

Sprachspiele¹ in den klassisch-hanafitischen *uṣūl al-fiqh*-Werken

Hakki Arslan*

Abstract

This article seeks to depict the linguistic-theoretical concepts contained in the classical Hanafi *uṣūl al-fiqh* works and to compare these concepts with the approach taken by the modern philosophy of language. This is done by critically analyzing *Kanz al-wuṣūl ilā maʿrifati ʿilmi l-uṣūl*, a piece of work written by Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn Muḥammad al-Pazdawī (deceased 482/1089) which can be regarded as representative for the aforementioned Hanafi *uṣūl al-fiqh* works. Linguistic-theoretical elements are allocated a very important role in the classical Hanafi works of *uṣūl al-fiqh*. The authors of the classical Hanafi *uṣūl al-fiqh* works developed a theory of communication that enabled them to examine speech acts (utterances) from a range of different perspectives and to consequently understand speech in an appropriate fashion. The main aim of the jurists was to create a set of religious behavioral norms by examining the primary sources of information. However, in order to achieve this goal, it was first necessary to conduct an analysis of language itself. This article examines the work of al-Pazdawī as an example in order to show which principles and concepts Hanafi jurists employed when both analyzing speech acts and making use of the knowledge thereby gained in order to argue their own positions.

Keywords: *uṣūl al-fiqh*, *fiqh*, al-Pazdawī, as-Saraḥsī, al-Ġaṣṣāṣ, *ḥanafī*, *aḥkām*, *naẓm*, *maʿnā*, language, pragmatics, semantics, meaning of the speaker, sentence meaning, word meaning, communication theory, *ʿāmm*, *ḥāṣṣ*, *muḥkam*, *mutaṣābih*, *ḥaqīqa*, *mağāz*, *ẓāhir*, *naṣṣ*, *istidlāl*, *bayān*.

1. Sprache und *uṣūl al-fiqh*²

„Wohl in keiner anderen vormodernen Zivilisation sind die Natur und das Arbeiten der Sprache in solcher Tiefe und mit solcher Genauigkeit untersucht worden, wie im Falle der muslimischen Zivilisation und der arabischen Sprache. Der hohe Grad der Entwicklung der arabischen Sprachwissenschaften bei

¹ In Anlehnung an Ludwig Wittgenstein (1889-1951): „Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das ‚Sprachspiel‘ nennen.“ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M. 2001.

* Hakki Arslan, M.A., ist Promotionsstipendiat der Konrad-Adenauer-Stiftung (KAS) am Institut für Islamische Theologie (IIT) der Universität Osnabrück.

² *Uṣūl al-fiqh* bedeutet wörtlich „Grundlagen“ oder „Wurzeln des Verstehens“ und wird üblicherweise mit folgenden Begriffen in die europäischen Sprachen übersetzt: „Islamische Rechtstheorie“, siehe: Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, Cambridge 1997; „Prinzipien der islamischen Jurisprudenz“, siehe: Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge 1991; „Islamische Rechtsmethodologie“, „Juristische Hermeneutik“, siehe: Hans-Thomas Tillschneider, *Die Entstehung der juristischen Hermeneutik (uṣūl al-fiqh) im frühen Islam*, Würzburg 2006; „Prinzipienlehre der praktischen Theologie“, siehe: Jens Bakker, *Normative Grundstrukturen der Theologie des sunnitischen Islam im 12./18. Jahrhundert*, Bonn 2012. Ohne mich dabei auf eine bestimmte Übersetzung festzulegen, lässt sich sagen, dass sich die *uṣūl al-fiqh* im Allgemeinen mit vielen Themen der modernen Rechtstheorie, Rechtsmethodologie und Rechtsphilosophie beschäftigt (vgl. Wael B. Hallaq, *Usul al-fiqh: Beyond Tradition*, in: *Journal of Islamic Studies*, 3 (2), Cambridge 1992, S. 172-202).

den Muslimen [...] ist ein oft erwähntes Merkmal. Diesen Themen sind viele Seiten in den Werken der *uṣūl*-Gelehrten gewidmet.“³

In diesem Artikel sollen die sprachtheoretischen Konzepte in den klassisch-hanafitischen *uṣūl al-fiqh*-Werken anhand des repräsentativen Werkes *Kanz al-wuṣūl ilā maʿrifati ʿilmi l-uṣūl* (*Uṣūlu l-Pazdawī*) von Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn Muḥammad al-Pazdawī (gest. 482/1089) dargestellt und mit entsprechenden Ansätzen der modernen Sprachphilosophie verglichen werden. Die sprachhermeneutischen Aspekte spielen bei der Begründung von praktischen Handlungsnormen eine herausragende Rolle und bilden somit einen überaus wichtigen Themenbereich der *uṣūl al-fiqh*-Disziplin.

*Uṣūl al-fiqh*⁴ ist die Quellen- und Methodenlehre der islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*), die über die Grundlagen des Rechts reflektiert und Methoden und Regeln zum Verstehen und Ableiten religiöser Handlungsnormen aus den beiden Primärquellen des Islam, Koran und Sunna, aufstellt. Der klassische Gelehrte ʿAbū ʿAmr ʿUṭmān Ibn al-Ḥāḡib (gest. 646/1249) definiert in seinem viel rezipierten Werk *Muḥtaṣaru l-muntahā l-uṣūliyyu* die *uṣūl al-fiqh* wie folgt: „[*Uṣūl al-fiqh* ist] die Wissenschaft von den Prinzipien, wodurch die praktischen Normen der Offenbarung (*al-aḥkāmu š-šarʿiyyatu l-farʿiyyah*) aus den jeweils einzelnen Erkenntnisquellen abgeleitet werden.“⁵

Historisch gesehen entstand die *uṣūl al-fiqh*-Disziplin jedoch später als *fiqh* selbst, d.h. die Theorie folgte der Praxis.⁶ Das erste ausgereifte *uṣūl al-fiqh*-Werk der hanafitischen Rechtsschule ist das Werk *Al-Fuṣūl fi l-uṣūl* von Abū Bakr al-Ġaṣṣāš (gest. 370/981), wobei die Kerntexte zur praktischen Theologie (*fiqh*) bereits in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts vorlagen,⁷ also knapp 150 Jahre vor dem ersten *uṣūl al-fiqh*-Werk.⁸ Somit wird auch die erste Aufgabe der *uṣūl al-fiqh*-Disziplin klar. Die *uṣūl al-fiqh* ist bei den Hanafiten primär entwickelt worden, um das vorhandene *fiqh*-Material retrospektiv zu erfassen, die intuitiv befolgten Prinzipien und implizit mitgedachten Methoden und Konzepte der ersten Generationen bei der Formulierung von praktischen Normen herauszufinden, zu systematisieren und im zweiten Schritt für die Produktion von neuen

³ Rüdiger Lohlker, *Islamisches Recht*, Wien 2012, S. 129.

⁴ Für eine allgemeine Einführung in die *uṣūl al-fiqh*, siehe: Hallaq, *Islamic Legal Theories*; Kamali, *Islamic Jurisprudence*; Birgit Krawietz, *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Berlin 2002.

⁵ „*fā-l-ʿilmu bi-l-qawāʿidi llatī yutawaṣṣalu bihā ʿilā stinbāḡi l-ʿaḥkāmi š-šarʿiyyati l-farʿiyyati ʿan ʿadillatihā t-tafṣīliyyati*“; zitiert nach: Bakker, *Normative Grundstrukturen*, S. 684.

⁶ Vgl. Murteza Bedir, *Fıkıh, mezhep ve Sünnet. Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, Istanbul 2004, S. 45f.

⁷ Gemeint sind hier die Werke von Muḥammad b. Ḥasan aš-Šaibānī (gest. 189/805), die als die Grundlagenwerke der hanafitischen Rechtsschule gelten. Siehe dazu Benjamin Jokisch, *Islamic Imperial Law. Harun al-Rashids Codification Project*, Berlin 2007.

⁸ In der šāfiʿitischen Rechtsschule sieht es anders aus, weil der Namensgeber dieser Schule bereits ein *uṣūl al-fiqh*-Werk mit dem Titel *ar-Risāla* verfasst hat. Zwischen al-Ġaṣṣāš-Werk und der *ar-Risāla* liegt eine Zeitspanne von etwa 150 Jahren, aus der uns keine vollständigen *uṣūl al-fiqh*-Werke erhalten geblieben sind, sondern lediglich einige Texte über spezifische Themen der *uṣūl*-Wissenschaft. Al-Ġaṣṣāš' Werk zeigt jedoch gegenüber der *ar-Risāla* so große Fortschritte im Systematisierungsgrad, dass wir annehmen können, dass zwischen diesen beiden genannten Traktaten eine mehr als hundertjährige Phase intensiver Entwicklung stattgefunden hat und die *Al-fuṣūl fi l-uṣūl* das Ergebnis dieses langwierigen formativen Prozesses ist. Aš-Šāfiʿīs *Ar-Risāla* lässt sich ohnehin nicht als ein klassisches *uṣūl al-fiqh*-Werk, sondern eher als ein Theorieentwurf verstehen. Die klassischen ausgereiften *uṣūl*-Werke entstanden erst im 4. und besonders im 5. Jahrhundert; vgl. Tillschneider, *Die Entstehung der juristischen Hermeneutik*, S. 60.

Normen bereitzustellen. *Uṣūl-al-fiqh* hat somit zwei Perspektiven: erstens eine retrospektive, indem sie versucht, den Bestand an praktischen Normen zu sichern und in einer konsistenten Theorie zu systematisieren, und zweitens eine prospektive, indem sie – ausgehend von dieser Systematik – die Regeln und Methoden für die neu zu formulierenden Normen angibt.⁹

Uṣūl al-fiqh sollte jedoch nicht bloß als eine Hilfsdisziplin der Rechtswissenschaft (*fiqh*) verstanden werden, sondern sie beschäftigte sich auch mit theologischen, sprach- und erkenntnistheoretischen Grundfragen,¹⁰ wodurch sie sich in den weiteren Jahrhunderten zur zentralen theoretischen und methodologischen Disziplin der islamischen Wissenschaften entwickelte.¹¹ Als solche ist sie die zentrale Disziplin, die in Bezug auf die Interpretation des Korans und der Hadithe eine entsprechende Bedeutungs- und Interpretationstheorie entwickelt hat. Die wesentliche Hauptaufgabe der *uṣūl al-fiqh* ist es, Prinzipien und Methoden für das richtige Verstehen der normativen Bezugsquellen zu formulieren, um dadurch relevante Handlungsnormen für das gesellschaftliche und religiöse Leben der Muslime gewinnen zu können.

Diese sind auch höchst notwendig, denn nicht alle Texte aus dem Koran sind gleicher Natur. Es gibt im Koran Stellen, die eine definitive, eindeutige Bedeutung haben, aber auch welche, die nicht eindeutig sind und interpretiert werden müssen.¹² Sowohl die eindeutigen als auch die interpretationsbedürftigen Texte werden wiederum in verschiedene Kategorien eingestuft. Das heißt, es wird bestimmt, welche Ausdrücke eine definitive Bedeutung haben (*qaṭʿī*) und deshalb klar sind und welche Ausdrücke nur eine präsumtive Bedeutung (*ẓannī*) haben und deswegen einer Erklärung bedürfen.¹³ Beispielsweise müssen die homonymen (*muštarak*), unbestimmten (*muğmal*) und metaphorischen (*mağāz*) Ausdrücke erst einmal erläutert werden, um rechtlich angewendet werden zu können. Außerdem können allgemeine Aussagen spezifiziert (*tahṣīṣ al-ʿāmm*), absolute Aussagen eingeschränkt (*taqyīd al-muṭlaq*) und unbestimmte Aussagen (*tafṣīl al-muğmal*) näher bestimmt und dadurch ihr Umfang und Sinngehalt eingeschränkt bzw. erweitert werden. Diese und weitere Besonderheiten des Sprachgebrauchs zeigen, dass die rechtlichen Bestimmungen nicht ohne Weiteres aus dem Koran und der Sunna zu entnehmen sind, sondern erst durch komplexe Ableitungsverfahren unter Berücksichtigung aller relevanten Texte gewonnen werden.¹⁴

Dies setzt zunächst eine grundlegende Sprachanalyse voraus, die die Funktionsweise der Sprache und die verschiedenen Möglichkeiten des Sprachgebrauchs ersichtlich macht. „Eine Äußerung verstehen“ bedeutet in erster Linie, dass man versteht, was der Sprecher mit der Äußerung gemeint hat. Das setzt voraus, dass man die Bedeutungen der gebrauchten Ausdrücke kennt, was wiederum zeigt, dass zwischen der Bedeutung von Ausdrücken und der Intention des Sprechers ein Zusammenhang besteht. Diese Fragen müssen letztendlich in einer systematischen Bedeutungstheorie münden, welche die Frage klärt, wie

⁹ Vgl. Bedir, *Fıkıh, mezhep ve Sünnet*, S. 46f.

¹⁰ Vgl. Gregor Schwarb, „*Uṣūl al-fiqh im jüdischen kalām des 10. und 11. Jahrhunderts: Ein Überblick*“, in: *Orient als Grenzbereich? Rabbinisches und außerrabbinisches Judentum*, Wiesbaden 2007, S. 77-104.

¹¹ Vgl. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulü'nün Mahiyeti ve Gayesi*, Istanbul 2009, S. 3ff.

¹² Vgl. Krawietz, *Hierarchie der Rechtsquellen*, S. 110.

¹³ Vgl. Aron Zysow, *Economy of Certainty. An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*, (unveröffentlichte Dissertation), Harvard 1984, S. 90f.

¹⁴ Vgl. Köksal, *Fıkıh Usulü'nün Mahiyeti ve Gayesi*, S. 3; Tillschneider, *Juristische Hermeneutik*, S. 144ff.

ein sprachlicher Ausdruck eine Bedeutung haben kann. Dies impliziert wiederum weitere sprachtheoretische und sprachphilosophische Fragestellungen, die einen beachtlichen Teil der Themen in den *uṣūl al-fiqh*-Werken ausmachen.¹⁵ Es ist nahezu allen *uṣūl al-fiqh*-Werken gemein, dass sie eben mit solchen sprachtheoretischen Fragestellungen beginnen, weil diese die Grundlage für die gesamte weitere Argumentation bilden.

Ich werde im Folgenden versuchen, die sprachtheoretischen Überlegungen in der klassisch-hanafitischen¹⁶ *uṣūl al-fiqh* zu rekonstruieren. Dieses wird sich auf das repräsentative und berühmte Werk *Kanz al-wuṣūl ilā maʿrifati ʿilmi l-uṣūl* von Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn Muḥammad al-Pazdawī (gest. 482/1089) und seinen Kommentar *Kaṣf al-asrār* von ʿAbdu lʿazīz al-Buḥārī (gest. 730/1330) beschränken,¹⁷ um davon ausgehend die hanafitische Sichtweise in groben Zügen darzustellen. Die Verstehenslehre der hanafitischen *uṣūl al-fiqh*-Werke zeichnet sich dadurch aus, dass sie eine systematische Struktur aufweist, in der die verschiedenen Bedeutungsebenen strikt und mit größter Genauigkeit voneinander unterschieden werden. 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. Die Zahl Vier spielt bei al-Pazdawī für die Systematisierung seines Werkes ohnehin eine auffällige Rolle.¹⁸ Die *uṣūl al-fiqh*-Werke werden zunächst in vier Hauptthemen unterteilt, nämlich *kitāb*, *sunna*, *iğmāʿ* und *qiyās*. Dabei ist jedes einzelne Thema in vier weitere Kapitel unterteilt. Dies gilt auch für die sprachtheoretischen Themen, die mit der Bezeichnung „Kategorien der Ausdrücke und der Bedeutungen“ (*aqsām an-naẓm wa l-maʿnā*) unter dem Kapitel *al-Kitāb* bearbeitet werden. Auch sie werden in vier Kategorien unterteilt, welche wiederum jeweils aus vier Unterkategorien bestehen.¹⁹ Die gesamte Sprachanalyse wird im Rahmen dieses Klassifikationssystems durchgeführt. Dieses System wur-

¹⁵ Al-Buḥārī (gest. 730/1330), der Kommentator al-Pazdawīs, widmet die ersten zwei Bände seines vierbändigen Kommentars nur sprachtheoretischen Themen.

¹⁶ In der *uṣūl al-fiqh*-Geschichte wird im Allgemeinen zwischen zwei Wissenschaftstraditionen unterschieden: 1. der Methode der Theologen (*tarīqat al-mutakallimīn*), 2. der Methode der *fuqahāʾ* (*tarīqat al-fuqahāʾ*). Die erste Methode wird die Methode der Dogmatiker (*mutakallimūn*) genannt, weil die meisten Gelehrten dieser Tradition zugleich Dogmatiker waren und bei ihrer Theorie deduktiv vorgehen, indem sie stets von allgemeinen theologischen / theoretischen Prämissen ausgehend auf spezielle Einzelerkenntnisse schlossen. Die Methode der *fuqahāʾ* hingegen nimmt den *fiqh* als Basis ihrer Argumentation. Sie legten eine induktive Argumentationsweise vor, indem sie von speziellen Fällen der eigenen Rechtschule ausgehend, allgemeine Aussagen und Regeln zu formulieren versuchten. Diese Methode wird ausschließlich mit den Hanafiten identifiziert, wobei die Mehrheit (*ğumhūr*) mit der *mutakallimūn*-Methode arbeitete; vgl. Abū Zayd Walīy ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥmān b. Muḥammad Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, ins Türkische übers. v. Süleyman Uludağ, Bd. 2, Istanbul 1983, S. 1067f.; Norman Calder, „*Uṣūl al-Fiqh*“, in: *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Bd. 10, Leiden 2000, S. 931-934.

¹⁷ Das Werk von ʿAbdu lʿazīz Al-Buḥārī, *Kaṣf al-asrār fī šarḥi uṣūl al-bazdawī*, hrsg. v. Muḥammad al-Muʿtaṣim Billah al-Bağdādī, Dar al-kutub al-ʿilmiyya, Beirut 1997, enthält al-Pazdawīs *uṣūl*-Werk. Diese beiden Werke werden üblicherweise immer zusammen herausgegeben, sodass al-Pazdawīs Werk im Kommentar von al-Buḥārī enthalten ist. Dieser Kommentar zu al-Pazdawīs Werk ist der berühmteste und der am weitesten verbreitete, vgl. Murteza Bedir, „*Pezdevī*“, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Bd. 34, Istanbul 2007, S. 264-266.

¹⁸ Das beobachten wir bereits bei ad-Dabūsī, der ebenfalls versucht, sein System um die Zahl Vier herum zu etablieren, vgl. Bedir, „*Pezdevī*“, S. 264-266.

¹⁹ Vgl. al-Pazdawī, *Kanz al-wuṣūl ilā maʿrifati ʿilmi l-uṣūl*, hrsg. v. Muḥammad al-Muʿtaṣim Billah al-Bağdādī, Bd. 1, Beirut 1997, S. 36-46 (im Kommentar von ʿAbdu lʿazīz al-Buḥārī enthalten).

de zum ersten Mal von dem hanafitischen Rechtsgelehrten ad-Dabūsī (gest. 430/1039) entworfen²⁰ und später von al-Pazdawī (gest. 482/1089) weiterentwickelt. Al-Pazdawīs beeindruckende Systematik wurde schließlich von nahezu allen späteren hanafitischen *uṣūl al-fiqh*-Werken im Wesentlichen beibehalten. Al-Pazdawīs *Kanz al-wuṣūl ilā maʿrifati ʿilmi l-uṣūl* wurde daher zum einflussreichsten Werk der hanafitischen *uṣūl al-fiqh*-Tradition.

1.1 Al-Pazdawīs *Kanz al-wuṣūl ilā maʿrifati ʿilm al-uṣūl* und die Tradition

Al-Pazdawīs *Kanz al-wuṣūl ilā maʿrifati ʿilmi l-uṣūl* bildet, wie bereits eingangs festgestellt, den krönenden Abschluss der mit ʿĪsā b. Abān (gest. 220/835), Abū al-Ḥasan al-Karḥī (gest. 340/952) und Aḥmad b. ʿAlī al-Ġaṣṣāṣ (gest. 370/981) im Irak begonnenen und mit ʿUbaidullāh b. ʿUmar ad-Dabūsī (gest. 430/1039) und Šams ad-Dīn as-Saraḥsī (gest. 483/1090) in Buḥārā fortgeführten irakisch-hanafitischen *uṣūl al-fiqh*-Tradition.²¹ Der Erfolg des Werkes lag darin, dass es die Lehren dieser langen Tradition zusammenhängend, strukturiert, systematisch und lehrbuchartig zusammenfasste, sodass es bis in das 20. Jhd. hinein als das Meisterwerk der hanafitischen *uṣūl*-Tradition galt.²² Es entstanden zahlreiche Kommentare (*šarḥ*), Subkommentare (*ḥāšiya*) und Kurzfassungen (*muḥtaṣar*) zu al-Pazdawīs *uṣūl*-Werk.²³ Beispielsweise waren die meistgelesenen *uṣūl al-fiqh*-Lehrbücher an den osmanischen Bildungseinrichtungen (*madrasa*), das *Manar al-anwār* des Abū al-Barakāt an-Nasafī (gest. 710/1310) und das *Al-muntaḥab fī uṣūl al-maḍhab* des al-Aḥsikaṭī (gest. 644/1247) – beides Kurzfassungen (*muḥtaṣarāt*) von al-Pazdawīs *uṣūl*-Werk, die dem Ausgangswerk sowohl der Form als auch dem Inhalt nach fast vollständig treu blieben.²⁴ Die beiden Kurzfassungen wurden wiederum mehrfach kommentiert und zusammengefasst.²⁵

Was die genannten Werke dermaßen beliebt und erfolgreich machte, ist die Tatsache, dass sie eine kompakte, systematische, lehrbuchartige Zusammenfassung der Schullehren vorzeigen konnten, aber auch die Zugehörigkeit zur hanafitischen Schultradition. Erst die Zugehörigkeit zur Tradition, die über Abū Ḥanīfa bis auf den Propheten zurückgeführt wird, sicherte die Anerkennung innerhalb des wissenschaftlichen Kreises. Das Ziel der Gelehrten war stets die Fortsetzung der wissenschaftlichen Tradition, die ihre Legitimation direkt vom Propheten erhielt. Al-Pazdawī versucht in seinem *uṣūl*-Werk strittige Positionen immer mit einem Rekurs auf die Tradition zu legitimieren. Deshalb benutzt er oft

²⁰ Ansätze sieht man bereits bei al-Ġaṣṣāṣ (gest. 370/981), der die hier genannten Begrifflichkeiten zwar nahezu alle thematisiert, jedoch keine konsequente innere Systematik vorgibt, vgl. Abū Bakr Aḥmad b. ʿAlī ar-Rāzī Al-Ġaṣṣāṣ, *al-fuṣūl fī l-uṣūl*, Bde. 1-2, hrsg. v. Muḥammad Muḥammad Tamir, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beirut 2000.

²¹ Vgl. Bedir, *Fıkıh, mezhep ve Sünnet*, S. 179f., 224f.

²² Beispielsweise ist Ali Haydar Efendis *Usul-i fıkıh Dersleri* (1903) – eines der letzten hanafitischen *uṣūl al-fiqh*-Werke im klassischen Stil – von der Form und Systematik her genauso aufgebaut wie al-Pazdawīs *uṣūl*-Werk, vgl. Ali Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, hrsg. v. Hacı Adil, Istanbul 1903.

²³ Siehe dazu: Bedir, „*Pezdevi*“, S. 264-266.

²⁴ Vgl. Bedir, *Fıkıh, mezhep ve Sünnet*, S. 56.

²⁵ Allein über an-Nasafīs *Manār al-anwār* gibt es mehr als 40 Kommentare (*šarḥ*) und Subkommentare (*ḥāšiya*), zahlreiche Kurzfassungen (*muḥtaṣar*), literarische Bearbeitungen (*manzūm*) und Übersetzungen, v.a. in die türkische Sprache, vgl. Ferhat Koca, „*Menārü'l-Envâr*“, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Bd. 29, Ankara 2004, S. 118f.

Ausdrücke wie „*aṣḥābunā*“ („unsere Leute“), „*mašāyihunā*“ („unsere Gelehrten“) oder „*maḏhabunā*“ („unsere Schule“), um auf die eigene Schultradition zu verweisen. Aus diesem Grunde werden die Erfolge der Gelehrten nie als individuelle Leistungen, sondern immer als eine gemeinsame Errungenschaft der Tradition angesehen, an der alle Gelehrten teilhaben und deren Ursprung auf den Propheten Muḥammad zurückgeht.²⁶ Auch al-Pazdawīs Werk muss vor diesem Hintergrund verstanden werden. Es ist das Ergebnis einer jahrhundertelangen Entwicklung innerhalb der hanafitischen Tradition, die in al-Pazdawīs Händen eine ausgereifte Form annahm und in den Folgejahrhunderten stets verfeinert und weiterentwickelt wurde.

1.2 Die hanafitische Tradition und ihre Wurzeln

Im Folgenden soll die Traditionskette der hanafitischen *uṣūl al-fiqh* schematisch dargestellt werden. Die irakisch-hanafitische Tradition wird als die Fortsetzung der von dem berühmten Prophetengefährten Ibn Mas‘ūd in Kufa gestarteten Wissenstradition betrachtet, deren gesamtes Erbe al-Ġaṣṣās in seinem Werk *Al-fuṣūl fi l-uṣūl* systematisch zusammenfasste. Mit ad-Dabūsī verlagerte sich diese Tradition nach Buhara, wo sie durch as-Saraḥsī weiterentwickelt wurde und schließlich durch al-Pazdawī ihre ausgereifte Form erhielt.²⁷

Prophet Muḥammad



IRAK

Ibn Mas‘ūd (gest. 32/652) → Alqama ibn Qays (gest. 62/681) → Ibrāhīm an-Naḥa‘āī (gest. 95/715) → Ḥammād ibn Sulaimān (gest. 120/748) → Abū Ḥanīfa (gest. 150/767) → Muḥammad aš-Šaybānī (gest. 189/805) → ‘Iṣā b. Abān (gest. 220/835) → Al-Karḥī (gest. 340/952)



Al-Ġaṣṣās (gest. 370/981)

„*Al-fuṣūl fi l-uṣūl*“



BUḤĀRĀ

²⁶ Vgl. Bedir, *Fıkıh, mezhep ve Sünnet*, S. 225.

²⁷ Vgl. ebd., S. 179f., 224f.

Article / Artikel

Ad-Dabūsī (gest. 430/1039)

„*Taqwīm al-adilla*“



As-Saraḥsī (gest. 483/1090)

„*Kitāb al-uṣūl*“



Al-Pazdawī (gest. 482/1089)

„*Kanz al-wuṣūl ilā maʿrifati ʿilmi l-uṣūl*“

2. Bedeutungstheorie bei al-Pazdawī (gest. 482/1089)

2.1 Der Koran als *naẓm*²⁸ (Ausdruck) und *maʿnā* (Bedeutung)

Al-Pazdawī behandelt die sprachtheoretischen Themen, wie bereits erwähnt, direkt zu Beginn seines Werkes im Kontext des Korans. Den Koran definiert er folgendermaßen: „Der Koran wurde Stück für Stück auf den Gesandten Gottes herabgesandt, in den Koranexemplaren (*maṣāḥif*) niedergeschrieben, zweifelsfrei durch vielfältige Bezeugung (*tawātur*) übermittelt und besteht aus Ausdruck (*naẓm*) und Bedeutung (*maʿnā*) zugleich.“²⁹ Der Koran, der den Menschen in den Koranexemplaren überliefert wurde, ist sprachlicher Natur und besteht aus *naẓm* (Ausdruck) und *maʿnā* (Bedeutung). Das wiederum bedeutet, dass der Koran – als die sprachliche Äußerung Gottes – alle Eigenschaften sprachlicher Zeichen mit sich bringt.³⁰ Denn wer sich sprachlich äußert, bedient sich der ihm zur Verfügung stehenden Mittel der Sprache. Die Beschäftigung mit dem Koran bedeutet deshalb in erster Linie die Beschäftigung mit dem Gebrauch der Sprache im Allgemeinen bzw. mit dem Arabischen im Speziellen.³¹

2.1.1 Klassifikation der koranischen Ausdrücke (*naẓm*) und Bedeutungen (*maʿnā*)

Die Ausdrücke im Koran werden zunächst nach bestimmten sprachwissenschaftlichen Kriterien einer Klassifikation unterworfen, um das Verhältnis zwischen Ausdruck und

²⁸ „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: Navid Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 2007, S. 254ff.

²⁹ Vgl. al-Pazdawī, *Kanz al-wuṣūl ilā maʿrifati ʿilmi l-uṣūl*, Bd. 1, S. 39f.

³⁰ Vgl. Zysow, *Economy of Certainty*, S. 92; Toshihoko Izutsu, *God and Man in the Koran*, New York 1980, S. 154.

³¹ Vgl. Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum*, Istanbul 2003, S. 154.

Bedeutung unter verschiedenen Gesichtspunkten zu analysieren.³² Dieses Klassifikationssystem wurde nicht willkürlich ausgewählt, sondern dient dem Ziel, relevante Handlungsnormen und Richtlinien (*aḥkām*) aus den Texten für das praktische Leben der Muslime zu erschließen.³³ Davon ausgehend werden die Ausdrücke (*naẓm*) im Koran 20 (anderen) Begriffen zugeordnet, welche in vier Kategorien unterteilt werden. Danach werden sie systematisch aus vier verschiedenen Perspektiven und mit größter Genauigkeit erforscht.³⁴

1. Klassifikation der Ausdrücke (*naẓm*) nach deren lexikalischer (*luġatan*) und grammatischen (*ṣīġatan*) Form³⁵

- 1.1. *ḥāṣṣ* (speziell)
- 1.2. *‘āmm* (allgemein)
- 1.3. *muṣṭarak* (homonym)
- 1.4. *mu’awwal* (ausgelegt)

2. Klassifikation der Ausdrücke nach deren Deutlichkeitsgrad (*wuġūh al-bayān*)³⁶

- 2.1. *ẓāhir* (evident)
- 2.2. *naṣṣ* (explizit)
- 2.3. *mufassar* (erläutert)
- 2.4. *muhkam* (eindeutig)

Vier Arten, die dem Deutlichen gegensätzlich sind (*mutaqābilāt*)

- 2.5. *ḥafīy* (verborgen)
- 2.6. *muṣkil* (schwierig)
- 2.7. *muġmal* (unbestimmt)
- 2.8. *mutaṣābih* (mehrdeutig)

3. Die Klassifikation der Ausdrücke (*naẓm*) nach deren Gebrauch³⁷

- 3.1. *ḥaqīqa* (wörtliche Äußerung)
- 3.2. *maġāz* (metaphorische Äußerung)
- 3.3. *ṣarīḥ* (eindeutige Äußerung)
- 3.4. *kināya* (deiktische Äußerung)

³² Vgl. ebd., S. 45.

³³ Vgl. al-Pazdawī, *Kanz al-wuṣūl ilā ma’rifati ‘ilmi l-uṣūl*, Bd. 1, S. 43; Molla Hüsrev Mehmed Efendi, *Mir’āt al-uṣūl fī ṣarḥi mirqāt al-wuṣūl*, Istanbul 1321, S. 19; Ali Haydar Efendi, *Usul-i Fikih Dersleri*, hrsg. v. Hacı Adil, Istanbul 1903, S. 28.

³⁴ Vgl. Zysow, *Economy of Certainty*, S. 92; al-Pazdawī, *Kanz al-wuṣūl ilā ma’rifati ‘ilmi l-uṣūl*, Bd. 1, S. 43.

³⁵ „Fī wuġūh an-naẓm ṣīġatan wa luġatan“, ebd., S. 43.

³⁶ „Fī wuġūh al-bayān fī dālika n-naẓm“, ebd.

³⁷ „Fī wuġūhi isti’ māli dālika n-naẓm wa ġarayānihī“, ebd., S. 44.

4. Wege und Methoden (*wuḡūh*) zur Erschließung der Bedeutung (*ma'nā*) und der Sprecherintention (*murād*)³⁸

- 4.1. *'ibārat an-naṣṣ* (Wortlaut des Textes)
- 4.2. *iṣārat an-naṣṣ* (Hinweis des Textes)
- 4.3. *dalālat an-naṣṣ* (Implikation des Textes)
- 4.4. *iqtiḏā' an-naṣṣ* (Implizitur / Explikatur, propositionale Vervollständigung im Text)

2.2 Erste Kategorie: Klassifikation der Ausdrücke (*naẓm*) nach deren lexikalischer (*luḡatan*) und grammatischer (*ṣṭġatan*) Form

In der ersten Kategorie (*qism*) werden die Ausdrücke nach ihrer lexikalischen und grammatischen Bedeutung untersucht und nach der Extension oder dem Umfang der Begriffe anhand von vier Aspekten klassifiziert.³⁹ Ein Ausdruck bezeichnet demnach entweder etwas Spezifisches (*ḥāṣṣ*) oder er ist allgemeingültig (*'āmm*). Wenn ein Ausdruck jedoch gleichzeitig zwei oder mehr sich deutlich voneinander unterscheidende Begriffe denotiert, so ist es mehrdeutig (*muṣṭarak*) und muss ausgelegt werden. In diesem Fall muss sich der *faqīh* – unter Berücksichtigung des Kontextes – für eine der Bedeutungen entscheiden, wodurch der Ausdruck schließlich als „ausgelegt“ (*mu'awwal*) bezeichnet wird.⁴⁰ In dieser Klassifikation geht die Sprache dem Sprecher voraus, d.h.: Weder die Sicht des Sprechers noch die Sicht des Hörers wird hier berücksichtigt, sondern lediglich die wörtliche Bedeutung des Wortes auf der Wortebene.⁴¹ Die Kenntnis der konventionellen Bedeutung von Ausdrücken bildet die Basis für das Verstehen einer Rede und ist deshalb unverzichtbar, weswegen die *uṣūliyyūn* ihre Sprachanalyse an diesem Punkt beginnen ließen.

In dieser Kategorie geht es in erster Linie um den Sinngehalt von einzelnen Wörtern und Ausdrücken;⁴² dabei spielen die Extension (Begriffsumfang), Intension (Begriffsinhalt) und grammatische Form von sprachlichen Ausdrücken ebenso eine große Rolle wie die semantischen Relationen (Sinnrelationen) zwischen den Ausdrücken.⁴³ Extension, Intension und grammatische Form sprachlicher Ausdrücke stehen in einer engen Wechselbeziehung zueinander.⁴⁴ Generell gilt: Je größer der Begriffsinhalt ist, desto kleiner ist der Begriffsumfang, und je kleiner der Begriffsinhalt ist, desto größer ist der Begriffsumfang. Beispielsweise ist der Begriff „*as-sāriq*“ („der Dieb“) aus dem Koranvers: „Dem Dieb und der Diebin, hackt ihnen beiden die Hände ab“⁴⁵ von der grammatischen Form her ein Allgemeinbegriff, d.h. er bezeichnet alle Diebe, sein Begriffsumfang ist also unbegrenzt. Nun lässt sich jedoch der Begriffsinhalt der Aussage begrenzen, indem man – ausgehend von einem Prophetenbericht – bestimmt, dass nur dann ein Diebstahl vorliegt, wenn das Ge-

³⁸ „*Fī ma'rifati wuḡūh al-wuqūf 'alā l-murād wa l-ma'nā*“, ebd., S. 44.

³⁹ Vgl. ebd., S. 43ff.; Buḥārī, Bd. 1, S. 43 ff.

⁴⁰ Vgl. al-Pazdawī, *Kanz al-wuṣūl ilā ma'rifati 'ilmi l-uṣūl*, S. 46; Buḥārī, *Kaṣf al-asrār fī šarḥi uṣūl al-bazdawī*, S. 46f; Görgün, *Anlam ve Yorum*, S. 45; Zysow, *Economy of Certainty*, S. 92f.

⁴¹ Vgl. Görgün, *Anlam ve Yorum*, S. 45.

⁴² Vgl. Zysow, *Economy of Certainty*, S. 92; Görgün, *Anlam ve Yorum*, S. 44.

⁴³ Dies entspricht daher mehr oder weniger dem Gebiet der lexikalischen Semantik in der modernen Sprachwissenschaft.

⁴⁴ Deswegen bezeichnet al-Pazdawī die erste Kategorie als „Klassifikation der Ausdrücke nach deren grammatischer und lexikalischer Form.“

⁴⁵ Koran, 5/38.

stohlene den Minimalwert von zehn *Dirham* übersteigt. Somit verkleinert sich der Kreis, der als „Diebe“ definierten Personen. Diejenigen, deren gestohlenen Gut nicht den Minimalwert von zehn *Dirham* übersteigt, sind vom Begriffsumfang auszuschließen: Die Extension verkleinert sich. Es geht hier demnach in erster Linie um die Quantifizierung von Aussagen.⁴⁶

Im Mittelpunkt steht hierbei insbesondere die Frage nach der Extension eines Ausdrucks. Präziser ausgedrückt: Das Verhältnis zwischen dem allgemeinen (*‘āmm*) und dem speziellen (*ḥāṣṣ*) Wortlaut, die sogenannte *‘āmm / ḥāṣṣ*-Exegese⁴⁷, bildet das Herzstück der juristischen Debatte in der klassischen *uṣūl al-fiqh*-Literatur.⁴⁸ Aus der unterschiedlichen methodologischen Herangehensweise in der *‘āmm / ḥāṣṣ*-Frage resultiert eine Vielzahl der im rechtlichen Gebiet vorhandenen Meinungsverschiedenheiten.⁴⁹ Dabei geht es vor allem um die Frage nach dem epistemologischen Wert der Allgemeinbegriffe (*alfāz al-‘umūm*). Bezeichnen Allgemeinbegriffe (*lafẓ al-‘umūm*) generell alle Elemente der Begriffsmenge oder können damit auch nur Teilmengen des Allgemeinen gemeint sein? Kann man einen allgemeinen Ausdruck verwenden, aber nur einen Teil der vollen Allgemeinheit meinen?⁵⁰ Ist mit dem Vers: „Dem Dieb und der Diebin, hackt ihnen beiden die Hände ab“, ausnahmslos jeder Dieb und jede Diebin gemeint? Sollen nach dem Vers „Tötet die Polytheisten“⁵¹ ausnahmslos alle Polytheisten getötet werden? Sind die allgemeinen Begriffe im Kontext der Koranverse jeweils konditioniert (*mašrūf*) oder durch Ausnahme (*istiṭnā’*) und Spezifizierung (*taḥṣīṣ*) näher bestimmt (*muqayyad*), sodass sie nicht generell jeden Dieb und nicht jeden Polytheisten meinen,⁵² sondern nur eine bestimmte Gruppe zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort oder in einer konkreten Situation?⁵³ Die Beantwortung dieser

⁴⁶ Vgl. Cornelia Schöck, *Koranexegese, Grammatik und Logik. Zum Verhältnis von arabischer und aristotelischer Urteils-, Konsequenz- und Schlusslehre*, Brill 2006, S. 438.

⁴⁷ Siehe dazu: Die *‘āmm / ḥāṣṣ*-Debatte bei aš-Šāfi‘ī (gest. 204/820) und al-Ġaṣṣāṣ (gest. 370/981) in Tillschneider, *Juristische Hermeneutik*, sowie die *‘āmm / ḥāṣṣ*-Debatte im theologischen Kontext im frühen Islam in Schöck, *Koranexegese, Grammatik und Logik*. Eine erschöpfende Bearbeitung des *taḥṣīṣ* (Spezifizierung) in türkischer Sprache findet man bei Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisiinde Tahsis (daraltıcı yorum)*, Istanbul 1996.

⁴⁸ Vgl. Tillschneider, *Juristische Hermeneutik*, S. 4.

⁴⁹ Vgl. Ali Bardakoğlu, „‘Am“, in: *Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*, Bd. 2, Istanbul 1989, S. 552f.

⁵⁰ Vgl. Tillschneider, *Juristische Hermeneutik*, S. 34; Schöck, *Koranexegese, Grammatik und Logik*, S. 31.

⁵¹ Koran, 9/5.

⁵² Vgl. ebd., S. 2.

⁵³ Hier sollen als Beispiel für die Einschränkung von Allgemeinbegriffen (*taḥṣīṣ al-‘āmm*) die Meinungen der vier Rechtsschulen bezüglich der Tolerierung polytheistischer Religionsangehöriger dargestellt werden. Die Schafiiiten und Hanbaliten verstehen unter dem Begriff der Polytheisten alle Religionsgemeinschaften, außer den Juden, Christen (*ahl al-kitāb*) und den Zoroastriern. Somit müssten alle anderen Religionsgemeinschaften nach klassischer Ansicht dieser beiden Rechtsschulen entweder den Islam annehmen oder bekriegt werden. Die Hanafiten und Malikiten – die weitaus größten Rechtsschulen – grenzen den Allgemeinbegriff soweit ein (anhand entsprechender Prophetenaussagen und Analogieschlüsse), indem die Hanafiten nur die polytheistischen Araber und die Malikiten nur die polytheistischen Quraischiten zur Zeit des Propheten darunter verstehen. Da alle Araber zur Zeit des Propheten bereits den Islam angenommen hatten, müssten – den Hanafiten und Malikiten zufolge – alle möglichen bestehenden Religionsgemeinschaften toleriert werden, seien sie polytheistisch oder nicht; vgl. Jens Bakker, „Die klassische sunnitische Lehre über die Tolerierung nichtislamischer Religionsgemeinschaften in einem islamischen Gemeinwesen“, in: *Rundbrief*, Nr. 34 (2010), Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft (TU Dresden), S. 9-16.

Fragen hängt in erster Linie davon ab, wie der Umfang dieser Ausdrücke zu bestimmen ist, d.h. wann ein allgemeiner Ausdruck auch alle seine Denotate bezeichnet und wann nur einen Teil von ihnen. Diese Bestimmung wiederum legt letztendlich den rechtlichen Gültigkeitsbereich dieser Texte fest.⁵⁴

2.3 Zweite Kategorie: Klassifikation der Ausdrücke nach deren Deutlichkeitsgrad (*wuğūh al-bayān*)⁵⁵

Die zweite Kategorie der Klassifikation untersucht nicht mehr einzelne Wörter, sondern Sätze (*taqṣīmuhū ba'da t-tarkīb*)⁵⁶ nach deren Deutlichkeitsgrad aus der Sicht des Hörers. Die Äußerungen werden bezüglich der Deutlichkeit und Unklarheit in zwei Unterkategorien, jeweils nach vier Aspekten unterteilt. In Bezug auf die Deutlichkeit werden die Äußerungen mit steigendem epistemischen Wert in *zāhir* (offensichtlich), *naṣṣ* (explizit),⁵⁷ *mufassar* (erläutert) und *muḥkam* (eindeutig, befestigt) klassifiziert. Im Gegensatz dazu werden die unklaren Äußerungen mit zunehmender Unklarheit mit Begriffen wie *ḥafīy* (verborgen), *muškil* (schwierig), *muğmal* (unbestimmt) und *mutašābih* (mehrdeutig) definiert.⁵⁸

In der ersten Klassifikation werden die Ausdrücke hinsichtlich ihrer konventionellen Bedeutung untersucht und als *ḥāṣṣ*, *āmm*, *muštarak* und *mu'awwal* bezeichnet. Dieser Vorgang findet ausschließlich auf der Wortebene statt. In der zweiten Kategorie verlassen wir jedoch die Wortebene und begeben uns auf die Ebene des Satzes, denn es geht um die Verständlichkeit sprachlicher Ausdrücke aus der Hörerperspektive.⁵⁹ Das heißt, dass wir uns nun in einer kommunikativen Situation befinden. Da ein Satz die kleinste Kommunikationseinheit bildet,⁶⁰ lässt sich die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke nur über die Ebene des Satzes und nicht über die Ebene des Wortes vermitteln.⁶¹ Die Wortebene hingegen bildet eine vorkommunikative Ebene, dennoch ist sie für eine erfolgreiche Kommunikation unverzichtbar, da Sprecher und Hörer nur unter Rekurs auf das vorhandene Repertoire von

⁵⁴ Vgl. Tillschneider, *Juristische Hermeneutik*, S. 5.

⁵⁵ „Fī wuğūh al-bayān fī dālika n-naẓm“; al-Pazdawī, *Kanz al-wuṣūl ilā ma'rifati 'ilmi l-uṣūl*, Bd. 1, S. 44.

⁵⁶ Vgl. Buhari, *Kaṣf al-asrār fī šarḥi uṣūl al-bazdawī*, Bd. 1, S. 44; Zysow, *Economy of Certainty*, S. 93; Görgün, *Anlam ve Yorum*, S. 45.

⁵⁷ Der entscheidende Unterschied zwischen *zāhir* und *naṣṣ* liegt darin, dass in einem *naṣṣ* (Expliziten) die offensichtliche Bedeutung (*zāhir al-ma'nā*) des Ausdrucks mit der Intention des Sprechers (*murād al-mutakallim*) identisch ist, beim Evidenten (*zāhir*) ist der Wortlaut nicht mit der primären Intention identisch. Der Koranvers: „Allah hat den Kauf erlaubt, aber Zinsnehmen verboten“ (2/275), ist in Bezug auf das Erlaubtsein des Kaufgeschäfts und das Verbotensein des Zinses *zāhir* (evident), aber in Bezug auf die Unterscheidung zwischen Kaufgeschäft und Zinsleihe *naṣṣ* (explizit). Denn die eigentliche mit dieser Äußerung verfolgte Intention des Sprechers war nicht, zu zeigen, dass das Kaufgeschäft erlaubt und der Zins verboten sei, sondern vielmehr, dass zwischen diesen beiden Handlungen ein Unterschied besteht. Der Vers wurde offenbart, um die Behauptung zu widerlegen, dass das Kaufgeschäft und der Zins identisch seien. „Dies, weil sie sagen: ‚Kauf ist das gleiche wie Zinsnehmen‘, während Allah doch Handel erlaubt und Zinsnehmen untersagt hat“ (2/275). Vgl. al-Pazdawī, *Kanz al-wuṣūl ilā ma'rifati 'ilmi l-uṣūl*, Bd. 1, S. 74f.

⁵⁸ Vgl. ebd., S. 46.

⁵⁹ Vgl. Buḥārī, *Kaṣf al-asrār fī šarḥi uṣūl al-bazdawī*, Bd. 1, S. 44.

⁶⁰ Vgl. D. M. Armstrong, „Bedeutung und Kommunikation“, in: Georg Meggle, *Handlung, Kommunikation, Bedeutung*, Frankfurt a. M. 1979, S. 113.

⁶¹ Vgl. Matthias Hartig, *Einführung in die Sprachphilosophie. Das Verhältnis von Sprache und Denken*, Stuttgart / Berlin / Köln 1978, S. 56; ähnlich auch bei al-Buḥārī, *Kaṣf al-asrār fī šarḥi uṣūl al-bazdawī*, Bd. 1, S. 44.

Wörtern und ihrer Bedeutungen erfolgreich kommunizieren können. Erfolgreiche Kommunikation setzt also bereits konventionell festgelegte Bedeutungen einzelner Wörter voraus. Ein Satz ist zwar die kleinste Kommunikationseinheit, sie besteht jedoch wiederum aus einzelnen Wörtern mit Bedeutungen. Die Bestimmung der Wortbedeutung bildet deshalb die Basis für die Kommunikation. Eine Bedeutungstheorie, die auf die kommunikative Funktion der Sprache ausgerichtet ist, muss sich daher auf der Ebene des Satzes bewegen.⁶²

Sprachliche Ausdrücke können aus der Sicht des Hörers (*sāmi*) entweder deutlich und klar (*wāḍiḥ*) sein und benötigen deshalb keine weitere Erklärung (*bayān*) oder sie können unverständlich und verborgen (*ḥafīy*) sein und müssen ausgelegt werden. Ausdrücke sind also entweder auf Anhieb verständlich oder sie sind es nicht.⁶³ Im Koran wird diese Dichotomie mit den Wörtern „*muḥkam*“ (eindeutig) und „*mutaṣābih*“ (mehrdeutig) dargestellt:

„Er ist es, Der auf dich das Buch herabsandte. In ihm sind eindeutig klare Verse (*āyāt muḥkamāt*) – sie sind die Mutter [Grundlage] des Buchs – und andere mehrdeutige (*mutaṣābihāt*). Diejenigen nun, deren Herzen zum Abweichen neigen, suchen vor allem das Mehrdeutige darin, um Uneinigkeit zu verursachen und es (nach eigenem Gutdünken) auszulegen. Seine Deutung kennt jedoch niemand außer Allah. Und die mit fundiertem Wissen sprechen: ‚Wir glauben daran. Das eine wie das andere ist von unserem Herrn.‘⁶⁴

Demzufolge werden die Verse im Koran in *muḥkam* (eindeutig) und *mutaṣābih* (mehrdeutig) unterteilt. Die vieldeutigen Verse sollen den Gelehrten zufolge nur durch Rückgriff auf die eindeutigen verstanden werden. Sonst sei die Deutung das Anzeichen einer „Herzkrankheit“.⁶⁵ Dieses Begriffspaar wird von den *uṣūliyyūn* zwar übernommen, aber Letztere entwickelten ein weitaus komplexeres und präziseres System, in dem die beiden Begriffe *muḥkam* und *mutaṣābih* jeweils die Endpunkte einer Reihe von komplexen *Termini technici* bilden.⁶⁶ Auch in dieser zweiten Kategorie ist die Frage nach dem epistemischen Wert sprachlicher Ausdrücke maßgebend. Die Suche nach dem größtmöglichen Erkenntnisgewinn führte zu einer eindrucksvollen feinen, exakten Unterscheidung von Bedeutungsebenen.⁶⁷ Diese Genauigkeit der Sprachanalyse ist das besondere Charakteristikum der hanafitischen Methodologie, womit sie sich deutlich von anderen Traditionen unterscheidet.⁶⁸

⁶² Vgl. Armstrong, „*Bedeutung und Kommunikation*“, S. 113.

⁶³ Vgl. ebd., S. 44f.

⁶⁴ Koran, 3/7.

⁶⁵ Vgl. Görgün, *Anlam ve Yorum*, S. 149.

⁶⁶ Vgl. Zysow, *Economy of Certainty*, S. 92.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 95.

⁶⁸ In den *uṣūl*-Werken der *mutakallimūn*-Methode ist die Unterscheidung zwischen den Begrifflichkeiten nicht dermaßen präzise. Dort werden die klaren Ausdrücke in *zāhir* / *naṣṣ* und die unklaren Ausdrücke in *muḡmal* / *mutaṣābih* unterteilt. Auch die Bedeutungen der Begrifflichkeiten sind nicht deckungsgleich mit denen der Hanafiten. Der Ausdruck *zāhir* fasst in der *mutakallimūn*-Methode die Begriffe *zāhir* und *naṣṣ* der Hanafiten zusammen, wobei *naṣṣ* deckungsgleich mit *mufassar* und *muḥkam* aus der hanafitischen Methode ist; vgl. A. Cüneyd Köksal, *Hanefi usulcülerinin elfaz taksimindeki metodları*, (unveröffentlichte Masterarbeit) Istanbul 2001, S. 89.

In dieser Kategorie gibt es acht Begriffe, die in zwei Gruppen zu je vier Begriffen unterteilt werden. Die erste Gruppe bilden die klaren, die zweite Gruppe die unklaren Ausdrücke. Die klaren Ausdrücke werden als *zāhir* (evident), *naṣṣ* (explizit), *mufassar* (erläutert) und *muḥkam* (eindeutig) klassifiziert, während die unklaren Ausdrücke in *ḥafīy* (verborgen), *muṣkil* (schwierig), *muğmal* (unbestimmt) und *mutašābih* (mehrdeutig) unterteilt werden.⁶⁹ *Muḥkam* ist der Begriff mit dem größten epistemischen Wert, *mutašābih* hingegen der Begriff mit dem niedrigsten Erkenntniswert, dazwischen sind die übrigen Termini nach absteigendem epistemischen Wert angeordnet.

muḥkam → *mufassar* → *naṣṣ* → *zāhir* → *ḥafīy* → *muṣkil* → *muğmal* → *mutašābih*

Die Hierarchie der verschiedenen Ausdrucksebenen ist klar geregelt, deshalb ist auch bei einer etwaigen Kollision (*inda t-ta'ārūḍ*) von Erkenntnisquellen ganz eindeutig geklärt, welcher Aussage der Vorrang gebührt. Wenn sich eine *zāhir*- und eine *naṣṣ*-Äußerung widersprechen, so kommt der Letzteren der Vorrang zu, da sie in der Hierarchie höhergestellt ist als die Erstgenannte. Genauso verhält es sich mit den übrigen Äußerungsklassen. Das Erläuterte (*mufassar*) wird bei einer Existenz eines Widerspruchs dem eindeutigen Text (*naṣṣ*) vorgezogen, genauso wie die *muḥkam*-Aussage dem *mufassar*-Ausdruck vorgezogen wird.⁷⁰

Bei den unklaren Ausdrücken muss zunächst die bestehende Unklarheit beseitigt werden, damit diese Ausdrücke unter einem normativen Blickwinkel betrachtet werden können. Der Erklärungsbedarf steigt mit der Größe der Unklarheit. Bei einem *ḥafīy*-Wortlaut würde eine weitergehende Untersuchung (*ṭalab*)⁷¹ ausreichen, um die verborgene Bedeutung aus dem Kontext heraus aufzudecken. Bei einer *muṣkil*-Aussage hingegen ist ein größerer Aufwand gefordert, nämlich eine tiefgehende Untersuchung (*ta'ammul*), um diese Unklarheit zu beseitigen. Eine *muğmal*-Aussage (unbestimmte Aussage) kann nicht durch eine geistige Reflexion (*ṭalab* und *ta'ammul*) erläutert werden, sondern allein durch eine weitere Erklärung durch den Sprecher selbst, d.h. durch den Koran oder durch den Propheten.⁷² *Mutašābih*-Ausdrücke sind hingegen Beispiele, in denen die Mehrdeutigkeit bestehen bleibt und es keine Möglichkeit gibt, diesen Ausdruck eindeutig zu verstehen. „Das einzige, was wir machen können, ist, uns hinzugeben und daran zu glauben, gemäß

⁶⁹ Vgl. al-Pazdawī, *Kanz al-wuṣūl ilā ma'rifati 'ilmi l-uṣūl*, Bd. 1, S. 46.

⁷⁰ Vgl. ebd., Bd. 2, S. 50ff. *zāhir*- und *naṣṣ*-Ausdrücke sind zwar eindeutig verständlich, aber können dennoch anhand weiterer Belege ausgelegt (*ta'wīl*), spezifiziert (*taḥṣīs*) oder abrogiert (*nash*) werden. Eine *mufassar*-Äußerung hingegen ist so gründlich erläutert, dass es bei ihr nur die Möglichkeit des *nash* gibt. Eine *muḥkam*-Aussage schließt hingegen auch eine Abrogation aus und bildet somit die höchste epistemologische Stufe (*'ilm al-yaqīn*); vgl. Mehmed Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, Bde. 1-2, Istanbul 1333, S. 166f.

⁷¹ Vgl. al-Pazdawī, *Kanz al-wuṣūl ilā ma'rifati 'ilmi l-uṣūl*, Bd. 1, S. 82.

⁷² Als Beispiele für einen *muğmal*-Ausdruck werden die Begriffe „*ar-ribā*“ (der Zins), „*aṣ-ṣalāh*“ (das Gebet) und „*az-zakāt*“ (Almosensteuer) aufgeführt, da alle drei Begriffe im Koran nicht nach ihren lexikalischen Bedeutungen verwendet werden, sondern jeweils auf neue Bedeutungen übertragen werden. Solche Ausdrücke können nicht allein aus dem Wortlaut heraus durch Untersuchungen verstanden werden, sondern erst dann, wenn der Sprecher sie explizit erläutert. Beispielsweise ist der Vers „Verrichtet das Gebet“ (*aqīmū ṣ-ṣalāh*) nur unter Rekurs auf die Praxis des Propheten genauer zu (er)klären. Denn das Wort *ṣalāh* bedeutet wörtlich „Bittgebet“. Ginge man von der lexikalischen Bedeutung dieses Wortes aus, so würde man daraus verstehen, dass man das Bittgebet aussprechen solle, vgl. al-Pazdawī, *Kanz al-wuṣūl ilā ma'rifati 'ilmi l-uṣūl*, Bd. 1, S. 86f.

dem Koranvers: ‚Wir glauben daran; das Ganze ist von unserem Herrn‘.⁷³ Der Sinn einer solchen Aussage sei die Prüfung der Menschen. ‚Er offenbarte das Mehrdeutige (*al-mutaṣābih*), um die Prüfung zu verwirklichen‘ (*fa-anzala l-mutaṣābiha taḥqīqan li l-ibtilāʾi*).⁷⁴

Auch die Offenbarung des Unbestimmten (*al-muḡmal*), Schwierigen (*al-muṣkil*) und Verborgenen (*al-ḥafīy*) sei um der Prüfung willen geschehen. Denn wenn alle Verse ohne Weiteres verständlich oder gar alle verborgen und unverständlich wären, hätte eine Prüfung keinen Sinn, die darin besteht, dass man sich um den Erwerb des Wissens bemühen soll, damit sich diejenigen, die sich um das Wissen bemühen, von anderen unterscheiden;⁷⁵ gemäß dem Vers: ‚Und die einen von euch hat er über die anderen um Rangstufen erhöht, damit Er euch prüfe durch das, was Er euch gegeben.‘⁷⁶ Deswegen sind einige Verse klar und deutlich (*ẓāhirun ḡalīyun*) und andere wiederum verborgen (*ḥafīy*), damit man ausgehend von den deutlichen Ausdrücken die verborgenen verstehe, welches nur mittels äußerster Anstrengung und intellektuellem Bemühen erfolgen kann.⁷⁷

2.4 Dritte Kategorie: Klassifikation der Ausdrücke nach deren Gebrauch (*fī wuḡūhi istiʾmālī dālīka n-naẓm*)

Die dritte Perspektive ist die des Sprechers.⁷⁸ Die Ausdrücke (*naẓm*) werden in dieser Kategorie nach ihrem Gebrauch (*istiʾmāl*) durch den Sprecher (*mutakallim*) ebenfalls unter vier Begriffen klassifiziert: *ḥaqīqa* (primäre Bedeutung), *maḡāz* (metaphorische Äußerung), *ṣarīḥ* (Eindeutigkeit) und *kināya* (Deixis).⁷⁹ Ausdrücke werden bereits bevor sie von einem Sprecher gebraucht werden hinsichtlich einer Bedeutung festgelegt, der Sprecher kann diese Ausdrücke in ihrer festgesetzten, primären Bedeutung (*ḥaqīqa*) gebrauchen oder aber auch in einem weitergehenden Sinne als Metapher (*maḡāz*). 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 *ṣarīḥ* (eindeutig). Falls dies nicht der Fall sein sollte und der Ausdruck ohne den Kontext der Sprechsituation nicht zu erschließen ist, wird er *kināya* (Deixis) genannt.⁸⁰

Bisher wurde in dieser Untersuchung in der ersten Kategorie zunächst die Wortbedeutung, d.h. die konventionelle Bedeutung einzelner Wörter auf der Wortebene behandelt, bevor in der zweiten Kategorie die Satzbedeutung aus der Perspektive des Hörers analysiert wurde. Nun geht es in der dritten Kategorie um die Sprecherbedeutung,⁸¹ d.h., es geht darum, wie der Sprecher die sprachlichen Ausdrücke gebraucht, um seine kommunikative Intention in einer bestimmten Sprechsituation auszudrücken.

⁷³ Koran, 3/7; vgl. ebd., S. 89.

⁷⁴ Vgl. ebd., S. 90.

⁷⁵ Vgl. Buḥārī, *Kaṣf al-asrār fī ṣarḥi uṣūl al-bazdawī*, Bd. 1, S. 90f.; Ähnliches bei Tahsin Görgün, *Sprache, Handlung und Norm*, Berlin 1995, S. 169.

⁷⁶ Koran, 6/165.

⁷⁷ Vgl. Buḥārī, *Kaṣf al-asrār fī ṣarḥi uṣūl al-bazdawī*, Bd. 1, S. 90f.

⁷⁸ Vgl. Zysow, *Economy of Certainty*, S. 94.

⁷⁹ Vgl. al-Pazdawī, *Kanz al-wuṣūl ilā maʾrifati ʿilmi l-uṣūl*, Bd. 1, S. 43; Buḥārī, *Kaṣf al-asrār fī ṣarḥi uṣūl al-bazdawī*, Bd. 1, S. 46f.

⁸⁰ Vgl. al-Pazdawī, *Kanz al-wuṣūl ilā maʾrifati ʿilmi l-uṣūl*, Bd. 1, S. 46; Buḥārī, *Kanz al-wuṣūl ilā maʾrifati ʿilmi l-uṣūl*, Bd. 1, S. 46; Zysow, *Economy of Certainty*, S. 96.

⁸¹ Vgl. al-Pazdawī, *Kanz al-wuṣūl ilā maʾrifati ʿilmi l-uṣūl*, Bd. 1, S. 44.

Was ist der Unterschied zwischen einer Satzbedeutung und einer Sprecher-/Äußerungsbedeutung?⁸² Die wörtliche Bedeutung eines Satzes, welche durch die Bedeutungen der einzelnen Wörter und die syntaktischen Regeln festgelegt ist, und dem, was der Sprecher mit dem Satz meint, können sich sehr stark voneinander unterscheiden. Nicht immer meint der Sprecher mit seiner Äußerung auch das, was die wörtliche Bedeutung des Satzes hergibt.⁸³ Er kann beispielsweise metaphorisch reden und etwas anderes meinen oder er kann auch ironisch sein und genau das Gegenteil meinen. Selbstverständlich kann er auch genau das meinen, was er spricht. Darüber hinaus kann er auch noch mehr als das Gesagte meinen, wie es bei den Implikaturen und indirekten Sprechakten der Fall ist.⁸⁴

Aber dennoch gelingt es dem Sprecher in den meisten Fällen, erfolgreich zu kommunizieren, da der Hörer erkennt, dass der Sprecher mit seiner Äußerung nicht den wörtlichen Sinn der Rede, sondern etwas anderes meint. Wie kommt es jedoch, dass der Hörer verstehen kann, was der Sprecher mit seiner Äußerung gemeint hat, obwohl er nichts weiter hört als einen Satz mit seiner Wort- und Satzbedeutung? Auf der anderen Seite stellt sich für den Sprecher die Frage, wie er etwas übermitteln kann, was sich offensichtlich von der Wort- und Satzbedeutung des geäußerten Satzes unterscheidet.⁸⁵ Derlei Äußerungen stellen jede Sprach- und Kommunikationstheorie vor eine Reihe von Fragen: Was sind metaphorische Äußerungen? Warum verwendet man Metaphern, anstatt genau und wörtlich zu sagen, was man meint? Wie können Sprecher Hörern etwas mitteilen, obwohl sie nicht sagen, was sie meinen? Diese Fragen lassen sich nur durch eine Theorie erklären, die sich auf der Ebene der Sprecherbedeutung bewegt, denn bei der metaphorischen Bedeutung handelt es sich immer um eine Äußerungsbedeutung.⁸⁶ Deswegen spielt die Differenzierung zwischen Satz- und Äußerungsbedeutung eine große Rolle für die Sprachanalyse. Üblicherweise wird eine Äußerung als Verbindung eines Satzes mit einem Kontext – dem Kontext, in dem der Sprecher diesen Satz geäußert hat – betrachtet.⁸⁷ Mit diesen Fragen befasst sich in der modernen Sprachwissenschaft die Pragmatik, welche sich im Grunde genommen mit der Erforschung des Sprachgebrauchs beschäftigt.⁸⁸ Dementsprechend befinden wir uns in dieser dritten Kategorie folgerichtig im Bereich der Pragmatik, wobei die ersten beiden Kategorien der Semantik zugeschrieben werden können.⁸⁹

⁸² Vgl. Stephen C. Levinson, *Pragmatik*, neu übers. v. Martina Wiese, Tübingen 2000, S. 19.

⁸³ Vgl. John R. Searle, *Ausdruck und Bedeutung. Untersuchungen zur Sprechakttheorie*, Frankfurt a. M. 1982, S. 139f.

⁸⁴ Vgl. ebd., S. 137ff.

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 98ff.

⁸⁶ Deswegen hat der Autor in diesem Kapitel die Begriffe *al-ḥaqīqa* und *al-mağāz* nicht mit „wörtlicher Bedeutung“ und „metaphorischer Bedeutung“ übersetzt, sondern mit „wörtlicher Äußerung“ und „metaphorischer Äußerung“, da es sich in dieser Kategorie um den Gebrauch der Sprache handelt und der Autor strikt zwischen Wort- und Äußerungsbedeutung unterscheiden möchte.

⁸⁷ Vgl. Levinson, *Pragmatik*, S. 20.

⁸⁸ Eingeräumt werden muss an dieser Stelle, dass eine solche Formulierung teilweise zu vereinfachend ist, da der Begriff der Pragmatik auf sehr unterschiedliche Art und Weise definiert wird. Für eine ausführliche Diskussion siehe ebd., S. 1-58.

⁸⁹ Die Sprachwissenschaft besteht seit Morris aus drei Hauptbereichen: 1. Syntax: die Untersuchung der formalen Relationen der Zeichen untereinander; 2. Semantik: die Beziehung zwischen den Zeichen und den Gegenständen; 3. Pragmatik: die Beziehung zwischen den Zeichen und dem Interpreten, vgl. Levinson, *Pragmatik*, S. 10ff.

Im Rahmen einer Bedeutungstheorie ließe sich die Position der hanafitischen *fuqahā'* im Wesentlichen als eine Gebrauchstheorie⁹⁰ definieren. Denn im Zentrum der sprachwissenschaftlichen Interessen der *fuqahā'* lag nicht die formale Analyse von Sprache, sondern die Absicht, „Gottes Intention (Willen) herauszufinden [...] deswegen waren die Kategorien, die sie aufgestellt haben, immer in Bezug auf die Sprecherintentionen gerichtet.“⁹¹ Der Begriff der Bedeutung (*ma'nā*) hatte schon von Anfang an, obwohl er vieldeutig verwendet werden kann, im ursprünglichen Sinne eine intentionale Bedeutung.⁹² Das arabische Wort für Bedeutung, nämlich „*ma'nā*“ ist das Verbalsubstantiv des Verbs *'anā / ya'nī*, welches wörtlich „(etwas) meinen“ oder „(etwas) intendieren“ bedeutet. Demzufolge bedeutet das arabische Wort *ma'nā* wörtlich „das Gemeinte“ oder „das Intendierte“⁹³ und drückt in erster Linie eine bestimmte Intention eines Sprechers⁹⁴ aus.⁹⁵ Paul Grices Darstellung: Der Satz „X bedeutet etwas“ wäre demnach äquivalent mit: „Jemand meinte mit X etwas“.⁹⁶ Ausgehend von seinem primären Sinn ist der Begriff der Bedeutung (*ma'nā*) stets unmittelbar mit einer kommunikativen Intention eines Sprechers verbunden,⁹⁷ d.h., dass der Sprecher mit der Äußerung von X die Absicht hat, beim Hörer eine bestimmte Wirkung hervorzurufen. Die Frage nach der Bedeutung einer Äußerung ist demnach gleichzusetzen mit der Frage nach der intendierten Wirkung.⁹⁸ Genau um diese Frage ging es bei den muslimischen Sprachwissenschaftlern und Rechtsgelehrten. Der Koran, als Wort Gottes, ist somit die Manifestation seiner kommunikativen Intention, mit der er bei den Adressaten eine bestimmte Wirkung hervorzurufen beabsichtigt. Die gesamte Sprachanalyse drehte sich dementsprechend um den Begriff der Intention, sodass die muslimischen Sprachwissenschaftler und Rechtsgelehrten „innerhalb von wenigen Jahrhunderten komplexe Bedeutungstheorien herausgearbeitet haben, die sich mit sehr vielen Aspekten der Sprechakte befassen.“⁹⁹

⁹⁰ Die Gebrauchstheorie ist das herrschende Paradigma in der gegenwärtigen sprachphilosophischen Debatte, die mit Ludwig Wittgenstein begann und vor allem durch die Sprechakttheorien von John L. Austin und John Searle sowie durch die bahnbrechende Theorie der Konversationsimplikaturen von Paul Grice wesentlich beeinflusst wurde. Kernaussage dieser Theorie ist, dass sich die Bedeutung eines Ausdrucks nur unter Rekurs auf die Intention des Sprechers bestimmen lässt, vgl. John Austin, *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*, Stuttgart 2002, S. 7.

⁹¹ „Their primary aim was to find out God's intention and the categories they set up belong, therefore, to the realm of intentions of the speaker.“ Versteegh macht diese Aussage in Bezug auf die Koranexegeten und Sprachwissenschaftler, aber das Gleiche gilt auch für die *fuqahā'*; vgl. Daniela Rodica Firanescu, „*Speech Acts*“, in: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Bd. 4, Leiden 2009, S. 328-334, S. 329.

⁹² Richard M. Frank, „*Meanings Are Spoken in Many Ways: The Earlier Arab Grammarians*“, in: *Le Museon*, 94, Paris 1981, S. 259-319, S. 262; *qaṣd* (Intention) wird seitens der Lexikografen immer als die erste Bedeutung des Begriffs *ma'nā* angegeben, siehe Frank, „*Meanings Are Spoken in Many Ways*“, S. 262.

⁹³ Vgl. Djamel Eddine Kouloughli, „*Ma'nā*“, in: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Bd. 3, Leiden 2008, S. 159-164, S. 160f.

⁹⁴ Genau im Sinne der Grice'schen nichtnatürlichen Bedeutung (Bedeutung_{mn}); Paul H. Grice, „*Sprecher-Bedeutung, Satz-Bedeutung, Wort-Bedeutung*“, in: Meggle, *Handlung, Kommunikation, Bedeutung*, Frankfurt a. M. 1979, S. 2-15.

⁹⁵ Vgl. Görgün, *Sprache, Handlung und Norm*, S. 81f.

⁹⁶ Vgl. Grice, „*Sprecher-Bedeutung, Satz-Bedeutung, Wort-Bedeutung*“, S. 11.

⁹⁷ Vgl. Kouloughli, „*Ma'nā*“, S. 161ff.

⁹⁸ Vgl. Peter Prechtel, „Bedeutung, natürliches / nicht-natürliches“, in: ders. / Franz-Peter Burkard (Hg.), *Metzler-Philosophie-Lexikon. Begriffe und Definitionen*, Stuttgart 1999, S. 60.

⁹⁹ Firanescu, „*Speech Acts*“, S. 329.

Da sich eine bestimmte Intention nur durch eine bestimmte sprachliche Form übermitteln lässt, sind die verschiedenen Äußerungstypen oder Äußerungsmodi, die zur Übermittlung der kommunikativen Intention dienen, bereits von Beginn an Gegenstand genauere Untersuchung gewesen. Denn um die Intention des Sprechers erkennen zu können, muss zunächst festgestellt werden, auf welche Art und Weise er sich äußert. Daraus entstand die Unterteilung der sprachlichen Rede in zwei Äußerungstypen, nämlich in *ḥabar* (konstativ) und *inšāʾ* (performativ). Konstative Äußerungen (*ḥabar*) sind Aussagen, welche an sich verifizierbar oder falsifizierbar sind, wohingegen performative (*inšāʾ*) Äußerungen ausgeführte Handlungen sind, die keiner Wahrheitsbedingung unterstellt sind. Darunter fallen u.a. Handlungen wie Gebote, Verbote, Aufforderungen, Bitten, etc.¹⁰⁰ Diese Unterscheidung zwischen *inšāʾ* und *ḥabar* ist äquivalent zur Unterscheidung von John Austin, der zwischen performativen und konstativen Äußerungen unterschied.¹⁰¹ Diese Unterscheidung stellte gegen Ende des 20. Jhd. eine regelrechte Wende in der gesamten philosophischen und sozialwissenschaftlichen Debatte dar. Die Tatsache, dass man mit sprachlichen Äußerungen nicht nur über bestimmte Sachverhalte informieren, sondern zugleich auch Handlungen vollziehen kann, die nicht verifizierbar oder falsifizierbar sein müssen, formulierte in dieser Deutlichkeit erst John Langshaw Austin in seiner Sprechakttheorie im Rahmen seiner Vorlesungen in Oxford, die 1962 posthum mit dem Untertitel *How to do things with Words* veröffentlicht wurden.¹⁰² In der islamischen Gelehrsamkeit war die Tatsache, dass man durch das Sprechen zugleich Handlungen ausführt, von Anfang an als Voraussetzung für das richtige Verstehen der Rede gegeben. Zum ersten Mal wurde das Begriffspaar *inšāʾ* / *ḥabar* im Austin'schen Sinne jedoch nicht von den Linguisten, sondern von den *uṣūl*-Gelehrten verwendet,¹⁰³ deren Hauptinteresse der Formulierung von Handlungsnormen galt. Da die meisten Normen eben durch performative Sprechakte, nämlich durch Gebote und Verbote, übermittelt werden, wurden diese besonders berücksichtigt.¹⁰⁴ Als Beispiele für performative Sprechakte sind die Verse: „Verrichtet das Gebet“, und: „Zahlt die Armensteuer“, zu nennen. Da die Sprechakte ebenfalls im Bereich der Pragmatik (Sprachgebrauch) behandelt werden, sind sie für die folgende Kategorie von großer Bedeutung.

¹⁰⁰ Vgl. Mehmed Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, S. 54f.

¹⁰¹ Vgl. Firanesu, „*Speech Acts*“, S. 328f.; „Im Gegensatz zur ‚konstativen Beschreibung‘ von Zuständen, die entweder wahr oder falsch ist, verändern ‚performative Äußerungen‘ durch den Akt des Äußerns Zustände in der sozialen Welt, das heißt, sie beschreiben keine Tatsachen, sondern sie schaffen soziale Tatsachen“; vgl. Uwe Wirth, „*Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität*“, in: ders. (Hg.), *Performanz. Zwischen Sprachwissenschaft und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2002, S. 10.

¹⁰² Vgl. John L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*, Stuttgart 2002, S. 7.

¹⁰³ Vgl. Firanesu, „*Speech Acts*“, S. 332.

¹⁰⁴ Vgl. ebd.

2.5 Vierte Kategorie: Wege und Methoden (*wuḡūh*) zur Erschließung der Bedeutungen (*ma'ānī*)¹⁰⁵ und der Sprecherintention (*murād*)¹⁰⁶

In den ersten drei Kategorien wurden die Ausdrücke (*naẓm*) unter verschiedenen Gesichtspunkten nach deren Extension, Verständlichkeit (*wuḡūh al-bayān bi dālīka n-naẓm*) und Gebrauch (*isti'māl dālīka n-naẓm*) klassifiziert. In der vierten Gruppe geht es nicht mehr um die Klassifikation der Ausdrücke,¹⁰⁷ sondern darum, wie der Hörer (*sāmi'*) den intendierten Gehalt der sprachlichen Rede auf der Basis der verwendeten Ausdrücke erschließen kann.¹⁰⁸ Ausgehend von den festgestellten Bedeutungen der jeweiligen Äußerungen können schließlich Handlungsnormen formuliert werden. Dies kann entweder durch den reinen Wortlaut (*al-istidlāl bi l-'ibāra*), durch einen Hinweis im Wortlaut (*al-istidlāl bi l-išāra*),¹⁰⁹ durch die Implikation¹¹⁰ des Wortlautes (*al-istidlāl bi l-dalāla*) oder durch eine propositionale Vervollständigung des Wortlautes bzw. eine notwendige Ergänzung im Wortlaut (*al-istidlāl bi l-iqtidā'*) geschehen.

Es geht also darum, zu zeigen, auf welchen verschiedenen Wegen eine sprachliche Äußerung auf eine Bedeutung hinweisen bzw. ein Sprecher seine kommunikative Intention vermitteln kann. In diesem Bereich werden im Prinzip die Ergebnisse, die in den ersten drei Kategorien herausgearbeitet wurden, ausgewertet.¹¹¹ Unter Beachtung aller möglichen Bedeutungskomponenten werden schließlich die Bedeutungen der Ausdrücke bestimmt, worauf dann letztendlich Handlungsnormen begründet werden. Die ersten drei Kategorien bilden somit die Voraussetzung für die vierte Kategorie, denn um die Bedeutung eines Ausdrucks feststellen zu können, muss zunächst die Frage geklärt werden, wie es überhaupt möglich ist, dass ein Ausdruck Bedeutung hat. Diese Frage wird in den ersten drei Kategorien behandelt, in denen wir festgestellt haben, dass hierzu drei verschiedene Ebenen voneinander zu unterscheiden sind:

1. Wortbedeutung: die von der Sprachgemeinschaft festgelegte Bedeutung einzelner Wörter,
2. Satzbedeutung: die Bedeutung des Satzes, welche durch die Bedeutungen der einzelnen Wörter und die syntaktischen Regeln festgelegt ist, und

¹⁰⁵ Mit „Bedeutungen“ (*ma'ānī*) bezieht sich al-Pazdawī auf die ersten beiden Kategorien der Klassifikation, in denen die Wortbedeutung und die Satzbedeutung ermittelt werden soll, vgl. Buḡārī, *Kaṣf al-asrār fī šarḥi uṣūl al-bazdawī*, Bd. 1, S. 45.

¹⁰⁶ Mit „Intention“ (*murād*) meint al-Pazdawī die Sprecherintention, die in der dritten Kategorie der Klassifikation ermittelt werden soll; vgl. ebd.

¹⁰⁷ Ebd., S. 46f.; Zysow, *Economy of Certainty*, S. 97; Görgün, *Anlam ve Yorum*, S. 45.

¹⁰⁸ Buḡārī, *Kaṣf al-asrār fī šarḥi uṣūl al-bazdawī*, Bd. 1, S. 46f., Zain ad-din Qāsim b. Kutlubogā, *Šarḥ muḥtaṣar al-manār*, hrsg. v. Zuhair b. Nāṣir, Damaskus 1993, S. 28.

¹⁰⁹ Zysow übersetzt *dāll bi l-išāra* mit „allusiveness“ („Anspielung“), Nyazee hingegen mit „connotation“ („Konnotation / Nebenbedeutung“); vgl. Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Jurisprudence: Usul al-fiqh*, Kuala Lumpur 2003, S. 186.

¹¹⁰ Nyazee benutzt hier den englischen Begriff „implication“, den der Autor (H. A.) übernommen hat; vgl. ebd., S. 188.

¹¹¹ Vgl. Buḡārī, *Kaṣf al-asrār fī šarḥi uṣūl al-bazdawī*, Bd. 1, S. 44; al-Buḡārī bezeichnet diese Kategorie als *qism al-istiṣmār* (Bereich des Nutzens, in dem quasi die Ergebnisse vorgetragen werden).

3. Sprecher- oder Äußerungsbedeutung: die Intention des Sprechers, die mit der Äußerung des Satzes beabsichtigt wird.¹¹²

Wenn ein Sprecher in einer bestimmten Sprechsituation einen Satz äußert, müssen dabei immer diese drei verschiedenen Ebenen berücksichtigt werden. Der Sprecher gebraucht diesen Satz, um damit eine gewisse Intention auszudrücken (Sprecherbedeutung). Dieser vom Sprecher geäußerte Satz hat jedoch auch eine vom Sprecher unabhängige kontextuelle Bedeutung auf der Satzebene (Satzbedeutung) und eine von jeglichem Kontext und Gebrauch unabhängige wörtliche Bedeutung (Wortbedeutung).

Al-Buḥārī führt dies anhand des Beispielsatzes „Zayd fährt gerade los (*Zayd munṭaliq*)“ aus. Dieser Satz besteht aus zwei einzelnen Wörtern, die jeweils bestimmte festgesetzte Bedeutungen haben. *Zayd* ist ein männlicher Vorname und *munṭaliq* ist das Partizip Präsens Aktiv des Verbs *inṭalaqa* (losfahren). Wenn man jedoch nur „Zayd“ oder nur „*munṭaliq*“ sagt, hat man damit noch nichts kommuniziert. Erst in der Zusammensetzung beider Wörter entsteht ein vollständiger Satz und dieser erhält damit eine kommunikative Funktion. Der Satz „Zayd fährt gerade los“ hat eine konventionelle Satzbedeutung, nämlich, dass eine Person Namens *Zayd* in diesem Moment losfährt. Der Sprecher kann diesen Satz jedoch in verschiedenen Situationen verwenden, sodass die damit verbundene Sprecherintention stets unterschiedlich sein kann. Der Satz „Zayd fährt gerade los“ kann beispielsweise als eine an den Hörer gerichtete Aufforderung verstanden werden, ebenfalls loszufahren, um ihn möglicherweise zu verfolgen. Der Sprecher kann diesen Satz aber auch aussprechen, um damit seinen inneren Zustand (Verärgerung, Freude) auszudrücken: „[Schade,] Zayd fährt gerade los“ oder „[Jawohl,] Zayd fährt gerade los“. Er kann aber auch lediglich geäußert worden sein, um den Hörer darüber zu informieren, dass *Zayd* gerade losgefahren ist.¹¹³ Was der Satz wörtlich bedeutet (Satzbedeutung) und was der Sprecher damit intendiert (Sprecherbedeutung), ist also deutlich voneinander zu unterscheiden.¹¹⁴ Dementsprechend kann eine sinnvolle Rede nur dann angemessen verstanden werden, wenn alle drei Ebenen berücksichtigt werden.¹¹⁵

Al-Pazdawī bezeichnet diese letzte Kategorie 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.¹¹⁶

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. In dieser

¹¹² Auch Paul Grice unterscheidet zwischen diesen drei Ebenen, siehe dazu: Grice, „Sprecher-Bedeutung, Satz-Bedeutung, Wort-Bedeutung“, S. 85-111; vgl. Buḥārī, *Kaṣf al-asrār fī šarḥi uṣūl al-bazdawī*, Bd. 1, S. 45.

¹¹³ „Li l-kalām ma ‘nā bi ḥasab al-waḍ‘ wa ma ‘nā bi ḥasab at-tarkīb wa taqarruran ‘alā l-ma ‘nā al-waḍ‘ ī aw taḡāwuzan ‘anhu bi ḥasab irādāta l-mutakallim wa isti māluḥū. Fa idā qulta: Zaid munṭaliq maṭalan [...]“; Buḥārī, *Kaṣf al-asrār fī šarḥi uṣūl al-bazdawī*, Bd. 1, S. 45.

¹¹⁴ Vgl. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*, S. 127-136; Heidrun Pelz, *Linguistik für Anfänger*, Hamburg 1982, S. 46ff., 230ff.

¹¹⁵ Vgl. Buḥārī, *Kaṣf al-asrār fī šarḥi uṣūl al-bazdawī*, Bd. 1, S. 44f.

¹¹⁶ Vgl. ebd., S. 45.

Kategorie werden vier Wege und Methoden vorgestellt, mit denen die Wort-, Satz- und Sprecherbedeutung der Ausdrücke zu ermitteln sind, woraus dann letztendlich für das Leben der Muslime relevante Handlungsnormen formuliert und begründet werden sollen.

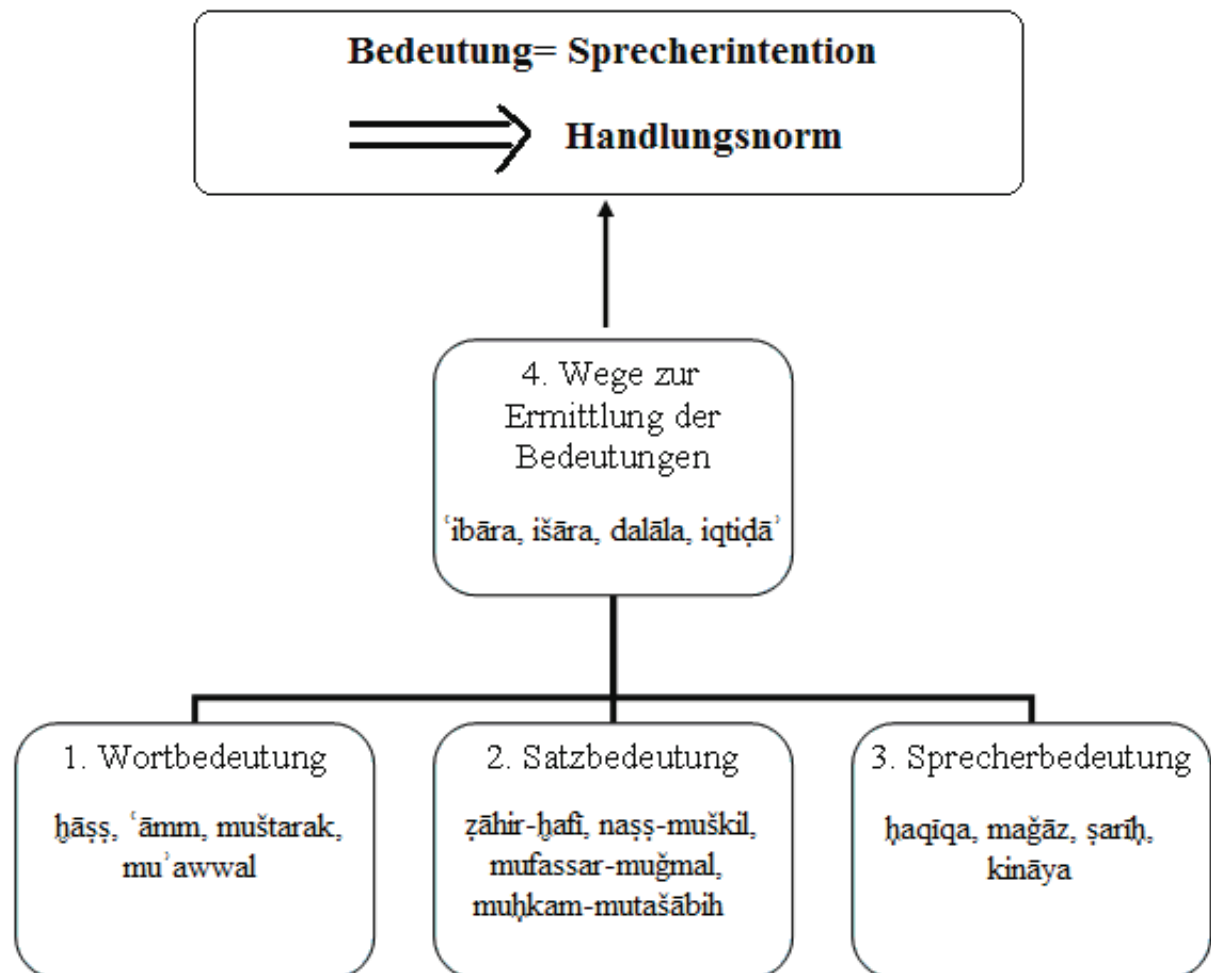


Abb.: Begründung und Formulierung muslimischer Handlungsnormen

Die Bedeutung einer Äußerung kann den Hanafiten zufolge entweder durch den reinen Wortlaut (*'ibāratu n-naṣṣ*), durch einen Hinweis im Wortlaut (*iṣāratu n-naṣṣ*),¹¹⁷ durch

¹¹⁷ Folgendes Beispiel kann den Unterschied zwischen *'ibāratu n-naṣṣ* und *iṣāratu n-naṣṣ* deutlich machen: Die beiden Koranverse: „Und wir geboten dem Menschen Güte gegenüber seinen Eltern. Seine Mutter trug ihn mit Schmerzen und gebar ihn mit Schmerzen. Und ihn auszutragen und zu entwöhnen [abzustillen], dauerte dreißig Monate“ (Koran, 46/15), und: „Wir legten dem Menschen Güte gegen seine Eltern an das Herz. Seine Mutter trug ihn von Schwäche zu Schwäche, und seine Entwöhnung dauerte zwei Jahre“ (Koran, 31/14), wurden mit der Absicht offenbart, die Güte gegenüber den Eltern und besonders gegenüber der Mutter zu empfehlen, da sie bei der Geburt und Erziehung des Kindes sehr große Lasten tragen muss(te). Diese Absicht erkennen wir durch den reinen Wortlaut (*'ibārat an-naṣṣ*) der Verse. Zusätzlich zu dieser Bedeutung erkennen wir bei genauerer Betrachtung durch den Hinweis im Wortlaut (*iṣārat an-naṣṣ*) ein weiteres Detail,

eine Implikation im Wortlaut (*dalālatu n-naṣṣ*)¹¹⁸ oder durch eine präpositionelle Vervollständigung im Wortlaut (*iqtiḍā`u n-naṣṣ*)¹¹⁹ erkannt werden.

2.5.1 Normativer Status aller vier Methoden (*aḥkām al-`ibāra, wa l-iṣāra, wa l-dalāla, wa l-iqtiḍā`*)

Außer diesen vier gibt es noch weitere Methoden, die *Uṣūl*-Gelehrte genutzt haben, z.B. die sogenannte *mafhūm al-muḥālafā* (gegensätzliche Bedeutung eines Textes). Diese wird jedoch von den Hanafiten als unzulässiges Ableitungsverfahren abgelehnt.¹²⁰ Alle vier oben genannten Methoden sind zulässige Verfahren, um die Bedeutung einer Äußerung zu ermitteln. Deshalb sind auch die Bestimmungen, die mittels einer der vier Methoden festgelegt worden sind, definitiv (*qaṭ`*) gültig, wobei die Hierarchie auch hier eindeutig festgelegt wurde.¹²¹ Die durch den Wortlaut (*`ibāra*) ermittelte Bedeutung hat den größten epistemischen Wert. Ihr folgen, der Reihe nach, die Bedeutung aus dem Hinweis (*iṣāra*),

nämlich, dass die Dauer der Schwangerschaft mindestens sechs Monate betragen muss. Denn im ersten Vers wird angegeben, dass die Schwangerschaft und das Abstillen insgesamt 30 Monate dauern, wohingegen im zweiten Vers das Abstillen auf 24 Monate festgesetzt wird. Werden beide Verse zusammen betrachtet, erhält man durch den Hinweis im Wortlaut die Information, dass die Schwangerschaft demnach mindestens sechs Monate (30 Monate - 24 Monate = 6 Monate) betragen muss. Die Bedeutung, die aus dem Hinweis hervorgeht (dass die Schwangerschaft sechs Monate beträgt), ist jedoch nicht Voraussetzung für das Verstehen der ersten primären Sprecherabsicht (Güte gegenüber den Eltern), d.h., auch wenn der Hinweis nicht erkannt wird, steht die erste Bedeutung durch den Wortlaut eindeutig fest. Die zweite Bedeutung ist dagegen eine zusätzliche Bedeutung, die aus dem Hinweis des Wortlauts hervorgeht, vgl. al-Pazdawī, *Kanz al-wuṣūl ilā ma`rifati `ilmi l-uṣūl*, Bd. 1, S. 111f.; Buḥārī, *Kaṣf al-asrār fī šarḥi uṣūl al-bazdawī*, Bd. 1, S. 111f.

¹¹⁸ *Dalālat an-naṣṣ* ist von ihrer Funktion her äquivalent zu der bekannten, juristischen Schlussform *argumentum a fortiori*, welche auch „Erst-Recht-Schluss“ genannt wird, da der Schlusssatz meistens mit „erst recht“ eingeleitet wird. Diese Schlussform schließt entweder vom „Größeren zum Kleineren“, auch *argumenta a maiore ad minus* genannt, oder vom „Kleineren zum Größeren“, auch *argumenta a minore ad maius* genannt. Beispielsweise geht aus dem Vers: „Sag daher nicht ‚Pfui‘ zu ihnen“ (*wa-lā taqul lahumā uffīn*) (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 Beschimpfung und Schlagen sind noch schlimmere Kränkungen als das „Pfui-Sagen“, deshalb sind sie erst recht verboten. Dieser Schluss wird nicht durch einen Analogieverfahren (*qiyās*) gezogen, sondern durch die Implikation des Textes (*dalālat 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; vgl. al-Pazdawī, *Kanz al-wuṣūl ilā ma`rifati `ilmi l-uṣūl*, Bd. 1, S. 115f.; Buḥārī, *Kaṣf al-asrār fī šarḥi uṣūl al-bazdawī*, Bd. 1, S. 15f.

¹¹⁹ Im technischen Sinne bedeutet *iqtiḍā` an-naṣṣ*, dass der Text in seinem jetzigen Zustand nicht verwertbar und deshalb eine Ergänzung im Wortlaut erforderlich ist, damit der explizite Gehalt der sprachlichen Äußerung verstanden werden kann. Diese propositionale Vervollständigung oder Anreicherung des propositionalen Gehalts der Äußerung ist notwendig für das richtige Verstehen der Rede. Beispielsweise ist der explizite Gehalt des Koranverses: „Verboten ist euch Verendetes, Blut und Schweinefleisch“ (Koran, 5/3), dass das Essen von Verendetem, Blut und Schweinefleisch verboten ist, obwohl der Zusatz „das Essen“ nicht explizit erwähnt, sondern logisch impliziert wird. Gleiches gilt für den Koranvers: „Verboten sind euch eure Mütter und Töchter“ (Koran, 4/23). Gemeint ist hier, dass das Heiraten von Müttern und Töchtern verboten ist. Das Wort „heiraten“ wird logisch impliziert und automatisch mitgelesen; vgl. al-Pazdawī, *Kanz al-wuṣūl ilā ma`rifati `ilmi l-uṣūl*, Bd. 1, S. 121; Buḥārī, *Kaṣf al-asrār fī šarḥi uṣūl al-bazdawī*, Bd. 1, S. 119ff.

¹²⁰ Vgl. Buḥārī, *Kaṣf al-asrār fī šarḥi uṣūl al-bazdawī*, Bd. 2, S. 373; al-Pazdawī, *Kanz al-wuṣūl ilā ma`rifati `ilmi l-uṣūl*, Bd. 2, S. 373; Ali Haydar Efendi, *Usul-i Fikih Dersleri*, S. 264ff.; Nyazee, *Islamic Jurisprudence*, S. 290.

¹²¹ Vgl. Buḥārī, *Kaṣf al-asrār fī šarḥi uṣūl al-bazdawī*, Bd. 2, S. 314.

die Bedeutung aus der Implikation (*dalāla*) und schließlich die Bedeutung aus der propositionalen Ergänzung (*iqtiḍāʿ*), der unter den vier Ableitungsmethoden der niedrigste Erkenntniswert zugesprochen wird. Deshalb wird bei einer Bedeutungskollision der Wortlaut (*ibāra*) stets den anderen vorgezogen, weil die Bedeutung unmittelbar aus dem Wortlaut hervorgeht und mit der primären Aussageabsicht verbunden ist. Die Bedeutung des Hinweises (*iṣāra*) geht zwar auch aus dem Wortlaut hervor, sie ist jedoch nicht mit der primären Aussageabsicht verbunden und steht zudem nicht immer klar und deutlich zur Verfügung.¹²² Deshalb ist der Hinweis (*iṣāra*) schwächer als der Wortlaut (*ibāra*), jedoch stärker als die Implikation (*dalāla*). Denn die Bedeutung des Hinweises (*iṣāra*) steht immerhin im Wortlaut fest, wohingegen die Implikation (*dalāla*) durch eine *Ratio legis*, die durch die Bedeutung der Äußerung bestimmt wird, auf einen anderen Fall erweitert wird und somit nicht unmittelbar aus dem Wortlaut (*manṭūq*) hervorgeht, sondern aus der Bedeutung (*mafhūm*) des Wortlauts.¹²³ Die propositionale Ergänzung hat hingegen den schwächsten Bedeutungsgehalt, da die Bedeutung weder durch den vorhandenen Wortlaut noch durch die Implikation des Wortlauts bestimmt werden kann, sondern erst durch eine Ergänzung im Wortlaut.¹²⁴

Allein die skizzenhafte Darstellung des linguistischen Apparates bei al-Pazdawī zeigt, auf was für einem hohen Niveau sich die sprachtheoretischen Fragen bewegen, in deren Ausmaß eine ganze Reihe von semantischen und pragmatischen Aspekten der Sprache eindrucksvoll dargestellt werden.¹²⁵

3. Schlussbetrachtung

In der obigen Zusammenfassung wurde ersichtlich, dass al-Pazdawī in seinem Sprachkonzept kommunikationstheoretisch vorgeht und die sprachliche Rede aus drei verschiedenen Perspektiven analysiert:

1. aus der rein konventionellen Sicht (der gemeinsame Code), ohne Berücksichtigung der Sprecher- und Hörerperspektiven;
2. aus der Hörerperspektive (Empfänger);
3. nach dem Gebrauch der Sprache durch den Sprecher (Sender).

Im vierten Schritt wird letztendlich unter Berücksichtigung der vorangegangenen drei Gesichtspunkte die Bedeutung, also die kommunikative Intention der sprachlichen Rede ermittelt. Diese Klassifikation ermöglicht es, so Ibn Kutlubūga, die sprachliche Rede aus allen möglichen Perspektiven erschöpfend zu untersuchen, nämlich „von ihrer ersten Festsetzung bis hin zum letztmöglichen Verstehen des Hörers (*min awwal waḍʿ al wāḍiʿ ilā āḥir fahm as-sāmiʿ*)“.¹²⁶ Denn um eine Bedeutung mit bestimmten sprachlichen Zeichen wiedergeben zu können, braucht man zunächst festgesetzte Ausdrücke, diese Ausdrücke

¹²² Deshalb sagte al-Buḥārī, dass der Hinweis (*iṣāra*) manchmal definitiv (*qaṭʿī*) und manchmal nicht definitiv (*gair qaṭʿī*) sei, also stets abhängig von der Klarheit des Hinweises. Buḥārī, *Kaṣf al-asrār fi šarḥi uṣūl al-bazdawī*, Bd. 2, S. 314.

¹²³ Vgl. ebd., S. 329.

¹²⁴ Nyazee, *Islamic Jurisprudence*, S. 288.

¹²⁵ Zysow, *Economy of Certainty*, S. 98: “[...] it rests upon an impressive body of observations of the semantic and pragmatic aspects of language.”

¹²⁶ Vgl. Ibn Kutlubūga, *Šarḥ muḥtaṣar al-manār*, S. 41.

müssen dann auf bestimmte Bedeutungen hinweisen, bevor sie von einem Sprecher für die Mitteilung einer kommunikativen Intention gebraucht werden. Schließlich muss der Hörer die kommunikative Intention der sprachlichen Rede verstehen.¹²⁷ Die gesprochene Sprache steht demnach eindeutig im Vordergrund und nicht die Schrift. Al-Pazdawī spricht in seiner Sprachanalyse nicht von „Verfasser und Leser“, sondern immer von „Sprecher und Hörer“. Der Koran wird dementsprechend in erster Linie nicht als ein Text, sondern als eine Anrede (*ḥiṭāb*) wahrgenommen.¹²⁸

Der berühmte japanische Islamwissenschaftler Toshihiko Izutsu bezeichnet die Offenbarung des Korans ebenfalls als ein „sprachliches Konzept“:

„Offenbarung bedeutet im Islam, dass Gott ‚sprach‘; dass er sich in einer Sprache offenbarte, und zwar nicht in einer geheimnisvollen, mysteriösen Sprache, sondern in einer klaren und verständlichen Sprache. [...] Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass der Islam von Anfang an ein extremes Sprachbewusstsein entwickeln musste. Der Islam entstand, als Gott ‚sprach‘. Die gesamte islamische Kultur nahm ihren Anfang mit der historischen Tatsache, dass der Mensch von Gott in einer Sprache, die er selbst sprach, adressiert wurde. Dies bedeutete nicht einfach das ‚Herabsenden‘ eines heiligen Buches durch Gott. Vielmehr bedeutete es in erster Linie, dass Gott ‚sprach‘; und das ist genau das, was Offenbarung bedeutet. Die Offenbarung ist im Wesentlichen ein ‚sprachliches Konzept‘.“¹²⁹

Die Offenbarung selbst soll demzufolge einen Kommunikationsakt zwischen Gott und Mensch darstellen, woraus schließlich der „Islam“ entstanden sei. Die islamische Gesellschaft sei demnach ein Produkt dieses Kommunikationsprozesses zwischen Gott und Mensch, weswegen die Sprache schon von Beginn an eine zentrale Rolle im islamischen Kulturkreis einnehme. Wege und Methoden für das richtige Verständnis der Offenbarung zu entwickeln und dadurch die kommunikative Intention Gottes zu verstehen, ist, wie wir in diesem Artikel gesehen haben, stets die wichtigste Aufgabe der muslimischen Gelehrten gewesen. Diese Aufgabe haben zum größten Teil die Gelehrten der *uṣūl al-fiqh*, die sich mit „Grundlagen des Verstehens“ übersetzen lässt, übernommen.

Die Sprachanalyse al-Pazdawīs besteht jedoch nicht nur aus den in dieser Arbeit vorgestellten thematischen Aspekten, sondern erstreckt sich über mehrere Themenfelder. Die Klassifikation bildet lediglich die Basis für die Sprachanalyse. Durch diese Klassifikation wurden die Ausdrücke nach epistemologischen Kriterien der Rangordnung nach klassifiziert. Dabei wurde festgestellt, welche Ausdrücke klar und deutlich sind, deshalb keine Erklärung benötigen und somit für die Begründung von Normen zur Verfügung stehen. Auf der anderen Seite wurden die unklaren Ausdrücke bestimmt, nach verschiedenen Stufen der Unklarheit geordnet und festgelegt, mit welchen Interpretationsmethoden sie erklärt werden müssen.

Erst nach diesen Schritten beginnt der Interpretationsvorgang, der unter dem Oberbegriff *bayān* zusammengefasst wird. Unter *bayān* werden alle Interpretationsmethoden der *fuqahā* subsumiert, wie u.a. die Spezifizierung des Allgemeinen, die Einschränkung

¹²⁷ Vgl. ebd.

¹²⁸ Vgl. Zysow, *Economy of Certainty*, S. 92.

¹²⁹ Izutsu, *God and Man in the Koran*, S. 152 (übersetzt aus dem Englischen: H. A.).

des Absoluten, die Bestimmung des Unbestimmten oder die Abrogation (*nash*). Diese Themen nehmen einen beachtlichen Teil innerhalb der gesamten Sprachanalyse ein, auf die hier, aufgrund der Komplexität und des Umfangs der einzelnen Themenbereiche, gar nicht eingegangen werden konnte. Auch die Diskussionen über den Gebrauch des Imperativs (*amr*), welcher in den *uṣūl al-fiqh*-Werken am ausführlichsten diskutiert wird, konnte hier nicht berücksichtigt werden, ebenso wenig die detaillierte Analyse von Sprachpartikeln, samt der Präpositionen, Konjunktionen, Adverbien, Artikel, die ebenfalls ausführlich bearbeitet werden. Die *fuqahā'* versuchten in der Sprachanalyse, alle Verwendungsweisen von Sprache genauestens zu erforschen, um möglichst alle Möglichkeiten des Sprachgebrauchs zu ermitteln. Dabei werden alle Aspekte der Syntax, Semantik und Pragmatik ausgeschöpft und darüber hinaus noch weitere Themenfelder der Rhetorik mitberücksichtigt.

