt hatte.

As-Sakkākī (gest. 1229), sprachwissenschaftliche Summa *Miftāḥ al-‘ulūm*



Deutlicher noch als Faḥraddīn ar-Rāzī dies in seinem Werk zur Unnachahmlichkeit des Koran zum Ausdruck gebracht hat, betont as-Sakkākī gleich zu Beginn den Gedanken, dass der „Sprachwissenschaftler/Rhetoriker“ zumindest, wenn er den Deutlichkeitsgrad eines sprachlichen Ausdrucks analysieren will, sich eigentlich nicht für die Kongruenz-Referenz interessiert, wobei as-Sakkākī an dieser Stelle die Inklusions-Referenz diesem Interesse vollständig zuordnet, während ar-Rāzī ausschließlich die Implikations-Referenz als für den Rhetoriker interessant erachtet hatte.

<sup>50</sup> As-Sakkākī, *Miftāḥ al-‘ulūm*, 329.

<sup>51</sup> Siehe z. B. as-Subkī, *‘Arūs al-afrāḥ*, 11–12.



As-Sakkākī führt dann noch aus, dass das, was intellektuell zu erschließen ist, sei es nun intrinsisch oder extrinsisch, nicht ausschließlich mit der Vernunft zu begründen sei, sondern auch über den Sprachgebrauch oder ähnliches verstanden werden könne:

Jene Verbindung (*at-ta'alluq*) – [gemeint ist, zwischen Haus und Dach (Inklusion) und zwischen Dach und Wand (Implikation)] – muss nicht notwendigerweise das sein, was die Vernunft (*'aql*) feststellt, sondern (kann auch) das sein, was der Angesprochene glaubt (*i'tiqād*) festzustellen, sei es aufgrund des Sprachgebrauchs (*'urf*) oder etwas anderem.<sup>52</sup>

Dieser Gedanke geht weit über Fahraddīn ar-Rāzī hinaus. As-Sakkākī formuliert hier den Gedanken, dass die Inklusions- und die Implikations-Referenzen auch auf Sprachgebrauch (*'urf*) basieren können. Im Grunde bedeutet dies, dass auch diese beiden Referenzarten letztlich auf einer Art „Setzung“ basieren können – ohne dass allerdings as-Sakkākī den Begriff „auf Setzung beruhend (*waq'iyā*)“ verwendet. Insofern nähert sich as-Sakkākī hier schon sehr der Auffassung an, die sich unter Juristen und Logikern im Laufe des 13. bis 14. Jahrhunderts durchsetzt, dass nämlich alle drei Bezeichnungsweisen als „auf Setzung basierend“ zu betrachten sind. Allerdings wird dies von as-Sakkākī hier eben mit ganz anderen Termini ausgedrückt und in einen ganz anderen Zusammenhang gestellt, der tiefer in das literaturwissenschaftliche Feld führt.

Interessant sind nämlich die Beispiele, die as-Sakkākī zur Erläuterung anführt, die sowohl aus der Logik wie aus der Literaturwissenschaft stammen und die er in logisch-klassifikatorischer Manier vorstellt:

Wenn Du nun verstanden hast, dass die Implikationsbeziehung (*luzūm*), die zwischen zwei Dingen in Erscheinung tritt, entweder von den beiden Seiten (gewissermaßen gleichberechtigt) stammt, wie (z.B.) diejenige zwischen „dem Vorderen“ und „dem Hinteren“, und zwar kraft des Verstandes (*al-'aql*); oder zwischen „der langen Gestalt“ und „dem langen Schwertgehänge“, und zwar kraft der Meinung (*al-i'tiqād*); oder sie (die Implikationsbeziehung) geht (gewissermaßen stärker) von einer Seite aus, wie (z.B.) diejenige zwischen „dem Wissen“ und „dem Leben“, kraft des Verstandes (*al-'aql*); oder zwischen „dem Löwen“ und „dem Mut“, kraft der Meinung (*al-i'tiqād*); – dann wird dir klar, dass der Ausgangspunkt der Wissenschaft der Deutlichkeit (*'ilm al-bayān*) die Betrachtung dieser beiden Seiten ist: Die Seite der Übertragung vom Implikanten (*malzūm*) auf das Implikat (*lāzim*); und die Seite der Übertragung vom Implikat (*lāzim*) auf den Implikanten (*malzūm*).<sup>53</sup>

As-Sakkākī stellt hier die logischen Beispiele von Implikationsverhältnissen als kraft des Verstandes (*'aql*) zu erschließen dar, sei es, wenn man vom Vorderen auf das Hintere schließt (oder umgekehrt), oder wenn man vom Leben auf das Wissen schließt (oder umgekehrt). Dagegen versteht er die Implikationsverhältnisse, auf denen die poetischen Beispiele beruhen, als kraft der Meinung (*i'tiqād*) zu

<sup>52</sup> As-Sakkākī, *Miftāḥ al-'ulūm*, 330; vgl. auch Simon 1992, 38–39.

<sup>53</sup> As-Sakkākī, *Miftāḥ al-'ulūm*, 330.

erschließen. Denn, wenn man vom Löwen auf den Mut (eigentlich ja den mutigen Menschen) schließt, dann ist das nicht wirklich mit der Vernunft zu begründen, sondern beruht letztendlich auf poetischem Sprachgebrauch, auf sprachlicher Konvention. Das gleiche gilt laut as-Sakkākī auch für die gedankliche Verknüpfung von „langem Schwertgehänge“ hin zur „langen Gestalt“. As-Sakkākī verwendet hier seine poetischen Paradebeispiele für die Trope (*mağāz*) einerseits, die Referenz vom „Löwen“ als Implikanten auf den „Mutigen“ als Implikat nämlich, und für die *Kināya* andererseits, die Referenz vom „langen Schwertgehänge“ als Implikat auf die „lange Gestalt“ als Implikanten. In diesem Zusammenhang betont er aber deren beider Abhängigkeit vom Sprachgebrauch.

As-Sakkākī übernimmt also für seine „neue“ Wissenschaft der Deutlichkeit (*‘ilm al-bayān*) das Klassifikationsschema, das Fahraddīn ar-Rāzī aus der avicennischen Logik im Rahmen seines rechtshermeneutischen Denkens verallgemeinert hat. Höchstwahrscheinlich kannte as-Sakkākī sowohl das rechtshermeneutische wie auch das Werk zur Unnachahmlichkeit des Koran von Fahraddīn ar-Rāzī; auf jeden Fall kennt er die Dreiteilung der Bezeichnungswege und die dafür eingesetzten Fachtermini. Er setzt darüber allerdings die zweigliedrige Unterscheidung anhand derer er als Erstes die Kongruenz-Referenz als Untersuchungsgegenstand der Wissenschaft der Deutlichkeit aussortiert. Für ihn ist das Ziel dieser Wissenschaft die Untersuchung von Implikationsverhältnissen, eben eine Referenztheorie.

Wie wird dieser Aufschlag von as-Sakkākī (gest. 1229) zur Ausbildung einer eigenständigen Wissenschaft der Deutlichkeit (*‘ilm al-bayān*) als Referenztheorie aus dem frühen 13. Jahrhundert in der Folge von Autoren mit literaturwissenschaftlichem Interesse weiter rezipiert?<sup>54</sup>

### 3.2.2 Badraddīn Ibn Mālik (gest. 1287), *al-Miṣbāḥ fi l-m ‘ānī wa-l-bayān wa-l-badī* (Die Laterne hinsichtlich der Bedeutungen, der Deutlichkeit und der Verschönerung)

Der erste, der sich direkt auf das Werk von as-Sakkākī auszugsweise stützt, ist Badraddīn Ibn Mālik (gest. 1287), ein Sprachwissenschaftler, der in Damaskus wirkte.<sup>55</sup> In seinem Werk *al-Miṣbāḥ* (Die Laterne) lässt er die beiden rein grammatischen Kapitel von as-Sakkākīs Schlüssel der Wissenschaften weg, sodass er nur die „neuen“ Wissenschaften der Bedeutungen (*‘ilm al-ma ‘ānī*) und der Deutlichkeit (*‘ilm al-bayān*) bespricht, allerdings ergänzt um die Wissenschaft der Verschönerung (*‘ilm al-badī*).

Als Einleitung zum zweiten Teil, der Wissenschaft der Deutlichkeit (*‘ilm al-bayān*) zitiert Ibn Mālik die Definition von as-Sakkākī, die auf die graduellen Unterschiede hinsichtlich der Klarheit abzielt:

<sup>54</sup>Der Begriff *bayān* ist im 13. Jahrhundert auch von anderen Autoren als Disziplinbegriff für eine Literaturwissenschaft verwendet worden. Zu dieser Geschichte siehe Noy, Avigail: *The Emergence of ‘Ilm al-Bayān: Classical Arabic Literary Theory in the Arabic East in the 7th/13th Century*, unveröffentlichte Doktorarbeit, Harvard 2016.

<sup>55</sup>Simon, Udo: „Badr ad-Dīn Ibn Mālik“, in: EI THREE.

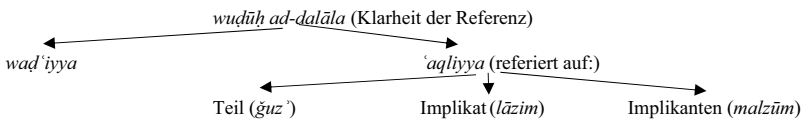
Die Wissenschaft der Deutlichkeit (*‘ilm al-bayān*) ist die Kenntnis, wie man zu einem Denkinhalt (*ma‘nā*) auf unterschiedliche Weise gelangt, indem man die Klarheit der Referenz (*wuḍūḥ ad-dalāla*) erhöht oder verringert.<sup>56</sup>

Wie as-Sakkākī betont er dann, dass diese unterschiedlichen Wege, auf einen Denkinhalt hinzuweisen, mit „auf Setzung beruhenden Referenzen (*ad-dalālāt al-waḍ‘iyya*)“ nicht möglich sind, wohl aber mit „Referenzen, die intellektuell zu erschließen sind (*ad-dalālāt al-‘aqliyya*)“. Er folgt also auch darin as-Sakkākī, dass er seine Darstellung mit dieser Bemerkung beginnt, die er noch mit folgenden Worten erläutert: „in dem Sinne, dass Etwas an einem Anderem und am Nächsten und Übernächsten angehängt ist (*ta‘allaqa*).“

Ibn Mālik fährt dann fort und erläutert, dass diese intellektuell zu erschließenden Referenzen (*ad-dalālāt al-‘aqliyya*) sich in drei Arten untergliedern. Damit weicht Ibn Mālik deutlich von as-Sakkākī und auch von der über Fahraddīn ar-Rāzī eingeführten Dreiteilung der Bezeichnungsweisen ab:

Es gibt drei intellektuell zu erschließende Referenzen (*ad-dalālāt al-‘aqliyya*): 1. Die Referenz einer Sache auf einen Teil (*ḡuz‘*) von ihr; 2. die Referenz vom Implikanten/Nach-Sich-Ziehenden (*malzūm*) zum Implikat/Nach-Sich-Gezogenes (*lāzīm*); und 3. die Referenz des entsprechenden Implikats (*lāzīm*) auf den Implikanten (*malzūm*); wobei die Verbindung/das Implikationsverhältnis (*luḏūm*) zwischen diesen beiden entweder über die (objektive) Vernunft (*‘aql*) festgestellt werden kann, oder über die (subjektive) Meinung (*i‘tiqād*) des Angesprochenen wie z.B. über den Sprachgebrauch.<sup>57</sup>

Badraddīn Ibn Mālik (gest. 1287), rhetorisches Werk, *al-Miṣbāḥ*



Badraddīn Ibn Mālik übernimmt also von as-Sakkākī den grundlegenden Hinweis, dass die auf Setzung beruhenden Referenzen keinen Spielraum unterschiedlicher Klarheit zulassen und somit nicht Gegenstand der Wissenschaft der Deutlichkeit sind. Die drei von Fahraddīn ar-Rāzī zentral eingeführten Bezeichnungsweisen eines sprachlichen Ausdrucks mit ihren Fachtermini, Kongruenz- (*muṭābaqa*), Inklusions- (*taḍammun/taḍmīn*) und Implikations-Referenz (*iltizām*) erwähnt er dagegen überhaupt nicht, obwohl diese auch von as-Sakkākī klar und deutlich genannt und von diesem auch mit ar-Rāzīs Beispielen aus dessen Buch zur Unnachahmlichkeit des Koran (Haus – Dach/Dach – Wand) veranschaulicht werden.

Ibn Mālik baut dagegen eine eigene Dreiteilung auf, die sich ausschließlich auf die intellektuell zur erschließenden Referenzen bezieht, indem er neben der

<sup>56</sup> Ibn Mālik 1989, 103.

<sup>57</sup> Ibn Mālik 1989, 103–104.

Inklusions-Referenz (ohne diesen Fachterminus zu verwenden) eine Implikats-Referenz und eine Implikanten-Referenz stellt und somit auf dieser Ebene schon zwei verschiedene Implikations-Referenzen unterscheidet, die bei as-Sakkākī der einen Implikations-Referenz untergeordnet natürlich im Anschluss auch unterschieden werden.

Ibn Mālik weicht damit die stringente Gliederung durch die drei Bezeichnungswege, die aus der Logik über die Rechtshermeneutik von as-Sakkākī für die von ihm neu eingeführte Wissenschaft der Deutlichkeit genutzt wurde auf, um seine Einleitung stärker auf die aus der Perspektive der Literaturwissenschaft zentrale Unterscheidung zwischen Trope (*mağāz*) und Kināya auszurichten, denn as-Sakkākī definiert die Trope (*mağāz*) als gedanklichen Transfer vom Implikanten/Nach-sich-Ziehenden (*malzūm*) zum Implikat/Nachgezogenes (*lāzim*) und die Kināya als den umgekehrten gedanklichen Transfer vom Implikat zum Implikanten.

Dafür übernimmt Ibn Mālik die stärker aus der Literaturwissenschaft kommende Überlegung von as-Sakkākī, dass mit „intellektuell zu erschließender Referenz (*‘aqliyya*)“ nicht unbedingt gemeint sein muss, dass dies mit der Vernunft (*‘aql*) erreicht wird, sondern auch auf der Grundlage des Sprachgebrauchs gemeint werden kann (*i ‘tiqād*).

Ibn Mālik ignoriert also geradezu die logisch-klassifikatorische Einteilung nach den drei Bezeichnungsweisen. Insofern ist es auch nicht verwunderlich, dass er sich mit den Diskussionen, die bis dahin bereits innerhalb der post-rāzischen Rechtshermeneutik im 13. Jahrhundert geführt wurden, dass nämlich die Inklusions-Referenz eigentlich auch auf Setzung beruht oder zumindest wörtlich zu verstehen sei (etwa von Sayf ad-Dīn al-Āmidī, gest. 1233 und Ibn al-Ḥāğīb, gest. 1249) oder dass gar alle sprachlichen Ausdrücke im Prinzip auf Setzung beruhen, nicht auseinandersetzt. Das Werk von Badraddīn Ibn Mālik wird in der Folge nicht besonders stark rezipiert, was möglicherweise auch daran liegt, dass er die tragenden logischen Klassifikationsgrundlagen so weitgehend verwischt hat.<sup>58</sup>

Wichtig erschien Ibn Mālik dagegen die zweigliedrige Unterteilung in „auf Setzung beruhend“ versus „intellektuell zu erschließen“, zusammen mit dem Hinweis, dass damit nicht gemeint ist, dass dies unbedingt etwas mit der Vernunft zu tun hat, sondern eben auch mit dem Sprachgebrauch. Sie wird in seinem Ansatz aufgegriffen und fortentwickelt.

### 3.2.3 Ğalāladdīn al-Qazwīnī (gest. 1338), *Talḥiṣ al-Miftāḥ* (Zusammenfassung des Schlüssels)

Es ist dann die zusammenfassende Darstellung der beiden von as-Sakkākī neu eingeführten Wissenschaften der Bedeutungen und der Deutlichkeit, präsentiert von al-Qazwīnī (gest. 1338), die durchschlagenden Erfolg hat. Al-Qazwīnī war

<sup>58</sup> Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Werk von Badraddīn Ibn Mālik steht allerdings noch aus.

Prediger an der Umayyadenmoschee von Damaskus und zeitweise Oberrichter von Ägypten und Syrien. Er ergänzt seine Darstellung, wie von Ibn Mālik bereits vorgemacht, um eine eigenständige Abhandlung der Wissenschaft der Verschönerungen. Veröffentlicht unter dem Titel *Talhīṣ al-Miftāḥ* (Zusammenfassung des Schlüssels), setzte sich diese Kurzfassung der rhetorischen Wissenschaft (*‘ilm al-balāġa*) schnell als kanonisches Standardwerk für den Unterricht aller durch.<sup>59</sup>

Auch Ġalāladdīn al-Qazwīnī übernimmt zur Einführung in die Wissenschaft der Deutlichkeit (*‘ilm al-bayān*) die Definition von as-Sakkākī, nur in leicht gekürzter Form:

„Durch sie (die Wissenschaft der Deutlichkeit) erkennt man, wie man zu einem Denkinhalt (*ma’nā*) auf unterschiedliche Weisen hinsichtlich der Klarheit der Referenz (*wudūh ad-dalāla*) hinführen kann.“<sup>60</sup>

Es bleibt also dabei: Die Rhetorik/Literaturwissenschaft stellt die Abstufungen in der Klarheit ins Zentrum ihres Interesses, anders als die Logiker, denen es um eine Klassifikation (*taqṣīm*) der sprachlichen Ausdrücke geht, losgelöst von einer kommunikativen Situation.

Al-Qazwīnī beginnt dann direkt mit der Präsentation der drei Bezeichnungsweisen/Referenzarten, genauso wie Faḥraddīn ar-Rāzī dies in seinem rechtshermeneutischen Werk *al-Maḥṣūl* macht und anders, als dies von as-Sakkākī vorgemacht wurde und damit auch anders, als dies Ibn Mālik von as-Sakkākī übernommen hat:

Die Referenz des sprachlichen Ausdrucks (*dalālat al-laḫẓ*) erfolgt entweder entsprechend der Vollständigkeit (*tamām*) dessen, wofür er (der Ausdruck) gesetzt wurde (*mā wuḏi’a lahū*); oder entsprechend eines Teils davon (*ġuz’*); oder entsprechend dem, was außerhalb (*ḥāriġ*) davon liegt. Das erste nennt man auf Setzung beruhend (*waḍ’iyya*) und die anderen beiden auf dem Verstand beruhend (*‘aqliyya*). Das erste wird als die Kongruenz (*al-muṭābaqa*) verbucht, das zweite als die Inklusion (*at-taḍammun*) und das dritte als die Implikation (*al-iltizām*).<sup>61</sup>

Al-Qazwīnī, der sich in seinem Werk *Talhīṣ al-Miftāḥ* (Zusammenfassung des Schlüssels) ja eigentlich ausdrücklich auf as-Sakkākī bezieht, verändert hier dessen Einstieg, indem er direkt zurückgreift auf die Präsentation von Faḥraddīn ar-Rāzī, und zwar in dessen rechtshermeneutischem Werk. Wir hatten gesehen, dass as-Sakkākī sich in seiner Reihenfolge und mit seinen Beispielen stärker an Faḥraddīns Darstellung in dessen Werk der Unnachahmlichkeit des Koran ausrichtet. Al-Qazwīnīs Präsentation zeichnet sich vor allem auch – was ja explizit sein Anliegen ist – durch Kürze und präzise Bündelung der Präsentation aus. Ausgehend von Faḥraddīns Präsentation im *al-Maḥṣūl* schiebt al-Qazwīnī dessen erste Anmerkung über die „auf Setzung beruhende (*waḍ’iyya*)“ versus „intellektuell zu

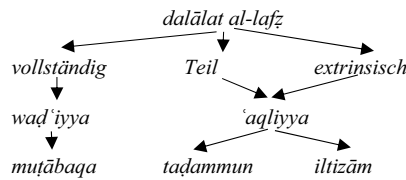
<sup>59</sup> Mehren 1853; Maṭlūb 1387/196; Herbjorn 1998.

<sup>60</sup> Al-Qazwīnī 1302/1885, 53.

<sup>61</sup> Al-Qazwīnī 1302/1885, 53.

erschließende (*'aqliyya*)“ Referenz in dessen Hauptschema der dreigeteilten Klassifikation ein:

Ġalāladdīn al-Qazwīnī (gest. 1338), rhetorisches Werk *at-Talḥiṣ al-Miftāḥ*



Durch diese Art der Kombination betont al-Qazwīnī sehr deutlich die Dreiteilung und reduziert die zweigliedrige Unterscheidung zwischen „auf Setzung beruhend (*waḍ'iyya*)“ versus „intellektuell zu erschließen (*'aqliyya*)“ auf einen gedanklichen Einschub. Damit ist seine Darstellung insgesamt viel stärker an der juristischen, aus der Logik stammenden, Klassifikationspraxis ausgerichtet als dies bei as-Sakkākī der Fall ist und die Ibn Mālik geradezu ignoriert hat. Dadurch wird der von den anderen Autoren betonte Unterschied zwischen juristischen und literaturwissenschaftlichen Interessen von al-Qazwīnī an dieser Stelle überspielt, womit er gleichzeitig eine Synthese dieser Anliegen schafft. Außerdem gelingt ihm durch diese Art der Darstellung, dass sein Text ganz besonders klar und logisch strukturiert ist.

Im Anschluss greift al-Qazwīnī dann noch einen Gedanken direkt von Faḥraddīn ar-Rāzī auf, den dieser in seiner dritten Anmerkung äußert, dass nämlich ein geistiges Implikationsverhältnis (*al-luzūm aḍ-ḡihnī*) eine Bedingung für die Implikations-Referenz sei.<sup>62</sup> Für Faḥraddīn ar-Rāzī geht es hier um den Unterschied zu einem externen Implikationsverhältnis wie es zwischen Substanz und Akzidenz vorliegt und daher scheint er in diesem Kontext mit „geistigem Implikationsverhältnis“ eine Art existenzielles Implikationsverhältnis zu meinen.<sup>63</sup> Al-Qazwīnī verknüpft diese Formulierung mit derjenigen von as-Sakkākī, nämlich dass dies der Fall sei, selbst wenn der Angesprochene es „nur“ glaubt (*i'ṭiqād*) aufgrund des Sprachgebrauchs (*'urf*) oder etwas anderem:

eine Bedingung (*ṣarf*) dafür (für die Implikationsreferenz) ist das geistige Implikationsverhältnis (*al-luzūm aḍ-ḡihnī*), selbst wenn es die angesprochene Person „nur“ glaubt (*i'ṭiqād*) aufgrund des Sprachgebrauchs (*'urf*) oder dergleichen.<sup>64</sup>

<sup>62</sup> Al-Qazwīnī 1302/1885, 53; Ar-Rāzī 1992, 220; Kalbarczyk 2018, 55 übersetzt: „Das, was [in Bezug auf die Bezeichnung durch die Implikation] betrachtet wird, ist offensichtlicherweise (*zāhiran*) die geistige Implikation (*al-luzūm aḍ-ḡihnī*). Ferner ist diese Implikation (*luzūm*) [d. h. die geistige Implikation] eine Bedingung (*ṣarf*) [für diese Bezeichnungsweise], nicht das, was [diese Bezeichnungsweise] notwendig macht (*lā mūḡib*).“

<sup>63</sup> Kalbarczyk 2018, 157–159.

<sup>64</sup> Al-Qazwīnī 1302/1885, 53.

Wieder zeigt sich al-Qazwīnīs stärkere Anbindung an den rechtshermeneutischen Diskurs im Vergleich zu as-Sakkākī. Al-Qazwīnī fährt dann allerdings fort mit der einleitenden Bemerkung von as-Sakkākī zur grundsätzlichen Unterscheidung zwischen „auf Setzung beruhend“ versus „intellektuell zu erschließen“ hinsichtlich der Möglichkeit, unterschiedliche Grade an Klarheit ausdrücken zu können, die er jetzt sogar relativ ausführlich – für seine ansonsten besonders knappe Art – begründet:

Die erwähnte Hinführung (auf einen Denkinhalt) ergibt sich nicht durch das, was auf Setzung beruht (*bi-l-waḍ'īyya*), weil für den Hörer, der Kenntnis über die Setzung der sprachlichen Ausdrücke hat, einzelne von ihnen nicht klarer sind [als andere], es sei denn, einige von ihnen referieren gar nicht darauf; sondern sie (die Hinführung) ergibt sich durch das, was intellektuell zu erschließen ist (*bi-l-'aqliyya*), weil es nämlich möglich ist, dass sich Grade des Implikationsverhältnisses (*marātib al-luzūm*) hinsichtlich der Klarheit (*wuḍūh*) unterscheiden.<sup>65</sup>

Al-Qazwīnī geht also von as-Sakkākīs sprachwissenschaftlich fundiertem Text aus, der an dieser Stelle das literaturwissenschaftliche Interesse betont, zieht aber deutlich – zumindest für die hier als Beispiel herangezogene Einführung in die Referenztheorie – den rechtshermeneutischen Text von Faḥraddīn ar-Rāzī nochmals heran und schafft damit einen Ausgleich zwischen juristischen und literaturwissenschaftlichen Interessen.

Ġalāladdīn al-Qazwīnī, dessen rhetorisches Werk sehr schnell als einschlägig rezipiert wird und bis ins 19. Jahrhundert als kanonisch geltender Lehrtext einer Grundlagenwissenschaft allen Studierenden unterrichtet wurde, hat also sehr gute Kenntnis des rechtshermeneutischen Ausgangstextes – bedingt vielleicht auch durch den Umstand, dass er als Richter tätig war. Und doch greift auch al-Qazwīnī zu Beginn des 14. Jahrhunderts die mittlerweile innerhalb der Rechtshermeneutik weiterentwickelten Gedanken zur hierarchisierenden Unterscheidung der drei Bezeichnungsweisen nach setzungs- und verstandesgemäßen Referenzen nicht auf. Der als kanonisch akzeptierte Standardtext der arabischen Rhetorik, der im frühen 14. Jahrhundert entstand, „bewahrt“ an dieser Stelle also die Klassifikation, wie sie im rechtshermeneutischen Kontext von Faḥraddīn ar-Rāzī um 1200 aus der Logik verallgemeinert wurde unter gleichzeitiger Ausklammerung der im juristischen und logischen Schrifttum des 13. Jahrhunderts weitergeführten Diskussion speziell über die Zuordnung der drei Referenzarten zu den Kategorien ‚sprachlich gesetzt‘ oder ‚intellektuell zu erschließen‘: Kalbarczyk geht davon aus, dass sich spätestens Ende des 14. Jahrhunderts als Endpunkt dieser Debatte die Meinung durchsetzt, alle drei Bezeichnungsweisen als ‚gesetzte sprachliche Referenz‘ zu verstehen, die dann über Jahrhunderte weiter tradiert wird.<sup>66</sup>

<sup>65</sup> Al-Qazwīnī 1302/1885, 53.

<sup>66</sup> Kalbarczyk 2018, 151–152.

Trifft diese Feststellung aber auch im Kontext der arabischen Rhetorik zu? Könnte es sein, dass sich an dieser Stelle ein Interessenkonflikt zwischen den Juristen und den Rhetorikern ergibt, da den Juristen an einem möglichst eindeutigen Textverständnis gelegen ist, und dies scheint über „auf Setzung beruhenden“ Referenzen einfacher zu sein als über „intellektuell zu erschließende“, wogegen für den Literaturwissenschaftler die sprachliche Analyse und literarische Produktion erst spannend wird, wenn über den Verstand zu erschließende Bedeutungen die Möglichkeit in sich bergen auf unterschiedlich klare Art und Weise auf einen Denkinhalt zu verweisen.

Wie soll also eine Wissenschaft der Deutlichkeit (*‘ilm al-bayān*), die sich als eine Referenztheorie präsentiert, sich allerdings für die „auf Setzung beruhende“ Referenz für nicht zuständig erklärt, mit dieser Lehrmeinung umgehen, die nun behauptet, dass alle drei Bezeichnungsweisen als „auf Setzung beruhend“ zu verstehen seien? Al-Qazwīnī versucht einerseits, diese Interessensunterschiede ein klein wenig herunterzuspielen, beziehungsweise zusammenzuführen und blendet andererseits diese juristisch-logische Diskussion in seiner Einführung in die Referenztheorie schlicht aus. Auch in seinem eigenen Kommentar *al-Idāh* (Die Verdeutlichung) zu seiner Kurzfassung des Schlüssels (*Talḥiṣ al-Miftāh*) geht er nicht auf diese Diskussion ein.

Es ist jedoch zu vermuten, dass sich in der Folge diese Diskussion auch in der Auseinandersetzung mit al-Qazwīnīs Standardwerk zur Wissenschaft der arabischen Rhetorik niederschlägt. Schließlich wird der Text von al-Qazwīnī nun von allen gelesen und studiert und damit auch kommentiert, natürlich auch von Juristen. Sein Werk ist ja eines der meist kommentierten Werke der arabisch-islamischen Kultur. Daher ist es von Interesse, zu untersuchen, wie Kommentatoren von al-Qazwīnīs Standardtheorie in der Folge mit dieser Diskussion umgehen? Es wäre zu erwarten, dass sie dies auf unterschiedliche Art und Weise tun, je nach ihren professionellen Anliegen. Da bislang so gut wie keine Forschung zu diesen Kommentaren zur Standardtheorie der arabischen Rhetorik vorliegen, kann in diesem Beitrag nur ein kleiner Anfang in diese Richtung gemacht werden.

### **3.3 Auseinandersetzungen mit der Referenztheorie nach der Etablierung der rhetorischen Standardtheorie in der Rhetorik und in der Rechtshermeneutik**

#### **3.3.1 In der Rhetorik: Bahā’addīn as-Subkī (gest. 1372), *‘Arūs al-afrāḥ fī šarḥ Talḥiṣ al-Miftāh* (Die Freudenbraut, Kommentar zur Zusammenfassung des Schlüssels)**

Als ersten Ansatz, um den weiteren Austausch zwischen islamischer Rechtshermeneutik und arabischer Rhetorik in der Folge des Werkes von al-Qazwīnī zu erschließen, soll hier der herausragende Kommentar von Bahā’addīn as-Subkī aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts im Vergleich herangezogen werden.

Der Gelehrte Bahā’addīn as-Subkī (gest. 1372) war unter anderem als Richter in Damaskus und Kairo tätig, wo er auch unterrichtete. In seinem Kommentar



‘*Arūs al-afrah fī šarḥ Talḥīs al-Miftāḥ* (Die Freudenbraut, Kommentar zur Zusammenfassung des Schlüssels) greift er Aussage für Aussage von Ġalāladdīn al-Qazwīnīs Text auf und erklärt diese dann, erörtert problematische Stellen, verweist auf andere Meinungen und ergänzt auch seine eigenen Ideen.<sup>67</sup> Sein Kommentar nimmt dabei einen wesentlich größeren Umfang ein, als der zu kommentierende Text. Die Einleitung zur Wissenschaft der Deutlichkeit etwa ist in al-Qazwīnīs Kompaktdarstellung im *Talḥīs al-Miftāḥ* eine Seite, in dessen eigener Erklärung dazu, im *al-Idāḥ*, dann anderthalb Seiten lang, während as-Subkīs Kommentar sich zu dieser Textstelle über 16 Seiten hinzieht.

Über den Einschub von al-Qazwīnī zu der zweigliedrigen Unterteilung in „auf Setzung beruhend“ versus „intellektuell zu erschließen“ innerhalb der Einleitung zur Wissenschaft der Deutlichkeit (‘*ilm al-bayān*):

das erste nennt man auf Setzung beruhend (*waḍ’iyya*) und die anderen beiden auf dem Verstand beruhend (‘*aqliyya*),

kommentiert Bahā’addīn as-Subkī:

Er meint damit, dass das, was auf ihn [den Denkinhalt] mittels der sprachlichen Setzung hinweist, die Kongruenz-Referenz ist und die anderen beiden [Referenzen machen dies] mittels des Verstandes, in dem Sinne, dass der Setzer, als er ihn [den sprachlichen Ausdruck] gesetzt hat, dies gemacht hat, um die Gesamtheit seines Denkinhalts anzuzeigen. Indessen fordert der Verstand, dass etwas nicht ohne dessen Teil und dessen Anhaftendes existieren kann. So sehen das einige. Andere stellen die drei [Referenzen] als auf Setzung beruhend dar und wieder andere schreiben dies der ersten und der zweiten [Referenz] zu unter Ausschluss der Dritten. Diese Ansicht vertreten al-Āmidī, Ibn al-Ḥāḡib und der Verfasser von *al-Badī’*.<sup>68</sup>

Bahā’addīn as-Subkī kennt in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts also ganz genau die Diskussion, die unter den Juristen im Rahmen der Rechtshermeneutik im Laufe des 13. Jahrhunderts in diesem Zusammenhang geführt wurde. Er verweist namentlich auf die beiden Autoren, die auch Kalbarczyk untersucht hat, nämlich den šāfi’itischen Rechtsgelehrten al-Āmidī (gest. 1233) und den mālikitischen Rechtsgelehrten Ibn al-Ḥāḡib (gest. 1249), zu deren Lehrmeinung er noch den ḥanafitischen Rechtsgelehrten Ibn as-Sā’ātī (gest. 1295) zählt. As-Subkī benennt an dieser Stelle die unterschiedlichen Lehrmeinungen, wobei er diejenige Meinung, die sich laut Kalbarczyk am Ende des 14. Jahrhunderts nicht durchgesetzt hat, insofern hervorhebt, als er dafür drei verschiedene Autoren, die drei unterschiedliche Rechtsschulen repräsentieren, namentlich anführt. Wie geht Bahā’addīn as-Subkī nun mit diesen verschiedenen Lehrmeinungen im Kontext seines Kommentars zur *Kurzfassung des Schlüssels* um? Er erklärt:

<sup>67</sup> As-Subkī 2003; eine eigenständige Untersuchung dieses Werkes steht aus.

<sup>68</sup> As-Subkī 2003, 9.

Es gibt keine Meinungsverschiedenheit darüber, dass die drei Bezeichnungsweisen wörtlich (*lafziyyāt*) sind, in dem Sinne, dass der sprachliche Ausdruck (*lafz*) den Zugang zu ihnen [den Referenzen] darstellt und dass er eine Bedingung dafür ist, ihn [den Denkinhalt] aus ihnen [den Referenzen] zu entnehmen. Die Meinungsverschiedenheit liegt vielmehr darin, ob der sprachliche Ausdruck für sie [die Referenzen] gesetzt wurde oder nicht.<sup>69</sup>

Wir erinnern uns, dass die namentlich genannten Autoren, die die Lehrmeinung vertreten, dass die ersten beiden Bezeichnungsweisen, nämlich die Kongruenz- und die Inklusions-Referenz, „wörtlich (*lafziyya*)“ zu verstehen sind, gar nicht von „auf Setzung beruhend (*wad'iyya*)“ sprechen. As-Subkī weiß das genau und nutzt diesen Unterschied in der Wortwahl für seinen Auflösungsversuch der Meinungsverschiedenheit. Er benennt den „wunden“ Punkt, dass nämlich niemand leugnet, dass natürlich alle drei Referenzarten den sprachlichen Ausdruck (*lafz*) als Ausgangspunkt verwenden und – auch wenn das as-Subkī nicht ausformuliert – letztendlich auch auf Setzung basieren. Wir hatten ja gesehen, dass auch die Juristen und Logiker, die schließlich die Lehrmeinung vertreten, dass alle drei Referenzarten als „auf Setzung beruhend“ zu verstehen seien, natürlich wissen und auch explizit sagen, dass es dennoch einen graduellen Unterschied gibt, da der Hörer bei der Inklusions- und Implikations-Referenz einen zweiten, gedanklichen Schritt vollziehen muss. Insofern ist der Unterschied zwischen dem juristischen und dem rhetorischen Ansatz nicht substantiell. Für die Juristen scheint es indessen wichtig gewesen zu sein, zumindest theoretisch an dem Begriff „auf sprachlicher Setzung“ festzuhalten, während es umgekehrt den Literaturwissenschaftlern/Rhetorikern wichtig war, genau dies nicht zu tun, sondern die intellektuelle Leistung mit ihren unterschiedlichen Möglichkeiten zu betonen.

As-Subkī führt dann seine eigene Meinung dazu an:

Ich sage dazu: Meiner Meinung nach besitzt diese Meinungsverschiedenheit keine Genauigkeit (*taḥqīq*), denn, wenn man mit der Setzung (*al-wad'*) meint, dass sie eine Beschränkung (*iqtiṣār*) festlegt, gibt es diesbezüglich gar keine Meinungsverschiedenheit; und wenn man damit meint, dass sie ein Inbegriffensein/einen Einschluss (*inḍimām*) festlegt, gibt es auch dazu keine Meinungsverschiedenheit, dass dies genauso sei. So bleibt also nichts anderes übrig, als zu sagen: Etwas, das für eine zusammengesetzte Form/komplexe Substanz (*al-hay'a al-iḡtimā'iyya*)<sup>70</sup> gesetzt wurde (*mawḍū'*), besteht entweder aus Teilen oder nicht. Im ersten Fall ist der Teil wie eine Bedingung für das Gesetzte, ohne dass er [der Teil] etwas mit der Setzung zu tun hat und im zweiten Fall verhält es sich genau umgekehrt.<sup>71</sup>

<sup>69</sup>As-Subkī 2003, 10.

<sup>70</sup>Diese Formulierung „*al-hay'a al-iḡtimā'iyya*“ wurde von Fahraddīn ar-Rāzī in seiner Auseinandersetzung mit Ibn Sīnās Logik eingeführt, und zwar zur genaueren Charakterisierung von Verhältnissen zwischen Teil und Ganzem in dem Sinn etwa einer „strukturgebenden Eigenschaft“, siehe die ausführliche Diskussion dazu von Bilal 2013, 8, 149–159.

<sup>71</sup>As-Subkī, 2003, 10.

As-Subkī will mit diesem komplizierten Satz vor allem sagen, dass die Diskussion über *wad'ī* in diesem Kontext, egal aus welcher Perspektive man die Setzung betrachtet, keinen substanziellen Mehrwert hat und insofern vernachlässigt werden kann. As-Subkī kennt ohne Zweifel die juristischen Diskussionen um die Zuordnung der zweiteiligen Unterscheidung zwischen „auf Setzung beruhend“ versus „intellektuell zu erschließen“ zu der Dreiteilung der Referenzarten in Kongruenz, Inklusion und Implikation. Es ist ihm auch ohne Zweifel wichtig, auf diese Diskussion im Kontext seines Kommentars zu al-Qazwīnīs *Zusammenfassung des Schlüssels* hinzuweisen, sogar mit Nennung verschiedener Autoren, und diese Diskussion nicht einfach zu ignorieren wie al-Qazwīnī es gemacht hat. As-Subkī ist es dann aber auch wichtig zu erläutern, dass er diese Meinungsverschiedenheiten für nicht wesentlich, beziehungsweise ungenau hält. Das ist seine Art, damit umzugehen: Er benennt die unterschiedlichen Vorstellungen und versucht sie durch Gleichstellung aufzulösen.

### 3.3.2 Die Dreiteilung der Bezeichnungen in der Rechtshermeneutik am Beispiel von Mulla Ḥusraws (gest. 1480) Werk *Mir'āt al-uṣūl šarḥ mirqāt al-wuṣūl*

Hakki Arslan

Mit der Etablierung der Rhetorik als eigenständige Wissenschaft durch al-Sakkākī und vor allem durch die Arbeiten von al-Qazwīnī, entwickelte sich die Wissenschaft der Beredsamkeit (*'ilm al-balāga*) zur dritten Leitdisziplin der *uṣūl al-fiqh*. Ab dem 14. Jahrhundert haben fast alle Gelehrte, die ein rechtshermeneutisches Werk verfasst haben, zugleich auch ein Werk zur Logik und/oder Rhetorik verfasst, so dass diese drei Bereiche sehr stark miteinander verwoben waren. Im Zentrum dieses Prozesses stand der mehrfach erwähnte Faḥraddīn ar-Rāzī, der die Rechtshermeneutik und die Rhetorik nach den Begriffen der Logik systematisch neu geordnet und somit die Grundlagen für die weitere Entwicklung gelegt hat.

Aufgrund dieser Verallgemeinerung der Referenztheorie konnte as-Sakkākī diese Theorie als Grundlage zur Etablierung der Wissenschaft der Deutlichkeit (*'ilm al-bayān*) nutzen.

In der Folge etablierte sich die Dreiteilung der Bezeichnungswege sowohl in rechtshermeneutischen wie auch in rhetorischen Schriften als ein festes Ordnungsprinzip. Parallel dazu wurde die Dreierteilung im Bereich der Logik in ihrem ursprünglichen Kontext weiter diskutiert. Im Bereich der Rechtshermeneutik wurde diese Dreierteilung von vielen Gelehrten aufgenommen. In diesem Beitrag soll nur ein Beispiel aus dem 15. Jahrhundert aufgeführt werden, um zu illustrieren, in welchem Kontext die Referenztheorie als Ordnungsprinzip verwendet wurde.

Die Klassifizierung der Ausdrücke bei al-Bazdawī im 11. Jahrhundert hat gezeigt, dass die Sprache rein aus sprachwissenschaftlicher und grammatiktheoretischer Perspektive heraus kategorisiert wurde. Ordnungsprinzipien aus der Logik findet man in seinem Text noch nicht. Al-Bazdawī's Text – und somit auch seine Sprachanalyse – war in der ḥanafitischen Schultradition allerdings dermaßen

einflussreich, dass fast alle dessen Klassifikation aufgegriffen und anhand dieser die Themen der Rechtshermeneutik (*uṣūl al-fiqh*) diskutiert haben. Wie ging man nun damit um, wenn man sich der neueren Kategorisierungen natürlich bewusst war?

Der osmanische Rechtswissenschaftler Mulla Ḥusraw (gest. 1480) hat in seinem vielrezipierten Werk *Mir'āt al-uṣūl šarḥ mirqāt al-wuṣūl* ebenfalls die Klassifikation von al-Bazdawī als Ausgangspunkt genommen, um die sprachhermeneutischen Inhalte zu diskutieren. Als typischer Gelehrter seiner Zeit hat Mulla Ḥusraw neben seinen rechtshermeneutischen und rechtsdogmatischen Werken auch Werke zur Logik, Koranexegese, Grammatik und vor allem zur arabischen Rhetorik verfasst. Er war also nicht nur jemand, der in seiner Rechtshermeneutik Impulse aus dem Bereich der Rhetorik und Logik rezipierte, sondern war aktiv an diesen Diskursen selbst beteiligt in Form von Kommentaren zu den wichtigsten Büchern dieser Disziplinen. Unter anderem hat er einen Superkommentar zu at-Taftazānīs (gest. 1390) Rhetorik-Werk *al-Muṭawwal* verfasst, welches ein Kommentar zu al-Qazwīnīs *Talḥīs al-Miftāḥ* ist.

In seinem rechtshermeneutischen Werk *Mir'āt al-uṣūl* teilt er die Ausdrücke entsprechend der hanafitischen Tradition in vier Kategorien ein. Nachdem er die Wortebene, Satzebene und Sprecherebene in den ersten drei Kategorien behandelt hat, beginnt er mit der vierten Kategorie. Wir erinnern uns: Die Überschrift dieser Kategorie lautete: Wege (*wuṣūh*) zur Erschließung der Bedeutung (*ma'nā*) und der Sprecherintention (*murād*). Die Bedeutung einer Äußerung kann in der vierten Kategorie laut al-Bazdawī entweder D.1. durch den Wortlaut (*'ibārat an-naṣṣ*), D.2. durch einen Hinweis im Wortlaut (*išārat an-naṣṣ*), D.3. durch eine Implikation im Wortlaut (*dalālat an-naṣṣ*) oder D.4. durch eine präpositionelle Vervollständigung im Wortlaut (*iqtidā' an-naṣṣ*) auf vier verschiedenen Wegen erkannt werden.<sup>72</sup>

Genau an dieser Stelle greift Mulla Ḥusraw die Dreiteilung der Bezeichnungswege auf und übernimmt diese als Ordnungsprinzip, um die vier Bedeutungswege in dieser Kategorie sprachlogisch zu erfassen.<sup>73</sup> Im Unterschied zu den rechtshermeneutischen Werken der theologischen Schule in Folge Faḥraddīn ar-Rāzīs, die die Dreiteilung als Ordnungsprinzip der gesamten Sprachanalyse voranstellen, setzt Mulla Ḥusraw aus einer anderen Schultradition kommend erst in der vierten Kategorisierung mit der Dreiteilung an. Der Grund liegt wohl darin, dass die ersten drei Kategorien als Vorbereitung für die Vierte verstanden wurden und es in dieser vierten Kategorie um eine Frage geht, die auch für die Wissenschaft der Deutlichkeit (*ilm al-bayān*) bestimmend ist: Wie gelangt man ausgehend von

<sup>72</sup>Vgl. Ḥusraw 2011, 55–58.

<sup>73</sup>Vgl. Ḥusraw 2011, 229–230. Um die drei Bezeichnungswege Kongruenz, Inklusion und Implikation von den vier Bedeutungswegen durch Wortlaut, Hinweis, Implikation und notwendige Ergänzung unterscheiden zu können, verwende ich für die Dreiteilung den Begriff „Bezeichnungswege“ und für die Vierer-Klassifikation al-Bazdawīs den Begriff „Bedeutungswege“.

einem sprachlichen Ausdruck auf unterschiedliche Weise zu einer Bedeutung/ einem Denkinhalt (*ma'nā*). Die hanafitische Tradition hatte diese Frage mit den oben genannten vier Bedeutungswegen beantwortet. Dieser Ansatz sollte nun durch Mulla Ḥusraw den aktuellen wissenschaftlichen Konventionen entsprechend durch die ‚Dreiteilung der Bezeichnungswege‘ erweitert und sprachlogisch erfasst werden.

Mulla Ḥusraw betont an dieser Stelle, dass einige Einleitungen vorangeschickt werden müssen, bevor das Thema der Bedeutungswege behandelt werden kann. Man kann also nicht mehr wie vor drei Jahrhunderten vorgehen, sondern muss die Entwicklungen aus der Logik und aus der Wissenschaft der Deutlichkeit mitberücksichtigen. Insgesamt erwähnt er vier kurze Einleitungen. Die vierte Einleitung soll vorangestellt werden, weil hier eine grundlegende Definition vorgenommen wird. Dort betont Mulla Ḥusraw den interdisziplinären Charakter dieses Themas, in dem er Folgendes sagt:

Die Bedeutung [des Wortes] *dalāla* (Bezeichnung/Bedeutung/Referenz) bei den Gelehrten der Rechtshermeneutik und der Wissenschaft der Deutlichkeit ist, dass wenn ein sprachlicher Ausdruck geäußert wird, die Bedeutung von jemandem verstanden wird, der die gesetzte Bedeutung kennt. Nicht aber, dass es verstanden wird, wann immer es auch geäußert wird. In der Bezeichnung durch Implikation ist für sie [d. h. die Uṣūl- und Bayān-Gelehrten] die bloße Implikation gültig. Es ist egal, ob sie durch die Vernunft zu erschließen ist oder durch etwas anderes oder ob sie klar ist oder etwas anderes. Deswegen hat sie [die Bezeichnung durch Implikation] mit Klarheit und Unklarheit zu tun und diese Unklarheit ist kein Hindernis, dass dieser Ausdruck Gewissheit begründet. Wenn es ein Hindernis gibt [durch das diese Bezeichnung keine Gewissheit begründet], dann aufgrund eines Hinweises [aus den Offenbarungsquellen].<sup>74</sup>

Mulla Ḥusraw bezieht sich hier auf die gemeinsame Definition des Wortes *dalāla*, welche sowohl im *bayān* als auch in *uṣūl al-fiqh* ein zentraler Begriff ist, um zu zeigen, dass diese Frage beide Wissenschaften eint. Das Wort *dalāla* (Bezeichnung/Bedeutung/Referenz) bezeichnet laut dieser Definition die Beziehung zwischen der sprachlichen Äußerung und dem, was der Hörer, der die gesetzte Bedeutung dieser Äußerung kennt, verstanden hat. Es geht also nicht um eine bloße formale Beziehung zwischen Wortlaut und Denkinhalt, sondern um eine kommunikative Situation zwischen Sprecher und Hörer, die mit den Sprachkonventionen vertraut sind. In diesem Rahmen gibt es viele Weisen, die sprachliche Äußerung zu verstehen und in dieser Hinsicht unterscheiden sich die beiden Wissenschaften. Die Rechtshermeneutik beschäftigt sich mit den Bedeutungsmöglichkeiten, die für die Ableitung von Handlungsnormen relevant sind, wohingegen die Wissenschaft der Deutlichkeit darüber hinaus auch ein grundsätzliches Interesse hat, wie aus einer sprachlichen Äußerung auf einen Denkinhalt geschlossen wird. In der ersten Einleitung geht es genau um dieses Thema. Aber davor erwähnt Mulla Ḥusraw als Einstieg erst einmal die drei Bezeichnungswege, wie sie seit Faḥraddīn ar-Rāzī in

<sup>74</sup> Ḥusraw 2011, 230.

der Rechtshermeneutik zu finden sind, ohne jedoch die Begriffe konkret zu verwenden.

Erste Einleitung: Die Bedeutung des bei der Ableitung [von Handlungsnormen] zu berücksichtigenden Ausdrucks ist entweder identisch mit der ihm zugrunde gelegten Bedeutung (*'ayn al-mawḏū' lah*) oder ein Teil dessen (*ḡuz'uh*) oder ihm anhaftend (*lāzimuh*). Das ihm Anhaftende ist entweder dem, dem angehaftet wird (*malzūm*) nachgestellt (*muta'ahḥar 'anh*) wie z.B. das Bewirkte (*ma'lūl*) und ähnliches oder es ist ihm vorangestellt (*mutaqaddam 'anh*) wie z.B. die Ursache (*'illa*) und ähnliches oder es ist simultan (*muqāran lah*) zu ihm, wie z.B. eines von zwei Bewirkten einer Ursache, die sich gegenseitig bedingen. Außerdem kann man aus der Anrede noch weitere Aspekte verstehen, die für die Handlungsnormen keine Relevanz haben, diese werden von den Gelehrten der *'ilm al-bayān* berücksichtigt.<sup>75</sup>

Danach fährt Mulla Ḥusraw mit der zweiten und dritten Einleitung fort, in denen er das Anhaftende (*lāzim*) noch näher erläutert, weil drei von vier Bedeutungswegen in der vierer-Klassifikation mit der Bezeichnung durch Implikation eng zusammenhängen, wobei die letzten beiden verschiedene Unterformen der Implikation sind. Er unterscheidet zwischen dem ‚essenziell Anhaftenden‘ (*al-lāzim ḡātiyyan*), dem vorangestellten (*al-lāzim al-mutaqaddam*) und dem nachgestellten Anhaftenden (*al-lāzim al-muta'ahḥar*). Dem essenziell Anhaftenden wird dann eine weitere Form des Anhaftenden gegenübergestellt, nämlich anhaftend durch eine *ratio legis* (*al-lāzim bi l-manāṭ*). Das essenziell Anhaftende wird unmittelbar vom Wortlaut abgedeckt, so wie in den ersten beiden Bedeutungswegen, nämlich D.1. Bedeutung durch den Wortlaut (*dāll bi l-'ibāra*) und D.2. Bedeutung durch einen Hinweis (*dāll bi l-išāra*). Das durch die ‚*ratio legis* Anhaftende‘ benötigt einen Zwischenschritt, wonach erst die *ratio legis* der Äußerung festgelegt wird und dann das Anhaftende daraus hervorgeht. Das Anhaftende geht also nicht unmittelbar aus dem Wortlaut, sondern aus der Bedeutung des Wortlautes hervor, deshalb wird hier ein Zwischenschritt eingeschaltet. Das Anhaftende ist dem, dem angehaftet wird, nachgeschaltet und mit einer *ratio legis* an die Bedeutung geknüpft. Dieser Schritt ist aber nicht als eine Analogie zu bewerten, sondern ist immer noch eine sprachliche Bezeichnung, weil die Bedeutung, auf die sich das Anhaftende bezieht, unmittelbar aus dem Wortlaut hervorgeht, so wie es im *Argumentum a fortiori* (Erst-Recht-Schluss) der Fall ist.<sup>76</sup> Das durch eine *ratio*

<sup>75</sup> Ḥusraw 2011, 229.

<sup>76</sup> Bedeutung durch *Implikation im Wortlaut* (*dāll bi d-dalāla*) ist von ihrer Funktion her äquivalent zu der bekannten, juristischen Schlussform ‚*Argumentum a fortiori*‘, was auch ‚Erst-Recht-Schluss‘ genannt wird. Beispielsweise geht aus dem Vers: „Sag daher nicht ‚Pfui‘ (uff) zu ihnen“ (Koran, 17/23), deutlich hervor, dass Respektlosigkeit und Kränkung gegenüber den Eltern verboten sind. Durch den „Erst-Recht-Schluss“ lässt sich Folgendes schließen: Wenn es verboten ist, zu den Eltern „Pfui“ zu sagen, ist es erst recht verboten, sie zu beschimpfen oder zu schlagen. Denn die Bedeutung, die hinter dem Verbot steckt, ist das Verbot der Kränkung (*īdā'*). Dieser identifizierte Sinn lässt sich auf andere Handlungen übertragen wie Beschimpfung und Schlagen. Da beide eindeutig noch schlimmere Kränkungen als das ‚Pfui-Sagen‘ sind, sind sie erst recht verboten. Das Anhaftende wäre in diesem Fall, dass das Schlagen und die Beschimpfung

*legis* Anhaftende beschreibt den dritten Bedeutungsweg in al-Bazdawī Kategorisierung, nämlich D.3. Bedeutung durch eine Implikation im Wortlaut (*dāll bi d-dalāla*). Der vierte Bedeutungsweg D.4. fällt in die Kategorie des vorangestellten Anhaftenden (*lāzim mutaqaḍdam*). Auf diese Art und Weise versucht Mulla Ḥusraw die konventionelle Bedeutungstheorie der Hanafiten mit dem zeitgenössischen aus der Logik und Rhetorik stammenden Konzept der Bezeichnungswege zu kombinieren und zu erklären.

Nach diesen vier Kurzeinleitungen beginnt er mit der Darstellung des eigentlichen Themas, nämlich die Darstellung der vier Bedeutungswege. Dazu sagt er:

Nachdem durch diese Einleitungen der Weg gebahnt wurde, sagen wir: Das, was durch den Wortlaut auf die Bedeutung hinweist, ist das, [also ein sprachlicher Ausdruck], was mit einem der drei Bezeichnungswege, [nämlich Kongruenz, (*muṭābaqa*), Inklusion (*taḍammun*) und Implikation (*iltizām*)] auf etwas, [d. h. auf den Denkinhalt] hinweist, wofür dieser Ausdruck intendiert war.

Die drei Bezeichnungswege dienen hier als theoretische Grundlage für seine Bedeutungstheorie und setzten damit den Rahmen der Bedeutungsmöglichkeiten. Diese drei Bezeichnungswege gelten für die ersten beiden Bedeutungswege in der Klassifikation von al-Bazdawī, wohingegen die dritte und die vierte Kategorie als Beispiele für eine Bezeichnung durch Implikation gelten:

- D.1. Bedeutung durch den Wortlaut des Textes (*ad-dāllu bi 'ibārati n-naṣṣ*): D.1.1. Kongruenz (*muṭābaqa*), D.1.2. Inklusion (*taḍammun*), D.1.3. Implikation (*iltizām*)
- D.2. Bedeutung durch den Hinweis im Text (*dāll bi iṣārati n-naṣṣ*): D.2.1. Kongruenz (*muṭābaqa*), D.2.2. Inklusion (*taḍammun*), D.2.3. Implikation (*iltizām*)
- D.3. Bedeutung durch die Implikation des Textes (*dāll bi dalālāti n-naṣṣ*): D.3.1. Implikation (*iltizām*)<sup>77</sup>
- D.4. Bedeutung durch eine präpositionale Vervollständigung im Text (*dāll bi qtiḍā' i n-naṣṣ*): D.4.1. Implikation (*iltizām*)<sup>78</sup>

---

verboten sind. Das Anhaftende wird über den Zwischenschritt der Identifizierung der Kränkung als Ursache für das Verbot nachgeschaltet.

Dieser Schluss wird aber nicht durch ein Analogieverfahren (*qiyās*) gezogen, sondern durch die Implikation des Wortlauts (*dalāla an-naṣṣ*) gewonnen. D. h. allein aus der Bedeutung des Ausgangstextes ist zu erkennen, dass das Schlagen der Eltern schlimmer ist als das ‚Pfui-Sagen‘ und deswegen auch auf diesen Fall zu erweitern ist. Der Wortlaut ‚Sag daher nicht ‚Pfui‘ zu ihnen‘ drückt das Verbot aus ‚Pfui‘ zu den Eltern zu sagen und durch die Bedeutung ‚der Kränkung‘ gilt dieses Verbot für alle anderen Formen der Kränkung. Vgl. Ḥusraw 2011, 233–234.

<sup>77</sup> Diese fällt unter die Kategorie: Das nachgestellte Anhaftende (*al-lāzim al-muta`ahhar*) und das durch die *ratio legis* Anhaftende (*al-lāzim bi l-manāṭ*).

<sup>78</sup> Diese Implikationsform fällt unter die Kategorie: Das vorangestellte Anhaftende (*al-lāzim al-mutaqaḍdam*).

Während noch bei al-Bazdawī die Bedeutung durch den Wortlaut (D.1.) ein-dimensional betrachtet wurde, fügt Mulla Ḥusraw die drei Bezeichnungswege für den Wortlaut ein.

Die Bedeutung auf dem Wege des Wortlauts wird bei al-Bazdawī wie folgt definiert: Die Ableitung durch den Wortlaut des Textes erfolgt, wenn der äußere Wortsinn und die intendierte Bedeutung kongruent sind und demgemäß gehandelt wird. Es wird also danach gefragt, was die primäre Sprecherabsicht bei einer Aussage ist und wenn diese direkt aus dem Wortlaut ermittelbar ist, dann wird diese Bedeutungsart „Bezeichnung durch den Wortlaut“ genannt. Mulla Ḥusraw fügt hier die Dreiteilung der Bezeichnung ein und sagt, dass die Beziehung zwischen dem Ausdruck und der Sprecherintention auf drei verschiedene Arten erfolgen kann, nämlich durch Kongruenz, Inklusion und Implikation.

Im Zentrum steht weiterhin die Beziehung zwischen dem äußeren Wortsinn und der Sprecherintention, aber diese Beziehung wird genauer gefasst, in dem sie auf drei Ebenen analysiert wird. Die Dreiteilung dient hier dazu, die Beziehung zwischen Wortsinn und Sprecherintention sprachlogisch genauer zu kategorisieren. Beispielsweise ist die primäre Bedeutung des Wortes „Mensch“ (*insān*) „das vernunftbegabte Lebewesen“ (*al-ḥayawān an-nāṭiq*), d. h., er ist ein Lebewesen (*ḥayawān*) und er ist vernunftbegabt (*nāṭiq*). Wenn in einem Satz mit dem Wort „Mensch“ beide Bedeutungen gemeint sind, handelt es sich um eine kongruente Bezeichnung, weil der gesamte Bedeutungsumfang gemeint ist. Wenn das Wort „Mensch“ gebraucht wird, aber nur seine Eigenschaft des Lebendigseins, ohne die Eigenschaft der Vernunftbegabung, gemeint ist, handelt es sich um eine Inklusionsbezeichnung. Nur eine Teilmenge des Gesagten ist intendiert. Eine Bezeichnung durch Implikation ist der Fall, wenn das Wort „Mensch“ gebraucht wird, aber weder das Ganze noch ein Teil seines Bedeutungsinhaltes gemeint ist, sondern eine notwendige Eigenschaft des Menschen, die ihm aufgrund seines Menschseins notwendigerweise zukommt, z. B. dass der Mensch sich Wissen aneignen oder dass er schreiben kann. Diese beiden Eigenschaften gehören nicht zum Wesen des Menschen, jedoch sind sie Eigenschaften, die notwendigerweise dem Menschen zugeschrieben werden und nur dem Menschen eigen sind. Diese drei Bezeichnungswege kann ein Sprecher verwenden, um seine Intention zu kommunizieren, wobei die ersten beiden Wege eine Bedeutung im Rahmen des Bedeutungsumfangs bezeichnen und der dritte Bezeichnungsweg eine Bedeutung außerhalb des eigentlichen Bedeutungsumfangs bezeichnet, welche jedoch untrennbar mit dem Wortlaut zusammenhängt. Deshalb bedarf der dritte Bezeichnungsweg (Implikation) der ersten beiden Bezeichnungswege (Kongruenz und Inklusion) und wird von ihnen abgeleitet. Diese Kategorisierung war so einflussreich, dass sie sich als fester Bestandteil in der späteren hanafitischen *uṣūl al-fiqh*-Tradition bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts festgesetzt hat.



## 4 Fazit

Das Ziel dieses Beitrags war es, die interdisziplinäre Verkettung zwischen der islamischen Rechtshermeneutik und der arabischen Rhetorik anhand eines Beispiels, der Verwendung einer logisch-systematischen Unterscheidung verschiedener Referenzarten, genauer darzustellen. Es handelt sich um die ‚Dreiteilung der Bezeichnungswege‘ in Kongruenz (*muṭābaqa*), Inklusion (*taḍammun*) und Implikation (*iltizām*). Dieses Beispiel ist von besonderem Interesse, weil es einerseits die Verwobenheit der Rechts- mit der Literaturwissenschaft deutlich aufzeigt, gleichzeitig aber auch gut die unterschiedlichen Interessen dieser Wissenschaften deutlich macht. Diese „Dreiteilung“ stammt ursprünglich aus dem Feld der Logik. Faḥraddīn ar-Rāzī (gest. 1210) überführt nun diese aus der Logik stammende Dreiteilung sowohl in die Rhetorik als in die Rechtshermeneutik und verwendet sie dort als Ordnungsprinzip. Infolgedessen wurde diese Referenztheorie sowohl in der Rhetorik als auch in der Rechtshermeneutik zum festen Bestandteil dieser Disziplinen, wo sie fortlaufend diskutiert und weiterentwickelt wurde. Gleichzeitig wurden diese Konzepte auch in der Logik, wo sie ursprünglich herkommen, weiterdiskutiert. Wir haben also das Phänomen, dass die gleiche Theorie in mindestens drei Disziplinen aus unterschiedlichen Perspektiven Verwendung findet. Dieses Beispiel steht stellvertretend für eine allgemeine Entwicklung in der islamischen Ideengeschichte ab dem 13. Jahrhundert, die vor allem nach den Arbeiten von Faḥraddīn ar-Rāzī hervorgetreten ist, in der eine Synthese zwischen verschiedenen Disziplinen entstanden ist. Die Begriffe und Konzepte der Logik wurden als Ordnungskonzepte systematisch in andere Disziplinen eingeführt, wodurch die Logik zu einer Leitdisziplin sowohl für die Rechtshermeneutik als auch für die literarischen Wissenschaften wurde. Mit der Entwicklung der Standardtheorie der Rhetorik ab dem 14. Jahrhundert hat sich eine weitere Leitdisziplin etabliert. Jeder Gelehrte musste ab dem 14. Jahrhundert Logik, Rhetorik und Rechtshermeneutik studieren und viele Gelehrte haben sogar Werke in diesen drei Bereichen verfasst, so dass es zu einer fruchtbaren Wechselwirkung zwischen literarischen und rechtshermeneutischen Disziplinen gekommen ist, die es so in den frühen Jahrhunderten nicht gegeben hat.

---

## Literatur

- Abu Deeb, Kamal. 1979. *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*. Warminster: Aris & Philipps.
- Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid. 1994. *al-Mustaṣfā. Islam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, übers. von Yunus Apaydın, 2 Bde. Kayseri.
- Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid. 1441/2020. *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*, hrsg. von Muḥammad Sulaimān al-Aṣqar, 2 Bde. Beirut.
- Al-Īḡī. 2004. *Šarḥ Muḥtaṣar al-Muntahā al-uṣūlī*, hrsg. von Muḥammad Ḥasan Ismāʿīl, 3 Bde. Beirut.
- Al-Qazwīnī. 1302 (1885). *Kitāb Talḥīṣ al-Miftāḥ*, ed. Naṣrallāh Dāġir. Beirut.
- Ar-Rāzī, Faḥraddīn. 1317 (1899). *Nihāyat al-īğāz fī dirāyat al-i ġāz*. Kairo.

- Ar-Rāzī, Faḥraddīn. 1992. *al-Maḥṣūl fī uṣūl al-fiqh*, hrsg. von Ṭaha Ğābir Fayyāḍ al-‘Alwānī, 2. Aufl. Beirut.
- Arslan, Hakki. 2013. Sprachspiele in den klassisch-hanafitischen Uṣūl al-Fiqh-Werken. *Hikma, Journal of Islamic Theology and Religious Education* 6: 10–33.
- Arslan, Hakki. 2016. *Juridische Hermeneutik (uṣūl al-fiqh) der hanafitischen Rechtsschule am Beispiel des uṣūl al-fiqh-Werks Mirqāt al-wuṣūl ilā ‘ilm al-uṣūl von Mulla Ḥusraw (gest. 885/1480)*, 63–73. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- As-Subkī. 2003. *‘Arūs al-afrāḥ fī šarḥ talḥiṣ al-Miftāḥ*, hrsg. von ‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī. Beirut.
- Baalbaki, Ramzi. 2014. *The Arabic lexicographical tradition from the 2nd/8th to the 12th/18th century*. Leiden: Brill.
- Bauer, Thomas. 2005. Arabische Kultur. In *Rhetorik. Begriff – Geschichte – Internationalität*, Hrsg. Gert Ueding, 283–300, Tübingen: Niemeyer.
- Bauer, Thomas. 2007. Arabische Kultur. In *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Hrsg. Gert Ueding, 123–124. Tübingen: Niemeyer.
- Bauer, Thomas. 2023. Warum wir die Kināya brauchen – Rhetorik jenseits von Eurozentrismus. In *Rhetoriken zwischen Recht und Literatur*, Hrsg. Wagner-Egelhaaf, Stefan Arnold, Marcus Schnetter u. Gesine Heger, 131–149, Berlin: J.B. Metzler.
- Behzadi, Lale. 2009. *Sprache und Verstehen – al-Ğāhiḏ über die Vollkommenheit des Ausdrucks*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Bilal, Ibrahim. 2013. *Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena*, Ph.D. Dissertation, McGill University, Montreal.
- Busse, Dietrich. 1993. *Juristische Semantik. Grundfragen der juristischen Interpretationstheorie in sprachwissenschaftlicher Sicht*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Friedman, Rachel Anne. 2018. Theological Echoes of Literary Controversies: Reading Abū Bakr al-Bāqillānī’s I’jāz al-Qur’ān in Light of the Debate over Badī’ Style. *Journal of Arabic Literature* 49: 305–329.
- Ghersteti, Antonella. 1998. Quelques notes sur la définition canonique de balāġa. In *Philosophy and Arts in the Islamic World*, Hrsg. U. Vermeulen u. D. de Smet, 57–72. Leuven: Brill.
- Hallaq, Wael B. 1997. *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunni Usul al-fiqh*. Cambridge: CUP.
- Ḥammād, Aḥmad Zakī Maṣṣūr. 1987. *Abū Ḥāmid al-Ghazālī’s Juristic Doctrine in al-Mustaṣfā min ‘ilm al-uṣūl. With a Translation of Volume One of al-Mustaṣfā min ‘ilm al-uṣūl*, 3 Bde. Chicago.
- Harb, Lara. 2015. Form, Content, and the Inimitability of the Qur’ān in ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī’s Works. *Middle Eastern Literatures* 18/3: 301–321.
- Harb, Lara. 2020. *Arabic Poetics. Aesthetic Experience in Classical Arabic Literature*. Cambridge: CUP.
- Herbjorn, Jenssen. 1998. *The Subtleties and Secrets of the Arab Language*. Bergen: Centre for Middle Eastern and Islamic studies.
- Ḥusraw, Mollā Muḥammad b. Farāmūz. 2011. *Mir’āt al-uṣūl Šarḥ Mirqāt al-wuṣūl*, hrsg. von İlyas Kaplan. Beirut.
- Ibn Mālik. 1989. *al-Miṣbāḥ fī al-m’ānī wa-l-bayān wa-l-badī’*, Hrsg. Ḥusnī ‘Abd al-Ġālīl Yūsuf. Kairo.
- Kalbarczyk, Nora. 2018. *Sprachphilosophie in der islamischen Rechtstheorie – Zur avicennischen Klassifikation der Bezeichnung bei Faḥr ad-dīn ar-Rāzī (gest. 1210)*. Leiden: Brill.
- Kamali, Mohammad Hashim. 1991. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: CUP.
- Kermani, Navid. 2007. *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*. München: C.H. Beck.
- Khalaf-Allāh Aḥmad, Muḥammad u. Zaghlūl Sallām, Muḥammad (Hrsg.) u. Boullata, Issa J. (Übers.). 2015. *Three treatises on the i’jāz of the Qur’ān: Qur’anic studies and literary criticism / Al-Khaṭṭābī, al-Rummānī and ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī*. Reading.

- Klar, Marianna. 2021. A Preliminary Catalogue of Qur'anic Saj' Techniques – Beat Patterning, Parallelism, and Rhyme. In *Structural dividers in the Qur'an*, Hrsg. Marianna Klar, 181–231. London: Routledge.
- Krawietz, Birgit. 2002. *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Larkin, Margaret. 1995. *The Theology of Meaning: 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī's Theology of Discourse*. New Haven, Connecticut: American Oriental Society.
- Maṭlūb, Aḥmad. 1387. *al-Qazwīnī wa-ṣurūḥ at-talḥīṣ*. Baghdad.
- Mehren, August Ferdinand von. 1853. *Die Rhetorik der Araber nach den wichtigsten Quellen dargestellt und mit angefügten Textauszügen nebst einem literatur-geschichtlichen Anhang versehen*. Kopenhagen: Otto Schwarz.
- Noy, Avigail. 2016. *The Emergence of 'Ilm al-Bayān: Classical Arabic Literary Theory in the Arabic East in the 7th/13th Century*, unveröffentlichte Doktorarbeit, Harvard.
- Ritter, Helmut (Übers.). 1959. *Die Geheimnisse der Wortkunst (Asrār al-Balāga) des 'Abdalqāhir al-Curcānī*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Suleiman, Yasir. 1996. The concept of faṣāḥah in Ibn Sinān al-Khafājī. *New Arabian Studies* 3: 219–237.
- Simon, Udo G. 1993. *Mittelalterliche arabische Sprachbetrachtung zwischen Grammatik und Rhetorik – 'Ilm al-ma'ānī bei as-Sakkākī*. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag.
- Simon, Udo; Badr al-Dīn Ibn Mālik. In *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Hrsg. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas u. Devin J. Stewart, [https://doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_22775](https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_22775).
- Vasalou, Sophia. 2002. The Miraculous Eloquence of the Qur'an: General Trajectories and Individual Approaches. *Journal of Qur'anic Studies* 4(2): 23–53.