

Zeitschrift:	Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber:	Schweizerische Asiengesellschaft
Band:	59 (2005)
Heft:	3
Artikel:	Allgemeiner Wortlaut und eingeschränkter Sinn : die Fundierung der juristischen Hermeneutik (usl al-fiqh) in der Risla des Šfi'
Autor:	Tillschneider, Hans-Thomas
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-147693

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ALLGEMEINER WORTLAUT UND EINGESCHRÄNKTER SINN

Die Fundierung der juristischen Hermeneutik (*uṣūl al-fiqh*) in der *Risāla* des Ṣāfiī

Hans-Thomas Tillschneider / Freiburg i. Br.

Abstract

“Was al-Ṣāfiī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?” Wael HALLAQ poses this question in the title of a very sceptical essay answering it immediately with a clear “not at all”. In the following he directs a devastating criticism against the widespread notion of Ṣāfiī’s fundamental impact on legal hermeneutics (*uṣūl al-fiqh*).

One of the few certainties which pass HALLAQ’s criticism is the fact that Ṣāfiī establishes the Sunna as a second and additionally to the Qur’ān single source of law. Wael HALLAQ also admits that the Sunna is legitimated as a prophetic commentary to the word of God.

However, Wael HALLAQ does not clarify by which hermeneutical argument Ṣāfiī introduces the Sunna to the qur’ānic text. Looking at the *Risāla*, we see that it is more than a mere insisting on the authority of the prophet. The crucial grounds are laid by the ‘āmm / khāṣṣ exegesis.

During Ṣāfiī’s lifetime these technical terms already have a long history in the realm of theology. There are the Mu‘tazilites, who are teaching that a general term (*lafz ‘āmm*) leads to certain knowledge (*ilm*) whereas the Murğī’ites obey the rule that every general term is indistinct (*mujmal*) by itself and therefore needs explanation.

Ṣāfiī is the first one to introduce this exegetical tool into a juridical treatise and to discuss it extensively in the realm of law. As the theological concepts don’t fit juridical needs Ṣāfiī creates a new ‘āmm / khāṣṣ exegesis making ‘āmm / khāṣṣ suitable for a specifically juridical exegesis. This includes a characteristic epistemology of language.

If we consider now the central role played by ‘āmm / khāṣṣ in the later treatises on *uṣūl al-fiqh* and consider in addition that not only the later Ṣāfiī’ites orientate towards Ṣāfiī’s epistemological synthesis it is more than doubtful whether Ṣāfiī has so little in common with *uṣūl al-fiqh* as Wael HALLAQ believes to show.

Mit der Figur Muḥammad b. Idrīs aš-Ṣāfiī (gest. 204/820) verbinden die islamischen Quellen zweierlei: Zum einen wird Ṣāfiī nachgesagt, er habe die Sunna als juristische Autorität neben dem Koran etabliert und verdiene deshalb den

Ehrentitel *nāṣir as-sunna*.¹ Zum anderen gilt Ṣāfi‘ī als Begründer der *uṣūl al-fiqh*-Wissenschaft.²

Das Verhältnis beider Titel gibt ein Rätsel auf. Sollten sich der Traditionalismus der *ahl as-sunna* und die rationalistische Systematik der *uṣūl al-fiqh* auch nicht unbedingt ausschliessen, so geht doch keinesfalls das eine problemlos aus dem anderen hervor. Zur Frage, wie diese beiden Seiten des Ṣāfi‘ī-Bildes zusammenhängen, haben sich in der westlichen Islamwissenschaft zwei Auffassungen gebildet:

SCHACHTS Position

Joseph SCHACHT und die an ihn anschliessende Forschung erklärt den Zusammenhang beider Seiten so, dass Ṣāfi‘īs Festhalten an der juristischen Autorität der Sunna auf einem systematischen Kompromiss zwischen den Lehren der *ahl ar-ra‘y* und der *ahl al-hadīt* beruht.³

Während die *ahl ar-ra‘y* nur ein recht subjektives Vernunfturteil als Komplement des Korans gelten lassen, sind die *ahl al-hadīt* dafür bekannt, neben dem Koran auch Traditionsmaterial heranzuziehen, das nicht auf den Propheten zurückgeht.⁴ Ṣāfi‘īs Forderung, sich bei der Rechtsfindung in aller Strenge einzige und allein an die Texte des Korans und die Sunna des Propheten zu halten, stellt demgegenüber eine erste Systematisierung dar.⁵ Mit der klaren Definition des

1 Siehe das Vorwort zur *Risāla*-Edition von Muḥammad Šākir, S. 6. Vgl. auch GOLDZIHER, *Zāhiriten*, S. 23.

2 Siehe IBN ḤALDŪN, *Muqaddima*, S. 455: “Ṣāfi‘ī war der erste, der darüber (= über die *uṣūl al-fiqh*) schrieb” (*wa-kāna awwala man kataba fihī š-Ṣāfi‘ī*). Eine Zusammenstellung ähnlich lautender Zuschreibungen findet sich im Vorwort zur *Risāla*-Edition von Muḥammad Šākir, S. 12ff.

3 Diese Position hält sich eng an die islamischen Quellen und ist schon bei Brockelmann formuliert. Vgl. *GAL I*, S. 190: “Sein (= Ṣāfi‘īs) Maḏhab suchte zwischen der Überlieferungstreue Mālikis und dem Ra‘yprinzip a. Ḥanīfas zu vermitteln.”

4 Vgl. COULSON, *History*, S. 56f.

5 Siehe SCHACHT, *Origins*, S. 318: “Shāfi‘ī shows himself tradition-bound and systematic at the same time, and we may consider this new synthesis typical of his legal thought.” Vgl. auch COULSON, *History*, S. 61. Ferner wird darauf hingewiesen, dass Ṣāfi‘ī anders als die *ahl al-hadīt* den Analogieschluss als Mittel der Rechtsfindung akzeptiert, ihn aber strenger handhabt als bei den *ahl ar-ra‘y* üblich.

massgeblichen Textbestandes ist eine neuartige Interpretationsmethode⁶ verbunden, was als Gesamtleistung den *uṣūl al-fiqh* eine erste Grundlage gibt.

Diese Erklärung klingt einleuchtend und wurde oft kritiklos übernommen, sie hat jedoch eine Schwäche. SCHACHT wird nicht müde, eine systematische Herangehensweise festzustellen, kann aber nicht genau sagen, worin sie besteht. Die Analyse reicht über vage Vorstellungen einer erstmals bei Šāfi‘ī anzutreffenden Systematik nicht hinaus. Hier setzt Wael HALLAQs Kritik an.

Wael HALLAQs Position

Ohne in Frage zu stellen, dass Šāfi‘ī die Sunna des Propheten zum zweiten, rechtsverbindlichen Bestand erhebt, bezweifelt Wael HALLAQ, dass es sich bei Šāfi‘ī darüber hinaus auch noch um den Begründer der *uṣūl al-fiqh*-Wissenschaft handeln soll.⁷ Die Forderung, nur Koran und Sunna für die Rechtsfindung in Frage kommen zu lassen, diese schlichte Lösung, kann – so Wael HALLAQ – kaum die Grundlage der von Theologie und Philosophie schwangeren *uṣūl al-fiqh*-Wissenschaft abgegeben.

Wael HALLAQ untermauert seine Kritik mit globalen Feststellungen zur *Risāla*. Sie zeige kaum Gemeinsamkeiten mit den anderen erst aus dem 5. und 6. Jahrhundert überlieferten *uṣūl al-fiqh*-Werken.⁸ Im Grunde sei die *Risāla* nicht mehr als ein recht archaischer Traktat über die Sunna des Propheten.⁹

Unterstützt wird dieser Befund von Sherman A. JACKSON. JACKSON gibt zu bedenken, dass die Ableitung des Rechts in der *Risāla* noch keinem für die *uṣūl al-fiqh* charakteristischen Formalismus folgt.¹⁰

JACKSONS Einwand ist nicht von der Hand zu weisen. Wie auch ABŪ ZAYD bemerkt, enthält die *Risāla* in der Tat keine *uṣūl al-fiqh*-typische Auslegungstechnik.¹¹ Šāfi‘ī denkt den juristischen Gehalt von Koran und Sunna noch nicht

6 Siehe SCHACHT, *Origins*, S. 56: “Shāfi‘ī employed a consistent method of interpretation which he applied both to Koran and traditions and which he opposed explicitly to that used by his predecessors.”

7 Der konkrete Anlass für Wael HALLAQs Kritik ist N.J. COULSONS *History of Islamic Law*. COULSON bezeichnet Šāfi‘ī als “master architect” des islamischen Rechts und widmet ihm ein zentrales Kapitel. Siehe COULSON, *History*, S. 53–61.

8 Siehe HALLAQ, *Master Architect*, S. 592f.

9 Siehe HALLAQ, *Master Architect*, S. 591f.

10 Siehe JACKSON, *Functional Analysis*, S. 188.

11 Siehe ABŪ ZAID, Šāfi‘ī, S. 26f.

als eine aus Wortbedeutung und Syntax zu errechnende Grösse und überlässt die Interpretation der Texte weitestgehend dem Sprachgefühl des Juristen.¹² Die *Risāla* scheint nur das autoritative Textmaterial festzuschreiben. Darüber, wie es exegetisch zu behandeln ist, erfahren wir wenig Definitives.

Gerade der Apparat griffig formulierter Auslegungsregeln, die rational begründet sind und mechanisch gehandhabt werden wollen, gehört nun aber zum Wesentlichen der *uṣūl al-fiqh*. Die *uṣūl al-fiqh* sind schliesslich eine Fachherme-neutik, die verspricht, Regeln und Prinzipien einer spezifisch juristischen Exege-se an die Hand zu geben.

Da dieses System in der *Risāla* noch nicht entwickelt ist, kann es sich bei Šāfi‘ī nicht um den Begründer der *uṣūl al-fiqh* handeln, zumindest nicht in dem Sinn, wie man von Ḥalīl sagt, er sei Begründer der Metrik. Šāfi‘ī hebt keine fertige Wissenschaft aus der Taufe, bei der sich die folgenden Generationen aufs blosse Tradieren beschränken.

Wäre Wael HALLAQs These so zu verstehen, müssten wir ihm vorbehaltlos Recht geben, dann wäre sie aber auch erschreckend trivial. Selbstverständlich fehlen in der *Risāla* noch Begriffe und Konzepte, die zweihundert Jahre später zum unveräußerlichen Bestand der *uṣūl al-fiqh* gehören. Daraus folgt jedoch nicht, dass Šāfi‘ī in keiner Weise als Begründer der *uṣūl al-fiqh* gelten kann. Genau das aber suggeriert Wael HALLAQ.

Wissenschaften werden in den seltensten Fällen über Nacht erfunden. An ihrer Entstehung sind meist mehrere Generationen beteiligt. Die Gründerfiguren zeichnet eine gewisse Einfachheit und Dichte des Gedankens aus, die deshalb als fundierend gilt, weil sie von der nachfolgenden Entwicklung nicht mehr eingeholt, sondern nur noch ausgestaltet wird. Falls Šāfi‘ī als Begründer der *uṣūl al-fiqh* gelten kann, dann nur auf diese Weise.

In eben dieser Weise behaupten das auch die islamischen Quellen. Ar-Rāzīs bekannter Vergleich zwischen Šāfi‘ī und Aristoteles wird von Wael HALLAQ verzerrt wiedergegeben.¹³ Ar-Rāzī behauptet, dass Šāfi‘ī nur für die Wissen-schaft vom Recht (*‘ilm aš-šar‘*), nicht für die *uṣūl al-fiqh* das darstellt, was Aris-toteles für die Logik ist.¹⁴ In Bezug auf die *uṣūl al-fiqh* spricht ar-Rāzī lediglich davon, dass Šāfi‘ī ein universales Prinzip (*qānūn kullī*) geschaffen hat. Worin dieses Prinzip besteht, sagt ar-Rāzī leider nicht.

12 Dies ist gegen die Nichtmuttersprachler, insbesondere die Perser gerichtet und steht im Zei-chen šu‘ūbitischer Auseinandersetzungen. Vgl. ABŪ ZAID, Šāfi‘ī, S. 7.

13 HALLAQ, *Master Architect*, S. 589: “The medieval dictum that Shafi‘i is to *uṣūl al-fiqh* what Aristotle was to logic ...”.

14 Siehe Vorwort zur *Risāla*-Edition von Muḥammad Šākir, S. 13.

Auf der Suche nach diesem Prinzip will ich den Zusammenhang zwischen den beiden Seiten des Šāfi‘ī-Bildes neu bedenken. Da als gesichert gelten kann, dass Šāfi‘ī wesentlichen Anteil an der Kanonisierung der Sunna hat, nehme ich dabei meinen Ausgang.

Was heisst das, die Sunna als zweiten Textkorpus neben den Koran stellen? Sagt die Forderung, nur die Texte des Korans und die Sunna des Propheten für die Rechtsfindung in Frage kommen zu lassen vielleicht mehr aus, als man ihr auf den ersten Blick ansieht?

1. Die hermeneutische Rechtfertigung der Sunna

Wer im Inhaltsverzeichnis von Muḥammad Šākirs Edition der *Risāla* die Stelle sucht, an der Šāfi‘ī die juristische Autorität der Sunna begründet, wird auf vier Kapitel gegen Ende des ersten Drittels aufmerksam. Šāfi‘ī argumentiert dort mit der Pflicht, dem Propheten Gehorsam zu leisten. Diese Pflicht ist in zahlreichen Koranversen belegt,¹⁵ ist untrennbar mit dem Gehorsam gegenüber Gott selbst verbunden und schliesst juristische Befolgungstreue ein.¹⁶

Das Argument scheint hinreichend, begründet genau genommen jedoch nur, dass der ausserkoranische Traditionstrom auf die Traditionen des Propheten einzuschränken ist. Darüber, wie die Sunna als Text mit dem Koran zu vereinbaren ist, sagt das Argument nichts.

Wenn Sure 24, Vers 2 die Strafe für Unzucht auf 100 Peitschenhiebe festlegt und daneben vom Propheten überliefert wird, dass er Unzuchttäter, die schon einmal verheiratet waren, steinigen liess, bietet die Gehorsamspflicht keine Lösung des Widerspruchs. Die schon einmal verheirateten Unzuchttäter sind auf Grundlage der Prophetenüberlieferung zu steinigen, auf Grundlage des Ko-

15 Šāfi‘ī argumentiert unter anderem mit den folgenden Versen:

“Ihr Gläubigen! Gehorchet Gott und dem Gesandten und denen unter euch, die zu befehlen haben! Und wenn ihr über eine Sache streitet, dann bringt sie vor Gott und den Gesandten, wenn ihr an Gott und den jüngsten Tag glaubt.” Sure 4, Vers 59.

“Diejenigen, die Gott und dem Gesandten gehorchen, sind (dereinst im Paradies) zusammen mit dem Propheten, den Wahrhaftigen, den Zeugen und den Rechtschaffenen, denen (allen) Gott (höchste) Gnade erwiesen hat.” Sure 4, Vers 69.

“Wenn einer dem Gesandten gehorcht, gehorcht er (damit) Gott.” Sure 4, Vers 80.

16 Deshalb hält Šāfi‘ī die gesamte Sunna für inspiriert. Sie geht auf eine Form von *wahy* zurück, ist eine Art Offenbarung und kein prophetischer Kommentar des Gotteswortes. Vgl. hierzu ABŪ ZAID, Šāfi‘ī, S. 39f.

ranverses auszupeitschen. Dem Propheten gehorchen hiesse gegen den Koran verstossen.

Mit der Frage, wie in solchen Fällen zu verfahren ist, setzt Šāfi‘ī sich in Kapiteln auseinander, denen man ihr Argumentationsziel nicht ansieht. Sie gehen den Ausführungen zur Gehorsamspflicht unmittelbar voran und handeln von der exegetischen Problematik des mengenfähigen Allgemeinbegriffs.

Die Allgemeinbegriffe des Korans und insbesondere die für das Recht bedeutsamen Personenplurale müssen, so Šāfi‘ī, nicht in jedem Fall alles bedeuten, was sie nach Massgabe ihres Wortsinns bedeuten können. Spricht Gott von den Menschen, müssen nicht alle Menschen gemeint sein, spricht Gott von den Muslimen, nicht alle Muslime. Dem äusseren Wortsinn nach allgemein zu sprechen, aber nur einen Teil der vollen Allgemeinheit zu intendieren, ist durchaus möglich, ohne dass die Rede falsch wird.

Um die Referenz des Allgemeinbegriffs auf die Elemente seiner Begriffsmenge zu beschreiben, verwendet Šāfi‘ī die üblichen Fachtermini ‘āmm / ḥāṣṣ bzw. ‘umūm / huṣūṣ, jedoch ohne die spätere, formalistische Differenzierung zwischen Wortform (*sīga*) und Sinn/Bedeutung (*ma‘nā*). An ihrer Stelle steht eine archaische Differenzierung zwischen tatsächlicher Intention (*murād*) und rein sprachlich begründetem Anschein (*zāhir*). Wird ein Allgemeinbegriff in seinem vollen Sinn verwendet, spricht Šāfi‘ī von ‘āmm az-zāhir yurād bihī al-‘āmm. Ist mit einem Allgemeinbegriff weniger als seine volle Menge intendiert, spricht Šāfi‘ī von ‘āmm az-zāhir yurād bihī al-ḥāṣṣ.¹⁷

Diesem ‘āmm az-zāhir yurād bihī al-ḥāṣṣ, der Abweichung vom allgemeinen Sinn, gilt Šāfi‘īs Hauptinteresse. Als Standardbeispiel dient eine kurze Passage aus Sure 3, Vers 173. Sie lautet: *qāla lahumū n-nāsu: inna n-nāsa qad ḡama‘ū lakum* “(Eben) zu ihnen sagten die Leute: ,Die Leute haben eine Streitmacht gegen euch aufgeboten’”.

Aufgrund des Kontextes ist klar, dass diejenigen, die informieren, andere sind, als diejenigen, die eine Streitmacht aufbieten. Da es sich um zwei verschiedene Gruppe handelt, können nicht in beiden Fällen alle Menschen gemeint sein. Der determinierte Personenplural *an-nās* “die Leute” hat also entgegen seiner Formulierung keinen ‘āmm-, sondern einen ḥāṣṣ-Sinn, meint nur einige, nicht alle Menschen. Je nach Kontext (*siyāq*) sind solche Abweichungen prinzipiell immer möglich.

Ein weiteres Beispiel ist Sure 4, Vers 75. Mekkanische Muslime bezeichnen Mekka als *al-qarya az-zālim ahluhā* “die Stadt, deren Einwohner frevelhaft

17 ŠĀFI‘Ī, *Risāla*, § 173.

sind". Weil sie, die aufrechten Muslime, sich selbst in Mekka aufhalten, können nicht alle Bewohner gemeint sein. Der äussere Wortsinn des Begriffs *ahluhā* ist allgemein ('āmm). Die Intention aber realisiert nur einen Teil der vollen Allgemeinheit: 'āmm az-zāhir yurād bihī al-hāss.¹⁸

Insgesamt umfasst die Darstellung der 'āmm / hāss-Exegese fünf Kapitel. Die ersten vier Kapitel behandeln einzelne Koranverse, die aufgrund ihres Kontextes vom allgemeinen Wortsinn abweichen. Im fünften Kapitel kommt dann die Sunna als exegetischer Faktor hinzu.

Dieses Kapitel, das genau zwischen dem koranexegetischen Teil und den Ausführungen zur legislativen Autorität des Propheten eingeschaltet ist, trägt die Überschrift: *bābu mā nazala 'āmman dallati s-sunnatu hāssatan 'alā annahū yurādu bihī l-hāssu* – "Das Kapitel derjenigen Koranstellen, die allgemein offenbart wurden, wobei speziell die Sunna zeigt, dass ein *hāss*-Sinn gemeint ist."

Es handelt sich um eine zentrale Gelenkstelle im Aufbau der *Risāla*.¹⁹ Sie verbindet das Thema "Koranexegese" mit dem Thema "juristische Autorität der Sunna". Die Sunna zeigt, dass ein Koranvers nicht in seinem vollen allgemeinen Sinn zu verstehen ist, und nimmt damit genau jene Rolle ein, die in den ersten vier Kapiteln der 'āmm / hāss-Diskussion dem koranischen Kontext zukommt. Die Sunna erscheint als ein weiteres partikularisierendes Moment, ein weiterer "Kontext" der Offenbarung.

Im Beispiel: Sure 5, Vers 38 verfügt, dass Diebstahl mit Handabtrennen zu bestrafen ist. *wa-s-sāriqu wa-s-sāriqatu fa-qta'ū aidiyahumā ġazā'an bi-mā ka-sabā*. Daneben existiert eine Sunna, wonach unter einem viertel Dinar Diebesgut die Hand nicht abgetrennt wird.²⁰ Die juristische Beurteilung stützt sich auf beide Texte und besagt, dass nur noch denjenigen Dieben die Hand abzutrennen ist, die Gut im Gegenwert von über einem viertel Dinar gestohlen haben.

In derartigen Fällen hat die Sunna deutlich exegetischen Charakter. Sie enthält keine eigene Beurteilung, kein eigenes *hukm*, sondern formuliert eine Ausschlussregel, die eine Hauptregel voraussetzt. Das Verhältnis Sunna / Koran nimmt diese Form sehr häufig an, es handelt sich dabei jedoch keine Voraussetzung dafür, dass die Sunna den allgemeinen koranischen Wortlaut auslegt.

Die Sunna greift auch und gerade dann in den koranischen Wortlaut ein, wenn kein direkter exegetischer Bezug vorliegt und vielmehr der Anschein eines Widerspruchs besteht. Im Fall der Unzuchtstrafe bietet die Sunna, wonach schon

18 Siehe ŠĀFI'I, *Risāla*, § 186.

19 Siehe ŠĀFI'I, *Risāla*, § 214–257.

20 Siehe ŠĀFI'I, *Risāla*, § 224.

einmal verheiratete Unzuchttäter zu steinigen sind, eine vollwertige juristische Beurteilung (*ḥukm*). Dank der Unsicherheit im Allgemeinbegriff wird dadurch der Nachweis erbracht, dass die 100 Peitschenhiebe aus Sure 4, Vers 25 entgegen dem Anschein des Wortlauts in Wahrheit nur für jungfräuliche Unzuchttäter gelten. Das Verhältnis der beiden Texte, das auf den ersten Blick wie ein Widerspruch aussieht, wird zu einer Form von *bayān*.

Die Sunna als Gattung wandelt sich so von einem problematischen Subtext zu einem notwendigen Kommentar. Will man ermitteln, wie weit die koranischen Allgemeinbegriffe ausgreifen, ist man auf die Sunna angewiesen. Wer sich nur an den Koran hält, kennt nur die halbe Wahrheit.

Das Entscheidende daran ist, dass die Sunna dieser Wandlung bedarf, um als zweite, juristisch massgebliche Textgattung neben dem Koran gelten zu können. Viel von ihr präzisiert koranische Regelungen oder schränkt ihren Anwendungsbereich ein wie im Fall der Überlieferung zum *sariqa*-Vers. Viel von ihr trifft eigenständige Beurteilungen wie im Fall der Steinigungsstrafe. Könnte der allgemeine Wortlaut des Korans nicht von seiner vollen Allgemeinheit abweichen, wäre in beiden Fällen ein Widerspruch gegeben. Da sich in solchen Widersprüchen der Koran gegenüber der Sunna durchsetzen dürfte, wäre die Sunna als zweiter autoritativer Textbestand marginalisiert wenn nicht gefährdet.

Die Möglichkeit, einen Allgemeinbegriff zu verwenden und nur einen Teil der vollen Begriffsmenge zu intendieren, ist somit zugleich die Bedingung der Möglichkeit dafür, die Sunna als zweiten rechtsrelevanten Textbestand einzuführen. Das Argument der Gehorsamspflicht gegenüber dem Propheten macht erst danach Sinn und schliesst den Begründungszusammenhang ab.

Die eigentliche Begründungsleistung liegt in der spracheistemologischen Einstellung der Koranexegese. Ihr Prinzip, wonach ein koranischer Allgemeinbegriff nicht mit Notwendigkeit auf seine volle Begriffsmenge verweist, ist dabei keinesfalls so selbstverständlich wie es die Gedankenführung der *Risāla* nahe legt. Šāfi‘ī muss gegenüber konkurrierenden Modellen Stellung beziehen.

2. Die epistemologischen Voraussetzungen

Die Diskussion darüber, wie die Allgemeinbegriffe des Korans exegetisch zu behandeln sind, hat zu Šāfi‘īs Zeit schon eine beinah hundertjährige, allerdings rein theologische Vorgeschichte. Bereits von Waṣīl b. ‘Atā’ (gest. 131/748-9)

wird überliefert, er habe sich zum epistemologischen Rang koranischer Allgemeinbegriffe geäussert.²¹

Ausgangspunkt ist der Streit um die Interpretation der koranischen Drohverse (*mas'ala t al-wa'd wa-l-wa'id*). Gott droht in diesen Versen schweren Sündern die Höllenstrafe an und es fragt sich, ob damit auch Muslime gemeint sind.

Die für ihren ethischen Rigorismus bekannte Mu'tazila vertritt die Auffassung, dass die angekündigte Strafe ausnahmslos jeden schweren Sünder (*sāhib al-kabīra*) trifft. Die Murğı'a stellt das Urteil über die Muslime unter den schweren Sünder Gott anheim. Der schwere Sünder kann auf die göttliche Gnade hoffen, so lange er sich zum Islam bekennt.

Um die spezifisch theologischen Standpunkte zu verteidigen, wird mit Wesen und Verhalten der Sprache argumentiert. Die jeweils eigene Position soll im Einklang mit der Sprache überhaupt stehen und dadurch bestmöglich begründet sein. Die theologische Differenz verfestigt sich so in zwei sprachepistemologischen Grundauffassungen.

Gemäss ihrem Dogma nimmt die Mu'tazila an, dass ein Allgemeinbegriff völlig sicheres Wissen (*ilm*) ergibt. Spricht Gott von den Unzuchttätern, den Polytheisten oder den Dieben, weiss man, dass alle Unzuchttäter, Polytheisten oder Diebe gemeint sind. Dieses Wissen ist so sicher, als hätte Gott jedes Individuum der Menge bei seinem Eigennamen genannt: *ka-annahū ḍakara kulla far-din min afrādi l-‘umūmi bi-smihi l-hāṣṣ*.²² Das ist das sog. *qaul bi-l-‘umūm*, die These, dass ein allgemein formulierter Wortlaut auch allgemeinen Sinn hat.

Die Murğı'a vertritt die Gegenthese, das sog. *qaul bi-l-waqf*.²³ Wenn Gott droht, die schweren Sünder zu bestrafen, weiss man nicht, ob auch alle schweren Sünder bestraft werden. Ein Allgemeinbegriff ist als solcher immer schon unbestimmt (*muğmal*).

Mit diesen beiden Grundthesen, dem *qaul bi-l-‘umūm* der Mu'tazila und dem *qaul bi-l-waqf* der Murğı'a, sind weitreichende Konsequenzen für das sog. *tahṣīṣ* verbunden, diejenige exegetische Operation, die aufzeigt, dass ein Allgemeinbegriff von seinem allgemeinen Sinn abweicht.

Da der Allgemeinbegriff nach Massgabe des *qaul bi-l-‘umūm* prinzipiell klar ist, erlaubt er keine weitere Klärung. *Tahṣīṣ* muss deshalb immer erst gerechtfertigt werden beispielsweise durch die Beschränkung auf die Struktur der

21 Vgl. T. & G. II, S. 278 und T. & G. V, S. 162f.

22 ABŪ L-MU'TIN AN-NASAFI, *Tabṣirat al-Adilla I*, S. 769.

23 Siehe AŞ'ARİ, *Maqālāt*, S. 144–147.

Ausnahme.²⁴ Die Ausnahme zeigt, was nicht gemeint ist, nicht, was gemeint ist. Sie setzt voraus, dass die Begriffsmenge, von der ausgenommen wird, klar bestimmt ist und dass der Begriff nach der Ausnahme weiterhin für die Restmenge steht. Beides entspricht dem hohen epistemologischen Rang des Allgemeinbegriffs.

Innerhalb der murğı'itischen Hermeneutik würde eine solche Einschränkung keinen Sinn ergeben. Da der Allgemeinbegriff nach Massgabe des *qaūl bī-l-waqf* unbestimmt ist, ist *tahṣīṣ* immer schon gefordert und zeigt, was gemeint ist, nicht, was ausnahmsweise nicht gemeint ist.

Von diesen beiden Grundeinstellungen, der Sprachskepsis der Murğı'a und dem Sprachvertrauen der Mu'tazila, erhält die murğı'itische, nicht aber die mu'tazilitische Position Rückendeckung durch die Philosophie. Dies ist darauf zurückzuführen, dass der Allgemeinbegriff in der aristotelischen Logik als unbestimmt in Relation zu einem jeweils spezielleren Begriff gedacht wird. Die im islamischen Kulturkreis schon sehr früh rezipierte Einleitungsschrift des Porphyrios²⁵ ordnet Allgemeinbegriffe bekanntlich in einer Hierarchie von Gattung und Art. Allgemeinbegriffe fassen speziellere Begriffe zusammen und werden ihrerseits von allgemeineren Begriffen zusammengefasst. Versteht man die Allgemeinbegriffe als Antwortmöglichkeit auf die Frage "Was ist das?", dann ist die Antwort je unbestimmter, desto allgemeiner ihr Prädikatsbegriff ist.

al-Fārābī bringt das sehr anschaulich durch die folgende Modellsituation zum Ausdruck: Sehen wir etwas von weit auf uns zukommen und fragt jemand "Was ist das?", so antworten wir zunächst: "Ein Sinnenwesen." Kommt es dann näher und erkennen wir es besser, antworten wir: "Ein Mensch." Kommt uns die Person noch näher und erkennen wir sie wieder, antworten wir mit ihrem Eigennamen.²⁶ Die letzte Antwort ist die genauste, die erste die unschärfste. Je allgemeiner ein Begriff ist, desto erkenntnisärmer ist er auch.

Zwar steht der Allgemeinbegriff hier in logischer Prädikatsstellung und wird von einem Einzelding ausgesagt, man überträgt diese Unschärfe jedoch auch auf den Allgemeinbegriff in logischer Subjektsstellung und macht so aus der Unschärfe eines Prädikatsbegriffs die Unschärfe eines Begriffs in logischer Subjektsposition.

24 Siehe AL-ĞAŞŞĀŞ, *Fuṣūl I*, S. 65. Eine weitere Einschränkung ist die Forderung nach Gleichzeitigkeit von Partikularisierendem und Partikularisiertem. Vgl. AL-ĞAŞŞĀŞ, *Fuṣūl I*, S. 443.

25 Schon Ibn al-Muqaffa' (gest. 139/756) soll sie ins Arabische übersetzt haben. Vgl. *EI II*, S. 948 und *EI IV*, S. 92.

26 Siehe AL-FĀRĀBĪ, *at-Taṭi'a fī l-manṭiq*.

Dass sich die Frage, wie ein Einzelding möglichst genau bezeichnet werden kann, von der Frage, ob mit einem Allgemeinbegriff alle seine Elemente gemeint sind, unterscheidet, hat man allem Anschein nach zu keinem Zeitpunkt als Hindernis empfunden. Spuren einer Hierarchie der Allgemeinbegriffe im exegetischen Kontext sind schon bei Muqātil b. Sulaimān (gest. 150/767) nachweisbar.²⁷ Muqātil b. Sulaimān gilt bezeichnenderweise als Murḡī’it.

Unabhängig vom sachlichen Recht einer solchen Übertragung erhält eine Exegese, die auf der grundsätzlichen Unbestimmtheit des Allgemeinbegriffs gründet, eben dadurch ihr bestmögliches theoretisches Fundament. *Taḥṣīṣ* hat dann nicht die Struktur der Ausnahme wie bei den Mu’taziliten, sondern die Struktur der Spezifikation. Die Spezifikation steigt auf der Hierarchie von Gattung und Art eine Stufe herab und ersetzt so den Allgemeinbegriff durch einen spezifischeren Unterbegriff, beispielsweise den Begriff “die Sklaven” durch den Begriff “die gläubigen Sklaven” oder den Begriff “die Ungläubigen” (*mušrikūn*) durch den Begriff “die Götzenanbeter” (*abādat al-autān*).

Während die Mu’tazila den Allgemeinbegriff so stark wie möglich macht und Exegese so weit wie möglich reduziert, zeigt die Murḡī’a ein philosophisch begründetes Misstrauen gegenüber dem Allgemeinbegriff. Die Murḡī’a besteht auf der Priorität eines exegetisch erarbeiteten Verständnisses. Exegese ist als Spezifikation immer gefordert. Die Mu’tazila beruft sich auf das Prinzip Wortsinn. Exegese muss immer erst legitimiert werden und kann nur als Ausnahme legitimiert werden. Es fragt sich nun, wie Šāfi’ī zu diesen Vorgaben Stellung bezieht.

3. Šāfi’īs spezifisch juristische Hermeneutik

Untersucht man die *Risāla* daraufhin, ob den Fallbeispielen der *ḥāss*-Exegese eine Ausnahme zu Grunde liegt wie bei den Mu’taziliten oder eher eine Spezifikation wie bei den Murḡī’iten, ergibt sich ein höchst uneinheitliches Bild.

Im Fall von Sure 24, Vers 2 hat der exegetische Eingriff durch die Sunna die Struktur einer Ausnahme. Die Prophetenüberlieferung nimmt die schon verheirateten Unzuchttäter von der koranischen Regelung aus und zeigt also, was mit dem Koranvers nicht gemeint ist.

27 Vgl. VERSTEEGH, *Arabic Grammar*, S. 104.

An anderen Stellen ist die *ḥāṣṣ*-Abweichung ganz klar eine Spezifikation, etwa im Fall eines vom Propheten überlieferten Verbots, während der Zeit des Sonnenauf- und Sonnenuntergangs zu beten. Der Begriff “Gebet” (*salāt*) kann, so Šāfi‘ī, alle Gebete bezeichnen oder nur Pflichtgebete oder nur freiwillige Gebete. Mit Hilfe einer weiteren Überlieferung zeigt Šāfi‘ī, dass nur die freiwilligen Gebete gemeint sind.²⁸ Der Begriff Gebet wird auf einen Unterbegriff festgelegt. Die Exegese ermittelt, was eigentlich mit dem Begriff “Gebet” (*salāt*) gemeint ist. Darüber hinaus bezeichnet Šāfi‘ī die Möglichkeit, alle Gebete seien gemeint, als die allgemeinere (*a‘amm*)²⁹, was deutlich auf eine Rezeption der Hierarchie von Gattung und Art hinweist. Andernfalls würde der Komparativ keinen Sinn ergeben.

Die spezifizierende Festlegung auf einen Unterbegriff steht jedoch völlig gleichberechtigt neben *ḥāṣṣ*-Auslegungen mit dem Sinn einer Ausnahme. Šāfi‘ī gewährt keiner der beiden Formen eine wie auch immer geartete Priorität. Der Allgemeinbegriff ist so unbestimmt, dass er eine Spezifikation zulässt und doch auch so bestimmt, dass es mit einer Ausnahme sein Bewenden haben kann. Die Epistemologie des Allgemeinbegriffs liegt irgendwo im Mittelfeld zwischen dem *qaul bi-l-waqf* und dem *qaul bi-l-‘umūm*.

Šāfi‘ī bezieht eine eigentümlich unentschiedene Position und das nicht nur bei der Struktur des exegetischen Eingriffs, sondern auch bei der Frage nach seiner Berechtigung. Die Murgi‘a hält Exegese bei Allgemeinbegriffen für immer schon gefordert, nach Ansicht der Mu‘tazila muss ein exegetischer Eingriff in den Wortsinn erst aufwendig legitimiert werden. Šāfi‘ī verstösst gegen beide Grundprinzipien.

Oft genug stützt er juristische Beurteilungen auf einzelne Koranstellen oder Prophetenüberlieferungen in ihrem exegetisch unbehandelten allgemeinen Wortsinn. Explizit sagt Šāfi‘ī, dass allgemein formulierte Koranverse der Ergänzung durch die Sunna nicht bedürfen. Gäbe es die Prophetenüberlieferung zum *sariqa*-Vers nicht, würde man jeder Person, auf die der Begriff Dieb angewendet werden muss, die Hand abtrennen. *wa-law lā l-istidlālu bi-s-sunnati ... qata‘nā man lazimahū ismu sariqatin*.³⁰

Ein charakteristisches *wa-law lā as-sunna* tritt noch an manch anderer Stelle auf³¹ und bringt immer zum Ausdruck, dass der jeweilige Korantext keiner

28 Siehe ŠĀFI‘Ī, *Risāla*, § 872–§ 885.

29 ŠĀFI‘Ī, *Risāla*, § 875.

30 ŠĀFI‘Ī, *Risāla*, § 235.

31 Siehe ŠĀFI‘Ī, *Risāla*, § 534.

exegetischen Behandlung bedarf, um einen für die juristische Praxis hinreichenden Sinn zu ergeben. Der Allgemeinbegriff ist also keinesfalls unbestimmt (*mugmal*) wie nach Massgabe der murği’itischen Hermeneutik.

Andererseits aber muss eine vom allgemeinen Wortsinn abweichende Auslegung auch nicht erst legitimiert werden, was sich unter anderem daran zeigt, dass Šāfi’ī singuläre Überlieferungen (*aḥbār al-āḥād*) zur *ḥāṣṣ*-Exegese heranzieht. Die Mu’taziliten lehnen das wegen der fragwürdigen Authentizität der singulären Überlieferungen vehement ab.³²

Der allgemein formulierte koranische Wortlaut ergibt sicheres Wissen (*ilm*), die singuläre Überlieferung dagegen nur ein praxisrelevantes Wissen (*amal*). Als eine niederrangige Quelle kann sie nur unter besonderen Umständen in den koranischen Wortlaut eingreifen.³³

Für Šāfi’ī scheinen derartige Bedenken gegenstandslos. Exegese bedarf weder besonderer Legitimation wie bei den Mu’taziliten noch ist sie prinzipiell gefordert wie bei den Murği’iten. Wir erkennen das Bedürfnis des Juristen, möglichst viel auf den Propheten zurückgehendes Traditionsmaterial einzuarbeiten, aber auch ad hoc juristisch praktikable Beurteilungen zu erhalten. Müsste bei jedem Allgemeinbegriff erst aufgewiesen werden, dass er auch in der Tat allgemeinen Sinn hat, wäre die Arbeit des Juristen bedeutend erschwert und die Einheitlichkeit des Rechts gefährdet. Müsste umgekehrt die exegetische Interaktion der Texte immer erst legitimiert werden, wäre die Sunna als zweiter kanonischer Textbestand gefährdet.

Šāfi’ī, der Vollblutjurist, befreit sich folgerichtig von den Vorgaben der theologischen Hermeneutik und setzt aus ihren Bausteinen eine neue, spezifisch juristische Hermeneutik zusammen. Sie schlägt in ihrer Sprachepistemologie ganz offensichtlich einen Mittelweg ein. Um herauszufinden, welches Prinzip ihn fundiert, müssen wir kurz auf die Epistemologie der *Risāla* eingehen.

Šāfi’ī kennt zwei Wissensklassen, die er am Beispiel der Gebetsrichtung veranschaulicht. Mit dem Wissen der einen Klasse verhält es sich wie mit dem Wissen um die Gebetsrichtung, wenn einem die Ka’ba vor Augen liegt, mit dem Wissen der anderen Klasse wie mit dem Wissen um die Gebetsrichtung, wenn einem die Ka’ba verborgen ist.

32 Hier muss bedacht werden, dass es sich bei den allermeisten Überlieferungen um singuläre Überlieferungen handelt. Die sog. *mutawātir*-Überlieferungen sind sehr selten. Die juristische Brauchbarkeit der Sunna steht und fällt mit den *aḥbār al-āḥād*.

33 Vgl. AL-ĞAŞŞĀŞ, *Fuṣūl I*, S. 74–110.

Beide Situationen analysiert Šāfi‘ī mit Hilfe der Begriffe *zāhir* und *bātin*. *zāhir* ist der äussere Anschein, *bātin* der im Verborgenen gegebene Befund. Wenn einem die Ka‘ba vor Augen liegt, können die verborgenen Verhältnisse nicht vom äusseren Anschein abweichen. *Zāhir* und *bātin* sind eins (*iḥāṭa fī z-zāhir wa-l-bātin*).³⁴ In diesem Fall ist das Wissen um die Gebetsrichtung völlig sicher. Erkenntnissicherheit wird als ausgeschlossene Differenz zwischen *zāhir* und *bātin* gedacht.

Wenn einem die Ka‘ba nicht vor Augen liegt, versucht man, die Gebetsrichtung mit Hilfe natürlicher Zeichen ausfindig zu machen. Das Ergebnis mag einem offensichtlich scheinen, es lässt sich aber nicht an den verborgenen Verhältnissen überprüfen. Der Wahrheitsanspruch gründet nur im Offensichtlichen, ist, wie Šāfi‘ī sagt, *haqq fī zāhir*.³⁵ Die Möglichkeit, dass man falsch liegt, bleibt immer bestehen.

Übertragen auf die ‘āmm / *hāṣṣ*-Exegese entspricht *zāhir* dem äusseren Wortsinn und *bātin* der tatsächlichen Intention. Da ein Allgemeinbegriff nach Šāfi‘ī jederzeit auch weniger als seinen vollen, allgemeinen Sinn annehmen kann, lässt sich eine Differenz zwischen dem äusseren Wortsinn und der tatsächlichen Intention nie ausschliessen. Der exegetisch unbehandelte Allgemeinbegriff liefert damit kein völlig sicheres Wissen.³⁶

Zeigt die Exegese nun, dass mit einem Allgemeinbegriff nicht der volle allgemeine Sinn gemeint ist, wird ebenfalls kein sicheres Wissen erreicht. Wenn die Intention vom allgemeinen Wortsinn abweicht, wird die auszuschliessende Differenz gerade erst manifest. Ausserdem könnten noch weitere Spezifikationen oder Ausnahmen im Gesamtkontext von Koran und Sunna verborgen sein. Ebenso wie derjenige, der die Gebetsrichtung mit Hilfe natürlicher Zeichen ausfindig zu machen sucht, weiss man nie, ob man richtig liegt.

Sowohl der exegetisch unbehandelte Begriff als auch die Interpretation führen zu keinem sicheren Wissen. Eine jede aus den Offenbarungstexten abgeleitete juristische Beurteilung fällt damit in die Klasse des *haqq fī zāhir*.

Dieses Wissen hat die Doppeleigenschaft, einerseits für Korrekturen offen zu stehen, andererseits aber ebenso handlungsrelevant zu sein wie das völlig sichere Wissen. Richtung Mekka muss immer gebetet werden, ob einem nun die Ka‘ba vor Augen steht oder nicht.

34 ŠĀFI‘Ī, *Risāla*, § 1328.

35 ŠĀFI‘Ī, *Risāla*, § 1328.

36 Vgl. ABŪ ZAID, Šāfi‘ī, S. 30.

Ebenso sind wir verpflichtet, einen Mann aufgrund dessen zu behandeln, „was uns von seinem Glauben nach aussen hin sichtbar wird“ (*mā yazharu lanā min islāmihī*).³⁷ Scheint er ein aufrichtiger Muslim zu sein, müssen wir ihm bis zum Beweis des Gegenteils alle damit verbundenen Rechte, etwa zu heiraten oder ein Erbe anzutreten, einräumen.

Gerade der Richter, der die wenigsten Vorgänge, die er beurteilt, selbst beobachtet haben dürfte, ist auf diese Priorität des Scheins angewiesen. Er fällt sein Urteil auf Grundlage von Indizien, die falsch interpretiert werden können und auf Grundlage von Zeugen, die lügen können. Ein prinzipiell immer begründbares Misstrauen darf, wenn es sich nicht tatsächlich begründen lässt, hier nicht ins Gewicht fallen.

Das *zāhir*-Wissen behält diese Priorität bei, wenn es von der juristischen Praxis auf die Exegese übertragen wird. Solange zu einem Allgemeinbegriff kein anderer, spezifizierender Text vorliegt, gilt er in seinem allgemeinen Sinn. Taucht ein spezifizierender Text auf, wird er völlig problemlos zur Exegese herangezogen wie ein neuer Zeuge zur Wahrheitsfindung. In dieser Engführung von Gerichts- und Auslegungssituation liegt ein Prinzip echt juristischer Hermeneutik, das Šāfi‘ī den beiden theologischen Hermeneutiken entgegengesetzt. Dieses Prinzip ermöglicht nicht nur die problemlose Kanonisierung der Sunna, sondern fundiert auch die ‘āmm / hāṣṣ – Exegese, deren Bedeutung für die *usūl al-fiqh* bisher noch nicht erkannt wurde.

Die Kernaufgabe der *usūl al-fiqh* als einer juristischen Fachhermeneutik besteht darin, Texte, die an sich keine Rechtstexte sind, zu Recht zu machen. Um juristisch in Kraft treten zu können aber, muss eine jede Beurteilung des Korans oder der Sunna quantifiziert sein. Juristische Beurteilungen gelten nicht einfach nur, sie gelten entweder allgemein (*‘āmm*) oder eingeschränkt (*hāṣṣ*). Die juristische Geltung ist nicht von der Quantifikation zu trennen. Erst durch die ‘āmm / hāṣṣ – Exegese wird aus den Texten des Korans und der Sunna Recht.

Da die Hierarchie der Rechtsquellen fordert, dass die Analogie erst dann angewendet wird, wenn ein bestimmter Fall nicht unter eine Regelung aufgrund von Koran oder Sunna subsumiert werden kann, entscheidet die ‘āmm / hāṣṣ – Exegese auch darüber, ob eine Analogie überhaupt berechtigt ist. Die ‘āmm / hāṣṣ – Exegese legt den Umfang der primär gewonnenen juristischen Beurteilungen fest und bestimmt auf diese Weise, was noch mit Hilfe der Texte und was schon mit Hilfe der Analogie zu begründen ist. Erst dadurch wird die

37 *Risāla*, § 1350.

Grenze zwischen dem Rechtsbestand gezogen, der aus den Primärquellen und dem Rechtsbestand, der aus den Sekundärquellen abzuleiten ist.

Innerhalb der juristischen Hermeneutik erfüllt ‘āmm / hāss damit eine doppelt fundierende Funktion. ‘āmm / hāss ist die erste Form, in der die Rechtsverbindlichkeit der Texte des Korans und der Sunna Gestalt gewinnt. Zugleich ordnet ‘āmm / hāss das Verhältnis von Primär- und Sekundärquellen.

Diese für die *uṣūl al-fiqh* in systematischer Hinsicht fundierende Exegesetechnik wird nun historisch gesehen von Šāfi‘ī begründet. Die späteren Šāfi‘iten von Abū Ishaq aš-Širāzī (gest. 476/1083) über Saif ad-Dīn al-Āmidī (gest. 631/1213) bis in die Gegenwart hinein orientieren sich allesamt an Šāfi‘īs spezifisch juristischer Spracheepistemologie.

Der berühmte Bagdader Šāfi‘it Abū l-Muzzafar as-Sam‘ānī (gest. 489/1096) beispielsweise lehrt, dass ein Allgemeinbegriff weder unbestimmt ist noch zu sicherem Wissen führt, sondern Wahrscheinlichkeitswissen (*gālib az-zann*) ergibt.³⁸ Šāfi‘ī hat den Begriff *gālib az-zann* noch nicht gekannt, der Sache nach aber beschreibt *gālib az-zann* nichts anderes als das *zāhir* – Wissen der *Risāla*.

Dieses *zāhir* – Wissen dient über die Grenzen des šāfi‘itischen *madhab* hinaus als Grundlage der juristischen ‘āmm / hāss – Exegese. Der Mālikit al-Bāḡī (gest. 474/1081-82),³⁹ der Ḥanbalit Ibn ‘Aqīl (gest. 513/1119),⁴⁰ ja sogar der bekannte Zāhirit Ibn Ḥazm al-Andalusī⁴¹ orientieren sich allesamt an Šāfi‘īs spezifisch juristischer Spracheepistemologie. Alle drei Figuren können dabei repräsentativ für ihre Schule stehen. Mir ist bei meinen Forschungen kein Mālikit, kein Ḥanbalit und kein Zāhirit begegnet, der nicht auf Šāfi‘īs Spracheepistemologie aufgebaut hätte.

Das strenge *qaul bi-l-‘umūm* bleibt innerhalb des juristischen Diskurses auf die Ḥanafiten al-Ǧaṣṣāṣ (gest. 370/980),⁴² ad-Dabbūsī (gest. 430/1038-39) und as-Saraḥsī (gest. 483/1090) beschränkt, das *qaul bi-l-waqf* vertritt innerhalb des juristischen Diskurses, so weit ich sehe, niemand. Dass Ḥanbaliten und Mālikiten, nicht aber die in mu’taziliterischer Tradition stehenden Ḥanafiten Šāfi‘ī als den Begründer der *uṣūl al-fiqh* gelten lassen, scheint damit zusammenzuhängen.⁴³

38 Siehe AS-SAM‘ĀNĪ, *Qawāṭī‘ I*, S. 187.

39 Siehe AL-BĀḠĪ, *Iḥkām I*, S. 237f.

40 Siehe IBN ‘AQĪL, *al-Wādiḥ fī Uṣūl al-fiqh*, Bd. I., S. 49f.

41 Siehe IBN ḤAZM, *Iḥkām I*, S. 361.

42 Siehe AL-ǦAṢṢĀṢ, *Fuṣūl I*, S. 40–62.

43 Vgl. MAKDISI, *The Juridical Theology*, S. 6.

Die direkte Ableitung juristischer Beurteilungen aus dem Textkorpus von Koran und Sunna, die primäre Rechtsfindung, beruht in vier von fünf Rechtsschulen auf einer erstmals von Šāfi‘ī vertretenen, den Bedürfnissen einer juristischen Fachhermeneutik perfekt angepassten Spracheepistemologie.

Sie ist die Voraussetzung für die Kanonisierung der Sunna, ist zugleich die erste theoretische Grundlage der *uṣūl al-fiqh* und damit das Verbindende zwischen Šāfi‘ī, dem “Vindex des Traditionalismus” (*nāsir as-sunna*), und Šāfi‘ī, dem ersten *uṣūlī*. Höchstwahrscheinlich meint ar-Rāzī genau diesen Zusammenhang, wenn er von Šāfi‘īs “universalem Prinzip” (*qānūn kullī*) spricht.

Literaturverzeichnis (zitierte Literatur und Auswahl zum Thema)

- ABŪ L-MU‘İN AN-NASAFĪ, Maimūn b. Muḥammad: *Tabsirat al-adilla*, Bd. I u. II, hrsg. von Claude Salamé, IFEAD, Damaskus 1413/1993.
- ABŪ ZAID, Naṣr Ḥāmid: *al-Imām aš-Šāfi‘ī wa-ta’sīs al-īdyūlūğīya al-wasaṭīya*, Kairo 1992.
- al-AŠ‘ARĪ, Abū l-Ḥasan: *Maqālāt al-islāmiyīn wa-iḥtilāf al-muṣallīn*, hrsg. von Helmut Ritter, Wiesbaden, Franz Steiner, 1963.
- al-BĀĞI, Abū l-Walīd: *Iḥkām al-fuṣūl fī aḥkam al-uṣūl*, hrsg. von ‘Abd al-Ma‘ğid Turkī, Beirut, Dār al-Ğarb al-Islamī, 1415/1995.
- CALDER, Norman: *Ikhtilāf and Ijmā‘ in Shāfi‘ī’s Risāla*, S. 55–83 in *Studia Islamica* Nr. 58, 1983.
- COULSON, N. J.: *A History of Islamic Law*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1964.
- ESS, Josef van: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert*, Bd. I–VI, Berlin, Walter de Gruyter, 1991–97.
- al-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr: *at-Tauṭī'a fī l-manṭiq*, enthalten in *al-Manṭiqiyāt li-Fārābī*, Bd. I, hrsg. von Muḥammad Taqī Dāniš Pažūh, Gom 1410/1989.
- : *Kitāb Īsāğūğā ai al-Madhal*, enthalten in *al-Manṭiqiyāt li-Fārābī*, Bd. I, hrsg. von Muḥammad Taqī Dāniš Pažūh, Gom 1410/1989.
- al-ĞAŞŞĀŞ, Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī ar-Rāzī: *al-Fuṣūl fi-l-uṣūl*, Bd. I–II, hrsg. von Muḥammad Muḥammad Tāmir, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2000.
- HALLAQ, Wael B.: *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

- : *Was al-Shāfi‘ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?* S. 587–605 in *International Journal of Middle East Studies* Nr. 25, 1993.
- IBN ‘AQIL, Abū l-Wafā’ ‘Alī: *al-Wādih fī Uṣūl al-fiqh*, Bd. I, hrsg. von George Makdisi, Beirut, Franz Steiner Verlag, 1996.
- IBN ḤALDŪN, ‘Abd ar-Rahmān: *Muqaddima*, hrsg. von Ḥālid al-‘Attār, Beirut, Dār al-Fikr, 1419/1998.
- IBN HAZM, ‘Alī b. Aḥmad: *al-Ihkām fī uṣūl al-ahkām*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiya, Beirut 1415/1995.
- JACKSON, Sherman A.: *Fiction and Formalism: Toward a Functional Analysis of Uṣūl al-fiqh*, S. 177–204 in: *Studies in Islamic Legal Theory*, hrsg. von Bernard G. Weiss, Leiden 2002.
- LOWRY, Joseph: *Does Shāfi‘ī have a Theory of Four Sources of Law?* S. 51–74 in *Studies in Islamic Legal Theory*, hrsg. von Bernard G. Weiss, Leiden 2002.
- : *The Legal Hermeneutics of al-Shāfi‘ī and Ibn Qutaiba: A Reconsideration*, S. 1–41 in *Islamic Law and Society* Nr. 1/2004.
- MAKDISI, George: *The Juridical Theology of Shāfi‘ī – Origins and Significance of Uṣūl al-fiqh*, S. 5–47 in *Studia Islamica* Nr. 59, 1984.
- aš-ŠĀFI‘Ī, Muḥammad b. Idrīs: *Risāla*, hrsg. von Aḥmad Muḥammad Šākir, Ägypten, Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābā, 1358/1940.
- as-SAM‘ĀNĪ, Abū l-Muzaffar: *Qawāṭi‘ al-adilla*, Bd. I–II, hrsg. von Muḥammad Ḥasan Ismā‘il aš-Šāfi‘ī, Beirut, 1418/1997.
- SCHACHT, Joseph: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Clarendon, 1950.