

ARABISTIK UND ISLAMWISSENSCHAFT

***aṭ-Ṭalab* (Einforderung) in *as-Sakkākīs* Tradition
und der neuen Rechtsmethodologie**

*Eine vergleichende Studie zwischen as-Sakkākīs Schule der arabischen Rhetorik und
ʿĀyat ʿAllāh al-ʿĀḥūnds Schule der modernen Methodenlehre des islamischen Rechts*

Inaugural-Dissertation

Zur Erlangung des Doktorgrades

der

Philosophischen Fakultät

der

Westfälischen Wilhelms-Universität

zu

Münster (Westf.)

vorgelegt von

Husam Kadhim Jawad

aus al-Najaf al-Ashraf/Irak

2015

Tag der mündlichen Prüfung: 03.08.2015

Dekan der philosophischen Fakultät: Prof. Dr. Tobias Leuker

Erstgutachter: Prof. Dr. Thomas Bauer

Zweitgutachter: Prof. Dr. Marco Schöller

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	8
Einleitung	11
1. <i>‘ilm al-balāḡah</i> und <i>‘ilm ḥuṣūl al-fiqh</i>: Begriffsbestimmung, Gegenstand, Ziele und Wechselwirkung	12
1.1. Definition von <i>‘ilm al-balāḡah</i>	13
1.2. Definition von <i>‘ilm ḥuṣūl al-fiqh</i>	14
1.3. Gegenstand und Ziel von <i>‘ilm al-balāḡah</i> und <i>‘ilm al-ḥuṣūl</i>	15
1.4. Wechselwirkung zwischen <i>‘ilm al-balāḡah</i> und <i>‘ilm al-ḥuṣūl</i>	18
2. Die geeignete Methode zum Studium der Rhetorik-Geschichte und der Rechtsmethodologie-Geschichte	20
3. Die korrekte Bezeichnung der islamischen Rechtsschulen in der Geschichte der islamischen Rechtswissenschaft	21
Erstes Kapitel: Die wissenschaftlichen Phasen von <i>‘ilm al-balāḡah</i> und <i>‘ilm al-ḥuṣūl</i>	29
1. Die wissenschaftlichen Phasen von <i>‘ilm al-balāḡah</i>	30
1.1. Erste Phase: Vor dem Niederschreiben der Wissenschaft	30
1.2. Zweite Phase: Die erste Aufzeichnung	39
1.2.1. Die Faktoren, welche das Niederschreiben der Rhetorik beeinflussten	40
1.2.1.1. Der erste Einflussfaktor: Der Koran	49
1.2.1.2. Der zweite Einflussfaktor: Die sprachlichen und grammatischen Werke	50
1.2.1.3. Der dritte Einflussfaktor: Dichtung und Prosa	51
1.2.1.4. Der vierte Einflussfaktor: Die literarischen und kritischen Abhandlungen und Werke	53

1.3. Dritte Phase: Die Anordnung der Themen und Teilgebiete der Rhetorik	55
1.4. Vierte Phase: Die Phase der Etablierung und Vervollkommnung	60
1.4.1. <i>as-Sakkākīs</i> Methode und Errungenschaften in der Rhetorik	61
1.4.2. Die Meinung der späteren Forscher über die Methode von <i>as-Sakkākī</i> und seiner Schule	65
2. Die wissenschaftlichen Phasen von <i>‘ilm al-‘uṣūl</i>	72
2.1. Erste Phase: Vor der Kodifizierung der Rechtsmethodologie	72
2.1.1. <i>al-iğtihād</i> und <i>al-istinbāt</i> der religiösen Rechtsentscheide bei <i>aṣ-ṣahābah</i> und <i>at-tābi‘ūn</i>	73
2.2. Zweite Phase: Die erste Kodifizierung	77
2.2.1. Die wichtigsten Merkmale dieser Phase	91
2.3. Dritte Phase: Vervollkommnungsphase der Rechtsmethodologie	91
2.3.1. Die wichtigsten Merkmale dieser Phase	93
2.4. Vierte Phase: Verfeinerung und Systematisierung	94
2.4.1. Die Merkmale dieser Phase bei der Rechtsschule von <i>tābi‘ū at-tābi‘īn</i>	96
2.4.2. Die Merkmale dieser Phase bei der Rechtsschule der Imame von <i>‘Ahl al-Bayt</i>	97
2.5. Fünfte Phase: Entwicklung und Festlegung der Methodenlehre	99
2.5.1. Die Merkmale dieser Phase bei der Schule von <i>‘Ahl al-Bayt</i>	102
2.6. Sechste Phase: Perfektion und Kreativität	103
2.6.1. Die Merkmale dieser Phase	106
2.6.2. Die wissenschaftlichen Errungenschaften von <i>‘ilm al-‘uṣūl</i> in dieser Phase	107
Zweites Kapitel: <i>aṭ-ṭalab</i> bei <i>as-Sakkākī</i> und seiner Schule	112
1. <i>‘anwā‘u al-kalām wa-‘aqsāmuh</i> (Arten und Kategorien der Rede)	113
1.1. Arten und Kategorien der Rede vor <i>as-Sakkākī</i>	113
1.2. Arten und Kategorien der Rede bei <i>as-Sakkākī</i> und seiner Schule	119

2. Die Bedeutung von <i>aṭ-ṭalab</i>, seine Arten und Kategorien	137
2.1. Die Bedeutung von <i>aṭ-ṭalab</i>	137
2.2. Die Arten und Kategorien von <i>aṭ-ṭalab</i>	138
2.3. Die Formen der Kategorien von <i>aṭ-ṭalab</i>	147
2.3.1. Die erste Kategorie <i>at-tamannī</i>	147
2.3.2. Die zweite Kategorie <i>al-istifhām</i>	149
2.3.2.1. <i>al-ma‘ānī al-mağāziyyah li-’alfāz al-istifhām</i> (übertragene Bedeutungen der Partikeln von <i>al-istifhām</i>)	153
2.3.3. Die dritte Kategorie <i>al-’amr</i>	159
2.3.3.1. <i>al-ma‘ānī al-mağāziyyah li-ṣiyağ al-’amr</i> (übertragene Bedeutungen der Befehlsformulierungen)	161
2.3.4. Die vierte Kategorie <i>an-nahy</i>	165
2.3.4.1. <i>al-ma‘ānī al-mağāziyyah li-ṣiyağ an-nahy</i> (übertragene Bedeutungen der Verbotsformulierungen)	165
2.3.5. Die fünfte Kategorie <i>an-nidā’</i>	168
2.3.5.1. <i>al-ma‘ānī al-mağāziyyah li-ṣiyağ an-nidā’</i> (übertragene Bedeutungen der Anrufsformulierungen)	168
2.4. Ergänzungen zu <i>al-’amr</i> und <i>an-nahy</i>	170
2.4.1. <i>al-fawr</i> und <i>at-tarāḥī</i>	171
2.4.2. <i>al-marrah</i> und <i>al-istimrār</i>	172
2.5. Andere Formen von <i>aṭ-ṭalab</i>	174
2.5.1. Der Gebrauch von <i>al-ḥabar</i> in der Funktion von <i>aṭ-ṭalab</i>	175
2.5.2. Der Gebrauch von <i>aṭ-ṭalab</i> in der Funktion von <i>al-ḥabar</i>	176
Drittes Kapitel: <i>aṭ-ṭalab</i> bei ’Āyat ’Allāh al-’Āḥūnd und seiner Schule	179
1. Die Bedeutung von <i>al-ḥabar</i> und <i>al-’inšā’</i> bei <i>al-’Āḥūnd</i> und seiner Schule	180
1.1. Die Bedeutung von <i>al-ḥabar</i> und <i>al-’inšā’</i> bei <i>al-’Āḥūnd</i>	180
1.1.1. <i>al-ma‘nā al-ḥarfī</i> (partikuläre Bedeutung) und <i>al-ma‘nā al-ismī</i> (nominale Bedeutung)	185
1.2. Die Bedeutung von <i>al-ḥabar</i> und <i>al-’inšā’</i> bei der <i>al-’Āḥūnd</i> s Schule	191

1.2.1. Die Bedeutung von <i>al-ḥabar</i> und <i>al-ʾinšāʾ</i> bei ʾĀyat ʾAllāh Muḥammad Ḥusayn an-Nāʾinī	193
1.2.2. Die Bedeutung von <i>al-ḥabar</i> und <i>al-ʾinšāʾ</i> bei ʾĀyat ʾAllāh Diyāʾ ad-Dīn al-ʿIrāqī	196
1.3. Die Bedeutung von <i>al-ḥabar</i> und <i>al-ʾinšāʾ</i> bei den modernen Rechtsmethodologen	200
1.3.1. Die Bedeutung von <i>al-ḥabar</i> und <i>al-ʾinšāʾ</i> bei ʾĀyat ʾAllāh ʾAbū al-Qāsim al-Ḥūʾī	200
1.3.2. Die Bedeutung von <i>al-ḥabar</i> und <i>al-ʾinšāʾ</i> bei ʾĀyat ʾAllāh Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr	205
2. Die Bedeutung von <i>aṭ-ṭalab</i> bei <i>al-ʾĀḥūnd</i> und seiner Schule	209
2.1. Die Bedeutung von <i>aṭ-ṭalab</i> bei <i>al-ʾĀḥūnd</i>	209
2.1.1. Die Bedeutung von <i>ṣiġat al-ʾamr</i>	209
2.1.1.1. <i>al-marrah</i> , <i>at-takrārr</i> und <i>al-fawr</i> , <i>at-tarāḥī</i>	211
2.1.2. Die Verwendung von <i>al-ḥabar</i> in der Funktion von <i>aṭ-ṭalab</i>	212
2.1.3. Die Bedeutung von <i>ṣiġat an-nahy</i>	213
2.2. Die Bedeutung von <i>aṭ-ṭalab</i> bei der <i>al-ʾĀḥūnd</i> s Schule	214
2.2.1. Die Bedeutung von <i>ṣiġat al-ʾamr</i>	214
2.2.2. Die Verwendung von <i>al-ḥabar</i> in der Funktion von <i>aṭ-ṭalab</i>	218
2.3. Die Bedeutung von <i>aṭ-ṭalab</i> bei den modernen Rechtsmethodologen	219
2.3.1. Die Bedeutung von <i>aṭ-ṭalab</i> bei <i>al-Ḥūʾī</i>	219
2.3.1.1. Die Bedeutung von <i>ṣiġat al-ʾamr</i>	219
2.3.1.2. Die Verwendung von <i>al-ḥabar</i> in der Funktion von <i>aṭ-ṭalab</i>	223
2.3.1.3. Die Bedeutung von <i>ṣiġat an-nahy</i>	225
2.3.2. Die Bedeutung von <i>aṭ-ṭalab</i> bei <i>Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr</i>	226
2.3.2.1. Die Bedeutung von <i>ṣiġat al-ʾamr</i>	228

Schlusswort	228
Allgemeine Verzeichnisse	231
- Primärquellen der Studie	232
- Sekundärliteratur	238
- Korānverse	246
- Dichtungsverse	248
- Glossar	249
- Abkürzungen	263

Vorwort

Die Gelehrten von *‘ilm ’uṣūl al-fiqh* behandelten in ihren Werken zahlreiche Themen aus unterschiedlichen Wissenschaften. In den rationalen Wissenschaften, erörterten sie zum Beispiel *‘ilm al-kalām*, die Logik und die Philosophie und in der Sprachwissenschaft griffen sie die vergleichende Linguistik, die Syntax und die Rhetorik auf.

Nicht alle drei Disziplinen der Rhetorik *al-ma‘ānī*, *al-bayān* und *al-badī‘* wurden aber von den Rechtsgelehrten behandelt. Sie beschränkten sich auf die Themen der *‘ilm al-ma‘ānī*, die sich auf *al-ḥabar* und *aṭ-ṭalab* beziehen. Sie erörterten diese beiden Kategorien in zwei Hauptkapiteln:

1. *al-ma‘nā al-ismī* und *al-ma‘nā al-ḥarfī*

2. *al-’awāmir* und *an-nawāhī*

Die Untersuchungen der Rechtsgelehrten waren tiefgründig und genau. Ihr Einfluss auf die Rhetoriker der *as-Sakkākīs* Schule (gest. 626 H./1160 Chr.) war daher sehr groß.

Die ersten Spuren dieses Einflusses fanden sich zum ersten Mal in den rhetorischen Untersuchungen von *as-Sakkākī*, dem berühmtesten arabischen Rhetoriker. Er war allerdings sehr vorsichtig in seiner Auseinandersetzung mit den Ansichten der Rechtsgelehrten. Er übernahm lediglich die Ideen, die der rhetorischen Forschung dienen. Obwohl ihr Einfluss auf seine Forschungsmethode, besonders bei seiner Untersuchung zu *aṭ-ṭalab*, groß ist, sind ihre Ideen von ihm nicht explizit genannt, im Gegensatz zu den Gelehrten seiner Schüler, die sie klar und explizit erwähnten. Sie prüften sogar viele rhetorische Untersuchungen anhand der Forschungsergebnisse von *‘ilm ’uṣūl al-fiqh*.

Später entsteht die *’Āyat ’Allāh al-’Āḥūnds* Schule (gest. 1329 H./1911 Chr.), eine neue Schule von *‘ilm ’uṣūl al-fiqh*. Sie setzt sich besonders intensiv mit den Theorien der alten Rechtsgelehrten und der Rhetorikern auseinander. Dabei stützten sich die Gelehrten dieser Schule nicht nur auf die bekannten Regeln und Fundamente der sprachlichen Forschung, sondern sie zogen ebenfalls philosophische

und logische Aspekte heran. Mit ihren neuen und innovativen Ansichten und Theorien grenzten sie sich von alldem, was in der Forschung der arabischen Sprache bekannt war, ab.

aṭ-ṭalab war das wichtigste gemeinsame Forschungsthema in der Rechtsmethodologie und in der Rhetorik. Daher wurde dieses Thema zum Gegenstand dieser Dissertation gewählt, um einerseits zu zeigen, inwieweit die Rhetorik von den Theorien der Rechtsmethodologie beeinflusst wurde und andererseits, um die Entwicklung der sprachlich-rhetorischen Forschung bei der modernen Schule der Rechtsmethodologie zu wissen.

Um diese beiden Wissenschaften genauer und deutlicher zu erläutern, hielt ich es für angebracht, in einer Einleitung kurz auf folgende drei Themen einzugehen:

1. die Definition von ***‘ilm al-balāḡah*** und ***‘ilm al-’uṣūl***, die Bestimmung ihrer Gegenstände und Zwecke, sowie die Erläuterung der gegenseitigen Beeinflussung.
2. die richtige Methode für das Studium der Geschichte von ***‘ilm al-balāḡah*** und ***‘ilm al-’uṣūl***.
3. die, meiner Meinung nach, richtige Bezeichnung der islamischen Schulen.

Ich halte es ebenfalls für sehr nützlich, vor der Behandlung des Themas ***aṭ-ṭalab***, das erste Kapitel der historischen Entwicklungsetappen von ***‘ilm al-balāḡah*** und ***‘ilm al-’uṣūl*** zu widmen, um einen Überblick über folgende Punkte zu geben:

1. einen historischen Grundriss von ***‘ilm al-balāḡah*** und ***‘ilm al-’uṣūl***, von ihren Anfängen bis zu ihren jeweils endgültigen Formen.
2. die wichtigsten Schulen von ***‘ilm al-balāḡah*** und ***‘ilm al-’uṣūl***.
3. die Quellen, die sich mit dem Thema ***aṭ-ṭalab*** im Laufe der ganzen Entwicklungsetappen der beiden Wissenschaften beschäftigen.

Im zweiten Kapitel geht es um ***aṭ-ṭalab*** bei ***as-Sakkākī*** und seiner Schule. Zunächst werden einige Themen behandelt, welche die ersten Grundlagen zur späteren Entstehung von ***‘ilm al-ma‘ānī*** bei ***as-Sakkākī*** bilden. Das Ziel dabei war im

Grunde die Bestimmung der Redarten oder der Bedeutungen der Rede. Dann erörterte ich *aṭ-ṭalab* bei *as-Sakkākī* und seiner Schule.

Das dritte Kapitel handelt von *aṭ-ṭalab* bei *al-ʿĀḥūnd* und seiner Schule. Ihre Untersuchungen zu diesem Thema sind tiefgreifend und umfassend. Bei ihnen mischt sich sprachliches und rationelles miteinander. Ich habe versucht, ihre Ansichten und Theorien so deutlich wie möglich kurz darzustellen, unter besonderer Berücksichtigung der Umfänglichkeit und Komplexität der Grundlagen und Grundzüge dieser Theorie.

Einleitung

1. *‘ilm al-balāḡah* und *‘ilm ‘uṣūl al-fiqh*:

Begriffsbestimmung, Gegenstand, Ziele und Wechselwirkung

In ihrer Auseinandersetzung mit verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen pflegten die Gelehrten ihre Werke in der Regel mit der Behandlung von drei Aspekten einzuleiten: *Der Definition der Wissenschaft, ihrem Gegenstand und ihrem Ziel*. Letzteres bestand darin, diese Wissenschaftsdisziplin gründlich zu erfassen, genau zu bestimmen und sie von den anderen Disziplinen abzugrenzen.

Sofern behandelte Themen in einigen Wissenschaften einander ähnelten, suchten die Gelehrten nach dem Einfluss, den die eine Wissenschaft auf die andere ausübte, sowie deren Wirkungen auf das Ergebnis der Untersuchung und Fragestellungen. Danach differenzierten sie zwischen den Zwecken dieser Wissenschaftsdisziplinen.

Dieses Verfahren in der schriftlichen Auseinandersetzung mit den Wissenschaftsdisziplinen ist der Logik entnommen worden. Denn es waren die Logiker, die eine feste Methode zur Definition und Festlegung der Wissenschaftsdisziplinen sowie ihrer Abgrenzung von einander erstellt haben.⁽¹⁾

Die Rhetoriker und insbesondere die Gelehrten der Rechtsmethodenlehre gehörten zu denen, die die schriftliche Behandlung ihrer jeweiligen Disziplinen auf diese Weise einleiteten, nachdem sich die beiden Disziplinen *‘ilm al-balāḡah* (die Rhetorik) und *‘ilm ‘uṣūl al-fiqh* (Methodenlehre der islamischen Rechtswissenschaft) in den späteren Phasen als Wissenschaften ausgebildet hatten.

Meiner Meinung nach ist diese Methode optimal, um die Wissenschaftsdisziplinen festzulegen und sie voneinander abzugrenzen. Entsprechend halte ich es für nützlich, einen kurzen Überblick darüber zu geben.

¹ Vgl. as-Sāwī, ‘Umar b. Sahlān: *al-Baṣā’ir an-Naṣiriyyah fī l-Mantiq*, o. O. [Būlāq/Ägypten] 1316/1898, S. 148-169; at-Taftāzānī, Sa‘d ad-Dīn Mas‘ūd b. ‘Umar: *Šarḥ aš-Šamsiyah fī al-Mantiq*, o. O. [Jordanien] 1432/2011, S. 379-388; al-Yazdī, ‘Abd ‘Allāh b. Šihāb ad-Dīn: *al-Ḥāšiyah ‘alā Tahdīb al-Mantiq*, Qum 1327/1909, S. 114-123; al-Ḥabišī, ‘Abd ‘Allāh b. Faḍl ‘Allāh: *at-Tahdīb*, o. O. [Ägypten] 1355/1936, S. 429-434.

1.1. Definition von *‘ilm al-balāḡah*

In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Rhetorik lassen sich verschiedene Etappen ausmachen.⁽²⁾ In jeder dieser Phasen versuchten die Wissenschaftler, die Bedeutung des Begriffes *al-balāḡah* (Beredsamkeit) zu interpretieren und ihn zu definieren. Aber jene Definitionen waren unvollkommen bis zum Erscheinen der Schule von *as-Sakkākī*, das den Höhepunkt in der Wissenschaft der Rhetorik markiert. Erst mit dieser Schule gelang es, den Begriff *al-balāḡah* klar und umfassend zu definieren. Schließlich konnte die Wissenschaft von *al-balāḡah* ab diesem Zeitpunkt ein vollständiges System mit eigenen Regeln und Fundamenten aufweisen.

as-Sakkākī war der erste, der den Begriff von *al-balāḡah* umfassend definierte und beleuchtete.⁽³⁾ Danach folgte ihm [von seiner Schule] der berühmte Gelehrte *al-Ḥaṭīb al-Qazwīnī* (gest.739 H./1338 Chr.), der *al-balāḡah* insofern wissenschaftlich genau definierte, als er zwischen *al-balāḡah* und *al-faṣāḥah* (korrekte Ausdruckweise) differenzierte. Diese umfangreiche Definition betrifft die drei bekannten Teilgebiete der Rhetorik, nämlich *‘ilm al-ma‘ānī* (Bedeutungslehre/Wissenschaft von den Bedeutungen), *‘ilm al-bayān* (Lehre von der Deutlichkeit) und *‘ilm al-badī‘* (Lehre von dem Verschönerungsmittel).

Sämtliche Wissenschaftler und Forscher nach *al-Qazwīnī* hielten sich strikt an seine Definition.

al-Qazwīnī war der Meinung, dass seine Vorgänger keine genaue Definition der Rhetorik lieferten:

((للناسِ في تفسيرِ الفصاحةِ والبلاغةِ أقوالٌ مُختلفةٌ لم أجدُ فيما بلغني منها ما يصلحُ
لتعريفهما به))⁽⁴⁾.

„In der Interpretation von *al-faṣāḥah* und *al-balāḡah* gibt es verschiedene Aussagen. Keine, die ich davon kenne, eignet sich als Definition für diese beiden Wissenschaften.“

² Auf diese Etappen wird im Ersten Kapitel eingegangen.

³ Vgl. *as-Sakkākī*, Yūsuf b. Muḥammad: *Miftāḥ al-‘Ulūm*, Beirut 1420/2000, S. 526.

⁴ S. *al-Qazwīnī*, Muḥammad b. ‘Abd ar-Raḥmān: *al-‘Iḍāḥ fi ‘Ulūm al-Balāḡah*, Beirut 1420/2000, S. 11.

So fährt *al-Qazwīnī* in der Definition der Rhetorik fort:

((البَلَاغَةُ فِي الْكَلَامِ مُطَابَقَتُهُ لِمُقْتَضَى الْحَالِ، مَعَ فَصَاحَتِهِ))⁽⁵⁾.

T. Bauer übersetzte dies wie folgt: „Die Übereinstimmung einer Rede mit den Erfordernissen der Sprechsituation bei gleichzeitiger *faṣāḥah*.“⁽⁶⁾

D.h. der Begriff von *al-balāghah* beinhaltet zwei Komponenten:

Die erste ist „die Übereinstimmung der Rede mit den Erfordernissen der Sprechsituation“.

Die zweite ist *al-faṣāḥah*.

Wenn bei *kalām* (Rede) diese beiden Komponenten vorhanden sind, dann kann man von *kalām balīḡ* (korrekte Rede) sprechen.

Dazu sagt *A. F. M. von Mehren*: „Bei der Anwendung des Begriffes (البَلَاغَةُ) auf den ganzen Satz ist außer der (الفَصَاحَةُ) zugleich die Angemessenheit zu berücksichtigen, womit die Form des Gedankens dem Erfordernisse (sic) der jedesmaligen Sachlage entspricht (مُقْتَضَى الْحَالِ).“⁽⁷⁾

Er führt weiter aus: „Der Begriff (البَلَاغَةُ) enthält also die beider (sic) notwendigen Grundbestimmungen, die Deutlichkeit und die der Sachlage entsprechende Angemessenheit (مُطَابَقَةُ الْحَالِ und الفَصَاحَةُ).“⁽⁸⁾

1.2. Definition von *‘ilm ‘uṣūl al-fiqh*

Nach der Durchsicht der Werke zur Rechtsmethodenlehre unter Berücksichtigung unterschiedlicher wissenschaftlicher Phasen bin ich zum Schluss gekommen, dass *Ibn al-Ḥāḡib* (gest. 646 H./1249 Chr.) der erste war, der *‘ilm ‘uṣūl al-fiqh* eine genaue und umfassende Definition gab. Ihm zufolge ist es:

⁵ S. al-Qazwīnī: *at-Talḥiṣ fi ‘Ulūm al-Balāghah*, Beirut o. J., S. 33.

⁶ S. Bauer, Thomas: *Literale Kulturen: Arabische Kultur*. In: Gert Ueding: *Rhetorik-Begriff-Geschichte-Internationalität*, Tübingen 2005, S. 283.

⁷ S. von Mehren, August Ferdinand Michael: *Die Rhetorik der Araber*, Hildesheim/New York 1970, S. 17.

⁸ Ebd. S. 18.

((العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية))⁽⁹⁾.

„Die Wissenschaft über die Grundregeln, durch welche die resultierenden religiösen Rechtsbestimmungen auf der Grundlage der einzelnen Hinweise abgeleitet werden.“

Unter Vornahme kleinerer Veränderungen schlossen sich bis heute viele Wissenschaftler und Forscher dieser Definition an.⁽¹⁰⁾

1.3. Gegenstand und Ziel von *‘ilm al-balāgh* und *‘ilm al-‘uṣūl*

Es gibt Verflechtungen und Gemeinsamkeiten in den Aufgabenstellungen dieser beiden Wissenschaften. Denn der Gegenstand von *‘ilm al-‘uṣūl* (Rechtsmethodologie) baut auf den vier Beweisquellen **Koran**, **Sunna**, **Konsens** und **Vernunft** auf. Der Gegenstand von *‘ilm al-balāgh* ist *al-kalām wa-l-kalimah* (die Rede und das Wort), zu denen der Koran und die Sunna gehören. Dennoch ist *‘ilm al-balāgh* inhaltlich kein Teil von *‘ilm al-‘uṣūl*, denn die Ziele beider Wissenschaften sind unterschiedlich.⁽¹¹⁾ *‘ilm al-‘uṣūl* untersucht nämlich das, was *dalīliyyah*/(دَلِيلِيَّة) genannt wird, also wie und wann die vier oben erwähnten Quellen als Hinweis und Grundlage zur Ableitung von Rechtssprechungsnormen

⁹ S. Ibn al-Ḥāḡib, *‘Uṭmān b. ‘Umar: Muntahā as-Su’l wa-l-‘Amal fī ‘Ilmay al-‘Uṣūl wa al-Ġadal*, o. O. [Ägypten] 1326/1908, S. 2; ders.: *Muḥtaṣar Muntahā as-Su’l wa-l-‘Amal fī ‘Ilmay al-‘Uṣūl wa-l-Ġadal*, Bd. 1, Beirut 1427/2006, S. 201.

¹⁰ Siehe die Definition von *‘ilm al-‘uṣūl* zum Beispiel in: al-‘Allāmah al-Bahādilī, Ḥamad Kaẓim: *Miftāḥ al-Wuṣūl ‘ilā ‘Ilm al-‘Uṣūl*, Bd. 1, Beirut 1423/2002, S. 30; Muḥammad, Ša‘bān: *‘Uṣūl al-Fiqh, Tārīḡuhu wa-Riġāluḡ*, Bd. 1, Riad 1401/1981, S. 3; aš-Šayḡ Ḥallāf, ‘Abd al-Wahāb: *‘Ilm ‘Uṣūl al-Fiqh*, Beirut 1428/2007, S. 9; ‘Āyat ‘Allāh al-Ḥaydarī, ‘Alī Naqī: *‘Uṣūl al-Iṣṡinbāṡ fī ‘Uṣūl al-Fiqh wa-Tārīḡihi bi ‘Uṣlūb Ḥadīṡ*, Teheran 1379/1959, S. 45; aš-Šayḡ al-Ḥuḡarī Bek, Muḥammad: *‘Uṣūl al-Fiqh*, o. O. [Ägypten] 1352/1933, S. 15; ‘Āyat ‘Allāh al-Muẓaffar, Muḥammad Riḡā: *‘Uṣūl al-Fiqh*, Qum 1428/2007, S. 1; ‘Āyat ‘Allāh al-‘Āḡūnd, Muḥammad Kāẓim: *Kifāyat al-‘Uṣūl*, Qum 1409/1989, S. 9.

¹¹ Vgl. ‘Āyat ‘Allāh Kāṡif al-Ġitā’, ‘Alī: *Bāb Madīnat ‘Ilm al-Fiqh*, Beirut 1405/1985, S. 63, 66 f.

gelten. Das Ziel von *‘ilm al-balāgh* ist es hingegen, zwischen guten und schlechten Sprach- und Stilebenen zu unterscheiden.

Dazu meint *‘Āyat ‘Allāh ‘Alī Kāšif al-Ġitā’* (gest. 1411 H./1991 Chr.):

((وقد اشتهر أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وتمايز الموضوعات بتمايز الحياتيات، ومن هنا جعلوا كلاً من: النحو والصرف والاشتقاق، ونحوها علماً غير الآخر مع أن الموضوع لجميع العلوم المذكورة هو الكلمة والكلام، لكن مع تغاير الحياتيات))⁽¹²⁾.

„Es ist [unter den Gelehrten] bereits bekannt, dass die Differenzierung der Wissenschaften mit der Differenzierung des Gegenstands und die Differenzierung des Gegenstands mit der Differenzierung von al-ḥaiṭiyyāt⁽¹³⁾ verbunden ist. Aus diesem Grund stellen sowohl Syntax, als auch Flexion und Deduktion/Ableitung etc. [z.B. die Rhetorik]. eine Wissenschaft für sich dar, welche sich von den anderen abgrenzt, obwohl sie alle einen gemeinsamen Gegenstand haben, nämlich das Wort und die Rede. Die Unterscheidung liegt lediglich in al-ḥaiṭiyyāt.“

Das Ziel der Festlegung und des Studiums der Methodenlehre ist, wie bekannt, die Erfassung einer Anzahl von Regeln und allgemeinen Grundlagen, diese einzugrenzen, festzulegen und anzuwenden, um Rechtssprechungsnormen aus dem von den islamischen Gelehrten anerkannten Quellen abzuleiten.⁽¹⁴⁾ Für Forscher und Wissenschaftler, die sich mit der islamischen Gesetzgebung befassen, ist die Methodenlehre unentbehrlich.

¹² S. Kāšif al-Ġitā’, ‘Alī, S. 66.

¹³ *al-ḥaiṭiyyāt* bedeutet hier: Berücksichtigungen und Ziele, für welche die Wissenschaft niedergeschrieben wird.

¹⁴ Vgl. al-Bahādilī, Bd. 1, S. 32; ‘Allāmah al-Faḍlī, ‘Abd al-Hādī: *Durūs fi ‘Uṣūl Fiqh al-‘Imāmiyah*, Bd. 1, Beirut 1428/2007, S. 84; aš-Šurfī, ‘Abd al-Maḡīd: *Taḡdīd ‘Uṣūl al-Fiqh: Ta’rīḥuhu wa-Ma‘ālimuh*. In: *Ġāmi‘at aš-Šāriqah lil-‘ulūm aš-Šar‘iyyah wa-l-‘Insāniyyah*, N.: 2, Bd. 3, 1427/2006, S. 328; Ḥallāf, ‘Abd al-Wahāb: *‘Ilm ‘Uṣūl al-Fiqh*, S. 9, 11; ‘Āyat ‘Allāh al-Ḥasanī al-Baḡdādī, ‘Alī: *Asrār al-‘Uṣūl*, Bd. 1, al-Naḡaf al-‘Ašraf 1427/2006, S. 99; ‘Āyat ‘Allāh aš-Šadr, Muḥammad Bāqir: *al-Ma‘ālim al-Ġadidah*, Qum 1425/2004, S. 26, 29 f.; aš-Šayḥ ‘Abū Zuhrah, Muḥammad: *‘Uṣūl al-Fiqh*, o. O. o. J. [Verlag: Dār al-Fikr al-‘Arabī], S. 3; al-Ḥuḍarī Bek, Muḥammad: *‘Uṣūl al-Fiqh*, S. 15.

Dazu sagt *aš-Šayḥ aṭ-Ṭūsī* (gest. 460/1068)⁽¹⁵⁾:

((هذا فن من العلم لا بد من شدة الاهتمام به؛ لأن الشريعة كلها مبنية عليه، ولا يتم العلم بشيء منها دون إحكام أصولها، ومن لم يحكم أصولها فإنما يكون حاكياً ومقلداً، ولا يكون عالماً))⁽¹⁶⁾.

„Sie ist eine Wissenschaftsdisziplin, welche man nicht außer Acht lassen darf, weil die gesamte Šarī‘ah auf sie aufgebaut ist. Das Wissen ist nicht vollkommen ohne die Genauigkeit ihrer Grundlagen. Wer ihre Grundlagen nicht beherrscht, ist nur ein Erzähler oder Nachahmer und kann nicht als Wissenschaftler gelten.“

Ibn Ḥaldūn (gest. 808/1382) meint dazu:

((اعلم أن أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدراً وأكثرها فائدة، وهو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتكليف))⁽¹⁷⁾.

„Die Rechtsmethodologie ist eins der wichtigsten islamischen Wissensgebiete, welches von größtem Wert und großem Nutzen ist. Hierbei werden nämlich die Rechtsquellen studiert, um davon die Rechtsurteile und Verpflichtungen abzuleiten.“

Nach der Entwicklung und Ausreifung der Rechtsmethodologie, wurde sie in anderen Wissensgebieten angewandt.

Dazu sagt *al-‘Allāmah ‘Aḥmad al-Bahādilī*:

((إن الكثير من قواعده لا يستغني عنها علماء القانون والمدرسون وغيرهم ممن يهتمون بفهم النصوص القانونية واللغوية والعلمية والتاريخية وغيرها))⁽¹⁸⁾.

„Viele Grundlagen der Rechtsmethodologie sind für Juristen, Lehrer und für alle, die sich mit rechtlichen, sprachlichen, wissenschaftlichen und historischen Texten auseinandersetzen, unverzichtbar.“

¹⁵ aṭ-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan, war ein bekannter Theologe und Gelehrten der Rechtsmethodologie; mehr über ihn folgt im nächsten Kapitel.

¹⁶ S. *aš-Šayḥ aṭ-Ṭūsī: al-‘Uddah fī ‘Uṣūl al-Fiqh*, Bd. 1, Qum 1417/1996, S. 4.

¹⁷ S. *Ibn Ḥaldūn, ‘Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad: Tārīḥ Ibn Ḥaldūn*, Bd. 1, Beirut 1381/1961, S. 812.

¹⁸ S. *al-Bahādilī*, Bd.1, S. 32.

Den Zweck der Rhetorik führt *al-Qazwīnī* auf zwei Dinge zurück:

- 1 - ((الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد)) „Vermeidung von Fehlern beim Ausdrücken des beabsichtigten Sinngehalts.“
- 2 - ((تَمْيِيزُ الفصيح من غيره)) „Unterscheidung zwischen Sprachkorrektheit und ihrem Gegenteil.“⁽¹⁹⁾

Anschließend erklärt er, dass die Vermeidung dieser beiden Dinge nur durch die drei Teilgebiete der Rhetorik und auch durch einige Wissenschaften möglich ist. Denn *‘ilm al-ma‘ānī* hilft dem Sprecher, Fehler beim Ausdrücken eines beabsichtigten Sinngehalts zu vermeiden. *‘ilm al-bayān* hilft, die Verkomplizierung beim Ausdrücken der intendierten Bedeutung zu vermeiden, und *‘ilm al-badī‘* hilft dabei, die verschönernden Aspekte der Rede zu erkennen, unter Berücksichtigung die Übereinstimmung der Rede mit den Erfordernissen der Sprechsituation und mit *faṣāḥah* der Rede. *Lexikographie, Syntax* und *Morphologie* dienen dazu, das korrekte Wort vom falschen zu unterscheiden.⁽²⁰⁾

Allerdings nannten die Rhetoriker noch mehr Zwecke für die Rhetorik als *al-Qazwīnī*. Diese lassen sich in drei Kategorien aufteilen:

- 1- Den religiösen Zweck, das heißt, *al-‘iḡāz al-balāḡi li-l-Qur’ān* (rhetorische Unnachahmlichkeit des Korans) zu erkennen.
- 2- Den pädagogischen und didaktischen Zweck, wonach die Rhetorik als Hilfe beim Studium der arabischen Literatur, Poesie und Prosa dient.
- 3- Den Zweck der Kritik, wonach Sprachstile erkannt werden und zwischen den guten und den schlechten unterschieden wird.⁽²¹⁾

¹⁹ Vgl. *al-Qazwīnī: at-Talḥiṣ fi ‘Ulūm al-Balāḡah*, S. 36.

²⁰ Vgl. *al-Qazwīnī: al-‘Idāḥ fi ‘Ulūm al-Balāḡah*, S. 18; ders.: *at-Talḥiṣ fi ‘Ulūm al-Balāḡah*, S. 36 f.

²¹ Vgl. *Maṭlūb, ‘Aḥmad: al-Balāḡah ‘inda as-Sakkākī*, Bagdad 1384/1964, S. 77.

1.4. Wechselwirkung zwischen *‘ilm al-balāḡah* und *‘ilm al-’uṣūl*

Moderne Wissenschaftler der Methodenlehre⁽²²⁾ haben die vielfältigen Themen auf zwei Hauptthemen reduziert, nämlich: *mabāhiṭ al-’alfāz* (Untersuchungen der Ausdrücke) und *al-’uṣūl al-’amaliyyah* (funktionelle Methoden).⁽²³⁾

Das erste Thema gehört zur Linguistik, in dem die Wissenschaftler Fragen der *Philologie, Grammatik, Morphologie* und *Rhetorik* behandeln. Die Wissenschaftler der Methodenlehre untersuchten ebenfalls diese Fragen. Doch diskutierten sie diese auf eine andere Weise, und zwar im Einklang mit ihren Zwecken, für die sie diese Wissenschaft gegründet haben.

Auch vermischen sie ihre Untersuchungen mit Prinzipien und Grundlagen aus mehreren Quellen, von denen einige auf die gesellschaftliche Position und das Verständnis des allgemeinen Sprachgebrauchs zurückgehen, und einige auf die *Logik* und *Philosophie* zurückgreifen. Dies führte dazu, dass die Forschungsergebnisse nützlicher, bedeutsamer und umfassender waren als bei den Linguisten. Im Folgenden wird darauf in der Geschichte der Methodenlehre eingegangen.

Eines dieser Forschungsgebiete, in dem die Wissenschaftler der Methodenlehre hervorragende Leistungen erzielten, ist die Rhetorik. So zogen die Rhetoriker aus vielen Theorien und Meinungen der Wissenschaftler der Methodenlehre ihren Nutzen und integrierten sie in ihre Forschungen. Die Tatsache, dass es manche Wissenschaftler gab, die sich auf beide Wissenschaften *‘ilm al-’uṣūl* und *‘ilm al-balāḡah*, spezialisiert haben, führte die beiden Wissenschaften eng zusammen. In meiner Arbeit *aṭ-ṭalab* wird genau gezeigt, wie die Methodenlehre die Rhetorik in der Erweiterung ihrer Themen beeinflusst hat.

²² Sie gehören zu der *’Ahl al-Bayt-Schule*.

²³ *al-’uṣūl al-’amaliyyah* bedeutet: „die Handlungsprinzipien; Methoden zur Behandlung unlösbarer juristischer Zweifel auf Grund des Schweigens der Rechtsquellen, des Unklar- oder Einander-Entgegengesetztseins von Bestimmungen in den Rechtsquellen oder auf Grund von Unaufklärbarkeit im tatsächlichen Bereich: das Begleitungsprinzip (s. *istiṣhāb*), das Prinzip der Vorsicht (s. *iḥtiyāt*), des Freiseins (s. *barā’a*) und der Auswahl (s. *taḥyīr*); ihre Anwendung führt zu quasiwirklichen rechtlichen Entscheidungen.“ (S. Löschner, Harald: Dogmatischen Grundlagen des šī’itischen Rechts, Köln 1971, S. 239.)

2. Die geeignete Methode zum Studium der Rhetorik-Geschichte und der Rechtsmethodologie-Geschichte

Keine der Wissenschaften, die Regeln und grundlegende Elemente beinhaltet, wird als selbstständige Wissenschaft bezeichnet, außer wenn sie mehrere Stadien und Phasen in der Geschichte durchlaufen hat. Es scheint für den Forscher der Rhetorik und Methodenlehre klar zu sein, dass diese beiden Wissenschaften verschiedene wissenschaftliche Phasen im Laufe der Geschichte erlebten. Jede dieser Phasen hat ihre Besonderheiten und Spezifik, die sie von den anderen Phasen unterscheidet.

Die Forscher pflegten bei ihrem Studium der Geschichte der arabischen Rhetorik und Methodenlehre chronologisch vorzugehen. Ihre Abhandlungen ähnelten sich, sowohl in der Darstellung und Aufteilung der Themen, als auch in der Erwähnung der bekannten Rhetoriker und Wissenschaftler der Methodenlehre und ihrer Schulen. Eine Durchsicht ihrer Werke zeigte, dass es in ihren Arbeiten zur Entstehungsgeschichte der arabischen Rhetorik und zur Geschichte der Methodenlehre keine Abweichung von dieser Vorgehensweise gab.

Diese Methode ist meines Erachtens nicht genau und liefert kein klares Bild über die Entstehung der wissenschaftlichen Grundlagen und der Entwicklungsphase der Regeln der Rechtsmethodologie. Denn die Anhänger dieser Methode nahmen in ihren Studien lediglich Rücksicht auf die Chronologie. Sie befassten sich mit der Entwicklungsgeschichte der Wissenschaft und mit ihren starken und schwachen Phasen. Auf andere Kriterien wurde nur am Rande eingegangen.

Um die Geschichte einer Wissenschaft jedoch zu erfassen, ist es viel wichtiger, ihre Regeln und Themen zu beobachten und sich mit deren Entstehung und Entwicklung oder Stagnation und Schwächen zu beschäftigen. Nur so gelingt ein genaues Verständnis von der Entstehungsgeschichte der Wissenschaften. Aus diesem Grund habe ich mich in meiner Arbeit für diese Vorgehensweise entschieden. Im ersten Kapitel wird demnach detailliert erklärt, welche unterschiedlichen Entwicklungsphasen die Rhetorik und die Methodenlehre durchliefen und welche Rollen sie gespielt haben.

3. Die korrekte Bezeichnung der islamischen Rechtsschulen in der Geschichte der islamischen Rechtswissenschaft

Wie bekannt, sind die islamischen Rechtsschulen in zwei Hauptgruppen unterteilt. Der ersten Gruppe gehört *as-sunnah* bzw. *'ahl as-sunnah* (Anhänger der Tradition des Propheten *Muḥammad*) an welche in vier Rechtsschulen *Hanafiten*, *Malikiten*, *Schafiiten* und *Hanbaliten*, unterteilt ist. Der zweiten Gruppe gehört *aš-šī'ah* bzw. *aš-šī'ah al-'imāmiyyah* (die Anhänger der Tradition des Propheten *Muḥammad* und der Imame von *'Ahl al-Bayt*) an. Es gab noch weitere kleine islamische Konfessionen, einige davon sind bereits verschwunden, andere existieren noch. Entsprechend habe ich mich hier auf die weitverbreiteten und dominierenden beschränkt, welche direkt mit dem Thema meiner Dissertation in Verbindung stehen.

Das Wort *as-sunnah*, als Bezeichnung für die vier Rechtsschulen der ersten Gruppe, war weder in der Zeit des Propheten *Muḥammad* (gest. 11 H./632 Chr.) bzw. *aš-šahābah* (die Prophetengefährten) noch in den beiden nachfolgenden Generationen *at-tābi'ūn*⁽²⁴⁾ und *tābi'ū t-tābi'in*⁽²⁵⁾ in Gebrauch. Dies wird für all jene klar, die die Geschichte der islamischen Gesetzgebung genauer betrachten, da die Schulen der Rechtsgelehrten erst im späteren Zeitalter als rechtswissenschaftliche Schulen galten. Diese Gelehrten lernten voneinander und übernahmen voneinander Wissen, trotz ihrer Meinungsverschiedenheit über die islamischen Gesetze.

Betrachtet man die islamische Geschichte haben die Bezeichnungen *as-sunnah* oder *'ahl as-sunnah wa-l-ğamā'ah* (Anhänger der Tradition des Propheten und der Gemeinschaft) wahrscheinlich einen politischen Hintergrund. Der Herrscher des Abbasidenstaates *al-Mutawakkil Ğa'far b. al-Mu'tašim* (gest. 247 H./861 Chr.), befahl seinen Gelehrten, mit der bis dahin üblichen Auseinandersetzung mit den Religionswissenschaften aufzuhören, sich ihren Vorgängern zu unterwerfen und sie nachzuahmen. Noch dazu befahl *al-Mutawakkil* den Gelehrten, die Prophetenbiographie zu erzählen und bekanntzumachen, sich der Gemeinde anzu-

²⁴ Die Nachfolger der Prophetengefährten, die der zweiten Generation entstammen.

²⁵ Die Nachfolger der Nachfolger der Prophetengefährten, die der dritten Generation entstammen.

schließen und Abspaltungen zu unterlassen. Es war der Verdienst der Anhänger von 'Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 241 H./855 Chr.), dass diese Befehle machtvoll umgesetzt und verbreitet wurden.⁽²⁶⁾

Nach dem Tode des Propheten **Muḥammad** und während der ersten drei Jahrhunderte der islamischen Geschichte folgten die Muslime den islamischen Rechtsgutachten (*fatwā*) der Gelehrten unter den Prophetengefährten der zweiten und dritten Generation. Vor der Entstehung der vier Rechtsschulen wandten sich die Menschen bei ihren religiösen Angelegenheiten an die Gefährten des Propheten und an die zweite Generation. Zu ihrer Zeit war die Erteilung von *al-fatwā* nicht nur auf sie beschränkt. Sie und die Gelehrten der dritten Generation wurden gleichermaßen von allen konsultiert. Nur die Schiiten wandten sich immer und ausschließlich an die Imame von 'Ahl al-Bayt (Familie des Propheten **Muḥammad**).

'Āyat 'Allāh Ṣaraf ad-Dīn al-Mūsawī sagt dazu:

((إِنَّ أَهْلَ الْقُرُونِ الثَّلَاثَةِ الْأُولَى لَمْ يَدِينُوا بِشَيْءٍ مِنْ تِلْكَ الْمَذَاهِبِ أَصْلًا [أي المذاهب الأربعة المعروفة]، وَأَيَّنْ كَانَتْ تِلْكَ الْمَذَاهِبُ عَنِ الْقُرُونِ الثَّلَاثَةِ؟ وَهِيَ خَيْرُ الْقُرُونِ، وَابْنُ حَنْبَلٍ وُلِدَ سَنَةَ 164 هـ وَمَاتَ سَنَةَ 241 هـ، وَالشَّافِعِيُّ وُلِدَ سَنَةَ 150 هـ وَتُوفِّيَ سَنَةَ 204 هـ، وَوُلِدَ مَالِكٌ سَنَةَ 95 هـ وَمَاتَ 179 هـ، وَوُلِدَ أَبُو حَنِيفَةَ سَنَةَ 80 هـ وَتُوفِّيَ سَنَةَ 150 هـ، وَالشَّيْعَةُ يَدِينُونَ بِمَذْهَبِ الْأُمَّةِ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ، وَغَيْرِ الشَّيْعَةِ يَعْمَلُونَ بِمَذَاهِبِ الْعُلَمَاءِ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ، فَمَا الَّذِي أَوْجَبَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ كَافَّةً . بعد القرون الثلاثة . تِلْكَ الْمَذَاهِبُ دُونَ غَيْرِهَا مِنَ الْمَذَاهِبِ؟...، وَمَا الَّذِي أَرْتَجَّ بَابَ الاجْتِهَادِ فِي وُجُوهِ الْمُسْلِمِينَ بَعْدَ أَنْ كَانَ فِي الْقُرُونِ الْأُولَى مَفْتُوحَا عَلَى مِصْرَاعَيْهِ))⁽²⁷⁾.

„In den ersten drei Jahrhunderten folgten die Leute diesen Schulen [Die vier Rechtsschulen] überhaupt nicht. Welches Gewicht sollen denn diese

²⁶ Vgl. al-Mas'ūdī, 'Alī b. al-Ḥusayn: Murūğ ad-Dāhab, Bd. 4, o. O. [Ägypten] 1377/1958, S. 86; al-'Allāmah Ḥaydar, 'Asad: al-'imām aṣ-Ṣādiq wa-l-Maḏāhib al-'Arba'a, Bd. 2, Teheran 1413/1992, S. 500, 518, 522; as-Suyūṭī, 'Abd ar-Raḥmān b. 'Abī Bekr: Tāriḥ al-Ḥulafā', Kairo o. J., S. 346; 'Amin, 'Aḥmad: Duḥā al-'Islām, Bd. 3, Kairo 1382/1962, S. 198-204.

²⁷ S. Ṣaraf ad-Dīn al-Mūsawī, 'Abd al-Ḥusayn: al-Murāğā'āt, Teheran 1408/1988, S. 11 f.

Konfessionen haben, im Vergleich zu den ersten drei Jahrhunderten, welche die beste Epoche überhaupt darstellten? Ibn Ḥanbal wurde im Jahre 164 H. geboren und starb 241 H. gestorben, aš-Šāfi‘ī wurde im Jahre 150 H. geboren und starb 204 H., Mālik wurde im Jahre 95 H. geboren und starb 179 H. und ‘Abū Ḥanīfa wurde 80 H. geboren und starb 150 H. Die Schiiten folgten den Imamen aus dem Haus des Propheten (‘Ahl al-Bayt) und die Nicht-Schiiten folgten den ersten Gefährten und denjenigen der zweiten Generation (at-tābi‘ūn). Was hat also alle Muslime dazu gebracht, nach den ersten drei Jahrhunderten ausschließlich diese vier Schulen zu folgen und keiner anderen? ..., Das Tor von iğtihād (Freies Ermessen) war in den ersten Jahrhunderten sehr breit offen. Wer hat es denn für geschlossen erklärt?“

Er fügte hinzu:

((وكانوا [أي فقهاء المذاهب الأربعة] في أيام حياتهم كسائر من عاصرهم من الفقهاء والمحدثين، لم يكن لهم امتياز على من كان في طبقتهم، ولذلك لم يكن على عهدهم من يهتم بتدوين أقوالهم))⁽²⁸⁾.

„Sie [die Gelehrten der vier Rechtsschulen] wurden genauso eingeschätzt wie ihre zeitgenössischen Rechtsgelehrten und Überlieferer und wurden nicht besser angesehen als andere. Deswegen kümmerte sich kein Zeitgenosse darum, ihre Äußerungen aufzuzeichnen“.

Tatsächlich erfolgte diese Aufzeichnung erst nach dem Ableben der Gelehrten der vier Rechtsschulen und nachdem die Herrscher die Konfessionen auf diese vier beschränkten.⁽²⁹⁾ Mit dem Begriff *as-Sunna* oder *‘ahl as-Sunna* werden seitdem gemeinhin die vier Rechtsschulen bezeichnet.

Das Wort *aš-šī‘ah* hingegen kam in mehreren Überlieferungen des Propheten *Muḥammad* vor. Er meinte damit die Anhänger von *Imam ‘Alī b. ‘Abī Tālib* (gest. 40 H./661 Chr.). Unter diesem Namen war eine Gruppe von der Prophetengefähr-

²⁸ S. Šaraf ad-Dīn al-Mūsawī: al-Murāğā‘āt, S. 325.

²⁹ Ebd. S. 325.

ten bekannt.⁽³⁰⁾ Das Wort *aš-šī‘ah* wurde im Zeitalter von *aš-šahābah*, *at-tābi‘ūn* und *tābi‘ū t-tābi‘īn* in dieser Bedeutung und keinesfalls im Sinne einer Rechtsschule verstanden. Danach wurden die, welche den Imamen von *‘Ahl al-Bayt* nahe standen, unterschiedlichen politischen und religiösen Strömungen und in den späteren Epochen die dogmatische und juristische Schule der Imame von *‘Ahl al-Bayt*, ebenfalls *aš-šī‘ah* genannt.

Aus diesem Grund pflegten es die Forscher in späteren Zeiten, die erste Gruppe *as-sunnah* oder *‘ahl as-sunnah* und die zweite: *aš-šī‘ah al-‘imāmiyyah* bezogen auf *‘Ahl al-Bayt* zu nennen. Sie sprachen ebenfalls von *aš-šī‘ah al-ġa‘fariyyah* oder der *ġa‘faritischen Rechtsschule*, genannt nach einem Imam von *‘Ahl al-Bayt*, nämlich *Imam Ġa‘far aš-Šādiq* (gest.148 H./765 Chr.).

Diese Bezeichnungen sind, meiner Meinung nach, nicht genau und geben kein klares Bild von dem tatsächlichen Ursprung dieser Rechtsschulen. Denn die bis heute existierenden sunnitischen Rechtsschulen führen sich auf die vier bekannten Rechtsgelehrten zurück: *‘Abū Ḥanīfa*, *an-Nu‘mān b. Tābit* ⁽³¹⁾ (gest.150 H./767 Chr.), *Mālik b. ‘Anas* ⁽³²⁾ (gest. 179 H./796 Chr.), *Muḥammad b. ‘Idrīs aš-Šāfi‘ī* ⁽³³⁾ (gest. 204 H./ 826 Chr.) und *‘Aḥmad b. Ḥanbal* ⁽³⁴⁾. Die Ära dieser Gelehrten wurde als *tābi‘ū at-tābi‘īn* bezeichnet. Diese Gelehrten wurden von den sogenannten *at-tābi‘ūn* unterrichtet. Damit sind die Gelehrten gemeint, die nach der Zeit der Gefährten kamen und deren Ideen und Gedanken in den Bereichen des Rechts, des Rechtsgutachtens, der Politik und der Verwaltung annahmen.⁽³⁵⁾

³⁰ Vgl. ‘Amin, ‘Aḥmad: Bd. 3, S. 209; as-Suyūṭī: ad-Durr al-Manṭūr fi at-Tafsīr bi-l-Ma‘tūr, Bd. 15, o. O. [Ägypten] o. J., S. 577 f.; Šaraf ad-Dīn al-Mūsawī: al-Murāġa‘āt, S. 328; ‘Āyat ‘Allāh Kāšif al-Ġiṭā’, Muḥammad Ḥusayn: ‘Aṣl aš-Šī‘a wa-‘Uṣūlihā, Qum, 1425/2004, S. 108-111.

³¹ Gründer der hanifitischen Rechtsschule.

³² Gründer der malikitischen Rechtsschule.

³³ Gründer der schafiitischen Rechtsschule.

³⁴ Gründer der hanbalitischen Rechtsschule.

³⁵ Für einen ausführlichen Überblick auf engl. und deut. über Entstehung und frühe Entwicklung der sunnitischen Rechtsschulen vgl. Hallaq, Wael: *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge 2005; Melchert, Christopher: *The formation of the Sunni schools of law, 9th - 10th centuries C.E*, Leiden 1997; Radtke, Bernd: *Der Sunnitische Islam*. In: Werner Ende/Udo Steinbach,

Was *aš-šī‘ah al-‘imāmiyyah* genannt wird, wurde von Imamen aus der Familie des Propheten **Muḥammad** gegründet und bezieht sich auf die zwölf Imame. Dies sind **Imam ‘Alī b. ‘Abī Ṭālib**, der Vetter des Propheten **Muḥammad** und Ehemann seiner Tochter **Fāṭimah** (gest. 11 H./632 Chr.), sowie der erste Mensch, der den Islam annahm, denn ihre beiden Söhne, nämlich: **Imam al-Ḥasan b. ‘Alī** (gest. 50 H./670 Chr.) und **Imam al-Ḥusayn b. ‘Alī** (gest. 61 H./670 Chr.). Die anderen Imame sind Nachkommen von **Imam al-Ḥusayn**. Das sind: **Imam Zayn al-‘Abidīn, ‘Alī b. al-Ḥusayn** (gest. 95 H./713 Chr.), **Imam al-Bāqir, Muḥammad b. ‘Alī** (gest. 114 H./732 Chr.), **Imam aš-Ṣādiq, Ğa‘far b. Muḥammad, Imam al-Kāzim, Mūsā b. Ğa‘far**, (gest. 183 H./799 Chr.), **Imam al-Riḍā, ‘Alī b. Mūsā** (gest. 203 H./ 818 Chr.), **Imam al-Ġawād, Muḥammad b. ‘Alī**, (gest. 220 H./835 Chr.), **Imam al-Hādī, ‘Alī b. Muḥammad** (gest. 254 H./868 Chr.), **Imam al-‘Askarī, al-Ḥasan b. ‘Alī** (gest. 260 H. /874 Chr.) und **Imam al-Mahdī al-Muntaḏar, Muḥammad b. al-Ḥasan** ⁽³⁶⁾ (der Rechtgeleitete Erwartete/der Erwartete Erlöser). Alle Zwölf Imame gehören der Familie des Propheten an.

Erwähnenswert ist die besondere Stellung des sechsten Imams **Imam Ğa‘far aš-Ṣādiq**. Von ihm hatte die Schule von **‘Ahl al-Bayt** viele Prinzipien und Subdisziplinen übernommen. Daher wird diese Schule von manchen *aš-šī‘ah al-ġa‘fariyyah* oder *ġa‘faritische Schule* genannt. Diese Bezeichnung ist allerdings nicht korrekt, da die Schule von **‘Ahl al-Bayt** eine große Schule ist, zu der die Gesamtheit der Imame von **‘Ahl al-Bayt** gehören und nicht nur einer.

In Anbetracht dessen bezeichne ich die sunnitischen Rechtsschulen als Schulen der Gefährten der 3. Generation *maḏāhib tābi‘ū at-tābi‘īn* (die Rechtsschulen von *tābi‘ū at-tābi‘īn*), weil sie diese Schulen gegründet und etabliert haben. Die schiitische Rechtsschule bezeichne ich als *madrāsāt ‘a‘immat ‘Ahl al-Bayt* (die Rechtsschule der Imame von **‘Ahl al-Bayt**), weil diese Schule von ihnen gegründet wurde.

Es ist nicht wissenschaftlich genau, einige Schulen als *as-sunnah* zu nennen und andere nicht. Denn diese Bezeichnung lässt vermuten, dass bei der Ableitung

(Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. BpB., Bonn 2005; Krämer, Gudrun: Geschichte des Islam, München 2011.

³⁶ Vgl. al-Muzaffar, Muḥammad Riḍā: ‘Aqā’id al-‘Imāmiyyah, Beirut 1393/1973, S. 105.

der islamischen Gesetze nur diese Schulen von **'ahl as-sunnah** auf die prophetische Überlieferung bzw. **as-sunnah**, beruhen. Dabei gelten für alle islamischen Rechtsschulen, damals wie heute, der Koran und die Sunna als Grundlage und Quelle für ihre Rechtsurteile.

Nach dem Tod des Propheten **Muhammad** gab es zwischen **aş-şahābah** Meinungsverschiedenheiten über zwei Fragen:

Erstens: Wer ist der rechtmäßige Nachfolger des Propheten?

Zweitens: Aus welcher Quelle sollten die Koranwissenschaften und die Sunna, sowie alle religiösen Antworten entnommen werden?

Diese beiden Fragen sind die reale, trennende Grenze zwischen den verschiedenen islamischen Schulen und hier liegt der Ursprung der Trennung zwischen Sunniten und Schiiten.

Nach der Meinung von **'Ahl al-Bayt** und ihrer Nachfolger unter **aş-şahābah** und **at-tābi'ūn** sind die Imame von **'Ahl al-Bayt** und der erste Imam **al-'Imam 'Alī** die rechtmäßigen **ḥalīfen** und legitimen Nachfolger des Propheten. Denn sie bilden die vertraute Linie in der Prophetenüberlieferung und die beste Quelle, aus der die Koranwissenschaften, die Glaubensgrundlage und allgemeinen Rechtsbestimmungsnormen entnommen werden können. Denn der Prophet forderte die Menschen auf, **'Ahl al-Bayt** zu folgen. Deswegen nehmen die Gelehrten der **'Ahl al-Bayt-Schule** alle islamischen Wissenschaften von **'Ahl al-Bayt** an. Außerdem nehmen sie von **al-şahābah** die islamischen Wissenschaften, welche ihnen richtig erscheinen, an. Doch werden die Imame aus **'Ahl al-Bayt** vorgezogen und rechtfertigen dies mit Beweisen aus Koran und Sunna.

Andere **şahābah** sind der Auffassung, dass der Nachfolger des Propheten ihnen rechtmäßig zugewiesen ist, ausgeschlossen sind aber die Imame von **'Ahl al-Bayt** und die restlichen **şahābah**, denn sie sind die Verwandten des Propheten. Damit soll, ihrer Meinung nach, vermieden werden, dass Prophetentum und Kalifat aus ein und demselben Haus stammen. Die Rechtsbestimmungen und Sunna werden

jedoch von *aṣ-ṣaḥābah* und *at-tābi‘ūn*, manchmal aber auch von *’Ahl al-Bayt* übernommen.⁽³⁷⁾

In der Zeit des Niederschreibens übernahmen manche Gelehrte, die sich mit der Klassifizierung der *Hadith-Werke* beschäftigten, viel mehr *Hadithe* von den Gefährten des Propheten und deren Nachfolger als von *’Ahl al-Bayt*, obwohl Letztere die Lehrer der meisten Gelehrten von ihnen waren. Dabei haben zwei Faktoren eine Rolle gespielt:

Erstens: Die Herrscher in jener Zeit stammten von den Umayyaden und Abbasiden ab. Diese gaben den Gelehrten die Richtung vor, nach der sie sich bei der Abfassung und Klassifikation orientieren sollten. Zudem drückten sie demonstrativ ihre Unzufriedenheit aus, wenn Überlieferungen und Ansichten von *’Ahl al-Bayt* übertragen wurden. Denn es herrschte zwischen diesen Herrschern und den Imamen von *’Ahl al-Bayt* Uneinigkeit auf politischer wie auf religiöser Ebene.

Zweitens: Manche Gelehrte fürchteten die Herrscher und ihre fanatischen und parteiischen Anhänger, welche die überlieferten *Hadithe* von *’Ahl al-Bayt* gering schätzten. Es wird in der Geschichte viel darüber berichtet, dass zahlreiche Gelehrte dafür, dass sie die *Hadithe* von *’Ahl al-Bayt* und ihre Tugenden in ihren Büchern erwähnten, einen hohen Preis zahlen mussten.⁽³⁸⁾

³⁷ Vgl. hierzu ausführlicher: ‘Āyat ‘Allāh al-Muẓaffar, Muḥammad Ḥasan: *Dalā’il aṣ-Ṣidq li-Nahğ al-Ḥaqq*, Damaskus 1430/2009; *Kāṣif al-Ġiṭā’*, Muḥammad Ḥusayn: *Aṣl aṣ-Ši‘a wa-’Uṣūlihā*; Šaraf ad-Dīn al-Mūsawī: *al-Murāğā‘āt*; al-Muẓaffar, Muḥammed Riḍā: *‘Aqā’id al-’Imāmiyyah*; aṣ-Šayḥ al-Ḥurr al-‘Āmilī, Muḥammad b. al-Ḥasan: *’Iṭbāt al-Hudāt bi-n-Nuṣūṣ wa-l-Mu‘ğizāt*, Beirut 1425/2004; aṣ-Šarīf al-Murtaḍā, ‘Alī b. al-Ḥusayn al-Mūsawī: *aṣ-Šāfi fi al-’Imāma*, Teheran 1426/2006; ‘Āyat ‘Allāh al-Mar‘aṣī an-Nağafi, Šihāb ad-Dīn: *Šarḥ ’Iḥqāq al-Ḥaqq wa-’Izhāq al-Bāṭil*, Qum 1417/1996; al-‘Allāmah al-’Amīnī, ‘Abd al-Ḥusayn: *al-Ġadīr fi al-Kitāb wa-s-Sunnah wa-l-’Adab*, Beirut 1414/1994.

³⁸ Einzelheiten darüber in: Šaraf ad-Dīn al-Mūsawī: *al-Murāğā‘āt*, S. 219-222; *Kāṣif al-Ġiṭā’*, Muḥammad Ḥusayn: S. 124-133.

Eine ausführliche Darstellung der Themen *al-ḥilāfah* (Kalifat) und *Imāmah* (Imamat) würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.⁽³⁹⁾

³⁹ Mehr darüber bei: aš-Šarīf al-Murtaḍā, ‘Alī b. al-Husayn; Ibn ‘Abī al-Ḥadīd, ‘Abd al-Ḥamīd b. Hibat ‘Allāh: Šarḥ Nahğ al-Balāğah, o. O. [Ägypten] 1378/1959; Haydar, ‘Asad; Šaraf ad-Dīn al-Mūsawī: al-Murāğā‘āt; al-Muẓaffar, Muḥammad Ḥasan; Kāšif al-Ġiṭā’, Muḥammad Ḥusayn; al-Muẓaffar, Muḥammad Riḍā: as-Saqīfah, Qum o. J.; ‘Āyat ‘Allāh al-Qazwīnī, Muḥammad Ḥasan: al-‘Imāmah al-Kubrā wa-s-Siyāsah al-‘Uẓmā, Beirut 1423/2003; ‘Āyat ‘Allāh al-Milānī, ‘Alī: Šarḥ Minhāğ al-Karāmah fi Ma‘rifat al-‘Imāmah, Qum 1428/2008.

Vgl. hierzu auf deut. und engl.: Halm, Heinz: Die Schia, Paris 1869; Kornrumpf, Hans Jürgen: Untersuchungen zum Bild ‘Alis des frühen Islams bei den Schiiten (nach dem Nahğ al-Balāğah des Šarīf ar-Raḍī), Der Islam, Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Bd. 45, Berlin 1969; Ende, Werner: Der Schiitische Islam. In: Werner Ende/ Udo Steinbach (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. BpB., Bonn 2005; Krämer, Gudrun; Ṭabāṭabā‘ī, ‘Allāma Sayyid Muḥammad Ḥusayn: Die Schia im Islam, islamisches Zentrum Hamburg e.V. Hamburg 1996; Gelehrtengruppe aus Qum: Beweis der Ahl-ul-Bait, Bremen 2013; Gleave, Robert: IMAMA. In: Netton, Ian Richard (Hrsg.): Encyclopedia of Islamic, Civilisation and Religion, London/New York 2008, S. 285-290; Hulmes, Edward: CALIPHATE. In: Netton, Ian Richard (Hrsg.), S. 119; Madelung, Wilferd: IMĀMA. In: EI² III (1971), S. 1163-1169; Sourdel, Dominique: KHALĪFA, (i) The History of The Institution of The Caliphate. In: EI² IV, S. 937-947; Lambton, Katharine Swynford: KHALĪFA, (ii) In Political Theory. In: EI² IV, S. 947-950.

Erstes Kapitel

Die wissenschaftlichen Phasen von *‘ilm al-balāḡah* und *‘ilm al-‘uṣūl*

1. Die wissenschaftlichen Phasen von *‘ilm al-balāgh*

1.1. Erste Phase: Vor dem Niederschreiben der Wissenschaft

Diese erste Phase ging dem Niederschreiben von Regeln und Grundlagen der Wissenschaft der Rhetorik voraus und zeichnete sich durch eigene Besonderheiten aus, die sie von anderen Phasen unterscheiden. Sie stellt die Geburtsstunde einiger rhetorischer Ideen und kritischer Anmerkungen dar, ohne diese genau zu prüfen oder niederzuschreiben. Diese Periode dauert von *al-‘aṣr al-ġāhili* (vorislamische Zeit) bis in die erste islamische Periode.

Die Forscher können den Beginn dieser Periode in der vorislamischen Zeit nicht genau festlegen. Sie vermuten, dass sie etwa 150 bis 200 Jahre vor dem Islam begann und bis zum Ende der Umayyaden-Herrschaft andauerte.⁽⁴⁰⁾ Sie umfasst also eine Zeitspanne, die länger als 250 Jahre gedauert hat.

Einige Forscher sind der Ansicht, dass diese Periode in der Geschichte der arabischen Literatur diejenige ist, über die am wenigsten Klarheit herrscht. Ihnen zufolge ist sie nicht genau zu erfassen, da sie die Entstehungsetappe der Wissenschaft darstellt, in der die Auseinandersetzung mit ihren Themen begann. Dies betrifft nicht die Rhetorik allein, sondern auch die anderen arabischen Wissenschaften. Der Grund hierfür liegt erstens in den Quellen, die als gemeinsame Grundlage für andere Wissenschaften dienen, und zweitens im kulturellen Bereich, denn es gibt wenige Dokumente und Beweismittel, welche über die Besonderheiten der Entstehung der Wissenschaft und deren Zielrichtungen berichten.⁽⁴¹⁾

Trotzdem lassen sich für die Zeit vor dem Islam charakteristische Züge aufzeigen. Literaten, Linguisten, Grammatiker und Chronisten haben in ihren zahlreichen Werken ausführlich und detailliert über das literarische Leben der Araber in

⁴⁰ Vgl. al-Ġāhiz, *‘Amr b. Baḥr: al-Bayān wa-t-Tabyīn*, Bd. 1, Kairo 1418/1998, S. 74; Hindāwī, *‘Abd al-Ḥamid: Einleitung über die Geschichtsschreibung der arabischen Rhetorik*, in: Badr ad-Dīn b. Mālik: *al-Miṣbāḥ fī al-Ma‘ānī wa-l-Bayān wa-l-Badī‘*, Beirut 1422/2001, S. 23.

⁴¹ Vgl. Ṣammūd, Ḥammādī: *at-Taḥkīr al-Balāġi ‘inda al-‘Arab: Ḥuṣūluḥ wa-Taṭawwuruḥ ‘ilā al-Qarn as-Sādis*, Tunesien 1414/1994, S. 19.

den Wüsten oder in den alten Metropolen berichtet, Ihre literarische Kunst beschränkte sich zu dieser Zeit auf Dichtung, Redekunst und Sprichwörter.

T. Bauer sagte diesbezüglich: „Die spätantike Randkultur des vorislamischen Arabien hinterlässt ein reiches sprachliches Erbe in Form von Gedichten, Reden, Sprichwörtern, und historischen Überlieferungen, die zunächst vorwiegend mündlich tradiert werden, ehe sie aufgezeichnet und von den Philologen des 2./8. und 3./9. Jh. gesammelt und kommentiert werden.“⁽⁴²⁾

Um Einsicht über die Entstehungsgeschichte dieser Ideen, Regeln, kritischen und rhetorischen Grundlagen zu gewinnen, muss man das gesamte kulturelle und soziale Leben der Gesellschaft analysieren, in welchem diese Ideen entstanden sind. Betrachtet der Forscher die historischen und literarischen Quellen, stellt er das starke Interesse und die starke Begeisterung der Araber für Literatur eindeutig fest. Dies gilt als eine ihrer wichtigsten gesellschaftlichen und kulturellen Besonderheiten. Denn man findet selten in der Geschichte der Menschheit ein Volk, das sich so sehr mit der Dichtung und der Literatur beschäftigt hat wie die Araber. Darüber sind sich fast alle, die sich mit der arabischen Literaturgeschichte befassen, einig. Denn die Dichtung hatte einen hohen Stellenwert in allen Schichten der Gesellschaft, bei Königen und Fürsten gleichermaßen wie beim normalen Volk. Darin berichteten sie über ihr kulturelles Erbe, das ihre Lebenswelt sowie ihre Geschichte, Emotionen, Gefühle, Sitten und Werte widerspiegelt.

Die arabischen Dichter und Prediger verfügten über große Qualitäten in der Redekunst. Sie hatten ebenfalls gute Ansichten bei der Beurteilung von Redewendungen und suchten ihre Wörter und Bedeutungen sorgfältig aus, bevor sie ihre Gedichte verfassten oder ihre Reden vortrugen. Einige Dichter betrachteten und verfeinerten etwa ein Jahr lang ihre Gedichte, bevor sie diese veröffentlichten. Das hatte wiederum einen Einfluss auf die Klassifizierung der Dichter gehabt. In der Literaturgeschichte wird von vielen Gelegenheiten erzählt, bei denen sich die Dichter in der vorislamischen Zeit trafen, miteinander diskutierten und Ansichten

⁴² S. Bauer, Thomas, S. 285.

teilten, um ihre Gedichte bzw. Wortlaute zu verfeinern.⁽⁴³⁾ Diese Treffen fanden an den bekannten literarischen Hauptzeiten auf ihren großen Märkten statt, wie zum Beispiel: *Sūq ‘Ukāz* (‘Ukāz Marktplatz). Darüber hinaus gab es auch andere Treffen, bei denen die Dichter über Literatur, Kritik und Sprache debattierten und Wettbewerbe um das beste Gedicht organisierten. Über diese Treffen und Debatten wird in der Geschichte der arabischen Literatur ausführlich berichtet.⁽⁴⁴⁾

Man könnte also sagen, dass sich die Araber zu jener Zeit und vor dem Zeitalter des Niederschreibens und der Abfassung mit der Literatur und ihrer Kritik intensiv auseinandersetzten.⁽⁴⁵⁾ Es gab allgemeine Grundlagen, Regeln und Bestimmungen, die unter den Dichtern und Rednern verbreitet und bekannt waren. Diese betrafen die Bedeutung des Wortes, die Sprache und den Reim. In den literarischen Quellen wird viel darüber berichtet. Darin wird deutlich, dass die Araber in dieser Phase eine Menge von rhetorischen Fehlern kannten⁽⁴⁶⁾, was wiederum auf die Aufmerksamkeit und die Genauigkeit der frühen Literaten bei der Auswahl des adäquaten Wortes in der gegebenen Sprechsituation hinweist.⁽⁴⁷⁾

Qurayš, der größte Volksstamm aus *Mekka* fungierte als Schiedsrichter bei diesen literarischen und poetischen Wettbewerben. Die Stammesangehörigen bewerteten Gedichte und Dichter und gaben anschließend ihr negatives oder positives Urteil.⁽⁴⁸⁾ Dabei galten einige große, bekannte Dichter, wie zum Beispiel der berühmte *an-Nābiġah ad-Dubyānī* (gest. 18 v.H./605 Chr.) als hohe Instanz, an die man sich bei der Bewertung der vorgetragenen Gedichte wendete. Er war derjenige, der bedeutende Hinweise über Stil und Sinn in der Dichtung formuliert hat.⁽⁴⁹⁾

⁴³ Vgl. Maṭlūb, ‘Aḥmad: al-Balāġah ‘inda as-Sakākī, S. 78; Şammūd, Ḥammādī, S. 23-29; Ḍayf, Şawqī: al-Balāġah: Taṭawwur wa-Tārīḥ, Kairo o. J. [7. Auflage], S. 9-12.

⁴⁴ Vgl. Maṭlūb, ‘Aḥmad: Al-Balāġah ‘inda as-Sakkākī, S. 78; ‘Akkāwī, Riḥāb: Einleitung in: al-Qazwīnī: al-‘Idāḥ fī ‘Ulūm al-Balāġah, Beirut 1421/2000, S. A-D; Ḍayf, Şawqī, S. 10 f.; Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: al-Miṣbāḥ von Ibn Mālīk, S. 18-22.

⁴⁵ Vgl. Maṭlūb, ‘Aḥmad und al-Baṣīr, Ḥasan: al-Balāġah wa-T-taṭbīq, Baġdād 1420/1999, S. 7.

⁴⁶ Ebd. S. 8-12.

⁴⁷ Ebd. S. 26 f.

⁴⁸ Vgl. Ḍayf, Şawqī, S. 11.

⁴⁹ Vgl. Maṭlūb, ‘Aḥmad: al-Balāġah ‘inda as-Sakkākī, S. 78; ‘Akkāwī, Riḥāb, S. D; Ḍayf, Şawqī, S. 11.

Diese Ansichten und Erläuterungen bilden die erste Grundlage für die Rhetorik, die ersten Prinzipien der Kritik und die Formulierung der Rede bei den Arabern. Der Begriff Rhetorik war bei ihnen zu dieser Zeit noch nicht im Gebrauch, wohl aber einige Regeln und Merkmale. Wenn man sich ihre Gedichte anschaut, findet man zahlreiche Stilmittel der Rhetorik und die Künste der klaren Ausdrucksweise. Diese Elemente nannten sie *faṣāḥah* oder *balāḡah* oder *bayān*.⁽⁵⁰⁾

ʿAḥmad Maṭlūb berichtet, dass es zwei Forscher⁽⁵¹⁾ gab, welche die Existenz dieser Ansichten und Gedanken anzweifelten:

((إِنَّ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ لَيْسَ فِيهَا التَّعْلِيلُ الْقَائِمُ عَلَى النَّظَرِ الْعِلْمِيَّةِ لِكَيْ نُنْكِرَهَا، وَإِنَّمَا هِيَ أَحْكَامٌ غَابِرَةٌ أَطْلَقَهَا الشُّعْرَاءُ وَالْمُحْكَمُونَ، مُعْتَمِدِينَ عَلَى الذَّوْقِ الْفِطْرِيِّ الَّذِي عُرِفَ بِهِ الْعَرَبُ))⁽⁵²⁾.

„Diese Berichte beinhalten keine wissenschaftliche Argumentation, die man bestreiten könnte, sondern lediglich kurzlebige Beurteilungen von den Dichtern und ihren Kritikern, die dem natürlichen Stilempfinden der Araber entstammen.“

Außerdem lässt die historische und wissenschaftliche Dokumentierung keinen Zweifel an der Existenz dieser rhetorischen Ansichten und Gedanken in jener Zeit. Denn es gibt zahlreiche literarische Werke und Geschichtsbücher von Autoren unterschiedlicher Fachrichtungen und Herkunft, die darüber berichteten. Es handelt sich hierbei um Philologen, Grammatiker, Literaten, Exegeten und die Gelehrten von *ʿilm al-kalām* (islamische Theologie).

Nach Betrachtung der kritischen Urteile und literarischen Anmerkungen lassen sich diese in drei Hauptkategorien unterteilen:

Teil I: Beurteilungen und Anmerkungen, welche bei der Begutachtung der Dichter entstanden sind und sich auf *aṣ-ṣiḡah al-luḡawiyah* (sprachliche Formulierung) und nicht auf *aṣ-ṣūrah aš-šiʿriyyah* (poetisches Stilmittel) beziehen.

⁵⁰ Vgl. Maṭlūb, ʿAḥmad: *al-Balāḡah ʿinda as-Sakkākī*, S. 78; Ṣammūd, Ḥammādī, S. 25; Ḍayf, Ṣawqī, S. 7, 8, 13; Hindāwī, ʿAbd al-Ḥamīd: *Einleitung in: al-Miṣbāḥ von Ibn Mālik*, S. 18-22.

⁵¹ Sie sind, wie Maṭlūb, ʿAḥmad schon erwähnte: Saʿīd, Ġamīl: *Durūs fī al-Balāḡah wa-Taṭawurihā*, S.10 und ʿAḥmad, Ṭahā: *Tārīḥ an-Naqd al-ʿAdabī ʿinda al-ʿArab*, S. 19.

⁵² S. Maṭlūb, ʿAḥmad und al-Baṣīr, Ḥasan, S. 13.

Teil II: Beurteilungen und Anmerkungen über die Verbesserung und Verschönerung der Gedichte und über neue Formulierungen. Denn die Dichter verfügten über gute Kenntnisse bezüglich des Reims und der schönen Rede.

Teil III: Beurteilungen und Anmerkungen, die sich explizit mit einigen Themen der Rhetorik befassen. Denn sie erfassten, dass *aṣ-ṣūrah al-fanniyyah* (künstlerische Form/Gestalt) von den Stilmitteln der Rhetorik abhängig ist, wie z.B. *at-taṣbīh* (Vergleich) und *al-waṣf* (Beschreibung). Das zeigt, dass die Araber sich nicht nur durch die Begeisterung für Literatur auszeichneten, sie beherrschten darüber hinaus die bildliche Formulierung, ohne jedoch ein systematisches Studium oder tiefe Analyse dieser Stilmittel und Bilder zu unternehmen.⁽⁵³⁾

In der islamischen Zeit hat sich das Interesse an der Literatur und den Debatten zwischen Literaten und Dichtern nicht verändert. Allerdings lag der Schwerpunkt in der vorislamischen Zeit auf der Dichtkunst. In der ersten Zeit nach dem Islam blühte hingegen *al-ḥaṭābah* (Redekunst/Predigt) auf. Sie wurde in vielen Bereichen präsent, nämlich den Freitagspredigten und in den Reden zu religiösen oder politischen Anlässen.

Die modernen und die alten Gelehrten und Wissenschaftler halten den *ḥalīfa Imam ‘Alī* übereinstimmend für den überragendsten und berühmtesten Rhetoriker unter den Arabern, seiner Zeit. Denn sein literarischer Stil hat erheblichen Einfluss auf die Literatur und besonders auf die Rhetorik und Schreibkunst. Die Gelehrten lobten seine Predigten und Reden mit den besten Beschreibungen und schönsten Ausdrucksweisen. Sie hielten ihn sogar für den Imam der korrekten Sprachweise und der Rhetorik.

Seine Reden sind, ihrer Meinung nach:

(دُونَ كَلَامِ الْخَالِقِ، وَفَوْقَ كَلَامِ الْمَخْلُوقِينَ))⁽⁵⁴⁾.

„nicht so gut wie die Worte des Schöpfers, aber besser als die Worte der Geschöpfe.“

⁵³ Vgl. Ṣammūd, Ḥammādī, S. 25-29.

⁵⁴ S. Ibn ‘Abī al-Ḥadīd, Bd. 1, S. 6, 25.

Daher waren die Schriftsteller und Gelehrten im Laufe der Jahrhunderte bestrebt, die Aussagen des Kalifen *Imam 'Alī* in literarischen Werken und Episteln zu sammeln und zu kommentieren. Zudem lobten sie darin seinen schönen Stil, seine sprachliche Korrektheit und seine Beredsamkeit, die ihn auszeichneten.⁽⁵⁵⁾ In seinem Buch *Nahğ al-Balāğah* hat *aš-Šarīf ar-Rađī, Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Mūsawī* (gest. 406 H./1015 Chr.)⁽⁵⁶⁾ die meisten seiner Predigten, Episteln und Reden gesammelt. Hiermit befassten sich viele Gelehrten und rezensierten es in mehr als hundert Werken und Manuskripten.⁽⁵⁷⁾

Die berühmtesten Interpretationen dieses Buches sind die von *Ibn 'Abī l-Ḥadīd* (gest. 656 H./1258 Chr.), der es mit den Worten lobte:

((إنه لا يُجَارَى في الفصاحة، ولا يُبَارَى في البلاغة))⁽⁵⁸⁾.

„In der Beredsamkeit ist er einmalig und in der Rhetorik nicht zu übertreffen.“

Unter den späteren Interpretationen ist *Šarḥ Nahğ al-Balāğah* von *aš-Šayḥ Muḥammad 'Abdah* (gest. 1323 H./1905 Chr.) die berühmteste.⁽⁵⁹⁾

⁵⁵ Vgl. Ibn 'Abī al-Ḥadīd, Bd.1, S. 5 f.

⁵⁶ Zu ihm siehe nächste Kapitel, Gelehrte der Rhetorik.

⁵⁷ Vgl. al-Bayhaqī al-'Anṣārī, 'Alī b. Zayd: Ma'āriğ Nahğ al-Balāğah, Teheran 1422/2003, S. 5 f., 96 ff.

⁵⁸ S. Ibn 'Abī al-Ḥadīd, Bd. 1, S. 25.

⁵⁹ Aus verschiedenen Gründen versuchten einige Forscher in Zweifel zu ziehen, dass manche Reden in *Nahğ al-Balāğah* nicht von *Imam 'Alī* stammen. Ein Grund hierfür lag darin, dass *aš-Šarīf ar-Rađyī* die Quellen, denen er die Reden von *Imam 'Alī* entnahm nicht nannte, sicherlich, weil die meisten Reden und Sprüche von *Imam 'Alī* den Gelehrten und Literaten bekannt waren und in den meisten Werken der Literatur, der Kritik, der Philologie, der Geschichte und der Hadith-Überlieferungen erwähnt sind.

Um Vorbehalte und Zweifel in Bezug auf das Werk *Nahğ al-Balāğah* zu widerlegen, wurden viele Werke klassifiziert. Das wichtigste davon ist „*Maṣādir Nahğ al-Balāğah wa-'Asānīduh*“ von *al-'Allāmah al-Ḥaṭīb, 'Abd az-Zahrā'*. Dieses Buch besteht aus vier Bänden und enthält alle Quellen, welche die von *aš-Šarīf ar-Riđyī* zitierten Reden von *Imam 'Alī* aus *Nahğ al-Balāğah* erwähnten. Es sind mehr als 120 Manuskripte und Bücher, welche auf eigene Weise und Überlieferketten und unabhängig von *Nahğ al-Balāğah* die Reden von *Imam 'Alī* aufführen. (Vgl. al-Ḥaṭīb, 'Abd az-Zahrā': *Maṣādir Nahğ al-Balāğah wa-'Asānīduh*, Beirut, 1405/1985.)

Es wird angenommen, *Imam* ‘*Alī* habe die Syntax begründet,⁽⁶⁰⁾ bezüglich der sich *von Mehren* wie folgt äußert: „so finden wir, dass schon der Neffe des Propheten ‘*Alī b. ‘Abī Tālib* als der erste Begründer der grammatischen Wissenschaft und als Gewährsmann des ältesten arabischen Grammatikers *Abu-l-Aswad* betrachtet wird.“⁽⁶¹⁾

Später kamen viele Redner, die die Künste der Literatur und die Stile der Beredsamkeit beherrschten.⁽⁶²⁾

Mit der Verbreitung des Islam ist die Zahl der literarischen Salons überall in den arabischen Ländern gestiegen, da es viele Redner, Dichter, Schriftsteller und Wissenschaftler gab. Infolgedessen entwickelten sich die Literaturgattungen, die Sprachstile, die Literaturkritik und die Lexikographie. In dieser Zeit, die sich durch soziale, politische und wirtschaftliche Stabilität, sowie ausgeprägtes städtisches Leben auszeichnete, erschienen einige Begriffe der Literatur und Rhetorik.

⁶⁰ Unter allen Historikern und Grammatikern war bekannt, dass *Imam* ‘*Alī* der Gründer der arabischen Syntax ist. Er hat die ersten Fundamente und Regeln dafür festgelegt. Dazu sagt *Ibn ‘Abī al-Ḥadīd*:

(وَمِنَ الْعُلُومِ عِلْمُ النَّحْوِ وَالْعَرَبِيَّةِ، وَقَدْ عَلِمَ النَّاسُ كَافَّةً أَنَّهُ [أَي: الْإِمَامُ عَلِي] هُوَ الَّذِي ابْتَدَعَهُ

وَأَنْشَأَهُ، وَأَمَلَى عَلَى (أَبِي الْأَسْوَدِ الدُّؤَلِيِّ) جَوَامِعَهُ وَأَصُولَهُ.)) (S. Ibn ‘Abī al-Ḥadīd, Bd.1, S. 20.)

„Zu den Wissenschaften gehört die Syntax und die arabische Sprache. Und wie bekannt, ist er [d.h. *al-‘imām* ‘*Alī*] derjenige, der sie erfunden, gegründet und deren Grundregeln und Fundamente dem ‘*Abū l-‘Aswad ad-Du‘alī* diktiert hat.“

(‘*Abū al-‘Aswad ad-Du‘alī*, *Zālim b. ‘Amr* gest. 69/688. Ein enger Gefährte von *al-‘imām* ‘*Alī*. Er zählt zu den besten Kenner der arabischen Sprache in seiner Zeit. Er war ein Gelehrter, Hadith-Überlieferer und Dichter.)

al-‘Allāmah al-Faḍlī führte detailliert alle alten und neuen Quellen auf, in denen *Imam* ‘*Alī* als der Gründer der arabischen Syntax bezeichnet wird. (Vgl. *al-Faḍlī*, ‘*Abd al-hādī*: *Marākiz ad-Dirāsāt an-Naḥwiyyah*, Jordanien 1406/1986, S. 5-17.)

⁶¹ S. von Mehren, A. F. M., S. 18.

⁶² Die berühmtesten politischen Reden hielten *Ziyād b. ‘Abīh* (gest. 53/673), Herrscher im Irak zur Zeit des Umayyaden-Königs *Mu‘āwiya b. ‘Abī Sufyān* (gest. 60/680), *al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf at-Taqaḡfī* (gest. 95/714), Herrscher im Irak zur Zeit des Umayyaden-Königs ‘*Abd al-Malik b. Marwān* (gest. 86/705), und *al-Wālid b. ‘Abd al-Mālik* (gest. 96/715). Zu Anlässen und Versammlungen waren *Subḥān b. Zufar* (gest. 54/674), bekannt unter dem Namen *Saḥbān Wā’il* und *Ṣuḥār b. ‘Ayyāš al-‘Abdī* (gest. 40/660) stark präsent. Bei den religiösen Predigten glänzten *Ġaylān b. Muslim ad-Dimašqī* (gest. 106/724), *al-Ḥasan al-Baṣrī* (gest. 110/728) und *Wāṣil b. ‘Aṭā’* (gest. 131/748). *Zayd b. Imam ‘Alī b. al-Ḥusayn* (gest. 122/740) beherrschte sowohl die politische als auch die religiöse Redekunst. (Vgl. *Hindāwī*, ‘*Abd al-Ḥamid*: Einleitung in: *al-Miṣbāḥ* von *Ibn Mālik*, S. 25; *Ḍayf*, *Šawqī*, S. 14 f.)

Allmählich entwickeln sich für viele Wissenschaften Grundlagen und Terminologien. Der Anfang der Entstehung der Rechtsschulen, der Doktrinen und die Vielzahl der Dichter und Literaten hatten einen erheblichen Einfluss auf die Entstehung einer Reihe von Wissenschaften und Künsten der Literatur. Die Moscheen, die literarischen Zirkel, die Märkte und die saisonalen, literarischen Zusammenkünfte waren die Orte, wo Debatten und Diskussionen stattfanden, sowie Reden, Gedichte und Unterrichte gehalten wurden.

Anstelle des *‘Ukāz Marktplatzes*, der in der vorislamischen Zeit von großer Bedeutung war, wurden der *Sūq al-Mirbad* (*al-Mirbad* Marktplatz) in *Baṣrah* und der *Sūq al-Kunāsah* (*al-Kunāsah* Marktplatz) in *Kūfah*. Mit der Expansion des Islams zu den berühmtesten kommerziellen und literarischen Märkten. Diese beiden Märkte entwickelten sich zu zwei großen Bühnen, auf denen Dichter und Literaten aus allen Orten auftraten. Hier wurden Dichterwettbewerbe und literarische, sowie sprachwissenschaftliche Debatten über die Auswertung der Gedichte und deren Überprüfung auf Qualität und guter Auswahl von Wörtern und Bedeutungen vollzogen. Zudem entstanden dort wertvolle kritische Kommentare. Die *Moscheen in al-Baṣrah, al-Kūfah* und *al-Medīnah* galten als die optimalen Orte für Predigten und wissenschaftliche Debatten und Diskussionen.⁽⁶³⁾

Das besondere Kennzeichen in der islamischen Zeit ist die Erscheinung einer neuen literarischen Gattung, welche die Araber vorher noch nicht kannten. Gemeint ist hier der Koran, der dem Propheten *Muḥammad* als ein Wunder, das sein Prophetentum beweist, offenbart wurde und die höchsten Stufen der Beredsamkeit, Rhetorik, Literaturkunst und Stilistik aufweist. Dies führte dazu, dass sich die arabische Literatur in ihrer Entwicklung stark veränderte im Vergleich zur vorislamischen Zeit. Der Koran galt als der wichtigste Faktor, der die Entstehung und Entwicklung der arabischen Rhetorik am meisten beeinflusste. Im frühen Islam gab es bezüglich der ersten Anmerkungen und rhetorischen Ansichten keinen Unterschied zu dem vorislamischen Zeitalter. Außer, dass im Zeitalter des Islam

⁶³ Vgl. Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: *al-Miṣbāḥ* von Ibn Mālik, S. 26-28; Ḍayf, Ṣawqī, S. 16 f.

mehr rhetorische Anmerkungen von Dichtern, Rhetorikern und sogar von Laien stammen. Gründe dafür sind die neu entstandene, zivilisierte Lebensweise der Araber und die Besiedlung von Großstädten, sowie der Aufstieg ihres kulturellen, intellektuellen, wissenschaftlichen und politischen Lebens.⁽⁶⁴⁾

Die Unterstützung der Schriftsteller, Dichter und Wissenschaftler seitens der Herrscher, Minister und Statthalter spielte eine große Rolle, besonders beim Dichterwettbewerb. Sie trug zur Verbesserung der rhetorischen Stilmittel bei. Die Literaten und Dichter trafen sich ebenfalls in Moscheen, Märkten und bei Politikern, um schöne Ausdrucksformen, Stilmittel und Literatur zu erörtern.⁽⁶⁵⁾ Auch richteten manche Fürsten und Herrscher der Frühzeit des Islam den Dichtern ihrer Zeit stilistische Anmerkungen und Meinungen aus.⁽⁶⁶⁾

Diese kritischen Anmerkungen und stilistischen Beurteilungen inspirierten die damaligen Rhetoriker und bildeten in einer nächsten Phase das Fundament für die Aufzeichnung dieser Wissenschaft.⁽⁶⁷⁾

Die alten literarischen Werke⁽⁶⁸⁾ überlieferten eine Menge an Informationen über die literarischen und philologischen Diskussionen und Wettkämpfe, die unter den Dichtern, Rhetorikern, Literaten, und sogar einfachen Menschen stattfanden. So kann sich der Forscher ein klares Bild vom literarischen Leben machen, das unter den Arabern der vorislamischen und islamischen Zeit vorherrschend war.

⁶⁴ Vgl. Ḍayf, Šawqī, S. 15.

⁶⁵ Ebd. S. 16.

⁶⁶ Vgl. ‘Akkāwī, Riḥāb, S. b.

⁶⁷ Vgl. Ḍayf, Šawqī, S. 19.

⁶⁸ Die wichtigsten Werke sind folgende: al-Qayrawānī, al-Ḥasan b. Rašīq: al-‘Umdah fī Maḥāsin aš-Ši‘r wa-‘Ādābih wa-Naqdih, Beirut 1401/1981; ‘Abū al-Farağ al-‘Ašfahānī, ‘Alī b. al-Ḥusayn: al-‘Ağānī, Kairo 1371/1952; al-Ġāhiz: al-Bayān wa-T-tabyīn; ders.: Kitāb al-Ḥayawān, Kairo 1384/1965; al-Mubbarrad, Muḥammad b. Yazīd: al-Kāmil fī al-Luġah wa-l-‘Adab, Kairo 1417/1997.

1.2. Zweite Phase: Die erste Aufzeichnung

In dieser Phase begannen die Wissenschaftler und Literaten damit, die verschiedenen Prinzipien und primären Grundlehren der Wissenschaften niederzuschreiben. Die wissenschaftliche Erfassung der Rhetorik und deren Grundlagen begann am Ende der Umayyaden-Ära und zu Beginn der Abbasiden-Ära. Diese Phase dauerte fast dreihundert Jahre. Sie endete, den wissenschaftlichen Phasen meiner Arbeit zufolge, da, wo die dritte Phase begann.

In der abbasidischen Periode -wie es historisch bekannt ist- geschah eine bedeutende wissenschaftliche Revolution in der Geschichte der arabischen Zivilisation. Verschiedene Wissenschaften, wie die Naturwissenschaften, die rationalen Wissenschaften, die Religionswissenschaften und die Literaturwissenschaften sind entstanden und haben sich entwickelt; entsprechend auch die Rhetorik.

T. Bauer äußert sich über diese Phase wie folgt: „Die frühen Philologen, Grammatiker und Lexikographen haben maßgeblichen Anteil an der Schaffung, Verbreitung und Durchsetzung einer standardisierten Sprache für Verwaltung, Wissenschaft und Literatur.“⁽⁶⁹⁾

Die Gründe für diesen bedeutenden wissenschaftlichen Aufschwung in dieser Periode zu erforschen, ist im Rahmen der vorliegenden Studie nicht möglich. In dieser Periode blühte das literarische Leben. Die rhetorischen Bemerkungen wurden in der Poesie und der Prosa erheblich erweitert, und hier erschienen zwei Arten von Lehrern und Gelehrten. Die erste Gruppe beschäftigte sich mit der Linguistik und Poesie, die andere mit der Redekunst, der Debatte und der Genauigkeit des Ausdrucks. Beide Gruppen spielten eine große Rolle im Lehren der Sprache und der Literatur, sowie bei der Anfertigung von allgemeinen Grundlehren.⁽⁷⁰⁾

Es gab mehrere Faktoren und Einflüsse, die bei der Entstehung der Rhetorik und ihrem Niederschreiben halfen, die hier wegen ihrer Wichtigkeit kurz erwähnt werden müssen.

⁶⁹ S. Bauer, Thomas, S. 285.

⁷⁰ Vgl. Maṭlūb, Ḥamad und al-Baṣīr, Ḥasan: al-Balāgh wa-T-taṭbīq, S. 14; Ḍayf, Šawqī, S. 19.

1.2.1. Die Faktoren, welche das Niederschreiben der Rhetorik beeinflussten

Es ist wissenschaftlich belegt, dass viele Wissenschaften in dieser Phase und der nächsten Phase zur Entstehung der arabischen Rhetorik und zu ihrem Niederschreiben beitrugen und sie beeinflusst haben. Es waren Sprach- und Literaturwissenschaften wie die Lexikographie, Syntax, Philologie und Literaturkritik, sowie die Religionswissenschaften, die sich in zwei Gruppen aufteilen lassen:

Erstens: Die Wissenschaften, die sich speziell mit der Auslegung des Koran und mit der Deutung seines rhetorischen Stils beschäftigten, wie die Bücher über: *ġarīb al-Qurʿān* (seltene, ungewöhnliche (Begriffe) des Korans), *ʿalfāḻ al-Qurʿān* (Ausdrücke des Korans), *ʿiġāz al-Qurʿān* (Unnachahmlichkeit des Korans), *maġāz al-Qurʿān* (übertragene Bedeutung des Korans). Diese Forschungsgebiete gehören zu den Koranwissenschaften, auf die im Folgenden eingegangen wird.

Zweitens: Die Prinzipien der Rechtsmethodologie *ʿilm uṣūl al-fiqh*. Diese Wissenschaft wurde für die Ableitung des islamischen Rechts aus den Rechtsquellen entwickelt. Darauf werde ich ebenfalls später eingehen.

Einige europäische und arabische Forscher, die die Geschichte der arabischen Rhetorik erörtern, behaupten aber, dass anderen Zivilisationen einen erheblichen Einfluss auf die Entstehung der arabischen Rhetorik und die ersten Phasen ihres Niederschreibens ausübten. Die Zivilisation der Griechen hat mit ihrer rationalen Wissenschaften und ihrem literarischen Erbe einen Einfluss ausgeübt, genauso wie die persische und indische Zivilisation mit ihrem rhetorischen Erbe.⁽⁷¹⁾ Die Forschungsmethoden der Forscher basierten bekanntlich darauf, die Wissenschaftler,

⁷¹ Siehe zum Beispiel: Maṭlūb, ʿAḥmad: *al-Balāġah ʿinda as-Sakkākī*, S. 22 f., 102, 104; Maṭlūb, ʿAḥmad und al-Baṣīr, Ḥasan: *al-Balāġah wa-t-Taṭbīq*, S. 3, 28 f.; Ṣammūd, Ḥammādī, S. 60 ff.; Ḍayf, Ṣawqī, S. 23 f., 65 f., 78 ff.; Hindāwī, ʿAbd al-Ḥamīd: Einleitung in: *al-Miṣbāḥ* von Ibn Mālīk, S. 84, 91; Nūr ad-Dīn, Muḥammad: *al-Balāġah al-ʿArabiyyah wa-ʿAṭaruhā fī Naṣʿat al-Balāġah al-Fārisiyyah wa-Taṭawirihā*, Kairo 1429/2008, S. 21; Heinrichs, Wolfhart: *Arabische Dichtung und Griechische Poetik. Ḥāzīm al-Qarṭāġannīs Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe*, Bd. 8, Beirut 1969, S. 16 ff., 20, 105 f.

die sich auf diese Wissenschaften spezialisierten, für diejenigen zu halten, die die Entstehung der Rhetorik beeinflusst hatten.

Die Einflussfaktoren waren, ihnen zufolge, die Wissenschaftler selbst, d.h. Literaten, Grammatiker, Philologen, Kommentatoren, Rechtsgelehrte, Philosophen, Theologen und Logiker.⁽⁷²⁾

Ihre Methode wirft zwei Fragen auf, die hier erörtert werden müssen. Diese betreffen nicht nur diese, sondern auch die kommende Phase:

Erste Frage: Übt die rationalen Wissenschaften und das literarische Erbe anderer Kulturen einen großen Einfluss auf die Entstehung, Entwicklung und das Niederschreiben der arabischen Rhetorik aus, oder etwa nicht?

Zweite Frage: Ist es methodisch korrekt, dass wir die Wissenschaftler von diesen Wissenschaften für diejenigen halten, die die Entstehung der arabischen Rhetorik beeinflussten? Sind es nicht vielleicht die Gegenstände dieser Wissenschaften, die auf die arabische Rhetorik Einfluss ausübten?

Meines Erachtens sind die angewandten Methoden dieser Forscher und ihre Behauptungen zu den beiden Fragen zu ungenau. Um diese Ungenauigkeit zu beheben, bedürfte es detaillierterer Forschungen, hierzu jedoch kurze Antworten:

Zur ersten Frage: Von den späteren arabischen Forschern war *Ṭāhā Ḥusayn* (gest. 1393 H./1973 Chr.) der erste, der sich in einer Abhandlung mit dem Titel *al-Bayān al-‘Arabī min al-Ġāḥiẓ ‘ilā ‘Abd al-Qāhir* (Arabische Beredsamkeit von *al-Ġāḥiẓ* bis zu *‘Abd al-Qāhir*), die er in französischer Sprache bei der zwölften Orientalistenkonferenz, im September 1931 Chr. in *Leiden* präsentierte, explizit

⁷² Sehen Sie zum Beispiel: Maṭlūb, ‘Aḥmad: *al-Balāgh ‘inda as-Sakkākī*, S. 79 ff.; Maṭlūb, ‘Aḥmad und al-Baṣīr, Ḥasan: *al-Balāgh wa-t-Taṭbiq*, S. 21 ff.; Ḍayf, Ṣawqī, S. 28 ff., 58 ff.; Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamid: Einleitung in: *al-Miṣbāḥ* von Ibn Mālik, S. 36 ff., 77 ff.

damit befasst hat. Wie bekannt ist, vertrat *Ṭāha Ḥusayn* einzigartige und zum Teil übertriebene Ansichten über die Geschichte der arabischen Literatur und ihre Quellen, sowie die Faktoren, die darauf einen Einfluss hatten. Auf eine Auseinandersetzung mit diesen Ansichten wird hier verzichtet, da sie in keinem Bezug zum Thema dieser Arbeit stehen.

Die Gedanken von *Ṭāhā Ḥusayn* übten einen großen Einfluss auf die arabischen Forscher aus, die nach ihm kamen, was sich in ihren Untersuchungen und Schriften widerspiegelte.⁽⁷³⁾

Das Wichtigste hierbei ist die Ungenauigkeit der Forscher zu verdeutlichen. Bezüglich der rationalen Wissenschaften und ihren Auswirkungen auf die Rhetorik der Araber gibt es keinen Zweifel am Einfluss der griechischen Philosophie und der Logik auf viele Humanwissenschaften, einschließlich die Rhetorik. Diese Einwirkung trat mehr zu Tage in der Einteilung der Forschungsgebiete, der Eingrenzung und der Begriffsbestimmung, welche zum Ziele hatten, die Themen genauer zu behandeln und ihre Einleitungen und Ergebnisse nach einer genauen und logischen Methode zu verfassen. Es liegt kein Mangel oder Nachteil in dieser Forschung, denn es gab zu der Zeit eine Menge an Forschungen, die verstreut und unorganisiert waren und keinen klaren Ansatz aufwiesen, da ihre Verfasser in der Festlegung der Forschungsmethode über kein exaktes, logisches Verständnis verfügten.

Daher ist es verständlich, dass einige Literaten von der griechischen Philosophie und den Grundlagen der griechischen Rhetorik, insbesondere von den Werken des *Aristoteles* (gest. 322 v.Chr.), eindeutig beeinflusst waren, nämlich: Redekunst, Dichtung, Logik und Disputation. Sie stellten die Basis für die Einschätzung der arabischen Literatur, sowie ihrer Kritik und der Darstellung der Beredsamkeit dar. Ihre Methode beruhte auf der Definition und philosophischen und logischen Argumentation, ohne Betrachtung des philologischen Tatbestands und

⁷³ Vgl. Maṭlūb, Ḥamad: al-Balāḡah ‘inda as-Sakkākī, S. 22 f.; Ṣammūd, Ḥammādī, S. 76, 80 ff.; Dayf, Ṣawqī, S. 19 f., 35 ff., 45, 64.

literarischen Feingefühls in den philologischen und literarischen Wissenschaften.⁽⁷⁴⁾

Ihre verfassten Bücher gehörten allerdings dem Bereich der Literaturkritik an und nicht der Rhetorik, wie zum Beispiel das von *Qudāmah b. Ğaʿfar* (gest. 337 H./ 948 Chr.) verfasste Hauptwerk *Naqd aš-Šiʿr* und das von *ʾIshāq b. ʾIbrāhīm b. Wahb al-Kātib* (lebte 4. H./10. Jh. Chr.) verfasste Buch *al-Burhān fī Wuġūh al-Bayān*. Der Einfluss der griechischen Philosophie betraf jedoch nicht alle Literaten und Gelehrten in jener Phase, sondern nur eine begrenzte Zahl von ihnen.

Den Forschern zufolge ist *Qudāmah* der bahnbrechende der rationalistischen Theorie in der rhetorischen Lehre, die sich bis zur Ära der Stabilität der rhetorischen Abfassung durch *as-Sakkākī* erstreckte.⁽⁷⁵⁾ Alle Autoren, die über *al-badīʿ*, wie in erster Linie *ʾAbū Hilāl al-ʿAskarī* (gest. 395 H./1005 Chr.), Verfasser des Buches *Kitāb aš-Šināʿatayn: al-Kitāba wa-š-Šiʿr*, und über die Dichtung und ihre Beschreibung, wie z.B. *ʾAbū Muḥammad b. ʿUmrān al-Marzubānī* (gest. 384 H./945 Chr.) in seinem Buche *al-Muwaššah* geschrieben haben, haben sich mit *Qudāmahs* Buch beschäftigt.⁽⁷⁶⁾

Dem Autor *Šawqī Dayf* (gest. 1426 H./2005 Chr.) zufolge haben die Rhetoriker das Werk von *Ibn Wahb* vernachlässigt und ihm nicht viel Interesse gewidmet. Dies liegt daran, dass es kompliziert und unverständlich ist sowie ein Übermaß an griechischer Ideen und Ansichten in der Rhetorik, der Philosophie und der Logik beinhaltet. Eben dies entspricht nicht der arabischen Rhetorik und dem arabischen literarischen Stil.⁽⁷⁷⁾ Tatsächlich berücksichtigten die Rhetoriker dieses Werk überhaupt nicht in ihren literarischen Werken. Somit findet sich kein Werk der arabischen Rhetorik mit Ausnahme der beiden Bücher *Naqd aš-Šiʿr* und *al-Burhān fī Wuġūh al-Bayān*, das sich auf die griechischen Kriterien der Rhetorik

⁷⁴ Vgl. Şammūd, Ḥammādī, S. 76-79 (in Fußnote); Dayf, Šawqī, S. 77 f., 80; Hindāwī, ʿAbd al-Ḥamīd: Einleitung in: *al-Miṣbāḥ* von Ibn Mālik, S. 84, 91.

⁷⁵ Vgl. Hindāwī, ʿAbd al-Ḥamīd: Einleitung in: *al-Miṣbāḥ* von Ibn Mālik, S. 91 f.

⁷⁶ Vgl. Dayf, Šawqī, S. 92.

⁷⁷ Ebd. S. 102.

stützte, da sich diese auf andere Sprachen beziehen und der arabischen Sprachgemeinschaften nicht entsprechen.⁽⁷⁸⁾

Der Einfluss der persischen Literatur zeigt sich hingegen in manchen Werken von ‘*Abd al-Ḥamīd al-Kātib* (gest. 132 H./750 Chr.) und von ‘*Abd ’Allāh b. al-Muqaffa*’ (gest. 143 H./759 Chr.), in denen lediglich einige persische Stilmittel gebraucht wurden. Fachausdrücke oder gar Regeln und Prinzipien der Rhetorik wurden nicht erwähnt, obwohl die persischen Literaten mit der arabischen Sprache und ihrer Stilistik gut vertraut waren. Ihre Art des Schreibens war nicht rein persisch.⁽⁷⁹⁾ Tatsächlich lassen sich nur bei den ersten arabischen Rhetorikern rein arabische Strukturen finden, die vom Einfluss der anderen Kulturen frei waren.⁽⁸⁰⁾

al-Ġāhiz (gest. 255 H./868 Chr.) hat z.B. in seinen Schriften rhetorische Gedanken einiger Nationen erwähnt, z.B. der Perser, Inder und Griechen⁽⁸¹⁾, jedoch nur um das literarische Leben dieser Völker zu veranschaulichen. Einige Forscher nach *Ṭāhā Ḥusayn* stellten fest, dass *al-Ġāhiz* und die Literaten, die ihn imitierten, von diesen rhetorischen Gedanken nur bedingt beeinflusst waren. Im Vergleich zu antiken Rhetorikern galt bei diesen Literaten die Rhetorik des *Aristoteles* nicht als wichtigste Instanz.⁽⁸²⁾ Sie übernahmen lediglich einige Definitionen oder sehr wenige allgemeine Hinweise, deren Rolle bei der Entstehung der arabischen Rhetorik nur klein gewesen sein dürfte. Denn im Vergleich zu den vielen Gedanken, die *al-Ġāhiz* von den arabischen zeitgenössischen Literaten übernahm, wurden die Gedanken aus anderen Kulturen nur vorsichtig übertragen. Er und

⁷⁸ Vgl. Dayf, Šawqī, S. 102.

⁷⁹ Vgl. Nūr ad-Dīn, Muḥammad, S. 19.

⁸⁰ Ebd. S. 23.

⁸¹ Vgl. *al-Ġāhiz: al-Bayān wa-T-tabyīn*, Bd. 1, S. 88, 92 f. und Bd. 3, S. 13 f.; ders.: *Kitāb al-Ḥayawān*, Bd. 1, S. 75 ff., und Bd. 4, S. 21 f.

⁸² Vgl. Bauer, Thomas, S. 284.

seine Anhänger bemühten sich nämlich, für die arabische Rhetorik eigene Regeln und Gesetze zu schaffen.⁽⁸³⁾

Außerdem bemerkt der Arabist deutlich die Inkompatibilität der Wortlaute der arabischen Sprache und deren Stilmittel mit denen der anderen Sprachen, wie Persisch, Indisch und Griechisch. Somit kann man nicht einfach hinnehmen, dass die arabische Rhetorik dank der Auseinandersetzung mit den literarischen und rhetorischen Forschungen jener Sprachen entstand und sich entwickelte!

Einige Wissenschaftler, insbesondere *al-Mu‘tazilah*⁽⁸⁴⁾, diejenige, die sich mit *‘ilm al-kalām* beschäftigten, widmeten der Literatur und Redekunst großes Interesse und nutzten sie, um ihre dogmatischen Ansichten zu begründen. Dazu stützten sie sich auch auf Grundlagen der rationalen Wissenschaften. Sie verfügten über scharfsinnige Ansichten bezüglich der Redekunst und den Methoden des schönen Ausdrucks. In ihren Abhandlungen vereinigten sie fundierte Kenntnisse der Literatur mit den Grundlagen der Philosophie und der Logik.⁽⁸⁵⁾ Sie studierten und analysierten darin eine Fülle von Rhetorik-Fragen, wie *al-mağāz* (übertragen) und *‘iğāz al-Qur’ān*. Ihre Theorien spielten bis zur Reifungsphase der Rhetorik eine bedeutende Rolle. Die Methodik, die sich in der Rhetorik zurzeit von *as-Sakkāki* etabliert hat, war das Ergebnis dieser Forschungen.⁽⁸⁶⁾ Die Harmonisierung der Literaturwissenschaften und der rationalen Wissenschaften in ihren Untersuchungen hatte einen großen Einfluss auf die Entstehung, die Entwicklung und später auf die Reifung der arabischen Rhetorik.

In den Schriften dieser Gruppe von Gelehrten war die rhetorische Forschung bedeutender als die rationalen Forschungen, deswegen zählten ihre Schriften zu

⁸³ Vgl. Ḍayf, Šawqī, S. 64; Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: *al-Miṣbāḥ* von Ibn Mālik, S. 93; Nūr ad-Dīn, Muḥammad, S. 19 ff.

⁸⁴ Sie gehörte einer der *‘ilm al-kalām*-Gruppen an, war im ersten Jahrhundert der Hiğrah in al-Baṣra im Süden ḌIrāqs von Wāṣil b. ‘Aṭā’ (gest. 131/749) gegründet worden, sie erlebte ihre blüte im zweiten Jahrhundert von Hiğrah. Anschließend verbreitete sie sich über viele islamische Gebiete; al-Ġāḥiḏ war einer der bekanntesten Gelehrten von *‘ilm al-kalām*.

⁸⁵ Vgl. Ṭabānah, Badawī: *al-Bayān al-‘Arabī*, Riad o. J. [7. Auflage], S. 42; Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: *al-Miṣbāḥ* von Ibn Mālik, S. 47, 77 ff.; Ḍayf, Šawqī, S. 32-35.

⁸⁶ Vgl. Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: *al-Miṣbāḥ* von Ibn Mālik, S. 48, 77 ff.

den rhetorischen Büchern und nicht zu den theologischen. Als Beispiel gilt der berühmte Brief von **‘Alī b. ‘Īsā ar-Rummānī** (gest. 384 H./994 Chr.) *an-Nukat fī ‘I‘gāz al-Qur’ān*, eine wichtige Quelle für die arabische Rhetorik, obwohl *ar-Rummānī* eigentlich die Frage von *‘i‘gāz al-Qur’ān* behandelt.⁽⁸⁷⁾

Einige Forscher zählen als berühmte Wissenschaftler von *‘ilm al-kalām* wie *al-Ġāhiz* und *Bišr b. al-Mu‘tamir* (gest. 210 H./825 Chr.) als diejenigen, die sich literarisch mit der arabischen Rhetorik befassten, wenngleich ihre Schriften Anzeichen von theologischem Rationalismus hatten.⁽⁸⁸⁾ Die wichtigsten Gründe hinter ihrer Konzentration auf die Literaturkunst und die rhetorische Forschung lagen in ihrer Absicht, die Frage von *‘i‘gāz al-Qur’ān*, dessen Auslegung und die Enthüllung seiner Geheimnisse zu erläutern und zu verteidigen. Das hat im Endeffekt eine große Wirkung auf die Entstehung des rhetorischen Gedankenguts.⁽⁸⁹⁾ Zu den ersten Gelehrten, die diese Methodik in der Abfassung folgten zählen **‘Amr b. ‘Ubayd al-Mu‘tazilī** (gest. 144 H./761 Chr.) und *Bišr b. al-Mu‘tamir*.⁽⁹⁰⁾

Das wichtigste Erbe von *al-Mutakallimūn al-Mu‘tazila* war die bedeutende Schrift von *Bišr b. al-Mu‘tamir*, die als erste Grundlage der Rhetorik gilt. Denn darin hat er *fann al-qawl* (Kunst der Rede) und viele rhetorische Fragen behandelt. Sie diente den Rhetorikern und Kritikern als wichtige Quelle. Forscher und Wissenschaftler entnahmen ihr eine Menge von Grundlagen und Regeln der Rhetorik, die sie später erweiterten.⁽⁹¹⁾ Diese Schrift von *Bišr* haben *al-Ġāhiz* in voller Version in seinem Werk *al-Bayān wa-t-Tabyīn*⁽⁹²⁾ und *‘Abū Hilāl al-‘Askarī* in seinem Buch *aš-Šinā‘atayn: al-kitāba wa- aš-Ši‘r* aufgegriffen.⁽⁹³⁾

⁸⁷ Vgl. al-‘Amrī, ‘Aḥmad: *al-Mabāḥiṭ al-Balāġiyyah fī Ḍaw’ al-‘I‘gāz al-Qur’ānī*, Kairo 1410/1990, S. 111.

⁸⁸ Vgl. Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: *al-Miṣbāḥ* von Ibn Mālik, S. 94.

⁸⁹ Vgl. Maṭlūb, ‘Aḥmad und al-Bašīr, Ḥasanī, S. 28; Ṭabānah, Badawī: *al-Bayān al-‘Arabī*, S. 18 f.; Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: *al-Miṣbāḥ* von Ibn Mālik, S. 77 ff.

⁹⁰ Vgl. Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: *al-Miṣbāḥ* von Ibn Mālik, S. 47 ff.

⁹¹ Vgl. Maṭlūb, ‘Aḥmad und al-Bašīr, Ḥasan, S. 28; Ḍayf, Šawqī, S. 45; Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: *al-Miṣbāḥ* von Ibn Mālik, S. 49 f.

⁹² Vgl. *al-Ġāhiz: al-Bayān wa-t-Tabyīn*, Bd. 1, S. 135.

⁹³ Vgl. *‘Abū Hilāl al-‘Askarī*, al-Ḥasan b. ‘Abd ‘Allāh: *Kitāb aš-Šinā‘atayn: al-Kitabah wa-aš-Ši‘r*, Kairo 1371/1952. S. 134.

Eines der auffälligsten Merkmale der Methodik von *al-Mutakallimūn* (Theologen) bestand darin, dass ihr rhetorischer Diskurs rational gefärbt war, da er auf der Argumentation und der genauen Definition und Gliederung basierte.⁽⁹⁴⁾

Die ersten Versuche, die Rhetorik zu definieren stammen, von diesen Wissenschaftlern, denn die älteste wissenschaftliche Begriffsbestimmung der Rhetorik geht auf *ʿAmr b. ʿUbayd al-Muʿtazilī* zurück.⁽⁹⁵⁾ Zudem war der erste, der den berühmten Satz: ((مُطَابَقَةُ الْكَلَامِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ)) zur Definition der Rhetorik verwendete, *Bišr b. al-Muʿtamir*. Dieser Satz ist bis heute noch im Gebrauch.⁽⁹⁶⁾ Eine umfassende wissenschaftliche Definition wurde allerdings von *as-Sakkākī* und seiner Schule festgelegt, wie schon oben im Abschnitt Definition der Rhetorik erwähnt wurde.

Die Antwort auf die zweite Frage: Die Methode der zeitgenössischen Forscher, die der Meinung sind, dass die Wissenschaftler der verschiedenen Wissenschaften die Entstehung und Niederschreibung der arabischen Rhetorik beeinflussten, ist meines Erachtens nicht präzise. Um dies zu erläutern und zu klären, dass es doch der Gegenstand dieser Wissenschaften und ihre Fragestellungen waren, die zur Niederschreibung und Entstehung der arabischen Rhetorik beitrugen, ist von größter Bedeutung zu erwähnen, dass die Wissenschaftler jener Zeit auf mehr als nur ein Genre und eine Wissenschaft spezialisiert waren. Dies ist auf mehrere Faktoren zurückzuführen, darunter:

- 1- Die Wissenschaften waren in dieser Phase noch nicht voll entwickelt und eng miteinander verbunden.
- 2- Sie verfolgten die gleichen oder nahezu gleichen Ziele.
- 3- Einige Wissenschaften bedienten sich anderer Wissenschaften, um ihre eigenen Themen genau festzustellen, ihre Grundlagen zu ebneten und ihre Ziele zu erreichen.

⁹⁴ Vgl. Maṭlūb, ʿAḥmad und al-Baṣīr, Ḥasanī, S. 28.

⁹⁵ Vgl. al-Ġāhiz: al-Bayān wa-T-tabyīn, Bd. 1, S. 114; Hindāwī, ʿAbd al-Ḥamīd: Einleitung in: al-Miṣbāḥ von Ibn Mālīk, S. 47; Ḍayf, Šawqī, S. 35.

⁹⁶ Vgl. Hindāwī, ʿAbd al-Ḥamīd: Einleitung in: al-Miṣbāḥ von Ibn Mālīk, S. 49.

Deswegen findet man kaum einen Wissenschaftler, der sich nur auf ein Wissensgebiet beschränkte. Der Rechtsgelehrte war zum Beispiel auch Theologe, Philologe und Logiker. Der Philologe war gleichzeitig auch Grammatiker, Rhetoriker und Logiker und der Koranexeget, ein Rechtsgelehrter, Theologe und Philologe usw. Nur wurden einige Wissenschaftler jedoch in einer bestimmten Wissenschaft berühmter und somit dieser Wissenschaft zugeordnet. Er wurde dann Grammatiker, Rechtsgelehrter, Theologe, oder Rhetoriker genannt. Einige Wissenschaftler beherrschten mehr als nur eine Wissenschaft. Sie galten dann als Philologe und Grammatiker, oder Koranexeget und Rechtsgelehrter und Philologe usw.

Dieser Ansatz führte dazu, dass einigen Forschern die Klassifizierung von Wissenschaftlern schwer fiel. *al-Ġāhiz* und *ʿAbd al-Qāhir al-Ġurġānī* (gest. 471 H./1078 Chr.), beide Theologen und rationale Wissenschaftler, waren auch aufgrund ihrer besonderen theoretischen und praktischen Studien zur arabischen Redekunst Literaten. Ebenso ist es der Fall bei den Verfassern der Werke zu *ʿiġāz al-Qurʿān* wie zum Beispiel: *Maḥmūd b. ʿUmar az-Zamaḥṣarī* (gest. 538 H./1143 Chr.) und *al-Ḥusayn b. ʿAbd ʿAllāh at-Ṭībī* (gest. 743 H./1342 Chr.). Die Forscher konnten diese Wissenschaftler nicht richtig zuordnen. Sie könnten sowohl zu den Anhängern der theologisch-logischen Richtung gehören, genauso wie zu den Literaten⁹⁷, da sie in der Grammatik, der Lexikographie und der islamischen Theologie Spezialisten waren. Diese Konzentration auf die Wissenschaftler beinhaltet einen klaren methodischen Fehler, welcher diese Vorgehensweise nicht als verlässlich erscheinen lässt.

Nach der Methode, die ich festgelegt habe und der ich folge, kann der Name eines Wissenschaftlers, der auf viele Wissenschaften spezialisiert ist, mit mehr als nur einer Rolle bei der Entstehung der Rhetorik in Verbindung gebracht werden. Denn bei der Teilung der Einflussfaktoren sind die Wissenschaften selbst und die Bücher, in denen sich damit befasst wird entscheidend. Wenn es etwa um theologische Werke geht, welche die Entstehung der arabischen Rhetorik beeinflusst

⁹⁷ Vgl. Dayf, Šawqī; S. 286; Hindāwī, ʿAbd al-Ḥamīd: Einleitung in: *al-Miṣbāḥ* von Ibn Mālik, S. 94 f.

haben, ist das Werk *Dalā'il al-'Iğāz* von *al-Ğurğānī* zu nennen, und wenn es um literarische Werke geht, dann ist das ebenfalls von *al-Ğurğānī* verfasste Buch *'Asrār al-Balāğah* zu erwähnen usw.

Folglich müssen die Werke einiger Wissenschaftler, die sich mit dem Gegenstand der Rhetorik befassten, selbst als wirkender Faktor bei der Entstehung der Rhetorik und ihrer Aufzeichnung betrachtet werden. Genauer ist es also zu sagen, dass es die Forschungen oder Schriften der Grammatik, der Lexikographie, der Literaturkritik, der Rechtsmethodologie, der islamischen Theologie und der Logik, sowie Schriften zu den Koranwissenschaften waren, welche das Niederschreiben der Rhetorik und ihre Entwicklung beeinflussten. Wegen ihrer Genauigkeit habe ich mich daher für diese Methode entschieden.

Diese Einflussfaktoren -wie ich bereits erwähnte- sind Werke in vielen Wissenschaften, die sich mit den ersten rhetorischen Fragen und allgemeinen Grundlagen befassten. Diese entwickelten sich später zu einer Wissenschaft mit eigenen Regeln, Grundlagen und Zielen, welche sich wiederum von anderen Wissenschaften differenzierten. Diese Einflussfaktoren können kurz wie folgt zusammengefasst werden:

1.2.1.1. Der erste Einflussfaktor: Der Koran

In den verschiedenen Werken von *'ulūm al-Qur'ān* (Koranwissenschaft), insbesondere in den Werken über *'iğāz al-Qur'ān*, wurden Regeln und allgemeine Grundlagen der Rhetorik behandelt. Sie boten den Keim für die Theorien dieser Wissenschaft.⁽⁹⁸⁾

⁹⁸ Vgl. Maṭlūb, 'Aḥmad und al-Baṣīr, Ḥasan, S. 21; Maṭlūb, 'Aḥmad: *al-Balāğah 'inda as-Sakkākī*, S. 80 f., 85, 92 ff.; Ḍayf, Ṣawqī, S. 29, 102 ff.; Hindāwī, 'Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: *al-Miṣbāḥ* von Ibn Mālik, S. 57 ff.; von Mehren, A. F. M., S. 4 f.; Bauer, Thomas, S. 289.

Zu den berühmtesten Werken der Koranwissenschaft, die einen erheblichen Einfluss auf die Entstehung und Entwicklung der arabischen Rhetorik übten, gehören:

- *Ma'ānī al-Qur'ān* von *al-Farrā'*, *Yaḥyā b. Ziyād* (gest. 207 H./822 Chr.).
- *Mağāz al-Qur'ān* von 'Abū 'Ubaydah *Ma'mar b. al-Muṭannā* (gest. 208 H./823 Chr.).
- *Ta'wīl Muṣkil al-Qur'ān* von 'Abd 'Allāh *b. Qutayba ad-Dīnawarī* (gest. 276 H./ 889 Chr.).
- *Talḥiṣ al-Bayān fī Mağāzāt al-Qur'ān* von *aš-Šarīf ar-Raḍyī*.
- *an-Nukat fī 'Iğāz al-Qur'ān* von 'Alī *b. 'Īsā ar-Rummānī*.

1.2.1.2. Der zweite Einflussfaktor: die sprachlichen und grammatischen Werke

Die sprachlichen und grammatischen Abhandlungen spielten eine enorme Rolle bei der Entstehung und dem Aufschwung der arabischen Rhetorik. Darin wurde die Sprache der Araber untersucht, erfasst und aus ihr die Regeln und Grundlagen herausgezogen. Sie trugen ebenfalls zur Festlegung eines methodischen Schreibfundaments bei. Vor der Entstehung und dem Niederschreiben der Rhetorik wurden diese Forschungen *ma‘ānī an-naḥw* (Bedeutungsmuster der Syntax) genannt. Das erste grammatische Buch, was auch einige rhetorische Fragen behandelte, war *al-Kitāb* von *Sībawayh*, ‘*Amr b. ‘Utmān* (gest.180 H./ 796 Chr.). In diesem Werk erwähnte der Verfasser seine Ansichten und die seines Lehrers *al-Farahīdī*, *al-Ḥalīl b. ‘Aḥmad* (gest. 175 H./791 Chr.).⁽⁹⁹⁾ Diese beiden Sprachwissenschaftler waren die ersten, die deutliche Anmerkungen und rhetorische Regeln in ihren linguistischen und syntaktischen Werken aufzeichneten.⁽¹⁰⁰⁾

Eine Auseinandersetzung mit dem Buch von *Sībawayh* zeigt dem Forscher, wie zahlreich die rhetorischen Anmerkungen sind, die für spätere Sprachwissenschaftler als Grundlage dienten, um rhetorische Fragen und ihre Teilbereiche in ihren Werken zu behandeln.⁽¹⁰¹⁾

Nach *Sībawayh* kamen auch andere Grammatiker und Sprachwissenschaftler, deren Meinungen und Ideen von größter Wichtigkeit waren und auf die Entstehung und Entwicklung der arabischen Rhetorik einen großen Einfluss ausübten. Die bekanntesten davon sind:

-
- *Bayān ‘Iḡāz al-Qur’ān* von *al-Ḥaṭābī*, ‘*Aḥmad b. Muḥammad* (gest. 388 H./998 Chr.).
 - ‘*Iḡāz al-Qur’ān* von *al-Bāqillānī*, *Muḥammad b. aṭ-Ṭayyib* (gest. 403 H./1012 Chr.).
 - ‘*Iḡāz al-Qur’ān* von *al-‘Asad’ābādī*, *Al-Qādī ‘Abd al-Ḡabbār* (gest. 415 H./ 1024 Chr.).

⁹⁹ Vgl. Maṭlūb, ‘Aḥmad und al-Baṣīr, Ḥasan, S. 22 ff.; Maṭlūb, ‘Aḥmad: al-Balāḡah ‘inda as-Sakkākī, S. 80; Dayf, Ṣawqī, S. 29, 62 f.; Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: al-Miṣbāḥ von Ibn Mālīk, S. 36, 45, 77.

¹⁰⁰ Vgl. Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: al-Miṣbāḥ von Ibn Mālīk, S. 36, 44.

¹⁰¹ Ebd. S. 38 ff., 44 f.

- *al-Aṣmaʿī*, ‘*Abd al-Mālik b. Qurayb* (gest. 216 H./831 Chr.). Seine rhetorischen Ansichten und Anmerkungen waren sehr wichtig, sodass etliche Schriftsteller und Literaten sie übernommen haben. Er hatte ebenfalls einen Einfluss auf die Festlegung einer Reihe von rhetorischen Regeln.⁽¹⁰²⁾
- *al-Mubarrad, Muḥammad b. Yazīd* (gest. 285 H./898 Chr.). Er hat in seinem Werk *al-Kāmil fī l-Luġah wa-l-ʿAdab* essenzielle rhetorische Anmerkungen und einige Fachbegriffe der Rhetorik, die von späteren Wissenschaftlern entnommen wurden, erwähnt.⁽¹⁰³⁾
- ‘*Uṭmān b. Ğinnī* (gest. 392 H./1002 Chr.) hat sich in seinem Buch: *al-Ḥaṣāʾiṣ* auf die Auffassungen von *Sībawayh* gestützt und fügte eigene Meinungen und Theorien hinzu.⁽¹⁰⁴⁾

1.2.1.3. Der dritte Einflussfaktor: Dichtung und Prosa

Diese beiden Genres haben in jener Phase einen deutlichen Einfluss auf die Erscheinung einer großen Anzahl von arabischen Rhetorik-Fragen und auf die Entwicklung einiger Regeln und Konzeptionen gehabt.

Die Dichter spielten nämlich eine zentrale Rolle in der Initiierung der arabischen Rhetorik-Regeln, indem sie sich sowohl dem alten literarischen Erbe der Araber, als auch der neuen kulturellen zivilisatorischen Errungenschaften bedienten. Somit entstand ein neuer Dichtungsstil, der als *aš-šiʿr al-muwallad* / (الشِّعْرُ الْمَوْلَدُ) bekannt wurde. Dieser Dichtungsstil zeichnete sich durch gut gewählte Worte, treffende und feine Formulierungen, sowie meisterhafte Reime aus. Die Dichter schlugen somit neue rhetorische Wege ein. Sie behandelten andere Themen als ihre Vorgänger. In ihren Gedichten ging es um Unterhaltung, Weindichtung, Gesang, Gelegenheitsdichtung, Lob der Fürsten und Könige, Moralpredigten und Weisheiten.

¹⁰² Vgl. Dayf, Šawqī, S. 30; Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: *al-Miṣbāḥ* von Ibn Mālik, S. 45.

¹⁰³ Vgl. Dayf, Šawqī, S. 60 f.

¹⁰⁴ Vgl. Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: *al-Miṣbāḥ* von Ibn Mālik, S. 40-44.

Mit dieser Entwicklung in Literatur und Dichtung ging eine Erweiterung und Genauigkeit der rhetorischen Anmerkungen einher.⁽¹⁰⁵⁾ Die alten arabischen literarischen Quellen berichten über viele Dichterwettstreite und rhetorische Anmerkungen der da-maligen Dichter. Sie alle hier zu erläutern würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Es gab zahlreiche Dichter mit zahlreichen berühmten Gedichtsammlungen.

Die Prosaisten hingegen waren die ersten Verfasser der rhetorischen Anmerkungen. In ihren Werken legten sie die Grundlagen dieser Wissenschaft fest.⁽¹⁰⁶⁾ Sie waren als (الأدباء المولّدون)/*al-ʿudabāʿ al-muwalladūn* (moderne Literaten) und ihr Schreibstil als (الأسلوب المولّد)/*al-ʿuslūb al-muwallad* (moderner Schreibstil) bekannt. Diese Prosaisten verfügten über ausgezeichnete Schreibkünste. Sie wählten ihre schönen Worte und tiefen Ausdrücke mit größter Sorgfalt.⁽¹⁰⁷⁾ Zu den berühmtesten unter ihnen gehören ‘*Abd al-Ḥamīd al-Kātib* und ‘*Abd ʿAllāh b. al-Muqaffa*’, der erste, der den Begriff der Rhetorik und einige ihrer Teilgebiete erläuterte. Diese Erläuterungen dienten späteren Rhetorikern dazu, umfassende und genaue Definition der Rhetorik festzulegen.

Neben *Ibn al-Muqaffa* hatten andere Schriftsteller ebenfalls wichtige rhetorische Anmerkungen und Ansichten verfasst, worauf sich die späteren Rhetoriker bei der Bestimmung der Regeln und Teilgebieten dieser Wissenschaft beriefen.⁽¹⁰⁸⁾ Aus diesem Grund hat ihnen *al-Ġāḥiẓ* großes Interesse gewidmet. Bei der Wahl des richtigen Wortes und der genauen Formulierung hielt er ihren Schreibstil für den besten in der arabischen Rhetorik.⁽¹⁰⁹⁾ Zu ihrer Zeit waren diese Prosaisten

¹⁰⁵ Vgl. Ḍayf, Šawqī, S. 23 ff., 28; Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: *al-Miṣbāḥ* von Ibn Mālik, S. 34 f.; Wagner, Ewald: Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung, Bd. 2, Darmstadt 1988, S. 89-112.

¹⁰⁶ Vgl. Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: *al-Miṣbāḥ* von Ibn Mālik, S. 29.

¹⁰⁷ Vgl. *al-Ġāḥiẓ: al-Bayān wa-t-Tabyīn*, Bd. 1, S. 137; Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: *al-Miṣbāḥ* von Ibn Mālik, S. 29 ff.

¹⁰⁸ Vgl. Ḍayf, Šawqī, S. 20; Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: *al-Miṣbāḥ* von Ibn Mālik, S. 29-31.

¹⁰⁹ Vgl. *al-Ġāḥiẓ: al-Bayān wa-t-Tabyīn*, Bd. 1, S. 137, Bd. 4, S. 24; Ḍayf, Šawqī, S. 21.

diejenigen, die sich dank ihrer hervorragenden Kenntnisse der sprachlichen Stilmittel am besten ausdrückten.⁽¹¹⁰⁾

1.2.1.4. Der vierte Einflussfaktor: Die literarischen und kritischen Abhandlungen und Werke

Die Werke der Literatur und Literaturkritik enthielten zu diesem Zeitpunkt eine Menge von Untersuchungen, Fragestellungen und die erste rhetorische Terminologie, welche bei der Entstehung der Rhetorik mitwirkten. Deswegen beruhten die Arbeiten der späteren Rhetoriker und Literaten darauf und wurden entwickelt, um dann daraus Regeln und Grundlagen für die Rhetorik zu bestimmen.⁽¹¹¹⁾

Es gibt aber drei Eigenschaften, die diese Werke charakterisieren:

Erstens: Das Fehlen einer genauen wissenschaftlichen Strukturierung. Denn die rhetorischen Themen sind verstreut und ineinander verschlungen. Manche Themen und Ansichten wurden an mehreren Stellen in ein und demselben Buch wiederholt.⁽¹¹²⁾

¹¹⁰ Vgl. Dayf, Šawqī, S. 23.

¹¹¹ Die wichtigsten Werke in diesem Zusammenhang waren:

- *Ṭabaqāt aš-Šu‘arā’* von *al-Ġumaḥī, Muḥammad b. Salām* (gest. 232 H./847 Chr.).
- *al-Bayān wa-t-Tabyīn* und *Kitāb al-Ḥayawān* von *al-Ġāḥiẓ*.
- *al-Kāmil fī l-Luġa wa-l-‘Adab* von *al-Mubarrad*.
- *Qawā‘id aš-Ši‘r* von *Ṭa‘lab, ‘Aḥmad b. Yaḥyā* (gest. 291 H./904 Chr.).
- *Kitāb al-Badī‘* von *‘Abd ‘Allāh b. al-Mu‘tazz* (gest. 296 H./909 Chr.).
- *Mi‘yār aš-Ši‘r* von *al-‘Alawī, Muḥammad b. Ṭabāṭabā* (gest. 322 H./934 Chr.).
- *Naqd aš-Ši‘r* von *Qudāmah b. Ġa‘far*.
- *al-Burhān fī Wugūh al-Bayān* von *Ibn Wahb*.
- *al-Muwāzanah baina ‘Abī Tammām wa-l-Buḥturī* von *al-Āmidī, al-Ḥasan b. Bišr* (gest. 371 H./981 Chr.).
- *al-Wasāṭah baina l-Mutanabbī wa Ḥuṣūmihi* von *al-Ġurġānī, ‘Alī b. ‘Abd al-‘Azīz* (gest. 392 H./1002 Chr.).

¹¹² Vgl. al-‘Amrī, ‘Aḥmad, S. 75; Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: *al-Miṣbāḥ* von Ibn Mālik, S. 63.

Zweitens: Unklare Bedeutung der Fachbegriffe. Die Autoren gebrauchten Begriffe in einer Bedeutung, die sich von der Bedeutung unterscheidet, die später nach der Reifung der Rhetorik üblich war. Manchmal stand sie sogar in fast keinem Zusammenhang dazu. Der Grund dafür lag darin, dass die Autoren zu diesem Zeitpunkt den Schwerpunkt auf die Bedeutungslehre legten. Die Wissenschaftler waren sich nicht einig über die Bedeutung der Begriffe. Einige gaben ihnen eine enge, andere eine allgemeine Definition. Fachausdrücke wurden bei manchen Autoren in ein und demselben Werk in unterschiedlichen Bedeutungen gebraucht, was letztendlich zu zunehmender Verwirrung über den exakten Sinngehalt der Fachausdrücke geführt hat.⁽¹¹³⁾

Drittens: Vermischung der rhetorischen Themen mit anderen Wissenschaften. Bevor sich die rhetorischen Fragestellungen zu einer selbstständigen Wissenschaft entwickelten, wurden sie in Werken der Linguistik, der Literatur und der Koranwissenschaften erwähnt. Die arabischen und islamischen Wissenschaften waren zu diesem Zeitpunkt selbst weder ausgereift noch festgelegt. Sie waren Teil der Fragestellungen der verschiedenen Wissenschaften. Daher es ist unmöglich in jener Phase eine Fachliteratur zu finden.⁽¹¹⁴⁾ Auch waren die Themen der Rhetorik mit denen der Literarturkritik vermischt, weil letztere sich auf die Rhetorik stützte, um ihre Regeln festzulegen.⁽¹¹⁵⁾

Diese Unordnung und Verwirrung betraf nicht alle Teilgebiete und Fachausdrücke der Rhetorik, denn manche davon waren auf dem Weg, sich zu etablieren.

Šawqī Dayf sagte dazu:

((إِنَّ صَوْرَ (البدیع) الْأَسَاسِيَّةَ ضَبَطَتْ ضَبْطًا دَقِيقًا مُنْذُ الْقَرْنِ الرَّابِعِ الْهَجْرِيِّ، بِخِلَافِ صَوْرِ عِلْمِي: (المعاني والبيان) فَفَدَ كَانَتْ لَا تَزَالُ تَفْتَقِرُ إِلَى ضَبْطٍ أَدَقِّ، أَمَّا (علم المعاني) فَكُلُّ مَا جَاءَ فِيهِ إِنَّمَا كَانَ نَظَرَاتٍ جُزْئِيَّةً مُتَفَرِّقَةً أَوْ مُتَنَاطِرَةً لَا تَجْمَعُ بَيْنَهَا

¹¹³ Vgl. al-‘Amrī, Ḥamad, S. 76 f.; Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: al-Miṣbāḥ von Ibn Mālik, S. 67.

¹¹⁴ Vgl. al-‘Amrī, Ḥamad, S. 80 f.; Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: al-Miṣbāḥ von Ibn Mālik, S. 72.

¹¹⁵ Vgl. Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: al-Miṣbāḥ von Ibn Mālik, S. 84 f.

نظريَّةٌ عامَّةٌ أو ما يَشْبهُ نظريَّة، وأما (علم البيان) فتحدَّثتْ حَقًّا صُورُهُ مِنْ (تشبيهه، ومجاز، واستعارة، وكِنَاية) ولكنها كانت لا تزالُ تَنْتَظِرُ مَنْ يَرسُمُ حُدُودَها وشَعْبَها رَسْمًا دقيقاً بحيثُ تتألفُ مِنْها نظريَّةٌ متشابهة، تَعْمُها وَحدَةٌ مُتناسِقةٌ))⁽¹¹⁶⁾.

„Die wesentlichen Merkmale von *al-badī‘* wurden seit dem vierten Jahrhundert genau festgelegt, im Gegensatz zu den Wissenschaften der *al-ma‘ānī* und *al-bayān*. In der Bedeutungslehre gab es nur unterschiedliche Ansichten, die sich zu keiner Theorie oder ähnliches entwickelten. In der Redekunst hingegen waren die Stilmittel, nämlich *tašbih*; *mağāz*; *isti‘āra* und *kināya* festgelegt. Bis jetzt fehlt jedoch eine genaue Bestimmung ihrer Grenzen und Themen, die in eine komplexe aber homogene Theorie münden könnte.“

1.3. Dritte Phase: Die Anordnung der Themen und Teilgebiete der Rhetorik

In dieser Phase zeichnete sich eine Entwicklung in den Werken ab, die rhetorische Fragen behandeln. Sie übten einen großen Einfluss auf die Entwicklung der rhetorischen Theorien und ihre Vervollkommnung in der späteren Phase aus. ⁽¹¹⁷⁾

Es ist wichtig, einige Werke davon kurz zu erläutern, um die Bemühungen ihrer Verfasser in der Vorbereitung der letzten Phase zu klären:

¹¹⁶ S. Dayf, *Šawqī*, S. 158 f.

¹¹⁷ Die wichtigsten Werke in dieser Phase sind:

- *aš-Šāhibī fī Fiqh al-Luġah wa-Masā’ilihā wa-Sunan al-‘Arab fī Kalāmihā* von *‘Aḥmad b. Fāris* (gest. 395 H./1005 Chr.).
- *Kitāb aš-Šinā‘atayn: al-Kitābah wa-š-Ši‘r* von *‘Abū Hilāl al-‘Askarī*.
- *al-Mağāzāt an-Nabawiyyah* von *aš-Šarīf ar-Raḍī*.
- *al-‘Umdah fī Šinā‘at aš-Ši‘r wa-Naqdihī* von *al-Qayrawānī, al-Ḥasan b. Rašīq* (gest. 463 H./1071 Chr.).
- *Sirr al-Fašāḥah* von *al-Ḥafāġī, ‘Abd ‘Allāh b. Sinān* (gest. 466 H./1074 Chr.).
- *‘Asrār al-balāġah* und *Dalā’il al-‘Iğāz* von *al-Ġurġānī, ‘Abd al-Qāhir b. ‘Abd ar-Raḥmān*.
- *al-Kaššāf* von *az-Zamaḥšarī, Ġār ‘Allāh Maḥmūd b. ‘Umar*.
- *Nihāyat al-‘Iğāz fī Dirāyat al-‘Iğāz* von *Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar* (gest. 606 H./1209 Chr.).

1- „*Kitāb aṣ-Ṣinā‘atayn: al-Kitābah wa-š-Ši‘r*“: Dieses Buch präsentiert einen Abriss der ersten Phase der Niederschreibung der Rhetorik. Es stellt einen wichtigen Wendepunkt im Reifungsprozess einer selbstständigen rhetorischen Forschung und den Übergang von Kritik zur Rhetorik dar. Das Buch ebnete den Weg für spätere Rhetoriker. Regeln und Themen der Rhetorik wurden festgelegt. Der Verfasser wurde von dem Buch *al-Bayān wa-t-Tabyīn* von *al-Ġāhiz* stark beeinflusst. Er lobte es, kritisierte jedoch die Zerstreung seiner Themen, die Ungenauigkeit in der Erwähnung der Teilgebiete *al-balāghah* und *al-faṣāḥah* und die Unordnung in der Feststellung der rhetorischen Themen. Deswegen verfasste er sein Buch *aṣ-Ṣinā‘atayn* und berichtete über die Rhetorik, ihre Definitionen und Teilgebiete. Er sammelte darin die Aussagen der vorherigen Wissenschaftler und teilte das Buch ordentlich in Kapitel ein.

Darum glauben einige Forscher, dass er der erste war, der die Grundlagen der Rhetorik festlegte. Er definierte *al-faṣāḥah* und *al-balāghah* und führte sie auf eine gemeinsame Bedeutung zurück. Das war ein wichtiger Wendepunkt in den rhetorischen und kritischen Studien.⁽¹¹⁸⁾

’*Aḥmad Maṭlūb* zufolge hat ’*Abū Hilāl al-‘Askarī* in seinem Buch *aṣ-Ṣinā‘atayn* nichts Neues zur Rhetorik beigetragen. Er hat lediglich die alten wissenschaftlichen Untersuchungen in dieser Wissenschaft zusammengefasst. Er sagt dazu:

((وَأَبُو هِلَالٍ فِي كِتَابِهِ هَذَا كَانَ جَامِعًا وَمُبَوَّبًا لِمَا كَتَبَ الْمُتَقَدِّمُونَ أَكْثَرَ مِنْهُ مُبَدِّعًا وَمُجَدِّدًا))⁽¹¹⁹⁾.

„’*Abū Hilāl* war kein Kreativer oder Erneuerer. Er war lediglich einer, der die Schriften seiner Vorgänger in seinem Buch zusammenfasste und in Kapitel einteilte.“

Diese Aussage reduziert die großen Bemühungen *al-‘Askarīs* bei der Entwicklung der rhetorischen Forschung und der Bestimmung der Terminologie. Er war der erste, *al-faṣāḥah* und *al-balāghah* genau erläuterte, indem er die gemeinsame, ursprüngliche sprachliche Bedeutung aufzeigte, nämlich *al-‘ibānah wa-ḡ-ḡuhūr*

¹¹⁸ Vgl. Ḍayf, Ṣawqī, S. 140-146; Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: *al-Miṣbāḥ* von Ibn Mālik, S. 89; Nūr ad-Dīn, Muḥammad, S. 42 ff.

¹¹⁹ S. Maṭlūb, ’Aḥmad: *al-Balāghah ‘inda as-Sakkākī*, S. 95.

(Klarheit und Erscheinung) und den Unterschied zwischen ihnen aufzeigte. Ihm zufolge betrifft *al-faṣāḥah* das Wort, während sich *al-balāḡah* auf den Sinn bezieht.⁽¹²⁰⁾ Somit unterschied er die beiden Begriffe nach ihrem Gegenstand und nicht nach ihrer Bedeutung. Zudem legte er in seinem Buch genaue Grundlagen und Regeln der Rhetorik fest. Deswegen gilt sein Werk als die bedeutendste Quelle der Rhetorik.⁽¹²¹⁾

Die treffendste Beurteilung von *Kitāb aṣ-Ṣinā‘atayn* ist, meiner Meinung nach, die von **Georg J. Kanazi**. Darin hat er zahlreiche Kritiken und Unklarheiten einiger Zeitgenossen zur Methodik, besonders aber zu bestimmten kritischen und rhetorischen Ansichten von *al-‘Askarī* zurückgewiesen. Er verteidigte diese,⁽¹²²⁾ bestätigte allerdings einige Kritikpunkte.⁽¹²³⁾ Er lobte die Methodik von *al-‘Askarī* in einigen Abhandlungen⁽¹²⁴⁾ und kritisierte ihn an anderer Stelle.⁽¹²⁵⁾ Obwohl **Kanazi** meint, dass *al-‘Askarī* in der Darlegung seiner Ansichten *al-Ġāḥiz* übertrifft hat und sein Buch klarer als *al-Bayān wa-t-Tabyīn*, detaillierter und umfassender als *Kitāb al-Badī‘* von *Ibn al-Mu‘taz* ist, hat *al-‘Askarī* ihm zufolge keine bedeutende Methode in der Rhetorik erstellt und keinen besonderen Einfluss auf die nachfolgenden Autoren ausgeübt.⁽¹²⁶⁾

2- „*Sirr al-Faṣāḥa*“: *al-Ḥafāḡī* verfasste dieses Buch hauptsächlich, um die wirkliche Bedeutung von *al-faṣāḥah* zu erläutern. Er führte darin eine lange Erklärung über die Bedeutung der Intonation und der Phonetik. Er unterschied zwischen *al-faṣāḥah* und *al-balāḡah*, indem er das Wort als Gegenstand von *al-faṣāḥah*, das Wort und die Bedeutung als Gegenstand von *al-balāḡah* nannte. Zudem legte er detaillierte und genaue Regeln für die korrekte Ausdruckweise vor,

¹²⁰ Vgl. ʾAbū Hilāl al-‘Askarī, S. 6 ff.

¹²¹ Vgl. Ṭabānah, Badawī: *al-Bayān al-‘Arabī*, S. 81; Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: *al-Miṣbāḥ* von Ibn Mālik, S. 89.

¹²² Kanazi, George J.: *Studies in the Kitāb aṣ-Ṣinā‘atayn of abū Hilāl al-‘Askarī*, 1989 Leiden, S. 191 ff.

¹²³ Kanazi, George J.: S. 194.

¹²⁴ Ebd. S. 194 f., 201.

¹²⁵ Ebd. S. 93.

¹²⁶ Ebd. S. 194, 199, 201 f., 286.

welche spätere Rhetoriker übernahmen. Somit war er der erste, der den terminologischen Unterschied zwischen *al-faṣāḥah* und *al-balāḡah* fixierte. Nach einem genauen, umfangreichen Studium der Bücher der Kritik und Literatur, sowie der Gedichtsammlungen, erläuterte *al-Ḥafāḡī* die vielen Fachgebiete der Rhetorik und ihre Terminologie. Sein Buch *Sirr al-Faṣāḥa* ist eine verfeinerte und überarbeitete Zusammenfassung dieser Werke. Zusätzlich fügte er seine Gedanken und Meinung hinzu. Dadurch gehört sein Buch zu den wichtigsten, leicht zugänglichen Büchern der Rhetorik und Kritik, von dem spätere Rhetoriker stark beeinflusst wurden.⁽¹²⁷⁾

3- „’Asrār al-Balāḡah und Dalā’il al-’Iḡāz“: In der Geschichte der Rhetorik spielt *‘Abd al-Qāhir al-Ġurḡānī*, der Verfasser dieser beiden Bücher eine entscheidende Rolle. Ein Gelehrter, der „*alle seine Vorgänger an psychologischem Einfühlungsvermögen wie an Schärfe bei der Sprachbeobachtung übertrifft.*“⁽¹²⁸⁾

Er war der erste, der die Theorie von *an-naẓm* (Fügung) oder *‘ilm al-ma‘ānī* und die Theorie der *‘ilm al-bayān* entwickelte. Zwar wurden einige Themen dieser beiden Wissenschaften von früheren Rhetorikern erörtert, doch nicht in der Genauigkeit und Tiefe von *al-Ġurḡānī*, der die beiden Zweige und Teilgebiete unterschied. Er verfasste zur ersten Theorie das Buch *Dalā’il al-’Iḡāz* und zur zweiten Theorie das Buch *’Asrār al-Balāḡah*.⁽¹²⁹⁾

T. Bauer sagte über *al-Ġurḡānī* und seine beiden Bücher: „*Der wichtigste Ideengeber der Standardtheorie ist der Grammatiker und Sprachtheoretiker ‘Abd al-Qāhir al-Ġurḡānī, der mit seinem Buch Dalā’il al-iḡāz die Grundlagen des ‘ilm al-ma‘ānī, mit dem Buch Asrār al-balāḡa diejenigen des ‘ilm al-bayān legt.*“⁽¹³⁰⁾

¹²⁷ Vgl. Maṭlūb, ’Aḥmad: *al-Balāḡah ‘inda as-Sakkākī*, S. 75 f., 97 f.; Ḍayf, Ṣawqī, S. 152 f.; Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: *al-Miṣbāḡ* von Ibn Mālik, S. 90; Nūr ad-Dīn, Muḥammad, S. 48; Bauer, Thomas, S. 290.

¹²⁸ Simon, Udo Gerald: *Mittelalterliche arabische Sprachbetrachtung zwischen Grammatik und Rhetorik: ‘ilm al-ma‘ānī bei as-Sakkākī*, Heidelberg 1991, S. 16.

¹²⁹ Hellmut Ritter hat dieses Buch ins Deutsche übersetzt und in seiner Einführung auch über *al-Ġurḡānī*s Leben und seine Werke in verschiedenen Fachwissenschaften gesprochen, unter diesen sind auch seine Werke im Rhetorikbereich. (Vgl. Ritter, Hellmut: *Die Geheimnisse der Wortkunst (Asrār al-Balāḡa) des ‘Abdalqāhir al-Curcānī* aus dem Arabischen übersetzt, 1959 Wiesbaden.)

¹³⁰ S. Bauer, Thomas, S. 291.

Es ist bekannt, dass die Teilung der Rhetorik in die drei bekannten Wissenschaftsgebiete *al-ma‘ānī*, *al-bayān* und *al-badī‘* in seiner Zeit noch nicht festgesetzt und ausgereift war. Daher bezeichnete *al-Ġurġānī* seine Untersuchungen als *mabāḥiṭ bayāniyyah* (Abhandlungen zur Beredsamkeit). Bei ihm steht das Wort *al-bayān* in Verbindung mit den Wörtern *al-faṣāḥah* und *al-balāġah*, so als ob sie die gleiche Bedeutung hätten. In seinem Werk *Dalā‘il al-‘Iġāz* nannte er *‘ilm al-ma‘ānī* „*an-naẓm*“, ein Fachausdruck, den Theologen vor ihm benutzt haben, um die Unnachahmlichkeit des Korans zu beweisen. Er nutzte die Ansichten und Theorien der vorherigen Wissenschaftler und erweiterte und optimierte sie.⁽¹³¹⁾ Vorher existierten nur verstreute und unorganisierte Kommentare, die für eine Theorie nicht geeignet waren. *al-Ġurġānī* hatte diese Theorie erstellt, welche später zu einem Teil der Rhetorik nämlich *‘ilm al-ma‘ānī* wurde.⁽¹³²⁾

In seinem Werk *‘Asrār al-Balāġah*, das von *‘ilm al-bayān* gewidmet ist, erörtert er einige Teilgebiete der Wissenschaft von *al-badī‘*, die später das dritte Teilgebiet der Rhetorik wurde. Er versuchte aber nicht, daraus eine Theorie zu entwerfen. Es wird in *al-Ġurġānīs* Untersuchungen deutlich, dass er die drei Teilgebiete der Rhetorik als eine einzige Wissenschaft betrachtete, die mannigfache Themen betrifft.⁽¹³³⁾

Darüber hinaus verbindet *al-Ġurġānī* in seinen Werken sein literarisches Feingefühl mit der Kunstfertigkeit der Analyse, der Differenzierung der Methoden und der tiefen Auseinandersetzung mit den Texten. Seine rhetorischen Forschungen und theoretischen und praktischen Studien weisen eine literarische und rationale Tendenz auf.⁽¹³⁴⁾ Die rationale Tendenz überwiegt in seinem Werk *Dalā‘il al-‘Iġāz* und der literarische Geist beherrscht seinen Werk *‘Asrār al-balāġah*. Diese beiden Werke waren die Fundamente, worauf die späteren Rhetoriker ihre rhetorische Studien basierten.⁽¹³⁵⁾

¹³¹ Vgl. Maṭlūb, ‘Aḥmad und al-Baṣīr, Ḥasan, S. 92; Ḍayf, Šawqī, S. 160 f., 168 ff., 190.

¹³² Vgl. Ḍayf, Šawqī, S. 189.

¹³³ Vgl. Maṭlūb, ‘Aḥmad und al-Baṣīr, Ḥasan, S. 92; Ḍayf, Šawqī, S. 161, 190, 219.

¹³⁴ Vgl. Maṭlūb, ‘Aḥmad: al-Balāġah ‘inda as-Sakkākī, S. 41; Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung in: al-Miṣbāḥ von Ibn Mālik, S. 90, 94.

¹³⁵ Vgl. Maṭlūb, ‘Aḥmad: al-Balāġah ‘inda as-Sakkākī, S. 41 f.

4- „*al-Kaššāf*“: Dieses Buch ist die erste umfangreiche, praktische Auslegung der Fragen der Rhetorik in Bezug auf Koranverse. Das Wichtigste in diesem Buch, wie manche Forscher meinen, ist *az-Zamaḥšarī* Gebrauch der Begriffe *al-ma‘ānī* und *al-bayān* als zentrale Wissenszweige der Rhetorik. Er war auch der erste, der zwischen den beiden Begriffen differenzierte, während sie bei *al-Ġurġānī* schwammig waren. *az-Zamaḥšarī* legte die Bezeichnung *al-ma‘ānī* und *al-bayān* für zwei spezielle Wissenschaften besonderer rhetorischer Forschungsgebiete fest.⁽¹³⁶⁾ In seinem Buch lässt sich allerdings feststellen, dass er die beiden Begriffe terminologisch nicht genau definierte. Er machte auch keinen klaren Unterschied zwischen ihren Themen, so dass man sich darauf stützen könnte.⁽¹³⁷⁾

Es lässt sich allgemein sagen, dass *az-Zamaḥšarī* derjenige war, der die Theorien der beiden Wissenschaften in all ihren Teilgebieten vervollständigte.⁽¹³⁸⁾

Er hielt jedoch *al-badī‘* nicht für eine Selbstständige Wissenschaft, sondern für ein untergeordnetes Nebengebiet zu den beiden Wissenszweigen *‘ilm al-ma‘ānī* und *‘ilm al-bayān*. Diese Ansicht vertrat auch *as-Sakkākī*, der von *az-Zamaḥšarī* beeinflusst wurde. Denn er teilte die Rhetorik in zwei unabhängige Wissenschaften - *‘ilm al-ma‘ānī* und *‘ilm al-bayān*- ein und fügte *al-badī‘* als Supplement hinzu.⁽¹³⁹⁾

1.4. Vierte Phase: Die Phase der Etablierung und Vervollkommnung

Diese Etappe ist die letzte wissenschaftliche Phase der Rhetorik. Hier wurden ihre Definitionen, Terminologie, Grundlagen und Abteilungen ausgereift.

Diese Phase begann mit dem berühmtesten Wissenschaftler der arabischen Rhetorik, *as-Sakkākī*. Er gilt als ihr Gründer. Dank seiner wissenschaftlichen Bemühungen und seiner Schule erreichte die Rhetorik die Spitze ihrer Entwicklung und

¹³⁶ Vgl. al-‘Amrī, ḥAḥmad, S. 153; Ḍayf, Šawqī, S. 221 f.; Nūr ad-Dīn, Muḥammad, S. 49.

¹³⁷ Vgl. Maṭlūb, ḥAḥmad und al-Bašīr, Ḥasan, S. 91 f.

¹³⁸ Vgl. Ḍayf, Šawqī, S. 257 ff.

¹³⁹ Ebd. S. 221 f., 270.

Reifung. Aus diesem Grund ist es wichtig, seine Methode und Leistungen in der Rhetorik kurz zu erläutern, um die Bemühungen, die er und die Wissenschaftler seiner Schule in die Entwicklung dieser Wissenschaft investierten, darzustellen.

1.4.1. *as-Sakkākī* Methode und Errungenschaften in der Rhetorik

Aufgrund seines Werkes: *Miftah al-‘Ulūm* „Schlüssel der Wissenschaften“ erreichte *as-Sakkākī* großen Ruhm, welchen keiner von den Rhetorikern im Laufe der Zeit erworben hatte. Obwohl in seiner Biographie von anderen Werken die Rede ist, wurde nur dieses von ihm bekannt. Darin fasste er etliche Wissenschaften kurz zusammen, wie die Morphologie, Grammatik, Rhetorik, Logik, Metrik und den Reim. Seine Berühmtheit verdankt das Buch jedoch seinen dritten Kapitel, welches die Rhetorik behandelt. Mit diesem Kapitel beschäftigten sich die späteren Wissenschaftler intensiv. Sie versahen es mit unzähligen Randbemerkungen und Kommentaren, die sowohl in gedruckter als auch in handschriftlicher Form vorliegen.

Ein Vergleich mit früheren Werken über die Rhetorik zeigt, welche Bemühungen *as-Sakkākī* in der Entwicklung der Rhetorik aufwandte. Er entwickelte darin Theorien und erörterte präzise Ansichten in der Festlegung der Themen der Wissenschaft und ihrer Regeln. Er sammelte ihre allgemeinen Grundlagen, legte ihre Terminologie und Definitionen fest und differenzierte ihre Teilgebiete und Disziplinen.

Dass er die Definition der beiden arabischen Begriffe *faṣāḥah* und *balāḡah* genauer bestimmte, war die wichtigste Errungenschaft von *as-Sakkākī*. Er teilte die Rhetorik in zwei Wissenschaften: *‘ilm al-ma‘ānī* und *‘ilm al-bayān* und unterschied zwischen ihren Themen. Er legte exakte Definitionen fest.

Die Arten von *finūn al-badī‘* (die Künste von *al-badī‘*), die zusammenfassend als *‘ilm al-badī‘* bezeichnet werden, sind ihm zufolge Ergänzungen zu *‘ilm al-ma‘ānī*

und *‘ilm al-bayān*. Er nannte sie *wuḡūh maḥṣūṣah* (besondere Aspekte) ⁽¹⁴⁰⁾. Diese besonderen Aspekte haben mit *‘ilm al-ma‘ānī* und *‘ilm al-bayān* den Zweck gemeinsam, die Rede zu verschönern (*tahsīn al-kalām*).

Dabei hatte er eine umfassende Sichtweise und ein vollständiges Verständnis aller Ansichten und Theorien, die es vor ihm in der Rhetorik gab.

Sein Buch wurde zum ersten wissenschaftlichen Werk, das alle Fragen der Wissenschaft Rhetorik, ihrer Regeln und Disziplinen behandelt. Es beinhaltet entwickelte Terminologien und genaue Definitionen, aber kaum Beispiele oder lange Erklärungen, weil es in erster Linie ein wissenschaftliches Buch ist und kein praktisches.

Kein anderes Buch der Rhetorik hatte im Laufe der Jahrhunderte einen so großen Einfluss auf viele spätere Rhetoriker wie das von *as-Sakkākī*. Die Wissenschaftler studierten, bearbeiteten und fassten es zusammen. Sie interpretierten es immer und immer wieder. Mit seiner Methode in der Rhetorik gründete *as-Sakkākī* seine Schule der Rhetorik, die *as-Sakkākī s* Schule genannt wird.

Bis heute profitieren die Forscher immer noch von den Theorien dieser Schule und ihren Forschungsergebnisse. In den Werken dieser Schule ging es um das Buch *Miftāḥ al-‘Ulūm*, das die Verfasser erklärten oder zusammenfassten. Sie diskutierten und verbesserten dessen Methodik und löschten alles, was nicht mit der Rhetorik zu tun hat und fügten einige Änderungen oder Ergänzungen hinzu.

¹⁴⁰ Einige Editoren des Buchs *Miftāḥ al-‘Ulūm* fügten den Terminus „*‘ilm al-badī‘*“ von sich aus, als einen Titel für diese „*wuḡūh maḥṣūṣah*“, ein. Dieser Terminus befindet sich aber nicht in dem originalen Werk und wurde definitiv nicht von *as-Sakkākī* benutzt. Diese Art der Bearbeitung ist unwissenschaftlich und unzulässig. (Vgl. *as-Sakkākī*, Yūsuf b. Muḥammad: *Miftāḥ al-‘Ulūm*, Edition: ‘Abd al-Ḥamid Hindāwī, Beirut 1420/2000, S. 532; *as-Sakkākī*, Yūsuf b. Muḥammad: *Miftāḥ al-‘Ulūm*, Edition: Na‘īm Zarzūr, Beirut 1407/1987, S. 423)

In den anderen gedruckten Versionen hingegen wurden keine Ergänzungen oder Veränderungen vorgenommen. (Vgl. *as-Sakkākī*, Yūsuf b. Muḥammad: *Miftāḥ al-‘Ulūm*, Edition: ‘Akram ‘Uṭmān Yūsuf, Bagdad Univesität 1982, S. 660; *as-Sakkākī*, Yūsuf b. Muḥammad: *Miftāḥ al-‘Ulūm*, Ägypten [Verlag: al-bābī al-ḥalabī] 1318/1900, S. 179)

Zahlreich waren die Bücher, die *as-Sakkākī* Buch *Miftāḥ al-‘Ulūm* erklärten und zusammenfassten, ebenso wie dessen Kommentare und Fußnoten. Einige davon liegen gedruckt vor, viele andere sind als Manuskripte vorhanden. Ein eigenes Kapitel ist nötig, um sie alle zu erörtern. Im Folgenden werden jedoch nur die wichtigsten und bekanntesten Kommentare erwähnt:

- *Miftāḥ al-Miftāḥ*, Autor: *aš-Širāzī, Maḥmūd b. Mas‘ūd* (gest. 710 H./1310 Chr.).
- *Šarḥ al-Qism at-Tālīḥ min al-Miftāḥ*, Autor: *aš-Šarīf al-Ġurġānī ‘Alī b. Muḥammad* (gest. 816 H./1413 Chr.).

Die berühmtesten Bücher, die den dritten Teil des Buches *Miftāḥ al-‘Ulūm* zusammenfassten, sind:

- *al-Miṣbāḥ fī ‘Ulūm al-Ma‘ānī wa-al-Bayān wa-l-Badī‘*, Autor: *Badr ad-Dīn b. Mālik. Ibn Mālik* war der erste, der den *muḥassināt al-kalām* (Redeverbesserungen) die Bezeichnung „*‘ilm al-badī‘*“ gab und fügte damit der Rhetorik eine weitere Wissenschaft hinzu. Diese sind: *‘ilm al-Ma‘ānī*, *‘ilm al-Bayān* und *‘ilm al-badī‘*. Jedoch zählte er *‘ilm al-badī‘* als Anhang zu *‘ilm al-Ma‘ānī* und *‘ilm al-Bayān*.
- *at-Talḥiṣ fī ‘Ulūm al-Balāġah*, Autor: *al-Ḥaṭīb al-Qazwīnī, Muḥammad b. ‘Abd ar-Raḥmān* (gest. 739 H./1338 Chr.).

Letztere ist die wichtigste und bekannteste Kurzfassung schlechthin, deshalb interessierten sich die Wissenschaftler und Studierender im Laufe der Jahrhunderte häufig dafür. Denn sie ist einzigartig, was die Genauigkeit der Ordnung, Klarheit, Einfachheit und gute Ausdruckweise betrifft. Sie beinhaltet einen zusätzlichen, nützlichen Ansatz von *as-Sakkākī*, womit die arabische Rhetorik ihre endgültige Form bis zum heutigen Tag angenommen hat. Das Werk von *al-Qazwīnī* wurde infolge dessen genau so berühmt wie das Buch *Miftāḥ al-‘Ulūm* von *as-Sakkākī*.

al-Qazwīnī übernahm *Ibn Mālik*s Einteilung der Rhetorik in drei Wissenschaften und zählte nach *Ibn Mālik* *‘ilm al-badī‘* als einen Anhang von *‘ilm al-Ma‘ānī* und *‘ilm al-Bayān* auf und nicht als ein Fundament der Rhetorik. Er hat diese drei

Wissenschaften genauer definiert. Er hat außerdem das Erörtern von *al-faṣāḥa* und *al-balāḡah* als Einführung in das Studium der Rhetorik festgelegt.

Die Rhetoriker, die nach ihm kamen, imitierten ihn. Auf *al-Qazwīnī* gehen auch manche wichtige Ergänzungen und Änderungen in allen Teilen der Rhetorik im Werk von *as-Sakkākī* zurück. Dazu gab es zahlreiche Kommentare und Erklärungen. Die wichtigsten davon sind:

- *al-ʿIdāḥ fī ʿUlūm al-Balāḡah* von *al-Qazwīnī*.⁽¹⁴¹⁾ Hierbei handelt es sich um eine Erklärung mit einigen nützlichen Ergänzungen zu seinem Buch *at-Talḥiṣ fī ʿUlūm al-Balāḡah*.⁽¹⁴²⁾
- *ʿArūs al-ʿAfrāḥ fī Šarḥ Talḥiṣ al-Miftāḥ* von *Bahāʿ ad-Dīn as-Subkī, ʿAḥmad b. ʿAlī b. ʿAbd al-Kāfī* (gest. 773 H./1371 Chr.).
- *al-Muṭawwal ʿalā at-Talḥiṣ* von *Saʿd ad-Dīn at-Taftāzānī, Masʿūd b. ʿUmar* (gest. 792 H./1390 Chr.). Das Buch wurde von alten Autoren mit mehreren Randbemerkungen versehen. Die berühmteste davon ist: *al-Ḥāšiya ʿalā al-Muṭawwal* von *al-Ġurġānī, ʿAlī b. Muḥammad. at-Taftāzānī* fasste selbst sein Buch unter dem neuen Titel *Muḥtaṣar al-Muṭawwal* zusammen.
- *al-ʿAṭwal: Šarḥ Talḥiṣ Muftāḥ al-ʿUlūm* von *Ibn ʿArabšāh al-ʿIsfarāyīnī, ʿIbrāhīm b. Muḥammad* (gest. 943 H./1536 Chr.).
- *Mawāhib al-Fattāḥ fī Šarḥ Talḥiṣ al-Miftāḥ* von *ʿAbū l-ʿAbbās al-Maġribī, ʿAḥmad b. Muḥammad* (gest. 1110 H./1698 Chr.).

Es gab einige wichtige Werke über die Rhetorik, welche in dieser Phase verfasst wurden, die nicht von *as-Sakkākīs* Methode und Ansichten beeinflusst waren und ebensowenig zu seiner Schule gehörten. Denn diese Schule beruhte auf der kri-

¹⁴¹ al-Qazwīnī erklärt in der Einleitung seines Buches "al-ʿIdāḥ fī ʿUlūm al-Balāḡah", dass es sich mit diesem Werk um eine Erklärung von "at-Talḥiṣ fī ʿUlūm al-Balāḡah" handelt. (vgl. al-Qazwīnī: *al-ʿIdāḥ fī ʿUlūm al-Balāḡah*, S. 11)

¹⁴² Für mehr Informationen über die Bücher von al-Qazwīnī und seine Forschungsmethode vgl. Maṭlūb, ʿAḥmad: *al-Qazwīnī wa-Šurūḥ at-Talḥiṣ*, Bagdad 1387/1967; Jenssen, Herbjørn: *The Subtleties and Secrets of the Arabic Language. Preliminary Investigation into al-Qazwīnī's Talkḥiṣ al-Miftāḥ*, Bergen 1998.

tisch-literarischen Methodik der Wissenschaftler der vorangehenden Phase und bediente sich nicht der rational-logischen Methode.⁽¹⁴³⁾

1.4.2. Die Meinung der späteren Forscher über die Methode von *as-Sakkākī* und seiner Schule

Seit Beginn des 20. Jahrhunderts versuchen moderne Forscher das Schreiben über die Rhetorik dem modernen akademischen Stil anzupassen, allerdings nach einer kompletten Revision und einer allgemeinen induktiven Studie des großen arabischen, rhetorischen Erbes.

Diese Forscher sind sich hinsichtlich der Beurteilung dieses rhetorischen Erbes nicht einig. Am meisten konzentrierten sie sich auf die Methodik von *as-Sakkākī* und seine Schule. Trotz der Anerkennung seiner Bemühungen in der Entwicklung der rhetorischen Forschung, waren fast alle Forscher der Ansicht, dass die Methodik von *as-Sakkākī* einige Mängel und Schwächen aufweist und machten sie für die Stagnation und den Rückstand der rhetorischen Forschung verantwortlich. Ihre Kritik lässt sich hier in drei Punkten zusammenfassen:

1- Schwäche seiner Methode in der Rhetorik

as-Sakkākī brachte, den Forschern zufolge, keine bedeutende Neuerung in die rhetorischen Forschung ein. Denn die Rhetorik war schon voll entwickelt und hat mit *al-Ġurġānī* ihren Höhepunkt erreicht, dem auch *az-Zamaḥṣarī* folgte. Die

¹⁴³ Die wichtigsten Werke hierzu waren:

- *al-Maṭal as-Sa'ir fī 'Adab al-Kātib wa-š-Šā'ir*, Autor: *Ḍiyā' ad-Dīn b. al-'Aṭīr* (gest. 637 H./1239 Chr.).
- *Taḥrīr at-Taḥbīr*, Autor: *Ibn 'Abī al-'Iṣba' al-Maṣrī, 'Abd al-'Aẓīm b. 'Abd al-Wāḥid* (gest. 654 H./1256 Chr.).
- *Ḥusn at-Tawassul 'ilā Šinā'at at-Tarassul*, Autor: *al-Ḥalabī, Maḥmūd b. Sulaymān* (gest. 735 H./1335 Chr.).
- *aṭ-Ṭirāz al-Mutaḍammin li-'Asrār al-Balāġah wa-'Ulūm Ḥaqā'iq al-'Iġāz*, Autor: *al-'Alawī al-Yamanī, Yaḥyā b. Ḥamza* (gest. 749 H./1348 Chr.). Dieser Autor kombinierte jedoch die Methode von *as-Sakkākī* mit der literarischen Schreibweise.

Studien und Forschungen dieser beiden Forscher waren praktische Studien über den Koran und die arabische Literatur. *as-Sakkākī* hat lediglich die Ansichten und Theorien seiner Vorgänger logisch zusammengefasst und präsentierte sie nüchtern und trocken, voll mit Terminologien, Normen und Regeln, die aus der Philosophie, der Logik und der islamischen Theologie hergeleitet waren. Dabei waren seine Definitionen und seine Einteilungen genau und präzise, sein Stil aber schwer verständlich, kompliziert und unliterarisch. Daher war eine Erklärung und Interpretation seiner Ansichten nötig. So entstanden seit diesem Zeitpunkt zwei Arten von rhetorischen Büchern. Sie teilen sich in Kurzfassungen und Kommentare auf.

In all diesen Büchern ging es nicht um eine sorgfältige Analyse der literarischen Texte, wie es bei den alten üblich war. Vielmehr waren diese gefüllt mit Elementen der Philosophie, der Logik, der islamischen Theologie, der Grundlagen der Jurisprudenz und der Grammatik. Darüber hinaus waren die Nachfolger aus der Schule von *as-Sakkākī* der Meinung, dass die Rhetorik, nachdem ihre Themengebiete vernünftig festgelegt wurden, keiner zusätzlichen Forschung mehr bedarf. Infolge dessen widmeten sie sich den Kurzfassungen und Kommentaren, die sie in einem logischen Stil verfassten. Diese Methode wirkte sich negativ und verkomplizierend auf ihre literarische Schreibkunst aus.⁽¹⁴⁴⁾

Den Grund für die Kompliziertheit und Unklarheit der Methode von *as-Sakkākī* führt 'Aḥmad Maṭlūb darauf zurück, dass er kein Araber war und in einem nicht arabischen Milieu aufgewachsen ist. Denn es ist nicht leicht für jemanden, der kein Araber ist, das literarische Schreiben in Arabisch zu beherrschen.⁽¹⁴⁵⁾

2- Schwächen in *as-Sakkākī's* Einteilung der Rhetorik

Die Einteilung der Rhetorik in die zwei Wissenschaften *al-ma'ānī* und *al-bayān* ist nicht korrekt, da sie den Normen des literarischen Feingefühls widerspricht.

¹⁴⁴ Vgl. al-ʿAmrī, 'Aḥmad, S. 323 f., 338, 343; Maṭlūb, 'Aḥmad: al-Balāḡah ʿinda as-Sakkākī, S. 69, 123, 183 f., 192 f., 292 f.; Ṭabānah, Badawī: al-Bayān al-ʿArabī, S. 331; Dayf, Ṣawqī, S. 313, 358, 271 ff.

¹⁴⁵ Vgl. Maṭlūb, 'Aḥmad: al-Balāḡah ʿinda as-Sakkākī, S. 70.

Sie führte zum Verderb der arabischen Rhetorik.⁽¹⁴⁶⁾ In der Bestimmung der Themen der drei Wissensgebiete der Rhetorik war *as-Sakkākī* nicht genau. Durch seine Teilung, welche sich auf die Grundlagen der Logik stützt, entstellte er die Rhetorik, so dass sie ihren künstlerischen und literarischen Geist verlor. Seinem Ansatz folgten auch *al-Qazwīnī*, *at-Taftāzānī*, und viele andere.⁽¹⁴⁷⁾ Zudem führte *as-Sakkākī* zu viele Teile, Zweige und wenig nützliche Fachbegriffe auf.⁽¹⁴⁸⁾

3- Mangel an rhetorischen Beispielen

as-Sakkākī erwähnte nicht viele Beispiele, welche die Fragestellungen der Rhetorik und ihre Disziplinen erklären. Er analysierte die von ihm genannten Beispiele nicht und nannte ebenso wenig den Grund, warum er sie aufführte. Seine Aufmerksamkeit beschränkte sich hauptsächlich auf die Erwähnung der Regeln der Rhetorik, ihrer allgemeinen Grundlagen und ihren Disziplinen.⁽¹⁴⁹⁾

Das waren die wichtigsten Kritikpunkte an *as-Sakkākī's* Ansatz. Meiner Meinung nach ist diese Kritik *as-Sakkākī* gegenüber ungerechtfertigt, da sie sich nicht auf ein genaues wissenschaftliches Prinzip in der Kritik der wissenschaftlichen Forschungen bezog. Die Aussagen dieser Kritiker weisen darauf hin, dass sie mit der Logik nicht vertraut waren. Denn in den meisten Fällen verstanden sie den Sinn seiner Abgrenzungen, Definitionen, Teilung und Gliederung der Themen der Rhetorik nicht.

Nicht alles, was *as-Sakkākī* vollbrachte, war äußerst präzise und reif, aber seine Leistung war großartig. Er war der erste, der eine Terminologie der Rhetorik verfasste und der erste, der zwischen den Teilen dieser Wissenschaft unterschied, ihre Disziplinen klassifizierte, ihre Themen gliederte, ihre allgemeinen Grundlagen in Ordnung brachte und ihre Regeln festlegte.

¹⁴⁶ Vgl. Maṭlūb, Ḥamad: al-Balāḡah ʿinda as-Sakkākī, S.131 f.; Ṭabānah, Badawī: al-Bayān al-ʿArabī, S. 331.

¹⁴⁷ Vgl. Maṭlūb, Ḥamad: al-Balāḡah ʿinda as-Sakkākī, S. 140 ff.

¹⁴⁸ Vgl. al-ʿAmrī, Ḥamad, S. 343; Maṭlūb, Ḥamad: al-Balāḡah ʿinda as-Sakkākī, S. 179, 292.

¹⁴⁹ Vgl. al-ʿAmrī, Ḥamad, S. 338; Maṭlūb, Ḥamad: al-Balāḡah ʿinda as-Sakkākī, S. 183.

Seine Arbeit stellt den Beginn der Vervollkommnung der Wissenschaft der Rhetorik und nicht ihre Vollständigkeit oder ihr Ende dar. Es waren die Wissenschaftler seiner Schule, die seine Methode fortsetzten, indem sie diese weiterentwickelten, verfeinerten und vervollständigten, so dass sie die vollständige Reifung erreichte. Der berühmteste von ihnen war *al-Qazwīnī*, dessen große Bemühungen und die Bemühungen anderer Wissenschaftler aus *as-Sakkākīs* Schule die Rhetorik zu ihrer Vervollständigung und Perfektion führten.

Es ist merkwürdig, dass die Forscher, die *as-Sakkākīs* Methode kritisieren, seine großen Bemühungen in der Entwicklung der Rhetorik und die Vorteile seines Ansatzes nicht leugnen. Dies scheint zwiespältig und widerspricht der wissenschaftlichen Forschung.

Dazu sagte *‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī* in seiner Bewertung des Buches *Miftāḥ al-Ulūm*:

((لا يزال إلى يومنا هذا عمدة الدارسين في البلاغة العربية...، وعلى الرغم مما وجه إلى الكتاب من نقدٍ لاذعٍ وشديدٍ في كثيرٍ من الأحيان فإنه على الرغم من ذلك قد أثنى عليه الجميع بما في ذلك ناقدهوه أنفسهم،...، بالاعتراف بقيمة هذا الكتاب التي تجلت في لم شعث فنون الأدب لا سيما علوم البلاغة التي كان للسكائي أعظم الدور في لم شعثها، وجمع ما تفرق من أبحاثها))⁽¹⁵⁰⁾.

„bis zum heutigen Tag bleibt *as-Sakkākī* der Meister der Forscher in der arabischen Rhetorik, ..., und trotz der scharfen Kritik seines Buches, lobten sie ihn alle, einschließlich seiner Kritiker, ..., indem sie den Wert dieses Buches bei der Sammlung der verstreuten Künste der Literatur und insbesondere was die Wissenschaften der Rhetorik betrifft, anerkannten.“

Šawqī Dayf zufolge gab *as-Sakkākī* der Rhetorik ihre endgültige Form, die spätere Wissenschaftler übernahmen, um sie zu studieren und mehrmalig zu interpretieren. Denn *as-Sakkākī* war in der Lage, die Ansichten der vorherigen Wissenschaftler und ihre Forschung gut zu erfassen und sie zusammenzufassen. Er fügte

¹⁵⁰ S. Hindāwī, *‘Abd al-Ḥamīd*: Einleitung in: *as-Sakkākī: Miftāḥ al-Ulūm*, Beirut 1420/2000, S. 6.

dann viele seiner Ansichten und Ideen perfekt hinzu, da er die Logik in der Argumentation, der Definition, Teilung und Aufgliederung beherrschte. Selten lässt sich in seiner Methode ein Fehler, Widerspruch oder Mangel finden. Damit setzten sich später die Forscher in ihren Kommentaren und Interpretationen auseinander.⁽¹⁵¹⁾ An einer anderen Stelle sagt *Šawqī Dayf*:

((...)) فقد شَغِفَ النَّاسُ بِطَرِيقَةِ (السَّكَّائِي) وَشَرَّاحِهِ، وَخَلَفَ عَلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ (الخطيب القزويني)، وَسُرِعَانَ مَا جَدَّبَ إِلَى كِتَابِهِ: (تلخيص المفتاح) الشَّرَّاحِ وَالْمُفَسِّرِينَ، فَإِذَا هُوَ بِشُرُوحِهِ وَحَوَاشِيهِ يَسْتَوْلِي عَلَى سَاحَةِ الْبَلَاغَةِ حَتَّى مَطَّعَ الْعَصْرَ (الحديث))⁽¹⁵²⁾.

„...“, *as-Sakkākī hat die Leute mit seiner Methode und deren Kommentatoren begeistert. Diesen Weg folgte auch al-Ḥaṭīb al-Qazwīnī, der rasch die Aufmerksamkeit der Kommentatoren und Exegeten auf sein Buch (miftāḥ al-‘ulūm) zog. Dieses Buch beherrscht mit seinen Kommentaren und Anmerkungen das Gebiet der Rhetorik bis in die heutige Zeit.*“

Eine ähnliche Meinung findet sich auch bei *‘Aḥmad Ġamāl al-‘Amrī*.⁽¹⁵³⁾

‘Aḥmad Maṭlūb hingegen erwähnte, trotz seiner schweren Einwände gegen *as-Sakkākīs* Ansatz und die Wissenschaftler seiner Schule, an vielen Stellen in seinem Buch *al-Balāḡah wa-t-Taṭbīq* ihre Meinungen, Theorien, Definitionen und ihre literarischen Beispiele. Das Buch verfassten *‘Aḥmad Maṭlūb* und *Kamil Ḥasan al-Baṣīr* zusammen als praktische Abhandlung der Rhetorik und ihrer Künste. Es wurde vom irakischen Ministerium für Hochschulbildung und wissenschaftliche Forschung in den Lehrplan der irakischen Universitäten aufgenommen.

‘Aḥmad Maṭlūb selbst erklärte, dass die Bedeutungen der rhetorischen Begriffe nicht festgelegt waren und sagte:

((...)) حَتَّى ظَهَرَ السَّكَّائِي فَحَدَّدَهَا التَّحْدِيدَ النِّهَائِيَّ، وَحَصَرَهَا الْحَصَرَ الْأَخِيرَ، وَلَمْ يَعْمَلِ الْبَلَاغِيُّونَ مِنْ بَعْدِهِ شَيْئًا ذَا أَهْمِيَّةٍ فِي تَحْدِيدِ الْمُصْطَلَحَاتِ، (...))⁽¹⁵⁴⁾.

¹⁵¹ Vgl. Dayf, Šawqī, S. 288.

¹⁵² Ebd. S. 273.

¹⁵³ Vgl. al-‘Amrī, ‘Aḥmad, S. 345 f.

¹⁵⁴ S. Maṭlūb, ‘Aḥmad: al-Balāḡah ‘inda as-Sakkākī, S. 297.

„..., bis as-Sakkāki in Erscheinung trat und diese rhetorische Terminologie endgültig festlegte und zusammenfasste. Nach ihm brachten die Rhetoriker nichts Erwähnenswertes in diesem Bereich hervor.“

Er sagte an anderer Stelle:

((وَمَنْهَجُ السَّكَّائِي فِي بَحْثِ عُلُومِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَتَرْتِيبِهَا، مَنْهَجٌ فِيهِ كَثِيرٌ مِنَ الصَّوَابِ وَالِدَقَّةِ، وَيَكَادُ يُكُونُ كَمَنْهَجِ الْمُحَدِّثِينَ فِي دِرَاسَةِ عُلُومِ اللُّغَةِ، فَهُمْ يَبْدَأُونَ بِدِرَاسَةِ الْأَصْوَاتِ اللُّغَوِيَّةِ، وَيَتَنَاوَلُونَ بَحْثَ مَخَارِجِ هَذِهِ الْأَصْوَاتِ وَصِفَتِهَا وَتَمَازُجِ بَعْضِهَا مَعَ بَعْضٍ، وَبَعْدَهَا يَدْرُسُونَ الصَّرْفَ، أَي: بِنِيَّةِ الْأَلْفَاظِ وَمَا يَحْدُثُ فِيهَا مِنْ قَلْبٍ وَإِبْدَالٍ وَإِغْلَالٍ، ثُمَّ يَدْرُسُونَ النَّحْوَ فَالْبَلَاغَةَ فَالْعَرُوضَ فَالْقَوَافِي))⁽¹⁵⁵⁾.

„as-Sakkāki's Forschungsmethode in der arabischen Sprache zeichnet sich durch Richtigkeit und Präzision aus. Sie entspricht fast der Methode der modernen arabischen, linguistischen Forschung. Denn sie beginnen mit der Lautlehre und der Phonetik und danach studieren sie die Morphologie bzw. die Struktur des Wortes und seine Veränderung, dann die Syntax, die Rhetorik, die Metrik und den Reim.“

Suhair al-Qalmāwī, die bei der Einschätzung von *as-Sakkāki's* Methode viel genauer war, sagte in diesem Zusammenhang:

((وَلَقَدْ ظَلَمَ (أحمد مطلوب) السَّكَّائِي نَوْعاً مَا حِينَمَا جَعَلَهُ الْمَسْئُولَ عَنِ جَفَافِ هَذِهِ الدِّرَاسَةِ الَّتِي نَتَجَّتْ عَنِ جَفَافِ الْكِتَابِ نَفْسِهِ [أي كتاب السكاكي: مفتاح العلوم]، وَلَكِنَّ الْوَاقِعَ أَنَّ الْبَلَاغَةَ وَالنَّقْدَ الْأَدْبِيَّ لَا بُدَّ أَنْ يَمْرَ فِي هَذِهِ الْأَطْوَارِ دَائِماً، بِدَايَةِ فِطْرِيَّةٍ قَوِيَّةٍ مُبْعَثَرَةٍ، ثُمَّ دِرَاسَةٍ حَيَّةٍ مُثْمَرَةٍ مُؤَثَّرَةٍ، وَأَخِيرًا خُلَاصَةً وَنَقْنِينَ وَتَقْعِيدُ جَافٍ، يُؤَدِّي بِحَيَوِيَّةِ النَّظَرِيَّةِ أَوْ الْفِكْرَةِ أَوْ النَّاحِيَةِ الْمَدْرُوسَةِ))⁽¹⁵⁶⁾.

„ʿAḥmad Maṭlūb tat as-Sakkāki Unrecht, indem er ihn verantwortlich machte für die Steifheit dieser Studie, die sich aus der Steifheit seines Buches [as-Sakkāki's Buch *Miftāḥ al-ʿUlūm*] ergibt. Aber die Realität ist, dass die Rhetorik und die Literaturkritik immer diese Phasen durchlaufen müssen. Als erstes kommt die Phase der wichtigen, natürlichen, unorganisierten, ersten Forschungen, dann kommt die Phase der aktiven und fruchtbaren Produkti-

¹⁵⁵ S. Maṭlūb, ʿAḥmad: al-Balāḡah ʿinda as-Sakkāki, S. 66.

¹⁵⁶ S. ihre Einleitung in dem Buch: al-Balāḡah ʿinda as-Sakkāki von Maṭlūb, ʿAḥmad, S. 12 f.

on und zum Schluss wird zusammengetragen, festlegt und reglementiert, was die Vitalität der Theorie oder die Idee der untersuchten Aspekte vernichtet.“

2. Die wissenschaftlichen Phasen von *‘ilm al-‘uṣūl*

2.1. Erste Phase: Vor der Kodifizierung der Rechtsmethodologie

Diese Phase begann nach dem Tod des Propheten **Muḥammad** mit dem Ende der Offenbarung. Es galt, Gesetze zur Organisation des neuen Staates und zur Ableitung religiöser Rechtsentscheide festzulegen. Für diesen Zweck begann infolgedessen die Suche nach entsprechenden Mechanismen.

Einige Forscher pflegten zu sagen, dass die Rechtsmethodologie nach *‘inqitā‘ aṣr an-naṣṣ* (Ende der Epoche des (rechtlichen) Textes)⁽¹⁵⁷⁾ entstand. Sie meinten damit das mit dem Tod des Propheten verbundene Ende der Offenbarung und somit der religiösen Gesetzgebung. Dieser Ausdruck scheint nicht exakt zu sein. Besser wäre es zu sagen, dass die religiöse Gesetzesbestimmung mit dem Tod des Propheten **Muḥammads** aufhörte. Denn der Text ist nicht die einzige Quelle bei der Ableitung von religiösen Normen.

Bei der Rechtsmethodologie geht es nicht nur um den Text sondern um alle Quellen, welche die Grundlage für die Ableitung der religiösen Rechtsentscheide bilden. Dabei handelt es sich um die sprachlich fixierten Texte von **al-Qur‘ān** und **as-sunnah**. Hinzu kommen die Handlungen des Propheten, die als rechtsverbindliche Handlungen gelten, und die ausdrücklichen oder stillschweigenden Bestätigungen dessen, was in Anwesenheit des Propheten geschah. Ebenso ist es in der Rechtsmethodologie festgelegt und bekannt.

Bezüglich der Bestimmung der Epoche der islamischen Rechtsgebung gibt es zwei Meinungen:

1. Die Einen sind der Meinung, dass die Epoche der Rechtsgebung mit dem Ableben des Propheten **Muḥammads** endete. Hierzu zählt eine Gruppe von **aṣ-ṣaḥābah** und ihren Nachfolgern **at-tābi‘ūn**, die den Kern für die Schulen ihrer Nachfolger **tābi‘ū at-tābi‘īn** und deren Rechtsschulen im Bereich **al-‘uṣūl** (Wur-

¹⁵⁷ Vgl. aṣ-Ṣadr, Muḥammad Bāqir: S. 73, 99; al-‘Allāmah Ṣams ad-Dīn, Muḥammad Maḥdī: Einleitung in: Maḥmūd Qānṣuwah: al-Muqaddimāt wa-at-Taṣbihāt, Bd. 1, Beirut 1998, S. 13.

zeln/Fundamente) und *al-furū'* (Zweige) bildeten, d.h. im Bereich (Dogmen) und (religiöse Rechtsentscheide).

2. Zu der zweiten Gruppe gehören die Imame von *'Ahl al-Bayt*, ihre Prophe-
tengefährten und ihre Anhänger. Sie waren der Meinung, dass die Epoche des
Textes nach dem Tod des Propheten *Muḥammad* mit dem Leben und der Existenz
von der Imamen von *'Ahl al-Bayt* andauerte, die eine religiös-legale Nachfolge
des Propheten *Muḥammad* darstellten. Sie bildeten den Kern für die Rechtsschule
von den Imamen von *'Ahl al-Bayt* im Bereich von *al-'uṣūl* und im Bereich von *al-
furū'*. Daher erstreckt sich die Zeit der Textepoche bis zur Zeit des letzten Imam
von *'Ahl al-Bayt*, d.h. bis zum Jahr 329 H./941 Chr.

Diese Tatsache spiegelte sich in der Rechtsmethodologie wider, welche die
Schule von *tābi'ū at-tābi'in* nötiger hatte als die Schule von der Imame von *'Ahl
al-Bayt*, da die Epoche der religiöse Gesetzesbestimmung bei ihnen früher zu En-
de ging. Sie brauchten Methoden, die ihnen bei der Ableitung von Rechtsbestim-
mungen zu den neu aufgetretenen Fragen dienten. Bei den Anhängern der Schule
von *'Ahl al-Bayt* dauerte diese Epoche noch an, da sie die fertigen Urteile von
ihren Imamen annahmen. Eine Rechtsmethodologie brauchten sie deswegen
nicht.⁽¹⁵⁸⁾

2.1.1. *al-iğtihād und al-istinbāt der religiösen Rechtsentscheide*

bei aṣ-ṣaḥābah und at-tābi'ūn

Viele alte und zeitgenössische Forscher sind der Meinung, dass zahlreiche Bele-
ge aus *Geschichts-* und *ḥadīth-Werken* das Ableiten religiöser Urteile durch die

¹⁵⁸ Vgl. Karḡi, 'Abū l-Qāsim: *Nazrah fī Taṭawwur 'Ilm al-'Uṣūl*, Teheran 1402/1982, S. 15; Šams
ad-Dīn, *Muḥammad Mahī*, Bd. 1, S. 13.

Prophetengefährten schon zu Lebzeiten des Propheten, und nach seinem Tod zeigen. Die Gefährten beherrschten bereits die Regeln dafür.⁽¹⁵⁹⁾

Eine nähere Betrachtung dieser Belege und Aussagen zeigt deutlich, dass sie wissenschaftlich nicht genau sind. Bei diesen Belegen geht es eher um erste Versuche auf dem Weg von *al-iğtihād* (Selbstständige Forschung), es ist aber kein *iğtihād* im engeren Sinne. Denn die Prophetengefährten waren keine Wissenschaftler oder Forscher im Bereich von *al-istinbāt* (Ableitung). Dies bedeutet aber nicht, dass sie nicht genug Verständnis dafür hatten. Sie standen noch unter dem Einfluss der Zeit des Propheten *Muḥammads*, in der es leicht war, religiöse Urteile vom Propheten direkt zu bekommen. Es fehlten ihnen die Mechanismen und Grundlagen für *al-iğtihād*, die zu dieser Zeit noch nicht festgelegt waren.

ʿĀyat ʿAllāh *Muḥammad aṣ-Ṣadr* (gest. 1420/1999) sagte über die Epoche der islamischen Gesetzgebung:

((لم يكن المجتمع - في الأغلب - خلال عصر التشريع بحاجة إلى قواعد عامة يستند عليها في استكناه الحكم الشرعي، بعد أن كان في إمكانه السؤال المباشر والمعرفة الحسيّة بالحكم))⁽¹⁶⁰⁾.

„Im Lauf der Epoche der islamischen Gesetzgebung brauchte die Gesellschaft keine allgemeinen Grundlagen, auf die sie sich bei der Ermittlung der religiösen Urteile und Gesetze stützte. Denn sie konnte direkt fragen und konkrete Antworten bekommen.“

Muḥammad aṣ-Ṣadr schrieb zudem über die Gesellschaft und die religiösen Urteile und Rechtssprüche, die sie damals im Alltagsleben brauchte:

((أما مجموعة الأحكام بالمقدار الذي يحتاجه آنئذ فقد كانت متوفرةً بصراحةٍ ووضوحٍ خلال عصر التشريع، بل لعلّ المجتمع يومئذٍ لم يكن بالمستوى الفكريّ اللائق لتلقي

¹⁵⁹ Für ausführliche Informationen hierzu vgl. ʿAbū l-Qāsim Karḡī, S. 15, 23 f.; ʿAbū Zuhrah, *Muḥammad: ʿUṣūl al-Fiḡh*, S. 11; al-Ḥuḍarī Bek, *Muḥammad: ʿUṣūl al-Fiḡh*, S. 4; Mitwallī, ʿAbbās: *ʿUṣūl al-Fiḡh*, Kairo 1388/1968, S. 19; Maṭlūb, ʿAbd al-Maḡīd: *ʿUṣūl al-Fiḡh al-Islāmī*, Kairo 1426/2005, S. 18; Ḥallāf, ʿAbd al-Wahāb: *ʿIlm ʿUṣūl al-Fiḡh*, S. 12; *Muḥammad*, Šaʿbān, S. 21 f.; al-Šurfī, ʿAbd al-Maḡīd, S. 332 f.

¹⁶⁰ S. aṣ-Ṣadr, *Muḥammad*, Einleitung in: ʿAmrū, Yusif: *al-Madḡal ʿilā ʿUṣūl al-Fiḡh al-Ġaʿfari*, Beirut 1426/2006, S. 14.

القواعد العامة؛ لوضوح أنّ تطبيق القواعد العامة على مواردّها يحتاج إلى ذوقٍ رفيعٍ واعتيادٍ طويلٍ، لم يكن المجتمعُ قد مرَّ به يوم ذاك، بل كان الفردُ في الأعمّ يسألُ عن موضع حاجته ثم يذهب ليطبّقَ الجوابَ تطبيقاً صرفياً من دونِ فحْصٍ عن أيّ دليلٍ آخرٍ من الكتابِ والسُنّةِ، ممّا نعرفُ الآنَ ضرورتهُ في علمي الفقه والأصول))⁽¹⁶¹⁾.

„Alle Rechtssprüche, die damals gebraucht wurden, waren in dieser Epoche ganz deutlich und verständlich. Die Gesellschaft war damals vielleicht nicht in der intellektuellen Lage, alle allgemeinen Grundlagen zu begreifen. Denn die Praktizierung dieser allgemeinen Grundlagen braucht ein großes Maß an Feingefühl. Die damalige Gesellschaft kannte das noch nicht. Im Allgemeinen stellte man die Frage zu einer unklaren Sache, bekam die Antwort, welche dann umgesetzt wurde, ohne nach anderen Beweisen aus al-Qurʿān und as-sunnah zu suchen und ohne sie zu überprüfen, wie es heute in der Wissenschaft von al-fiqh und al-ʿuṣūl üblich ist.“

Die Urteile und Ansichten dieser Prophetengefährten, die Anzeichen von *iğtihād* zeigten, lassen sich in die folgenden Teilbereiche klassifizieren:

1. Religiöse Urteile des Propheten **Muḥammad**, die anders formuliert wurden, damit sie in ihrer Epoche angemessen sind.

2. Persönliche Urteile, die bei den Prophetengefährten zu bestimmten Gelegenheiten und Anlässen gefällt wurden und als *iğtihād* galten. Sie sahen diese Urteile als notwendig für Verwaltung und Politik an. Dabei standen sie eindeutig im Gegensatz zu den Urteilen des Propheten **Muḥammad**. Einige Gelehrte sammelten diese Ansichten, untersuchten sie und schrieben darüber.⁽¹⁶²⁾

3. Einige religiöse Ansichten, die den Anschein von Ableitung aus allgemeinen Elementen der Jurisprudenz und den ersten religiösen Grundlagen haben, die in *al-Qurʿān* und *as-sunnah* erwähnt wurden. Diese können als einfacher *iğtihād* bezeichnet werden.

¹⁶¹ aṣ-Ṣadr, Muḥammad, S. 14 f.

¹⁶² Der berühmteste von diesen Gelehrten ist in der heutigen Epoche ʿĀyat ʿAllāh Šaraf ad-Dīn al-Mūsawī, ʿAbd al-Ḥusayn mit seinem Werk: an-Naṣṣ wa-l-Iğtihād, Qum 1404/1984.

4. Bei einigen dieser erwähnten Ableitungen der Prophetengefährten fehlen die Quellenbelege. Deswegen kommen sie aus wissenschaftlichen Gründen nicht in Frage.

Über all dies wurde vieles in den Prophetenbiographien, den *Geschichtsbüchern*, der *Qur'ān-Exegese* und den *ḥadīṭ-Büchern* geschrieben. Aus Gründen der Kürze wird hier auf eine ausführliche Darstellung verzichtet.

Das bedeutet aber nicht, dass die allgemeinen Grundlagen und die ersten religiösen Regeln in *al-Qur'ān* und *as-sunnah* nicht zu finden sind. Denn es gibt zahlreiche davon in den koranischen Versen und der Überlieferung. Diese stellten ohne Zweifel die Basis für eine spätere Wissenschaft dar, nämlich die Rechtsmethodologie. Nur dauerte es lange bis sie verbessert, reglementiert und zur Ableitung der religiösen Urteile gebraucht wurden.⁽¹⁶³⁾

Es muss darauf hingewiesen werden, dass die Kodifikation der *as-sunnah* und *al-Qur'ān-wissenschaften* bei einigen Gefährten, die keine Anhänger von 'Ahl al-Bayt waren, erst lange nach dem Tod des Propheten *Muḥammad* im Jahr 120/738 stattfand, d.h. bis zur Epoche der *tābi'ū at-tābi'in*, den Nachfolgern der ersten Prophetengefährten, dauerte.

Der Grund dafür lag darin, dass eine Gruppe von Prophetengefährten, allen voran 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb (gest. 23/644), die Kodifikation der *as-sunnah* aus vielen Gründen nicht erlaubte. Darunter sind religiöse Gründe zu nennen, und zwar ihre Sorge, dass sich *as-sunnah* und *al-Qur'ān* vermischten. Es gab aber auch politische Gründe, denn diese Prophetengefährten vertraten eine eigene persönliche Meinung zu Politik, Verwaltung sowie zur Regierungsweise des Staates, die sich von der Ansicht der Imame von 'Ahl al-Bayt unterschied. Einige Gefährten, *Imam Alī* an erster Stelle und die anderen Imame von 'Ahl al-Bayt sowie ihre Nachfolger, bestanden auf der Kodifikation von *as-sunnah* und den Wissenschaften von *al-Qur'ān* und *as-sunnah*. Deshalb bestand in der ersten islamischen Epoche keine

¹⁶³ Vgl. aṣ-Ṣadr, Muḥammad, S. 14 f.

andere Aufzeichnung außer der von den Imamen 'Ahl al-Bayt und ihren Anhängern.⁽¹⁶⁴⁾

Nach der Epoche von *aṣ-ṣaḥābah* kam die Epoche von *at-tābi'ūn*. Sie sind diejenigen, die sich eine weite Einsicht in die allgemeinen Fundamente (*al-'uṣūl al-'ammah*) und der ersten Grundlagen (*al-qawā'id al-'ulā*) verschafften, um sie bei *al-istinbāṭ* des islamischen Rechts für neu entstandene Situationen zu benutzen. Daher weitete sich der Rechtsbeschluss (*al-fatwā*) auch wegen der Ausdehnung des islamischen Staates aus. In dieser Epoche entstanden ebenfalls die Methoden von *al-fatwā* und ihre ersten Schulen, z.B. *madrasat ar-ra'y wa-l-qiyās* (die Schule der Entscheidung nach eigenem Gutdünken und Analogieschluss) in Irak, und die Schule *al-ḥadīṭ* in Medina.⁽¹⁶⁵⁾

In dieser Epoche begann die Schule von 'Ahl al-Bayt ihre Säulen festzulegen und zeigte unter der Führung vom *Imam Zayn al-Ābidīn, Alī b. al-Husayn* verstärkt ihr Wissen. Zu ihm kamen viele Leute, um islamische Wissenschaften zu lernen. Er hatte mehrere Tausende von Schülern, die viele Bücher in den verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten verfassten.⁽¹⁶⁶⁾

2.2. Zweite Phase: Die erste Kodifizierung

Diese Phase zeichnete sich durch große wissenschaftliche Aktivitäten aus. Rechtswissenschaftler begannen nämlich, die allgemeinen Methoden und ersten religiösen Grundlagen zu kodifizieren, welche sich zu einer eigenständigen Wissenschaft entwickelten und als Rechtsmethodologie bezeichnet wurden. Die Gelehrten dieser Epoche waren als *tābi'ū at-tābi'in* bekannt.

¹⁶⁴ Für ausführlichere Informationen hierzu vgl. Šaraf ad-Dīn al-Mūsawī: *al-Murāğā'āt*, S. 326 ff.; 'Āyat 'Allāh as-Sistānī, 'Alī: *ar-Rāfid fī 'Uṣūl al-Fiḥ*, Bd. 1, Qum 1414/1993, S. 15; aš-Šihristān, 'Alī: *Manī' Tadwīn al-Ḥadīṭ, an-Nağaf al-'Ašraf* 1420/1999; *Kāšif al-Ġiṭā'*, 'Alī, S. 232, 235 f., 238.

¹⁶⁵ Vgl. Muḥammad, Ša'bān, S. 23, 'Abd al-Mağīd aš-Šurfī, S. 334, as-Sistānī, 'Alī, Bd. 1; *Kāšif al-Ġiṭā'*, 'Alī, S. 377 f.; Mitwallī, 'Abbās, S. 20.

¹⁶⁶ Vgl. Šaraf ad-Dīn al-Mūsawī: *al-Murāğā'āt*, S. 329 f.

Frühere und zeitgenössische Gelehrte und Forscher waren sich nicht darüber einig, wer der Gründer der Rechtsmethodologie ist. Darüber wurde viel diskutiert und gestritten. Jede Gruppe folgte dabei den Prinzipien der eigenen Rechtsschule. Die Schule von *'Ahl al-Bayt* behauptete, dass die Rechtsmethodologie von *Imam al-Bāqir, Muḥammad b. 'Alī* und seinem Sohn *Imam Ġa'far aṣ-Ṣādiq* gegründet wurde. Die Anhänger der hanafitischen Rechtsschule, die Hanafiten, behaupteten, die Rechtsmethodologie sei von *'Abū Ḥanīfa* und seinen Schülern ins Leben gerufen worden. Dagegen bekräftigten die Anhänger der anderen Rechtsschulen, dass diese Wissenschaft von *aṣ-Ṣāfi'ī* gegründet wurde.

Ihre Diskussionen beruhten nicht auf wissenschaftlichen Tatsachen. Sie vermischten die drei folgenden Aspekte, welche sie nicht auseinander hielten:

1. Bestimmung desjenigen, der die ersten allgemeinen Methoden und religiösen Grundlange für die Rechtsmethodologie festlegte.
2. Bestimmung desjenigen, der diese Grundlagen ordnete und den Weg ebnete für eine eigenständige Wissenschaft mit eigenen Methoden, Regeln und Zielen, die sie von anderen Wissenschaften unterscheiden.
3. Bestimmung desjenigen, der als erster ein Buch über Rechtsmethodologie und all ihren Fragen in ausführlicher Form verfasste.

Der erste Aspekt muss nicht erläutert werden, denn es ist wissenschaftlich bewiesen, dass die ersten allgemeinen Fundamente und ersten religiösen Regeln in *al-Qur'ān* und *as-sunnah* vorkamen. Sie wurden nicht von den Gelehrten festgelegt und keiner behauptet das Gegenteil. Zu diesen Grundlagen wurden keine anderen Regeln oder Themen der Linguistik, Logik oder Philosophie hinzugefügt. Dies geschah erst, nachdem sie sich zu einer selbstständigen Wissenschaft mit eigenen Prinzipien und eigenem System entwickelt hatten. Darüber sind sich die Gelehrten aller islamischen Rechtsschulen einig.

Zum zweiten Aspekt lässt sich sagen, dass man große Leistung und Mühe aufwandte sowie viel Zeit brauchte, um diese allgemeinen Methoden und ersten religiösen Grundsätze als Grundlage für die Ableitung der religiösen Urteile zu

sammeln und hervorzuheben. Die Geschichte zeigt, dass es in dieser Phase viele große wissenschaftliche Aktivitäten gab. Es sind viele Wissenschaften entstanden, da sich das moderne Leben im sozialen, politischen und wirtschaftlichen Bereich entwickelte. Diese Wissenschaften sollten diese großen Entwicklungen begleiten.⁽¹⁶⁷⁾

Die wissenschaftliche Forschung hat sich auch im Bereich der religiösen Wissenschaften verbreitet, weil die Leute für ihre neuen Lebensumstände religiöse Urteile und neue Gesetze brauchten. Die Gelehrten begannen mit dem Niederschreiben von *‘ulūm al-Qur’ān* und *as-sunnah*, sowie mit dem Sammeln der religiösen Erkenntnisse. Dafür mussten sie bestimmte Wissenschaften schaffen, die ihnen dabei halfen, darunter die wichtigste Wissenschaft von *‘uṣūl al-fiqh*, die zur Ableitung von Normen und religiösen Gesetzen des neuen sozialen, politischen und wirtschaftlichen Lebens gebraucht wurde.

Die vorhandenen historischen Dokumente berichten von vielen wissenschaftlichen Aktivitäten aller Rechtsschulen und ihren Rechtswissenschaftlern von *al-fuqahā’*, in der Zeit von *tābi‘ū at-tābi‘īn*. Die Gelehrten beschäftigten sich mit dem Forschen, Niederschreiben, Lernen und Lehren. Alle sprachen über die Fundamente und Zweige der Religion, untersuchten und legten Regeln und Methoden zum Verständnis von *al-Qurān* und *as-sunnah* fest und versuchten diese zu sammeln und zu ordnen.⁽¹⁶⁸⁾

Die Geschichte belegt, dass auch einer der Imame von *‘Ahl al-Bayt*, nämlich *Imam Muḥammad al-Bāqir* bei der Gründung der Wissenschaften und deren Kodifizierung, sowie bei der Festlegung ihrer Fundamente eine Vorreiterrolle einnahm, z.B. bei der Rechtsmethodologie. *Imam Muḥammad al-Bāqir* war der Meister von hochrangigen Anhängern und berühmten Rechtsgelehrten seiner Zeit⁽¹⁶⁹⁾, deswegen wurde er *al-Bāqir* genannt, eine Bezeichnung desjenigen, der

¹⁶⁷ Vgl. Mitwalli, ‘Abbās, S. 20.

¹⁶⁸ Vgl. Ḥaydar, ‘Asad, Bd. 1, S. 545; Maṭlūb, ‘Abd al-Maḡīd, S. 21 f., Ḥallāf, ‘Abd al-Wahāb: Ḥulāṣat Ta’rīḥ at-Taṣrī‘ al-‘Islāmī, al-Kuwait o. J., S. 57 ff.; al-Ḥuḍarī Bek, Muḥammad: Ta’rīḥ at-Taṣrī‘ al-‘Islāmī, Kairo 1387/1967, S. 147 ff.

¹⁶⁹ Vgl. Ḥaydar, ‘Asad, Bd. 1, S. 433, 435, 551, 454.

eine erweiterte und vertiefte Kenntnis in den Wissenschaften hat und hierfür Methoden und Regeln festlegt. Darüber waren sich die Sprachwissenschaftler, Rechtsgelehrten sowie die *ḥadīṭ-Überlieferer* aller Rechtsschulen einig. Aus diesem Grund behauptete die Schule der Imame von *ʿAhl al-Bayt*, dass dieser Imam der erste war, der die Rechtsmethodologie gründete und ihr System sowie ihre Methode festlegte. Im Folgenden werden einige Gelehrte zitiert, die diese Behauptung bestätigen:

1. Die Aussagen der arabischen Sprachwissenschaftler:

- *Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram* (gest. 711 H./1311 Chr.) sagte:

((التَّبَقُّرُ: التَّوَسُّعُ فِي الْعِلْمِ وَالْمَالِ، وَكَانَ يُقَالُ لِمُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ الْبَاقِرِّ، رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ؛ لِأَنَّهُ بَقَرَ الْعِلْمَ، وَعَرَفَ أَصْلَهُ، وَاسْتَنْبَطَ فَرْعَهُ، وَتَبَقَّرَ فِي الْعِلْمِ))⁽¹⁷⁰⁾.

„at-tabaqqur bedeutet den Zuwachs von Kenntnis und Geld, daher wurde Muḥammad b. ʿAlī b. al-Ḥusain b. Alī al-Bāqir [Eul.] genannt, da er über ein erweitertes Wissen verfügte, dessen Fundamente er kannte und dessen Teilgebiete er ableitete.“

- *al-Fayrūzābādī, Muḥammad b. Yaʿqūb* (gest. 817 H./1414 Chr.) sagte:

((وَالْبَاقِرُ: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ؛ لِتَبَقُّرِهِ فِي الْعِلْمِ))⁽¹⁷¹⁾.

„Muḥammad b. ʿAlī b. al-Ḥusain [Eul.] wurde al-Bāqir genannt, weil er in der Wissenschaft bewandert war.“

2. Die Aussage der Rechtsgelehrten und die *ḥadīṭ-Überlieferer*:

aš-Šayḥ ʿAsad Ḥaidar stellte zahlreiche Aussagen der Gelehrten, Rechtsgelehrten und Überlieferer aus ihren eigenen Büchern zusammen. Im Folgenden werden einige davon erwähnt:

- *an-Nawawī, Yaḥyā b. Šaraf* (gest. 676 H./1277 Chr.), sagte:

¹⁷⁰ S. Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram: Lisān al-ʿArab, Bd. 1, Beirut 1425/2005, S. 331; al-Ġawharī, ʿIsmāʿīl b. Ḥammād: aš-Šiḥāḥ, Bd. 2, Beirut 1404/1984, S. 594 f.

¹⁷¹ S. al-Fayrūzābādī, Muḥammad b. Yaʿqūb: al-Qāmūs al-Muḥīṭ, Bd. 1, Beirut 1411/1991, S. 703 f.; az-Zabīdī, Murtaḍā b. Muḥammad: Tāğ al-ʿArūs, Bd. 10, al-Kuwait; 1392/1972, S. 229.

((سُمِّيَ بِذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ بَقَّرَ الْعِلْمَ، أَي شَقَّه، فَعَرَفَ أَصْلَهُ، وَعَرَفَ خَفِيَّهٗ، إِمَامٌ بَارِعٌ، مُجْمَعٌ عَلَى جَلَالَتِهِ، مَعْدُودٌ مِنْ فُقَهَاءِ الْمَدِينَةِ وَأَنْمَتِهِمْ،...))⁽¹⁷²⁾.

„er wurde so genannt, weil dieser Beiname aus dem Verb: Baqara (spalten, ausgraben) stammt und bedeutet, dass er die Wissenschaft abspaltete, sich darin vertiefte und deren Geheimnisse enthüllte. Er war ein bewandeter, von allen geschätzter Imam und galt als einer der Rechtsgelehrten und Imame in al-Madīnah/(Medina).“

- **ʿAbū l-Fidāʾ, ʿIsmāʿīl b. ʿAlī** (gest. 732 H./1332 Chr.) sagte:

((...)) هُوَ تَابِعِيٌّ جَلِيلٌ، كَبِيرُ الْقَدْرِ، أَحَدُ أَعْلَامِ هَذِهِ الْأُمَّةِ عِلْمًا وَعَمَلًا وَسِيَادَةً وَشَرَفًا،...، وَسُمِّيَ: الْبَاقِرُ؛ لِبِقَرِهِ الْعُلُومَ، وَاسْتِنْبَاطِهِ الْحُكْمَ،...))⁽¹⁷³⁾.

„Er ist ein ehrwürdiger Nachfolger der Prophetengefährten und eine Größe in seiner Zeit, sowohl auf wissenschaftlicher als auch auf persönlicher Ebene. Er wurde al-Bāqir genannt, weil er sich in der Wissenschaft vertiefte und die religiösen Urteile ableitete.“

Und sagte auch:

((وَقِيلَ لَهُ: الْبَاقِرُ؛ لِتَبْقُرِهِ فِي الْعِلْمِ، أَي: تَوْسِعُهُ فِيهِ))⁽¹⁷⁴⁾.

„Und er wurde al-Bāqir genannt, weil er über erweiterte Kenntnisse verfügte.“

- **ad-Dahabī, Muḥammad b. ʿAḥmad** (gest. 748 H./1347 Chr.) sagte:

((كَانَ سَيِّدَ بَنِي هَاشِمٍ فِي زَمَانِهِ، أَشْتَهَرَ فِي زَمَانِهِ بِالْبَاقِرِ، مِنْ قَوْلِهِمْ: بَقَّرَ الْعِلْمَ: شَقَّهٗ، فَعَلِمَ أَصْلَهُ وَخَفِيَّهٗ))⁽¹⁷⁵⁾.

„Er war das Oberhaupt des Stammes der Banī Hāšim. Er wurde in seiner Zeit unter dem Namen al-Bāqir berühmt, weil er die Wissenschaft in- und auswendig beherrschte.“

- **ad-Damīrī, Muḥammad b. Mūsā** (gest. 808 H./1405 Chr.) sagte:

¹⁷² S. Ḥaydar, ʿAsad, Bd. 1, S. 436.

¹⁷³ Ebd. Bd. 1, S. 437.

¹⁷⁴ Ebd. Bd. 1, S. 434.

¹⁷⁵ Ebd. Bd. 1, S. 434.

((بَقْرٌ مَأْخُوذٌ مِنْ: الشَّقِّ، وَمِنْهُ قِيلَ لِمُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ: الْبَاقِرُ؛ لِأَنَّهُ بَقَرَ الْعِلْمَ، أَيُّ: شَقَّهُ، وَدَخَلَ فِيهِ مَدْخَلًا عَظِيمًا))⁽¹⁷⁶⁾.

„Baqara stammt von aš-šaqqi. Daher wurde Muḥammad b. ‘Alī al-Bāqir genannt, weil er die Wissenschaft auseinander nahm und sich darin vertiefte.“

- „*al-Hanafi*, Muḥammad b. ‘Abd al-Fattāḥ sagte:

((سُمِّيَ بِالْبَاقِرِ، مِنْ: بَقَرَ الْأَرْضَ، أَيُّ: شَقَّهَا، وَأَنَارَ مَخْبَأَتِهَا وَمَكَامِنَهَا، فَكَذَلِكَ هُوَ أَظْهَرَ مِنْ مَخْبَأَتِ كُنُوزِ الْمَعَارِفِ، وَحَقَائِقِ الْأَحْكَامِ، وَالْحِكْمَةِ، وَاللِّطَائِفِ، مَا لَا يَخْفَى إِلَّا عَلَى مَنْظُمِسِ الْبَصِيرَةِ، وَمِنْ نَمَّ قِيلَ: هُوَ بَاقِرُ الْعِلْمِ وَجَامِعُهُ وَرَافِعُهُ))⁽¹⁷⁷⁾.

„Er wurde al-Bāqir genannt, weil diese Bezeichnung auf die Formulierung "die Erde ausgraben und ihre dunklen Ecken beleuchten" zurückgeht. Das gilt auch für den Imam al-Bāqir. Denn er zeigte die versteckten Schätze der Kenntnis, der religiösen Urteile, der Weisheit und des Scharfsinns, die nur Engstirnige übersehen. Dazu wurde auch gesagt, dass er sich in der Wissenschaft vertiefte, sie bestimmte und sie hervor hob.“

Sein Sohn *Imam aš-Šādiq* folgte ihm in der Gründung und Erweiterung der Wissenschaften, sowie in der Festlegung ihrer Fundamente, wie z.B. der Rechtsmethodologie. Er war der berühmteste Rechtsgelehrte in Medina und hatte eine große wissenschaftliche Schule gegründet. Zu ihr kamen viele Studierende aus unterschiedlichen islamischen Ländern, wie aus *al-Ḥiğāz* (der Hedschas), *Irak*, *Bilād aš-Šām* (Levante), *Ägypten*, *Jemen* und *Iran*. Bei *Imam aš-Šādiq* lernten viele Gelehrte aus verschiedenen islamischen Rechtsschulen, darunter die berühmten ‘*Abū Ḥanīfa*, *Mālik b. ‘Anas* und *aš-Šāfi‘ī*, der von ihm durch *Mālik b. ‘Anas* lernte.⁽¹⁷⁸⁾ Die Historiker sprechen von mehr als viertausend Rechtsgelehrten und *ḥadīṭ-Überlieferern*, die zu den Schülern von *Imam aš-Šādiq* gehörten und vierhundert Bücher verfassten.⁽¹⁷⁹⁾

¹⁷⁶ S. Ḥaydar, ‘Asad, Bd. 1, S. 434.

¹⁷⁷ Ebd. Bd. 1, S. 438.

¹⁷⁸ Ebd. Bd. 1, S. 152.

¹⁷⁹ Vgl. Ḥaydar, ‘Asad, Bd. 1, S. 49, 553; Šaraf ad-Dīn al-Mūsawī: al-Murāğā‘āt, S. 325, 329, 333; Kāšif al-Ğiṭā’, Muḥammad Ḥusayn, S.128.

Basierend auf den historischen Tatsachen könnte behauptet werden, dass es diese beiden Imame waren, die Fragen der Rechtsmethodologie aufwarfen, ihre Regeln ordneten und ihre Methode festlegten, so dass sich daraus eine eigenständige Wissenschaft entwickelte. **ʿĀyat ʿAllāh Ḥasan aṣ-Ṣadr** (gest. 1354/1935) sagt dazu:

((إِعْلَمَ أَنَّ أَوَّلَ مَنْ أَسَّسَ أُصُولَ الْفِقْهِ، وَفَتَحَ بَابَهُ، وَفَتَقَ مَسَائِلَهُ: الْإِمَامُ أَبُو جَعْفَرِ الْبَاقِرِ لِلْعُلُومِ، ثُمَّ بَعْدَهُ ابْنُهُ الْإِمَامُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ، وَقَدْ أَمَلِيَا عَلَى أَصْحَابِهِمَا قَوَاعِدَهُ،...))⁽¹⁸⁰⁾.

„ʿAbū Ġaʿfar al-Bāqir war der erste, der *ʿuṣūl al-fiqh* gründete, ihre Tore aufmachte und sich mit ihren Fragen beschäftigte. Danach folgte ihm sein Sohn der *ʿimām* ʿAbū ʿAbd ʿAllāh aṣ-Ṣādiq. Beide diktierten ihren Gefährten die Regeln von *ʿUsūl al-fiqh*.“

Historische Dokumente belegen, dass diese beiden Imame ihren Schülern beim Üben von *al-iğtihād* und *al-ʿiftāʿ* (Rechtsgutachten) sehr behilflich waren. Sie lehrten sie, wie die allgemeinen Regeln und ersten Methoden zur Ableitung anzuwenden sind, was diese Schüler wiederum weitergaben. Basierend darauf wurde *al-ʿiftāʿ* ausgesprochen. All diese Regeln erreichten uns durch die bekannten *ḥadīṭ-Bücher* der Imame von der Schule von *ʿAhl al-Bayt*.⁽¹⁸¹⁾

Diese von den Imamen von *ʿAhl al-Bayt* festgelegten Regeln, Methoden und Fragen wurden in folgenden Büchern festgehalten:

- *al-ʿUṣūl al-ʿAṣliyyah* von *al-Faiḍ al-Kāšānī, Muḥammad Muḥsin* (gest. 1091 H./1680 Chr.).
- *al-Fuṣūl al-Muḥimmah fī ʿUṣūl al-ʿAʿimmah* von *al-Ḥurr al-ʿĀmilī, Muḥammad b. al-Ḥasan* (gest. 1104 H./1693 Chr.).

¹⁸⁰ S. aṣ-Ṣadr, Ḥasan: Taʿsis aš-Šiʿah li-ʿUlūm al-ʿIslām, Bagdad o. J., S. 310.

¹⁸¹ Vgl. Karġī, ʿAbū l-Qāsim, S. 24 f.; al-Ḥasanī al-Baġdādī, ʿAlī: Bd. 1, S. 86; aš-Šayḥ al-Qāʿinī al-Naġafī, ʿAlī: ʿIlm al-ʿUṣūl Taʿriḥ wa-Taṭawwur, Qum 1418/1997, S. 29-33, 69, 72; aṣ-Ṣadr, Muḥammad Bāqir: S. 64.

- *al-ʿUṣūl al-ʿAṣliyyah* von *Šubbar, ʿAbd ʿAllāh b. Muḥammad Riḍā* (gest. 1242 H./1826 Chr.).
- *ʿUṣūl ʿāl ar-Rasūl* von *al-Mūsawī, Hāšim b. Zayn al-ʿĀbidīn* (gest. 1318 H./1900 Chr.).

Beim dritten Aspekt ging es darum, wer als Erster ein umfassendes systematisches Buch in der Rechtsmethodologie verfasste. Hier behauptet jede Schule, dass sie es war. Die Anhänger der Schule von den Imamen von *ʿAhl al-Bayt* sind der Meinung, dass die Schüler von *Imam Muḥammad al-Bāqir* und seinem Sohn *Imam Ǧaʿfar as-Sādiq* die ersten waren, die über die Rechtsmethodologie schrieben.⁽¹⁸²⁾

Die Anhänger der hanifitischen Rechtsschule behaupten, dass der Rechtsgelehrte *ʿAbū Ḥanīfah an-Nuʿmān* der erste war, der die Regeln der Rechtsmethodologie zusammenstellte. Seine Schüler folgten seinem Vorbild, in dem sie Bücher darüber verfassten. Zu seinen berühmtesten Schülern gehören *al-ʿAnṣārī, Abū Yūsuf Yaʿqūb b. ʿIbrāhīm* (gest. 182 H./798 Chr.) und *aš-Šaybānī, Muḥammad b. al-Ḥasan*, (gest. 189 H./805 Chr.). Auch ihre Bücher sind nicht vorhanden.⁽¹⁸³⁾

¹⁸² zu den berühmten Autoren in diesem Bereich zählen sie:

- *Huṣām b. al-Ḥakam* (gest. 179 H./795 Chr.), der das Buch *al-ʿAlfāz* über eines der wichtigsten Themen der Rechtsmethodologie verfasste. Dieses Buch ist aber nicht erhalten. (Vgl. ʿĀyat ʿAllāh al-Ḥūʿī, ʿAbū al-Qāsim: *Muḡam Riḡāl al-Ḥadiṯ wa-Tafṣil Ṭabaqāt ar-Rūwāt*, Bd. 20, Qum 1413/1992, S. 298; Ḥaydar, ʿAsad, Bd. 1, S. 551; aš-Šadr, Ḥasan, S. 311; aš-Šadr, Muḥammad Bāqir: S. 65; al-Ḥasanī, al-Baḡdādī, ʿAlī, Bd. 1, S. 86; al-Qāʿinī an-Naḡafī, ʿAlī, S. 73, 96; al-Ḥaydarī, ʿAlī Naqī, S. 40; Šams ad-Dīn, Muḥammad Mahdī, S. 16.)
- *Yūnus b. ʿAbd ar-Raḥmān* (gest. 208 H./823 Chr.) verfasste folgende Bücher: *Iḥtilāf al-Ḥadiṯ, al-ʿĀmm wa-l-Ḥāṣṣ, an-Nāsiḥ wa-l-Mansūḥ* und *at-Taʿādul wa-t-Tarāḡiḥ*. (Vgl. al-Ḥūʿī, ʿAbū al-Qāsim, Bd. 21, S. 211; Ḥaydar, ʿAsad, Bd. 1, S. 551; aš-Šadr, Ḥasan, S. 311, as-Sistānī, ʿAlī, Bd. 1, S. 10 f.; al-Qāʿinī an-Naḡafī, ʿAlī, S. 73; al-Ḥasanī al-Baḡdādī, ʿAlī, Bd. 1, S. 86.) Diese Bücher sind ebenfalls nicht mehr vorhanden.
- *al-ʿAzdī, Muḥammad b. ʿAbī ʿUmair* hat ein Buch in der Rechtsmethodologie geschrieben (Vgl. al-Ḥūʿī, ʿAbū al-Qāsim, Bd. 15, S. 292; as-Sistānī, ʿAlī, Bd. 1, S. 10.), das ebenso nicht erhalten ist.

¹⁸³ Vgl. Ḥaydar, ʿAsad, Bd. 1, S. 551; al-ʿAḡam, Rafīq: *Mawsūʿat Muṣṭalahāt ʿUṣūl al-Fiqh ʿinda al-Muslimīn*, Bd. 1, Beirut 1419/1998, S. XVI; Maṭlūb, ʿAbd al-Maḡīd, S. 21; Ḥallāf, ʿAbd al-Wahāb: *ʿIlm ʿUṣūl al-Fiqh*, S. 13.

Dazu behaupteten die anderen islamischen Gelehrten, vor allem die Anhänger der schafiitischen Rechtsschule, dass der Rechtsgelehrte *aš-Šāfi‘ī* der erste war, der die Rechtsmethodologie niederschrieb und ihre Regeln und Methoden festlegte. Er diktierte seinem Gefährten *al-Murādī, ar-Rabī‘ b. Sulaimān* (gest. 270 H./883 Chr.) die Regeln und Methoden der Rechtsmethodologie, die er später in dem Buch *ar-Risālah* überlieferte.⁽¹⁸⁴⁾

Aus all diesen historischen Tatsachen lässt sich folgern, dass

1. Der Koran und die Sunna das rohe Material für viele Regeln der Rechtsmethodologie lieferten. Die Gelehrten zeichneten diese Grundregeln auf, untersuchten sie genau und erweiterten sie. Dazu fügten sie Untersuchungen aus vielen anderen Wissenschaften, wie Grammatik, Rhetorik, Philologie, Logik und Philosophie hinzu. Daraus entwickelten sich dann die Regeln der islamischen Rechtsmethodologie.

2. *Imam Muḥammad al-Bāqir* und sein Sohn *al-‘imām Ğa‘far aš-Šādiq* diejenigen waren, die die Fundamente und die Methode für die ersten Grundlagen festlegten, welche aus der Rechtsmethodologie eine selbstständige Wissenschaft machten.

3. Gelehrte aus unterschiedlichen Rechtsschulen sich mit der Klassifikation der Rechtsmethodologie beschäftigten, jedoch der Rechtsgelehrte *aš-Šāfi‘ī* derjenige war, der zu diesem Zweck ein Buch verfasste.

Es ist nicht richtig zu behaupten, dass der Rechtsgelehrte *aš-Šāfi‘ī* der erste war, der Regeln der Rechtsmethodologie festlegte und darüber ein umfassendes Buch verfasste. Denn er hat lediglich die Gedanken der alten und zeitgenössischen

¹⁸⁴ Vgl. Ḥaydar, *‘Asad*, Bd. 1, S. 551 f.; az-Zarkašī, Muḥammad b. Bahādir: *al-Baḥr al-Muḥīṭ fi ‘Uṣūl al-Fiqh*, Bd. 1, Kuwait 1413/1992, S. 6, 10; as-Subkī, ‘Alī b. ‘Abd al-Kāfi: *al-‘Ibhāğ fi Šarḥ al-Minhāğ*, Bd. 1, Kairo 1401/1981, S. 4; Ibn Ḥaldūn: Bd. 1, S. 816; al-‘Ağam, Rafīq, Bd. 1, S. XVII; Mitwallī, ‘Abbās, S. 20 ff.; Maṭlūb, ‘Abd al-Mağīd, S. 22, Ḥallāf, ‘Abd al-Wahāb, ‘Ilm ‘Uṣūl al-Fiqh, S. 13, ‘Abū Zuhrah, Muḥammad: *‘Uṣūl al-Fiqh*, S. 12; al-Ḥuḍarī Bek, Muḥammad: *‘Uṣūl al-Fiqh*, S. 5 f.

al-fuqahā' (islamische Rechtsgelehrte) zusammengestellt und geordnet. Auf diese Tatsache wurden einige Forscher aufmerksam.⁽¹⁸⁵⁾

Tatsächlich stammen die ersten Fundamente und die allgemeinen Regeln aus *al-Qur'ān* und *as-sunnah*. Sie wurden dann strukturiert, entwickelt und einer allgemeinen Methode zugeordnet. Dazu wurden auch Fragen und Regeln anderer Wissenschaften hinzugefügt, z.B. der Syntax, der Rhetorik, der Philologie, der Logik und *'ilm al-kalām*, so dass sich dadurch eine eigenständige Wissenschaft herausbildete.

'*Abū l-Qāsim Karḡī* sagte:

((لو كان المقصود من تأسيس علم الأصول هو اختراعه وإيجاده، فنحن لا نرى صحة نسبة هذا الأمر لأي شخص كان، إذ إننا علمنا أن علم الأصول تليق لمسائل ترتبط باللغة، والأدب، والعلوم العقلية، وبناء العقلاء، والشارع، ومن هنا فإن علم الأصول يجب أن يُنسب إلى: أهل اللغة، والعقل، والشارع، لا لأي شخص آخر))⁽¹⁸⁶⁾.

„Wenn mit der Gründung der Rechtsmethodologie ihre Erfindung gemeint ist, dann kann dies mit keiner Person in Verbindung gebracht werden. Denn die Rechtsmethodologie ist eine mit Fragen der Sprache, der Literatur, der rationalen Wissenschaften, der Bildung der Vernunft und der Gesetzgebung verbundene Wissenschaft. Daher darf die Rechtsmethodologie nur auf die Linguisten, den Verstand und den Gesetzgeber zurückgeführt werden.“

Nach Erscheinen des Werkes von *aš-Šāfi'ī* setzten die Rechtsgelehrten von *tābi'ū at-tābi'in* und der Schule der Imame von *'Ahl al-Bayt* die Klassifikation der Rechtsmethodologie fort. Diese Wissenschaft entwickelte sich allmählich. Sie

¹⁸⁵ Vgl. Hallaq, Wael: A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh, Cambridge/United Kingdom 1997, S. 30-35; ders.: The Origins and Evolution of Islamic Law, S. 128; ders.: "was al-Shafi'ī The Master Architect of Islamic Jurisprudence?", International Journal of Middle East Studies, 25 (1993), S. 587-605; Mitwallī, 'Abbās, S. 24; Ḥallāf, 'Abd al-Wahāb: 'Ilm 'Uṣūl al-Fiqh, S. 13; 'Abū Zuhrah, Muḥammad: 'Uṣūl al-Fiqh, S. 14, al-'Allāmah aš-Šihābī, Maḥmūd: Einleitung in: al-Kāzīmī, Muḥammad 'Alī: Fawā'id al-'Uṣūl, Bd. 1, Qum 1404/1984, S. 7 f.

¹⁸⁶ S. Karḡī, 'Abū l-Qāsim, S. 22.

wurde durch Hinzufügung von Regeln und Fragen anderer Wissenschaften, welche von den Gelehrten der Methode und dem Zweck der Rechtsmethodologie angepasst wurden, umfassender.⁽¹⁸⁷⁾

¹⁸⁷ Die wichtigsten Gelehrten der Rechtsmethodologie in der ersten Kodifikationsphase, die zu der Rechtsschulen von *tābi'ū āt-tābi'in* gehören, sind:

- 'Abū 'Alī al-Ġubbā'i, **Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb** (gest. 303 H./915 Chr.). Autor von: *al-Ārā' al-'Uṣūliyah*. (Vgl. Karġī, 'Abū l-Qāsim, S. 33; Muḥammad, Ša'bān, S. 99; al-Faḍlī, 'Abd al-Hādī, Bd. 1, S. 68.)
- 'Abū Hāšim al-Ġubbā'i, **'Abd as-Salām b. Muḥammad** (gest. 321 H./933 Chr.), sein Buch heißt: *al-'Uddah fī 'Uṣūl al-Fiqh*. (Vgl. Karġī, 'Abū l-Qāsim, S. 33; Muḥammad, Ša'bān, S. 106; al-Faḍlī, 'Abd al-Hādī, Bd. 1, S. 68.)
- **al-Karḥī, 'Ubaid 'Allāh b. al-Ḥusayn** (gest. 340 H./951 Chr.), er schrieb eine Schrift über *'uṣūl al-fiqh*. (Vgl. Karġī, 'Abū l-Qāsim, S. 33; Muḥammad, Ša'bān, S. 119; al-Faḍlī, 'Abd al-Hādī, Bd. 1, S. 68.)
- **Muḥammad b. 'Alī b. al-Qaffāl** (gest. 365 H./976 Chr.), sein Buch heißt: *'Uṣūl al-Fiqh*. (Vgl. Muḥammad, Ša'bān, S. 129; al-Faḍlī, 'Abd al-Hādī, Bd. 1, S. 68.)
- **al-Ġaṣṣāš, 'Aḥmad b. 'Alī** (gest. 370 H./980 Chr.), sein Buch heißt: *al-Fuṣūl fī al-'Uṣūl*. (Vgl. Karġī, 'Abū l-Qāsim, S. 33; Muḥammad, Ša'bān, S. 132.)

Die wichtigsten Gelehrten in der ersten Kodifikationsphase, die zu der Rechtsschule von den Imamen von *'Ahl al-Bayt* gehören, sind:

- **al-Burqī, 'Aḥmad b. Muḥammad** (gest. 280 H./893 Chr.), sein Buch heißt: *Iḥtilāf al-ḥadiṭ*. (Vgl. al-Ḥū'i, 'Abū al-Qāsim, Bd. 2, S. 261 f.)
- **an-Nawbaḥti, 'Ismā'īl b. 'Alī** (gest. 311 H./923 Chr.), der folgende Bücher in Rechtsmethodologie verfasste: *al-Ḥuṣuṣ wa-l-'Umūm*, *'Ibtāl al-Qiyās* und *Naqḍ Iḡtihād ar-Ra'y*. (Vgl. aṣ-Šadr, Ḥasan, S. 311, as-Sistānī, 'Alī, Bd. 1, S. 11; al-Qā'ini al-Naḡafī, 'Alī, S. 45, 73.)
- **an-Nawbaḥti, al-Ḥasan b. Mūsā** (gest. Anfang des 4. Jhr. H./10. Jhr. Chr.). Er hat auch Bücher über Rechtsmethodologie geschrieben, z.B. *Ḥabar al-Wahīd wa-l-'Amal bih* und *al-Ḥuṣuṣ wa-l-'Umūm*. (Vgl. aṣ-Šadr, Ḥasan, S. 311; al-Qā'ini an-Naḡafī, 'Alī, S. 46, 73.)
- **al-Ḥaddā', al-Ḥasan b. 'Alī** (gest. 329 H./941 Chr.), bekannt als *aš-Šayḥ al-'Umānī*. Für die Gelehrten von *'Ahl al-Bayt* ist er der erste Gelehrte, der *'ilm al-fiqh* (die islamische Rechtswissenschaft) verfeinerte, *'uṣūl al-iḡtihād* (Regeln von *al-iḡtihād*) erschuf und dessen Methoden festlegte. Er hat ein berühmtes Buch über die islamische Rechtswissenschaft verfasst, nämlich: *al-Mutamassik bi-Ḥabli 'āl ar-Rasūl*, in dem er seine Ansichten über die Rechtsmethodologie aufführte. (Vgl. al-Ḥū'i, 'Abū al-Qāsim, Bd. 5, 22 f.; al-Qā'ini an-Naḡafī, 'Alī, S. 95; aš-Šihābī, Maḥmūd, S. 8; Šams ad-Dīn, Muḥammad Maḥdī, Bd. 1, S. 23.)
- **aṣ-Šarrām, 'Abū Manṣūr b. Waḍḍāḥ** (gest. 350 H./961 Chr.). Er verfasste folgende Bücher: *Bāyan ad-Dīn* und *'Ibtāl al-Qiyās*. (Vgl. al-Ḥū'i, 'Abū al-Qāsim, Bd. 23, S. 66; aṣ-Šadr, Ḥasan, S. 312; al-Qā'ini al-Naḡafī, 'Alī, S. 97.)

In dieser Phase fanden zwei wichtige Ereignisse statt, die einen großen Einfluss auf die Entwicklung der religiösen Wissenschaften im Allgemeinen und auf die Rechtsmethodologie im Besonderen hatten. Die Folgen davon reichen bis zur heutigen Zeit.

Das erste Ereignis geschah bei der Schule der Imame von *'Ahl al-Bayt*, bei welchen die Epoche der Rechtsgebung mit dem Ende der Zeit der Imame im Jahr 329/941 zu Ende ging.

Das zweite Ereignis geschah bei den Anhängern der Rechtsschule von *tābi'ū at-tābi'in*, nämlich, dass sie das Tor von *al-iğtihād*⁽¹⁸⁸⁾ geschlossen haben und somit beschränkten sich *al-madāhib* (die Rechtsschulen der islamischen Rechtswissenschaft) auf die folgenden vier: die Hanafiten, die Malikiten, die Schafiiten und die Hanbaliten. Ab da begannen sich die Rechtsgelehrten nur nach diesen vier Rechtsschulen zu richten und die anderen islamischen Gelehrten zu vernachlässigen.⁽¹⁸⁹⁾

- *Muhammad b. 'Aḥmad b. Dāwūd b. 'Alī* (gest. 368 H./978 Chr.), sein Buch heißt: *Masā'il al-Ḥadīṭain al-Muḥtalifain*. (Vgl. aṣ-Ṣadr, Ḥasan, S. 312; al-Qā'inī an-Nağafī, 'Alī, S. 97.)

- *Ibn al-Ġunnaid al-'Iskāfī, Muhammad b. 'Aḥmad* (gest. 381/991), er hat viele Bücher über die Rechtsmethodologie geschrieben, die wichtigsten davon sind: *al-'Iḥām fī 'Uṣūl al-'Aḥkām, Kaṣf al-Tamwīh wa-l-Iltibās* und *'Izhār mā Satarahu 'Ahl al-'Ibād*. (Vgl. al-Ḥū'i, 'Abū al-Qāsim, Bd. 14, S. 321; Karğī, 'Abū l-Qāsim, S. 40; aṣ-Ṣadr, Ḥasan, S. 312; al-Qā'inī an-Nağafī, 'Alī, S. 96.)

¹⁸⁸ *al-iğtihād* bedeutet: „juristisches Raisonement auf der Grundlage der Rechtsquellen Korantext, ḥadīṭ-Sammlungen, Rechtsgelehrtenkonsens und Vernunft.“ (S. Löschner, Harald: S. 235.)

¹⁸⁹ In der Geschichte der islamischen Jurisprudenz ist die Tatsache, dass „das Tor von *al-iğtihād*“ geschlossen ist unbestritten. Sie wurde im Laufe der Zeit von niemandem bezweifelt. Allen Wissenschaftlern und Forschern zufolge, ahmten die islamischen Gelehrten von *tābi'ū at-tābi'in* die Gelehrten der vier bekannten Rechtsschulen nach, im Sinne von *at-taqlīd* (Nachahmung; Löschner definiert dies als: „die Autoritätsgläubigkeit; Gegenteil: selbstständige juristisches Raisonement.“ Löschner, Harald: S. 239.) und hörten mit der selbstständigen Urteilsfindung *al-iğtihād* auf. Sie verhängten diesbezüglich sogar *Fatwas*, nach denen die Nachahmung der vier Rechtsschulen verpflichtend und jegliche Bruch damit untersagt ist. Ziel dieser *Fatwas* war es, die Gelehrten daran zu hindern, nach eigener Auffassung zu denken und zu handeln. Vielmehr müssen sie sich an den vier Schulen orientieren und sich auf sie beschränken. Die Ära von *at-taqlīd* setzte gegen Ende des dritten Jahrhunderts von *Hiğrah* ein und dauerte bis zur endgültigen „Schließung des Tors von *al-iğtihād*“ Ende des vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts von *Hiğrah* an. Nicht das absolute Verbot der Ausübung von *al-iğtihād* war das Ziel der Gelehrten, die dessen „Tor“ für geschlossen erklärten, sondern ihre Einschränkung auf den Rahmen, den die vier bekannten Schulen anbieten. Es handelt

sich also nur darum, das Tor von *al-iğtihād* für die etwaige Bildung einer neuen Schule geschlossen zu halten.

Der als *ʿĀyat ʿAllāh Āgā Bazurg aṭ-Ṭihrānī* bekannte **Muḥammad Muḥsin** (gest. 1389/1969) hat eine Abhandlung verfasst, in welcher er ausführlich und genau die Geschichte von *al-iğtihād* in der islamischen Jurisprudenz und die Frage des *al-iğtihād-Verbots* bei den Gelehrten von *tābiʿū at-tābiʿīn* erörterte. (Vgl. Āgā Bazurg aṭ-Ṭihrānī, Muḥammad Muḥsin: *Tawḍīḥ ar-Rašād fi Taʿrīḥ Ḥaṣr al-Iğtihād*, Qum 1401/1981.).

Für einen umfassenderen Überblick über die „*Schließung des Tors von al-iğtihād*“ in den Quellen der islamischen Jurisprudenz vgl.:

al-Ġuwaynī, ʿAbd al-Malik b. ʿAbd ʿAllāh: *al-Ġiyāṭī, Ġiyāṭ al-ʿUmam fi Iltiyāṭ aṣ-Ṣulam*, Jeddah 1432/2011, S. 482 f.; Ibn Ḥazm al-ʿAndalusī, ʿAlī b. ʿAḥmad: *al-Iḥkām fi ʿUṣūl al-ʿAḥkām*, Bd. 6, Beirut o. J. [Verlag: Dār al-ʿĀfāq al-Ġadīdah], S. 142 f.; Ibn Ḥaldūn, Bd.1, S. 802 f.; al-Ḥaġawī aṭ-Ṭaʿālibī, Muḥammad b. al-Ḥasan: *al-Fikr as-Sāmī fi Taʿrīḥ al-Fiqh al-ʿIslāmī*, Bd. 2, Beirut 1416/1995, S. 7 f., 70, 176, 189, 196-200, 449 f., 511 f.; Großmufti von Ägypten, aš-Šayḥ Naṣr, Farid: *al-Madḥal al-Waṣīṭ li-Dirāsāt aš-Šarīʿah al-ʿIslāmiyyah*, Kairo o. J., S. 133 f.; Großmufti von Ägypten, aš-Šayḥ Ġumʿah, ʿAlī: *al-Madḥal ʿilā Dirāsāt al-Maḍāhib al-Fiqhiyyah*, Kairo 1433/2012, S. 440 ff.; aš-Šayḥ Šalabī, Muḥammad Muṣṭafā: *al-Madḥal fi al-Fiqh al-ʿIslāmī*, Beirut 1405/1985, S. 136-139, 207, 209; aš-Šayḥ al-Ḥudārī Bak, Muḥammad: *Taʿrīḥ at-Tašrīʿ al-ʿIslāmī*, S. 278-286; ders.: *ʿUṣūl al-Fiqh*, S. 12; aš-Šayḥ ʿAbū Zuhrah, Muḥammad: *Taʿrīḥ al-Maḍāhib al-ʿIslāmiyyah*, Kairo o. J., S. 289 f.; aš-Šayḥ Ḥallāf, ʿAbd al-Wahāb: *Ḥulāṣat Taʿrīḥ at-Tašrīʿ al-ʿIslāmī*, S. 95-98; aš-Šayḥ as-Sāyis, Muḥammad ʿAlī: *Naṣʿat al-Fiqh al-Iğtihādī wa-ʿAṭwāruh*, Kairo 1389/1970, S. 107 f.; aš-Šarnabāšī, Ramaḍān: *al-Madḥal li-Dirāsāt al-Fiqh al-ʿIslāmī*, Ägypten 1403/1983, S. 87 f., 90-94, 96 ff.; al-Šqar, ʿUmar: *al-Madḥal ʿilā aš-Šarīʿah wa-l-Fiqh al-ʿIslāmī*, Amman 1425/2005, S. 260 f.; ders.: *Taʿrīḥ al-Fiqh al-ʿIslāmī*, Amman/Kuwait 1412/1991, S. 115-119; az-Zaqqā, Muṣṭafā: *al-Fiqh al-ʿIslāmī wa-Madārisah*, Damaskus/Beirut 1416/1995, S. 101 f.; Madkur, Muḥammad: *al-Madḥal li-l-Fiqh al-ʿIslāmī*, Kairo/Kuwait 1415/1996, S. 94 ff.; Šalabī, ʿAḥmad: *Taʿrīḥ at-Tašrīʿ al-ʿIslāmī*, Kairo o. J., S. 198 ff.; aṭ-Ṭarīfī, Naṣir: *Taʿrīḥ al-Fiqh al-ʿIslāmī*, Riad 1418/1997, S. 171-175; Šaraf ad-Dīn, ʿAbd al-ʿAzīm: *Taʿrīḥ at-Tašrīʿ al-ʿIslāmī*, Riad 1405/1985, S. 204 f.; al-Ḥan, Muṣṭafā: *Dirāsah Taʿrīḥiyyah li-l-Fiqh wa-ʿUṣūlah*, Damaskus 1404/1984, S. 113-171.

Allerdings meint der zeitgenössische Forscher **Wael Hallaq**, dass das Tor von *al-iğtihād* in keiner Zeit für geschlossen erklärt wurde und, dass es bis 500 von *Hiğrah* keine Hinweise oder Formulierung gab, die auf dieses Thema hindeuteten. (Vgl. Hallaq, Wael: *Was the Gate of Ijtihad Closed*, *International Journal of Middle East Studies*, Volume 16, 1984, S. 4, 20.)

Mir scheint dieser große historische Irrtum, welcher **Hallaq** unterlaufen ist, vornehmlich auf die von ihm selbst in seinen Untersuchungen erwähnten Faktoren zurückzuführen ist. Die wichtigsten davon beziehen sich darauf, dass:

1. die Gelehrten sich in ihren Werken darüber äußerten, dass es für ein *al-iğtihād-Verbot* weder eine religiöse noch eine vernünftige Grundlage gibt. (Vgl. Hallaq, Wael: *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh*, Cambridge/United Kingdom 1997, S. 143 f.)

Das erste Ereignis wirkte sich positiv auf die Imame von *'Ahl al-Bayt* aus. Denn sie brauchten immer wieder verstärkt die Rechtsmethodologie, entsprechend intensivierten sie ihre Forschung und Klassifizierung in diesem Bereich.⁽¹⁹⁰⁾

Das Verbot von *al-iğtihād* hingegen wirkte negativ auf die Gelehrten der Rechtsschule *tābi'ū at-tābi'in*. Denn es führte zur Stagnation und Nachahmung in der Forschung und Verfassung von Büchern. Im Bereich der Rechtsmethodologie wurde von ihnen nichts mehr geschrieben. In späteren Werken über die Rechts-

2. in jeder Epoche die Bedingungen zur Ausübung von *al-iğtihād* von den Gelehrten ausführlich genannt wurden. Ihr Ziel war weder die Einschränkung noch das Untersagen dieser Tätigkeit. (Vgl. Hallaq, Wael: Was the Gate of Ijtihad Closed, International Journal of Middle East Studies, Volume 16, 1984, S. 4-7, 12-15.) Sie betonten sogar die Wichtigkeit von *al-iğtihād* für die Urteilsfindung. (Vgl. Hallaq, Wael: Was the Gate of Ijtihad Closed, International Journal of Middle East Studies, Volume 16, 1984, S. 12.)

3. sich einige Gelehrten mit *at-taqlid* und der Untersagung von *al-iğtihād* auseinandersetzten und sie ablehnten. (Vgl. Hallaq, Wael: A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunnī Uşūl al-Fiqh, Cambridge/United Kingdom 1997, S. 143-144; ders.: Was the Gate of Ijtihad Closed, International Journal of Middle East Studies, Volume 16, 1984, S. 4, 8, 10, 20, 27.)

4. es gab später Gelehrte, die innerhalb der vier bekannten Rechtsschulen *al-iğtihād* weiterausübten, obwohl es nach dem vierten Jahrhundert von *Hiğrah* unter den Gelehrten Konsens darüber herrschte, dass keine neue Rechtsschule gegründet werden darf. Alle Gelehrten des fünften Jahrhunderts von *Hiğrah* folgten einer der vier Schulen. Auch hat keiner versucht, eine eigene Rechtsschule zu gründen. (Vgl. Hallaq, Wael: Was the Gate of Ijtihad Closed, International Journal of Middle East Studies, Volume 16, 1984, S. 4, 10 f., 17; ders.: Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam, England 1994, S. 133 f.)

Es ist hier offensichtlich, dass **Hallaq** keinen Unterschied zwischen der Untersagung von *al-iğtihād* und der Ausübung von *al-iğtihād* innerhalb der vier bekannten Rechtsschulen macht und darin liegt der Irrtum, der ihm unterlaufen ist. Denn mit der „Schließung des Tors von *al-iğtihād*“ ist gemeint, dass es den Gelehrten nicht gestattet ist, eine neue Rechtsschule zu gründen oder frei nach ihren Ansichten *al-iğtihād* auszuüben, wenn sie dabei die Grenzen ihrer Rechtsschuldoktrin überschreiten.

Obwohl es einige Gelehrte gibt, welche das *al-iğtihād*-Verbot wegen mangelnder religiöser und vernünftiger Belege zurückweisen, sind sich die meisten Gelehrten darüber einig, „das Tor von *al-iğtihād*“ als geschlossen gilt. **Hallaq** selbst gibt zu, dass es unter den Gelehrten Übereinstimmung darüber herrscht, dass „das Tor von *iğtihād*“ hinsichtlich der Gründung einer neuen Rechtsschule „geschlossen“ ist.

¹⁹⁰ Vgl. Karğı, 'Abū l-Qāsim, S. 40; al-Qā'ini an-Nağafi, 'Alī, S. 51, 70, aṣ-Şadr, Muḥammad Bāqir: S. 73 f.

methodologie sind nur Erläuterung und Zusammenfassungen von alten Werken festzustellen.⁽¹⁹¹⁾

¹⁹¹ Vgl. Ibn Ḥaldūn, S. 817 f.; Karğı, 'Abū l-Qāsim, S. 40; 'Amīn, 'Aḥmad, Bd. 3, S. 203 f.; Kāšif al-Ġiṭā', 'Alī, S. 330; al-Ḥuḍarī Bek, Muḥammad: 'Uṣūl al-Fiqh, S. 12.

2.2.1. Die wichtigsten Merkmale dieser Phase

Die erste Phase der Kodifizierung der Rechtsmethodologie zeichnet sich durch viele Merkmale aus, die sich wie folgt zusammenfassen lassen:

1. Am Anfang dieser Phase vermischten sich in den Büchern der Jurisprudenz die Fragen und Regeln der Rechtsmethodologie mit den rechtswissenschaftlichen Untersuchungen, aber am Ende dieser Phase erschienen sie in eigenständigen Büchern.⁽¹⁹²⁾

2. Die Untersuchungen der Rechtsmethodologie waren in dieser Phase recht einfach, unreif, ungenau und oberflächlich. Sie waren nicht so klar und offen, um alle Fragen und Regeln dieses Wissens zu umfassen.⁽¹⁹³⁾

3. Die Untersuchungen der Rechtsmethodologie vermischten sich in den meisten Büchern mit den Untersuchungen der Wissenschaft *‘ilm al-kalām*, die in dieser Phase verfasst wurden.⁽¹⁹⁴⁾

4. Die meisten Bücher, die zu diesem Zeitpunkt verfasst wurden, waren knappe Abhandlungen und kurzgefasste Briefe über einige Themen der Rechtsmethodologie.

2.3. Dritte Phase: Vervollkommungsphase der Rechtsmethodologie

Die Wissenschaftler der Rechtsmethodologie setzten ihre Forschung in dieser Wissenschaft mit mehr Genauigkeit und Gründlichkeit fort und verfassten viele Werke darüber. Die Untersuchungen wurden umfassender und konkreter, und die Fragen der Rechtsmethodologie entwickelten sich vollständig. So wurden die

¹⁹² Vgl. Karğı, ‘Abū l-Qāsim, S. 31; al-Qā’ini an-Nağafi, ‘Alī, S. 116; aṣ-Ṣadr, Muḥammad Bāqir: S. 63 ff.

¹⁹³ Vgl. Karğı, ‘Abū l-Qāsim, S. 29 f.; al-Qā’ini an-Nağafi, ‘Alī, S. 117; aṣ-Ṣadr, Muḥammad Bāqir: S. 65.

¹⁹⁴ Vgl. Karğı, ‘Abū l-Qāsim, S. 32; al-Qā’ini an-Nağafi, ‘Alī, S. 117; aṣ-Ṣadr, Muḥammad Bāqir: S. 65 f.

Werke dieser Phase in allen islamischen Rechtsschulen als Hauptquelle in der Rechtsmethodologie verwendet.⁽¹⁹⁵⁾

¹⁹⁵ Vgl. Ibn Ḥaldūn, Bd. 1, S. 816 f.; Karġī, ʿAbū l-Qāsim, S. 40-43; aš-Šurfī, ʿAbd al-Maġīd, S. 339 ff.; ʿAbū ʿAmšah, Mufid: Einleitung in: al-Klūdānī, Maḥfūz b. ʿAḥmad: at-Tamhīd fī ʿUṣūl al-Fiqh, Beirut 1421/2000, S. 29.

Die berühmtesten Gelehrten der Rechtsmethodologie dieser Phase in der Rechtsschulen von *tābiʿū at-tābiʿīn* waren:

- *al-Bāqillānī, Muḥammad b. aṭ-Ṭayyib* (gest. 403 H./1012 Chr.), hat viele Bücher in der Rechtsmethodologie verfasst, das wichtigste davon *at-Taqrīb. az-Zarkašī* ist der Meinung, dass *at-Taqrīb* das beste Werk in der Rechtsmethodologie ist. (Vgl. az-Zarkašī, Muḥammad b. Bahādir, Bd. 1, S. 8.) *al-Bāqillānī* ist einer der berühmtesten Rhetoriker, über den schon im Abschnitt zur Geschichte der Rhetorik berichtet wurde.

- *al-Qāḍī ʿAbd al-Ġabbār al-Muʿtazilī* (gest. 415 H./1024 Chr.) verfasste ebenfalls viele Bücher in diesem Fachgebiet. Das wichtigste davon ist *al-ʿAmad. az-Zarkašī* meint, dass die Rechtsmethodologie in diesem Buch umfassend behandelt wurde. (Vgl. az-Zarkašī, Muḥammad b. Bahādir, Bd. 1, S. 8.) *al-Qāḍī ʿAbd al-Ġabbār* ist ebenso einer der berühmtesten Rhetoriker, wie schon in der Einführung zur Geschichte der Rhetorik erwähnt wurde.

- *al-ʿIsfarāyīnī, ʿAbd al-Qāhir b. Ṭāhir* (gest. 429 H./1038 Chr.) hat das Werk *at-Taḥṣīl* verfasst.

- *ad-Dabbūsī, ʿAbd ʿAllāh b. ʿUmar* (gest. 430 H./1039 Chr.), hat das Werk *Taqwīm al-ʿAdilla* geschrieben.

- *al-Baṣrī, Muḥammad b. ʿAlī* (gest. 436 H./1044 Chr.) verfasste das Werk *al-Muʿtamad*.

- *Ibn Ḥazm al-ʿAndalusī, ʿAlī b. ʿAḥmad* (gest. 456 H./1064 Chr.) hat das Werk *al-ʿIḥkām fī ʿUsūl al-ʿAḥkām* geschrieben.

- *al-Ġuwaynī, ʿAbd al-Malik b. Yūsuf* (gest. 478 H./1058 Chr.), hat das Werk *al-Burhān* verfasst.

- *al-Bazdawī, ʿAlī b. Muḥammad* (gest. 482 H./1089 Chr.) hat das Werk *Kanz al-Wuṣūl ʿilā Maʿrifat al-ʿUṣūl* verfasst, das als *ʿUsūl al-Bazdawī* bekannt ist.

- *as-Samʿānī, Maṣṣūr b. Muḥammad* (gest. 489 H./1096 Chr.), Verfasser des Buches *Qawāṭiʿ al-ʿAdillah fī ʿUṣūl al-Fiqh*.

- *as-Sarḥasī, Muḥammad b. ʿAlī* (gest. 490 H./1097 Chr.) hat in der Rechtsmethodologie sein Buch *ʿUṣūl as-Sarḥasī* verfasst.

- *al-Ġazālī, Muḥammad b. Muḥammad* (gest. 505 H./1111 Chr.) hat mehrere Bücher in der Rechtsmethodologie geschrieben, das wichtigste davon ist *al-Mustasfā*.

Die wichtigsten Gelehrten der Rechtsmethodologie dieser Phase in der Schule von *Ahl al-Bayt* sind wiederum:

- *aš-Šayḥ al-Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad* (gest. 413 H./1022 Chr.). Er hat mehrere Werke in der Rechtsmethodologie verfasst, das wichtigste ist: *ʿUṣūl al-Fiqh*.

- *Sallār ad-Daylamī, Ḥamza b. ʿAbd al-ʿAzīz* (gest. 436 H./1044 Chr.), hat das Werk *at-Taqrīb* geschrieben.

2.3.1. Die wichtigsten Merkmale dieser Phase

1. In dieser Phase erweiterten sich die Forschung der Rechtsmethodologie und ihre Themen. Die Argumentation und die Gedanken wurden ausführlich diskutiert und erörtert.⁽¹⁹⁶⁾

2. In dieser Phase erschienen vergleichende Untersuchungen in der Rechtsmethodologie der islamischen Rechtsschulen. Einige Gelehrte verfolgten bei der Abfassung ihrer Werke das Ziel, die Ansichten und Prinzipien ihrer eigenen Rechtsschule festzulegen und zum Teil auch die Meinungen und Ansichten der anderen Rechtsschulen zu entkräften oder zu widerlegen.⁽¹⁹⁷⁾

3. Die Untersuchungen der Rechtsmethodologie wurden von *al-‘ulūm al-‘aqliyyah* (rationale Wissenschaften), wie *‘ilm al-kalām*, Logik und Philosophie beeinflusst. Sie vermischten sich mit den Themen von *‘ilm al-kalām*, trotz der Versuche einiger Gelehrten, die Untersuchungen zu *‘ilm al-kalām* von den Untersuchungen der Rechtsmethodologie zu trennen.⁽¹⁹⁸⁾

4. Die Rechtsmethodologie hat ihre Vollkommenheit erreicht. Sie war in der Darstellung ihrer Fragen und in ihrer Argumentation praktisch ausgereift. Ihre Grundlagen und allgemeinen Regeln wurden festgelegt. Sie entwickelte sich zu einer eigenständigen Wissenschaft, die sich von *‘ilm al-fiqh* (islamische Rechts-

- *aš-Šarīf al-Murtaḍā*, ‘Alī b. *al-Ḥusayn al-Mūsawī* (gest. 436 H./1044 Chr.), hat mehrere Werke in der Rechtsmethodologie geschrieben, das wichtigste ist: *ad-Ḍarī‘ah ‘ilā ‘Uṣūl aš-Šarī‘ah*.

- *aš-Šayḥ aṭ-Ṭūsī*, *Muḥammad b. al-Ḥasan* (gest. 460 H./1068 Chr.), hat das Werk *‘Uddat al-‘Uṣūl* verfasst.

‘Abū l-Qāsim Karḡī sagte über *aš-Šarīf al-Murtaḍā* und *aš-Šayḥ aṭ-Ṭūsī*:

(وهذان العالمان هُما من أكبر علماء الإمامية، واستظاعا أن ينقلا عِلْمَ الأصول في زمانهما إلى الذروة من الكمال)).

„Diese beiden Gelehrten sind die größten Gelehrten der Imamiten. Sie konnten in ihrer Zeit die Rechtsmethodologie zum Höhepunkt der Perfektion bringen.“ (S. Karḡī, ‘Abū l-Qāsim, S. 41.)

¹⁹⁶ Vgl. Karḡī, ‘Abū l-Qāsim, S. 41 f.; aš-Šurfī, ‘Abd al-Maḡīd, S. 339, aš-Šadr, Muḥammad Bāqir, S. 65 f.; al-Qā‘inī an-Naḡafī, ‘Alī, S. 101; ‘Abū ‘Amšah, Mufid, S. 32.

¹⁹⁷ Vgl. Karḡī, ‘Abū l-Qāsim, S. 41 f.; aš-Šurfī, ‘Abd al-Maḡīd, S. 339, aš-Šadr, Muḥammad Bāqir, S. 65 f.; al-Qā‘inī an-Naḡafī, ‘Alī, S. 101; ‘Abū ‘Amšah, Mufid, S. 32.

¹⁹⁸ Vgl. Karḡī, ‘Abū l-Qāsim, S. 41 f.; aš-Šurfī, ‘Abd al-Maḡīd, S. 339, aš-Šadr, Muḥammad Bāqir, S. 65 f.; al-Qā‘inī an-Naḡafī, ‘Alī, S. 101; ‘Abū ‘Amšah, Mufid, S. 32.

wissenschaft) abgrenzte. Sie verfügte über eigene Methoden, Regeln, Prinzipien und Ziele, durch welche sie sich von den anderen Wissenschaften unterscheidet.⁽¹⁹⁹⁾

2.4. Vierte Phase: Verfeinerung und Systematisierung

Nach dem Erscheinen zahlreicher Werke der Gelehrten der Rechtsmethodologie in der letzten Phase, in denen viele Theorien und Themen behandelt wurden, beschränkten sich die Gelehrten auf diese Werke. Sie ordneten die Themen von der Rechtsmethodologie neu, indem sie ihre Themen verfeinerten, ihre Kapitel klassifizierten und ihre Abhandlungen kürzten. Es erschienen viele Zusammenfassungen und Interpretationen zu diesen Werken. Dies macht den Eindruck, als wären die Gelehrten begeistert gewesen von den Abhandlungen der Gelehrten der Reifungsphase, was ihre intensive Beschäftigung damit begründet.⁽²⁰⁰⁾

¹⁹⁹ Vgl. Karğı, 'Abū l-Qāsim, S. 44, al-Qā'ini an-Nağafī, 'Alī, S. 116 f.; aş-Şadr, Muḥammad Bāqir, S. 76.

²⁰⁰ Die wichtigsten Gelehrten der Rechtsschulen von *tābi'ū at-tābi'in* in dieser Phase waren:

- *Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī*, *Muḥammad b. 'Umar* (gest. 606 H./1209 Chr.), er hat das Buch *al-Maḥṣūl fī 'Ilm 'Uṣūl al-Fiqh* verfasst, eine Zusammenfassung vorhergehender Bücher mit Ergänzungen: *al-'Amad*, *al-Mu'tamad*, *al-Burhān* und *al-Mustaṣfā*.

- *al-'Āmidī*, 'Alī b. *Muḥammad* (gest. 631 H./1234 Chr.), er hat das Buch *al-'Iḥkām fī 'Uṣūl al-'Aḥkām* verfasst. Es ist eine Kurzfassung der o.g. vier Bücher mit einigen Ergänzungen.

- *Ibn al-Ḥāğib*, 'Uṭmān b. 'Umar (gest. 646 H./1248 Chr.), hat das Buch *Muntahā as-Su'l wa-l-'Amal fī 'Ilmay al-'Uṣūl wa-l-Ġadal* verfasst, dessen Zusammenfassung *Muḥtaṣar al-Muntahā* er selbst schrieb. Diese Zusammenfassung wurde aufgrund ihrer Präzision und innovativen Abhandlungen der *'ilm al-'uṣūl* berühmter als das Original. Deswegen beschäftigten sich viele Gelehrte damit und schrieben zahlreiche Interpretationen dazu. Die berühmtesten davon waren *Bayān al-Muḥtaṣar* von *al-'Aṣfahānī*, *Maḥmūd b. 'Abd ar-Raḥmān*, (gest. 749 H./1348 Chr.) und *Šarḥ Muḥtaṣar al-Muntahā* von *al-'Iğī*, 'Abd ar-Raḥmān b. 'Aḥmad (gest. 756 H./1355 Chr.), sowie *Raf' al-Ḥāğib 'an Muḥtaṣar Ibn al-Ḥāğib* von *as-Subkī*, 'Abd al-Wahāb b. 'Alī (gest. 771 H./1369 Chr.).

- *al-'Armawī*, *Muḥammad b. al-Ḥusayn* (gest. 656 H./1258 Chr.), Autor von *al-Ḥāşil*, das ist eine Zusammenfassung von *al-Maḥṣūl* des *Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī*.

- *al-Baiḍāwī*, 'Abd Allāh b. 'Umar (gest. 685 H./1286 Chr.), Autor von *Minhāğ al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-'Uṣūl*, einer Zusammenfassung von *al-Ḥāşil* von *al-'Armawī*.

- *as-Sā'ātī al-Baġdādī*, 'Aḥmad b. 'Alī (gest. 694 H./1295 Chr.) Autor von *Badi' an-Niẓām al-Ġāmi'* *bayna Kitāb al-Bazdawī wa-l-'Iḥkām*, dabei handelt es sich um eine Zusammenfassung von den Büchern: *Kanz al-Wuṣūl 'ilā Ma'rifat al-'Uṣūl* von *al-Bazdawī* und *al-'Iḥkām fī 'Uṣūl al-'Aḥkām* von *al-'Āmidī*.

- *as-Subkī*, 'Alī b. 'Abd al-Kāfī (gest. 756 H./1355 Chr.) Autor von *al-'Ibhāġ fī Šarḥ al-Minhāġ*, einen unvollständigen Kommentar zu *al-Minhāġ fī al-Wuṣūl 'ilā 'Ilm al-'Uṣūl* von *al-Baiḏāwī*. Sein Sohn *as-Subkī*, 'Abd al-Wahāb b. 'Alī (gest. 771 H./1369 Chr.) vervollständigte ihn. *as-Subkī*, 'Alī b. 'Abd al-Kāfī war der Meinung, dass die Zusammenfassung von *al-Baiḏāwī* die beste in der Rechtsmethodologie war. (Vgl. *as-Subkī*, 'Alī b. 'Abd al-Kāfī, Bd. 1, S. 6.)

- *as-Subkī*, 'Abd al-Wahāb b. 'Alī, Autor von *Ġāmi' al-Ġawāmi'*; in dessen Einleitung sagt er, dass er dieses Buch aus hundert Büchern zusammenstellte. Dazu gibt es ebenfalls mehrere Kommentare.

- *aš-Šātibī*, 'Ibrāhīm b. Mūsā (gest. 780 H./1378 Chr.), Autor von *Al-Muwāfaqāt*. Um die Geheimnisse der islamischen Gesetzgebung und deren Zwecke zu enthüllen, verfasste er sein Buch, anders als seine zeitgenössischen Gelehrten, nach einer analytischen, induktiven Methode. (Vgl. *aš-Šurfī*, 'Abd al-Maġīd, S. 345 f.) Einigen Forschern zufolge ist dieses Buch leicht verständlich, sehr nützlich und ausreichend in der Rechtsmethodologie. (Vgl. *al-Ḥuḏarī Bek*, *Muḥammad: 'Uṣūl al-Fiqh*, S. 13.)

- *az-Zarkašī*, Muḥammad b. Bahādur (gest. 794 H./1392 Chr.), Autor von *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī 'Uṣūl al-Fiqh*. In seinem Buch stellte er in leichten Formulierungen und einfachem Stil die meisten Theorien und Ansichten aus den Werken der Schule von *tābi'ū at-tābi'in* und der Schule der *Ahl al-Bayt* dar und fasst sie zusammen. Dieses Buch ist somit eine Zusammenfassung aller Phasen der Rechtsmethodologie vor ihm.

Die wichtigsten Gelehrten der Rechtsmethodologie dieser Phase in der Schule von *ahl al-bayt* waren:

- *Ibn Zuhrah al-Ḥalabī*, Ḥamzah b. 'Alī al-Ḥusaynī (gest. 585 H./1189 Chr.), Autor von *Ġunyat al-Nuzū' 'ilā 'Ilm al-'Uṣūl wa-l-Furū'*. Das erste Kapitel dieses Buchs war der Rechtsmethodologie gewidmet.

- *Ibn 'Idrīs al-Ḥillī*, Muḥammad b. Aḥmad (gest. 598 H./1202 Chr.) hat ein berühmtes Buch in der islamischen Rechtswissenschaft verfasst, nämlich *as-Sarā'ir*, in dem er seine Ansichten und Theorien über die Rechtsmethodologie niederschrieb und dabei in den meisten Fällen *aš-Šayḥ at-Ṭūsī* widersprach.

- *al-Muḥaqqiq al-Ḥillī*, Ġa'far b. al-Ḥasan (gest. 676 H./1277 Chr.), Autor von „*Nahġ al-Wuṣūl 'ilā Ma'rifat 'Ilm al-'Uṣūl* und *al-Ma'āriġ*“.

- *al-'Allāmah al-Ḥillī*, al-Ḥasan b. Yūsuf (gest. 726 H./1326 Chr.), Autor von folgenden wertvollen Büchern der Rechtsmethodologie: *Tahdīb al-Wuṣūl 'ilā 'Ilm al-'Uṣūl*, *Mabādi' al-Wuṣūl 'ilā 'Ilm al-'Uṣūl*, *Nihāyat al-Wuṣūl 'ilā 'Ilm al-'Uṣūl*, *Ġāyat al-Wuṣūl wa-'Idāḥ as-Subul fī Šarḥ Muntahā as-Sū'l wa-l-'Amal fī 'Ilm al-'Uṣūl wa-l-Ġadal*, *Muntahā al-Wuṣūl 'ilā 'Ilm al-'Uṣūl*, *Nahġ al-Wuṣūl 'ilā 'Ilm al-'Uṣūl*.

Am Ende dieser Phase traten zahlreiche Gelehrte der Schule der Imamen von *'Ahl al-Bayt* hervor, die die Entwicklung und die Innovation der Rechtsmethodologie stark beeinflussten. Aufgrund von teilweise neuen Ansätzen haben sie mit ihren Forschungen und Theorien den Weg für die nächste Phase geebnet.⁽²⁰¹⁾

2.4.1. Die Merkmale dieser Phase bei der Rechtsschule

von *tābi'ū at-tābi'in*

Die Forscher erwähnten für diese Phase folgende drei Merkmale:

1. Diese Phase zeichnete sich bei den Anhängern der Rechtsschule *tābi'ū at-tābi'in* durch Meinungsverschiedenheiten und Fanatismus aus, wie in den Bü-

- *aš-Šahīd al-'Awwal, Muḥammad b. Ğamāl ad-Dīn* (gest. 786 H./1384 Chr.), Autor von *al-Qawā'id wa-l-Fawā'id fī al-Fiqh wa-l-'Uṣūl wa-l-'Arabiyyah*. Dieses Buch enthält Regeln der Rechtsmethodologie, der Jurisprudenz und der arabischen Sprache.

- *aš-Šahīd at-Tānī, Zayn ad-Dīn b. 'Alī* (gest. 965 H./1558 Chr.), Autor von *Tamhīd al-Qawā'id al-'Uṣūliyyah wa-l-'Arabiyyah*. Es enthält die Regeln der Rechtsmethodologie und der arabischen Sprache.

- *Ḥasan b. Zayn ad-Dīn* (gest. 1011 H./1602 Chr.), Autor von *Ma'ālim al-'Uṣūl*.

²⁰¹ Die wichtigsten Gelehrten hier waren:

- *al-Fāḍil at-Tūnī, 'Abd Allāh b. Muḥammad* (gest. 1071 H./1661 Chr.), Autor von *al-Wāfiyah fī al-'Uṣūl*. Er war der erste Gelehrte, der die Rechtsmethodologie anders als in seiner Zeit üblich war, aufteilte. Er hat sie in zwei Hauptteile geteilt: *mabāḥiṭ al-'alfāz* und *al-mabāḥiṭ al-'aqliyyah* (rationale Untersuchungen), die danach *al-'uṣūl al-'amaliyyah* genannt wurde. Die Gelehrten, die nach ihm kamen, folgen dieser Aufteilung bis heute.

- *al-Muḥaqqiq al-Ḥūnsārī, Ḥusayn b. Muḥammad* (gest. 1098 H./1687 Chr.), Autor von *Mašāriq aš-Šimūs fī Šarḥ ad-Durūs*. Ein Werk über *'ilm al-fiqh*, in dem der Verfasser aber auch seine Ansichten und Theorien zu *'ilm al-'uṣūl* darstellt. Er arbeitete mit großer Genauigkeit und brachte neue Gedanken und Ideen in die Rechtsmethodologie ein. Da er in Philosophie bewandert war, spiegelte sich dies in seinen Ideen zur Methodologie wider. Obwohl er der Philosophie und deren Anhängern ablehnend gegenüberstand, waren seine Abhandlungen zur Rechtsmethodologie durch seine Beschäftigung mit der Philosophie und seine Auseinandersetzung mit den Theorien der großen Philosophen davon beeinflusst. Seine Schriften und Diskussionen waren frei von den traditionellen Methoden, nach welchen sich die Philosophie bei ihren Themen und Forschungen richtete. Dieser Trend hatte später eine Auswirkung auf die Geschichte der Rechtsmethodologie. (Vgl. aš-Šadr, Muḥammad Bāqir, S. 106.)

chern von *‘ilm al-fiqh* und *‘ilm al-‘uṣūl* zu lesen ist. Denn die Gelehrten jeder Rechtsschule legten ihre rechtmethodologischen Ansichten nach ihrer anerkannten juristischen Rechtsschule fest, was dazu geführt hat, dass die meisten ihrer Bücher ein Spiegelbild der traditionellen Epoche der Jurisprudenz sind.⁽²⁰²⁾

2. Ihre Werke waren aufgrund der Kürze und Zusammenfassung komplex und schwer verständlich.⁽²⁰³⁾

3. Die meisten Bücher in der Rechtsmethodologie waren Kommentare, Erläuterungen oder Kurzfassungen der wichtigsten Werke.⁽²⁰⁴⁾

Eine Auseinandersetzung mit diesen Zusammenfassungen und Interpretationen zeigt aber, wie wertvoll sie sind, da sie viele wichtige Ergänzungen und Zusätze, sowie Diskussionen über die Theorien, die nach wissenschaftlichen und sorgfältigen Kriterien neu ausgearbeitet wurden, beinhalten.

2.4.2. Die Merkmale dieser Phase bei der Rechtsschule der Imame von ‘Ahl al-Bayt

1. Wie bei den Gelehrten der Rechtsschule *tābi‘ū at-tābi‘īn* waren auch hier die meisten Werke Erläuterungen, Kommentare oder Kurzfassungen der wichtigsten Bücher der islamischen Normenlehre und deren Methodologie.⁽²⁰⁵⁾

2. Aufgrund der Themen *al-‘ulūm al-‘aqliyyah*⁽²⁰⁶⁾, die die Gelehrten in ihren Werken behandelten, wurden die Abhandlungen in der islamischen Normenlehre und deren Methodologie davon beeinflusst.⁽²⁰⁷⁾

²⁰² Vgl. aš-Šurfī, ‘Abd al-Mağīd, S. 344.

²⁰³ Vgl. al-Ḥuḍarī Bek, Muḥammad: ‘Uṣūl al-Fiqh, S. 10 f; aš-Šurfī, ‘Abd al-Mağīd, S. 345.

²⁰⁴ Vgl. Karğī, ‘Abū l-Qāsim, S. 51.

²⁰⁵ Ebd. S. 51, 56.

²⁰⁶ die rationalen Wissenschaften sind Logik, Philosophie und *‘ilm al-kalām*.

²⁰⁷ Vgl. Karğī, ‘Abū l-Qāsim, S. 51.

3. Viele Gelehrte, die nach *aš-Šayḥ at-Ṭūsī* kamen, wurden von seiner Ableitungs- und Schreibmethode beeinflusst.⁽²⁰⁸⁾

4. Am Ende dieser Phase entstanden die ersten Versuche, die Praxis der Ableitung und den *iğtihād* zu erneuern und sich allmählich von *at-taqlīd* (Nachahmung) der alten Bücher zu befreien.⁽²⁰⁹⁾

Es gibt eine große Zahl von Rhetorikern aus der Schule von *as-Sakkākī*, die sich auf die Rechtsmethodologie spezialisierten.⁽²¹⁰⁾ Die berühmtesten davon sind:

- *al-Ḥaṭīb al-Qazwīnī* erwähnten die Forscher unter den Gelehrten der Rechtsmethodologie.⁽²¹¹⁾ Allerdings sind keine Werke von ihm in diesem Fachbereich bekannt.

- *as-Subkī, Aḥmad b. ʿAlī*, Autor des Buches *ʿArūs al-ʿAfrāḥ*. In der Rechtsmethodologie hat er einen Kommentar über das Buch *Muḥtaṣar al-Muntahā* von *Ibn al-Ḥāğib* verfasst.⁽²¹²⁾

- *at-Taftāzānī, Masʿūd b. ʿUmar* hat in der Rechtsmethodologie das Buch: *at-Talwīḥ ʿalā at-Tawḍīḥ* verfasst, welches ein Kommentar zu dem Buch *at-Tawḍīḥ* von *al-Buḥārī, ʿAbd Allāh b. Masʿūd* ist.⁽²¹³⁾ Er schrieb ebenso einen Kommentar zu *Šarḥ Muḥtaṣar al-Muntahā* von *al-Qāḍī ʿAḍud ad-Dīn al-ʿIğī*.⁽²¹⁴⁾

- *aš-Šarīf al-Ġurğānī, ʿAlī b. Muḥammad* hat einen Kommentar über *Šarḥ Muḥtaṣar al-Muntahā* von *al-Qāḍī al-ʿIğī* verfasst.⁽²¹⁵⁾

²⁰⁸ Vgl. Karğī, ʿAbū l-Qāsim, S. 46.

²⁰⁹ Ebd. S. 51.

²¹⁰ Sie gehören alle zu den Schulen von *tābiʿū at-tābiʿīn*.

²¹¹ Vgl. Muḥammad, Šaʿbān, S. 323.

²¹² Vgl. *as-Subkī, Aḥmad b. ʿAlī: ʿArūs al-ʿAfrāḥ fi Šarḥ Talḥiṣ al-Miftāḥ*, Bd. 1, Beirut 1422/2001, S. 27.

²¹³ *as-Subkī, ʿAbd al-Wahāb b. ʿAlī: Rafʿ al-Ḥāğib ʿan Muḥtaṣar Ibn al-Ḥāğib*, Bd. 1, Beirut 1419/1999, S. 120; Muḥammad, Šaʿbān, S. 40; *al-Ḥuḍarī Bek, Muḥammad: ʿUṣūl al-Fiqh*, S. 11.

²¹⁴ Vgl. *aš-Šaʿrānī, ʿAbū al-Ḥasan: al-Madḥal ʿilā ʿAḍb al-Manḥal fi ʿUṣūl al-Fiqh*, Qum o. J., S. 12; Muḥammad, Šaʿbān, S. 37; *al-ʿAllāmah Ġamāl ad-Dīn, Muṣṭafā: al-Baḥṭ an-Naḥwī ʿinda al-ʿUṣūliyyīn*, Qum 1405/1985, S. 200.

²¹⁵ Vgl. *aš-Šaʿrānī, ʿAbū l-Ḥasan*, S. 12; Muḥammad, Šaʿbān, S. 37; *Ġamāl ad-Dīn, Muṣṭafā*, S. 200.

2.5. Fünfte Phase: Entwicklung und Festlegung der Methodenlehre

In dieser Phase beendeten die Gelehrten der Schulen von *tābi'ū at-tābi'in* definitiv ihre Untersuchungen in der Methodenlehre. Der Grund war die seit der zweiten Phase andauernde Schließung des Tores von *al-iğtihād*. In den Abhandlungen der Gelehrten ging es lediglich um Interpretationen, Verfeinerungen und Kommentare zu früherer Literatur.

aš-Šayḥ al-Ḥudārī Bek, Muḥammad beschreibt diese Phase wie folgt:

((اقتصر الكاتبون في هذا العلم على شرح الكتب السابقة، لا يزيدون شيئاً من عند أنفسهم، وعملهم ينحصر في نظر المؤلفات التي لخص منها ما يشرحونه من الكتب؛ ليحلوا به عبارتها ويفتحوا مغلقها، وانتهى عندهم التفكير والاختيار، لأن هذا العلم قد عاد أترأ من الآثار، إذ لا فائدة كانت لهم منه؛ لأن الاجتهاد قد أقفل بابه فلم تعد ثم حاجة إلى بذل المجهود في القواعد التي هي أصول الاستنباط))⁽²¹⁶⁾.

„Die Autoren beschränkten sich in dieser Wissenschaft auf die Kommentierung vorheriger Bücher und fügten nichts hinzu. Sie konzentrierten sich darauf, die schon kurzgefassten Werke zu kommentieren und zu entschlüsseln. Weitere Forschung und freies Raisonement hörten bei ihnen auf. Denn diese Wissenschaft galt für sie als unnützlich, da das Tor des *iğtihād* geschlossen wurde und es nicht mehr nötig war, sich mit den Grundregeln zur Ableitung der religiösen Urteile zu beschäftigen.“

Die Gelehrten und Forscher von *tābi'ū at-tābi'in* halten sich beim Schreiben bis heute an diese Methode.

Bei der Schule der *'Ahl al-Bayt* sah es anders aus, da das Praktizieren von *al-iğtihād* hier nicht verboten war. Die Forschung in der Rechtsmethodologie ging weiter, was zu ihrer Entwicklung im Laufe der Jahrhunderte führte. In dieser Phase erschien eine neue Schule der Methodenlehre, welche von *'Āyat 'Allāh Muḥammad Bāqir b. Muḥammad 'Akmal* (gest. 1206 H./1791 Chr.), bekannt als *al-Wahīd al-Bahbahānī* und als *al-Muḥaqqiq al-Bahbahānī*, Verfasser des be-

²¹⁶ S. al-Ḥudārī Bek, Muḥammad: *'Uṣūl al-Fiqh*, S. 12.

rühmten Buches in der Methodenlehre *al-Fawā'id al-Ḥā'iriyyah*, gegründet wurde.⁽²¹⁷⁾

ʿĀyat ʿAllāh Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr (gest. 1400 H./1980 Chr.) sagte:

((لقد قامت هذه المدرسة بتنمية الفكر العلمي، والارتفاع بعلم الأصول إلى مستوى أعلى، حتى أن بالإمكان القول بأن ظهور هذه المدرسة وجهودها المتضافرة التي بذلها البهبهاني وتلامذة مدرسته المحققون الكبار قد كان حداً فاصلاً بين عصرين من تاريخ الفكر العلمي في الفقه والأصول))⁽²¹⁸⁾.

„Diese Schule entwickelte das wissenschaftliche Denken und brachte die Methodenlehre auf einen höheren Stand. Man könnte sogar sagen, dass die Leistung von al-Bahbahānī und seinen hervorragendsten Schülern dazu führte, dass eine klare Grenze zwischen zwei Epochen der Geschichte des wissenschaftlichen Denkens in der Jurisprudenz und Methodenlehre zu erkennen ist.“

Die elitären Schüler von *al-Bahbahānī* setzten das fort, was ihre Lehrer in der Entwicklung der Forschung und Fragestellungen sowie in der Erneuerung der Theorien begonnen hatte.⁽²¹⁹⁾

²¹⁷ Dieses Buch wurde nach al-Ḥā'ir benannt, einer der Namen der Stadt Karbalā', wo al-Bahbahānī wohnte.

²¹⁸ S. aṣ-Ṣadr, Muḥammad Bāqir, S. 108.

²¹⁹ Die bedeutendsten Wissenschaftler der „*ilm al-ʿuṣūl*“ in dieser Phase waren:

- ʿĀyat ʿAllāh Baḥr al-ʿUlūm, Maḥdī b. Murtaḍā (gest. 1212 H./1797 Chr.), Autor von *al-Qawā'id al-ʿUṣūliyyah*.

- ʿĀyat ʿAllāh al-ʿA'raḡī, Muḥsin b. Ḥasan (gest. 1214 H./1799 Chr.) Autor von „*al-Maḥṣūl fī ʿIlm al-ʿUṣūl* und *al-Wāfī*, welches ein Kommentar zu dem Buch *al-Wāfīyyah* von *at-Tūnī* ist.

- ʿĀyat ʿAllāh al-Mālīkī, Ġa'far b. Ḥiḍr (gest. 1228 H./1813 Chr.). Das bekannte Buch von ihm ist *Kāṣif al-Ġiṭā'*, in dessen Einführung eine Kurzfassung über Rechtsmethodologie enthalten ist.

- ʿĀyat ʿAllāh al-Qummī, ʿAbū l-Qāsim b. Muḥammad Ḥasan (gest. 1231 H./ 1816 Chr.), Autor von *al-Qawānīn al-Muḥkamah*.

- ʿĀyat ʿAllāh aṭ-Ṭabāṭabā'ī, ʿAlī b. Muḥammad ʿAlī (gest. 1231 H./1816 Chr.). Er verfasste folgende Werke in dieser Wissenschaft: *Iğtimā' al-ʿAmr wa-n-Nahī*, *ʿAṣālat al-Barā'a*, *Ḥuğḡiyyat al-ʿIğmā'*, *al-Istiṣḥāb*, *Ḥuğḡiyyat aṣ-Šuḥrah*, *Ḥuğḡiyyat Zawāhir al-Kitāb* und *Ḥuğḡiyyat al-Mafhūm bi-l-ʿAwlawiyyah*.

Dank der Bemühungen von *al-ʿAnṣārī* erreichten die Forschung und die Theorien in dieser Periode die Spitze ihrer Entwicklung und Reifung. Seine neuen Theorien und Untersuchungen sind an den religionswissenschaftlichen Instituten⁽²²⁰⁾ bis heute Gegenstand des Studiums und der Forschung.⁽²²¹⁾

Aus diesem Grund meinen die modernen Wissenschaftler der Rechtsmethodologie, dass die Grundlagen des wissenschaftlichen Denkens und die herrschende Methode in der Rechtsmethodologie in der nächsten Periode die Frucht der *al-Bahbahānīs* Schule und der Theorien und Untersuchungen *al-ʿAnṣārīs* sind.⁽²²²⁾

In dieser Periode erschienen Werke, welche *at-taqrīrāt* Berichte genannt wurden. In diesen Berichten haben die besten Gelehrten, welche die Theorien und Untersuchungen ihrer großen Lehrer genauestens begriffen haben, die Vorlesungen dieser Lehrer in ihrem eigenen Stil niedergeschrieben. Dabei ging es nicht nur um die Rechtsmethodologie, sondern auch um die Jurisprudenz.

Diese Berichte unterscheiden sich von *al-ʿamālī*, bei welchen es sich, im Gegensatz zu *at-taqrīrāt*, um eine wortwörtliche Übernahme der Vorträge des Lehrers ohne jegliche Veränderung handelt. Deswegen trugen *al-ʿamālī* den Namen des Lehrers und *at-taqrīrāt* den Namen des Schülers. Die Schüler, die *at-taqrīrāt* niederschrieben, gehörten nicht zu den normalen Schülern. Sie waren große Wis-

- ʿĀyat ʿAllāh al-ʿAṣḫānī, Muḥammad Taqī b. ʿAbd ar-Raḥīm (gest. 1248 H./ 1832 Chr.). Er verfasste etliche Werke in dieser Wissenschaft, das wichtigste davon ist: *Hidāyat al-Mustaršidīn*, eine Erläuterung zu dem Buch *Maʿālim al-ʿUṣūl* von Ḥasan b. Zayn ad-Dīn.

- ʿĀyat ʿAllāh al-ʿAṣḫānī, Muḥammad Ḥusayn b. ʿAbd ar-Raḥīm (gest. 1261 H./1845 Chr.), Autor von *al-Fuṣūl al-Ġarawīyyah fī al-ʿUṣūl al-Fiqhiyyah*.

- ʿĀyat ʿAllāh al-Kurbāsī, Muḥammad ʿIbrāhīm b. Muḥammad Ḥasan (gest. 1262 H./1846 Chr.), Autor von *ʿIṣārāt al-ʿUṣūl*.

- ʿĀyat ʿAllāh al-ʿAnṣārī, Murtaḍā b. Muḥammad ʿAmīn (gest. 1281 H./1846 Chr.), bekannt als *aṣ-Ṣayḥ al-ʿAẓam*, Autor von *Farāʿid al-ʿUṣūl*.

²²⁰ Diese religiösen Institute sind heute bekannt als al-Ḥawzāt al-ʿIlmiyyah und befinden sich in verschiedenen Städten wie in an-Nağaf al-ʿAšraf (ein Gebiet im Süden des Irak) und auch Qum al-Muqaddasah im Iran.

²²¹ Vgl. Karğī, ʿAbū l-Qāsim, S. 60; al-Qāʿinī an-Nağafī, ʿAlī, S. 71, 167 f., 182-185; aṣ-Ṣadr, Muḥammad Bāqir, S. 111 f.

²²² Vgl. aṣ-Ṣadr, Muḥammad Bāqir, S. 112.

senschaftler. Die Verfasser von *al-ʿamālī* hingegen waren sowohl Wissenschaftler als auch Schüler.

Die ersten Berichte in dieser Periode stammten wahrscheinlich von den Schülern *al-ʿAnṣārīs*. Sie verfassten etliche Bücher über seine Vorträge zu *ʿilm al-ʿuṣūl* und *ʿilm al-fiqh*. Der berühmteste Autor in *ʿilm al-ʿuṣūl* ist:

- *ʿĀyat ʿAllāh an-Nūrī, ʿAbū l-Qāsim b. Muḥammad ʿAlī* (gest. 1292 H./1875 Chr.), bekannt als *Kalāntar*, war der Autor von *Maṭāriḥ al-ʿAnṣār*, einer Sammlung von Vorträgen seines Lehrers *al-ʿAnṣārī*.

2.5.1. Die Merkmale dieser Phase bei der Schule von *ʿAhl al-Bayt*

Die riesige Erweiterung der Themen von *ʿilm al-ʿuṣūl* in dieser Phase fand in zwei Formen statt:

1. Schaffung der neuen Themen und Fragestellungen im Bereich *ʿilm al-ʿuṣūl* wie *aṭ-ṭalab* und *al-ḥabar*, die in den Büchern der vorherigen Gelehrten überhaupt nicht behandelt wurden.

Trotz ihrer Genauigkeit waren die wissenschaftlichen Untersuchungen in den Büchern von *ʿilm al-ʿuṣūl* und *ʿilm al-fiqh* vor *al-ʿAnṣārī* unübersichtlich angeordnet.

((ومرجع ذلك إلى أن أساليب الكتابة لم تتبَعُ بَعْدُ المستوى المطلوب من النضج، كما أنه لم يكن هناك منهج واضح في البحث والاستدلال))⁽²²³⁾.

„Dies ist darauf zurückzuführen, dass die Schreibstile noch nicht den gewünschten Reifegrad erreichten. Zudem gab es noch keine deutliche Forschungs- und Argumentationsmethode.“

Die Bemühungen von *al-ʿAnṣārī* bestanden darin, diese Ideen nach einer gründlichen Untersuchung und einer genauen Methode zu ordnen und von allen

²²³ S. al-Qāʿinī an-Naḡafī, ʿAlī, S. 185.

unnützlichen Zusätzen zu befreien. In dieser Phase erlebte die Wissenschaft der Rechtsmethodologie ihre neue Geburt.⁽²²⁴⁾

Dazu sagte 'Abū l-Qāsim Karḡī:

((لقد بلغ علم الأصول الشيعي في هذه الفترة أعلى مراحل كماله تدريجياً، وهذه الحقيقة تتضح لنا من مقارنة كتب هذه الفترة بكتب المراحل السابقة أو مؤلفات سائر المذاهب الأخر))⁽²²⁵⁾.

„ilm al-^ʿuṣūl erreichte bei den Schiiten in diesem Zeitraum langsam seine höchste Perfektionsphase. Dies wird ersichtlich, wenn man die Bücher dieser Phase mit den Büchern der vorherigen Phasen oder mit den Werken aller anderen Rechtsschulen vergleicht.“

2.6. Sechste Phase: Perfektion und Kreativität

Diese Phase ist das wichtigste und fortschrittlichste Stadium der Rechtsmethodologie. Denn sie war die Phase der genauesten Theorien und gründlichsten Untersuchungen, in denen die neusten Erkenntnisse dieser Wissenschaft enthalten sind. Die Forschungen in diesem Bereich waren vielfältig, die Fragestellungen erweiterten sich und die Kapitel verästelten sich in großem Maße. Zu den Themen und Regeln der Rechtsmethodologie kamen weitere Komponenten aus anderen Wissenschaften und Künsten, wie z.B. aus der Syntax, der Morphologie, der Rhetorik, der islamischen Theologie, der Philosophie und der Logik, hinzu und entwickelten sich zu einem festen Bestandteil der Forschungen und Fragestellungen der Rechtsmethodologie.

Diese Phase begann mit einem Wissenschaftler, der durch seine Forschungen und Untersuchungen in der juristischen Schule *al-ḥawza al-ʿilmiyyah* in der Stadt *an-Naḡaf al-ʿAšraf* im Süden des Irak berühmt wurde. Es handelt sich um *Āyat ʿAllāh Muḥammad Kāzīm al-Ḥurāsānī*, bekannt als *al-ʿĀḥūnd*, dessen Leistung darin bestand, dass er alle Kenntnisse aus der wissenschaftlichen Forschung der

²²⁴ Vgl. al-Qāṣimī an-Naḡafī, 'Alī, S. 185.

²²⁵ S. Karḡī, 'Abū l-Qāsim, S. 59.

alten Schule von *al-Wahīd al-Bahbahānī* verfeinerte und systematischer anordnete. Dazu fügte er seine eigenen Theorien hinzu. Er schrieb zahlreiche Bücher in der Rechtsmethodologie, das wichtigste davon ist *Kifāyat al-'Uṣūl*. Er hatte mehr als tausend Studenten darunter eine große Zahl von Rechtswissenschaftlern und Forschern.⁽²²⁶⁾

Mit seinen besten Schülern gründete *al-'Āḥūnd* eine bedeutsame wissenschaftliche Schule in der Stadt *an-Nağaf al-'Ašraf*, aus welcher drei Methoden in der Rechtsmethodologie hervorgingen, die auf folgende drei Gelehrte und ehemalige Schüler *al-'Āḥūnds* zurückzuführen sind:

1. *Āyat 'Allāh al-Nā'īnī, Muḥammad Ḥusayn b. 'Abd al-Raḥīm* (gest. 1355 H./1936 Chr.). Seine Schüler verfassten viele Berichte über seine Vorträge und Theorien über die Rechtsmethodologie.

Die berühmtesten davon sind:

- *Āyat 'Allāh Kāẓimī, Muḥammad 'Alī* (gest. 1365 H./1946 Chr.), Verfasser des Berichts *Farā'id al-'Uṣūl*.
- *Āyat 'Allāh al-Ḥū'ī, 'Abū al-Qāsim b. 'Alī 'Akbar* (gest. 1413 H./1992 Chr.), Verfasser des Berichts *'Ağwad at-Taqrīrāt*.

2. *Āyat 'Allāh al-'Irāqī, Diyā' ad-Dīn b. Muḥammad* (gest. 1361 H./1942 Chr.), Autor von *Maqālāt al-'Uṣūl*. Seine Schüler schrieben auch Berichte über seine Forschungen.

Die berühmtesten davon sind:

- *Āyat 'Allāh al-Burūğurdī, Muḥammad Taqī* (gest. 1391 H./1971 Chr.), Verfasser des Berichts *Nihāyat al-'Afkār*.
- *Āyat 'Allāh al-'Āmulī, Hāšim b. Muḥammad* (gest. 1413 H./1992 Chr.), Verfasser des Berichts *Badā'i' al-'Afkār*.

3. *Āyat 'Allāh al-'Aṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn b. Muḥammad Ḥasan* (gest. 1361 H./1942 Chr.), bekannt als *al-Kunpānī*, der mehrere Bücher im Bereich der Rechtsmethodologie verfasste. Das wichtigste darunter ist *Nihāyat ad-Dirāyah fī*

²²⁶ Vgl. al-Qā'īnī an-Nağafī, 'Alī, S. 192.

Šariḥ Kifāyat al-ʿUṣūl. Es ist ein Kommentar zu dem Buch seines Lehrers *al-ʿĀḥūnd*.

Alle späteren Gelehrten der Rechtsmethodologie waren und sind bis heute von diesen drei neuen Methoden beeinflusst.⁽²²⁷⁾ Einige von ihnen setzten die Entwicklung und Untersuchung der rechtsmethodologischen Forschung fort. Es erschienen in diesem Kontext zahlreiche Werke mit neuen Theorien und innovativen Gedanken.

Folgende Gelehrte der Rechtsmethodologie verfassten die berühmtesten Werke:

1. *ʿĀyat ʿAllāh al-Muḏaffar, Muḥammad Riḏā* (gest. 1384 H./1964 Chr.), Autor von *ʿUṣūl al-Fiqh*. Dieses Buch, welches er als Lehrbuch für die Studierenden an der *Fakultät für al-Fiqh* in *an-Nağaf al-ʿAšraf* verfasste, wurde sehr berühmt und gehört zum Lehrplan vieler Institute und *al-Ḥawzāt al-ʿIlmiyyah* in einigen islamischen Ländern.

2. *ʿĀyat ʿAllāh aṣ-Ṣadr, Muḥammad Bāqir*, der in der Rechtsmethodologie *Maʿālim al-Ġadīdah li-ʿIlm al-ʿUṣūl* und *Durūs fī ʿIlm al-ʿUṣūl* verfasste. Seine Bücher gehörten ebenfalls zum Lehrplan einiger Instituten und *al-Ḥawzāt al-ʿIlmiyyah* in vielen islamischen Ländern. Über seine Vorlesungen und Ansichten in der Rechtsmethodologie schrieben seine Schüler viele Berichte.

Seine berühmtesten Schüler sind:

- *ʿĀyat ʿAllāh al-Hāšimī, Maḥmūd*, zeitgenössischer Schüler und Verfasser der Berichte *Buḥūt fī ʿIlm al-ʿUṣūl*.

- *ʿĀyat ʿAllāh al-Ḥāʿirī, Kāzim*, zeitgenössischer Schüler und Verfasser der *Mabāḥiṭ al-ʿUṣūl*.

3. *ʿĀyat ʿAllāh al-Ḥūʿī, ʿAbū al-Qāsim*, Verfasser des Berichts *ʿAğwad at-Taqrīrāt*, welches, wie schon erwähnt, ein Bericht über seinen Lehrer *an-Nāʿinī* ist. Seine eigenen Ansichten und Theorien in dieser Wissenschaft wurden in den zahlreichen Berichten seiner Schüler festgehalten. Er unterrichtete und hielt Vorträge in *an-Nağaf al-ʿAšraf* für mehr als 50 Jahre.

²²⁷ Vgl. al-Ḥasanī al-Bāğdādī, ʿAlī, Bd. 1, S. 33 f.

Seine berühmtesten Schüler sind:

- *Āyat 'Allāh al-Fayyād, Muḥammad 'Ishāq*, Verfasser von *Muḥāḍarāt fi 'Uṣūl al-Fiqh*.
- *Āyat 'Allāh al-Ḥusaynī, Muḥammad Surūr al-Wā'iz*, Verfasser von *Miṣbāḥ al-'Uṣūl*.

2.6.1. Die Merkmale dieser Phase

Diese Phase zeichnet sich durch viele unterschiedliche wissenschaftliche Merkmale aus, die sich wie folgt zusammenfassen lassen:

1. Eine Fülle von Werken, Berichten, Interpretationen und Kommentare sowie die erweiterte Erklärung der Regeln der Rechtsmethodologie. Dazu wurden einige Nebenfragen detailliert aufgeführt, insbesondere *mabāḥiṭ al-'alfāz* einschließlich *mabāḥiṭ aṭ-ṭalab* und *al-'adillah al-'aqliyyah* und alle damit verbundenen logischen, philosophischen und theologischen Untersuchungen.⁽²²⁸⁾

Das Ganze stellt die Forscher und Studierenden vor ein riesiges Erbe, dessen Werke und Klassifikationen nur schwer aufzuzählen sind. Zu *al-'Allāmah al-Faḍlī, 'Abd al-Hādī* Schaffen zählen mehr als 200 Werke über die Rechtsmethodologie, darunter Berichte, Erläuterungen, Kurzfassungen und Kommentare.⁽²²⁹⁾

2. Befreiung der *'ilm al-'uṣūl* von allen unnötigen Zusätzen beim Schreiben und Lehren, sowie die Durchsicht und Zusammenfassung der Grundlagen der Rechtsmethodologie. Dabei wurde die Kohärenz beim Aufwerfen der Fragen und der Festlegung der Themen bewahrt.⁽²³⁰⁾

3. Erörterung und Kritik der alten Grundlagen der Rechtsmethodologie und die Etablierung von neuen Methoden.⁽²³¹⁾

²²⁸ Vgl. al-'A'raḡī, Zuhayr: an-Naẓariyyah al-'Uṣūliyyah: Nuṣū'uhā wa-Taṭawwuruhā. In: Turāṭunā, Nr. 81-82, Qum 1426/2005, S. 82 f.; al-Ḥasanī al-Bāḡdādī, 'Alī, Bd. 1, S. 8 f.

²²⁹ Vgl. al-'allāmah al-Faḍlī, 'Abd al-Hādī, Bd. 1, S. 21, 23, 26-36, 42-45, 48 ff.

²³⁰ Vgl. al-Faḍlī, 'Abd al-Hādī, Bd. 1, S. 82; al-Ḥasanī al-Bāḡdādī, 'Alī, Bd. 1, S. 1, 8 f., 32; aš-Šihābī, Maḥmūd, S. 14.

²³¹ Vgl. Šams ad-Dīn, Muḥammad Maḥdī, S. 26.

4. Der Einfluss der rationalen Wissenschaften Logik, Philosophie und *‘ilm al-kalām* auf die Rechtsmethodologie.⁽²³²⁾

5. *‘ilm al-‘uṣūl* befasste sich in diesem Zeitraum mit vielen Fragestellungen, die in dieser Wissenschaft nicht bekannt waren und nicht erforscht wurden. Daraus sind neue Forschungszweige entstanden, die zu den Grundlagen der modernen Rechtsmethodologie gehören, wie es der Fall bei *mabāḥiṭ aṭ-ṭalab* war.⁽²³³⁾

6. Die Grundlagen der Forschung und Erarbeitung, sowie die Argumentationsmethoden und die Behandlung der Fragestellungen haben sich in dieser Phase stark verändert. Aus den vorherigen Phasen wurde nur die Terminologie der Rechtsmethodologie übernommen.⁽²³⁴⁾

2.6.2. Die wissenschaftlichen Errungenschaften von *‘ilm al-‘uṣūl* in dieser Phase

Diese Phase gilt als die beste in der Geschichte der Rechtsmethodologie. Denn hier wurden die Theorien voll entwickelt, die Abhandlungen und Berichte erweitert, die Ideen und Überlegungen wurden gründlicher und die Forschungs- und Argumentationsmethoden klarer.

In den Abhandlungen ging es nicht nur um *‘ilm al-‘uṣūl* und ihre Fragestellungen. Vielmehr umfassten ihre Forschungen auch andere Fachgebiete, denn diese gehören zu den Ziele und Zwecken der Rechtsmethodologie.

Die wissenschaftlichen Errungenschaften dieser Phase lassen sich zwei Wissensgebieten zuordnen, nämlich den Sprachwissenschaften und den rationalen Wissenschaften:

1. Die Sprachwissenschaften

Die Wissenschaftler der Rechtsmethodologie in dieser Phase führten viele Untersuchungen durch und waren sehr fortschrittlich und innovativ in den wichtigs-

²³² Vgl. aṣ-Ṣadr, Muḥammad Bāqir, S. 115.

²³³ Vgl. Karḡī, ‘Abū l-Qāsim, S. 66.

²³⁴ Ebd. S. 67.

ten Fragen der Sprachwissenschaft. Sie entwickelten und erneuerten viele alte Theorien und präsentierten in ihren Untersuchungen Antworten auf diverse sprachwissenschaftliche Fragen dieser Phase. Der Grund dafür lag darin, dass sich die Methode der Rechtsmethodologie in dieser Phase bei der Behandlung der Themen des ersten Teils, nämlich *mabāḥiṭ al-ʿalfāz*, auf viele sprachliche Forschungen stützte. Gemeint sind die Fachgebiete *al-waḍʿ al-luḡawī* (sprachliche Prägung/Festlegung der Sprache), *al-istiʿmāl al-luḡawī* (sprachlicher Gebrauch), *al-ḥaqīqah wa-l-maḡāz* (Veritative und tropische Ausdruck), *dalālat al-kalimah* (Hinweis des Wortes), *dalālat al-ḥurūf* (Hinweis der Partikeln), *dalālat al-tarākīb wa-l-ḡumal* (Hinweis der Zusammensetzung und Sätze), *dalālat al-ʿumūm wa-l-ḥuṣūṣ* (Hinweis des Allgemeinen "Bedeutung" und Besonderen "Bedeutung"), *dalālat al-ʾiṭlāq wa-t-taqūid* (Hinweis des Absoluten "Bedeutung" und der Beschränkung "Bedeutung") und *dalālat al-naḡy wa-al-ʾiṭbāt* (Hinweis der Verneinung/Negation "Bedeutung" und Bestätigung "Bedeutung").⁽²³⁵⁾

Die Themen und Forschungen des zweiten Teils, nämlich *al-ʾuṣūl al-ʿamaliyyah* beruhten ebenfalls auf Grundlagen und Prinzipien, die der Sprachwissenschaften entnommen sind. Gemeint sind hier z.B. Grammatik, Linguistik, Philologie und Rhetorik.

In all diesen Wissenschaften entwickelten die Gelehrten der Rechtsmethodologie neue Theorien und kreative Ansichten, welche sie den älteren Forschungen der Sprachwissenschaft und der Rechtsmethodologie hinzufügten.

Die wichtigsten dieser Theorien sind:

1. eine neue Theorie zur *dalālat al-fiʿl ʿalā az-zamān* (Hinweis des Verbes auf die Zeit), die besagt, dass das Verb auf die Zeit hinweist und zwar durch den Gebrauch und durch *al-qarāʾin al-ḥāriḡiyyah* (äußerliche Indizien/Kontexte). Nach der alten Theorie weist die Form des Verbs -also der Modus- auf die Zeit hin.⁽²³⁶⁾

²³⁵ Mehr über die Bedeutungen dieser hier im ersten Abschnitt "Die Sprachwissenschaften" vorkommenden Fachtermini werden im Zweiten und Dritten Kapitel behandelt und erklärt.

²³⁶ Vgl. Ġamāl ad-Din, Muṣṭafā, S. 54, 306 f.

2. eine neue Theorie zu *'aṣl al-ištiqāq* (Ausgangspunkt der Ableitung), die besagt, dass *al-māddah al-luġawiyyah at-tābitah* (konstante sprachliche Einheit) als ursprüngliche Wurzel der Ausgangspunkt für die unterschiedlichen Ableitungen ist. Jede Ableitung davon kann keine Wurzel für eine andere Ableitung sein, sondern ein Zweig dieser konstanten Einheit. In der alten Theorie hingegen gilt entweder das Verb oder der Infinitiv als Ursprung der Ableitungen.⁽²³⁷⁾

3. neue Theorien zur Unterscheidung zwischen *ma'nā al-fi'l* (Bedeutung des Verbs) und *al-ma'ānī al-ismiyyah* (nominale Bedeutungen), wie zum Beispiel: *al-'asmā' al-ġāmidah* (defektive Nomina/Defektiva), *al-'asmā' al-muštaqqah* (abgeleitete Nomina) und *al-mawādd al-luġawiyyah al-'aṣliyyah fī al-ištiqāq* (konstante sprachliche Einheit in der Ableitung). Diese Bedeutungen "*al-ma'ānī*" werden unabhängig von dem Satz verstanden, im Gegensatz zu *al-ma'ānī al-ḥarfiyyah* (partikuläre Bedeutungen) und deren Arten wie *al-ḥurūf* (die Partikeln), *hay'āt al-'af'āl* (Formen der Verben), *hay'āt al-ġumal* (Formen der Sätze), *'alāmāt al-'i'rāb* (Zeichen der Deklination/Flexion) und einigen Personalpronomen. Die Bedeutung davon hängt eng mit dem Satz zusammen und kann nicht unabhängig von ihm verstanden werden. Damit grenzte man sich von den alten Gelehrten der Rechtsmethodologie, den alten Grammatikern und Rhetorikern, ab.⁽²³⁸⁾

4. neue Theorien zu *dalālat an-nisbah* (Hinweis der Beziehung)⁽²³⁹⁾ in ihren verschiedenen Formen, wie zum Beispiel: *an-nisba at-tarkībiyyah* (zusammengesetzte Beziehung), die in der Genitivverbindung vorhanden ist und *an-nisbah at-tahlīliyyah* (analytische Beziehung), die in *al-muštaqqāt* (Abgeleiteten) und in anderen *an-nisbah* vorhanden ist.⁽²⁴⁰⁾

5. neue Theorien zur Bedeutung von *al-ġumlah al-ismiyyah* (nominaler Satz/Nominalsatz) und *al-ġumlah al-'inšā'iyyah* (al-'inšā-Satz), welche ein Teil von *mabḥaṭ at-ṭalab* (Abhandlungen von *at-ṭalab*) sind. Dabei widersprachen die

²³⁷ Vgl. Ġamāl ad-Dīn, Muṣṭafā, S. 54, 94, 305.

²³⁸ Ebd. S. 63-66, 303 ff.

²³⁹ Die Bedeutung von *dalālat an-nisbah* wird ausführlich im zweiten und dritten Kapitel behandelt.

²⁴⁰ Vgl. Ġamāl ad-Dīn, Muṣṭafā, S. 305 f.

Gelehrten den selbstverständlichen Prämissen der Wissenschaftler der Methodenlehre, der Rhetorikern, Grammatikern und Logikern.⁽²⁴¹⁾

2. Die Rationalen Wissenschaften

Die Forschungen der Wissenschaftler der Methodenlehre waren im Vergleich zu den klassischen philosophischen Forschungen⁽²⁴²⁾ einzigartig und sehr innovativ, denn sie konnte viele Grundlagen der traditionellen Philosophie widerlegen.⁽²⁴³⁾

Die wichtigsten Innovationen in dieser Periode sind:

1. Die Prüfung der *naẓariyyat al-maʿrifah* (Erkenntnistheorie) und die Erneuerung ihrer Grundlagen und Prinzipien.⁽²⁴⁴⁾

2. Die Untersuchung auf dem Gebiet von *falsafat al-luġah* (der Sprachphilosophie). Denn die Wissenschaftler der Methodenlehre überholten die Wissenschaftler von *al-mantiq aṣ-ṣūrī* (Formale Logik) im Bereich *at-tahlīl al-luġawī* (sprachliche Analyse). Weiterhin konnten die Wissenschaftler der Methodenlehre eine Menge linguistischer und semantischer Probleme lösen, die selbst der innovative Philosoph und Logiker *Bertrand Russell* (gest. 1970) nicht lösen konnte.⁽²⁴⁵⁾

3. Vor *Bertrand Russell*, Gründer der logischen Typentheorie⁽²⁴⁶⁾, hatten sich die Wissenschaftler der Rechtsmethodologie mit dem Ursprung dieser Theorie auseinandergesetzt. Sie legten die Grundlagen zur Unterscheidung zwischen *aṭ-ṭalab al-ḥaqīqī* (reale Einforderung) und *aṭ-ṭalab al-ʿinšāʿī* in *mabḥaṭ aṭ-ṭalab*. Zudem konnten sie sogar diese Theorie widerlegen und die Widersprüche lösen, auf die *Russell* seine Theorie gründete.⁽²⁴⁷⁾

²⁴¹ Vgl. Ğamāl ad-Dīn, Muṣṭafā, S. 260-275.

²⁴² Vgl. aṣ-Ṣadr, Muḥammad Bāqir, S. 119.

²⁴³ Ebd. S. 121.

²⁴⁴ Ebd. S. 119 f.

²⁴⁵ Ebd. S. 120.

²⁴⁶ Vgl. für detailliertere Informationen zur Typentheorie bei *Russell* und seinen Meinungen über die Philosophie der Sprache siehe: Whitehead, Alfred North und Russell, Bertrand: *Principia mathematica*, 1963 Cambridge.

²⁴⁷ Vgl. aṣ-Ṣadr, Muḥammad Bāqir, S. 121.

4. Frei von den traditionellen Methoden der Philosophen versuchten die Wissenschaftler dieser Periode, einige Probleme im Bereich der philosophischen Analyse der Sprache zu lösen, wie z.B. das Problem der unklaren Bedeutung der philosophischen Wörter.⁽²⁴⁸⁾

²⁴⁸ Vgl. aṣ-Ṣadr, Muḥammad Bāqir, S. 121.

Mehr über die Bedeutung von den Fachbegriffen, die dem zweiten Abschnitt "rationalen Wissenschaften" gehören, kommt in zweitem Kapitel und drittem Kapitel.

Zweites Kapitel

aṭ-ṭalab bei *as-Sakkākī* und seiner Schule

1. *ʿanwāʿ al-kalām wa-ʿaqsāmuh* (Arten und Kategorien der Rede)

1.1. Arten und Kategorien der Rede vor *as-Sakkākī*

Seit der ersten Epoche des Niederschreibens bemühten sich die Gelehrten der arabischen Sprache darum, das Wesen, die Bedeutungen und die Hinweise/Referenzen der Rede zu verdeutlichen. Ihre Bemühungen entwickelten sich und mündeten in ein Fach, in dem es speziell darum geht, die Arten und Teile der Rede zu bestimmen. Diese Arten und Teile ändern sich je nach Zweck und Anliegen des Redners.

Mit *as-Sakkākī* entwickelte sich dieses Fach zu einem der wichtigsten Forschungsgebiete der Rhetorik und wurde eine ihrer drei Wissenschaften, dem *as-Sakkākī* die Bezeichnung *ʿilm al-maʿānī* gab. So wird dieses Fach seitdem in den Werken der arabischen Rhetorik genannt.

Bei der Durchsicht vieler Werke der *Literatur, Rhetorik, Literaturkritik* und *Syntax* vor *as-Sakkākī* habe ich festgestellt, dass der als *al-ʿAḥfaš al-ʿAḥṣaṭ* bekannte *ʿAbū l-Ḥasan Saʿīd b. Masʿadah al-Balḥī* (gest. 221 H./835 Chr.) der erste war, der von *ʿanwāʿ al-kalām* (Arten der Rede) sprach. Ihm zufolge gibt es je nach dem enthaltenen der Bedeutung sechs Arten der Rede: *al-ḥabar* (Assertion), *al-istiḥbar* (Erkundigung), *al-ʿamr* (Befehl), *an-nahy* (Verbot), *an-nidāʾ* (Anruf) und *at-tamannī* (Wunsch).⁽²⁴⁹⁾

Hierbei geht es um die älteste Einteilung der Arten der Rede, die ich im arabischen Kulturerbe gefunden habe. Auch spätere Gelehrte und Literaten sprachen in ihren Werken über *ʿanwāʿ al-kalām*. Am Anfang geschah dies allerdings nur flüchtig und wurde bis zur Zeit *as-Sakkākī* dann intensiver.

Um die Entwicklung dieses Fachgebiets zu beleuchten, erwähne ich dessen Gelehrten und Literaten im Folgenden chronologisch:

Ibn Qutaybah (gest. 291 H./889 Chr.), sagte zu den Arten der Rede sprach er:

((الكلام أربعة: أمر، وخبر، واستخبار، ورغبة)).

²⁴⁹ Vgl. al-Baṭalyūsī, ʿAbd ʿAllāh b. as-Sayid: *al-Iqtidāb fī Šarḥ ʿAdab al-Kuttāb*, Bd 1., Kairo 1417/1996, S. 59.

„Die Rede teilt sich in vier Bereiche: *ʿamr*, *ḥabar*, *istiḥbar* und *rağbah* (Wunsch).“

Im Weiteren erläuterte er den Unterschied zwischen *al-ḥabar* und den anderen Arten der Rede, indem er sagt:

((ثَلَاثَةٌ لَا يَدْخُلُهَا الصِّدْقُ وَالْكَذِبُ، وَهِيَ: الْأَمْرُ، وَالِاسْتِخْبَارُ، وَالرَّغْبَةُ، وَوَأَحَدٌ يَدْخُلُهُ الصِّدْقُ وَالْكَذِبُ، وَهُوَ الْخَبْرُ))⁽²⁵⁰⁾.

„Bei drei Formen kann weder von Wahrheit noch von Lüge gesprochen werden: *al-ʿamr*, *al-istiḥbār* und *ar-rağbah*. Eine Form hingegen kann wahr oder gelogen sein und das ist *al-ḥabar*.“

Taʿlab (gest. 291 H./904 Chr.) teilte die Rede ebenfalls in vier Einheiten, bei seiner Einführung der Stile der Dichtung, indem er sagte:

((قَوَاعِدُ الشِّعْرِ أَرْبَعٌ: أَمْرٌ، وَنَهْيٌ، وَخَبْرٌ، وَاسْتِخْبَارٌ))⁽²⁵¹⁾.

„Es gibt vier Regeln der Lyrik: *ʿamr*, *nahy*, *ḥabar* und *istiḥbār*.“

Zu jeder Redeeinheit führte er ein Beispiel aus der Lyrik an, ohne sie näher zu erörtern, zu definieren oder deren Bedeutung zu nennen.⁽²⁵²⁾ Mit *qawāʿid aš-šīr* meint er die Bedeutungen, welche die Dichtung als Rede beinhaltet.

ʿAbū Bakr b. as-Sarrāğ (gest. 316 H./928 Chr.). In seinen syntaktischen Abhandlungen erwähnt er einige Arten der Rede, wie z.B. *al-ʿamr*, *an-nahy* und *ad-duʿāʿ* (Bitte/Gebet/Ruf). Dann fügt er noch *al-istiḥām* (Erkundigung/nach der Einsicht fragen) hinzu. Diesen Arten der Rede stellte er *al-ḥabar* gegenüber.⁽²⁵³⁾

An einer anderen Stelle bezeichnete er diese Einheiten als *aṭ-ṭalab*.⁽²⁵⁴⁾ Daher ist *Ibn as-Sarrāğ*, der erste Gelehrte, der implizite erwähnte, dass die Rede in die zwei Kategorien *al-ḥabar* und *aṭ-ṭalab* eingeteilt ist.

²⁵⁰ S. Ibn Qutaybah, ʿAbd ʿAllāh b. ʿAbd al-Mağīd ad-Daynūrī: ʿAdab al-Kātib, Beirut o. J., S. 7.

²⁵¹ S. Taʿlab, ʿAḥmad b. Yaḥyā: Qawāʿid aš-Šīr, Kairo 1416/1995, S. 31.

²⁵² Ebd. S. 31 ff.

²⁵³ Vgl. Ibn as-Sarrāğ, ʿAbū Bakr Muḥammad b. as-Sarī: al-ʿUsūl fī an-Naḥw, Bd. 2, Beirut 1417/1996, S. 170 ff.

²⁵⁴ Vgl. Ibn as-Sarrāğ, S. 176.

Ibn Wahb al-Kātib (4. Jh. H./10. Jh. Chr.). Vor seiner Zeit wurde die Forschung von *ʿanwāʿ al-kalām* weder separat noch ausführlich behandelt. Er entwickelte dieses Forschungsgebiet so weit, dass dieses ein eigenständiges Gebiet wurde. Er widmete diesem in seinem Werk ein großes Kapitel, das er „*al-Bayān at-Ṭāliṭ, wa-Huwa al-ʿIbārah*“ nannte. Darin erörterte er das Wesen von *al-bayān* und bezeichnete es als Ausdruck einer beliebigen Idee durch Wörter, welche sich von Sprache zu Sprache ändern, obwohl das Gemeinte bei den unterschiedlichen Sprechenden gleich ist. Zudem erwähnte er die Kategorien von *al-bayān* und erläuterte deren Bedeutungen. Ihm zufolge gibt es zwei Kategorien: *ẓāhir* (explizit) und *bāṭin* (implizit).⁽²⁵⁵⁾

In einem weiteren Schritt erörterte er die Arten der Rede, indem er sagte:

((وَاللُّغَةُ الْعَرَبِيَّةُ - الَّتِي نَزَلَ بِهَا الْقُرْآنُ، وَجَاءَ بِهَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) الْبَيَانُ - وَجُودُهُ وَأَقْسَامُهُ، وَمَعَانِي وَأَحْكَامُهُ، مَتَى لَمْ يَقِفْ عَلَيْهَا مَنْ يُرِيدُ تَفْهَمَ مَعَانِيهَا وَاسْتِنْبَاطَ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ لَفْظُهَا، لَمْ يَبْلُغْ مُرَادَهُ، وَلَمْ يَصِلْ إِلَى بُعَيْتِهِ)).

„Die arabische Sprache, in welcher der Koran offenbart wurde und dank welcher, durch den Gesandten Allahs (Gottes Segen und Friede seien auf ihm und seiner Familie), die Deutlichkeit (zu uns) gelangte, verfügt über viele Aspekte und Arten, Bedeutungen und Regeln. Damit muss sich derjenige, der ihre Sinnesinhalte verstehen und die Bedeutung ihrer Wörter ermitteln möchte, unbedingt auseinandersetzen. Ansonsten erreicht er nicht sein Ziel“.

In einem nächsten Schritt beschränkte er diese Komponenten auf zwei Hauptkategorien:

((وَيَجْمَعُ ذَلِكَ فِي الْأَصْلِ: الْخَبْرُ وَالطَّلَبُ))

„Im Grunde lassen sie sich auf *al-ḥabar* und *at-ṭalab* zurückführen.“

Er definierte *al-ḥabar* folgendermaßen:

((الْخَبْرُ: كُلُّ قَوْلٍ أَفْدَتْ بِهِ مُسْتَمِعِهِ مَا لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ، كَقَوْلِكَ: قَامَ زَيْدٌ، فَقَدْ أَفْدَتْهُ الْعِلْمُ بِقِيَامِهِ)).

„Mit *al-ḥabar* ist jede Aussage gemeint, die getätigt wird und durch welche der Hörer etwas erfährt, was er vorher nicht wusste, wie in: Zayd ist aufge-

²⁵⁵ Vgl. Ibn Wahb al-Kātib, ʿIshāq b. ʿIbrāhim: *al-Burhān fī Wuḡūh al-Bayān*, Kairo o. J., S. 92 f.

standen. Damit wird der Hörer darüber informiert, dass Zayd aufgestanden ist.“

aṭ-ṭalab definierte er wie folgt:

((وَالطَّلَبُ: كُلُّ مَا طَلَبْتَهُ مِنْ غَيْرِكَ، وَمِنْهُ: الْإِسْتِفْهَامُ، وَالذُّعَاءُ، وَالتَّمَنِّيُّ، لِأَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ طَلَبٌ، فَإِنَّكَ إِذَا تَطَلَبْتَ مِنَ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - بِدُعَائِكَ وَمَسْأَلَتِكَ، وَتَطَلَبُ مِنَ الْمُنَادِي الْإِقْبَالَ إِلَيْكَ أَوْ عَلَيْكَ، وَتَطَلَبُ مِنَ الْمُسْتَفْهَمِ مِنْهُ بِذَلِكَ الْفَائِدَةِ لَكَ))⁽²⁵⁶⁾.

„aṭ-ṭalab bezeichnet alles, was man von dem/den anderen fordert, z.B. al-istifhām, Ruf/Gebet und Wunsch. Dies alles gehört zu ṭalab. Denn im Bittgebet bittest du Gott um die Erfüllung einer Forderung. Du forderst von dem, den du anrufst, dass er sich zu dir hinwendet. Und von dem, den du fragst, erwartest du, dass er dir weiterhilft.“

Anschließend erwähnte er die bekannte Regel, wonach sich **al-ḥabar** von allen anderen Kategorien abgrenzt und dass bei **al-ḥabar** die Möglichkeit von Wahrheit oder Lüge besteht. Zudem nannte er kurz einige Kategorien von **al-ḥabar**.⁽²⁵⁷⁾

Aus alldem kann man schlussfolgern, dass **Ibn Wahb al-Kātib** der erste war, der 'anwā' al-kalām in die Kategorien zwei **al-ḥabar** und **aṭ-ṭalab** einteilte, sie genau erklärte und einige ihrer Klassen benannte.

Die Gelehrten, die ihm folgten, nannten dieses Forschungsgebiet: **ma'ānī al-kalām** (Bedeutungen der Rede). Ihr Ziel war, wie bei **Ibn Wahb al-Kātib**, 'anwā' al-kalām näher zu bestimmen, was im Grunde von den Bedeutungen abhängt, welche den Ausdrucksweisen in den Sätzen, die sich wiederum je nach Redezweck unterscheiden, entnommen werden. Dabei geht es entweder um **ma'ānī ḥaqīqiyyah** (veritative Bedeutungen)⁽²⁵⁸⁾ oder **ma'ānī mağāziyyah** (übertragene Bedeutungen). Worauf im Kapitel **aṭ-ṭalab** ausführlich eingegangen wird.

Ibn Fāris (gest. 395/1005) war der erste Gelehrte, bei dem ich die Bezeichnung **ma'ānī al-kalām** für 'anwā' al-kalām fand. In seinem Buch gibt es ein Kapitel mit dem Titel **ma'ānī al-kalām**, an dessen Anfang er sagt:

²⁵⁶ S. Ibn Wahb al-Kātib, S. 93 f.

²⁵⁷ Ebd. S. 94 ff.

²⁵⁸ al-ma'nā al-ḥaqīqī bedeutet: „die Eigenschaft der Beziehung des ursprünglichen Koordiniertseins von Ausdruck und Bedeutung“. (S. Löschner, Harald: S. 235.)

((وَهِيَ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ عَشْرَةٌ: خَبْرٌ، وَاسْتِخْبَارٌ، وَأَمْرٌ، وَنَهْيٌ، وَدُعَاءٌ، وَطَلْبٌ، وَعَرْضٌ، وَتَحْضِيضٌ، وَتَمَنٍّ، وَتَعْجُبٌ)).

„Den Gelehrten zufolge gibt es zehn davon: *ḥabar*, *istiḥbār*, *ʿamr*, *nahy*, *duʿā*, *ṭalab*, *ʿarḍ* (Anerbieten), *taḥḍīd* (Drängen), *tamannī* und *taʿaḡḡub* (Staunen).“

Er erklärt anschließend kurz jede dieser Teile, erörtert bei einigen die übertragene Bedeutungen und führt Beispiele dazu an.⁽²⁵⁹⁾ Doch er gibt zu diesen Teilen keine Definitionen. Seine Einteilung folgt zudem keiner klaren wissenschaftlichen Methode, die bei *Ibn Wahb al-Kātib* und bei *as-Sakkākī* später klar zu erkennen ist. Tatsächlich sind diese Teile miteinander vermischt. Manche bilden ein Teilgebiet der anderen, denn die meisten von ihm genannten Formen gehören zu *aṭ-ṭalab*. Andere wiederum sind übertragene Bedeutung von *al-ʿamr*, wie z.B. *at-taḥḍīd* (Drängen) und *al-ʿarḍ* (Anerbieten).

ʿAbd al-Qāhir b. ʿAbd ar-Raḥmān al-Ġurġānī (gest. 471 H./1078 Chr.): In seinen rhetorischen Abhandlungen erläuterte er einige Arten und Kategorien der Rede, entweder unter dem Titel *maʿānī an-naḥw* oder *an-naẓm* oder *maʿānī al-kalām*.

Seine Gedanken und Theorien spielten danach eine große Rolle bei der Etablierung einer vollständigen Theorie, welche als *ʿilm al-maʿānī* bezeichnet wurde. Seine Auseinandersetzung mit *maʿānī al-kalām* beschränkt er in Wirklichkeit auf den ersten Teil von *ʿaqsām al-kalām* (Kategorien der Rede), nämlich auf *al-ḥabar*. Er erklärt die Bedeutung von *al-ḥabar* ausführlich und erwähnte seine Arten und Kategorien. Dazu führt er die passenden Beispiele an.

Den zweiten Teil von *aṭ-ṭalab* berücksichtigt er im Grunde überhaupt nicht. Seine volle Aufmerksamkeit widmet er letztlich *al-ḥabar*, dem Teil, welcher bei ihm als *ʿaṣl al-kalām* (Ausgangspunkt der Rede) gilt und daher am wichtigsten ist.

²⁵⁹ Vgl. Ibn Fāris, ʿAbū al-Ḥusayn ʿAḥmad: *aṣ-Ṣāḥibī fī Fiqh al-Luġah al-ʿArabiyyah wa-Masāʾilihā wa-Sunan al-ʿArab fī Kalāmihā*, Beirut 1418/1997, S. 133 ff.

Seine Gedanken zum Fachgebiet *ma‘ānī al-kalām* fasst er wie folgt zusammen:

((وَجُمْلَةُ الْأَمْرِ أَنَّ الْخَبَرَ وَجَمِيعَ مَعَانِي الْكَلَامِ مَعَانٍ يُنْشِئُهَا الْإِنْسَانُ فِي نَفْسِهِ، وَيُصَرِّفُهَا فِي فِكْرِهِ، وَيُنَاجِي بِهَا قَلْبَهُ، وَيُرَاجِعُ فِيهَا عَقْلَهُ، وَتُوصَفُ بِأَنَّهَا مَقَاصِدٌ وَأَعْرَاضٌ، وَأَعْظَمُهَا شَأْنًا الْخَبْرُ، فَهُوَ الَّذِي يَتَصَوَّرُ بِالصُّورِ الْكَثِيرَةِ، وَتَقَعُ فِيهِ الصَّنَاعَاتُ الْعَجِيبَةُ، وَفِيهِ تَكُونُ الْمَزَايَا الَّتِي بِهَا يَقَعُ النَّفَاضُ فِي الْفَصَاحَةِ عَلَى مَا شَرَحْنَا))⁽²⁶⁰⁾.

„Zusammengefasst kann man sagen, dass *al-ḥabar* und alle *ma‘ānī al-kalām* bei dem Menschen selbst und in seinem Verstand produziert werden. Er denkt darüber nach und setzt sich emotional und verstandeshalber damit auseinander. Sie werden als Intentionen und Zwecke beschrieben. Die wichtigste Figur davon ist *al-ḥabar*. Sie kommt in den unterschiedlichsten Formen und den ausgezeichneten Formulierungen vor. *al-ḥabar* ist die Figur, bei welcher der Unterschied zwischen den Stufen der *faṣāḥah* (Sprachrichtigkeit) klar wird.“

Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606 H./1209 Chr.) ging in der Auseinandersetzung mit *ma‘ānī al-kalām* genauso wie *‘Abd al-Qādir al-Ġurġānī* vor. In seinem Buch führt er kurz eine Definition und Erklärung von *al-ḥabar* aus. Dabei fasst er die Gedanken von *al-Ġurġānī* zusammen, ohne Nennenswertes hinzuzufügen.⁽²⁶¹⁾

Die aufgeführten Entstehungsphasen des Forschungsgebiets *ma‘ānī al-kalām* zeigen also, dass der Terminus *ma‘ānī al-kalām* in den Werken der Literatur, Literaturkritik, der Syntax und der Rhetorik entstanden ist. Nichts wurde darüber in den ersten Werken der Rechtsmethodologie erwähnt. Die folgende Behauptung von *Udo Simon* ist meiner Meinung nach daher nicht zutreffend:

„Es gibt also eine gewisse Vorprägung des Terminus *Ma‘ānī* in Richtung seines späteren Gebrauchs in der *‘ilm al-ma‘ānī*. Dieser Gebrauch entstammt eher dem Spannungsfeld zwischen Grammatik und Methodenlehre als dem

²⁶⁰ S. al-Ġurġānī, ‘Abd al-Qādir b. ‘Abd ar-Raḥmān: *Dalā’il al-’Iġāz*, Kairo o. J., S. 543.

²⁶¹ Vgl. *Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī*, Muḥammad b. ‘Umar: *Nihāyat al-’Iġāz fi Dirāyat al-’Iġāz*, Beirut o. J., S. 74.

Bereich der Literaturkritik. Das Wort ma‘ānī gewinnt die Bedeutungsnuance eines abstrakten Grundschemas, das die Sprache zur Auffüllung mit aktuellen Realisationen bereithält.“⁽²⁶²⁾

Im nächsten Kapitel wird gezeigt, dass die Gelehrten der Rechtsmethodologie bei der Bestimmung der Arten und Kategorien der Rede zunächst den Philologen und Literaten folgten. Später entwickelten sie jedoch ihre eigenen Ansichten dazu.

1.2. Arten und Kategorien der Rede bei *as-Sakkāki* und seiner Schule

as-Sakkāki fasste alle Fragen zusammen, die von den früheren Gelehrten bei der Bestimmung der Arten und Kategorien der Rede erörtert wurden. Dabei folgte er einer neuen Methode, die sich von allen alten Methoden unterscheidet. Daraus entwickelte sich wiederum eine eigenständige Wissenschaft, welche er *‘ilm al-ma‘ānī* nannte. Er erstellte hierfür eine Definition, welche diese Wissenschaft von den anderen drei Fachgebieten der Rhetorik abgrenzt:

((عِلْمُ الْمَعَانِي هُوَ تَتَبُّعُ خَوَاصِّ تَرَكَيبِ الْكَلَامِ فِي الْإِفَادَةِ، وَمَا يَتَّصِلُ بِهَا مِنَ الْإِسْتِحْسَانِ وَغَيْرِهِ، لِيَحْتَرِزَ بِالْوُقُوفِ عَلَيْهَا عَنِ الْخَطَأِ فِي تَطْبِيقِ الْكَلَامِ عَلَى مَا يَقْتَضِي الْحَالُ ذِكْرُهُ))⁽²⁶³⁾.

„(Die Wissenschaft von den Bedeutungen ist das Studium der spezifischen Eigenarten der Redezusammensetzungen hinsichtlich des Aussagewerts [den sie jeweils vermitteln] (‘ifādah) und der Billigung (istiḥsān) bzw. Nichtbilligung, die sie [jeweils] finden)⁽²⁶⁴⁾, damit man sich durch das Verständnis jener spezifischen Eigenarten davor bewahre, fehlzugehen bei der Anpassung der Rede (taṭbīq al-kalām) an das, was die Sachlage zu erwähnen verlangt“.

²⁶² S. Simon, Udo Gerald, S. 12.

²⁶³ S. as-Sakkāki, S. 247.

²⁶⁴ S. Simon, Udo Gerald, S. 59.

as-Sakkākī achtete besonders darauf, alle Aspekte dieser Definition ausführlich zu erläutern, damit die terminologische Bedeutung dieser neuen Wissenschaft verdeutlicht wird, welche sie von den anderen Wissenschaften der Rhetorik klar abgrenzt. Dabei ging es *as-Sakkākī* darum, zwischen den spezifischen Redezusammensetzungen und deren Hinweise mit den darin enthaltenen unterschiedlichen stilistischen Ebenen und Stile zu unterscheiden. Dadurch wird es dem Sprecher möglich, bei der Anpassung seiner Rede an die Sprechsituation Fehler zu vermeiden.⁽²⁶⁵⁾

Diese Definition, die *as-Sakkākī* für *ma‘ānī al-kalām* erstellte, fasste *al-Qazwīnī* (gest. 739 H./1338 Chr.) wie folgt zusammen:

((هو علمٌ يُعَرَّفُ بِهِ أَحْوَالُ اللَّفْظِ الْعَرَبِيِّ الَّتِي بِهَا يُطَابِقُ مُقْتَضَى الْحَالِ))⁽²⁶⁶⁾.

„Das ist die Wissenschaft über die Formen des arabischen Ausdrucks, die es möglich machen, die Rede der Sprechsituation anzupassen.“

Bei der Aufteilung der Rede ging *as-Sakkākī* im Grunde genauso wie *Ibn Wahb al-Kātib* vor. So spricht er auch von zwei Hauptkategorien oder wie er selber sie nannte *qānūnayn* (zwei Grundlagen):

- Die erste Grundlage: *al-ḥabar*
- Die zweite Grundlage: *aṭ-ṭalab*

Im Gegensatz zu *Ibn Wahb al-Kātib* und zu allen früheren Gelehrten teilte *as-Sakkākī* jedoch *aṭ-ṭalab* in fünf Kategorien, nämlich:

- *al-‘amr*
- *an-nahy*
- *al-istifhām*
- *at-tamannī*
- *an-nidā’*

Die beiden Grundlagen sind die wichtigsten Teile von *‘ilm al-ma‘ānī*. Alle anderen Teile sind Zweige davon. Hieraus wird ersichtlich, dass *as-Sakkākī* dem *Ibn*

²⁶⁵ Vgl. *as-Sakkākī*, S. 247 f., 250 f.

²⁶⁶ S. *al-Qazwīnī*: *al-‘Īdāḥ fī ‘Ulūm al-Balāḡah*, S. 18.

Wahb nur bei der Teilung der Grundform der Redesequenz folgte. Er war allerdings der erste Rhetoriker, der die Kategorien von **at-ṭalab** auf fünf begrenzte, nach Grundlagen der Logik zwischen ihnen unterschied und bei der Definition und der Bestimmung der Themen einer ganz neuen, einzigartigen Methode folgte.

as-Sakkākī war der Meinung, dass die festgelegten Definitionen falsch und unlogisch sind. Er erörterte sie und zeigte ihre Mängel auf. Jedoch gab er keine eigene Definition dazu, da er der Meinung war, dass der Sinn dieser beiden Kanons deutlich ist und keinerlei Erklärung bedarf.

Denn der Begriff **al-ḥabar** ist eindeutig, da sowohl die Verständigen als auch die einfachen Leute problemlos zwischen wahrer und falscher Aussage unterscheiden können, sofern sie Ahnung davon haben.⁽²⁶⁷⁾ Bei **at-ṭalab** sind die Bedeutungen von **at-tamannī**, **al-istifhām**, **al-ʿamr**, **an-nahy** und **an-nidāʿ** den Menschen bekannt, denn sie schaffen diese Arten von **at-ṭalab** in ihrem Verstand und sie werden von ihnen differenziert. Mit jeder dieser Kategorien ist eine besondere Einforderung verbunden, die dem **at-ṭālib** (Einforderer) bekannt ist, bevor sie realisiert wird.⁽²⁶⁸⁾

Tatsächlich unterscheiden sich diese beiden Kategorien in zwei Dingen:

1. Die Wesenheit von **al-ḥabar** ist anders als die Wesenheit von **at-ṭalab**.
2. Die den Gelehrten bekannte Eigenschaft von **al-ḥabar**, nämlich die Möglichkeit zur Wahrheit und Falschheit, gibt es bei **at-ṭalab** nicht. **as-Sakkākī** nannte diesen Unterschied **al-lāzim al-mašhūr** (bekanntes Proprium).⁽²⁶⁹⁾ Dies bedeutet, dass **dalālat al-ḥabar** (Hinweis der Assertion) auf Wahres oder Falsches nicht auf **ad-dalālah al-ʿulā** (erster Hinweis), nämlich **ad-dalālah at-taṭābuqiyyah** (übereinstimmender Hinweis/**ad-dalālah at-taṭābuqiyyah**) bzw. **ad-dalālah al-waḍʿiyyah**

²⁶⁷ Vgl. as-Sakkākī, S. 251 f.

²⁶⁸ Ebd. S. 253.

²⁶⁹ Ebd. S. 253.

(geprägter Hinweis/konventioneller Hinweis), sondern auf *ad-dalālah al-iltizāmiyyah* (impliziter Hinweis/Implikationsreferenz) zurückzuführen ist.⁽²⁷⁰⁾

Über die Differenzierung zwischen *al-ḥabar* und *aṭ-ṭalab* haben viele Gelehrte vor *as-Sakkākī* gesprochen, deshalb stammt sie also nicht von ihm. Allerdings war er derjenige, der sich ausführlich und genau mit diesem Punkt auseinandersetzte.

Das war im Allgemeinen die Methode, welche *as-Sakkākī* für die Fachgebiete 'anwā' *al-kalām* und 'ilm al-ma'ānī' erstellte. Trotz der Kritik einiger zeitgenössischer Forscher wird diese Methode der Gelehrten der *as-Sakkākīs* Schule bis heute befolgt.

Der erste Gelehrte der *as-Sakkākīs* Schule war *Badr ad-Dīn b. Mālik* (gest. 686 H./1287 Chr.), der *as-Sakkākī's* Gedanken zur *balāgh* im Allgemeinen und zu 'ilm al-ma'ānī' im Besonderen in seinem Werk zusammenfasste. Dabei war sein Schreibstil klarer und zugänglicher als der von *as-Sakkākī* und er kam dem literarischen Stil näher als dem logischen.⁽²⁷¹⁾

²⁷⁰ Die Gelehrten der Logik teilten *ad-dalālah al-lafẓiyyah* (ausdrucksseitiger Hinweis) in drei Abschnitten auf: *ad-dalālah at-taṭābuqiyyah* (übereinstimmender Hinweis/Äquivalenzreferenz), *ad-dalālah at-taẓammuniyyah* (Inklusionsreferenz/inklusive Hinweis), *ad-dalālah al-iltizāmiyyah* (impliziter Hinweis/Implikationsreferenz).

Mit *ad-dalālah at-taṭābuqiyyah* wird gemeint, dass der Ausdruck auf die gesamte Bedeutung hinweist und damit übereinstimmt sowie der Ausdruck "Buch", wenn er auf das ganze Buch hinweist vom "Umschlag" bis zu den "Blättern". Dieser Hinweis ist in der Tat ein sprachlicher und wird auch *ad-dalālah al-waḍ'īyyah* oder *ad-dalālah al-'ulā* genannt.

Mit *ad-dalālah at-taẓammuniyyah* wird gemeint, dass der Ausdruck auf einen Teil von der Bedeutung und nicht auf das Ganze hinweist wie bei dem Ausdruck "Buch", der diesmal nur auf den "Umschlag" oder die "Blätter" hinweist. Dieser Hinweis ist innerhalb des sprachlichen Hinweises und damit ein Teil davon.

Mit *ad-dalālah al-iltizāmiyyah* wird gemeint, dass der Ausdruck auf seine Bedeutung hinweist. Hinzu kommt der Hinweis auf eine andere Bedeutung, die mit der eigenen verbunden ist wie in dem Ausdruck "Decke", der auch auf die "Wand" hinweist. Denn der Verstand kann sich keine "Decke" ohne "Wände" vorstellen. Dieser Hinweis ist hier ein rationaler und kein sprachlicher.

²⁷¹ Vgl. *Badr ad-Dīn b. Mālik, Muḥammad b. Muḥammad: al-Miṣbāḥ fī 'Ulūm al-Ma'ānī wa-l-Bayān*, Beirut 1422/2001, S. 100.

Ihm folgte *al-Ḥaṭīb al-Qazwīnī*, der die Methode von *as-Sakkākī* entwickelte und für den Studierenden vereinfachte. Er veränderte einige Definitionen, Kategorien und Begriffe der arabischen Rhetorik. Somit entwickelte sich diese Wissenschaft weiter und ihre Methode verbesserte sich. Seine wichtigste terminologische Erneuerung in *‘ilm al-ma‘ānī* bestand darin, dass er der ersten Kategorie *aṭ-ṭalab* die Bezeichnung *al-’inšā’* gab. Die zweite nannte er weiterhin *al-ḥabar*.⁽²⁷²⁾

al-Qazwīnī profitierte von *as-Sakkākī*s Bedeutungs differenzierung, um zwischen *al-ḥabar* und *al-’inšā’* zu unterscheiden. Dazu sagt er:

((إِنَّ الْكَلَامَ إِذَا خَبَّرَ أَوْ إِنْشَاءً؛ لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ لِنِسْبَتِهِ خَارِجٌ تُطَابِقُهُ أَوْ لَا تُطَابِقُهُ، أَوْ لَا يَكُونُ لَهَا خَارِجٌ، الْأَوَّلُ الْخَبْرُ، وَالثَّانِي الْإِنْشَاءُ))⁽²⁷³⁾.

„Bei *kalām* (Rede) handelt es sich entweder um *ḥabar* oder *’inšā’*. Denn entweder hat die Rede einen konkreten Bezug, mit dem sie übereinstimmt oder nicht übereinstimmt, das ist der Fall bei *al-ḥabar*. Oder sie hat keinen konkreten Bezug, dann handelt es sich um *al-’inšā’*.“

Diese kurze Formulierung von *al-Qazwīnī* zur Unterscheidung zwischen *al-ḥabar* und *al-’inšā’* bedarf einer weiteren Erklärung, da sie eine Fülle von wissenschaftlichen Themen beinhaltet. Aus diesem Grund haben sich die Kommentatoren seines Buches „*at-Talḥiṣ fī ‘Ulūm al-Balāghah*“ intensiv damit beschäftigt.

Die wichtigste Aussage dieser Formulierung besteht darin, dass jede vollständige Rede *an-nisbah* (Beziehung) zwischen zwei Teilen, nämlich von *al-musnad ’ilayh* (Subjekt) und von *al-musnad* (Prädikat), aufweist. Diese prädikative Beziehung existiert eigentlich im Verstand des Sprechers, wird jedoch nur durch das Reden verständlich. Sie bedeutet hier die Relation vom Subjekt zum Prädikat, wodurch die Rede vollständig und damit ohne Mängel von der Bedeutung verstanden wird. Diese *nisbah* ist sowohl bei *al-ḥabar* als auch bei *al-’inšā’* vorhanden, allerdings in unterschiedlichen Formen. Somit kann man sagen, dass die Rede zwei Formen von *an-nisbah* aufweist:

1. *an-nisbah al-ḥabariyyah* (prädikative Beziehung), die in der Außenwelt in einer der drei Zeiten, *Gegenwart*, *Vergangenheit* oder *Zukunft* vorkommt. Wenn

²⁷² Vgl. *al-Qazwīnī*: *at-Talḥiṣ fī ‘Ulūm al-Balāghah*, S. 38; ders.: *al-’Idāḥ fī ‘Ulūm al-Balāghah*, S. 19.

²⁷³ S. *al-Qazwīnī*: *at-Talḥiṣ fī ‘Ulūm al-Balāghah*, S. 38; ders.: *al-’Idāḥ fī ‘Ulūm al-Balāghah*, S. 19.

sie mit der Außenwelt übereinstimmt, handelt es sich um *ḥabar ṣādiq* (wahre Aussage). Bei einer Nicht-Übereinstimmung spricht man von *ḥabar kāḍib* (falscher Aussage).

2. *an-nisbah al-ʿinšāʿiyyah* (Beziehung von *al-ʿinšāʿ*), die keine Existenz vor *al-ʿinšāʿ* in der Außenwelt hat. Somit kann man dabei nicht von einer Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung reden. Denn diese Beziehung entsteht nur durch die Ausdrücke von *al-ʿinšāʿ*, d.h. *al-ʿinšāʿ* schafft *an-nisbah* in der Außenwelt und dies gilt für alle Arten und Kategorien von *al-ʿinšāʿ*.⁽²⁷⁴⁾ Deswegen wird gesagt: ⁽²⁷⁵⁾((إِنَّ الْإِنشَاءَ هُوَ الْكَلَامُ الْمَوْجِدُ لِنَسْبَتِهِ)) „*al-ʿinšāʿ* ist eine Aussage, die ihre Beziehung selbst schafft.“

Das Wort (الإنشاء)/*al-ʿinšāʿ* geht auf die drei Radikale (ن ش أ)/(n-š-ʿ) zurück und hat einige Bedeutungen im Arabischen. Gemeint ist hier: (الخلق، والإيجاد)/*al-ḥalq wa-l-ʿiğād* (Erschaffung und Schaffung).⁽²⁷⁶⁾ Die Bedeutung des Fachausdruckes ist hier aber *ʿiğād an-nisbah al-ʿinšāʿiyyah* (Schaffung der Beziehung von *al-ʿinšāʿ*). Hierbei können wir den Zusammenhang zwischen der linguistischen Bedeutung vom Wort *al-ʿinšāʿ* und seiner Bedeutung vom Fachausdruck verstehen. So lässt sich nachvollziehen, warum die zweite Kategorie der Rede *al-ʿinšāʿ* genannt wurde.

ʿAḥmad Maṭlūb ist jedoch der Meinung, dass es einen solchen Zusammenhang nicht gibt.⁽²⁷⁷⁾ Dies trifft aber nicht zu, denn der Zusammenhang zwischen der linguistischen Bedeutung und der Bedeutung vom Fachausdruck ist sehr deutlich.

²⁷⁴ Vgl. at-Taftāzānī, Saʿd ad-Dīn Masʿūd b. ʿUmar: al-Muṭawwal ʿalā at-Talḥiṣ, [Türkei] 1310/1892, S. 37 ff.; Ibn ʿArabšāh, ʿIbrāhīm b. Muḥammad: al-ʿAṭwal fi Šarḥ at-Talḥiṣ, Bd. 1, Beirut 1422/2001, S. 208 f.; ʿAbū al-ʿAbbās al-Mağribī, ʿAḥmad b. Muḥammad: Mawāhib al-Fattāḥ fi Šarḥ at-Talḥiṣ, Bd. 1, Beirut 1424/2003, S. 141 f.

²⁷⁵ S. ʿAbū al-ʿAbbās al-Mağribī, Bd. 1, S. 143.

²⁷⁶ Vgl. Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukram, unter: (نَشَأَ)/našaʿa; al-Ġawharī, ʿIsmaʿīl b. Ḥammad: aṣ-Šiḥāḥ, unter: (نَشَأَ); aš-Šarīf al-Ġurğānī, ʿAlī b. Muḥammad: Kitāb at-Taʿrifāt, Beirut 1424/2003, S. 96.

²⁷⁷ Vgl. Maṭlūb, ʿAḥmad: Muġam al-Muṣṭalahāt al-Balaġiyyah wa-Taṭawwurihā, Bd. 1, Beirut 1427/2006, S.332.

Zudem lässt sich den schon erwähnten Erörterungen der Rhetoriker entnehmen, dass ihnen dieser enge Zusammenhang wohl bewusst war.

Diese Einteilung der Rede in *al-ḥabar* und *al-ʿinšāʿ* eigneten sich alle Gelehrten der *as-Sakkākīs* Schule an, die „*at-Talḥiṣ fī ʿUlūm al-Balāghah*“ von *Qazwīnī* kommentierten.⁽²⁷⁸⁾ Selbst der Rhetoriker *Yaḥyā b. Ḥamzah al-ʿAlawī al-Yamanī*, der nicht zu dieser Schule gehört, folgte dieser Einteilung. Dabei ging er teils wie *as-Sakkākī*,⁽²⁷⁹⁾ teils wie *al-Qazwīnī* vor.⁽²⁸⁰⁾ Es sieht so aus, als hätten die beiden Begriffe *al-ʿinšāʿ* und *aṭ-ṭalab* bei ihm die gleiche Bedeutung und den gleichen terminologischen Bedeutung.

Hier stellt sich die grundlegende Frage, ob die Einteilung der Rede in *al-ḥabar* und *al-ʿinšāʿ*, die zum ersten Mal bei *Qazwīnī* auftauchte, von ihm stammt oder, ob er sie von einem anderen Rhetoriker übernahm. Diese Frage wurde weder von *Qazwīnī*, noch von den anderen Gelehrten der *as-Sakkākīs* Schule beantwortet.

Auch die zeitgenössischen Forscher sind sich nicht darüber einig, wer hinter dieser Einteilung steckt. Einige führten sie ausschließlich auf die Rhetoriker zurück.

Dazu sagt *Šafiʿ as-Sayyid*:⁽²⁸¹⁾ ((قَسَمَ الْبَلَاغِيُّونَ الْكَلَامَ إِلَى خَبْرٍ وَإِنشَاءٍ)) „Die Rhetoriker teilten die Rede in *ḥabar* und *ʿinšāʿ* ein.“

Faḍl ʿAbbās meint dazu:

((الْبَلَاغِيُّونَ مُتَّفِقُونَ عَلَى تَقْسِيمِ الْكَلَامِ إِلَى خَبْرٍ وَإِنشَاءٍ...، هَذَا هُوَ الْمُنْهَجُ الَّذِي نَهَجَهُ الْعُلَمَاءُ بَعْدَ عَبْدِ الْقَاهِرِ، وَاسْتَمَرَّ إِلَى الْعَصْرِ الْحَدِيثِ))⁽²⁸²⁾.

²⁷⁸ Vgl. *as-Subkī*, ʿAḥmad b. ʿAlī, Bd. 1, S. 221; *at-Taftāzānī*: *al-Muṭawwal*, S. 37; *Ibn ʿArabšāh*, Bd. 1, S. 207; ʿAbū al-ʿAbbās al-Mağribī, Bd. 1, S. 141 f.; aš-Šarīf al-Ġurġānī, ʿAlī b. Muḥammad: *al-Ḥašīyah ʿalā al-Muṭawwal*, Beirut 1428/2007, S. 54, 250.

²⁷⁹ Vgl. *al-ʿAlawī al-Yamanī*, *Yaḥyā b. Ḥamzah*: *aṭ-Ṭirāz al-Mutaḍammin li-ʿAsrār al-Balāghah wa-ʿUlūm Ḥaqāʿiq al-ʿIğāz*, Bd. 3, Beirut 1423/2002, S. 140, 155.

²⁸⁰ Ebd. Bd. 3, S. 155.

²⁸¹ *S. as-Sayyid*, *Šafiʿ*: *al-Baḥṭ al-Balaġī ʿinda al-ʿArab. Taʿṣīl wa-Taqwīm*, Kairo o. J., S. 145.

²⁸² *S. ʿAbbās*, *Faḍl*: *al-Balāghah Funūnuhā wa-ʿAfnānuhā: ʿIlm al-Maʿānī*, Irbid-Jordan 1417/1997, S. 95.

„Die Rhetoriker sind sich über die Einteilung der Rede in ḥabar und ʿinšāʿ einig..., auf diese Weise gingen die Wissenschaftler, die nach ʿAbd al-Qāhir kommen, vor und dies gilt bis heute noch.“

Andere Forscher sind der Meinung, dass diese Einteilung auf Wissenschaftler aus unterschiedlichen Fachgebieten zurückzuführen ist.

Dazu meint ʿAbd ar-Raḥmān al-Maydānī:

((استقر رأي الخُذَّاقِ مِنَ النَّحْوِيِّينَ، وَعُلَمَاءِ أُصُولِ الْفِقْهِ، وَغَيْرِهِمْ، وَعُلَمَاءِ الْبَلَاغَةِ، عَلَى أَنَّ الْكَلَامَ يَنْحَصِرُ فِي قِسْمَيْنِ: (الْخَبَرُ، وَالْإِنْشَاءُ)، وَأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ قِسْمٌ ثَالِثٌ))⁽²⁸³⁾.

„Die besten Grammatiker, die Rechtsmethodologen, die Rhetoriker und andere mehr sind zum Schluss gekommen, dass die Rede in zwei Kategorien einzuteilen ist, nämlich al-ḥabar und al-ʿinšāʿ. Eine dritte Kategorie gibt es nicht.“

Andere wiederum führten diese Einteilung auf die Logiker zurück. In diesem Zusammenhang sagt aš-Šayḥ ʿAbd al-Hādī al-Faḍlī:

((يُقَسَّمُ الْأَسْلُوبُ بِاعْتِبَارِ وَظِنْفَتِهِ التَّعْبِيرِيَّةِ إِلَى قِسْمَيْنِ، الْأَوَّلُ: الْأَسْلُوبُ الْإِخْبَارِي، وَالثَّانِي: الْأَسْلُوبُ الْإِنْشَائِي، وَأَقْدَمُ تَعْرِيفٍ لِهَذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ كَانَ فِي عِلْمِ الْمَنْطِقِ، وَمِنْهُ تَحَدَّرَ إِلَى عِلْمِ النَّحْوِ الْعَرَبِيِّ، وَالْبَلَاغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، وَعِلْمِ أُصُولِ الْفِقْهِ))⁽²⁸⁴⁾.

„In Anbetracht ihrer kommunikativen Funktion teilt sich die Rede in zwei Kategorien: eine assertive Äußerung und eine performative Äußerung. Die älteste Definition dieser beiden Kategorien entstand in der Logik und wurde in der arabischen Syntax und Rhetorik und in der Rechtsmethodologie übernommen.“

Daraus wird ersichtlich, dass diese Einteilung auf die Logiker zurückgeht, da sie die ersten waren, die sie bestimmten. Von welchem Logiker genau diese Definition stammt, sagte **al-Faḍlī** jedoch nicht.

²⁸³ S. al-Maydānī, ʿAbd ar-Raḥmān: al-Balāḡah al-ʿArabiyyah: ʿUsusuhā wa-ʿUlūmuhā wa-Funūnuhā, Bd. 1, Damaskus 1416/1996, S. 166.

²⁸⁴ S. al-Faḍlī, ʿAbd al-Hādī: Durūs fi ʿUṣūl Fiqh al-ʿImāmiyyah, Bd. 2, [Studienzentrum von al-Ġadīr] o. O. 1428/2007, S. 191.

Meiner Ansicht nach sind all diese Aussagen vage, denn sie bestimmen nicht genau von wem die Einteilung stammt. Um dies zu klären, müssen erst die Werke aus den anderen Wissenschaften, in denen sie genannt wurde, studiert und erforscht werden.

Daraus kann geschlussfolgert werden, dass die Grammatiker, Literaten und Rhetoriker vor *as-Sakkākī* die Rede nicht nach *al-Qazwīnīs* Methode einteilten.

Bei der Einteilung der Rede gingen die Gelehrten der Rechtsmethodologie zu der Zeit von *as-Sakkākī*, aber auch vorher und nachher wie die Grammatiker, die Literaten und die Rhetoriker vor. Zu erwähnen sind:

- *ʿAḥmad b. ʿAlī al-Ġaṣṣāš* (gest. 370 H./980 Chr.).⁽²⁸⁵⁾
- *ʿAbū Bakr Muḥammad b. aṭ-Ṭayyib al-Bāqillānī* (gest. 403 H./1012 Chr.).⁽²⁸⁶⁾
- *ʿAbd ʿAllāh b. ʿUmar ad-Dabbūsī* (gest. 430 H./1039 Chr.).⁽²⁸⁷⁾
- *ʿAbd al-Malik b. ʿAbd ʿAllāh al-Ġuwaynī* (gest. 478 H./1085 Chr.).⁽²⁸⁸⁾
- *Manṣūr b. Muḥammad as-Samʿānī* (gest. 489 H./1096 Chr.).⁽²⁸⁹⁾
- *ʿAbū Bakr Muḥammad b. ʿAḥmad as-Sarḥasī* (gest. 490 H./1097 Chr.).⁽²⁹⁰⁾
- *ʿAbū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazālī* (gest. 505 H./1111 Chr.).⁽²⁹¹⁾
- *ʿAlī b. Muḥammad al-ʿĀmidī* (gest. 631 H./1234 Chr.).⁽²⁹²⁾

²⁸⁵ Vgl. al-Ġaṣṣāš, *ʿAḥmad b. ʿAlī: al-Fuṣūl fī al-ʿUṣūl*, Bd. 2, Kuwait 1414/1994, S. 79 f., 163.

²⁸⁶ Vgl. al-Bāqillānī, *Muḥammad b. aṭ-Ṭayyib: at-Taqrīb wa-l-ʿIršād*, Bd. 2, Beirut 1418/1998, S. 5 f.

²⁸⁷ Vgl. ad-Dabbūsī, *ʿAbd ʿAllāh b. ʿUmar: Taqwīm al-ʿAdillah fī ʿUṣūl al-Fiqh*, Beirut 1421/2001, S. 34.

²⁸⁸ Vgl. al-Ġuwaynī, *ʿAbd al-Mālik b. ʿAbd ʿAllāh: al-Burhān fī ʿUṣūl al-Fiqh*, Bd. 1, Katar 1399/1979, S. 196.

²⁸⁹ Vgl. as-Samʿānī, *Manṣūr b. Muḥammad: Qawāṭiʿ al-ʿAdillah fī ʿUṣūl al-Fiqh*, Bd. 1, Riad 1419/1998, S. 46.

²⁹⁰ Vgl. as-Sarḥasī, *Muḥammad b. ʿAḥmad: ʿUṣūl as-Sarḥasī*, Bd. 1, Beirut 1414/1993, S. 11.

²⁹¹ Vgl. ʿAbū Ḥāmid al-Ġazālī, *Muḥammad b. Muḥammad: al-Mustaṣfā min ʿIlm al-ʿUṣūl*, Bd. 1, Kairo 1322/1904, S. 411.

²⁹² Vgl. al-ʿĀmidī, *ʿAlī b. Muḥammad: al-ʿIḥkām fī ʿUṣūl al-ʿAḥkām*, Bd. 2, Riad 1424/2003, S. 160.

Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606 H./1209 Chr.) ging jedoch ganz anders vor. Als einziger teilte er die Rede in folgende drei Kategorien auf: *aṭ-ṭalab*, *al-ḥabar* und *at-tanbīh* (Warnung/Mahnung). *aṭ-ṭalab* teilte er wiederum in fünf Kategorien ein: *al-istifhām*, *al-ʿamr*, *as-suʿāl* (Frage), *al-iltimās* (Bitte von gleich zu gleich) und *an-nahy*. *at-tanbīh* unterteilte er in vier Kategorien: *at-tamannī*, *at-taraḡḡī* (Bitte/Hoffnung), *al-qasam* (Schwur) und *an-nidāʿ*.⁽²⁹³⁾

Ihm folgten bei dieser Einteilung seine Nachfolger *ʿAbd ʿAllāh b. ʿUmar al-Bayḏāwī* (gest. 685 H./1286 Chr.)⁽²⁹⁴⁾ und *Muḥammad b. Bahādur az-Zarkašī* (gest. 794 H./1392 Chr.)⁽²⁹⁵⁾

Allerdings konnte ich nachweisen, dass der Rechtsmethodologe und Grammatiker *Ibn al-Ḥāḡib* (gest. 646 H./1249 Chr.) vor *al-Qazwīnī* die Rede in nur zwei Kategorien einteilte, nämlich *al-ḥabar* und *al-ʿinšāʿ*. In seinen Werken zur Rechtsmethodologie sprach er von den zwei Kategorien *al-ḥabar* und *ḡayr al-ḥabar* (keine Assertion). Alles was *ḡayr al-ḥabar* ist, nannte er *al-ʿinšāʿ* und *at-tanbīh*, d.h. dass die beiden Bezeichnungen bei ihm das Gleiche bedeuten. Er teilte dann diese Form in *al-ʿamr*, *an-nahy*, *al-istifhām*, *at-tamannī*, *at-taraḡḡī*, *al-qasam*, und *an-nidāʿ* ein.⁽²⁹⁶⁾ Eine ähnliche Einteilung taucht ebenfalls in einem seiner Grammatikbücher auf.⁽²⁹⁷⁾

Die arabischen Logiker vor und nach *as-Sakkākī* hingegen sprachen in ihren Werken über die Kategorien der Rede in speziellen Kapiteln zu Erörterungen der Wörter und Zusammensetzungen der Sätze. Einige erörterten nur *al-ḥabar*, andere erwähnten alle Kategorien der Rede.

²⁹³ Vgl. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar: *al-Maḥṣūl fī ʿIlm ʿUṣūl al-Fiqh*, Bd. 1, Beirut 1418/1997, S. 231 f.

²⁹⁴ Vgl. al-Bayḏāwī, ʿAbd ʿAllāh b. ʿUmar: *Minḥāḡ al-Wuṣūl ʿilā ʿIlm al-ʿUṣūl*, Beirut 1429/2008, S. 81.

²⁹⁵ Vgl. az-Zarkašī, Muḥammad b. Bahādur: *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī ʿUṣūl al-Fiqh*, Bd. 2, S. 65.

²⁹⁶ Vgl. Ibn al-Ḥāḡib, ʿUṭmān b. ʿAmr: *Muntahā as-Suʿl wa-l-ʿAmal fī ʿIlm al-ʿUṣūl wa-l-Ġadal*, S. 48; ders.: *Muḥtaṣar Muntahā as-Suʿl wa-l-ʿAmal fī ʿIlm al-ʿUṣūl wa-l-Ġadal*, Bd. 1, S. 512 ff.

²⁹⁷ Vgl. Ibn al-Ḥāḡib, ʿUṭmān b. ʿAmr: *ʿAmālī Ibn al-Ḥāḡib*, Beirut 1409/1989, S. 757, 781 f.

Nur *al-ḥabar* erwähnten:

- **ʿAbū Naṣr al-Fārābī** (gest. 339 H./950 Chr.). Er hielt es nicht für notwendig, die anderen Kategorien zu erwähnen. In seiner Äußerung über die Stilmittel von *al-ḥabar* bezeichnete er aber diese mit *al-ʿaqāwīl* (Aussagen) und nicht *al-ḥabar*.⁽²⁹⁸⁾

- **Ibn Sīnā al-Ḥusayn b. ʿAbd ʿAllāh** (gest. 427 H./1037 Chr.). In einem seiner Bücher schilderte er nur den Unterschied zwischen den einzelnen Wörtern und den Satzbildungen. Die Kategorien der Rede erwähnte er gar nicht.⁽²⁹⁹⁾ In einem anderen Werk beschrieb er *al-ḥabar* kurz und nannte sie *al-qawl al-ḡāzim* (feste Aussage), die entweder wahr oder falsch sein kann. Eine andere Möglichkeit gibt es nicht.⁽³⁰⁰⁾

- **ʿAbū Ḥāmid al-Ġazālī**. Er erklärte kurz eine der Kategorien der Rede, nämlich *al-ḥabar*,⁽³⁰¹⁾ und sagte:

((إِنَّ هَذَا يُسَمَّى خَبْرًا وَقَوْلًا))⁽³⁰²⁾.

„Dies wird Assertion bzw. Aussage genannt.“

- **Šihāb ad-Dīn as-Sahrawardī, Yaḥyā b. Ḥabaš** (gest. 586 H./1190 Chr.). Er erläuterte ebenfalls kurz lediglich *al-ḥabar* und nannte es *al-qawl*.⁽³⁰³⁾

- **Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī**. Auch von ihm wurde *al-ḥabar* als einzige Kategorie kurz erwähnt. Unter dem ihr gewidmeten Abschnitt *at-tarkīb al-ḥabari* (assertorische Zusammensetzung) nannte er sie explizit *al-ḥabar*.⁽³⁰⁴⁾

- **ʿAṭīr ad-Dīn al-ʿAbharī** (gest. 663 H./1246 Chr.). Er wies sehr kurz auf die Kategorien von *al-lafẓ* (Wortlaut/Ausdruck) hin, welches er in *mufrad* (Einzelwort) und *muʿallaf* (aus Ausdrücke zusammengesetzt) einteilte und damit *al-*

²⁹⁸ Vgl. ʿAbū Naṣr al-Fārābī, Muḥammad b. Muḥammad: *al-ʿAlfāḍ al-Mustaʿmalah fi al-Mantiq*, Beirut 1423/2002, S. 56 f.

²⁹⁹ Vgl. Ibn Sīnā, al-Ḥusayn b. ʿAbd ʿAllāh: *aš-Šifāʿ - al-Mantiq - al-Madḥal*, Kairo 1371/1952, S. 24-27.

³⁰⁰ Vgl. Ibn Sīnā: *ʿUyūn al-Ḥikmah*, Kuweit/Beirut 1400/1980, S. 3 f.

³⁰¹ Vgl. ʿAbū Ḥāmid al-Ġazālī: *Miʿyār al-ʿIlm fi al-Mantiq*, Beirut 1398/1978, S. 49 f.

³⁰² Ebd. S. 50.

³⁰³ Vgl. Šihāb ad-Dīn as-Sahrawardī, Yaḥyā b. Ḥabaš: *Mantiq at-Talwiḥāt*, Tehran 1334/1955, S. 3.

³⁰⁴ Vgl. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar: *Lubāb al-ʿIšārāt wa-t-Tanbihāt*, Kairo 1406/1986, S. 31.

ḥabar meinte.⁽³⁰⁵⁾ An einer anderen Stelle in seinem Buch gab er *al-ḥabar* die Bezeichnung *al-qadiyyah* (Sachverhalt), welche er wie folgt definierte:

(قَوْلٌ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ لِقَائِهِ إِنَّهُ صَادِقٌ أَوْ كَاذِبٌ)⁽³⁰⁶⁾.

„eine Aussage, deren Urheber man als Lügner oder Nicht-Lügner bezeichnen kann.“

• *Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī, Muḥammad b. Muḥammad* (gest. 672 H./1274 Chr.). In seinen Büchern wies er kurz auf einige Formen von *al-ḥabar* hin und nannte sie *al-qawl*.⁽³⁰⁷⁾

Alle oben genannten Gelehrten folgten eigentlich der Methode von *Aristoteles* (gest. 322 v.Chr.) bei seiner Erörterung des Einzelwortes und der Satzbildungen.⁽³⁰⁸⁾

Die Logiker, die alle Kategorien der Rede erläuterten sind:

• *Ibn Ḥazm al-ʿAndalusī, ʿAlī b. ʿAḥmad* (gest. 456 H./1064 Chr.). Er teilte die Rede in fünf Kategorien ein: *al-ḥabar*, *al-istifhām*, *an-nidāʿ*, *ar-raġbah* und *al-ʿamr*. Er zählte *an-nahy* zu den Arten von *al-ʿamr*,⁽³⁰⁹⁾ *al-qasam* und *at-taʿaġġub* zu den Arten von *al-ḥabar*.

• *Zayn ad-Dīn ʿUmar b. Sahlān as-Sāwī* (gest. 456 H./1145 Chr.). Er teilte die Rede in sechs Kategorien ein: *al-ḥabar*, *al-istifhām*, *al-iltimās*, *al-ʿamr*, *an-nahy* und *ad-duʿāʿ*. Er zählte *at-tamannī* und *at-taʿaġġub* zu den Arten von *al-ḥabar*.⁽³¹⁰⁾

³⁰⁵ Vgl. ʿAṭīr ad-Dīn al-ʿAbharī, al-Mufaḍḍal b. ʿUmar: ʿIsāgūġī (Isagog), o. O. [Indien] 1334/1916, S. 3.

³⁰⁶ Vgl. ʿAṭīr ad-Dīn al-ʿAbharī, al-Mufaḍḍal b. ʿUmar, S. 6.

³⁰⁷ Vgl. Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī, Muḥammad b. Muḥammad: ʿAsās al-ʿIqtibās fī al-Mantiq, Bd. 1, Kairo 1425/2004, S. 41, ders.: Taġrīd al-Mantiq, Beirut 1408/1988, S. 10.

³⁰⁸ Vgl. Aristoteles: al-Mantiq, Bd. 1, Kuwait/Beirut, 1400/1980, S. 99-103; Ibn Rušd, Muḥammad b. ʿAḥmad: Talḥiṣ Kutub ʿAristū fī al-Mantiq, Talḥiṣ Kitāb: al-ʿIbārah, Bd. 3, Kairo 1401/1981, S. 65-70.

³⁰⁹ Vgl. Ibn Ḥazm al-ʿAndalusī, ʿAlī b. ʿAḥmad: at-Taqrīb li-Ḥadd al-Mantiq, o. O. o. J. [1. Aufl., Verlag. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah], S. 41 f.

³¹⁰ Vgl. as-Sāwī, ʿUmar b. Sahlān, S. 49.

- *ʿAbū al-Barakāt Hibat ʿAllāh b. ʿAlī al-Baġdādī* (gest. 547 H./1152 Chr.). In seinen Untersuchungen teilte er die Zwecke der Rede in zwei Kategorien ein: *aṭ-ṭalab* und *al-ʿiʿtāʿ* (Geben). Letztere Kategorie bedeutet bei ihm *al-ʿiḥbār* (Informieren) durch Worte und heißt auch *al-ḥabar*. Er nannte ebenfalls einige Arten von *aṭ-ṭalab*.⁽³¹¹⁾ Die Rede teilt sich bei ihm also in zwei Hauptkategorien auf: *aṭ-ṭalab* und *al-ḥabar*. *ʿAbū al-Barakāt al-Baġdādī* teilte also wie *Ibn Wahb* vor *as-Sakkākī* die Rede in die zwei Kategorien *al-ḥabar* und *aṭ-ṭalab* auf.

- *Naġm ad-Dīn ʿUmar b. ʿAlī al-Qazwīnī* (gest. 675 H./1276 Chr.). Der als *al-Kātibī* bekannte Gelehrte teilte die Rede in drei Kategorien: *al-ḥabar*, *al-ʿinšāʿ* und *at-tanbīh*. *al-ʿinšāʿ* unterteilte er wiederum in drei Kategorien: *al-ʿamr*, *ad-duʿāʿ*, *al-iltimās* und *at-tanbīh* in fünf Kategorien: *at-tamannī*, *at-taraġġī*, *at-taʿaġġub*, *al-qasam* und *an-nidāʿ*. Er zählte *an-nahy* zu den Arten von *al-ʿamr*.⁽³¹²⁾ Diese Einteilung, ähnelt sehr der von *Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī*. Neu war die Verwendung des Begriffs *al-ʿinšāʿ* anstelle von der üblichen Bezeichnung *aṭ-ṭalab*. So ergibt sich, dass *al-kātibī* vor *al-Qazwīnī* diesen Begriff verwendete.

Nach der Darstellung der Aussagen der früheren Gelehrten aus den unterschiedlichen Wissenschaften ist festzuhalten, dass der Rechtsmethodologe und Grammatiker *Ibn al-Ḥāġib* der erste war, der die Kategorien der Rede auf nur zwei beschränkte, nämlich *al-ḥabar* und *al-ʿinšāʿ*.

Dieser Methode, die Rede in *al-ḥabar* und *al-ʿinšāʿ* einzuteilen, sind alle Rhetoriker, Grammatiker, Rechtsmethodologe und Logiker gefolgt. Dies ergibt sich aus der Durchsicht, der in diesen Wissenschaften verfassten Werke.

al-Qazwīnī teilte darüber hinaus *al-ʿinšāʿ* in zwei Kategorien auf: *al-ʿinšāʿ aṭ-ṭalabī* (einfordernder *ʿinšāʿ*) und *al-ʿinšāʿ ġayr aṭ-ṭalabī* (nicht-einfordernder

³¹¹ Vgl. *ʿAbū al-Barakāt al-Baġdādī, Hibat ʿAllāh b. ʿAlī: al-Kitāb al-Muʿtabar fi al-Ḥikmah*, Bd. 1, Ḥaidarabad/Dekkan 1357/1938, S. 11 f.

³¹² Vgl. *Quṭb ad-Dīn ar-Razī, Muḥammad b. Muḥammad: Taḥrīr al-Qawāʿid al-Manṭiqiyyah fi Šarḥ ar-Risalah aš-Šamsiyyah*, Qum 1426/2006, S. 117.

ʾinšāʾ).⁽³¹³⁾ Das zeigt, dass *al-Qazwīnī* die Kategorie von *aṭ-ṭalab* zu einem Teilgebiet von *al-ʾinšāʾ* zählte und nicht als dessen Äquivalent betrachtete.

Diese Einteilung in *al-ʾinšāʾ aṭ-ṭalabī* und *al-ʾinšāʾ ġayr aṭ-ṭalabī* findet sich ebenfalls bei *Quṭb ad-Dīn Muḥammad b. Muḥammad ar-Rāzī* (gest. 766 H./1365 Chr.), einem Zeitgenossen von *al-Qazwīnī*. Er nannte für *al-ʾinšāʾ* entsprechend des Hinweises zwei Kategorien:

1. *al-ʾinšāʾ*, der auf eine Einforderung hinweist. Diese Kategorie bezeichnete *al-Qazwīnī* als *al-ʾinšāʾ aṭ-ṭalabī*.
2. *al-ʾinšāʾ*, der nicht auf eine Einforderung hinweist. *al-Qazwīnī* nannte diese Kategorie *al-ʾinšāʾ ġayr aṭ-ṭalabī*.

Quṭb ad-Dīn ar-Rāzī teilte *al-ʾinšāʾ*, der auf eine Einforderung hinweist, in fünf Figuren auf: *al-istifhām*, *al-ʾamr*, *an-nahy*, *al-iltimās* und *ad-duʿāʾ*. Mit *al-ʾinšāʾ*, der nicht auf eine Einforderung hinweist, meinte er *at-tanbīh*.⁽³¹⁴⁾

al-Qazwīnī hingegen intendierte mit der ersten Kategorie *al-ʾinšāʾ aṭ-ṭalabī*, die schon von *as-Sakkākī* unter dem Namen *aṭ-ṭalab* erwähnten fünf Kategorien: *al-ʾamr*, *an-nahy*, *al-istifām*, *at-tamannī* und *an-nidāʾ*.

Der Kategorie *al-ʾinšāʾ ġayr aṭ-ṭalabī* widmete *al-Qazwīnī* kein weiteres Interesse und erörterte sie gar nicht erst. Auch die Kommentatoren seines Buches „*at-Talḥiṣ fī ʿUlūm al-Balāġah*“ haben diese Kategorie vernachlässigt und nannten nur kurz einige ihrer Teile.⁽³¹⁵⁾ Sie konzentrierten sich hingegen auf die Arten von *al-ʾinšāʾ aṭ-ṭalabī*, denn dabei wurden viele rhetorische Fragen behandelt, welche bei den Untersuchungen zu *al-ḥabar* nicht erörtert wurden.

Die Arten von *al-ʾinšāʾ ġayr aṭ-ṭalabī* hingegen bieten keine bedeutenden rhetorischen Untersuchungen, weil viele Arten davon im Grunde von *al-ḥabar* ent-

³¹³ Vgl. *al-Qazwīnī*: *al-ʾIdāḥ fī ʿUlūm al-Balāġah*, S. 107.

³¹⁴ Vgl. *Quṭb ad-Dīn ar-Rāzī*, S. 122 f.

³¹⁵ Vgl. *as-Subkī*, ʾAḥmad b. ʿAlī, Bd. 2, S. 510 f.; *at-Taftāzānī*: *al-Muṭawwal*, S. 224; ʾAbū al-ʿAbbās *al-Maġribī*, Bd. 1, S. 459 f.

nommen sind und auf *al-ʿinšāʿ* übertragen wurden.⁽³¹⁶⁾ Die meisten sind gar Arten von *al-ḥabar* und nicht von *al-ʿinšāʿ*.⁽³¹⁷⁾

Die zeitgenössischen Forscher hingegen beschäftigen sich mit den Formen und Stilen von *al-ʿinšāʿ ḡayr aṭ-ṭalabī* und erklären sie ausführlich, damit Studierende davon profitieren können. Aus zwei Gründen halte ich es für wichtig, diese Formen und Stile hier zu erwähnen:

Erstens, um sie zu erkennen und sie von den Arten von *al-ʿinšāʿ aṭ-ṭalabī* zu unterscheiden.

Zweitens, weil die späteren Gelehrten der Rechtsmethodologie sich mit einigen Arten davon beschäftigten und sich damit auf eine Art und Weise auseinandersetzten, welche bei den Rhetorikern nicht üblich war.⁽³¹⁸⁾

Die Arten von *al-ʿinšāʿ ḡayr aṭ-ṭalabī* sind wie folgt:

Die erste Kategorie: *ṣiyaḡ al-madh wa-d-damm* (Lob- und Tadelformulierungen), welche sich in zwei Formen präsentieren:

1. Die Formulierung mit den dazu bestimmten Verben:

- (**نِعْمَ**)/*niʿma*, ein Beispiel hierfür im Koranvers:

﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ﴾ [Q 16:30]

„und die Wohnstatt des Jenseits ist noch besser. Herrlich wahrlich ist die Wohnstatt der Gottesfürchtigen.“⁽³¹⁹⁾

- (**بِئْسَ**)/*biʿsa*, ein Beispiel hierfür im Koranvers:

﴿يَدْعُوا لِمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ ۚ لِبِئْسَ الْمَوْلَىٰ وَلِبِئْسَ الْعَشِيرُ﴾ [Q 22: 13]

³¹⁶ Vgl. at-Taftāzānī: al-Muṭawwal, S. 224.

³¹⁷ Vgl. as-Subkī, ʿAḥmad b. ʿAlī, Bd. 2, S. 510 f.

³¹⁸ Auf die Arten von *al-ʿinšāʿ ḡayr aṭ-ṭalabī* bei den Gelehrten der Rechtsmethodologie wird im dritten Kapitel ausführlich eingegangen.

³¹⁹ S. ʿAbū ar-Riḍāʿ, Muḥammad b. ʿAḥmad: al-Qurʾān al-Karīm und seine ungefähre Bedeutung in deutscher Sprache, Köln 2000. Die im Folgenden angeführten Übersetzungen von Koranversen sind, sofern nicht anders angegeben, alle diesem Werk entnommen.

„Er ruft den an, dessen Schaden näher ist als sein Nutzen. Übel ist wahrlich der Beschützer und übel ist wahrlich der Gefährte.“

- (حَبْدًا)/*habbadā*, ein Beispiel hierfür findet sich in der Dichtung:

((يا حَبْدًا جَبَلُ (الرَّيَّانِ) مِنْ جَبَلٍ * * * * * وَحَبْدًا سَاكِنُ (الرَّيَّانِ) مَنْ كَانَا))

„Wie schön ist der Berg ar-Rayyān und wie schön ist der, der ar-Rayyan bewohnt, gleichgültig wer das ist.“

2. Die Formulierung mit den umgewandelten Verben, d.h. die Verben wurden zu der Form von *fa'ula* umgewandelt, wie das Verb (كَبُرَ)/*kabura* im Koranvers:

﴿ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ ﴾ [Q 18:5].

„Ungeheuerlich ist das Wort, das aus ihrem Munde kommt.“

Die zweite Kategorie: *ṣiyağ at-ta'ağğub* (Formulierungen des Staunens), welche in zwei Formen vorkommen:

1. Die Formulierung von *mā af'alahu*, ein Beispiel hierfür im Koranvers:

﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ ۚ فَمَا أَصْبَرَهُمْ

عَلَى النَّارِ ﴾ [Q 2:175].

„Sie sind es, die den Irrtum für die Rechtleitung erkaufte haben und die Strafe für die Vergebung. Wie können sie dem Feuer gegenüber standhaft sein [vor dem Feuer geduldig sein]!“

2. Die Formulierung von *af'il bihi*, ein Beispiel hierfür im Koranvers:

﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿٣٧﴾ أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا

لَكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾ [Q 19:37-38].

„Doch die Parteien wurden uneinig untereinander; wehen darum denen, die ungläubig sind; sie werden einen großen Tag erleben(37). Wie gut wird ihr Hören und Sehen an dem Tage sein, wo sie zu Uns kommen werden! Heute aber befinden sich die Frevler in offenbarem Irrtum.“

Die dritte Kategorie: Formulierungen des Schwörens, welche in unterschiedlichen Formen vorkommen:

- Die Formulierung mit dem Buchstaben (و)/*wa*, ein Beispiel hierfür im Koranvers:

﴿ وَالضُّحَىٰ ﴿١﴾ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ ﴾ [Q 93: 1-2].

„Beim Vormittag (1) und bei der Nacht, wenn alles still ist!“

- Die Formulierung mit dem Buchstaben (ت)/*ta*, ein Beispiel hierfür im Koranvers:

﴿ قَالُوا تَأَلَّه لَقَدْ ءَاثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا ﴾ [Q 12:91].

„Sie sagten: Bei Allāh, Allāh hat dich wahrhaftig vor uns bevorzugt.“

- Die Formulierung mit dem Buchstaben (ب)/*bi*, ein Beispiel hierfür im Satz:

((أُقْسِمُ بِاللَّهِ أَنِّي بَرِيءٌ)) „Ich schwöre bei Allāh, dass ich unschuldig bin.“

- Die Formulierung mit dem Wort *la‘amru*/(لَعْنُ), ein Beispiel hierfür im Koranvers:

﴿ لَعْمُرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [Q 15:72].

„Wahrhaftig! Sie waren in ihrem Rausch verblendet, so dass sie umherirren.“

Die vierte Kategorie: *ṣiyag‘ ar-rağā‘* (Hoffnungsformulierungen), welche in zwei Formen auftauchen:

- Die Formulierung mit der Partikel (لَعَلَّ)/*la‘alla*, ein Beispiel hierfür aus einem Gedicht:

((لَعَلَّ انْحِدَارَ الدَّمْعِ يُعْقِبُ رَاحَةً * * * * * مِنَ الْوَجْدِ أَوْ يَشْفِي نَجِيَّ الْبَلَابِلِ))

„Vielleicht lindern die Tränen meine Liebesschmerzen oder sie heilen den Vertrauten der Unruhe/Sorge.“

- Die Formulierung mit einem Verb von *‘af‘āl ar-rağā‘*, wie: (عَسَى)/*‘asā*, ein Beispiel hierfür im Koranvers:

﴿ فَعَسَىٰ اللَّهُ أَن يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ ﴾ [Q 5:52].

„Möge Allāh den Sieg herbeiführen.“

Die fünfte Kategorie: *ṣiyaġ al-‘uqūd* (Vertragsformulierungen), meistens in der Vergangenheitsform des Verbs wie beispielsweise, wenn beim Verkauf der Verkäufer sagt: (بِعْتُ)/*bi‘tu* „Ich habe verkauft“ und der Käufer sagt (قَبِلْتُ)/*qabiltu* „Ich stimme zu“.⁽³²⁰⁾

In der Tat ist der Zweck aller Formulierungen und Stile von *al-‘inšā’ ġayr aṭ-ṭalabī* die Erschaffung und Verdeutlichung, und nicht *al-‘iḥbār*.

Mit *ṣiyaġ al-madh wa-d-damm* werden Lob bzw. Tadel erschaffen und dem Hörer verdeutlicht. Der Zweck ist hier nicht, irgendeine Behauptung von *al-‘iḥbār* darüber aufzustellen. Ebenso ist es der Zweck von *ṣiyaġ at-ta‘aġġub*, dass das Staunen schafft und gezeigt wird, und nicht, dass darüber etwas informiert wird. So verhält es sich auch mit allen anderen Formen und Formulierungen.

³²⁰ Vgl. Maṭlūb, ‘Aḥmad: Mu‘ġam al-Muṣṭalahāt al-Balāġiyyah wa-Taṭawwurihā, Bd. 1, S. 332 ff.; Maṭlūb, ‘Aḥmad und al-Baṣīr, Ḥasan, S. 121 ff.; Ṭabānah, Badawī: Mu‘ġam al-Balāġah al-‘Arabiyyah, Jeddah/Riad, 1408/1988, S. 480 f.

2. Die Bedeutung von *aṭ-ṭalab*, seine Arten und Kategorien

2.1. Die Bedeutung von *aṭ-ṭalab*

Aus dem bereits Erwähnten erscheint es uns, dass *as-Sakkākī* der erste war, der *aṭ-ṭalab* dem Fachgebiet der Rhetorik zuordnete. Denn in den Werken der Rhetorik vor ihm wurde nichts darüber gefunden. Er war auch derjenige, der die Kategorien von *aṭ-ṭalab* auf fünf beschränkte, nämlich: *al-'amr*, *an-nahy*, *al-istifhām*, *at-tamannī* und *an-nidā'*.⁽³²¹⁾

Darüber hinaus hat *as-Sakkākī* nicht versucht, für *aṭ-ṭalab* eine entsprechende Definition zu erstellen: ((أَنَّ حَقِيقَةَ الطَّلَبِ حَقِيقَةٌ مَعْلُومَةٌ مُسْتَعْنِيَةٌ عَنِ التَّحْدِيدِ))⁽³²²⁾.

„Das Wesen von aṭ-ṭalab ist klar und bekannt und bedarf keiner weiteren Definition.“

Allerdings hat er dieses Fachgebiet nach einer genauen Methode eingegrenzt, dessen Bedeutung bestimmt, seine Formen und Kategorien eingeschränkt und voneinander abgegrenzt, sowie die unterschiedlichen Hinweisformen erläutert.

Bevor *as-Sakkākī* die verschiedenen Arten von *aṭ-ṭalab* und die daraus folgenden Kategorien erörterte, legte er die allgemeinen Grundlagen fest, auf welche sich die Definition von *aṭ-ṭalab* stützt. Diese Grundlagen nannte er *Muqaddimah*, sagt er:

((وَإِنَّمَا نَتَكَلَّمُ فِي مُقَدِّمَةٍ يَسْتَنْدُ عَلَيْهَا الْمَقَامُ مِنْ بَيَانِ مَا لَا بُدَّ لِلطَّلَبِ))⁽³²³⁾.

„Wir reden über eine Einleitung, in der verdeutlicht wird, was bei der Einforderung notwendig ist.“

Diese *Muqaddimah* zeigt die folgenden drei Grundlagen auf, die für *aṭ-ṭalab* unentbehrlich sind:

- Zu aller erst muss eine Vorstellung von *aṭ-ṭalab* im Verstand vorhanden sein.
- *aṭ-ṭalab* muss unbedingt etwas einfordern, das *al-maṭlūb* (Eingefordertes) ist.

³²¹ Vgl. *as-Sakkākī*, S. 253.

³²² Ebd. S. 414.

³²³ Ebd. S. 414.

- **al-maṭlūb** darf nicht zeitgleich mit der Einforderung existieren⁽³²⁴⁾, sonst würde **aṭ-ṭalīb** etwas einfordern, was in der Außenwelt schon existiert und das wäre sinnlos.

Tatsächlich stützen sich diese allgemeinen Grundlagen auf Prinzipien, welche **as-Sakkākī** der Logik entnommen hat. Auch wenn sie keinen literarischen oder rhetorischen Nutzen darbieten, dienten sie **as-Sakkākī** dazu, das Wesen von **aṭ-ṭalab** zu verdeutlichen und dieses Fachgebiet von den anderen Fachgebieten der Rhetorik abzugrenzen. Das war der Grund, warum er sich bei der Behandlung von **aṭ-ṭalab** und anderen Themen der Rhetorik auf diese Prinzipien der Logik stützte. Es war nicht sein Ziel, Themen der Logik in die Rhetorik zu zwingen. Er zog sie lediglich aus wissenschaftlicher Notwendigkeit heran.

2.2. Die Arten und Kategorien von **aṭ-ṭalab**

Nach der Erörterung der allgemeinen Grundlagen zum Wesen von **aṭ-ṭalab**, nannte er dessen Arten und erläuterte die Kategorien, die sich daraus ergeben. Seine Untersuchung zur Bestimmung der Arten von **aṭ-ṭalab** beruht auf dem Wesen von **al-maṭlūb** und zwar auf der Möglichkeit seiner Realisation oder Nicht-Realisation. Das heißt, **al-maṭlūb** kann entweder realisierbar oder nicht realisierbar sein. Somit ergeben sich zwei Arten von **aṭ-ṭalab**:

Erste Art: **al-maṭlūb** darf in der Außenwelt bei **aṭ-ṭalab** nicht realisierbar sein. Das trifft nur für die erste der fünf Kategorien von **aṭ-ṭalab** zu, nämlich **at-tamannī**.⁽³²⁵⁾

Demnach ist **aṭ-ṭalab** bei **at-tamannī** entweder nicht-realisierbar, wie bei dem folgenden Beispiel: ((لَيْتَ زَيْدًا جَاءَنِي)) „wäre Zayd nur zu mir gekommen!.“ Hier fordert der Sprecher mit seinem Wunsch, dass etwas in der Vergangenheit geschieht,

³²⁴ Vgl. as-Sakkākī, S. 414.

³²⁵ Ebd. S. 414 f.

was natürlich unmöglich ist und im Gegensatz zur Vernunft steht. Im nächsten Beispiel ist es ähnlich: ((لَيْتَ الشَّبَابَ يَعُودُ)) „würde die Jugend bloß wieder zurückkommen!“ Der Sprecher wünscht sich, wieder jung zu werden, obwohl er sich dessen bewusst ist, dass dies nicht realisierbar ist.

Andererseits kann *at-talab* bei *at-tamannī* auch realisierbar sein, aber der Sprecher erwartet dabei nicht, dass sein Wunsch erfüllt wird und somit gleicht dieser Fall dem vorherigen. Denn auch hier ist die Einforderung als unrealisierbar zu betrachten. Wenn der Sprecher z.B. sagt: ((لَيْتَ زَيْدًا يَأْتِينِي)) „würde Zayd bloß zu mir kommen!“, oder wie z.B. ((أَيْتَكَ تُحَدِّثُنِي)) „Würdest du mit mir doch nur reden!“ In diesem Fall erwartet der Sprecher nicht das Kommen von *Zayd*, oder das Reden mit dem Angesprochenen. Auch wenn der Sprecher das Eingeforderte erwartet hat, würde es sich bei der Einforderung nicht um *at-tamannī*, sondern um *at-taraḡḡī* handeln. In diesem Fall müsste der Sprecher die dazu gehörenden Partikel benutzen, wie z.B. (لَعْنًا)/*la‘alla* oder (عَسَى)/*‘asā*.⁽³²⁶⁾

Diese beiden Formen des Wunsches fasste *as-Sakkākī* im folgenden Satz kurz zusammen:

((نَوْعٌ لَا يَسْتَدْعِي فِي مَطْلُوبِهِ إِمْكَانَ الْحُصُولِ))⁽³²⁷⁾.

„Eine Art des Wunsches, bei welcher die Möglichkeit der Realisation des Eingeforderten nicht bestehen muss.“

al-Qazwīnī wich nicht von dieser Definition *as-Sakkākīs* ab. Er äußerte sich kurz darüber indem er sagte:

((وَلَا يُشْتَرَطُ فِي التَّمَنِّيِ الْإِمْكَانُ))⁽³²⁸⁾.

„Bei dem Wunsch ist die Möglichkeit der Realisation keine Voraussetzung.“

D.h. dass das Eingeforderte beim Wunsch nicht unbedingt etwas sein muss, das in der Außenwelt stattfinden kann. Es könnte sich dabei sogar um etwas Unmögliches handeln oder um einen realisierbaren Wunsch, dessen Erfüllung aber unvorstellbar oder nicht zu erwarten ist.

³²⁶ Vgl. *as-Sakkākī*, S. 415.

³²⁷ Ebd. S. 414.

³²⁸ S. *al-Qazwīnī*: *al-ʿIdāḡ fi ʿUlūm al-Balāḡah*, S. 107.

at-Taftāzānī (gest. 792 H./1390 Chr.) hingegen erklärte die Bedeutung von *at-tamannī* ausführlicher, um wahrscheinlich die beiden sich ähnelnden Wörter *at-tamannī* und *at-tarağğī* voneinander abzugrenzen. Zunächst hat er deswegen *at-tamannī* so definiert:

((هُوَ طَلَبُ حُصُولِ الشَّيْءِ عَلَى سَبِيلِ الْمَحَبَّةِ)).

„Es bedeutet, die Realisation von etwas zu fordern, rein aus Begierde.“

Dann erklärte er, wieso man *at-tamannī* nicht nur auf Dinge einschränken sollte, die in der Außenwelt realisierbar sind. Er sagte:

((لَأَنَّ الْإِنْسَانَ كَثِيرًا مَا يُحِبُّ الْمَحَالَ وَيَطْلُبُهُ)).

„Denn oft begehrt man Unmögliches und fordert dessen Realisierung ein.“

Zudem nannte er die Formen von *at-tamannī*, indem er sagte:

((فَهُوَ قَدْ يَكُونُ مُمَكِّنًا، وَقَدْ يَكُونُ مُحَالًا))⁽³²⁹⁾.

„Der geäußerte Wunsch kann entweder realisierbar oder nicht-realisierbar sein.“

Somit teilte *at-Taftāzānī at-tamannī* nach der folgenden Regel:

((لَا يُشْتَرَطُ فِي النَّمِّي الْإِمْكَانُ)).

„bei *at-tamannī* ist die Möglichkeit der Realisation keine Voraussetzung“.

In zwei Kategorien auf:

1. Bei der ersten ist das Eingeforderte nicht realisierbar. Als Beispiel nannte er:

((أَلَيْتَ الشَّبَابَ يَعُودُ)) „Würde die Jugend bloß nur wieder zurückkommen!“

2. Bei der zweiten ist das Eingeforderte realisierbar. Als Beispiel erwähnte er:

((أَلَيْتَ زَيْدًا يَجِيئَنِي)) „Würde Zayd nur zu mir kommen!“⁽³³⁰⁾

Zwischen der Bedeutung der ersten Kategorie von *at-tamannī* und der Bedeutung von *at-tarağğī* gibt es eigentlich keine Ähnlichkeit. Bei der zweiten Kategorie von *at-tamannī* muss aber auf den Unterschied zu *at-tarağğī* hingewiesen werden, da hier die Ähnlichkeit in der Bedeutung groß ist.

³²⁹ S. *at-Taftāzānī*: *al-Muṭawwal*, S. 225.

³³⁰ Ebd. S. 225.

at-Taftazānī erklärte diese zweite Kategorie von *at-tamannī* daher so:

((إِذَا كَانَ مُمْتَكِنًا يَجِبُ أَنْ لَا يَكُونَ لَكَ تَوَقُّعٌ وَطَمَاعِيَّةٌ فِيهِ وَفُوقَهُ، وَإِلَّا صَارَ تَرْجِيًّا))⁽³³¹⁾.

„Wenn das Eingeforderte realisierbar ist, darf der Sprecher nicht von dessen Realisation ausgehen oder sie erwarten, sonst würde es sich dann um *tarağğī* handeln.“

Daraus ergibt sich, dass *at-tarağğī* die Bedeutung hat, etwas in der Außenwelt realisierbares einzufordern.

Zweite Art: Bei der zweiten Art von *aṭ-ṭalab* handelt es sich um eine Einforderung, bei welcher das Eingeforderte unbedingt in der Außenwelt zu realisieren ist.⁽³³²⁾ Diese Art umfasst die folgenden restlichen Kategorien von *aṭ-ṭalab*: *al-istifhām*, *al-ʿamr*, *an-nahy* und *an-nidāʿ*.

as-Sakkākī bestimmte die Bedeutungen der Kategorien der zweiten Form und grenzte sie nach logischen Regeln ab. Und er erwähnte, dass *al-mawğūdāt* sich in zwei Teile teilt: *al-mawğūdāt al-ḥāriğiyah* (das Existierende in der Außenwelt) und *al-mawğūdāt ad-ḍihniyyah* (das Existierende im Intellekt).

al-mawğūdāt ad-ḍihniyyah unterteilen sich wiederum in *at-taṣawwur* (Vorstellung/Perzeption) und *at-taṣdīq* (Annahme/Apperzeption).

Danach erklärte *as-Sakkākī* nach den festen Regeln der Logik die beiden Begriffe *at-taṣdīq* und *at-taṣawwur*. Die Bedeutung von *at-taṣdīq*, so *as-Sakkākī*, ist *ḥukm* (Urteil) für eine Sache zu einer Sache. Dabei muss man sich die beiden Komponenten *maḥkūm bihi* (Prädikat) und *maḥkūm ʿalayhi* (Subjekt) vorstellen. *at-taṣawwur* hingegen ist anders und bedeutet die Vorstellung allein, ohne Urteil.⁽³³³⁾

Als Folge dieser logischen Definition zur Aufteilung der *mawğūdāt* teilen sich die Kategorien der zweiten Art in zwei Hauptkategorien:

³³¹ S. *at-Taftazānī*: *al-Muṭawwal*, S. 225.

³³² Vgl. *as-Sakkākī*, S. 414.

³³³ Ebd. S. 415.

1. *al-istifhām*: bedeutet, die mentale Realisation einer Sache einzufordern. Dabei kann es sich um *taṣawwur* oder *taṣdīq* handeln.⁽³³⁴⁾

2. *al-ʿamr*, *an-nahy* und *an-nidāʿ*: bei allen geht es darum, die konkrete Realisation einer Sachverhalts in der Außenwelt einzufordern; dabei kann es sich um dessen Bestehen oder Nichtbestehen handeln. So geht es bei *an-nahy* darum einzufordern, dass etwas, was im Geist schon vorhanden war, in der Außenwelt nicht geschieht, wie im Beispiel: ((لا تَتَحَرَّكْ)) „Bewege dich nicht!“. Hier wird eingefordert, dass keine Bewegung in der Außenwelt stattfindet. Beim *al-ʿamr* und *an-nidāʿ* geht es hingegen darum einzufordern, dass etwas, was im Verstand schon vorhanden war, in der Außenwelt geschieht, wie im Beispiel für *al-ʿamr*: ((قُمْ)) „steh auf!“ und für *an-nidāʿ*: ((يَا زَيْد)) „du, Zayd!“ . Bei diesen Beispielen für *al-ʿamr* und *an-nidāʿ* wird also die Realisierung der Handlung des Aufstehens bzw. Herbeikommens in der Außenwelt eingefordert.⁽³³⁵⁾

Nachdem *as-Sakkākī* die Kategorien der zweiten Art von *aṭ-ṭalab* erörtert hat, ist er der Ansicht, dass der Unterschied zwischen ihnen klar geworden ist. Denn bei *al-istifhām* fordert der Sprecher etwas in der Außenwelt ein, damit in seinem Intellekt ein passendes Bild davon entsteht,⁽³³⁶⁾ d.h. er fordert ein, dass sich in seinem Verstand ein Bild realisiert, das in der Außenwelt existiert. Bei *al-ʿamr*, *an-nahy* und *an-nidāʿ* hingegen entsteht erst das Bild im Kopf des Sprechers, dann fordert er dessen Realisation in der Außenwelt.⁽³³⁷⁾

In seiner Erörterung der Kategorien von *aṭ-ṭalab* folgte *al-Qazwīnī*, im Gegensatz zu *as-Sakkākī*, einem einfacheren Weg. Inspiriert von *as-Sakkākī* erstellte er nämlich eine Regel, auf die sich alle schon erwähnten fünf Kategorien von *aṭ-ṭalab* stützen und die besagt, dass *aṭ-ṭalab* das Nicht-Vorhandensein des Eingefor-

³³⁴ Vgl. *as-Sakkākī*, S. 415.

³³⁵ Ebd. S. 415.

³³⁶ Ebd. S. 415.

³³⁷ Ebd. S. 416.

derthen zur Zeit des Einforderns voraussetzt.⁽³³⁸⁾ Er hielt es nicht für notwendig, alle Details zu erörtern, welche *as-Sakkākī* bei der Behandlung von *aṭ-ṭalab* und der Bestimmung seiner Kategorien erwähnte, und beschränkte sich auf diese Regel, die alle Kategorien von *aṭ-ṭalab* umfasst. Alle nachfolgenden Kommentatoren von „*at-Talḥiṣ fī ‘Ulūm al-Balāgh*“ folgten ihm hierin.⁽³³⁹⁾

Mir scheint *as-Sakkākī*s Bestimmung der Arten und Kategorien von *aṭ-ṭalab* unzutreffend zu sein. Da er *at-tamannī* mit seinen beiden schon erwähnten Formen zu einer Art von *aṭ-ṭalab* zählte, fügte er dem Gedanken von *aṭ-ṭalab* zwei ihm fremde Komponenten hinzu, nämlich:

1. Unmögliches oder nicht-realisiertes Eingefordertes.
2. Mögliches Eingefordertes, dessen Realisierung aber nicht erwartet wird.

Bei diesen beiden Formen wird normalerweise nicht eingefordert, denn man denkt im Grunde genommen gar nicht daran. Hier wird höchstens etwas gewünscht. Etwas zu wünschen ist allerdings etwas anderes als etwas einzufordern. Zu jemandem, der einen Wunsch äußert, sagt man nicht, dass er etwas einfordert, sondern wünscht. Dies wird jedem klar, der Unterhaltungen und Gespräche unter Menschen verfolgt, sei er gebildet oder nicht.

Im Gegensatz dazu ist die Bedeutung von *aṭ-ṭalab* in den von *as-Sakkākī* als zweite Art von *aṭ-ṭalab* erwähnten vier Kategorien *al-istifhām*, *al-’amr*, *an-nahy* und *an-nidā’* mit enthalten.

Es wird z.B. bei *al-istifhām* gesagt: (سَأَلَ زَيْدٌ خَادِمَهُ أَنْ يُبَيِّنَ لَهُ شَيْئاً مَّا) „Zayd bat seinen Diener, ihm etwas zu erklären.“ Oder (طَلَبَ زَيْدٌ مِنْ خَادِمِهِ أَنْ يُبَيِّنَ لَهُ شَيْئاً مَّا) „Zayd forderte von seinem Diener, ihm etwas zu erklären.“

³³⁸ Vgl. al-Qazwīnī: *at-Talḥiṣ fī ‘Ulūm al-Balāgh*, S. 151; ders.: *al-’Idāḥ fī ‘Ulūm al-Balāgh*, S. 107.

³³⁹ Vgl. as-Subkī, ‘Aḥmad b. ‘Alī, Bd. 1, S. 510; at-Taftāzānī: *al-Muṭawwal*, S. 224; Ibn ‘Arabšāh, Bd. 1, S. 568; ‘Abū al-‘Abbās al-Mağribī, Bd. 1, S. 461.

Bei *al-ʿamr* wird beispielweise gesagt: (أَمَرَ زَيْدٌ خَادِمَهُ بِأَنْ يَذْهَبَ) „Zayd befahl seinem Diener zu gehen.“ Oder (طَلَبَ زَيْدٌ مِنْ خَادِمِهِ أَنْ يَذْهَبَ) „Zayd forderte von seinem Diener, dass er geht.“

Bei *an-nahy* wird hingegen gesagt: (نَهَى زَيْدٌ خَادِمَهُ عَنِ الذَّهَابِ) „Zayd verbot seinem Diener zu gehen.“ Oder (طَلَبَ زَيْدٌ مِنْ خَادِمِهِ أَنْ لَا يَذْهَبَ) „Zayd forderte von seinem Diener nicht zu gehen.“

Bei *an-nidāʿ* wird wiederum gesagt: (نَادَى زَيْدٌ خَادِمَهُ) „Zayd rief seinen Diener.“ Oder (طَلَبَ زَيْدٌ مِنْ خَادِمِهِ أَنْ يَأْتِيَ) „Zayd forderte von seinem Diener zu kommen.“

Es gibt einen wesentlichen Unterschied zwischen der Verwendung vom Verb (طَلَبَ)/*ṭalaba* in diesen vier Kategorien und den für sie spezifischen Wörtern und Stilen. Denn das Wort *ṭalaba* umfasst in seiner allgemeinen Bedeutung alle übrigen Bedeutungen dieser Kategorien. Daher ist *qarīnah* (Kontext/Indiz) nötig, um auf die Bedeutung einer dieser Kategorien hinzuweisen. Beim Gebrauch der spezifischen Wörter und Stile ist *qarīnah* nicht notwendig, da diese im Grunde für die erwähnten Kategorien festgelegt wurden.

Es ist deutlich, dass sich die Bedeutung von *at-tamannī* von der Bedeutung der vier Kategorien unterscheidet. Denn die Bedeutung von *at-ṭalab* gehört überhaupt nicht zum Bedeutung von *at-tamannī*. Etwas, das unmöglich ist oder dessen Realisation nicht erwartet wird, wird nicht eingefordert. Deswegen kann *at-tamannī* nicht zu den Arten von *at-ṭalab* zählen.

Nach *at-Taftāzānīs* Meinung, kann der Mensch eventuell auch etwas Unmögliches einfordern. Dies ist aber unkorrekt, da es im Widerspruch zur Natur des menschlichen Verstandes steht. Zwar wünscht sich der Mensch oft in seiner Phantasie viele Dinge, doch ist ihm eigentlich bewusst, dass die Realisation dieser Dinge unmöglich ist. Diese Art von Phantasien und Wünschen wird von den Menschen akzeptiert, denn es ist und bleibt Phantasie und Wunsch. Von keinem kann jedoch behauptet werden, dass derjenige, der sich etwas wünscht, dies auch einfordert. Es wird dann z.B. gesagt: (تَمَنَّى زَيْدٌ شَيْئًا) „Zayd wünschte sich etwas.“ Und

nicht (طَلَبَ زَيْدٌ شَيْئًا) „Zayd forderte etwas ein.“ Denn darunter wird etwas anderes verstanden als nur ein Wunsch.

ʿAḥmad b. ʿAlī as-Subkī (gest. 773 H./1371 Chr.), ein Gelehrter von as-Sakkākīs Schule, lehnte es ab, *at-tamannī* zu den Kategorien von *aṭ-ṭalab* zu zählen. Er stellte die Frage: ((إِنَّ مَا لَا يُتَوَقَّعُ، كَيْفَ يُطَلَّبُ؟)) „Wie kann man etwas einfordern, was nicht vorstellbar ist?“ Und fügte hinzu:

((فَالْأَصْوَبُ مَا ذَكَرَهُ الْإِمَامُ وَأَتْبَاعُهُ مِنْ أَنَّ التَّمَنِّيَّ وَالتَّرَجِّيَّ وَالْقَسَمَ وَالنِّدَاءَ لَيْسَ مِنَ الطَّلَبِ، بَلْ تَنْبِيْهِ))⁽³⁴⁰⁾.

„Richtig ist das, was der Imam und seine Anhänger meinten, und zwar, dass der Wunsch, die Hoffnung, der Schwur und der Anruf nicht zur Einforderung gehören. Vielmehr gelten sie als Hinweis/Mahnung.“

Mit dem Imam meinte er den bekannten Gelehrten der Rechtsmethodologie *Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī*, dessen Ansichten zu *ʿanwāʿ al-kalām* im ersten Teil dieses Kapitels erörtert wurden.

Meiner Meinung nach sind die Ansichten *as-Subkīs* an dieser Stelle aus verschiedenen Gründen dürftig und wenig zielführend:

- Erstens hat er nicht ausführlich erklärt, warum er *at-tamannī* nicht zu den Kategorien von *aṭ-ṭalab* zählte, und sich nur darauf beschränkt, *Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī* wiederzugeben.

- Zweitens lehnte er es ab, genauso wie *Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī*, *an-nidāʿ* zu den Kategorien von *aṭ-ṭalab* zu zählen. Somit widersprach er sich selbst ganz deutlich. Denn an einer anderen Stelle in seinem Buch folgte er *al-Qazwīnī*, indem er *an-nidāʿ* doch unter den Kategorien von *aṭ-ṭalab* erwähnte. Zudem bestätigte er, dass die Bedeutung von *aṭ-ṭalab* in der Bedeutung von *an-nidāʿ* enthalten ist und erklärte die Bedeutung von *an-nidāʿ* so:

((وَحَقِيقَتُهُ طَلَبٌ إِقْبَالِ الْمَدْعُوِّ عَلَى الدَّاعِي بِأَحَدِ حُرُوفِ مَخْصُوصَةٍ))⁽³⁴¹⁾.

³⁴⁰ S. as-Subkī, ʿAḥmad b. ʿAlī, Bd. 1, S. 511 f.

³⁴¹ Ebd. Bd. 1, S. 562.

„Es bedeutet, das Herbeikommen des Gerufenen zum Rufenden mittels spezi-
fischer Partikel einzufordern.“

• Drittens zählte *as-Subkī at-tarağğī* nicht zu den Kategorien von *aṭ-ṭalab* und folgte auch hier *ar-Rāzī*. Dabei widersprach er sich selbst erneut. Denn an einer anderen Stelle in seinem Werk wunderte er sich über *al-Qazwīnī*, weil dieser *at-tarağğī* nicht zu den Kategorien von *aṭ-ṭalab* zählte. Bei der Erörterung seiner Ansichten sagte *as-Subkī* nämlich:

((اقتصر المصنّف من الإنشاء على ما ذكره، وبقي عليه التّرجي، نحو: لعَلَّ اللهُ يَأْتِينَا
بِخَيْرٍ))⁽³⁴²⁾.

„Der Autor beschränkte sich bei *al-ʿinšāʿ* auf das, was er schon erwähnte
und blieb bei *at-tarağğī*, wie in: Möge Gott uns Gutes zukommen lassen!“

Er verteidigte diese Meinung und erklärte, dass die Bedeutung von *aṭ-ṭalab* in der Bedeutung von *at-tarağğī* und *at-tamannī* inbegriffen ist.

Tatsächlich steckt die Bedeutung von *at-tarağğī* nicht in der Bedeutung von *aṭ-ṭalab*. Das gilt auch für *at-tamannī*. Denn diese beiden Figuren ähneln sich in ihrer Bedeutung. Der einzige Unterschied zwischen ihnen liegt darin, dass es bei *at-tarağğī* um etwas geht, dessen Realisation möglich ist oder erwartet wird, während es sich bei *at-tamannī* um etwas Unmögliches handelt, oder dessen Realisation normalerweise möglich ist, aber nicht erwartet wird. Bei all diesen Bedeutungen wird ersichtlich, dass es sich hier überhaupt nicht um *aṭ-ṭalab* handelt. Auf den Unterschied zwischen *at-tamannī* und den vier Kategorien von *aṭ-ṭalab*, nämlich *al-istifhām*, *al-ʿamr*, *an-nahy* und *an-nidāʿ*, wurde schon eingegangen. Bei *at-tarağğī* verhält es sich genauso, deswegen verzichte ich auf eine Wiederholung.

Meiner Meinung nach lässt sich hier zusammenfassend sagen, dass *as-Sakkākī* vorgehalten werden kann, *at-tamannī* zu den Kategorien von *aṭ-ṭalab* zu zählen, *at-tarağğī* dagegen nicht. *as-Subkī* wiederum kann vorgeworfen werden, dass er, genau andersherum, *at-tamannī* nicht zu den Kategorien von *aṭ-ṭalab* zählte, *at-*

³⁴² S. *as-Subkī*, ʿAḥmad b. ʿAlī, Bd. 1, S. 564.

tarağğī hingegen doch. Dabei gehören beide Figuren zu einem Bedeutungsfeld und ähneln sich in ihrer Bedeutung. Somit sollten entweder beide zu *aṭ-ṭalab* oder beide nicht zu *aṭ-ṭalab* gezählt werden.

2.3. Die Formen der Kategorien von *aṭ-ṭalab*

Wie bereits erwähnt, bestimmte *as-Sakkākī*, die Arten von *aṭ-ṭalab* und erörterte die daraus entstandenen fünf Kategorien: *at-tamannī*, *al-istifhām*, *al-ʿamr*, *an-nahy* und *an-nidāʾ*.

In einem anderen Kapitel erörterte er die verschiedenen Verfahren jeder Kategorie, d.h. die Weise der Äußerung dafür, und erwähnte die dabei gebrauchten Partikel und Formen. Dann erklärte er die aus diesen Kategorien, je nach *muqtaḍā al-ḥāl* (Erfordernis der Situation) entstandenen, übertragenen Bedeutungen. Auf diese Weise gingen alle Gelehrten seiner Schule vor.

2.3.1. Die erste Kategorie *at-tamannī*

Zunächst wies *as-Sakkākī* darauf hin, dass (لَيْتَ)/*layta* eine Partikel ist, welche im Arabischen zum Ausdruck von *at-tamannī* gebraucht wird.⁽³⁴³⁾ Allerdings führte er keine anderen Beispiele als die, welche er schon bei seiner Erörterung von *at-tamannī* erwähnte. Dann erklärte er, dass *at-tamannī* dabei nicht in seiner eigentlichen, sondern in *muqtaḍā al-ḥāl* angepassten Bedeutung gebraucht wird, wie wenn ein Sprecher zu jemandem, für den er sich interessiert, sagt: ((لَيْتَكَ تُحَدِّثْنِي)) „Würdest du nur mit mir reden!“ Aus *al-qarīnah* wird ersichtlich, dass es sich hier nicht um *at-tamannī* sondern um *as-suʿāl* handelt,⁽³⁴⁴⁾ so als ob der Sprecher sagen würde: ((حَدِّثْنِي)) „Rede doch mit mir!“ Hierbei handelt es sich

³⁴³ Vgl. *as-Sakkākī*, S. 418.

³⁴⁴ Ebd. S. 416.

nicht um *ad-dalālah al-waḍ‘iyyah* von *at-tamannī*, sondern um *al-ma‘nā al-maḡāzī*.

as-Sakkākī erwähnt ebenfalls, dass es andere Partikel gibt, welche eigentlich allein nicht auf *at-tamannī* hinweisen, jedoch aufgrund *muqtaḍā al-ḥāl* und *qarā’in al-‘aḥwāl* (Indizien/Kontexte der Umstände) auf *at-tamannī* hindeuten. Diese Partikel sind:

- *La‘alla*/(لَعَلَّ), wie z.B. gesagt werden kann: ((لَعَلِّي سَأُحُجُّ فَأُزُورُكَ)) „Vielleicht mache ich die Pilgerfahrt, dann könnte ich dich besuchen.“

Aufgrund *al-qarā’in*, welche für die unwahrscheinliche Realisation von *al-marḡū* (Erhofftes) stehen, wird hier die Bedeutung von *at-tamannī* erzeugt.⁽³⁴⁵⁾ Ein anderes Beispiel hierfür findet sich im Koranvers⁽³⁴⁶⁾:

﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَهْمَنُ ابْنُ لِي صِرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَهِ مُوسَىٰ ﴾ [Q 40: 36-37]

„Und Pharao sagte: O Hāmān, baue mir einen Turm, so dass ich die Zugänge erreiche, die Zugänge zu den Himmeln, damit ich ihn sehen kann, den Gott Moses.“

- *(لَوْ)*/*law*, wie es z.B. gesagt wird: ((لَوْ يَأْتِينِي زَيْدٌ فَيُحَدِّثْنِي)) „Würde Zayd nur zu mir kommen und mit mir reden!“ Hier deutet der Satz nach *qarīnat al-ḥāl* (Singular von *qarā’in al-‘aḥwāl*) auf *at-tamannī* hin. Denn mit *law* wird erzeugt, dass nicht Geschehenes als Geschehenes betrachtet wird, was die Bedeutung von *at-tamannī* wiedergibt.⁽³⁴⁷⁾

- *(هَلْ)*/*hal*: mit dieser Partikel wird ursprünglich *al-istifhām* eingeleitet. Allerdings kann sie mit der Unterstützung von *qarā’in al-‘aḥwāl* die Bedeutung von *at-tamannī* erzeugen, wie im folgenden Beispiel: ((هَلْ لِي مِنْ شَفِيعٍ؟)) „Habe ich einen Fürsprecher?“ Der Sprecher geht hier nicht davon aus, dass es jemanden gibt,

³⁴⁵ Vgl. as-Sakkākī, S. 416.

³⁴⁶ Vgl. al-Qazwīnī: *al-‘Idāḥ fī ‘Ulūm al-Balāḡah*, S. 108.

³⁴⁷ Vgl. as-Sakkākī, S. 416.

der ihm hilft, sondern er wünscht sich dies.⁽³⁴⁸⁾ Als weiteres Beispiel hierfür dient der Koranvers⁽³⁴⁹⁾:

﴿ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا ﴾ [Q 7:53].

„Haben wir wohl Fürsprecher, die für uns Fürsprache einlegen?“

2.3.2. Die zweite Kategorie *al-istifhām*

Zunächst zählte *as-Sakkākī* die Fragewörter *أَ/ʿa*, *أَمْ/ʿam*, *هَلْ/ʿhal*, *مَا/ma*, *مَنْ/ʿman*, *أَيُّ/ʿayyu*, *كَمْ/ʿkam*, *كَيْفَ/ʿkayfa*, *أَيْنَ/ʿayna*, *أَنَّى/ʿannā*, *مَتَى/ʿmatā* und *أَيَّانَ/ʿayyāna* auf.⁽³⁵⁰⁾

Dann teilte er sie, je nach *nawʿ at-ṭalab* (Art der Einforderung) in drei Kategorien auf:

1. Die Partikel, die zur Einforderung des Stattfindens von *at-taṣawwur* gebraucht werden, nämlich:

- *mā*: diese Partikel leitet die Frage nach der Gattung ein, z. B.: ((مَا عِنْدَكَ؟))

„Was ist bei dir?“ Das bedeutet:

((أَيُّ أَجْنَاسِ الْأَشْيَاءِ عِنْدَكَ؟ وَجَوَابُهُ: إِنْسَانٌ، أَوْ فَرَسٌ، أَوْ كِتَابٌ، أَوْ طَعَامٌ))

„Welche von den Gattungen der Dinge ist bei dir? Die Antwort darauf lautet: ein Mensch, ein Pferd, ein Buch oder eine Mahlzeit.“

Als weiteres Beispiel dient der Koranvers:

﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي ﴾ [Q 2:133].

„Wem werdet ihr dienen, wenn ich weg bin.“ Es heißt: was werdet ihr nach meinem Tod anbeten?“⁽³⁵¹⁾

³⁴⁸ Vgl. *as-Sakkākī*, S. 416.

³⁴⁹ Vgl. *Badr ad-Dīn b. Mālik*, S. 149; *al-Qazwīnī: al-ʿIdāḥ fi ʿUlūm al-Balāḡah*, S. 107.

³⁵⁰ Vgl. *as-Sakkākī*, S. 418.

³⁵¹ Ebd. S. 420.

Mittels *mā* können auch Fragen nach der Qualifizierung formuliert werden, wie im folgenden Beispiel: ((مَا زَيْدٌ؟)) „Was ist Zayd?“ Die Antwort darauf lautet:

((الكَرِيمُ أَوْ الْفَاضِلُ)) „Der Edle oder Vorzügliche.“⁽³⁵²⁾

Mittels *mā* kann auch nach der Bedeutung eines Wortes gefragt werden, wie z. B.: ((مَا الْعُقَاءُ؟)) „Was ist der Phönix?“ Oder nach dem Wesen des Benannten, wie z. B.: ((مَا الْحَرَكَةُ؟)) „Was ist Bewegung?“⁽³⁵³⁾

• *man*: damit werden Fragen nach der Gattung der Eigennamen formuliert, wie etwa: ((مَنْ جَبْرِيْلُ؟)) „Wer ist Gabriel?“ Das heißt: ((أَبَشَرٌ هُوَ أَمْ مَلَكٌ أَمْ جِنِّيٌّ؟)) Im Sinne von: „Ist er ein Mensch, ein Engel oder ein ġinn?“ Oder wie z. B.: ((مَنْ فُلَانٌ؟)) „Wer ist das?“ oder wie im Koranvers:

﴿قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَمُوسَىٰ﴾ [Q 20:49]

„[Pharao] sagte: Wer ist euer beider Herr, o Moses?“

Diese Frage wurde dem Propheten *Mose* und seinem Bruder *Aaron* vom *Pharao* gestellt.⁽³⁵⁴⁾

• *'ayyu*: leitet Fragen nach Eigenschaften ein, wodurch sich etwas von etwas anderem gleicher Gattung unterscheidet, so z.B. bei: ((عِنْدِي ثِيَابٌ)) „Ich habe Kleidungsstücke.“ Darauf folgt die Frage: ((أَيُّ الثِّيَابِ هِيَ؟)) „Was für Kleidungsstücke denn?“ Oder wie im Koranvers:

﴿قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا﴾ [Q 19:73]

„..., sagten die Ungläubigen zu den Gläubigen: Welche der beiden Gruppen ist besser gestellt und gibt eine eindrucksvollere Versammlung ab?“

Das heißt: ((أَيُّ أَهْلِ أَمْ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ؟)) „wir oder die Anhänger von Muhammad?“⁽³⁵⁵⁾ Bei der Frage geht es nämlich darum, die Gattung jeder der beiden Gruppen zu bestimmen.

³⁵² Vgl. as-Sakkākī, S. 420 f.

³⁵³ Vgl. al-Qazwīnī: al-'Idāh fi 'Ulūm al-Balāġah, S. 109.

³⁵⁴ Vgl. as-Sakkākī, S. 422.

³⁵⁵ Ebd. S. 422.

• **kam:** wird zur Frage der Anzahl gebraucht, wie z.B.: ((كَمْ رَجُلًا رَأَيْتَ؟)) „Wie viele Männer hast du gesehen?“ Oder wie im Koranvers:

﴿ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ ﴾ [Q 18:19]

„Ein Sprecher von ihnen sprach: Wie lange habt ihr verweilt?“

Das heißt: ((أَيُّ: كَمْ يَوْمًا أَوْ كَمْ سَاعَةً؟)) „Wie viele Tage oder wie viele Stunden?“⁽³⁵⁶⁾

• **kayfa:** deutet auf die Frage nach dem Zustand hin, wie z.B.: ((كيف زيد؟)) „Wie geht es Zayd?“ Die Antwort darauf lautet, je nach Zustand, gesund, krank oder sonstiges.⁽³⁵⁷⁾

• **’ayna:** weist auf die Frage nach dem Ort hin, wie z.B.: ((أين زيد؟)) „wo ist Zayd?“ Die Antwort darauf könnte sein: zu Hause, auf dem Markt oder sonstiges.⁽³⁵⁸⁾

• **’annā:** dieses Wort wird in zwei Bedeutungen verwendet.

- Einmal im Sinne von (مِنْ أَيْنَ)/*min ayna* „woher“, wie z.B. im Koranvers:

﴿ ... قَالَ يَمْرُؤُا أَنِي لَكَ هَذَا ^ط ﴾ [Q 3:37]

„..., sagte er [Prophet Zacharias]: O Maria, woher kommt dir dies zu?“ D.h. Woher hast du das?⁽³⁵⁹⁾

- Und einmal im Sinne von: (كَيْفَ)/*kayfa*⁽³⁶⁰⁾, wie im folgenden Koranvers:

﴿ أَنِي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ^ط ﴾ [Q 2:259]

„Oh, wie soll Allah dieser nach ihrer Zerstörung wieder Leben geben?“ D.h. Wie kann Gott sie aufleben lassen?⁽³⁶¹⁾

• **matā:** wird gebraucht, um nach der Zeit zu fragen, wie z.B.: ((متى جئت؟)) „Wann kamst du?“⁽³⁶²⁾

³⁵⁶ Vgl. as-Sakkāki, S. 423.

³⁵⁷ Ebd. S. 423.

³⁵⁸ Ebd. S. 423.

³⁵⁹ Ebd. S. 424.

³⁶⁰ Ebd. S. 424.

³⁶¹ Vgl. as-Subki: ’Aḥmad b. ’Alī, Bd. 1, S. 538.

³⁶² Vgl. as-Sakkāki, S. 424.

- **ʿayyāna**: dient ebenfalls der Frage nach der Zeit, wie im Koranvers⁽³⁶³⁾:

﴿يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [Q 75: 6].

„Er fragt: Wann wird der Tag der Auferstehung sein?“

2. Die Partikel, welche dazu führen, dass die Erlangung der **at-taṣdīq** eingefordert werden, sind: **hal**, wie z.B.: ((هَلْ حَصَلَ الْإِنْتِظَارُ؟)) „Hat das Fortgehen stattgefunden?“ oder ((هَلْ زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ؟)) „Geht Zayd fort?“⁽³⁶⁴⁾ sowie ((هَلْ قَامَ زَيْدٌ؟)) „Ist Zayd aufgestanden?“⁽³⁶⁵⁾. Ein anderes Beispiel liefert der Koranvers⁽³⁶⁶⁾:

﴿فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ﴾ [Q 21: 80].

„Wollt ihr denn nicht dankbar sein?“

3. Die Partikel, welche keine eigene spezielle Funktion besitzt, ist (أ)/(ʿa). Sie wird verwendet, um das Stattfinden von **at-taṣdīq** und von **at-taṣawwur** zu erbringen. Beim Letzteren gibt es zwei Formen der Einforderung:

- im Hinblick auf **al-musnad ʿilayh**, zum Beispiel: ((أَدْبَسُ فِي الْإِنَاءِ أَمْ عَسَلُ؟)) „Ist Sirup in dem Gefäß oder Honig?“
- im Hinblick auf **al-musnad**, zum Beispiel: ((أَفِي الْخَابِيَةِ دَبْسُكَ أَمْ فِي الزَّقِّ؟)) „Ist dein Sirup im Krug oder Schlauchgefäß.“

Die Einforderung bei **at-taṣdīq** hingegen hat nur eine einzige Form, wie z.B.: ((أَحْصَلَ الْإِنْتِظَارُ؟)) „Hat das Fortgehen stattgefunden?“ Oder ((أَزَيْدٌ مُنْطَلِقٌ؟)) „Geht Zayd fort?“⁽³⁶⁷⁾

³⁶³ Vgl. as-Sakkākī, S. 424.

³⁶⁴ Ebd. S. 419.

³⁶⁵ Vgl. al-Qazwīnī: al-ʿIdāh fi ʿUlūm al-Balāgh, S.108.

³⁶⁶ Vgl. as-Sakkākī, S. 420.

³⁶⁷ Ebd. S. 419.

2.3.2.1. *al-ma‘ānī al-mağāziyyah li-’alfāz al-istifhām* (übertragene Bedeutungen der Partikeln von *al-istifhām*)

Die bereits erwähnten Bedeutungen der Partikeln von *al-istifhām* entsprechen ihrer ursprünglichen Funktion. Sie können allerdings, je nach *al-qarā’in al-kalāmiyyah* (sprachliche Indizien/Kontexte) und mittels *al-qarā’in al-ḥāliyyah* (s. *qarā’in al-’ahwāl*)(³⁶⁸) viele andere Bedeutungen erzeugen, welche im Grunde übertragene Bedeutungen(³⁶⁹) dieser Wörter sind. Sie wurden von *as-Sakkākī* und den Gelehrten seiner Schule sorgfältig erörtert und mit passenden Beispielen aufgeführt. Diese Bedeutungen sind:

- *al-istihfāf* (Geringschätzung) und *at-tahqīr* (Verachtung), wie zum Beispiel: (مَنْ هَذَا؟) „*Wer ist das?*“ oder (مَا هَذَا؟) „*Was ist das?*“.⁽³⁷⁰⁾ diese Fragen lassen den Eindruck entstehen, dass der Fragesteller denjenigen oder dasjenige, nach dem er fragt, nicht kennt. Das Ziel ist jedoch nicht, zu erfahren wer das ist, sondern dem Gegenüber zu signalisieren, dass er oder es so unbedeutend ist, dass man ihn oder es nicht wahrnimmt.⁽³⁷¹⁾

- *at-ta‘ağğub* (Verwunderung), wie zum Beispiel im Koranvers:

﴿ مَا لِي لَا أَرَى الْوَيْهَادَ ﴾ [Q 27:20]

„[der Prophet Salomo sagte]: *Wie kommt es, dass ich den Wiedehopf nicht sehe?*“.
Oder ((أَيُّ رَجُلٍ؟)) oder „*Was für ein Mann ist das?*“ sowie ((أَيُّمَا رَجُلٍ)) „*Was für ein Mann!*“, um Verwunderung über jemanden auszudrücken.⁽³⁷²⁾

- *al-istibtā’* (Säumigkeitsvorwurf), wie zum Beispiel: ((كَمْ دَعَوْتُكَ؟)) „*Wie oft habe ich dich gerufen?*“⁽³⁷³⁾ Wenn jemand, der gerufen wird, nicht schnell positiv

³⁶⁸ Vgl. *as-Sakkākī*, S. 424; *al-Qazwīnī*: *al-’Idāḥ fī ‘Ulūm al-Balāğah*, S.111.

³⁶⁹ Vgl. *at-Taftāzānī*: *al-Muṭawwal*, S. 235; *as-Subkī*, ‘Aḥmad b.‘Alī, Bd. 1, S. 540; *Ibn ‘Arabšāh*, Bd. 1, S. 587, ‘Abū al-‘Abbās al-Mağribī, Bd. 1, S. 488.

³⁷⁰ Vgl. *as-Sakkākī*, S. 424.

³⁷¹ Vgl. ‘Abū al-‘Abbās al-Mağribī, Bd. 1, S. 497.

³⁷² Vgl. *as-Sakkākī*, S. 424.

³⁷³ Ebd. S. 424.

reagiert. Oder ((مَتَى تُضَلِّحُ شَأْنِي؟)) „Wann bringst du meine Sache in Ordnung?“⁽³⁷⁴⁾
 Und so auch im Koranvers⁽³⁷⁵⁾:

﴿...، حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ﴾ [Q 2: 214]

„..., bis der Gesandte und diejenigen, die mit ihm gläubig waren, sagten:
 „Wann kommt der Sieg/die Hilfe Allahs?“

- **al-'inkār** (Missbilligung/Zurückweisung), wie im Beispiel: ((كَمْ تَدْعُونِي)) „Wie oft rufst du mich!“⁽³⁷⁶⁾

Nach **al-Qazwīnī** gibt es zwei Formen von **al-'inkār**:

1. in der Bedeutung von **at-tawbīḥ** (Tadel) für etwas, was nicht sein darf, mit dem Zweck, zu mahnen und zur Einsicht zu bewegen, wie z.B.: ((أَعْصَيْتَ رَبَّكَ؟)) „Hast du deinem Herrn nicht gehorcht?“ im Sinne von: „Es soll nicht sein, dass du deinem Herrn nicht gehorchst!“⁽³⁷⁷⁾

2. In der Bedeutung von **at-takdīb** (Lügenbeziehung), d.h. etwas, das nicht sein kann, richtig zu stellen, wie im Koranvers⁽³⁷⁸⁾:

﴿أَفَأَصْفَنكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنْتًا﴾ [Q 17:40]

„Hat euer Herr euch denn mit Söhnen bevorzugt und für sich selbst Töchter von den Engeln genommen?“

- **at-tahdīd** (Einschüchterung), wie etwa in: ((كَمْ أَهْلُمُ)) „Wie oft bin ich nachsichtig!“⁽³⁷⁹⁾ Bei **al-Qazwīnī** wird in diesem Zusammenhang von **al-wa'īd** (Drohung) gesprochen, also handelt es sich um eine ähnliche oder sogar dieselbe Bedeutung. Ein Beispiel dazu, etwa wenn man jemandem, der sich nicht anständig benimmt, sagt: ((أَلَمْ أُؤَدِّبْ فُلَانًا)) „Habe ich Soundso nicht zur Raison gebracht.“

³⁷⁴ Vgl. as-Sakkakī, S. 425.

³⁷⁵ Vgl. al-Qazwīnī: al-'Idāḥ fi 'Ulūm al-Balāḡah, S. 112.

³⁷⁶ Vgl. as-Sakkakī, S. 424.

³⁷⁷ Vgl. al-Qazwīnī: al-'Idāḥ fi 'Ulūm al-Balāḡah, S. 112.

³⁷⁸ Ebd. S. 112 f.

³⁷⁹ Vgl. as-Sakkakī, S. 424.

Der Zweck dieser Äußerung wird erfüllt, wenn der Ansprecher über den Sachverhalt Bescheid weiß, wie etwa auch im Koranvers⁽³⁸⁰⁾:

﴿ أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ ﴾ [Q 77: 16].

„Haben Wir nicht die Früheren vernichtet.“

- **al-ʾinkār**, **at-taʿaḡḡub** und **at-tawbīh**, wie etwa: ((كَيْفَ تُؤْذِي أَبَاكَ)) „Wie kannst du nur deinen Vater ärgern!“⁽³⁸¹⁾
- **at-taʿaḡḡub**, **at-taʿḡīb** (zum Staunen veranlassen/Erregung durch Verwunderung), **al-ʾinkār** und **at-tawbīh**. Ein Beispiel hierfür ist der Koranvers:

﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ تَحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [Q 2: 28].

„Wie könnt ihr Allāh leugnen, wo ihr doch tot wart und Er euch lebendig machte und euch dann sterben lässt und euch dann (am Jüngsten Tag) lebendig macht, an dem ihr zu Ihm zurückkehrt.“

Diese Bedeutung entsteht aus der Annahme, dass der Mensch die Geschichte seiner Erschaffung und ihre Etappen kennt. Dieses Wissen bringt den Einsichtigen dazu, die Existenz eines Schöpfers, der im Stande ist, dies alles zu tun, für selbstverständlich zu halten. Wie kann denn jemand, der über dieses Wissen verfügt, seinen Schöpfer leugnen? Daher müssen hier **at-taʿaḡḡub**, **at-taʿḡīb**, **al-ʾinkār** und **at-tawbīh** ausgedrückt werden.⁽³⁸²⁾

- **at-tawbīh**, **at-taqriʿ** (Zurechtweisung) und **al-ʾinkār**, wie etwa im Koranvers:

﴿ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ﴾ [Q 28:62 ; 74].

„Und an jenem Tage wird Er sie rufen und sprechen: Wo sind nun Meine Partner, die ihr behauptet?“

Hier geht es darum, die Angesprochenen am Tag des jüngsten Gerichts zu tadeln und zurechtzuweisen. Sie sind schwach und gedemütigt. Sie bedürfen eines

³⁸⁰ Vgl. al-Qazwīnī: al-ʾIdāh fi ʿUlūm al-Balāḡah, S. 112.

³⁸¹ Vgl. as-Sakkākī, S. 424.

³⁸² Ebd. S. 424 f.

Fürsprecher. Gott tadelt sie und fragt sie, wo diejenigen, die sie als seine Teilnehmer bezeichneten, nun bleiben.⁽³⁸³⁾

- **at-tanbih** *‘alā aḍ-ḍalāl* (Warnung vor dem Irregehen), wie etwa im Koranvers:

﴿ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ﴾ [Q 81: 26].

„Wohin also wollt ihr gehen.“

Hier wird der Angesprochene auf seinen Irrweg aufmerksam gemacht,⁽³⁸⁴⁾ eine Handlung, die sehr oft vorkommt. Man sagt z.B. zu jemandem, der vom richtigen Weg abgekommen ist: ((إِلَىٰ أَيْنَ تَذْهَبُ، قَدْ ضَلَّتَ، فَارْجِعِ)) „Wo gehst du hin? Du hast dich verlaufen, kehr zurück.“⁽³⁸⁵⁾

- **al-istib‘ād** (Unwahrscheinlichkeit), gemeint ist, etwas für unwahrscheinlich zu halten, wie etwa im Koranvers⁽³⁸⁶⁾:

﴿ أَنِي لَهُمُ الذِّكْرَىٰ وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ ﴾ [Q 44: 13].

„Wie können sie lernen, wo doch ein aufklärender Gesandter zu ihnen gekommen ist.“

Dies bedeutet, dass es unwahrscheinlich ist, dass sie sich auf Gott zurückbesinnen, nachdem sie sich dem ihnen geschickten Gesandten widersetzen.⁽³⁸⁷⁾

- **al-ḡaḥd** (Leugnung) und **al-’inkār**, wie in: ((مَتَىٰ قُلْتَ هَذَا؟)) „Wann habe ich das denn gesagt?“⁽³⁸⁸⁾
- **at-tamannī**, wie etwa in: ((هَلْ لِي مِنْ شَفِيعٍ؟)) „Habe ich einen Fürsprecher?“

Diese Formulierung wird in einer Situation verwendet, in welcher keine Möglichkeit zur Annahme besteht, dass es einen Fürsprecher gibt.⁽³⁸⁹⁾

³⁸³ Vgl. as-Sakkākī, S. 425.

³⁸⁴ Vgl. al-Qazwīnī: al-’Idāḥ fi ‘Ulūm al-Balāḡah, S. 122; as-Subkī, ‘Aḥmad b. ‘Alī, Bd. 1, S. 540.

³⁸⁵ Vgl. ‘Abū al-‘Abbās al-Maḡribī, Bd. 1, S. 490.

³⁸⁶ Vgl. as-Sakkākī, S. 425.

³⁸⁷ Vgl. as-Subkī, ‘Aḥmad b. ‘Alī, Bd. 1, S. 546.

³⁸⁸ Vgl. as-Sakkākī, S. 425.

³⁸⁹ Ebd. S. 416.

Es wurde weiter oben schon erwähnt, dass es bei *at-tamannī*, der zweiten Kategorie von *at-talab*, Partikel gibt, darunter *hal*, die neben ihrer ursprünglichen Funktion auch dem *at-tamannī* dienen.

- *al-‘ard*, wie in: ((أَلَا تَنْزِلُ فَتُصِيبُ خَيْرًا؟)) „Willst du nicht absteigen, dass du Gutes erlebst?“ im Sinne von: ((أَلَا نُحِبُّ النُّزُولَ مَعَ مَحَبَّتِنَا إِيَّاهُ؟)) „Willst du nicht absteigen, wo wir doch gerne absteigen wollen.“⁽³⁹⁰⁾
- *al-‘inkār* und *az-zağr* (Zurückhaltung), wie etwa, wenn zu jemandem, der seinen Vater ärgert, gesagt wird: ((أَتَفْعَلُ هَذَا؟)) „Das machst du!“⁽³⁹¹⁾
- *al-istibtā’* und *at-tahdīd*, wie etwa in: ((أَمَّا ذَهَبْتَ بَعْدَ؟)) „Bist du immer noch nicht weg?“ Im Sinne von: „War es dir immer noch nicht möglich, wegzugehen?“⁽³⁹²⁾
- *at-taqrīr* (bestätigende Feststellung), wie etwa in: ((أَجِئْتَنِي؟)) „Bis du zu mir gekommen?“ Oder im Koranvers⁽³⁹³⁾:

﴿ قَالُوا ءَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِعَاهِتِنَا يَا بَرَاهِيمُ ﴾ [Q 21: 62].

„Sie sagten: Bis du es gewesen, der unseren Göttern dies angetan hat, o Abraham?“

at-Taftazānī erklärte ausführlich die Bedeutung von *at-taqrīr* und erwähnte hierfür zwei Bedeutungen:

1. (التَّحْقِيقُ وَالتَّشْبِيهُ) (verifizieren und bestätigen), wie etwa, wenn man zu jemandem, den man bestrafen will, weil er einen Menschen getötet hat, sagt: ((أَفْتَلْتِ فُلَانًا؟)) „Hast du diesen Menschen getötet?“ Im Sinne von: „Du hast ihn bestimmt getötet und du wirst der Strafe nicht entkommen.“
2. (حَمْلُ الْمُخَاطَبِ عَلَى الْإِقْرَارِ بِمَا يَعْرِفُهُ، وَالْجَاؤُهُ إِلَيْهِ) (Erzwingen von Eingeständnis).⁽³⁹⁴⁾

Um die zweite Bedeutung geht es bei *al-Qazwīnī*, wenn er über *at-taqrīr* redet. Auf die erste Bedeutung ist er nicht eingegangen.

³⁹⁰ Vgl. as-Sakkākī, S. 416.

³⁹¹ Ebd. S. 416.

³⁹² Ebd. S. 416 f.

³⁹³ Vgl. al-Qazwīnī: al-‘Idāḥ fī ‘Ulūm al-Balāḡah, S. 112.

³⁹⁴ Vgl. at-Taftazānī: al-Muṭawwal, S. 236.

- *al-ʿamr*, wie im Koranvers:

﴿ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ [Q 11: 14] und [Q 21: 108]

„Wollt ihr euch nun ergeben.“ Im Sinne von: ((أَسْلِمُوا)) „Werdet Muslime!“⁽³⁹⁵⁾

- *at-tahakkum* (Hohn), wie im Koranvers⁽³⁹⁶⁾:

﴿ قَالُوا يَشْعِيبُ أَصْلَوْتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ

فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشْتَوُا ۗ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ ﴾ [Q 11: 87]

„Sie sagten: „O Šuʿaib, heißt dein Gebet, dass wir das verlassen sollen, was unsere Väter anbeteten, oder dass wir aufhören sollen, mit unserem Besitz zu tun, was uns gefällt? Du bist wahrlich der Milde und der Mündige!“

Mit *at-tahakkum* ist hier *as-suḥriyyah* (Verspottung) gemeint.⁽³⁹⁷⁾

- *at-tahwīl* (etwas als schrecklich darstellen),⁽³⁹⁸⁾ wie im Koranvers:

﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ ﴾ [Q 101: 10]

„Und was lehrt dich wissen, was die (Hāwiya) ist.“

at-tahwīl hat hier fast die gleiche Bedeutung wie *at-taʿzīm* (Erhöhung).⁽³⁹⁹⁾

Die möglichen Sinngehalte, welche bei dem Gebrauch von Fragewörtern in nicht-interrogativer Funktion entstehen, sind nicht auf die schon erwähnten Bedeutungen einzuschränken. Es hängt von *muqtaḍā al-ḥāl* und *al-qarāʿin* ab, die ihrerseits aufgrund der unterschiedlichen sprachlichen Formulierungen und Stile ebenfalls variieren.⁽⁴⁰⁰⁾ Dies gilt auch für die anderen Kategorien von *aṭ-ṭalab*.

³⁹⁵ Vgl. al-Qazwīnī: *al-ʿIdāḥ fi ʿUlūm al-Balāḡah*, S. 112.

³⁹⁶ Ebd. S. 115.

³⁹⁷ ʿAbū al-ʿAbbās al-Maḡribī, Bd. 1, S. 496.

³⁹⁸ Vgl. al-Qazwīnī: *al-ʿIdāḥ fi ʿUlūm al-Balāḡah*, S. 115.

³⁹⁹ Vgl. as-Subkī, ʿAḥmad b. ʿAlī, Bd. 1, S. 546.

⁴⁰⁰ Vgl. at-Taftāzānī: *al-Muṭawwal*, S. 238 f.

2.3.3. Die dritte Kategorie *al-ʿamr*

Diese Kategorie und die darauf folgende vierte Kategorie *an-nahy* sind die Themen, welche von *as-Sakkākī* in die Rhetorik eingeführt wurden. Dabei folgen ihm die Gelehrten aus seiner Schule.

Auch die Gelehrten der Rechtsmethodologie widmeten diesen beiden Kategorien in ihren Werken großes Interesse und nannten sie *al-ʿawāmir* (Befehle/Gebote) und *an-nawāhī* (Verbote). Dies ist darauf zurückzuführen, dass die meisten islamischen Gesetze in Koran und Sunna in *ṣīgat al-ʿamr* (Befehlsformulierung) und *ṣīgat an-nahy* (Verbotsformulierung) formuliert sind.

Lange Zeit vor *as-Sakkākī* beschäftigten sich die Gelehrten der Rechtsmethodologie bereits mit dem Befehl. Von ihren vollentwickelten Untersuchungen wurde *as-Sakkākī* beeinflusst und inspiriert. Allerdings war er sehr vorsichtig und versuchte nicht, Themen der islamischen Rechtsmethodologie in die Abhandlungen der Rhetorik hineinzupressen, sondern übernahm nur das, was für die rhetorische Forschung sinnvoll war. Dies könnte vielleicht erklären, warum er die Gedanken und Theorien der Rechtsmethodologie nicht explizit erörterte. Es war ebenfalls der Fall bei *al-Qazwīnī*, der diese Ideen knapp und nur wenn nötig erwähnte.

Die anderen Gelehrten aus der Schule von *as-Sakkākī*, die ihm und *al-Qazwīnī* nachfolgten, erwähnten die Ideen explizit und ausführlich, welche sie der Rechtsmethodologie entnahmen und vermischten sie mit den Themen der Rhetorik. Sie erörterten zum Beispiel in ihrer Abhandlung zu *al-ʿamr* die Bedeutung der Formulierung (أَفْعَلْ)/*ifʿal*, eine der Befehlsformulierungen von *al-ʿamr* in der arabischen Sprache.⁽⁴⁰¹⁾

as-Sakkākī leitete sein Kapitel über *al-ʿamr* mit der Aufführung der Befehlsgealten in der arabischen Sprache ein, nämlich:

⁴⁰¹ Vgl. as-Subkī, ʿAḥmad b. ʿAlī, Bd. 1, S. 551; at-Taftāzānī: al-Muṭawwal, S. 239 f.; Ibn ʿArabšāh, Bd. 1, S. 595; ʿAbū al-ʿAbbās al-Maġribī, Bd. 1, S. 500.

- **Erste Gestalt:** Die Gestalt mit *al-lām al-ḡāzimah* (apokopierende Partikel) (لِ)/*li*, welche der Gegenwartsform des Verbes vorangesetzt wird und es somit in *al-ʿamr* wandelt, z.B.: (لِيَفْعَلْ) „Soll er tun!“

- **Zweite Gestalt:** Die spezielle Befehlsformulierung, die in der Morphologie genau bestimmt ist.

- **Dritte Gestalt:** Eine Anzahl von Nomina, die in der Syntax erwähnt wurden, wie zum Beispiel: (تَزَالِ) „Steig ab!“ oder (صَمَةً) „Schweige!“.⁽⁴⁰²⁾ *as-Sakkai* beschäftigte sich intensiv mit *ṣiḡat al-ʿamr* in der zweiten Gestalt, die sich von der Vergangenheitsform des Verbs, nach unterschiedlichen Modellstrukturen, ableiten lässt. Zum Beispiel wird die Befehlsformulierung (اِذْهَبْ)/*idhab* „geh!“ von dem Verb (ذَهَبَ)/*dahaba* „gehen“ nach der Modellstruktur (اِفْعَلْ)/*ifʿal* und (اَكْرِمْ)/*ʿakrim* „ehre/beschenke!“ von dem Verb (اَكْرَمَ)/*ʿakrama* „ehren/beschenken“ nach der Modellstruktur (اَفْعِلْ)/*ʿafʿil* gebildet, usw.

Zudem wies *as-Sakkākī* darauf hin, dass diese Befehlsgestalten im Grunde (الِاسْتِغْلَاءُ)/*al-istiʿlāʿ* (Superioritätsanspruch) in der Sprache den Araber dienten. Er nannte dafür zwei Gründe:

1. ((تَبَادُرُ الْفَهْمِ))/*tabādur al-fahm* (sofortiges Verstehen),⁽⁴⁰³⁾ das heißt, wenn der Verstand diese drei Formen der Rede hört, wird darunter automatisch *al-ʿamr* verstanden. Die anderen Sinngehalte, wie zum Beispiel: *ad-duʿāʿ*, *al-iltimās*, *al-ʿibāḥah* (Freistellung) und *at-tahdīd*, sind hier ebenfalls möglich, allerdings mit Hilfe von *al-qarāʿin al-ḥāliyyah*. Denn diese Formen stehen nur genau für die genannten Bedeutungen.

2. ((إِجْمَاعُ أُمَّةِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ))/*ʿiǧmāʿ ʿaʿimmat al-luḡah al-ʿarabiyyah* (Die Einigkeit der führenden Wissenschaftler der arabischen Sprache) darüber, dass diese drei oben genannten Formen speziell dem Befehl dienen. Sie sprachen also von

⁴⁰² Vgl. *as-Sakkākī*, S. 428.

⁴⁰³ Danzu erklärt Löschner: „die spontan sich einstellende Kongruenz von Ausdruck und Bedeutung im menschlichen Verstand.“ (S. Löschner, Harald: S. 238.)

ṣīḡat al-ʿamr, *miṭāl al-ʿamr* (Paradigma des Befehls) und *lām al-ʿamr* (Befehlspartikel *lām*) und nicht von *ṣīḡat al-ʿibāḥah* (Freistellungsformulierung) oder *lām al-ʿibāḥah* (Freistellungspartikel *lām*).⁽⁴⁰⁴⁾

Nachdem *as-Sakkākī* die Befehlsgestalten und ihre Anwendungen in der arabischen Sprache erörterte, erklärte er *al-ʿamr* ausführlicher und benannte seine Merkmale und Folgeerscheinungen. Ihm zufolge setzt *al-ʿamr* mit *al-istiʿlāʿ* in *ʿaṣl al-istiʿmāl* (ursprüngliche Verwendungsweise) voraus, dass *aṭ-ṭālib* einen höheren Rang als *al-maṭlūb minh* (Beanspruchter) haben muss. Wiederum ist der Beanspruchter dem Einforderer zur Ausführung verpflichtet, was von ihm eingefordert wird. Unter diesen Bedingungen dient *al-ʿamr* in seinem ursprünglichen Gebrauch zu *al-wuḡūb* (Notwendigkeit/Unerlässlichkeit).⁽⁴⁰⁵⁾

2.3.3.1. *al-maʿānī al-maḡāziyyah li-ṣiyaḡ al-ʿamr* (übertragene Bedeutungen der Befehlsformulierungen)

Nach *as-Sakkākī* dient die Befehlsformulierung in der ursprünglichen Verwendungsweise von *al-wuḡūb* nur unter der schon erwähnten Bedingung. Andernfalls dient sie lediglich zu *aṭ-ṭalab* in all ihren Formulierungen, welche, je nach *al-qarāʿin al-ḥāliyyah*, der Situation angepasst sind. Bei diesen Formulierungen handelt es sich um *al-maʿānī al-maḡāziyyah* der Befehlsformulierung. Davon erwähnten *as-Sakkākī* und seine Schüler folgende Bedeutungen:

- *ad-duʿāʿ*: Diese Bedeutung entsteht, wenn *al-ʿamr* in *maqām at-taḍarruʿ* (Situation der Demut) formuliert wird, wie etwa wenn jemand sagt:

((اللَّهُمَّ اغْفِرْ وَارْحَمْ)) „O Gott, vergib und erbarme dich!“ Oder wie im Koranvers⁽⁴⁰⁶⁾:

[Q 71: 28] ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ﴾

„Mein Herr, vergib mir und meinen Eltern.“

⁴⁰⁴ Vgl. *as-Sakkākī*, S. 428.

⁴⁰⁵ Ebd. S. 428.

⁴⁰⁶ Vgl. *as-Sakkākī*, S. 428; *al-Qazwīnī*: *al-ʿIdāḡ fi ʿUlūm al-Balāḡah*, S. 117.

Mit *ad-du‘ā*‘ wendet sich jemand, der untergeordnet ist, an jemanden, der höher gestellt ist.⁽⁴⁰⁷⁾

- *al-iltimās*: Diese Bedeutung wird erzeugt, wenn *al-‘amr* in *maqām at-talattuf* (Situation der höflichen Weise) gebraucht wird, wie etwa wenn der Sprecher zu jemandem, der ihm gleichgestellt ist, sagt: (أَفْعَلْ) „Tue!“.⁽⁴⁰⁸⁾

- *al-‘ibāḥah*: Diese Bedeutung wird erzeugt, wenn *al-‘amr* in *maqām al-‘idn* (Freistellungssituation) gebraucht wird, wie wenn zu jemandem, der um Freistellung bittet, gesagt wird: ⁽⁴⁰⁹⁾ ((جَالِسِ الْحَسَنِ أَوْ ابْنِ سِيرِينَ)) „Setze dich zu al-Ḥasan oder zu Ibn Sirīn!“ Die Befehlsformulierung steht in diesem Satz im Sinne von: „Du kannst dich zu den beiden oder zu einem von ihnen setzen.“ Hierbei geht es um die Freistellung.⁽⁴¹⁰⁾

- *at-ta‘ḡīz* (Unfähigkeitsbezeichnung) und *at-taḥaddī* (Provokation): Diese Bedeutungen entstehen, wenn *al-‘amr* in einer Situation gebraucht wird, in welcher die Unfähigkeit einer Person gezeigt werden soll, die von sich behauptet, etwas tun zu können, obwohl sie dazu nicht in der Lage ist. Ein Beispiel hierfür liefert der Koranvers ⁽⁴¹¹⁾:

﴿ فَآتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ﴾ [Q 2: 23]

„So bringt doch eine Sura gleicher Art herbei.“

- *at-tahdīd*: Diese Bedeutung wird erzeugt, wenn *al-‘amr* in einer Situation des Zürnens gebraucht wird, in welcher der angesprochenen Person klar gezeigt wird, dass ihr Tun strafbar ist,⁽⁴¹²⁾ wie etwa im Koranvers⁽⁴¹³⁾:

﴿ أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ﴾ [Q 41: 40]

⁴⁰⁷ Vgl. Subkī, ‘Aḥmad b. ‘Alī, Bd. 1, S. 554; ‘Abū al-‘Abbās al-Maḡribī, Bd. 1, S. 508.

⁴⁰⁸ Vgl. as-Sakkākī, S. 428; al-Qazwīnī: al-‘Idāḥ fī ‘Ulūm al-Balāḡah, S. 117.

⁴⁰⁹ Vgl. as-Sakkākī, S. 428.

⁴¹⁰ Vgl. ‘Abū al-‘Abbās al-Maḡribī, Bd. 1, S. 502.

⁴¹¹ Vgl. al-Qazwīnī: al-‘Idāḥ fī ‘Ulūm al-Balāḡah, S. 116.

⁴¹² Vgl. as-Sakkākī, S. 428.

⁴¹³ Vgl. al-Qazwīnī: al-‘Idāḥ fī ‘Ulūm al-Balāḡah, S. 116.

„Tut, was ihr wollt.“ Im Sinne von: „Macht was ihr wollt, ihr werdet eure Strafe schon bekommen!“.⁽⁴¹⁴⁾ Mit der Einschüchterung wird hier beim Hörer Angst erzeugt.⁽⁴¹⁵⁾

- **at-tashīr** (Verwandlung/Dienstbarmachung), wie etwa im Koranvers⁽⁴¹⁶⁾:

﴿ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴾ [Q 2: 65].

„Werdet ausgestoßene Affen.“ **at-tashīr** wird hier verstanden im Sinne von:

((التَّبْدِيلُ مِنْ حَالَةٍ إِلَى أُخْرَى فِيهَا مَهَانَةٌ وَمَذَلَّةٌ))

„Die Verwandlung von einem gegebenen Zustand in einen verächtlichen und entwürdigenden Zustand.“⁽⁴¹⁷⁾

- **al-ihānah** (Herabwürdigung/Herabwürdigung), wie im Koranvers:

﴿ قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴾ [Q 17: 50].

„Sprich: Seid Steine oder Eisen.“

Und auch wie im Koranvers⁽⁴¹⁸⁾:

﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴾ [Q 44: 49].

„Koste! Du (meintest) doch, der Erhabene, der Würdige zu sein.“

Hierbei geht es nicht wie bei **at-tashīr** um eine Verwandlung, sondern darum Beleidigung und Desinteresse zu zeigen.⁽⁴¹⁹⁾

- **at-taswiyah** (Gleichstellung), wie im Koranvers:

﴿ قُلْ أَنْفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَلَ مِنْكُمْ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ ﴾

[Q 9: 53].

„Sprich: Spendet willig oder unwillig, es wird doch nicht von euch angenommen. Denn wahrlich, ihr seid frevelhafte Leute.“

⁴¹⁴ Vgl. ḤAbū al-ḤAbbās al-Maḡribī, Bd. 1, S. 502.

⁴¹⁵ Vgl. at-Taftāzānī: al-Muṭawwal, S. 240; Ibn ḤArabšāh, Bd. 1, S. 598; ḤAbū al-ḤAbbās al-Maḡribī, Bd. 1, S. 502.

⁴¹⁶ Vgl. al-Qazwīnī: al-ḤIdāḡ fī ḤUlūm al-Balāḡah, S. 116.

⁴¹⁷ Vgl. ḤAbū al-ḤAbbās al-Maḡribī, Bd. 1, S. 505.

⁴¹⁸ Vgl. al-Qazwīnī: al-ḤIdāḡ fī ḤUlūm al-Balāḡah, S. 116.

⁴¹⁹ Vgl. as-Subkī, ḤAḡmad b. ḤAlī, Bd. 1, S. 554; at-Taftāzānī: al-Muṭawwal, S. 241.

Und im Koranvers⁽⁴²⁰⁾:

﴿ أَصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾

. [Q 52: 16]

„Brennt darin; und ob ihr euch geduldig oder ungeduldig erweist, es wird für euch gleich sein. Ihr werdet nur für das entlohnt, was ihr getan habt.“

Mit *at-taswiyah* wird hier gemeint, dass zwei Dinge gleichgesetzt werden und ihr beider Nutzlosigkeit gezeigt wird in einer Situation, in der der Angesprochene meint, das eine wäre besser als das andere.⁽⁴²¹⁾

• *at-tamannī*, wie im Vers von *ʿImruʿ al-Qays*: ((أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انْجَلِي))
„O du, lange Nacht, willst du dem Morgenschein nicht weichen.“⁽⁴²²⁾

• *al-iḥtiqār* (Erniedrigung), wie z.B. im Koranvers⁽⁴²³⁾:

﴿ فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالَ لَهُم مُّوسَىٰ أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُّلقُونَ ﴾ [Q 10: 80]

„Als nun die Zauberer kamen, sagte Moses zu ihnen: Werft, was ihr zu werfen habt.“

as-Subkī versuchte zusätzliche übertragene Bedeutungen von *al-ʿamr*, welche er den Werken der Rechtsmethodologie entnommen hat, hinzuzufügen. Diese sind allerdings in den oben genannten Bedeutungen mit enthalten. Er selber erklärte, dass die meisten davon in den Bedeutungen, welche die Rhetoriker nannten, eingeschlossen sind⁽⁴²⁴⁾. Deswegen sah ich davon ab, sie hier zu erwähnen.

⁴²⁰ Vgl. al-Qazwīnī: *al-ʿIdāḥ fi ʿUlūm al-Balāḡah*, S. 116.

⁴²¹ Vgl. *as-Subkī*, ʿAḥmad b. ʿAlī, Bd. 1, S. 554; *at-Taftāzānī*: *al-Muṭawwal*, S. 241; ʿAbū al-ʿAbbās *al-Maḡribī*, Bd. 1, S. 506.

⁴²² Vgl. al-Qazwīnī: *al-ʿIdāḥ fi ʿUlūm al-Balāḡah*, S. 116.

⁴²³ Ebd. S. 117.

⁴²⁴ Vgl. *as-Subkī*, ʿAḥmad b. ʿAlī, Bd. 1, S. 555 ff.

2.3.4. Die vierte Kategorie *an-nahy*

as-Sakkākī zufolge dient *an-nahy* einzig die apokopierende Partikel (لا)/*lā*, wie wenn jemand zum Beispiel sagt: ((لا تَفْعَلْ)) „Tue nicht!“. So wie bei *al-ʿamr* wird der Gebrauch des Verbots vom Ursprung her mit dem Superioritätsanspruch verknüpft, ebenfalls unter der Bedingung, dass der Einforderer einen höheren Stellenwert hat als der, von dem etwas gefordert wird. Im anderen Fall hat das Verbot lediglich die Bedeutung von einem Wunsch nach *ṭalab at-tark* (Einforderung der Unterlassung) und nicht von einem Verbot.⁽⁴²⁵⁾ *al-wuḡūb* beim Verbot betrifft hier die Unterlassung dessen, was verboten wird.

Die Gelehrten der *as-Sakkākī* s Schule zogen großen Nutzen aus seinen Gedanken zur Bestimmung der Bedeutung von *an-nahy*, welche sie dann wie folgt erklärten: ((هُوَ طَلَبُ الْكَفِّ عَنِ الْفِعْلِ اسْتِغْلَاءً)) „Es ist die Einforderung der Unterlassung einer Tat aus einem Superioritätsanspruch heraus.“⁽⁴²⁶⁾

2.3.4.1. *al-maʿānī al-maḡāziyyah li-ṣiyaḡ an-nahy* (übertragene Bedeutungen der Verbotsformulierungen)

Nach *as-Sakkākī* und seiner Schule entstehen bei den Verbotsformulierungen neben den eigentlichen auch folgende übertragene Bedeutungen:

- *ad-duʿāʿ*, wie wenn jemand in einer Situation der Demut vor Gott zu ihm sagt: ((لا تَكُنِّي إِلَى نَفْسِي)) „Überlasse mich nicht mir selbst!“⁽⁴²⁷⁾

Ein anderes Beispiel hierfür liefert der Koranvers⁽⁴²⁸⁾:

﴿ رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً ۗ ﴾ [Q 3: 8].

⁴²⁵ Vgl. *as-Sakkākī*, S. 429.

⁴²⁶ Vgl. *al-Qazwīnī*: *al-ʿIdāḡ fi ʿUlūm al-Balāḡah*, S. 117; *as-Subkī*, ʿAḡmad b. ʿAlī, Bd. 1, S. 558; *at-Taftāzānī*: *al-Muṭawwal*, S. 241; *Ibn ʿArabšāh*, Bd. 1, S. 600; ʿAbū al-ʿAbbās al-Maḡribī, Bd. 1, S. 511.

⁴²⁷ Vgl. *as-Sakkākī*, S. 429.

⁴²⁸ Vgl. *as-Subkī*, ʿAḡmad b. ʿAlī, Bd. 1, S. 559.

„Unser Herr, lass unsere Herzen sich nicht (von Dir) abkehren, nachdem Du uns rechtgeleitet hast. Und schenke uns Barmherzigkeit von Dir.“

- **al-iltimās**: Diese Bedeutung entsteht, wenn **an-nahy** ohne Superioritätsanspruch gebraucht wird.⁽⁴²⁹⁾ Zum Beispiel, wenn eine Person einer anderen, welche ihr im Rang gleichgestellt ist, sagt: ((لا تفعل هذا)) „Tue das nicht!“⁽⁴³⁰⁾

- **al-ʿibāḥah**: Diese Bedeutung entsteht, wenn **an-nahy** gebraucht wird, um jemandem die Freistellung zu erteilen, etwas zu tun, nachdem er danach gefragt hat.⁽⁴³¹⁾ Wie der Sprecher z.B. zum Untergeordneten sagt:

((لا تنتظر أكثر، يمكنك أن تذهب إلى بيتك)) „Warte nicht länger, du kannst nach Hause gehen.“

as-Subkī fügt hier hinzu, dass **al-ʿibāḥah**, die in der Situation von **an-nahy** entsteht und nach **al-ʿiğāb** (Verpflichtung/Verbindlichkeit) kommt.⁽⁴³²⁾ Dies entnahm er der Rechtsmethodologie.

- **at-tahdīd**: Diese Bedeutung entsteht, wenn der Sprecher dem untergeordneten Angesprochenen wegen einer Unterlassung seinen Zorn ausdrückt,⁽⁴³³⁾ indem er sagt: ((لا تمتثل أمری)) „Du gehorcht mir nicht!“⁽⁴³⁴⁾ Im Sinne von: „Du wirst die Konsequenzen deines Ungehorsams mir gegenüber schon spüren!“⁽⁴³⁵⁾

Zu den oben genannten übertragenen Bedeutungen von **an-nahy** erwähnte **as-Subkī** noch folgende Bedeutungen, welche er zum größten Teil der Rechtsmethodologie entnahm:

- **bayān al-ʿāqibah** (Verdeutlichung der Folgen), wie im Koranvers:

﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ ﴾ [Q 14: 42]

„Und denke nicht, dass Allāh nicht beachtet, was die Frevler tun.“

⁴²⁹ Vgl. as-Sakkākī, S. 429.

⁴³⁰ Vgl. as-Subkī, ʿAḥmad b. ʿAlī, Bd. 1, S. 559; at-Taftāzānī: al-Muṭawwal, S. 242.

⁴³¹ Vgl. as-Sakkākī, S.429.

⁴³² Vgl. as-Subkī, ʿAḥmad b. ʿAlī, Bd. 1, S. 559.

⁴³³ Vgl. as-Sakkākī, S. 429.

⁴³⁴ Vgl. al-Qazwīnī: al-ʿIdāḥ fi ʿUlūm al-Balāḡah, S. 117.

⁴³⁵ Vgl. as-Sakkākī: S. 417.

Daraus lässt sich entnehmen, dass auf Ungerechtigkeit Bestrafung folgt.

- *al-'iršād* (Anweisung), wie im Koranvers:

﴿ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ ﴾ [Q 2: 282]

„Und kein Schreiber soll sich weigern zu schreiben, so wie Allāh es gelehrt hat.“

- *at-taswiyah*, wie im Koranvers:

﴿ أَصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ ۗ ﴾ [Q 52: 16]

„Brennt darin; und ob ihr euch geduldig oder ungeduldig erweist, es wird für euch gleich sein.“

- *al-'ihānah*, wie im Koranvers:

﴿ قَالَ أَحْسَعُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ ﴾ [Q 23: 108]

„Er wird sprechen: Hinab mit euch darein, und redet nicht mit Mir.“

- *at-tamannī*, wie z. B. bei dem Satz: ((لا تَرَحَّلْ أَيُّهَا الشَّابُّ)) „Junger Mann, bitte geh nicht weg.“

- *al-’imtinān* (Dankbarkeit), wie im Koranvers:

﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴾ [Q 2: 188]

„Und verschlingt nicht euer Vermögen untereinander in ungerechter Weise.“

In den Werken der Rechtsmethodologie wurden zusätzliche übertragene Bedeutungen von *an-nahy* erwähnt, welche *as-Subkī* außer Acht ließ, weil er meinte, dass sie in den schon erwähnten Bedeutungen mit enthalten sind, deswegen wurden sie von mir nicht aufgeführt. Am Ende seines Kapitels darüber merkte er an, dass die meisten übertragenen Bedeutungen von *al-'amr* in diesem Zusammenhang auch für *an-nahy* gelten können.⁽⁴³⁶⁾

⁴³⁶ Vgl. *as-Subkī*, Ḥamad b. ‘Alī, Bd. 1, S. 559.

2.3.5. Die fünfte Kategorie *an-nidā'*

as-Sakkākī sah keine Notwendigkeit darin, die schon im Kapitel über Syntax aufgeführten Partikel, welche zu *an-nidā'* gehören, hier nochmal zu erwähnen. Er hielt es hingegen für wichtig, auf die übertragenen Bedeutungen von *ṣiyağ an-nidā'* (Formulierungen des Anrufs) einzugehen.⁽⁴³⁷⁾

Nach *as-Sakkākī* bedeutet *an-nidā' ṭalab al-ʿiqbāl* (die Einforderung der Hinwendung),⁽⁴³⁸⁾ das heißt: ⁽⁴³⁹⁾((طَلَبُ إِقْبَالِ الْمَدْعُو عَلَى الدَّاعِي بِأَحَدِ حُرُوفِ مَخْصُوصَةٍ))
„Mittels einer Partikel die Hinwendung des Angerufenen einzufordern.“

Die Vokativpartikel sind: يَا/ya, أَيَا/ayā, هَيَا/hayā, أَ/a, أَيَّ/ay.⁽⁴⁴⁰⁾ Diese Partikel stehen im Grunde für die Verbform ((أَدْعُو)) „Ich rufe“. ⁽⁴⁴¹⁾ Denn anstatt ((أَدْعُوكَ)) „Ich rufe dich“ sagt man ((يَا فُلَان)) „hey soundso!“

2.3.5.1. *al-maʿānī al-mağāziyyah li-ṣiyağ an-nidā'* (übertragene Bedeutungen der Anrufsformulierungen)

as-Sakkākī und den Gelehrten seiner Schule zufolge kann der Anruf *ṣiyağ an-nidā'* mittels *al-qarā'in al-ḥāliyyah* übertragene Bedeutungen erzeugen. Diese sind:

- *al-ʿigrā'* (Ansporn), wie etwa wenn man zu jemandem, der sich bei dem Angesprochenen, Angerufenen über Ungerechtigkeit beklagt, sagt: ((يَا مَظْلُوم)) „O du, ungerecht Behandelte!“ Denn hier geht es nicht um eine Einforderung der Hinwendung/((ليس طلب الإقبال)), sondern um die Steigerung der Klage.⁽⁴⁴²⁾ Das

⁴³⁷ Vgl. *as-Sakkākī*, S. 431.

⁴³⁸ Ebd. S. 417.

⁴³⁹ Vgl. *as-Subkī*, Ḥamad b. ʿAlī, Bd. 1, S. 562.

⁴⁴⁰ Vgl. *at-Taftāzānī*: *al-Muṭawwal*, S. 244.

⁴⁴¹ Ebd. S. 244.

⁴⁴² Vgl. *as-Sakkākī*, S. 417.

heißt, dem Angesprochenen einen Ansporn geben, sein Leid zu klagen,⁽⁴⁴³⁾ und ihn dazu zu ermutigen, die Ungerechtigkeit deutlich zu machen.⁽⁴⁴⁴⁾

- **al-iḥtišāš** (Auszeichnung), wie in: ((أنا أفعلُ كذا أيُّها الرجلُ)) „Ich werde das so tun, o Mann!“ im Sinne von: „Unter den Männern bin ich derjenige, der das tut und sich dadurch auszeichnet.“⁽⁴⁴⁵⁾

Ursprünglich lautet der Satz wie folgt: ((أنا أفعلُ كذا يا أيُّها الرجلُ)) Also wurde im vorherigen Satz auf die Vokativpartikel (يا)/*yā* verzichtet, weil es sich dabei nicht um einen Anruf sondern um eine Auszeichnung handelt.

Dazu sagt **at-Taftāzānī**:

((لا يجوزُ فيه إظهارُ حرفِ النِّداءِ لَأَنَّهُ لَمْ يَبْقَ فِيهِ مَعْنَى النِّداءِ أَضْلاً، فَكِرَةُ التَّضْرِيحِ بِأَدَاتِهِ))⁽⁴⁴⁶⁾.

„Die Vokativpartikel darf [beim *al-iḥtišāš*] nicht verwendet werden, da es sich hierbei nicht mehr um den Anruf handelt. Es ist es unangebracht, die dazu gehörige Partikel beizubehalten.“

Zudem führte er folgende Redezwecke von **al-iḥtišāš** auf:

- **at-tafāḥur** (Prahlerci), wie in: ((أنا أكرمُ الضيفَ أيُّها الرجلُ)) „Ich ehre und bewirte den Gast ausgiebig, o Mann!“ Das bedeutet, der Sprecher zeichnet sich unter den Männern dadurch aus, dass er sich sehr um den Gast kümmert. Das von **as-Sakkākī** Erwähnte gehört zu dieser Art.

- **at-tasāğur** (sich selbst erniedrigen), wie in: ((أنا المسكينُ أيُّها الرجلُ)) „Ich bin der Arme, o Mann!“ Der Sprecher suggeriert hier, dass er sich unter den Männern durch Schwäche und Armseligkeit auszeichnet.

- **bayān al-maqṣūd** (Verdeutlichung des Zwecks): Hierbei geht es darum, das Personalpronomen im Satz zu konkretisieren, wie in: ((أنا أدخلُ أيُّها الرجلُ)) „Ich trete

⁴⁴³ Vgl. as-Subkī, Ḥaḥmad b. ʿAlī, Bd. 1, S. 563.

⁴⁴⁴ Vgl. at-Taftāzānī: al-Muṭawwal, S. 245.

⁴⁴⁵ Vgl. as-Sakkākī, S. 431; at-Taftāzānī: al-Muṭawwal, S. 245.

⁴⁴⁶ S. at-Taftāzānī: al-Muṭawwal, S. 245.

ein, o Mann!“ Mit dem Pronomen (أنا)/*anā* soll gezeigt werden, wer sich unter den Männern durch das Eintreten auszeichnet.

- *al-istiğātah* (Hilferuf), wie in: ((يا اللهُ مِنْ أَلَمِ الْفِرَاقِ)) „O Gott, lindere diesen Trennungsschmerz!“
- *at-ta‘ağğub*, wie in: ((يا لِلذَّوَاهِي)) „Was für eine Katastrophe!“ Hierbei bringt der Sprecher sein Staunen und Befremden zum Ausdruck.
- *at-tawalluh* (Sinnverwirrtheit), *at-taḥayyur* (Verlegenheit), *at-tawağğū‘* (Wehklagen), *at-tadağğur* (Bekümmernis) und *at-taḥassur* (Bedauern): Hierfür liefert die arabische Lyrik mit den Themen der Sehnsucht nach dem alten Lagerplatz und nach den Nächsten oder den Klage- und Trauergedichten zahlreiche Beispiele.⁽⁴⁴⁷⁾
- *an-nudbah* (Elegie), wie in: ((يا مُحَمَّدَاه)) „O Muḥammad!“ Als würde der Sprecher *Muḥammad* rufen, weil er ihn vermisst.⁽⁴⁴⁸⁾

2.4. Ergänzungen zu *al-‘amr* und *an-nahy*

Seiner Erörterung über *al-‘amr* und *an-nahy* fügte *as-Sakkākī* zwei andere Untersuchungen an:

1. *al-fawr* (Unmittelbarkeit) und *at-tarāḥī* (Aufschub).
2. *al-marrah* (Einmaligkeit) und *al-istimrār* (Fortdauer).

Diese beiden Untersuchungen waren den Rhetorikern überhaupt nicht bekannt und wurden von ihnen daher nicht erwähnt. Vielmehr waren es die Gelehrten der Rechtsmethodologie, welche diese beiden Forschungsgebiete in der ersten Phase und in der Reifungsphase der Niederschrift geschaffen haben.⁽⁴⁴⁹⁾

⁴⁴⁷ Vgl. at-Taftāzānī: al-Muṭawwal, S. 245.

⁴⁴⁸ Ebd. S. 246.

⁴⁴⁹ Vgl. aš-Šāšī, ‘Aḥmad b. Muḥammad: ‘Uṣūl aš-Šāšī, Beirut 1424/2003, S. 81 ff.; al-Ğaṣṣāš, Bd. 2, S. 105 ff., 135 ff.; ad-Dabbūsi, S. 40 ff., 50 ff.; ‘Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, Muḥammad b. ‘Alī: al-Mu‘tamad fī ‘Uṣūl al-Fiḡh, Bd. 1, Damaskus 1384/1964, S. 114 ff., S. 120 ff.; aš-Šarīf al-Murtaḍā, ‘Alī b. al-Ḥusayn: ‘Addarī‘ah ‘ilā ‘Uṣūl aš-Šarī‘ah, Bd. 1, Teheran o. J., S. 99 ff., 130 ff., 176; Ibn

as-Sakkākī profitierte von diesen Gedanken, ohne jedoch auf die Quelle hinzuweisen. Diese Versäumnisse holten die Gelehrten seiner Schule nach.

2.4.1. *al-fawr* und *at-tarāḥī*

al-ʿamr und *an-nahy* fordern, *as-Sakkākī* zufolge, eine umgehende Befolgung ein. Würde man den Aufschub als Ziel haben, so müsste man dies mittels *al-qarāʿin al-ḥāliyyah* ausdrücken. Er führt dafür folgende Argumentation an:

- *al-ʿamr* und *an-nahy* dienen der Einforderung, die ihrem Anschein nach die sofortige Ausführung des Eingeforderten verlangt und nicht den Aufschub oder die Verlangsamung.

- *tabādur al-fahm*. Man weiß, dass *tabādur al-fahm* eine unmittelbare Befolgung verlangt und erst bei dem Gebrauch von *al-qarāʿin al-ḥāliyyah* könnte eine Verlangsamung oder ein Aufschub verstanden werden.

as-Sakkākī führt hierfür folgendes Beispiel an: *Der Herr befiehlt seinem Knecht, aufzustehen und bevor dieser das tut, befiehlt er ihm sich wieder niederzulegen und bis zum Abend zu schlafen.* Hierbei wird wahrgenommen, dass der Herr hier seinen ersten Befehl geändert hat und somit den Aufschub wünscht, und nicht, dass er erwartet, dass beiden Befehlen gefolgt wird.

- *istiḥsān al-ʿuqalāʾ* (Billigung der Verständigen), die Verständigen finden die umgehende Ausführung des Eingeforderten angebracht, wenn es keine *qarāʿin al-ḥāliyyah* gibt, welche auf *at-tarāḥī* hindeuten, wie im o.g. Beispiel.⁽⁴⁵⁰⁾

al-Qazwīnī wies diese Gründe wie immer ohne weitere Erklärung zurück und beschränkte sich darauf, zu sagen: ((وَالْحَقُّ لِمَا تَبَيَّنَ فِي أُصُولِ الْفَقْهِ)) „Richtig ist das, was in der Rechtsmethodologie dazu erwähnt wurde.“⁽⁴⁵¹⁾

Ḥazm, ʿAlī b. ʿAḥmad: *al-ʿIḥkām fī ʿUṣūl al-ʿAḥkām*, Bd. 3, S. 45 ff., 70 ff.; aš-Šayḥ aṭ-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan: *ʿUddat al-ʿUṣūl*, Bd. 1, S. 199 ff., 225 ff., 256 ff.; al-Ġuwaynī: Bd. 1, S. 224 ff., 231 ff.; as-Samʿānī: Bd. 1, S. 113 ff., 127 ff.; as-Sarḥasī: Bd. 1, S. 20 ff., 26 ff.; al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā*, Bd. 2, S. 2 ff.; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar: *al-Maḥṣūl fī ʿIlm ʿUṣūl al-Fiqh*, Bd. 2, S. 98 ff., 113 ff.

⁴⁵⁰ Vgl. *as-Sakkākī*, S. 429.

⁴⁵¹ Vgl. *al-Qazwīnī*: *al-ʿIdāḥ fī ʿUlūm al-Balāḡah*, S. 117.

as-Subkī hingegen setzte sich ausführlich damit auseinander und nannte folgende drei Meinungen der Gelehrten der Rechtsmethodologie bezüglich der Bedeutung der Befehlsformulierung, wenn *al-qarā'in al-hāliyyah* fehlen:

- *ṣīgat al-'amr* deutet auf die umgehende Ausführung hin. Das ist die Meinung von vielen unter ihnen.
- *ṣīgat al-'amr* steht für Aufschub und Verlangsamung der Ausführung. So sehen es die wenigsten von ihnen.
- *ṣīgat al-'amr* deutet weder auf das eine noch auf das andere hin. Die allgemeinere Bedeutung davon ist gemeint. Das ist die Meinung der meisten Gelehrten.⁽⁴⁵²⁾

Jede dieser Meinungen wird von ihren Anhängern begründet und verteidigt. Allerdings kann man aus diesen Untersuchungen keinen rhetorischen Nutzen ziehen. Daher behandelte *as-Subkī* dieses Thema überhaupt nicht und sagte:

((إِنَّ مَحَلَّ الْحِجَاجِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ أُصُولُ الْفِقْهِ))⁽⁴⁵³⁾.

„Die Auseinandersetzung mit diesem Thema soll in der Rechtsmethodologie stattfinden.“

Diese Aussage ist zutreffend, denn dieses Thema ist nicht Gegenstand der Rhetorik und es können daraus keine rhetorischen Erkenntnisse gewonnen werden. Es ist ein Forschungsgebiet der Rechtsmethodologie, welches sich mit der Bedeutung der sprachlichen Form, ohne Berücksichtigung des literarischen Aspekts und des rhetorischen Nutzens, beschäftigt.

2.4.2. *al-marrah* und *al-istimrār*

as-Sakkākī zufolge gibt es eine Ansicht, die besagt, dass es bei *al-'amr* im Grunde um die einmalige Ausführung des Eingeforderten geht. Bei *an-nahy* hingegen wird die Fortdauer der Ausführung erwartet.

⁴⁵² Vgl. *as-Subkī*, 'Aḥmad b. 'Alī, Bd. 1, S. 557.

⁴⁵³ Ebd. S. 558.

as-Sakkākī äußerte sich nicht dazu, von wem diese Behauptung stammte, und beschränkte sich darauf zu sagen: ((هُوَ مَذْهَبُ الْبَعْضِ)) „So meinen einige.“⁽⁴⁵⁴⁾ Tatsächlich vertreten einige Gelehrte der Rechtsmethodologie diese Meinung.

as-Sakkākī wies diese schwammige Behauptung zurück, da sie keine feste Regel liefert, auf welche man sich stützen kann. Denn es ist *wāqī‘ al-ḥāl* (gegebene Sachlage), welche die Art der Reaktion auf Befehl und Verbot, bezüglich Einmaligkeit oder Fortdauer, entscheidet. Dabei wies er auf zwei Situationen hin:

1. wenn das Ziel der Einforderung bei *al-‘amr* und *an-nahy* das Abbrechen des Geschehenes ist, so wird von Einmaligkeit ausgegangen, wie wenn man einem Bewegungslosen befiehlt: ((تَحَرَّكْ)) „Beweg dich!“ oder an einen, der sich bewegt, das *an-nahy* richtet: ((لَا تَتَحَرَّكْ)) „Beweg dich nicht!“

2. wenn das Ziel der Einforderung bei *al-‘amr* und *an-nahy* die Fortführung des Geschehenes ist, so handelt es sich um Fortdauer, wie wenn man jemandem, der sich bewegt, befiehlt: ((تَحَرَّكْ)) „Beweg dich!“ im Sinne von: „Beweg dich weiter“ oder an ihn von *an-nahy* richtet: ((لَا تَسْكُنْ)) „Höre nicht auf/Mache nicht halt!“⁽⁴⁵⁵⁾ im Sinne auch von: „Beweg dich weiter.“

In seinem Buch „*at-Talḥiṣ fī ‘Ulūm al-Balāghah*“ behandelt *al-Qazwīnī* das Thema *al-marrah* und *al-istimrar* nicht und beschränkt sich darauf hinzuweisen, dass es Gegenstand der Rechtsmethodologie und nicht der Rhetorik ist. Darin folgten ihm alle *at-Talḥiṣ-Kommentatoren*.

at-Taftazānī äußerte sich nur kurz dazu. Allerdings ist seine Meinung hier von großer Wichtigkeit für die Bestimmung der Bedeutung von *al-‘amr* und *an-nahy*. Ihm zufolge handelt es sich bei *al-‘amr*, wenn keine *qarā’in ḥāliyyah* vorhanden sind, ausschließlich um eine Einforderung mit Superioritätsanspruch.

⁴⁵⁴ Vgl. *as-Sakkākī*, S. 429.

⁴⁵⁵ Ebd. S. 429.

Auf *al-fawr* oder *at-tarāhī* und *al-marrah* oder *at-takrārr* (Wiederholung) kann es nur mittels *al-qarā'in al-ḥāliyyah* hinauslaufen.⁽⁴⁵⁶⁾ Das *an-nahy* hingegen verlangt nach *al-fawr* und *at-takrārr*.⁽⁴⁵⁷⁾

2.5. Andere Formen von *aṭ-ṭalab*

Nachdem *as-Sakkākī* die Kategorien von *aṭ-ṭalab* aufgeführt hat, erörterte er ein wichtiges Thema der Rhetorik, welches in Zusammenhang mit der Einforderung steht, nämlich die Art und Weise, wie die Einforderung in der Funktion von der Assertion und die Assertion in der Funktion von der Einforderung gebraucht werden.

Danach ergeben sich zwei Gebrauchsarten:

- Die erste betrifft *al-ḥabar*.
- Die zweite betrifft *aṭ-ṭalab*.

Es besteht die Möglichkeit, dass die Assertion über ihre eigentliche Funktion hinaus in der Funktion der Einforderung gebraucht wird. Der Form nach sieht sie dann wie eine Assertion aus, hat aber die Bedeutung der Einforderung. Genauso verhält es sich auch mit der Einforderung, welche ebenfalls, trotz ihrer Form, nicht in ihrer eigentlichen Funktion, sondern in der Funktion einer Assertion gebraucht werden kann.

Dieser wechselseitige Gebrauch ist auf stilistisch ausgefeilte, rhetorische Aspekte und gewollte Ausdrucksweisen zurückzuführen.⁽⁴⁵⁸⁾ Dies erfolgt naturgemäß mit Hilfe *al-qarā'in al-ḥāliyyah*, um *muqtaḍā al-ḥāl* zu bestimmen, dem entsprechend die Assertion in der Funktion der Einforderung oder die Einforderung in der Funktion der Assertion gebraucht werden.

⁴⁵⁶ Vgl. at-Taftāzānī: al-Muṭawwal, S. 241.

⁴⁵⁷ Ebd. S. 242.

⁴⁵⁸ Vgl. as-Sakkākī, S. 431 f.

2.5.1. Der Gebrauch von *al-ḥabar* in der Funktion von *aṭ-ṭalab*

Nach *as-Sakkākī* gibt es zahlreiche ästhetische Gründe dafür, die Assertion an der Stelle der Einforderung zu gebrauchen, nämlich:

- ((قَصْدُ التَّفَاوُلِ بِحُصُولِ الْمَطْلُوبِ)): Um ein gutes Vorzeichen zu geben. Das heißt, dass der Sprecher seinen Optimismus bezüglich des Stattfindens eines noch nicht eingetroffenen Sachverhalts ausdrückt. Dies trifft auf das Bittgebet zu, wie z.B. wenn zu jemandem gesagt wird: ((وَفَّقَكَ اللَّهُ لِلتَّقْوَى)) „Gott hat dir seinen Beistand geliehen, fromm zu sein“, im Sinne von: „Gott möge dir helfen, fromm zu sein!“

Die Frömmigkeit wird hier vom Sprecher als schon gegeben vorausgesetzt, da er die Vergangenheitsform ((وَفَّقَكَ)) gebraucht. Damit drückt er seine Zuversicht aus, dass sich sein Eingefordertes realisieren wird.⁽⁴⁵⁹⁾ Der Form des Satzes nach handelt es sich hier um eine Assertion, welche die Bedeutung von *ad-du‘ā* hat, was wiederum zu *aṭ-ṭalab* gehört.

- ((إِظْهَارُ الْحِرْصِ عَلَى حُصُولِ الْمَطْلُوبِ)): um zu zeigen, dass man an der Realisation der Einforderung ausdrücklich festhält. Das heißt, dass der Einfordernde klar macht, dass ihm sehr viel daran liegt, dass seine Einforderung realisiert wird, und er sich deswegen so ausdrückt, als wäre dies schon geschehen.⁽⁴⁶⁰⁾ Wenn der Wunsch eines Menschen so groß ist, dass etwas stattfindet, denkt er intensiv daran und stellt sich vor, dass es schon eingetreten ist. Dies kommt zum Ausdruck beim Gebrauch der Vergangenheitsform des Verbs, eine der Formen der Assertion, wie wenn jemand sagt: ((رَزَقَنِي اللَّهُ لِقَاءَكَ)) -was wortwörtlich bedeutet- „Gott ermöglichte es, dass ich dich treffe“, im Sinne von: „Möge Gott es ermöglichen, dass ich dich treffe!“⁽⁴⁶¹⁾

- ((الِإِحْتِرَازُ عَنِ اسْتِعْمَالِ صِيغَةِ الْأَمْرِ)): um die Befehlsformulierung zu vermeiden. *as-Sakkākī* führt hierfür folgendes Beispiel an: Wenn ein Knecht möchte, dass sein Herr ihn ansieht, sagt er ihm: ((يَنْظُرُ الْمَوْلَى إِلَيَّ سَاعَةً)) „Mein Herr wird mich gleich ansehen.“

⁴⁵⁹ Vgl. *as-Sakkākī*, S. 432.

⁴⁶⁰ Ebd. S. 432.

⁴⁶¹ Vgl. *at-Taftāzānī: al-Muṭawwal*, S. 246.

Die Feinheit dieser Formulierung liegt entweder in der indirekten Ausdrucksweise oder in der Vermeidung der Befehlsformulierung oder in beidem.⁽⁴⁶²⁾ Der wichtigste Grund, der hinter dieser Formulierung steckt, scheint darin zu liegen, dass der Knecht aus Höflichkeit und Respekt zu seinem Herrn die direkte Befehlsformulierung vermieden hat.⁽⁴⁶³⁾

- ((حَمَلُ الْمُخَاطَبِ عَلَى فِعْلِ الْمَطْلُوبِ مِنْهُ)): um den Angesprochenen in einer feinen Art und Weise dazu zu bringen, etwas zu tun. Ein Beispiel hierfür ist, wenn jemand, der unbedingt möchte, dass sein Freund am nächsten Tag zu ihm kommt, zu ihm sagt: ((تَأْتِنِي غَدًا)) „Du wirst morgen zu mir kommen.“

Würde der Angesprochene am nächsten Tag nicht erscheinen, würde dies bedeuten, dass der Sprecher etwas Falsches gesagt bzw. gelogen hätte. Um zu vermeiden, dass der Freund als Lügner dasteht, reagiert der Adressat positiv auf seine Aussage. Somit wird das Eingeforderte realisiert und der Sprecher erreicht auf eine feine Art und Weise sein Ziel, ohne dass er die direkte Befehlsformulierung ((أْتِنِي)) „Komm zu mir!“ gebraucht.⁽⁴⁶⁴⁾

Es gibt andere Situationen, in denen die Assertion in der Funktion der Einforderung gebraucht wird, welche *as-Sakkākī* nicht nannte. Er beschränkt sich darauf zu sagen, dass sie viele an der Zahl sind.⁽⁴⁶⁵⁾ *at-Taftāzānī* hingegen nannte einige davon, allerdings ohne Beispielsätze.⁽⁴⁶⁶⁾

2.5.2. Der Gebrauch von *aṭ-ṭalab* in der Funktion von *al-ḥabar*

Nach *as-Sakkākī* gibt es ebenfalls ästhetische und rhetorische Gründe, die dazu bewegen, die Einforderung an Stelle der Assertion zu gebrauchen, nämlich:

⁴⁶² Vgl. *as-Sakkākī*, S. 433.

⁴⁶³ Vgl. *as-Subkī*, Ḥamad b. ʿAlī, Bd. 1, S. 565; *Ibn ʿArabšāh*, Bd. 1, S. 606.

⁴⁶⁴ Vgl. *as-Sakkākī*, S. 433; *as-Subkī*, Ḥamad b. ʿAlī, Bd. 1, S. 565; *at-Taftāzānī*: *al-Muṭawwal*, S. 246.

⁴⁶⁵ Vgl. *as-Sakkākī*, S. 433.

⁴⁶⁶ Vgl. *at-Taftāzānī*: *al-Muṭawwal*, S. 246.

• *ʾiẓhār ar-riḍā* (Ausdruck der Zufriedenheit). Das heißt: der Sprecher bezweckt mit seinem Satz zu zeigen, dass er mit dem Inhalt so zufrieden ist, dass er ihn einzufordern scheint. Tatsächlich handelt es sich aber nicht um eine Einforderung, sondern darum, dass der Sprecher sich zufrieden gibt mit dem, was der Angesprochene tut. Ein Beispiel hierfür findet sich in diesem Vers:

((أَسِيئِي بِنَا أَوْ أَحْسِنِي لَا مَلُومَةً))

„Schade uns oder tue Gutes, es gibt keine Tadel.“

as-Sakkākī zufolge verwendete der Dichter hier die Befehlsformulierung des Verbs *schädigen* und gleichzeitig dessen Gegenteil *Gutes tun*. Er möchte damit der Angesprochenen sagen, dass sie sich nicht zwischen den beiden Möglichkeiten entscheiden muss. Vielmehr ist sein Ziel *al-ʾibāḥah* und nicht die Verpflichtung. Mit diesem Vorgang möchte der Dichter seiner Geliebten zeigen, dass er mit jeder Reaktion von ihr, ob negativ oder positiv, zufrieden ist und somit drückt er aus, wie groß seine Liebe zu ihr ist. Genauso verhält es sich mit jemandem, der einem anderen sagt: ((صُمْ أَوْ لَا تَصُمْ، فَإِنِّي لَا أَتْرُكُ الصِّيَامَ)) „Faste oder faste nicht, ich faste auf jeden Fall.“

Mit seiner Äußerung möchte der Sprecher den Angesprochenen nicht zu irgendeiner Entscheidung bewegen, sondern nur versichern, dass er selber unabhängig von der Entscheidung des Angesprochenen sicher fasten wird. Ein anderes Beispiel hierfür ist im folgenden Koranvers zu finden (⁴⁶⁷):

﴿أَسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾

.[Q 9: 80]

„Ob du für sie um Verzeihung bittest oder nicht um Verzeihung für sie bittest, oder ob du siebzigmals für sie um Verzeihung bittest, Allah wird ihnen niemals verzeihen.“ Oder in:

﴿قُلْ أَنْفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَلَ مِنْكُمْ﴾ [Q 9: 53]

„Sprich: Spendet willig oder unwillig, es wird doch nicht von euch angenommen. Denn wahrlich, ihr seid frevelhafte Leute.“

⁴⁶⁷ Vgl. *as-Sakkākī*, S. 434 f.

- *at-ta‘ağğub*, welcher in der Befehlsformulierung vorkommt, wie in: ((أَكْرَمَ بِرَيْدٍ)) „Wie generös ist Zayd!“ Hier geht es nicht darum, den Befehl zu erteilen, *Zayd* zu ehren, sondern um eine Aussage, welche über *Zayd* getätigt wurde, nämlich, dass *Zayd* ein so freigiebiger Mensch ist, dass man ihn bewundert.⁽⁴⁶⁸⁾

Der Gebrauch der Einforderung in der Funktion der Assertion wurde als Thema bei *al-Qazwīnī* nicht behandelt. Vermutlich weil die unterschiedlichen Formen davon in den übertragenen Bedeutungen der Befehlsformulierung mit enthalten sind, wie es der Fall ist bei *‘izhār ar-riḍā*, oder weil sie unter den Kategorien von *al-‘inšā’ ḡayr aṭ-ṭalabī* zu finden sind, wie es der Fall bei *at-ta‘ağğub* ist. Deswegen sah *al-Qazwīnī* davon ab, dieses Thema separat zu behandeln.

⁴⁶⁸ Vgl. as-Sakkākī, S. 435.

Drittes Kapitel

aṭ-ṭalab bei 'Āyat 'Allāh al-'Āḥūnd und seiner Schule

1. Die Bedeutung von *al-ḥabar* und *al-ʿinšāʿ* bei *al-ʿĀḥūnd* und seiner Schule

1.1. Die Bedeutung von *al-ḥabar* und *al-ʿinšāʿ* bei *al-ʿĀḥūnd*

Wie im zweiten Kapitel bereits erwähnt, ist die Einteilung der Rede in *al-ḥabar* und *al-ʿinšāʿ* zu einem festen Bestandteil vieler Wissenschaften geworden, unter anderem der Rechtsmethodologie. Auch der Gründer der modernen Schule der Rechtsmethodologie *al-ʿĀḥūnd* folgte dieser Einteilung. Allerdings entwickelte er zur Erklärung von *al-ḥabar* und *al-ʿinšāʿ* eine neue Theorie, die ihn von *as-Sakkākī* und seiner Schule unterscheidet. Die Grundlage dieser Theorie lieferten ihm die Ergebnisse einer anderen Theorie, nach welcher *al-ʿĀḥūnd* die Bedeutung von *al-ḥarf* (Partikel) und von *al-ʿism* (Nomen) bestimmte und die Unterschiede zwischen diesen beiden erläuterte. Dort erklärte er, dass die bedeutungsähnlichen *al-ḥurūf* (sg. *al-ḥarf*) und *al-ʿasmāʿ* (Nomina) auf den gleichen Hinweis/Referenz hindeuten. Das heißt, die Bedeutung von *al-ḥarf* und *al-ism* geben das Gleiche zu verstehen. Ein Beispiel hierfür sind das Nomen: (ابتداء)/ʿ*ibtidāʿ* (Anfang) und die Partikel: (من)/*min* (von). Beide Wörter meinen dasselbe, nämlich von *maʿnā al-ibtidāʿ* (Bedeutung des Anfangs). Somit ist das Wesen des Nomens und der Partikel gleich. Bei den bedeutungsähnlichen Nomen und Partikeln besteht der Unterschied, so *al-ʿĀḥūnd*, in der Eigentümlichkeit von *al-waḍʿ al-luḡawī* (sprachliche Prägung/Festlegung der Sprache).⁽⁴⁶⁹⁾ Sie sind in der gleichen Bedeutung, jedoch hat jeder eine eigene sprachliche Prägung, die sich von dem anderen unterscheidet. Es handelt sich hierbei um zwei sprachliche Prägungen mit derselben Bedeutung, und zwar:

Die erste Prägung/Festlegung: *wāḍiʿ al-luḡah* (Prägende der Sprache) hat *al-ism* geprägt/festgelegt, um *maʿnā qāʿim bi-nafsih* (die Bedeutung, selbstständig zu sein) zu verwenden. Die Bedeutung ist nämlich unabhängig von anderen.

⁴⁶⁹ *al-ʿĀḥūnd* meinte hier die Eigentümlichkeit von *ad-dalālah al-waḍʿiyyah* oder *ad-dalālah al-ʿulā*, dessen Bedeutung in S. 123 f. detailliert erklärt wurde.

Die zweite Prägung/Festlegung: *al-wāḍi'* hat *al-ḥarf* geprägt/festgelegt, um *ma'nā qā'im bi-ḡayrih* (die Bedeutung, unselbstständig zu sein) zu verwenden. D.h. die Bedeutung ist nicht selbstständig.

al-'Āḥūnd bezeichnet *al-ḥarf* als *ḥālah li-ḡayrih* (Zustand, der andere erschafft) und *'ālah li-ḡayrih* (Mittel, das andere erschafft). Demzufolge dient die Partikel dazu, die zwei Teile der durch sie im Satz entstandenen *an-nisbah* miteinander zu verbinden. Tatsächlich ist *an-nisbah* eine Bedeutung, welche nur in diesen beiden Teilen entstehen kann. Sie wäre nicht zustande gekommen, wenn es diese beiden Teilen nicht gäbe.

Um die Bedeutung von *al-ḥarf* näher zu beleuchten, verglich *al-'Āḥūnd* sie mit den unterschiedlichen Farben, die ein Wesen haben kann. Sie stehen für einen bestimmten Zustand und für eine bestimmte Eigenschaft dieses Wesens. Außerhalb dieses Wesens können diese Farben nicht existieren. Auch die Bedeutungen von *al-ḥurūf* können nur in der Verbindung mit *al-ḥurūf* und den anderen Satzgliedern entstehen.⁽⁴⁷⁰⁾

In seiner Theorie beabsichtigte *al-'Āḥūnd* nicht, alle Partikel zu erörtern, sondern nur die bedeutungsähnlichen Nomen und Partikeln, wie zum Beispiel die Partikel *min* und das Nomen *'ibtidā'*, welche auf dasselbe hindeuten, nämlich *al-ibtidā'* oder die Partikel *'ilā* (nach/bis/zu) und das Nomen *'intihā'* (zum Schluss/am Ende), beide haben die Bedeutung von *al-'intihā'*, usw.

Auf der Grundlage der Ergebnisse dieser Theorie gründete *al-'Āḥūnd* eine neue Theorie, nach welcher er die Bedeutung von *al-ḥabar* und von *al-'inšā'* bestimmte und die Unterschiede zwischen diesen beiden zeigte. Genauso wie bei *al-ḥarf* und *al-ism* ähneln sich *al-ḥabar* und *al-'inšā'* in der Bedeutung. Sie unterscheiden sich aber in dem Gebrauchszweck. *al-ḥabar* wird oft gebraucht, um über seine bereits existierenden Bedeutung zu berichten. *al-'inšā'* wird gebraucht, um seine Bedeutung zu schaffen und festzustellen. Die Bedeutung, in welchen *al-ḥabar* und *al-'inšā'* gebraucht werden, ist aber dieselbe.⁽⁴⁷¹⁾ Somit liegt der Unterschied zwi-

⁴⁷⁰ Vgl. *al-'Āḥūnd*, S. 11 f.

⁴⁷¹ Ebd. S. 12.

schen *al-ḥabar* und *al-'inšā'* nicht in der Bedeutung selbst, sondern in der Intention.

Auch hierbei ging es *al-'Āḥūnd* nicht darum, alle *al-ḥabar* und *al-'inšā'* Sätze zu behandeln, sondern nur die bedeutungsähnlichen unter ihnen.

Wenn *al-ḥabar* und *al-'inšā'* in ihrer Bedeutung gleich sind, deuten sie auf das Gleiche hin. Unter ihnen wird dasselbe verstanden. Der Sprechzweck in *al-ḥabar* und *al-'inšā'* hängt jedoch von dem Sprecher selbst und seiner Intention ab. Dieser Zweck kann nicht den Satzgliedern entnommen werden, da er im Satz nicht explizit genannt wird. Er hängt vielmehr von der Intention des Sprechers ab. Im Folgenden soll ein Satz als Beispiel dienen: (بِعْتِكَ الْكِتَابَ بِدِينَارٍ) „Ich habe dir das Buch für einen Dinar verkauft.“ Auch im Sinne von: „Ich verkaufe dir das Buch für einen Dinar.“

Der Zweck in diesem Satz könnte einmal die Aussage über einen schon stattgefundenen Verkauf sein, d.h. der Sprecher berichtet dem Angeredeten von einem Verkaufsgeschäft, das zwischen ihnen stattgefunden hat. Er könnte aber auch genauso die Anregung zum Kaufen als Zweck haben.

Das heißt, im ersten Gebrauch handelt es sich um *al-ḥabar* und im zweiten Gebrauch um *al-'inšā'*. Beide Sätze weisen auf einen gemeinsamen Sinngehalt hin, nämlich die *nisbah*, die zwischen „der Tätigkeit des Verkaufens“ und „dem Verkäufer“ liegt. Dem Satz selbst kann man den Zweck nicht entnehmen. Somit liegt der Unterschied bei den bedeutungsähnlichen Sätzen nach *al-'Āḥūnd* im Sprechzweck und nicht in *ad-dalālah*.

Zwischen den reinen *al-ḥabar*-Sätzen und den reinen *al-'inšā'*-Sätzen gibt es einen klaren Unterschied, sowohl in der Bedeutung als auch im Zweck. Die Absicht des Sprechers bzw. der Sprechzweck bei *al-ḥabar* ist es *al-ḥikāyah* (Erzählen) und bei *al-'inšā'* ist es *al-'iğād* (Schaffung/Erschaffung).

Diese Gedanken, worauf sich *al-'Āḥūnd* bei der Unterscheidung zwischen der Bedeutung von *al-ḥabar* und *al-'inšā'* stützte, entsprechen in Wirklichkeit den bekannten Ansichten der späteren Rechtsmethodologen zur Definition der *nisbah-Arten* in *al-ḥabar* und *al-'inšā'*. Unter ihnen war die Meinung verbreitet, dass es

sich bei *al-nisbah* in *al-ḥabar* um *al-ḥikāya* und bei *al-ʾinšāʾ* um *al-ʾiğād* handelt.⁽⁴⁷²⁾

Daraus kann man schlussfolgern, dass es drei Arten von Sätzen gibt. Bei der ersten Satzart geht es ausschließlich darum, über *maʿnā an-nisbah* (Bedeutung der Beziehung) zu berichten. Bei der zweiten Art besteht der Sprechzweck nur in *ʾiğād an-nisbah* (Schaffung der Beziehung). Und in der dritten Satzart sind beide Zwecke vorhanden. Um die Unterschiede zwischen den Satzarten zu verdeutlichen, unterteilten die Rechtsmethodologen der *al-ʾĀḥūnds* Schule die Sätze in drei Klassen:

- 1- *al-ḥabar al-maḥḍ* (reine Assertion). Hierbei handelt es sich um Sätze, die ausschließlich assertorisch sind und weder in *aṣ-ṣiğah* noch in *al-maʿnā* Ähnlichkeit mit *al-ʾinšāʾ* haben.
- 2- *al-ʾinšāʾ al-maḥḍ* (reiner *ʾinšāʾ*). Hierbei handelt es sich ausschließlich um *al-ʾinšāʾ*-Sätze.
- 3- *al-ğumal al-muštarakah* (gemeinsame Sätze), welche nach ihrer *aṣ-ṣiğah* und deren *al-maʿnā* sowohl als *al-ḥabar*-Sätze als auch als *al-ʾinšāʾ*-Sätze bezeichnet werden können.

Die dritte Klasse wurde schon von den Rhetorikern unter der Bezeichnung *al-ʾinšāʾ ġayr aṭ-ṭalabī* behandelt. Sie meinten, dass die Unterkategorien dieser Klasse im Grunde von *al-ḥabar* entnommen sind und in *al-ʾinšāʾ* eingefügt wurden.

Die Rechtsmethodologen hingegen bezeichnen mit *al-ğumal al-muštarakah* zwei Satzarten:

Die erste Art: *ṣiyağ al-ʿuqūd*, welche bei den Rhetorikern zu den Klassen von *al-ʾinšāʾ ġayr aṭ-ṭalabī* gehören.

Die zweite Art: Der Gebrauch *al-ḥabar* in der Funktion von *aṭ-ṭalab*. Nach *al-ʾĀḥūnd* und seiner Schule wird mit dieser Satzart bezweckt, dass der Angeredeten

⁴⁷² Vgl. ʾĀyat ʾAllāh al-Fayyāḍ, Muḥammad ʾIshāq: Muḥāḍarāt fi ʾUṣūl al-Fiqh, Bd. 1, Qum 1419/1999, S. 97.

animiert und dazu bewegt wird, das Eingeforderte zu schaffen.⁽⁴⁷³⁾ Diese Art gehört zu den von *as-Sakkākī* erwähnten Teilen zum Gebrauch *al-ḥabar* in der Funktion von *aṭ-ṭalab*. Er nannte ihn: ((إظهار الحِصِّ على حُصُولِ المَطْلُوبِ)).⁽⁴⁷⁴⁾

Somit lässt sich feststellen, dass *al-ʿĀḥūnd* zwei Theorien erstellte:

Die erste Theorie: Er definierte die Bedeutung von Partikeln und Nomen, die die gleiche Bedeutung haben, und erklärte gleichzeitig den Unterschied zwischen diesen Partikeln und Nomen.

Die zweite Theorie: Er definierte die Bedeutung von *al-ḥabar* und *al-ʿinšāʿ*, die die gleiche Bedeutung haben, und erklärte ebenfalls den Unterschied zwischen ihnen.

Mit diesen beiden Theorien weicht *al-ʿĀḥūnd* von der unter den Grammatikern, Rhetorikern und Rechtsmethodologen verbreiteten Ansicht ab. Bei der Begriffsdefinition von *al-ḥarf* und *al-ism*, die keine gemeinsame Bedeutung haben, sowie von *al-ḥabar al-maḥaḍ* und *al-ʿinšāʿ al-maḥaḍ* teilte *al-ʿĀḥūnd* hingegen die unter den Rhetorikern und Rechtsmethodologen herrschende Meinung, welche bei der Erläuterung von *an-nisbah* bei den Rhetorikern der Schule von *as-Sakkākī* oben genannt wurde.

Beim Thema der Definition der Bedeutung von *al-ḥarf* und *al-ʿinšāʿ* und ihrer Abgrenzung voneinander handelt es sich um ein umfangreiches Forschungsgebiet, zu welchem Grammatiker und spätere Rechtsgelehrte zahlreiche Theorien erstellt haben, was nicht der Gegenstand dieser Arbeit ist. Ein kurzer Überblick darüber wird jedoch an dieser Stelle präsentiert, da die Rechtsgelehrten der *al-ʿĀḥūnds* Schule, getreu der Tradition ihres Lehrers, ihre Theorien zur Definition von *al-*

⁴⁷³ Vgl. *al-ʿĀḥūnd*: S. 70-71; ʿĀyat ʿAllāh al-Kurbāsī, Muḥammad ʿIbrāhīm: *Minhāğ al-ʿUṣūl*, Bd. 1, Beirut 1411/1991, S. 51 f., 180 f.; ʿĀyat ʿAllāh al-Kāẓimī, Muḥammad ʿAlī: *Fawāʿid al-ʿUṣūl*, Bd. 1, Qum, 1404/1984, S. 45 f., 130; ʿĀyat ʿAllāh al-Burūğürdī, Muḥammad Taqī: *Nihāyat al-ʿAfkār*, Bd. 1, Qum, 1405/1985, S. 56; ʿĀyat ʿAllāh al-ʿAṣfahānī al-Kumpānī, Muḥammad Ḥusayn b. Muḥammad Ḥasan: *Nihāyat ad-Dirāyah fī Šarḥ al-Kifāyah*, Bd. 1, Qum, 1414/1994, S. 34 f., S. 218 f.

⁴⁷⁴ Siehe Kapitel 2, S. 175.

ḥarf und *al-ʿinšāʿ* auf der Grundlage der Ergebnisse dieser Forschungen gebildet haben.

1.1.1. *al-maʿnā al-ḥarfī* (partikuläre Bedeutung) und *al-maʿnā al-ismī* (nominale Bedeutung)

Schon vor *al-ʿĀḥūnd* zeigten Grammatiker und Rechtsgelehrte großes Interesse für die Definition der Bedeutung von *al-ḥarf* und *al-ism*. Allerdings setzten sich *al-ʿĀḥūnd* und seine Schule viel tiefergehend und genauer damit auseinander. Sie stützten sich dabei nicht auf die Regeln der philologischen Forschung, deren Gegenstand das Verständnis und die Definition von Sinn der Wörter, der Partikel und der Satzstrukturen ist, sondern auf die Regeln der Logik und der Philosophie. Dieses Fachgebiet nannten die Gelehrten von der *al-ʿĀḥūnd*s Schule: *maʿnā ḥarfī* und *maʿnā ismī*.

Die Grammatiker waren sich einig, dass sich *al-ḥarf* und *al-ism* trotz der Bedeutungsähnlichkeit in ihrer Bedeutung und ihrem Wesen unterscheiden. Die älteste Definition von *al-ḥarf* stammt von *Sībawayh*. Als er die Wortarten in der arabischen Sprache erörterte, sagte er:

((الْكَلِمَةُ: اسْمٌ، وَفِعْلٌ، وَحَرْفٌ جَاءَ لِمَعْنَى لَيْسَ بِاسْمٍ وَلَا فِعْلٍ))⁽⁴⁷⁵⁾.

„Die Rede besteht aus einem Nomen, einem Verb und einer Partikel, welche in einer Bedeutung vorkommt, die (Bedeutung) weder zum Nomen noch zum Verb gehört.“

Ähnlich drückte sich darüber auch der Grammatiker *as-Sīrāfī* (gest. 368 H./979 Chr.) aus.⁽⁴⁷⁶⁾

Unter den Grammatikern verbreitete sich später die Meinung, dass *al-ḥarf* folgende Bedeutung hat: Ein Wort, dessen Bedeutung, nicht von ihm eigenständig getragen wird, sondern von anderen Satzgliedern abhängt, während *al-ism* und

⁴⁷⁵ S. Sībawayh, ʿAmr b. ʿUṭmān: *al-Kitāb*, Bd. 1, Kairo 1408/1988, S. 12.

⁴⁷⁶ Vgl. *as-Sīrāfī*, ʿAbū Ṣaʿīd al-Ḥasan b. ʿAbd ʿAllāh: *Šarḥ Kitāb Sībawayh*, Bd. 1, Beirut 1429/2008, S. 13 f.

al-fiʿl (Verb), Wörter sind, deren Bedeutung sie eigenständig tragen.⁽⁴⁷⁷⁾ Demzufolge liegt der Bedeutungsunterschied bei *al-ḥarf* und *al-ism*, nach der Ansicht der Grammatiker, in ihrem Wesen und nicht, in der sprachlichen Situation, wie es *al-ʿĀhūd* meint.

Zur Definition der Bedeutung von *al-ḥarf* und zur Abgrenzung von der Bedeutung von *al-ism* stellte der berühmte Grammatiker *Raḍī ad-Dīn al-ʿAstarābādī* (gest. 686 H./1287 Chr.) eine besondere Theorie auf. Er sagt:

((الاسمُ كَلِمَةٌ دَلَّتْ عَلَى مَعْنَى ثَابِتٍ فِي نَفْسِ تِلْكَ الْكَلِمَةِ، وَالْحَرْفُ كَلِمَةٌ دَلَّتْ عَلَى مَعْنَى ثَابِتٍ فِي لَفْظٍ غَيْرِهَا)).

„*al-ism* ist ein Wort, welches auf einen festen Sinngehalt, den es selbst trägt, hindeutet. *al-ḥarf* ist ein Wort, das auf einen festen Sinngehalt hindeutet, den ein anderes Wort trägt.“

Er sagt auch:

((الْحَرْفُ مُؤَجِّدٌ لِمَعْنَاهُ فِي لَفْظٍ غَيْرِهِ))

„*al-ḥarf* schafft seine Bedeutung in einem anderen Ausdruck.“

Er erklärte weiter, dass das Nomen, welches nach *al-ḥarf* steht, zwei Bedeutungen trägt: einerseits die Bedeutung von *al-ḥarf* selbst, welche in dem nach ihm stehenden Nomen entsteht, andererseits die eigentliche Bedeutung des Nomens selbst.⁽⁴⁷⁸⁾ Demzufolge hat *al-ḥarf* für sich allein im Grunde keine Bedeutung, da

⁴⁷⁷ Vgl. ar-Rummānī, ʿAlī b. ʿĪsā: *Šarḥ Kitāb Sibawayh*, Bd. 1, Mekka 1415/1995, S. 104; az-Zağğāğī, ʿAbū al-Qāsim ʿAbd ar-Raḥmān b. ʿIshāq: *al-ʿĪdāḥ fī ʿIlal an-Naḥw*, Beirut 1399/1979, S. 54; Ders.: *al-Ġumal fī an-Naḥw*, Irbid-Beirut 1404/1984, S. 1; Ibn al-ʿAnbārī, ʿAbd ar-Raḥmān b. Muḥammad: *ʿAsrar al-ʿArabiyyah*, Damaskus o. J., S. 12; Ibn al-Ḥāğib: *al-Kafiyah*, Karachi [Pakistan] 1429/ 2008, S. 7; Ders.: *Šarḥ al-Wāfiyyah Naẓm al-Kafiyah*, Bd. 1, al-Najaf al-Ashraf 1400/1980, S. 122; Ders.: *Šarḥ al-Muqaddimah al-Kafiyah fī ʿIlm al-ʿIʿrāb*, Mekka-Riad 1418/1997, S. 216; Ders.: *al-ʿĪdāḥ fī Šarḥ al-Mufaššal*, Bd. 1, Damaskus 1425/2005, S. 13; az-Zamaḥšarī, Maḥmūd b. ʿUmar: *al-Mufaššal fī ʿIlm al-ʿArabiyyah*, Beirut o. J., S. 238; Ibn Yaʿiš, Yaʿiš b. ʿAlī: *Šarḥ al-Mufaššal*, Bd. 4, Beirut 1422/2001, S. 447 f.; Ibn ʿAqīl al-ʿAqīlī, ʿAbd ʿAllāh b. ʿAbd ar-Raḥmān: *Šarḥ Ibn ʿAqīl ʿalā ʿAlfiyyat Ibn Mālik*, Bd. 1, Kairo 1400/1980, S. 15; Ibn Hišām al-ʿAnšārī, ʿAbd ʿAllāh b. Yūsuf: *al-Ġāmiʿ al-Šağir fī an-Naḥw*, Bd. 1, Kairo 1400/1980, S. 10; Ders.: *Šarḥ al-Lamḥah al-Badriyyah fī ʿIlm al-Luğah al-ʿArabiyyah*, Bd. 1, Amman 1427/2007, S. 249; Ders.: *Šarḥ Šuḍūr aḍ-Ḍaḥab fī Maʿrifat Kalām al-ʿArab*, Kairo 1424/2004, S. 35 f.; ʿAbū Ḥayyan al-ʿAndalusī, Muḥammad b. Yūsuf, at-Taḍyīl wa-t-Takmil fī Šarḥ Kitāb at-Tašhīl, Bd. 1, Damaskus 1419/1998, S. 50.

⁴⁷⁸ Vgl. Raḍī ad-Dīn al-ʿIstarābādī, Muḥammad b. al-Ḥasan: *Šarḥ al-Raḍyī ʿalā al-Kāfiyyah*, Bd. 1, Bengasi, 1416/1996, S. 36.

seine Bedeutung von einem anderen Wort abhängt. *al-ism* und *al-fi'l* tragen hingegen eine eigenständige Bedeutung.⁽⁴⁷⁹⁾

Nach *al-'Astarābādī* haben die bedeutungsähnlichen *al-ḥurūf* und *al-'asmā'* einen gleichen Sinngehalt. Aber sie unterscheiden sich in ihrem Wesen. Denn die Bedeutung von *al-ḥarf* ist in dem nach ihm stehenden Nomen mit enthalten. Die Bedeutung von diesem ist hingegen eigenständig und unabhängig. Somit trägt das Nomen nach dem *al-ḥarf* sowohl die eigene Bedeutung als auch die von *al-ḥarf*.⁽⁴⁸⁰⁾ Trotz Unterschieden in einigen Details, ist der Einfluss von *al-'Istarābādī* auf *al-'Āḥūnd* nicht zu übersehen.

Über die Bedeutung von *al-ism* und *al-ḥarf* vertreten die Rechtsgelehrten der *al-'Āḥūnds* Schule und die Grammatiker hingegen annähernd die gleiche Meinung. Beide sehen den Unterschied im Wesen beider Wortarten. Während die Rechtsmethodologen der *al-'Āḥūnds* Schule zahlreiche Theorien erstellten, um die Abhängigkeit der Bedeutung von *al-ḥarf* und *an-nisbah* bei *al-ḥarf* zu erläutern, haben sich die Grammatiker mit der Erläuterung der Bedeutungsunterschiede zwischen *al-ism* und *al-ḥarf* nicht intensiv beschäftigt.

Um *al-ma'nā al-ḥarfī* und *al-ma'nā al-ismī* zu definieren, haben die Gelehrten der *al-'Āḥūnds* Schule eine allgemeine Regel aufgestellt.

Wonach sie (كُلُّ مَعْنَى غَيْرِ مُسْتَقِلِّ بِنَفْسِهِ، وَقَائِمٍ بِغَيْرِهِ) „jede nicht selbstständige Bedeutung, die aus sich selbst entsteht sondern durch andere getragen wird“ als *ma'nā ḥarfī* bezeichneten. Und (كُلُّ مَعْنَى مُسْتَقِلِّ بِنَفْسِهِ) „jede selbstständige Bedeutung, die aus sich selbst heraus entsteht“ als *ma'nā ismī* bezeichneten.

Die Bedeutung von *an-nisbah*, die durch *hay'āt al-ḡumal* (Formen der Sätze) entsteht, ist ebenfalls *ma'nā ḥarfī*. Zum Beispiel ist die Bedeutung der im Satz bestehenden Beziehung zwischen *al-musnad* und *al-musnad 'ilayh* wie von *al-*

⁴⁷⁹ Vgl. Raḍī ad-Dīn al-'Istarābādī, Bd. 1, S. 37.

⁴⁸⁰ Ebd. Bd. 1, S. 37.

ḥarf ma'nā ḥarfī zu betrachten, während die Bedeutungen von *al-musnad* und *al-musnad 'ilayh: ma'nā ismī* ist, da beide Wörter in isolierter Stellung eine eigenständige unabhängige Bedeutung inne haben. Auch bei *al-'idāfah* (Genitivverbindung) handelt es sich um *ma'nā ḥarfī*, während *al-muḍāf* (erstes Nomen der Genitivverbindung) und *al-muḍāf 'ilayh* (Genitivattribut) *ma'nā ismī* tragen.⁽⁴⁸¹⁾

Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr, erläuterte *al-ma'nā al-ḥarfī* und *al-ma'nā al-ismī* folgendermaßen:

((وَنَقْتَبِرُ كُلَّ مَعْنَى يُمَكِّنُ تَصَوُّرَهُ وَتَحْدِيدُهُ بِدُونِ حَاجَةٍ إِلَى وَقُوعِهِ فِي سِيَاقٍ جُمْلَةٍ: مَعْنَى اسْمِيٍّ، وَنُطْلَقُ عَلَى الرِّوَابِطِ الَّتِي لَا يُمَكِّنُ تَصَوُّرَهَا إِلَّا فِي سِيَاقٍ جُمْلَةٍ اسْمٍ: الْمَعْنَى الْحَرْفِيَّةِ))⁽⁴⁸²⁾.

„Bei jeder Bedeutung, die ohne Satzkontext vorzustellen und zu definieren ist handelt es sich um *ma'nā ismī*. Die Verbindungswörter, die nur in einem Satzkontext vorstellbar sind, werden *ma'ānī ḥarfīyyah* genannt.“

Zur Bedeutung des Verbs sagte er:

((إِنَّ الْفِعْلَ مُرَكَّبٌ مِنْ اسْمٍ وَحَرْفٍ؛ لِأَنَّهُ يَشْتَمِلُ عَلَى مَعْنَى اسْمِيٍّ اسْتِقْلَالِيٍّ، وَمَعْنَى حَرْفِيٍّ ارْتِبَاطِيٍّ، وَهُوَ يَدُلُّ عَلَى الْمَعْنَى الْاسْمِيَّةِ بِمَادَّتِهِ، وَيَدُلُّ عَلَى الْمَعْنَى الْحَرْفِيَّةِ بِهَيْئَتِهِ، وَنُرِيدُ بِالْمَادَّةِ: الْأَصْلَ الَّذِي اشْتَقَّ الْفِعْلُ مِنْهُ، وَنُرِيدُ بِالْهَيْئَةِ: الصِّيغَةَ الْخَاصَّةَ الَّتِي صِيغَتْ الْمَادَّةُ بِهَا - أَي صِيغَةً: (يَفْعَلُ) فِي الْمَضَارِعِ، وَ(فَعَلَ) فِي الْمَاضِي - فَإِنَّ هَذِهِ الصِّيغَةَ تَدُلُّ عَلَى مَعْنَى حَرْفِيٍّ يَرْبُطُ بَيْنَ مَعْنَى الْمَادَّةِ وَمَعْنَى آخَرَ فِي الْجُمْلَةِ))⁽⁴⁸³⁾.

„Das Verb ist zusammengesetzt aus *ism* und *ḥarf*, denn er umfasst *ma'nā ismī* und *ma'nā ḥarfī*. Sein *māddah* weist auf *al-ma'nā ismī* und seine Form auf *ma'nā ḥarfī* hin. Mit *al-māddah* wird hier der Ursprung gemeint, von dem das Verb abgeleitet wird und mit der Form wird die spezielle Formulierung gemeint, in der das Verb gestaltet wird, wie z.B. die Formulierung

⁴⁸¹ Vgl. 'Āyat 'Allāh al-'Irāqī, Ḍiyā' ad-Dīn: Maqālāt al-'Usūl, Bd. 1, Qum, 1414/1994, S. 83 f., 91 f.; al-Kurbāsī, Bd. 1, S. 37 f.; al-Burūḡurdī, Bd. 1, 42 f.; al-Kāzīmī, Bd. 1, S. 35 ff., 39 f., al-'Aṣfahānī al-Kumpānī, Bd. 1. 26-32.

⁴⁸² S. aṣ-Ṣadr, Muḥammad Bāqir, S. 149 f.

⁴⁸³ Ebd. S. 150.

yaf‘alu für die Gegenwart und die Formulierung fa‘ala für die Vergangenheit. Diese Formulierung weist auf ma‘nā ḥarfī hin, die die Bedeutung al-māddah mit einer anderen Bedeutung im Satz verbindet.“

Das heißt, die Verbformulierung verbindet zwei *ma‘nā ismī* im Satz, nämlich die Bedeutung der Verbwurzel und die Bedeutung der Wurzel des Subjekts.

Nach *aṣ-Ṣadr* verhält sich das Verb genauso wie ein Satz. Denn seine Form weist auf *ma‘nā ḥarfī* hin, nämlich die Verbindung seiner Worte. Dazu sagte er:

((إِنَّ اللُّغَةَ يُمَكِّنُ تَصْنِيفُهَا مِنْ وَجْهَةٍ نَظَرٍ تَحْلِيلِيَّةٍ إِلَى فِئَتَيْنِ: إِحْدَاهُمَا: فِئَةُ الْمَعْنَى الْإِسْمِيَّةِ، وَتَدْخُلُ فِي هَذِهِ الْفِئَةِ الْأَسْمَاءُ وَمَوَادُّ الْأَفْعَالِ. وَالْأُخْرَى: فِئَةُ الْمَعْنَى الْحَرْفِيَّةِ، أَي: الرَّوَابِطِ، وَتَدْخُلُ فِيهَا الْحُرُوفُ، وَهَيْئَاتُ الْأَفْعَالِ، وَهَيْئَاتُ الْجُمَلِ))⁽⁴⁸⁴⁾.

„Aus einer analytischen Perspektive kann die Sprache in zwei Kategorien unterteilt werden: die Zeichen, die eine selbstständige Bedeutung tragen, dazu gehören die Nomen und Mawādd [Plural von Māddah] des Verbs, und die Zeichen, bzw. Verbindungswörter, welche eine von anderen Komponenten abhängige Bedeutung tragen. Dazu gehören *al-ḥurūf*, die flektierten Formen des Verbs und die Satzformen“.

Hier manifestiert sich der große Einfluss eines von *Imam ‘Alī* stammenden Hadiths auf alle Grammatiker und Rechtsmethodologe. Darin hat er die Wortarten festgelegt und diese kurz aber genau definiert, indem er sagte:

((الْكَلَامُ ثَلَاثَةٌ أَشْيَاءُ: إِسْمٌ وَفِعْلٌ وَحَرْفٌ جَاءَ لِمَعْنَى، فَالْإِسْمُ مَا أَنْبَأَ عَنِ الْمُسَمَّى، وَالْفِعْلُ مَا أَنْبَأَ عَنِ حَرَكَةِ الْمُسَمَّى، وَالْحَرْفُ مَا أَوْجَدَ مَعْنَى فِي غَيْرِهِ))⁽⁴⁸⁵⁾.

„Drei Dinge machen die Sprache aus: ein Nomen, ein Verb und eine Partikel, welche einer bestimmten Bedeutung dient. Das Nomen steht für das Genannte, das Verb für die Aktivität des Genannten und die Partikel ist das Wort, welches einem anderen Wort zu einem Sinn verhilft.“

⁴⁸⁴ S. aṣ-Ṣadr, Muḥammad Bāqir, S. 151.

⁴⁸⁵ S. aṣ-Ṣarīf al-Murtaḍā, ‘Alī b. al-Ḥusayn al-Mūsawī: al-Fuṣūl al-Muḥtārah, Iran 1413/1993, S. 91.

Dieser Hadith wird mit beinahe genau dem gleichen Wortlaut in zahlreichen Quellen erwähnt.⁽⁴⁸⁶⁾

al-Muzaffar kommentierte die *al-ḥarf-Definition* von *Imam ‘Alī*, indem er sagte:

((وَلَمْ نَجِدْ فِي تَعَارِيفِ الْقَوْمِ [أَيِ الْعُلَمَاءِ] لِلْحَرْفِ تَعْرِيفًا جَامِعًا صَحِيحًا مِثْلَ هَذَا
التَّعْرِيفِ))⁽⁴⁸⁷⁾.

„Keine der von den Gelehrten erstellten Definitionen von *al-ḥarf* war so zutreffend und umfassend wie die von *Imam ‘Alī*.“

Nach den dargestellten Ansichten lassen sich die Arten von *an-nisbah* in der Sprache in mehrere Klassen unterteilen:

- Bei der ersten Klasse handelt es sich um *an-nisbah*, die durch *al-ḥurūf* entsteht. In der arabischen Sprache kommt diese Art von *an-nisbah* in unterschiedlichen Formen häufig vor.

- Die zweite Klasse umfasst *an-nisbah*, die durch die Verbformen der Vergangenheit (فَعَلْنَا)/*fa‘ala*, der Gegenwart (يَفْعَلُ)/*yaf‘alu* und des Imperativs (افْعَلْ)/*‘if‘al* entsteht.

- Die dritte Klasse betrifft *an-nisbah*, die durch die Satzarten entsteht, nämlich, durch die unterschiedlichen Formen der *al-ḥabar-Sätze* und *al-‘inšā’-Sätze*.

Die Bedeutung von *an-nisbah*, die in all diesen Klassen vorkommt bezeichneten die späteren Rechtsmethodologen als *al-ma‘nā al-ḥarfī*. Auf die Meinungen der Gelehrten der *al-‘Āḥūnds* Schule zu *al-ma‘nā al-ḥarfī* wird später bei der Darstellung ihrer Theorien zu *al-ḥabar* und *al-‘inšā’* kurz eingegangen.

⁴⁸⁶ Vgl. az-Zağāğī, ‘Abū al-Qāsim ‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Ishāq: ‘Amālī az-Zağāğī, Beirut 1407/1987, S. 238; Ibn al-‘Anbārī, ‘Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad: Nuzhat al-‘Alibbā’ fī Ṭabaqāt al-‘Udabā’, Jordanien 1405/1985, S. 18; al-Qiftī, ‘Alī b. Yūsuf: ‘Inbāh ar-Ruwāt fī ‘Itbāt an-Nuḥāt, Bd. 1, Kairo-Beirut 1406/1986, S. 39; Ibn Ḥallikān, ‘Aḥmad b. Muḥammad: Wafayāt al-‘A‘yān wa-‘Anbā’ ‘Abnā’ az-Zamān, Bd. 2, Beirut 1397/1977, S. 535; Ibn ‘Abī al-Ḥadīd, Bd. 1, S. 20.

⁴⁸⁷ S. al-Muzaffar, Muḥammad Riḍā: Usūl al-Fiqh, Qum, 2007/1427, S. 12.

1. 2. Die Bedeutung von *al-ḥabar* und *al-'inšā'*

bei der *al-'Āḥūnds* Schule

Zur Definierung von *al-ḥabar* und *al-'inšā'* haben sich die Rechtsmethodologen der *al-'Āḥūnds* Schule auf die Erläuterung des Wesens von *an-nisbah* und ihrer Bedeutung in *al-ḥabar* und *al-'inšā'* und die Erforschung der eigentlichen Bedeutung von *ma'nā al-ḥarf*, von *ma'nā al-ism* und von *hay'āt al-ḡumal* konzentriert. Dabei folgten sie einer Methode, die sich von den bisherigen bekannten Ansätzen der Grammatiker und Rhetoriker völlig unterscheidet. Auch bei den alten Rechtsgelehrten war sie nicht üblich. Denn diese Methode basierte, wie schon erwähnt, nicht auf Grundlagen der Grammatik oder der Rhetorik, sondern auf den Grundlagen der Logik und der Philosophie.

Eine intensive Auseinandersetzung mit den philologischen Untersuchungen der Rechtsmethodologen von *tābi'ū at-tābi'in* zeigt, dass sie den Forschungsgebieten der arabischen Sprache, wie z.B. Philologie, Syntax, Morphologie und Rhetorik sehr nahe stehen. Meistens verfolgen die Rechtsmethodologen auch die in diesen Disziplinen angewandten Methoden.⁽⁴⁸⁸⁾

Diese Untersuchungen wurden von der Schule von *'Ahl al-Bayt* vor *al-'Āḥūnd* intensiver behandelt.⁽⁴⁸⁹⁾ Doch die Tiefgründigkeit und Vollständigkeit der späteren Forschungen der *al-'Āḥūnds* Schule findet nicht ihresgleichen.

Zu den linguistischen Forschungen der Rechtsmethodologen der *al-'Āḥūnds* Schule sagt *Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr*:

((لا شك في أن تعيين مدلول كل كلمة - سواء كانت اسماً أو حرفاً أو فعلاً أو هيئَةً - من شأن علوم اللغة والبحوث اللغوية بمعناه العام الذي يتناول الصّرف والنحو

⁴⁸⁸ Vgl. az-Zarkašī, Bd. 2, S. 47-50, 63 f., 253 ff.; as-Subkī, 'Alī b. 'Abd al-Kāfī, Bd. 1, S.207 f., 383 ff.; al-Īḡī, 'Aḍud al-Millah wa-d-Dīn, 'Abd ar-Raḥmān b. 'Aḥmad: Šarḥ al-'Aḍud 'alā Muḥtaṣar al-Muntaḥā, Beirut 1421/2000, S. 34 f., 58-61.

⁴⁸⁹ Vgl. 'Āyat 'Allāh Kāšif al-Giṭā', Ġa'far b. Ḥiḍir: Kašf al-Giṭā', Bd. 1, Qum, 1422/2001, S. 152 f., 'Āyat 'Allāh al-'Aṣfahānī, Muḥammad Taqī b. 'Abd ar-Raḥīm: Hidāyat al-Mustaršidīn, Bd. 1, Qum 1429/2008, S. 145 f., 193 f.; 'Āyat 'Allāh al-'Aṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn b. 'Abd ar-Raḥīm: al-Fuṣūl al-Ġarawīyah fi al-'Uṣūl al-Fiqhiyyah, Bd. 1, Qum 1404/1984, S. 14 f., 19 f.

أيضا...، وأما البحث في كُنه المدلول وحقيقته فهو في ذمة غير علوم اللغة من العلوم الطبيعية والفلسفية والمنطقية⁽⁴⁹⁰⁾.

„Die Definition des Sinnes eines Wortes -sei es Nomen, Partikel, Verb oder Form⁽⁴⁹¹⁾- ist zweifellos Gegenstand der allgemeinen Sprachwissenschaft und der linguistischen Forschung, welche auch die Syntax und die Formenlehre umfasst... . Den Inhalt und das Wesen des Bezeichneten zu ergründen ist hingegen Aufgabe der Naturwissenschaften, der Philosophie und der Logik.“

Er sagt auch:

((ويُمْكِنُ أَنْ نُطَلِّقَ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهُ الْبَحْثُ فِي فَلْسَفَةِ اللُّغَةِ؛ لِأَنَّهُ بَحْثٌ تَحْلِيلِيٌّ فِي مَدْلُولِ اللُّغَةِ بِمَا هُوَ مَدْلُولٌ، بَيْنَمَا الْفَلْسَفَةُ الْعَادِيَّةُ تَبْحَثُ فِي تَحْلِيلِ الشَّيْءِ بِمَا هُوَ [أَيُّ بِمَا هُوَ موجود] لَا بِمَا هُوَ مَدْلُولٌ))⁽⁴⁹²⁾.

„Diese Untersuchungen kann man als Erforschung der Sprachphilosophie bezeichnen. Denn sie ist eine analytische Erörterung über die Referenzen/Hinweise der Sprache, in dem Sinne: was als eine Referenz gilt, während die konventionelle Philosophie eine erörterte Analyse eines Dinges ist, so wie es ist [nämlich, so wie es existierend ist] und nicht so wie es Hingewiesen (Bedeutung) ist.“

Zahlreiche Theorien zur Definition der Bedeutung von *al-ḥurūf*, *al-ʿasmāʾ* und *hayʿat al-ḡūmal* wurden von einigen Gelehrten der *al-ʿĀḥūnd* Schule erstellt. In dieser Arbeit wird auf diejenigen eingegangen, deren großer Einfluss auf die Forschung bis heute spürbar ist. In der Schule von *al-ʿĀḥūnd* werden die Ansätze von ʿĀyat ʿAllāh Muḥammad Ḥusayn an-Nāʿinī und ʿĀyat ʿAllāh Diyāʿ ad-Dīn al-ʿIrāqī erörtert. Von den zeitgenössischen Forschern werden die Ansichten von ʿĀyat ʿAllāh ʿAbū al-Qāsim al-Ḥūʿī, einem Schüler der Gelehrten von *al-ʿĀḥūnd*,

⁴⁹⁰ S. ʿĀyat ʿAllāh al-Hāšimī, Maḥmūd: Buḥūt fī ʿilm al-ʿUsūl, Bd. 1, Qum 1431/2010, S. 219.

⁴⁹¹ Gemeint sind mit der Form die Verbformen: Gegenwarts-, Vergangenheits-, und Imperativform, sowie die Form von *al-ḥabar* und *al-ʿinšāʾ*-Satz.

⁴⁹² S. al-Hāšimī, Bd. 1, S. 220 f.

und schließlich von *ʿĀyat ʿAllāh Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr*, dem berühmtesten Schüler von *al-Ḥūʿī* erläutert.

1.2.1. Die Bedeutung von *al-ḥabar* und *al-ʿinšāʿ* bei

ʿĀyat ʿAllāh Muḥammad Ḥusayn an-Nāʿinī

Es wurde bereits oben gezeigt, dass die Schüler von *al-ʿĀḥūnd* seine Theorie zur Definition der Bedeutung von *al-ḥarf* und *al-ism*, die dieser zufolge die gemeinsame Bedeutung haben, ablehnten und sie hingegen der bei den späteren Rechtsgelehrten verbreiteten Theorie folgten, welche besagt, dass sich *al-maʿnā ḥarfī* und *al-maʿnā al-ismī* in ihrer Wesenheit unterscheiden.

Auch *an-Nāʿinī* gehört zu diesen Rechtsmethodologen. Er unterscheidet zwischen *al-maʿnā al-ḥarfī* und *al-maʿnā al-ismī*, indem er alle Arten der sprachlichen Bedeutungen in zwei Klassen unterteilt:

- **Erster Teil:** *al-maʿānī al-ʿiḥṭāriyyah* (Bedeutungen, die etwas ins Gedächtnis rufen).
- **Zweiter Teil:** *al-maʿānī al-ʿiḡādiyyah*, (Bedeutungen, die die Ausdrücke im Satz schaffen).

Ihm zufolge sind *al-maʿānī al-ismiyyah* (sg. *al-maʿnā al-ismī*) von *al-maʿānī al-ʿiḥṭāriyyah*, d.h. sie vergegenwärtigt eine Bedeutung im Kopf des Hörers. Denn *al-maʿānī al-ismiyyah* sind wirklich und existieren schon, bevor sie sprachlich gebraucht werden. Ihr sprachlicher Gebrauch führt nur dann dazu, dass sie im Kopf des Hörers vergegenwärtigt werden.

al-ḥurūf und *hayʾāt al-ḡumal*, welche *an-nisbah* und *ar-rabṭ* (Verbindung) herstellen, besitzen hingegen *maʿānī ʿiḡādiyyah*, d.h., dass ihr Sinngehalt erst nach ihrem Gebrauch entsteht. Die durch sie hergestellte *an-nisbah* existiert vor diesem Gebrauch noch nicht, deswegen kann hier nicht von einer erinnernden Bedeutung gesprochen werden. Denn bei *an-nisbah* handelt es sich darum, Ver-

bindungen und Bezugsverhältnisse herzustellen und nicht darüber zu erzählen.⁽⁴⁹³⁾

Im Satz (سِرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ إِلَى الْكُوفَةِ) „Ich ging/fuhr von Basra nach Kufa“ zum Beispiel, schafft die Präposition (مِنَ)/*min an-nisbah* zwischen (السَّيْرُ) „Gehen/Fahrt“ von (السَّائِرُ) „Gehende/Fahrende“ und dem Ausgangsort (الْبَصْرَةَ). Die Präposition (إِلَى)/*ilā* stellt *an-nisbah* zwischen (السَّيْرُ) und dem Ziel (الْكُوفَةَ) dar. Ohne diese beiden Präpositionen gäbe es keine Verbindung zwischen (السَّيْرُ) einerseits und (الْبَصْرَةَ) und (الْكُوفَةَ) andererseits.⁽⁴⁹⁴⁾

Und so verhält es sich mit den anderen Partikeln auch. Ihre Funktion besteht darin, die Verbindung zwischen den Redesteilen zu erschaffen. Nach diesen Verbindungen wird die Äußerung mit all ihren Teilen, welche von *an-nisbah* verbunden wurden, geprüft: Wenn sie der Außenwelt entspricht, wird sie als wahr bezeichnet, d.h., die sprachliche Beziehung entspricht der Beziehung in der Außenwelt. Wenn sie der Außenwelt nicht entspricht, so ist sie als falsch zu ansehen. Denn die Funktion von *an-nisbah* besteht nicht darin, über die Außenwelt auszusagen, sondern die Bedeutung zu erzeugen. Wenn diese Bedeutung der Außenwelt entspricht, ist sie wahr, sonst ist sie falsch.⁽⁴⁹⁵⁾

Die Bedeutungen der *al-'inšā'-Sätze* sind *ma'ānī 'igādiyyah*, was *ma'ānī al-ḥurūf* entspricht. Das heißt, sie entstehen beim sprachlichen Gebrauch, davor existieren sie nicht. Zum Beispiel wird (مَعْنَى الْمَلِكِيَّةِ) „die Bedeutung des Besitzes“ hervorgerufen, sobald der Verkäufer den Satz (بِعْتُ) „ich habe verkauft“ ausspricht. Bevor dieser *al-'inšā'-Satz* ausgesprochen wurde, gab es die Bedeutung des Besitzes nicht.⁽⁴⁹⁶⁾

al-ḥurūf werden in der Sprache also dazu gebraucht, um Verbindungen und Beziehungen in der Außenwelt schaffen. Die *al-'inšā'-Sätze* dienen der Schaffung von *al-ma'ānī al-'inšā'iyyah*.

⁴⁹³ Vgl. al-Kāzīmī, Bd. 1, S. 37 f., S. 41 f.

⁴⁹⁴ Ebd. Bd. 1, S. 40.

⁴⁹⁵ Ebd. Bd. 1, S. 42.

⁴⁹⁶ Ebd. Bd. 1, S. 42 f.

Diese Theorie von *an-Nāʿinī* unterscheidet sich von der vorher erwähnten Theorie der Rhetoriker.⁽⁴⁹⁷⁾ Denn ihnen zufolge ist *an-nisbah* bei *al-ḥabar* schon in der Außenwelt vorhanden, bevor der Sprecher redet. Wenn der *al-ḥabar*-Satz mit dieser *nisbah* übereinstimmt, so ist er wahr. Wenn nicht, so ist der Satz nicht wahr. In *al-ʿinšāʿ* entsteht *an-nisbah* erst nach der Realisierung des *al-ʿinšāʿ*-Satzes.

In seiner Theorie unterscheidet *an-Nāʿinī* hingegen nicht zwischen *an-nisbah* in *al-ḥabar* und *an-nisbah* in *al-ʿinšāʿ*. Denn alle Arten von *an-nisbah* erzeugen die Bedeutung bei der Rede. Der Unterschied zwischen *an-nisbah* in *al-ḥabar* und *an-nisbah* in *al-ʿinšāʿ* besteht in der Bedeutung von *an-nisbah*, nachdem sie die Verbindung zwischen den beiden Teilen dieser Verbindung hergestellt hat. Wenn dann der Zweck der durch *an-nisbah* entstandenen Rede die Mitteilung eines festen, wirklichen Sinngehalts ist, so handelt es sich um einen *ḥabar-Satz*. Wenn der Zweck hingegen die Schaffung eines zur Zeit der Rede noch nicht festen und noch nicht existierenden Sinngehalts ist, wie zum Beispiel bei *aṭ-ṭalab*, handelt es sich um einen *al-ʿinšāʿ-Satz*.

In den Sätzen, welche sowohl *al-ḥabar* als auch *al-ʿinšāʿ* dienen, deuten, *an-Nāʿinī* zufolge, nicht die Wörter im Satz auf den Sinngehalt von *al-ḥabar* oder *al-ʿinšāʿ* hin, sondern *muqtaḍā al-ḥāl*, *al-siyāq* (Zusammenhang/Kontext) und *qarāʿin al-ʿaḥwāl*.⁽⁴⁹⁸⁾

Ob es sich bei dem Satz (بُعْتُ) um *al-ḥabar* oder *al-ʿinšāʿ* handelt, entscheiden nicht die Satzkomponenten, denn diese sind in beiden Sätzen gleich. Wichtig sind vielmehr *muqtaḍā al-ḥāl*, *al-siyāq* und *qarāʿin al-ʿaḥwāl*.

Der Satz (بُعْتُ) in *al-ḥabar* ruft die Bedeutung beim Hörer hervor. Bei dem Satz (بُعْتُ) in *al-ʿinšāʿ* wird die gleiche Bedeutung erweckt. Zusätzlich wird beim Gebrauch dieses Satzes in einer Verkaufssituation die Bedeutung des Besitzens erzeugt. Der Satz in *al-ʿinšāʿ* schafft also eine neue Bedeutung, welcher vor dem

⁴⁹⁷ Im zweitem Kapitel vorgekommen.

⁴⁹⁸ Vgl. al-Kāzīmī, Bd. 1, S. 46.

Aussprechen dieses Satzes nicht vorhanden war, nämlich, dass der Käufer das Verkaufte in Besitz hat.⁽⁴⁹⁹⁾

1.2.2. Die Bedeutung von *al-ḥabar* und *al-ʾinšāʾ*

bei ʾĀyat ʾAllāh *Ḍiyāʾ ad- Dīn al-ʿIrāqī*

Auch *al-ʿIrāqī* lehnte die Theorie seines Lehrers *al-ʾĀḥūnd* über *al-maʿnā al-ḥarfī* und *al-maʿnā al-ismī* ab und favorisierte die unter den späteren Rechtsmethodologen verbreitete Theorie. Er war der Meinung, dass es zwischen dem *al-ḥabar-Satz* und dem *al-ʾinšāʾ-Satz* Gemeinsames und Trennendes gibt.

Das Gemeinsame in dem *al-ḥabar-Satz* und dem *al-ʾinšāʾ-Satz* ist *an-nisbah*. *al-ʿIrāqī* hat diese *an-nisbah* in beiden Sätzen *an-nisbah al-ʾiqāʿiyyah* (ausgeführte Beziehung) genannt, welche tatsächlich im Verstand existiert.

Die Unterschiede hingegen hängen von den folgenden drei Satzarten ab:

- **Die erste Art:** Die Sätze spezialisieren sich auf *al-ḥabar*. *al-ʿIrāqī* nennt sie *al-ḡumal al-ḥabariyyah al-maḥḍah* (reiner *al-ḥabar*-Sätze), wie z.B. (زيد قائم) „Zayd steht.“

- **Die zweite Art:** Die Sätze spezialisieren sich auf *al-ʾinšāʾ*. *al-ʿIrāqī* nennt sie *al-ḡumal al-ʾinšāʾiyyah al-maḥḍah* (reiner *al-ʾinšāʾ*-Sätze), wie z.B. (اضرب) „schlag!“

- **Die dritte Art:** Die Sätze passen gemeinsam zu dem Ziel von *al-ḥabar* und *al-ʾinšāʾ*, wie z.B. (بعت) „Ich habe verkauft“, (زوجت) „ich habe jmdn. verheiratet“, (طلقت) „ich ließ mich -von meiner Frau- scheiden.“ oder „ich habe -eine Frau von ihrem Mann- geschieden.“⁽⁵⁰⁰⁾

al-ʿIrāqī zufolge ist der Unterschied zwischen der ersten und zweiten Satzart klar, denn im *al-ḥabar-Satz* teilt *an-nisbah al-ʾiqāʿiyyah* eine Beziehung mit,

⁴⁹⁹ Vgl. al-Kāzīmī, Bd. 1, S. 46.

⁵⁰⁰ Vgl. al-Burūḡūrdī, Bd. 1, S. 56; al-Kurbāsī: Bd. 1, S. 50

welche in der Außenwelt schon existiert. Mal stimmt der *al-ḥabar-Satz* mit dieser *nisbah* überein, mal nicht.

Bei *al-ʾinšāʾ* hingegen hat *an-nisbah al-ʾiqāʾiyyah* in der Außenwelt nichts, worüber sie berichtet, um damit übereinzustimmen oder nicht, wie es der Fall bei *al-ḥabar-Satz* ist. Denn bei *an-nisbah al-ʾiqāʾiyyah* in *al-ʾinšāʾ* handelt es sich eigentlich um *an-nisbah al-ʾirsāliyyah* (sendende Beziehung). Das heißt, dass der *al-ʾinšāʾ-Satz* durch *ad-dalālah at-taṭābuqiyyah* nur auf *al-baʿt* (Aussendung/Ansporn) und *al-ʾirsāl* (Schicken/Entsendung) und nicht etwa auf *aṭ-ṭalab* oder *al-ʾiḡāb* hinweist. Denn die Form des *al-ʾinšāʾ-Satzes* weist überhaupt nicht auf *aṭ-ṭalab* oder *al-ʾiḡāb* hin. Sie weist aber durch *ad-dalālah al-iltizāmiyyah*⁽⁵⁰¹⁾ auf *aṭ-ṭalab* oder *al-ʾiḡāb* hin, da die Bedeutung von *aṭ-ṭalab* und *al-ʾiḡāb* mit der Bedeutung von *al-baʿt* und *al-ʾirsāl* eng verbunden ist, deswegen kann *an-nisbah al-ʾiqāʾiyyah* im *al-ʾinšāʾ-Satz* nur durch *ad-dalālah al-iltizāmiyyah* und nicht durch *ad-dalālah at-taṭābuqiyyah* auf die Bedeutung von *aṭ-ṭalab* oder *al-ʾiḡāb* hindeuten.⁽⁵⁰²⁾

Bei der dritten Satzart, bei der *al-ḥabar* und *al-ʾinšāʾ* in der Bedeutung übereinstimmen, setzte sich *al-ʾIrāqī* mit der Theorie seines Lehrers *al-ʾĀḥūnd* auseinander, wonach der Unterschied zwischen *al-ḥabar* und *al-ʾinšāʾ* in *al-qaṣd* (Zweck) liegt. Das heißt, wenn der Sprecher beabsichtigt, über die schon vorhandene Bedeutung zu erzählen, handelt es sich um einen *al-ḥabar-Satz*. Wenn er aber das Ziel hat, diese Bedeutung erst zu schaffen, dann handelt es sich um einen *al-ʾinšāʾ-Satz*.

Anders als sein Lehrer meint *al-ʾIrāqī*, dass der Sprechzweck nicht der wirkliche Unterschied zwischen *al-ḥabar* und *al-ʾinšāʾ* in dem Satz sein kann, der für *al-ḥabar* und *al-ʾinšāʾ* gemeinsam ist. Denn *al-ʾinšāʾ* richtet sich nicht darauf, die Bedeutung zu schaffen, da der Sprechzweck nicht zum Wesen von *al-ʾinšāʾ* gehört. Dafür spricht die Tatsache, dass der Gebrauch von *al-ʾinšāʾ-Sätzen* richtig

⁵⁰¹ Die betreffenden Termini von *ad-dalālah at-taṭābuqiyyah* und *ad-dalālah al-iltizāmiyyah* wurden oben bereits in S. 123 f. erläutert.

⁵⁰² Vgl. al-Burūḡurdī, Bd. 1, S. 56 f.; al-Kurbāsī, Bd. 1, S. 51 f.

sein kann, auch wenn der Sprecher nicht damit beabsichtigt, den Sinngehalt zu verwirklichen, wie bei den scherzhaften *al-ʾinšāʾ-Sätzen*.

Z.B. (مَلَكْتُكَ السَّمَاءَ) „Ich gebe dir die Himmel in Besitz.“ oder (بِعْتِكَ غَابَاتِ الْأَرْضِ) „Dir habe ich alle Wälder auf der Erde verkauft.“ Hier wird weder das Besitzen noch das Verkaufen realisiert, weil der Sprecher nicht die Absicht hatte, den Sinngehalt zu schaffen. Trotzdem ist der Gebrauch von *al-ʾinšāʾ* hier richtig. Das zeigt, dass der Zweck, den Sinngehalt zu schaffen nicht zum Wesen von *al-ʾinšāʾ* gehört, was wiederum bedeutet, dass *al-ʾinšāʾ-Sätze* zu scherzhaften und ernsthaften Zwecken gebraucht werden können. Die Beweggründe sind aber außerhalb des Wesens von *al-ʾinšāʾ*.

Der Unterschied zwischen den beiden Sätzen liegt nicht in dem Zweck, der mit der Bedeutung des Satzes in keiner Verbindung steht. Denn Sätze deuten normalerweise nicht auf die Sprechzwecke der Sprecher hin. Vielmehr werden diese anhand von *qarāʾin al-ʾahwāl* deutlich. Dass der Sprecher mit seiner Äußerung etwas Ernstes oder Spaß bezweckt steht jenseits der Bedeutung der im Satz vorhandenen *an-nisbah*. Denn manchmal ist sein Ziel, *an-nisbah* zu schaffen, wie im Fall einer ernstgemeinten Äußerung und manchmal möchte der Sprecher keinen Bezug erzeugen, wie zum Beispiel beim Scherzen. In beiden Fällen ist aber der Gebrauch von *an-nisbah* richtig. Das zeigt, dass *dalālāt al-ḡumal* (Bedeutungen der Sätze) die Sprechzwecke nicht umfassen und, dass die Sätze auf diese Zwecke im Grunde nicht hindeuten.⁽⁵⁰³⁾

Der richtige Unterschied zwischen *al-ḥabar* und *al-ʾinšāʾ* in den gemeinsamen Sätzen liegt, *ʿIrāqī* zufolge, im bemerkbaren Sinn des Satzes. Im *al-ḥabar-Satz* zum Beispiel geht es bei der Bedeutung um etwas Selbstverständliches und Feststehendes, bzw. um *tubūt an-nisbah* (Bestehen der Beziehung). Somit kann geprüft werden, ob diese *an-nisbah* eine entsprechende Wirklichkeit in der Außenwelt hat oder nicht. Wenn es für sie eine Realisierung in der Außenwelt gibt, ist der *al-ḥabar-Satz* wahr. Wenn diese *an-nisbah* keine Realisierung in der Außenwelt darstellt, dann ist der *al-ḥabar-Satz* nicht wahr.

⁵⁰³ Vgl. *al-ʿIrāqī*, Bd. 1, S. 96 f.; *al-Burūḡurdī*, Bd. 1, S. 57 f.

Beim *al-ʿinšāʾ-Satz* wird die Bedeutung über *ʿiqāʿ an-nisbah* (Ausführung der Beziehung) berichtet und nicht über etwas Geschehenes oder Feststehendes. Deswegen kann die getätigte Äußerung nicht als wahr oder falsch bezeichnet werden, da es keine *nisbah* in der Außenwelt gibt, deren Entsprechen oder Widersprechen geprüft werden könnte.⁽⁵⁰⁴⁾

al-ʿIrāqī lehnt ebenfalls die schon erwähnte Theorie seines Zeitgenossen *an-Nāʿinī* ab. Er war nämlich der Meinung, dass es sich bei *al-maʿnā al-ḥarfī* im Grunde nicht um *maʿnā ʿiḡādī* (erschaffene Bedeutung) handelt, sondern um *maʿnā ʿiḡtārī*, wie bei *al-maʿnā al-ismī*. Genauso wie die Nomen ihre Bedeutung enthüllen und preisgeben, wenn sie ausgesprochen werden, enthüllen ebenfalls *al-ḥurūf* und *hayʾāt al-ḡumal* die Bedeutung von *ar-rabṭ* und *an-nisbah*, die zwischen zwei Komponenten im Satz entsteht und berichten darüber. D.h. nach *al-ʿIrāqīs* Meinung schafft *al-maʿnā al-ḥarfī* nicht die Bedeutung von *an-nisbah*, sondern enthüllt sie und berichten von ihr.⁽⁵⁰⁵⁾

Mit dieser Ansicht widerspricht *al-ʿIrāqī* allen Rhetorikern und der zur Definition der Bedeutung von *an-nisbah* unter den späteren Rechtsmethodologen verbreiteten Meinung.

Basierend auf seiner Theorie zur Definition von *al-maʿnā al-ḥarfī* ist *al-ʿIrāqī* der Meinung, dass die Bedeutung der Partikeln, die in manchen Kategorien von *aṭ-ṭalab*, wie *al-istifhām*, *at-tamannī* und *an-nidāʾ* vorkommen, nur auf *maʿānī ʿiḡbārīyyah* und nicht auf *maʿānī ʿiḡādīyyah* hindeuten. Denn diese Partikeln sind durch *an-nisbah ad-dihniyyah* (rationale Beziehung) geprägt. Sie enthüllen deswegen diese *nisbah* in dem Satz, berichten darüber und sind nicht von *al-nisbah al-ḥārīḡīyyah* (äußere Beziehung) geprägt. So dass behauptet werden kann, dass diese Partikeln bei der Benutzung die Bedeutung von *an-nisbah* in der Außenwelt schaffen. Das heißt, sie prägen nicht *al-istifhām*, *at-tamannī* und *an-nidāʾ* in der Außenwelt, so dass behauptet werden kann, dass die Partikeln *an-nisbah* erschaffen. Vielmehr bezieht sich ihre Funktion vor allem auf *al-istifhām ad-dihnī* (das mentale *ʿistifhām*), *at-tamannī ad-dihnī* (das mentale *tamannī*) und *an-nidāʾ ad-*

⁵⁰⁴ Vgl. *al-ʿIrāqī*, Bd. 1, S. 96 f.; *al-Kurbāsī*, Bd. 1, S. 42, 50.

⁵⁰⁵ Vgl. *al-ʿIrāqī*, Bd. 1, S. 93 f.; *al-Kurbāsī*: Bd. 1, S. 39-41; *al-Burūḡūrdī*, Bd. 1, S. 47-50, S. 54.

dihni (rationale *nidā'*), genauso wie es der Fall ist bei allen Partikeln, welche geprägt wurden, um zwei Bedeutungen im Intellekt und nicht zwei Komponenten in der Außenwelt zu verbinden.⁽⁵⁰⁶⁾

1.3. Die Bedeutung von *al-ḥabar* und *al-'inšā'* bei den modernen Rechtsmethodologen

1.3.1. Die Bedeutung von *al-ḥabar* und *al-'inšā'* bei 'Āyat 'Allāh 'Abū al-Qāsim al-Ḥū'i

al-Ḥū'i bestimmt die Bedeutung von *al-ḥabar* und *al-'inšā'* anderes als die Rechtsmethodologen der *al-'Āḥūnds* Schule. Der Grund dafür liegt darin, dass er alle Erörterungen zu *al-ma'nā al-ḥarfī* und *al-ma'nā al-ismī* auf seiner Theorie von *al-waḍ' al-luḡawī* aufbaut. Dabei widerspricht er allen Philologen, Logikern und Rechtsmethodologen. Nach dieser Theorie definierte er den Hinweis der Wörter und Sätze und definierte davon *al-ḥabar-Satz* und *al-'inšā'-Satz*.

Als erstes erörterte *al-Ḥū'i* die unter den Gelehrten bekannte Meinung zur Definition der Referenz von *al-ḥabar* und *al-'inšā'*, indem er sagt:

((إِنَّ الْجُمْلَ الْخَبَرِيَّةَ مَوْضُوعَةٌ لِثُبُوتِ النَّسْبَةِ فِي الْخَارِجِ أَوْ عَدَمِ ثُبُوتِهَا فِيهِ، فَإِنَّ طَابَقَتْ النَّسْبَةُ الْكَلَامِيَّةُ النَّسْبَةَ الْخَارِجِيَّةَ فَصَادِقَةٌ، وَإِلَّا فَكَاذِبَةٌ. وَإِنَّ الْجُمْلَ الْإِنشَائِيَّةَ مَوْضُوعَةٌ لِإِجَادِ الْمَعْنَى فِي الْخَارِجِ الَّذِي يُعْبَرُ عَنْهُ بِالْوُجُودِ الْإِنشَائِيِّ))⁽⁵⁰⁷⁾.

„Die *al-ḥabar*-Sätze sind durch die Bestätigung oder Nicht-Bestätigung von *an-nisbah* in der Außenwelt geprägt. Wenn die sprachliche *nisbah* und die *nisbah* in der Außenwelt übereinstimmen, gilt sie als wahr, sonst ist sie falsch. Die *al-'inšā'*-Sätze sind für die Schaffung der Bedeutung in der Außenwelt geprägt, was sich als *al-wuḡūd al-'inšā'i* äußert.“

⁵⁰⁶ Vgl. al-Burūḡirdī, Bd. 1, S. 51.

⁵⁰⁷ S. al-Fayyāḍ, Bd. 1, S. 95.

Diese Meinung bezeichnet *al-Ḥūʿī* als falsch. Nach seiner Meinung ist der *al-ḥabar-Satz* geprägt/festgelegt für den Hinweis auf den Benachrichtigungszweck und den Erzählungszweck des Bestehens oder Nichtbestehens von *an-nisbah* in der Tat. Der *al-ḥabar-Satz* ist nämlich nicht dafür geprägt/festgelegt, dass er auf das Bestehen oder Nichtbestehen von *an-nisbah* deutet.

Der *al-ḥabar-Satz* weist in der Tat auf *ʿamr nafsī* (eine innerliche Angelegenheit) hin, nämlich *qaṣd al-ʾiḥbār* (Benachrichtigungszweck) über *an-nisbah*. Dafür erwähnte er zwei Gründe:

Der erste Grund: Der *al-ḥabar-Satz* ohne Kenntnis von *qarāʾin al-ʾaḥwāl* und *ḥāl al-mutakallim* (Zustand des Sprechers) deutet nicht auf das Bestehen oder die Realisierung und auch nicht auf das Nichtbestehen oder die Nichtrealisierung von *an-nisbah* in der Außenwelt hin. Das heißt, der *al-ḥabar-Satz* selbst sagt eigentlich nichts über die Realisierung oder Nichtrealisierung von *an-nisbah* aus.

al-Ḥūʿī erwähnte, dass der *al-ḥabar-Satz* höchsten nur *taṣawwur* über das Bestehen oder Nichtbestehen von *an-nisbah* erwecken kann. Diese Vorstellung ist jedoch nicht das, worauf der Satz hindeutet. Da nach der Meinung von *al-Ḥūʿī* der Satz auf *ad-dalālah at-taṣḍīqiyyah* (Hinweis der Vorstellung/der Perzeption) und nicht auf *ad-dalālah at-taṣawwuriyyah* (Hinweis der Annahme/der Apperzeption) hinweist. Es steht fest, dass sich *ad-dalālah at-taṣawwuriyyah* und *ad-dalālah at-taṣḍīqiyyah* voneinander unterscheiden.⁽⁵⁰⁸⁾

Der zweite Grund: Wenn der Sprecher über etwas sprechen möchte, benutzt er die zu seinem Sprechzweck passenden Worte. Beim Berichten zum Beispiel möchte der Sprecher *qaṣd al-ḥikāyah* (Zweck des Erzählens) über *an-nisbah* hervorheben. Diese Absicht liegt in der Hand des Sprechers und hängt von seiner Wahl ab. Auf die Realisierung oder Nichtrealisierung von *an-nisbah* hat er absolut keinen Einfluss. Deswegen kann der *al-ḥabar-Satz* auf das Bestehen oder Nichtbestehen von *an-nisbah* nicht hinweisen. Er weist nur auf *qaṣd al-ḥikāyah* über *an-nisbah* hin.

⁵⁰⁸ Vgl. al-Fayyād, Bd. 1, S. 96 f.

Selbstverständlich ist die Bedeutung von *qaṣd al-ḥikāyah* über *an-nisbah* als etwas anderes zu verstehen als die Bedeutung vom Bestehen oder Nichtbestehen von *an-nisbah* in der Außenwelt.⁽⁵⁰⁹⁾

Diese beiden von *al-Ḥūʿī* genannten Gründe basieren, wie bereits erwähnt, auf seiner Theorie zu *al-waḍʿ al-luḡawī*. Denn er hat zwei Dinge festgelegt:

Einerseits handelt es sich beim Wesen von *al-waḍʿ* um *at-taʿahud wa-l-iltizām an-nafsī* (innerliche Verpflichtung). Er erklärte, dass der Mensch von Natur aus zivilisiert ist und eines Mittels bedarf, um seine geistigen und materiellen Absichten und Zwecke zu zeigen und sich mit den anderen zu verständigen. Wörter eignen sich am besten hierfür, so werden bestimmte Wörter von Menschen benutzt, wenn sie ihre Gedanken und Absichten den anderen mitteilen wollen. Das Wesen von *al-waḍʿ* besteht also in der Verpflichtung, mittels spezieller Wörter den gewünschten Sinn zu zeigen.⁽⁵¹⁰⁾

Andererseits gilt *ad-dalālah al-waḍʿiyyah* eines Wortes oder eines Satzes als *dalālah taṣḍīqiyyah* und nicht als *dalālah taṣawwuriyyah*. Denn bei *al-waḍʿ* geht es nur um ((إِرَادَة تَفْهِيمِ الْمَعْنَى لَا مُطْلَقًا)) „den Willen, den Sinngehalt verständlich zu machen und nicht Sinnloses zu reden.“⁽⁵¹¹⁾ Das heißt, wenn der Hörer die Wörter und Sätze vom Sprecher empfängt, geht er davon aus, dass der Sprecher sie zum Zweck des Erklärens und Erläuterns und nicht sinnlos benutzt hat. Daher wird hier von *ad-dalālah at-taṣḍīqiyyah* gesprochen.

In der Logik ist bekannt, dass *at-taṣawwur* lediglich die Realisierung des Bildes eines Dinges im Verstand bedeutet. *at-taṣḍīq* heißt ebenfalls die Realisierung des Bildes eines Dinges im Verstand. Sie ist aber mit Beurteilung und Bestätigung verbunden.⁽⁵¹²⁾

⁵⁰⁹ Vgl. al-Fayyād, Bd. 1, S. 96 f.

⁵¹⁰ Ebd. Bd. 1, S. 50 f., S. 96.

⁵¹¹ Ebd. Bd. 1, S. 52.

⁵¹² ʿĀyat ʿAllāh al-Muẓaffar, Muḥammad Riḍā: al-Mantiq, Beirut 1427/2006, S. 16 f.

Somit widerspricht *al-Ḥūʿī* allen Gelehrten der Logik und der Rechtsmethodologie, die sich darüber einig waren, dass *dalālat al-waḍʿ*: *dalālat at-taṣawwur* ist und nicht *dalālat at-taṣdīq* entspricht.

Zu dem Hinweis von *al-ʿinšāʿ-Satz*, erörtert *al-Ḥūʿī* die unter den Logikern und Rhetorikern bekannte Meinung, dass der *al-ʿinšāʿ-Satz* geprägt ist, um seine Bedeutung bei der Artikulierung in der Außenwelt zu schaffen. Das heißt, *al-ʿinšāʿ* schafft seine Bedeutung in der Außenwelt mit der Artikulierung von *al-ʿinšāʿ* selbst.⁽⁵¹³⁾

Auch diese Theorie lehnte *al-Ḥūʿī* ab und meinte, dass sie nicht gilt und überhaupt keine Realität hat, denn die Dinge werden in der Außenwelt nur durch Gründe und Ursachen erzeugt. Die Wörter und Ausdrücke gehören aber nicht dazu, damit sie die Bedeutung schaffen.⁽⁵¹⁴⁾

Deswegen sagte er: ⁽⁵¹⁵⁾ ((إِنَّ اللَّفْظَ لَا يُعْقَلُ أَنْ يَكُونَ مُؤَجِّدًا لِمَعْنَى)) „Das Wort kann doch keine Bedeutung erzeugen.“

Basierend auf seiner Theorie zu *al-waḍʿ al-luḡawī* meint *al-Ḥūʿī*, dass es richtig ist, dass der *al-ʿinšāʿ-Satz* durch den Zweck geprägt ist, einen innerlichen Sachverhalt zu zeigen. Dabei geht es aber nicht um *qaṣd al-ḥikāyah*, wie im *al-ḥabar-Satz*, sondern um die Absicht, einen besonderen innerlichen Sachverhalt zu zeigen. Wenn der Sprecher, zum Beispiel, die Bedeutung von *at-tamlīk* (Besitzen) zeigen will, sagt er: (مَلَكَتُ). Wenn er die Bedeutung von *al-bayʿ* (Verkauf) hervorheben will, sagt er: (بِعْتُ). Will er die Bedeutung von *at-tazwīġ* (Verheiratung) zeigen, sagt er: (زَوَّجْتُ).⁽⁵¹⁶⁾ Wenn der Sprecher zeigen will, dass *al-māddah* des Verbs oder *al-māddah* des Satzes den Angeredeten verpflichtet, wie bei *al-ʿamr*, benutzt er die Form (أَفْعَلُ)/*ʿifʿal*.⁽⁵¹⁷⁾

⁵¹³ Vgl. al-Fayyād, Bd. 1, S. 95 f.

⁵¹⁴ Ebd. Bd. 1, S. 99.

⁵¹⁵ Ebd. Bd. 2, S. 120.

⁵¹⁶ Ebd. Bd. 1, S. 98 ff.

⁵¹⁷ Ebd. Bd. 1, S. 100, Bd. 2, S. 8, S. 120.

Auf der Grundlage all der schon erwähnten Tatsachen bestimmte *al-Ḥū'i* die Ähnlichkeiten und die Unterschiede zwischen *al-ḥabar* und *al-'inšā'*:

1- Die Gemeinsamkeiten zwischen *al-ḥabar* und *al-'inšā'* bei *ad-dalālah al-waḍ'iyah*

Es gibt keinen Unterschied zwischen *al-ḥabar* und *al-'inšā'* bezüglich *ad-dalālah al-waḍ'iyah*. Denn es ist klar, dass bei *al-'inšā'* nicht auf Wahrheit oder Falschheit hingewiesen werden kann, da es sich hierbei um keine Erzählung oder Mitteilung handelt, welche je nach Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit der Außenwelt als wahr oder falsch bezeichnet werden können.

Auch bei *al-ḥabar* kann nicht von Wahrheit oder Falschheit gesprochen werden. Denn der *al-ḥabar-Satz* steht fest, ganz gleich ob bei Wahrheit oder Falschheit. Zum Beispiel deutet der Satz: (زَيْدٌ عَالِمٌ) „Zayd ist ein Wissenschaftler“ darauf hin, dass der Sprecher über die Bestätigung des **Wissens** von Zayd berichten möchte. Ob diese Erzählung dann Übereinstimmung in der Außenwelt hat oder nicht gehört überhaupt nicht zu dem Hinweis des Satzes.

Bei *ad-dalālah al-waḍ'iyah* gibt es keinen Unterschied zwischen der Bedeutung von *al-ḥabar* und der Bedeutung von *al-'inšā'*. Der *al-'inšā'-Satz* wird nicht als richtig oder falsch bezeichnet und dient dazu, eine innerliche Angelegenheit zu zeigen, wie in dem oben genannten Beispiel über (المَلِكِيَّة) und (الزَّوْجِيَّة) der Fall war. Und genauso verhält es sich mit dem *al-ḥabar-Satz*. Auch hier geht es darum, eine innerliche Angelegenheit zu zeigen, nämlich die Absicht des Erzählens und Mitteilens. *al-ḥabar* und *al-'inšā'* haben eine Gemeinsamkeit: ((الإِبْرَازَ وَالذَّلَالََةَ عَلَى أَمْرِ نَفْسَانِي)) „das Zeigen und das Hindeuten auf eine innerliche Angelegenheit.“⁽⁵¹⁸⁾

⁵¹⁸ Vgl. al-Fayyād, Bd. 1, S. 98.

2- Die Unterschiede zwischen *al-ḥabar* und *al-ʾinšāʾ*

al-ḥabar deutet auf das Vorzeigen/Zeigen einer innerlichen Angelegenheit hin, dabei geht es um den Zweck des Erzählens und Berichtens. Bei *al-ʾinšāʾ* geht es ebenfalls um das Zeigen einer innerlichen Angelegenheit, allerdings ist der Sprechzweck hier, wie bereits erwähnt, ein anderer. Somit liegt der Unterschied zwischen *al-ḥabar* und *al-ʾinšāʾ* in der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit von dem Zeigen einer innerlichen Angelegenheit der Realität. Im *al-ḥabar-Satz* existiert bei *al-ʾibrāz* (Zeigen) eine Abhängigkeit mit der Realität. Wenn dieses *ʾibrāz* der Realität entspricht, wird der *al-ḥabar-Satz* als wahr bezeichnet und wenn nicht, gilt er als falsch. Beim *al-ʾinšāʾ-Satz* hängt *al-ʾibrāz* nicht von der Realität ab. Deswegen wird er hier nicht als Wahrheit oder Falschheit, sondern als Vorhandensein oder Nichtvorhandensein bezeichnet.⁽⁵¹⁹⁾

1.3.2. Die Bedeutung von *al-ḥabar* und *al-ʾinšāʾ*

bei ʾĀyat ʾAllāh Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr

aṣ-Ṣadr stimmt der unter den Gelehrten verbreiteten Meinung zu, wonach der Satz, sowohl bei *al-ḥabar* als auch bei *al-ʾinšāʾ* auf *an-nisbah* zwischen *al-musnad* und *al-musnad ʾilayh* hindeutet. Allerdings unterscheidet er sich von ihnen in der Auffassung und der Definition von *an-nisbah*.

Ihm zufolge entspricht das Wesen von *an-nisbah*, worauf der Satz hindeutet, *an-nisbah at-taṣāduqiyyah* (bestätigende Beziehung). Das bedeutet, dass zwischen *al-musnad* und *al-musnad ʾilayh* eine so besondere Verbindung existiert, dass sie miteinander übereinstimmen, sich gegenseitig in der Außenwelt bestätigen, wobei einer den anderen zeigt und sie ineinander so verschmelzen, dass sie sich in einer eigen bestimmten Realität zeigen.

Hierbei handelt es sich um *nisbah dīhniyyah* und nicht um eine *nisbah ḥāriḡiyyah*, die nur im Kopf existiert und die in der Außenwelt nicht existieren

⁵¹⁹ Vgl. al-Fayyād, Bd. 1, S. 98.

kann. Der Grund hierfür liegt darin, dass *an-nisbah* zwei unterschiedliche Existenzen benötigt, um sie miteinander zu verbinden. Diese beiden Existenzen können aber nur im Intellekt existieren. Denn in der Außenwelt gibt es nur eine Existenz und nicht zwei, die eventuell durch *an-nisbah* verbunden sein könnten.

Bei dem Beispiel: (زَيْدٌ قَائِمٌ) „Zayd steht“ ist der Verstand in der Lage, sich die Bedeutung von *Zayd* und von *al-qiyām* (das Stehen) zu vergegenwärtigen und sie in Verbindung zu bringen, so dass sie ineinander verschmelzen und als eine Einheit erscheinen. Sie bestätigen sich gegenseitig und eine *nisbah* entsteht zwischen ihnen. Diese Beziehung bedeutet eigentlich *nisbah dihniyyah*, weil sie nur im Verstand existiert.

In der Außenwelt hingegen gibt es die zwei voneinander unabhängigen Existenzen *Zayd* und *al-qiyām* nicht, die miteinander zu verbinden wären. Denn sie erscheinen in der Außenwelt als eine Einheit, nämlich im Bild eines stehenden Menschen. Wenn beide Komponenten eine Einheit bilden, ist es unmöglich, dass zwischen ihnen eine *nisbah* gibt. Denn von *an-nisbah* kann nur gesprochen werden, wenn es sich um zwei voneinander getrennte unterschiedliche und nicht vereinte Komponenten handelt.⁽⁵²⁰⁾

Nachdem *aṣ-Ṣadr* die Bedeutung von *an-nisbah* bestimmt hat, widerlegte er die unter den Gelehrten verbreitete Meinung, dass der Satz auf *qaṣd al-ḥikāyah* hindeutet. Er meinte, dass der Sprechzweck nicht zur Hinweisung des Satzes gehört, vielmehr sind es *al-qarā'in al-ḥāliyyah* und *al-qarā'in al-kalāmiyyah*, die darauf hindeuten.⁽⁵²¹⁾

Um allgemeine Grundlagen zur Unterscheidung zwischen dem *al-ḥabar-Satz* und dem *al-'inšā'-Satz* festzulegen, erläuterte *aṣ-Ṣadr* ausführlich das Wesen von *an-nisbah at-taṣāduqiyyah*. Ihm zufolge basiert *an-nisbah* eigentlich nicht nur auf den zwei Basen: *al-musnad 'ilayh* und *al-musnad*, wie man vielleicht denken könnte. Es gibt doch noch eine dritte Basis, nämlich *wi'ā' an-nisbah* (Stelle, wo

⁵²⁰ Vgl. al-Hāšimī, Bd. 1, S. 269 f.

⁵²¹ Ebd. Bd. 1, S. 287.

die Beziehung zustande kommt). Die Stelle, wo die gegenseitige Bestätigung zwischen *al-musnad ʿilayh* und *al-musnad* stattfindet und ohne sie man *an-nisbah* nicht verstehen kann.

Anhand diesem *wiʿā* kann zwischen dem *al-ḥabar-Satz* und dem *al-ʿinšāʾ-Satz* und sogar zwischen den verschiedenen Arten des *al-ʿinšāʾ-Satzes* unterschieden werden. Denn dieser *wiʿā* variiert je nach Satzart. Bei dem *al-ḥabar-Satz* handelt es sich um *wiʿā at-taḥaqquq wa-t-tubūt* (Stelle, wo die Realisierung und das Bestehen stattfinden). Dass der *al-ḥabar-Satz* in der arabischen Sprache kein *ʿadāt* (Partikel) bedarf, ist ein Hinweis hierfür. Wie im oben genannten Beispiel: (زَيْدٌ عَالِمٌ) stellt sich der Verstand *Zayd* und *al-ʿālim* als eine Einheit vor, die sich auf ein einziges Ding bezieht und die sich an einer bestimmten *wiʿā* außerhalb des Verstandes befindet, nämlich *wiʿā at-taḥaqquq wa-t-tubūt*. In anderen Sprachen gibt es für diese Funktion von *wiʿā at-taḥaqquq* spezielle Partikel, die im *al-ḥabar-Satz* darauf hinweisen.

Für den reinen *al-ʿinšāʾ-Satz* gibt es einen anderen *wiʿā*, der ebenfalls je nach Satzart variiert. *wiʿā an-nisbah* entspricht bei *aṭ-ṭalab: wiʿā aṭ-ṭalab*. Darauf weist das Verb von *al-ʿamr* hin. Bei *al-istifhām* ist dies *wiʿā al-istifhām* und darauf weist die Partikel (هَلْ) hin. Bei *at-tamannī* ist dies *wiʿā at-tamannī* und darauf weist die Partikel (أَيْتٌ) hin. In diesen Kategorien liegt die Bedeutung des *al-ʿinšāʾ-Satzes* in *at-taṣāduq* (Bestätigung) der beiden Bedeutungen von *al-musnad ʿilayh* und *al-musnad* in *wiʿā aṭ-ṭalab* oder *al-istifhām* oder *wiʿā at-tamannī*. Und so verhält es sich ebenfalls mit den anderen Kategorien des *al-ʿinšāʾ*. Der Unterschied zwischen dem reinen *al-ḥabar-Satz* und dem reinen *al-ʿinšāʾ-Satz* liegt also in *wiʿā*, an der sich *al-musnad ʿilayh* und *al-musnad* bestätigen.⁽⁵²²⁾

aṣ-Ṣadr zufolge ist die bekannte Theorie, dass der *al-ḥabar-Satz* über seine Bedeutung erzählt und der *al-ʿinšāʾ-Satz* seine Bedeutung schafft, inkorrekt. Denn es gilt nicht als Unterschied zwischen den beiden Sätzen, da es keinen Unterschied zwischen den Bedeutungen gibt, die die Satzformen im *al-ḥabar-Satz* und

⁵²² Vgl. al-Hāšimī, Bd. 1, S. 299 f.

al-ḥabar-Satz schaffen. Die Satzformen schaffen die beiden Bedeutungen in *al-ḥabar* und *al-ʾinšāʾ*, wenn sie drauf hinweisen.⁽⁵²³⁾

Bei den Sätzen, welche *al-ḥabar* und *al-ʾinšāʾ* gemeinsam haben, gibt es hingegen keinen Unterschied in *ad-dalālah al-ʾaṣliyyah* (der gründliche Hinweis). Sie deuten auf dasselbe hin, nämlich auf (النِّسْبَةُ التَّصَادُقِيَّةُ فِي وَعَاءِ التَّحَقُّقِ) „die bestätigende Beziehung an der Stelle der Realisierung“.

Nur der Zweck variiert, wie zum Beispiel bei den Sätzen: (بُعْتُ) und (يُعِيدُ). Der *al-ḥabar-Satz* dient dem Zweck von *al-ḥikāyah*, d.h. die Sätze berichten hier über (الْبَيْعِ) und (الإِعَادَةَ).

Und der *al-ʾinšāʾ-Satz* dient dem Zweck von *at-tamlīk*, wie bei dem Verb (بُعْتُ), oder dem Zweck von *at-ṭalab*, wie bei dem Verb (يُعِيدُ), usw.⁽⁵²⁴⁾

⁵²³ Vgl. al-Hāšimī, Bd. 1, S. 289 f.

⁵²⁴ Ebd. Bd. 1, S. 300 f.

2. Die Bedeutung von *aṭ-ṭalab* bei *al-ʿĀḥūnd* und seiner Schule

2.1. die Bedeutung von *aṭ-ṭalab* bei *al-ʿĀḥūnd*

2.1.1. Die Bedeutung von *ṣīġat al-ʿamr*

Die Ansicht von *al-ʿĀḥūnd* und seiner Schule zur Definition der Bedeutung von *ṣīġat al-ʿamr* unterscheidet sich vollständig von den Ansichten der Rhetoriker. Denn nach *as-Sakkākī* und seiner Schule variiert die Bedeutung von *al-ʿamr* je nach Gebrauch. Sie erwähnten in diesem Zusammenhang zwei Möglichkeiten:

Erstens, wenn *ṣīġat al-ʿamr* für das gebraucht wird, wofür es festgelegt ist, nämlich *al-wuġūb*. *as-Sakkākī* bezeichnet diesen Gebrauch als *ʿaṣl al-istiʿmāl*.

Zweitens, wenn *ṣīġat al-ʿamr* in einem anderen für sie nicht üblichen Kontext gebraucht wird und somit nicht in der Bedeutung von *al-wuġūb* vorkommt. Es deutet dann auf andere Bedeutungen hin, welche im Arabischen *muqtaḍā al-ḥāl* entsprechen.⁽⁵²⁵⁾ Somit hat *ṣīġat al-ʿamr* viele Bedeutungen. Eine von ihnen ist *maʿnā ḥaqīqī* (reale Bedeutung) und die Übrigen sind *maʿānī maġāziyyah*.⁽⁵²⁶⁾

al-ʿĀḥūnd meint jedoch, dass diese von *as-Sakkākī* und den Gelehrten seiner Schule erwähnten übertragenen Bedeutungen von *ṣīġat al-ʿamr*, wie zum Beispiel: *at-taraġġī*, *at-tamannī*, *at-tahdīd*, *al-ʿindār* (Mahnung), *al-ʿihānah*, *iḥtiqār*, *at-taʿġīz* und *at-taṣḥīr* im Grunde gar keine Bedeutungen von *ṣīġat al-ʿamr* sind. Denn ihm zufolge wird es in einer einzigen Bedeutung gebraucht und zwar zur Schaffung von *aṭ-ṭalab*.

ad-dawāʿī (Motive), die dazu führen, *ṣīġat al-ʿamr* zu gebrauchen, sind jedoch vielfältig. Bei *al-ʿamr* ist *ad-dāʿī*, um *ṣīġat al-ʿamr* zu gebrauchen, *al-baʿt* und *at-taḥrīk* (Bewegung) für die Schaffung des Eingeforderten. Im Fall von *at-tahdīd* wird *ṣīġat al-ʿamr* gebraucht, um zu drohen. Wenn es um *at-tamannī* geht, so begründet *at-tamannī* den Gebrauch von *al-ʿamr*. Und so geht es weiter mit allen anderen von den Rhetorikern erwähnten Bedeutungen.

⁵²⁵ Vgl. *as-Sakkākī*, S. 428; *at-Taftāzānī*: *al-Muṭawwal*, S. 240.

⁵²⁶ Darauf wurde im zweiten Kapitel ausführlich eingegangen.

Nach der Theorie von *al-ʿĀḥūnd* sind alle Bedeutungen, die realen und übertragenen Bedeutungen, welche die Rhetoriker zu *ṣīġat al-ʿamr* erwähnten, kein Teil von *ṣīġat al-ʿamr*. Er stellt *ad-dawāʿi* vielmehr als die Verwendung von *ṣīġat al-ʿamr* dar, welche als einzige Bedeutung die Schaffung von *aṭ-ṭalab* hat. In dieser Bedeutung wird es jedoch aus unterschiedlichen Motiven verwendet.

Man kann behaupten, so *al-ʿĀḥūnd*, dass *ṣīġat al-ʿamr* in der Sprache durch ein besonderes Motiv geprägt ist, nämlich *al-baʿt* und *at-taḥrik*, um *aṭ-ṭalab* zu erzeugen. Hier geht es um *al-ʿinšāʿ* in der realen Bedeutung. Wenn *aṭ-ṭalab* aus anderen Motiven geschaffen wird, wie zum Beispiel: *at-taraġġi*, *at-tamannī*, *at-tahdīd*, *al-ʿindār*, *al-ʿihānah*, *al-ih̄tiqār*, *at-taʿġīz* und *at-tashīr*, handelt es sich um *al-ʿinšāʿ* in der übertragenen Bedeutung.⁽⁵²⁷⁾

Da es sich bei *ṣīġat al-ʿamr* um die Herleitung von *aṭ-ṭalab* aus dem Motiv von *al-baʿt* und *at-taḥrik* handelt, heißt es, dass es sprachlich auf *al-wuġūb* hinweist. Nur *ṣīġat al-ʿamr* deutet durch *al-qarāʿin al-ḥāliyyah* und *al-qarāʿin al-kalāmiyyah* auf *al-istiḥbāb* (Erwünschen) hin.

*al-ʿĀḥūnd*s Begründung hierfür liegt in *tabādur al-fahm*. Das heißt, der Verstand denkt beim Gebrauch von *ṣīġat al-ʿamr* ausschließlich an die Bedeutung von *al-wuġūb* und an keine andere Bedeutung. Diese Argumentation wird von ihm untermauert, durch das was bei den Menschen konventionell unter *ṣīġat al-ʿamr* verstanden wird. Wenn zum Beispiel ein Herr seinem Bediensteten befiehlt, etwas zu tun. Wenn aber der Bedienstete dem Befehl nicht folgt, mit der Begründung, dass es sich nicht unbedingt um *al-wuġūb*, sondern eventuell auch um *al-istiḥbāb* handeln könnte, wird diese Begründung nicht akzeptiert.⁽⁵²⁸⁾

Mit dieser Argumentation untermauerte auch *as-Sakkākī* seine Ansicht, dass *al-ʿamr* auf *al-wuġūb* hindeutet.

Zudem betonte *al-ʿĀḥūnd*, dass seine Aussagen zu *ṣīġat al-ʿamr* auch für alle *al-ʿinšāʿ-Kategorien*: *al-istifhām*, *at-tamannī*, *an-nidāʿ* und *an-nahy* gelten. Denn jede Kategorie hat eine einzige Bedeutung, welche je nach Art von *ad-dāʿi* manchmal in der realen und manchmal in den übertragenen Bedeutungen zu ver-

⁵²⁷ Vgl. *al-ʿĀḥūnd*, S. 69.

⁵²⁸ Ebd. S. 70.

stehen ist. Zum Beispiel weist nur die *al-istifhām-Form* auf eine Bedeutung hin, die in der Herstellung von *al-istifhām* besteht. Wenn diese Bedeutung mit dem Motiv von *al-istifhām* vorkommt, ist *al-istifhām* in der realen Bedeutung zu verstehen. Wenn die Bedeutung jedoch aus anderen Motiven verwendet wurde, ist *al-istifhām* im übertragenen Sinn zu verstehen. Und so geht es weiter mit den anderen Kategorien.⁽⁵²⁹⁾

2.1.1.1. *al-marrah, at-takrār* und *al-fawr, at-taraḥī*

Nach *al-ʿĀhūnds* Meinung deutet *ṣiġat al-ʿamr* mit seiner *hayʿah* und seiner *māddah* weder auf *al-marrah* und *at-takrār* noch auf *al-fawr* und *at-taraḥī* hin. Der Grund hierfür liegt, ihm zufolge, in *tabādur al-fahm*. Denn bei *ṣiġat al-ʿamr* denkt der Verstand nur an *ʿiġād at-ṭabīʿah* (Schaffung der Natur/des Wesens).⁽⁵³⁰⁾ Das heißt, durch *ṣiġat al-ʿamr* wird lediglich *ʿaṣl wuġūd aš-šayʿ* (der Ursprung der Existenz eines Dinges) eingefordert.

Dies erfolgt durch die Existenz eines seiner Individuen in der Außenwelt. Z.B. mit dem Satz (صَلِّ) „*betel!*“ will der Sprecher die Natur des Gebets in der Außenwelt schaffen. Wenn er sagt: (تَحَرَّكْ) „*beweg dich!*“, will er die Natur der Bewegung in der Außenwelt schaffen.⁽⁵³¹⁾

Auch *al-ʿĀhūnds* Schüler teilten die Auffassung, dass *ṣiġat al-ʿamr* mit ihrer Form und ihrem Ursprung weder auf *al-marrah* und *at-takrār* noch auf *al-fawr* und *at-taraḥī* hindeutet.⁽⁵³²⁾ Diese Meinung entspricht ebenfalls der Meinung der zeitgenössischen Gelehrten der Rechtsmethodologie.⁽⁵³³⁾

⁵²⁹ Vgl. *al-ʿĀhūnd*, S. 69 f.

⁵³⁰ In der Logik bedeutet „*wuġūd ṭabīʿat aš-šayʿ*“ die Existenz der Identität und des Wesens eines Dinges in der Außenwelt. Dies erfolgt durch die Existenz der Individuen dieser Identität in der Außenwelt.

⁵³¹ Vgl. *al-ʿĀhūnd*, S. 77, 80.

⁵³² Vgl. *al-Kāzīmī*, Bd. 1, S. 241; *al-ʿIrāqī*: Bd. 1, S. 250, 257; *al-Kurbāsī*, Bd. 1, S. 210, 212, 215.

⁵³³ Vgl. *al-Fayyād*, Bd. 2, S. 207 f., 214 f.; *al-Hāšimī*, Bd. 2, S. 121-126.

2.1.2. Die Verwendung von *al-ḥabar* in der Funktion von *aṭ-ṭalab*

al-ʿĀḥūnd bezieht sich hier nicht auf alle Arten des *al-ḥabar-Satzes*, die in der Funktion von *aṭ-ṭalab* gebraucht werden, welche von den Rhetorikern genannt wurden. Ihm ging es um eine bestimmte Satzart, wofür er folgende drei Beispiele aufgeführte: (يَغْتَسِلُ) „Er reinigt sich“, (يَتَوَضَّأُ) „Er führt die rituelle Waschung durch“, (يُعِيدُ) „Er wiederholt“. Diese sind Sätze, welche die religiösen Gebote betreffen. Im ersten Satz geht es um die große rituelle Waschung, im zweiten um die rituelle Waschung vor dem Gebet und im letzten Satz um die Pflicht, die falsch durchgeführte religiöse Vorschrift nochmal zu wiederholen und zu verbessern.

Nach *al-ʿĀḥūnd* drücken diese Sätze ohne Zweifel eine Notwendigkeit aus. Er meint sogar, dass die Notwendigkeit hier stärker ausgeprägt ist als bei *ṣiġat al-ʿamr*.

Ihm zufolge gehen alle *ḥabar-Sätze*, die in der Funktion von *aṭ-ṭalab* gebraucht werden, nicht über seine grundlegende Bedeutung von *al-ḥikāya* und *al-ʿiḥbār* hinaus. Wenn sie aber in der Situation von *aṭ-ṭalab* gebraucht werden, ist *ad-dāʿi* hierfür nicht *al-ʿiḥbār*, sondern *al-baʿt* und *at-taḥrik* und zwar stärker als es bei *ṣiġat al-ʿamr* der Fall ist. Denn der Sprecher berichtet darüber:

((أَخْبَرَ بِوُقُوعِ مَطْلُوبِهِ فِي مَقَامِ طَلْبِهِ، إِظْهَارًا بِأَنَّهُ لَا يَرْضَى إِلَّا بِوُقُوعِهِ، فَيَكُونُ أَكْدَ فِي
الْبَعْتِ مِنَ الصِّيغَةِ))⁽⁵³⁴⁾.

„Der Sprecher berichtet schon beim Einfordern über das Stattfinden seiner Einforderung. Damit drückt er aus, dass er sich nur mit dem Stattfinden seiner Einforderung zufrieden geben kann. Dadurch wird der Ansporn intensiver betont als bei *ṣiġat al-ʿamr*.“

Das heißt, der Sprecher oder Einforderer redet über die Einforderung, als wäre sie schon in der Außenwelt realisiert, und er nur noch darüber berichtet, um seine Einforderung zu bekräftigen. Diese Idee, auf welche *al-ʿĀḥūnd* hinweist, stimmt mit den von *as-Sakkākī* erwähnten rhetorischen Zwecken des Gebrauchs von *al-ḥabar* in der Funktion von *aṭ-ṭalab* überein.

⁵³⁴ Vgl. *al-ʿĀḥūnd*, S. 70 f.

2.1.3. Die Bedeutung von *ṣiġat an-nahy*

Nach *al-ʾĀḥūnd* ähnelt die Verbotsformulierung der von *ṣiġat al-ʾamr*, da beide auf *aṭ-ṭalab* hinweisen, welche von dem höhergestellten Sprecher an eine ihm untergeordnete Person ergeht. Das heißt, hier geht es um *aṭ-ṭalab al-ʾilzāmī* (verpflichtende Einforderung). Der Unterschied zwischen *al-ʾamr* und *an-nahy* liegt darin, dass *al-ʾamr* auf *ṭalab ʾiġād aṭ-ṭabīʿah* (Einforderung zur Schaffung der Natur/des Wesens) in die Richtung von *al-wuġūb* hindeutet und *an-nahy* deutet auf *ṭalab tark aṭ-ṭabīʿah* (die Einforderung zur Unterlassung der Natur/des Wesens) auch in die Richtung von *al-wuġūb* hin.

Die Bedeutung von *an-nahy* wird realisiert, sobald der Angeredete die Schaffung der verbotenen Natur unterlässt, d.h. er macht es nicht. Zum Beispiel, wenn der Befehlsgeber sagt: (لا تَتَحَرَّكْ) „beweg dich nicht!“, erfolgt *aṭ-ṭalab*, sobald der Angeredete sich nicht bewegt. Die anderen Bedeutungen von *ṣiġat an-nahy*, die man bei ihrer Anwendung wahrnehmen kann, sind in der Tat keine realen Bedeutungen, sondern Motive, wie es bei *ṣiġat al-ʾamr* war.

Wie *ṣiġat al-ʾamr* deutet *ṣiġat an-nahy* weder auf *al-marrah* und *al-takrār* noch auf *al-fawr* und *at-tarāḥī* hin. Allerdings unterscheiden sich die beiden Formulierungen je nach Urteil des Verstandes, d.h. je nachdem, wie der Verstand die Bedeutung versteht. Die Bedeutung von *ʾiġād aṭ-ṭabīʿah* bei *al-ʾamr* ist, dass der Befehl oder das Eingeforderte realisiert wird sobald das erste Individuum von den Individuen der eingeforderten Natur in der Außenwelt existiert. Denn die Natur eines Dinges kann mehrere Male in der Außenwelt existieren, je nach Zahl der Existenzen ihrer Individuen.

Die Bedeutung von *an-nahy*, die *ṭalab tark aṭ-ṭabīʿat aš-šayʿ*⁽⁵³⁵⁾ ist, realisiert sich aber je nach Urteil des Verstandes mit der Unterlassung aller Individuen der verbotenen Natur (Wesen). Deswegen muss man alle Individuen der Natur ver-

⁵³⁵ Die Bedeutung von „*tark aṭ-ṭabīʿat aš-šayʿ*“ ist die Reflektierung von „*wuġūd ṭabīʿat aš-šayʿ*“. Wie in der S. 212 vorgekommen ist, ist die Bedeutung von „*wuġūd ṭabīʿat aš-šayʿ*“ die Existenz der Identität und des Wesens eines Dinges in der Außenwelt. Dies erfolgt durch die Existenz der Individuen dieser Identität in der Außenwelt. Die Bedeutung von „*tark aṭ-ṭabīʿah aš-šayʿ*“ ist aber die Unterlassung aller Individuen dieser Identität in der Außenwelt.

meiden. *ṣīgat an-nahy* bedeutet aber nicht die Notwendigkeit dieser Vermeidung. Denn *ṣīgat an-nahy* weist nicht absolut auf die Fortdauer oder Wiederholung bei der Unterlassung allen Individuen der Natur hin. Die Notwendigkeit der Vermeidung aller Individuen von der verbotenen Natur erfolgt vielmehr und ausschließlich durch das Urteil des Verstandes.⁽⁵³⁶⁾

Auch über die Ansicht, dass *ṣīgat an-nahy* weder auf *al-marrah* und *al-takrār* noch auf *al-fawr* und *at-tarāḥī* hinweist, waren sich *al-ʿĀḥūnd* und seine Schüler einig.⁽⁵³⁷⁾

2.2. Die Bedeutung von *at-ṭalab* bei der *al-ʿĀḥūnd*s Schule

2.2.1. Die Bedeutung von *ṣīgat al-ʿamr*

Die Theorie *al-ʿĀḥūnd*s, wonach die von den Rhetorikern erwähnten Bedeutungen von *ṣīgat al-ʿamr* eigentlich *dawāʿī* zum Gebrauch dieser Form sind und keine Bedeutungen hierfür, wurde auch von seinen Schülern vertreten. Allerdings waren sie sich über die Bedeutung von *an-nisbah*, auf welche *ṣīgat al-ʿamr* hinweist, nicht einig.

Unter den Schülern *al-ʿĀḥūnd*s war *an-Nāʿinī* derjenige, der der Theorie *as-Sakkākīs* am stärksten widersprach. Er befürwortete die Theorie seines Lehrers, führte aber andere Argumente an. Ihm zufolge bestehen die drei Verbformen: *Vergangenheitsform*, *Gegenwartsform* und *Imperativform* aus zwei Elementen:

Das erste: *al-māddah*, welche auf *al-ḥadaṭ* (Bedeutung der sprachlichen Wurzel) hinweist.

Das zweite: *al-hayʿah* (Form), als Form, in welcher sich diese *māddah* zeigt, weist auf *an-nisbah* zwischen *al-māddah* und dem Subjekt hin. *an-nisbah* wechselt hier je nach Verbformulierung. Bei der *Vergangenheitsform* weist *al-hayʿah* auf *an-nisbah at-taḥaqquqiyyah* (realisierte Beziehung) hin, bei der *Gegenwarts-*

⁵³⁶ Vgl. *al-ʿĀḥūnd*, S. 149 f.

⁵³⁷ Vgl. *al-Kāzīmī*, Bd. 2, S. 394 f., S. 416; *al-ʿIrāqī*, Bd. 1, S. 347, 349 f.; *al-Kurbāsī*, B. 2, S. 126 f., 130 f.

form deutet auf *an-nisbah at-talabbusiyyah* (äußerlich erkennbare Beziehung) und bei der *Imperativformulierung* auf *an-nisbah al-ʾiqāʿiyyah* hin.

Das bedeutet also, dass *al-hayʾah* bei *ṣiġat al-ʾamr* lediglich auf *an-nisbah al-ʾiqāʿiyyah* hinweist und nicht auf eine andere Bedeutung, wie *aṭ-ṭalab* oder *at-tahdīd*, ...usw. Denn alle anderen Bedeutungen sind, *an-Nāʾini* zufolge, *dawāʿi* zur Schaffung von *an-nisbah al-ʾiqāʿiyyah*. Das heißt, *ṣiġat al-ʾamr* weist im Satz auf die Herleitung von *an-nisbah al-ʾiqāʿiyyah* hin, die zwischen dem Verb und dem Subjekt entsteht. *ad-dāʿi* hierfür variiert allerdings je nach Sprechsituationen. In der Situation von *aṭ-ṭalab* besteht *ad-dāʿi* in *al-baʿt* und *at-taḥrīk* und in einer Situation von *at-tahdīd* liegt *ad-dāʿi* in der Drohung. Das gilt für alle übrigen *dawāʿi* auch.⁽⁵³⁸⁾

Daraus wird ersichtlich, dass *ṣiġat al-ʾamr* auf die Bedeutung von *al-wuġūb* überhaupt nicht hinweist. Denn ihre *māddah* deutet auf *al-ḥadaṭ* und ihre *hayʾah* auf *maʿnā ḥarfī* hin, nämlich *an-nisbah al-ʾiqāʿiyyah*.⁽⁵³⁹⁾ Aufgrund dieser *nisbah-Art*, auf welche *ṣiġat al-ʾamr* hinweist, spezialisiert sich unter allen anderen Verbformen nur die Imperativform auf *al-ʾinšāʾ*, denn *an-nisbah al-ʾiqāʿiyyah* kann nicht *al-ḥabar* sein.⁽⁵⁴⁰⁾

Nachdem *an-Nāʾini* die Bedeutung von *ṣiġat al-ʾamr* bestimmte, erklärte er den Konsens unter den Gelehrten über die Bedeutung von *al-wuġūb* aus *ṣiġat al-ʾamr*, sodass sie nutzbar wurde. Der Widerspruch zwischen ihnen bestand aber in der Bestimmung des Grunds, dem *al-wuġūb* dient.

Sein Lehrer *al-ʾĀḥūnd* meint, dass *ṣiġat al-ʾamr* der Bedeutung von *al-wuġūb* dient. Deswegen argumentierte er mit *tabādur al-fahm*. *an-Nāʾini* hingegen ist der Meinung, dass *ṣiġat al-ʾamr* durch *ḥukm al-ʾaql* (Urteil des Verstandes) die Bedeutung von *al-wuġūb* aufzeigt. Das heißt, der Verstand beschließt, dass es dem untergeordneten Angeredeten obliegt, zu handeln, um den Befehl des ihm höhergestellten Befehlsgeber zu erfüllen. Die Bedeutung von *al-wuġūb* ist, ihm zufolge, also nicht wegen der sprachlichen Gegebenheit oder des konventionellen Ver-

⁵³⁸ Vgl. al-Kāzīmī, Bd. 1, S. 129 f.

⁵³⁹ Ebd. Bd. 1, S. 135.

⁵⁴⁰ Ebd. Bd. 1, S. 130.

ständnisses auf *ṣiġat al-ʿamr* zurückzuführen, sondern auf Grund von *ḥukm al-ʿaql*.⁽⁵⁴¹⁾

ṣiġat al-ʿamr bei *al-ʿIrāqī* berichtet aber von *an-nisbah* zwischen *al-mādda* und dem Subjekt. *an-nisbah* nennt er hier *an-nisbah al-ʿirsāliyyah*, da der Sprecher den Angeredeten dazu anspricht und bewegt, etwas zu tun.

Zudem betonte er, dass *ṣiġat al-ʿamr* nur in einer Bedeutung gebraucht wurde, nämlich in der Bedeutung von *an-nisbah al-ʿirsāliyyah*. Diese Bedeutung hat viele *dawāʿī*, zum Beispiel: *aṭ-ṭalab*, *at-tamannī*, *at-tahdīd*, ...usw. Diese *dawāʿī* sind durch *al-qarāʾin al-kalāmiyyah* und *al-qarāʾin al-ḥāliyyah* erkennbar.

ṣiġat al-ʿamr weist also nicht durch *ad-dalālah at-taṭābuqiyyah* auf *an-nisbah al-ʿirsāliyyah* hin, sondern durch *ad-dalālah al-iltizāmiyyah*.⁽⁵⁴²⁾

al-ʿIrāqī vertritt eine eigene Meinung darüber, wie *ṣiġat al-ʿamr* die Bedeutung von *al-wuġūb* zu entnehmen ist. Ihm zufolge deutet *ṣiġat al-ʿamr* nicht auf *al-wuġūb* hin. Denn ihre *hayʿah* deutet ausschließlich auf *an-nisbah al-ʿirsāliyyah* hin. Und *an-nisbah* gilt hier sowohl als *al-wuġūb* als auch *al-istiḥbāb*. Deswegen kann *al-hayʿah* nicht nur auf eine Art von *aṭ-ṭalab*, also *aṭ-ṭalab al-wuġūbī* (verpflichtende Einforderung), spezialisiert werden.⁽⁵⁴³⁾ D.h. *al-hayʿah* in *ṣiġat al-ʿamr* weist gemäß *al-waḍʿ al-luġawī* nicht auf *al-wuġūb* oder *al-istiḥbāb* hin, sondern auf *an-nisbah al-ʿirsāliyyah*.

Bei der Verwendung von *ṣiġat al-ʿamr* wird aber die Bedeutung von *al-wuġūb* deutlich, obwohl *ṣiġat al-ʿamr* durch *ad-dalālah al-waḍʿiyyah* nicht darauf hinweist. Der Grund hierfür liegt in dem Wesen der Bedeutung von *al-wuġūb* und *al-istiḥbāb*.

Die späteren Gelehrten der Rechtsmethodologie sind der Meinung, dass *al-wuġūb* und *al-istiḥbāb* dasselbe Wesen darstellen, nämlich *aṭ-ṭalab*. Sie unterscheiden sich nur in *aš-šiddah wa-ḍ-ḍaʿf* (Intensivität und Schwäche). Bei *al-wuġūb* handelt es sich um *aṭ-ṭalab aš-šadīd* (intensive Einforderung) und bei *al-*

⁵⁴¹ Vgl. *al-Kāzīmī*, Bd. 1, S. 136 f.

⁵⁴² Vgl. *al-ʿIrāqī*, Bd. 1, S. 221 f.; *al-Kurbāsī*, Bd. 1, S. 176 f.

⁵⁴³ Vgl. *al-ʿIrāqī*, Bd. 1, S. 222.

istiḥbāb um *aṭ-ṭalab ad-ḍaʿif* (schwache Einforderung).⁽⁵⁴⁴⁾ *al-ʿIrāqī* akzeptiert diese Theorie und erklärt, dass die Unterschiede zwischen *al-wuḡūb* und *al-istiḥbāb* in der Art ihrer Existenz liegen. Denn *al-wuḡūb* ist eigentlich *wuḡūd muṭlaq* (unabhängige Existenz), da es sich dabei um die Existenz der intensiven Einforderung handelt, hingegen *al-istiḥbāb* ein *wuḡūd maḥdūd* (eingeschränkte Existenz) ist, da es hierbei um die Existenz der schwachen Einforderung geht.

Die eingeschränkte bzw. abhängige Bedeutung bedarf normalerweise zusätzlicher sprachlicher Erläuterungen, um auf sie hinzudeuten. Denn diese Einschränkungen wirken in *ʿaṣl al-maʿnā* (Ausgangspunkt der Bedeutung) bei der Rede. Deswegen benötigen sie mehr linguistische Erklärungen, d.h. neben der *ṣiḡat al-ʿamr* wird noch eine zusätzliche *qarīnah* gebraucht, um die Bedeutung von *al-istiḥbāb* nachvollziehen zu können.

Wenn der Sprecher *ṣiḡat al-ʿamr* ohne eine *qarīnah* verwendet, die darauf hindeutet, dass er durch *ṣiḡat al-ʿamr* die Bedeutung von *al-istiḥbāb* ausdrücken wollte, dann versteht man durch *ṣiḡat al-ʿamr* die Bedeutung von *al-wuḡūb*. Dies ist der Fall, weil er keine *qarīnah*, die auf die Bedeutung von *al-istiḥbāb* hinweist, verwendet, obwohl er sich bei der Rede in *maqām al-bayān* (Position der Erklärung) befindet, d.h. er ist in der Lage seine Äußerung zu erklären und unterlässt dies.⁽⁵⁴⁵⁾

Die Benutzung von *ṣiḡat al-ʿamr* ohne eine *qarīnah* hat bei den späteren Gelehrten der Rechtsmethodologie einen Fachbegriff: *al-ʾiṭlāq* (Unbeschränktheit). D.h. *ṣiḡat al-ʿamr* wird im Satz ohne Beschränkungen und Begrenzungen verwendet. Sie verwenden hier auch einen anderen Fachbegriff: *muqaddimāt al-ḥikmah* (allgemeine Grundlagen der Zweckmäßigkeit). Das bedeutet, wenn vernunftgeleitete Menschen in *maqām al-bayān* sind und etwas zu verstehen geben wollen, dann sprechen sie Sätze, die zu ihren Absichten und Zielen passen. Wenn vernunftgeleitete Menschen im Satz keine Beschränkungen oder *al-qarāʿin* (Plural von *qarīnah*) erwähnen, dann bedeutet das, dass sie keine Bedeutung wollen, die man durch die Beschränkungen und *al-qarāʿin* verstehen würde.

⁵⁴⁴ Vgl. al-Kāzīmī, Bd. 1, S. 136.

⁵⁴⁵ Vgl. al-Kurbāsī, Bd. 1, S. 178 ff., S. 182.

Daher meint *al-ʿIrāqī*, dass *ṣiġat al-ʿamr* nicht durch *ad-dalālah al-waḍʿiyyah* auf *al-wuġūb* hindeutet. Vielmehr ist die Bedeutung von *al-wuġūb* auf *al-ʿiṭlāq* und *muqaddimāt al-ḥikmah* zurückzuführen.

2.2.2. Die Verwendung von *al-ḥabar* in der Funktion von *aṭ-ṭalab*

Nach *al-ʿIrāqī* gibt es viele Meinungen zur Definition der Bedeutung des *al-ḥabar-Satzes*, der in der Funktion von *aṭ-ṭalab* gebraucht wird. Zwei davon sind wichtig zu erwähnen:

Erste Meinung: Hierbei löst sich dieser *al-ḥabar-Satz* von der Bedeutung von *al-ʿiḥbār* los und wird im übertragenen Sinne für *aṭ-ṭalab* gebraucht. Diese Meinung wird von den alten Gelehrten der Rechtsmethodologie vertreten.

Zweite Meinung: Dieser Satz weist auf *ʿiqāʿ an-nisbah* durch *dāʿī* von *al-baʿt* und *aṭ-ṭalab* hin. Dies entspricht der Meinung späterer Gelehrter der Rechtsmethodologie.

al-ʿIrāqī schloss sich der zweiten Meinung an, da es sich beim Gebrauch des *al-ḥabar-Satzes* in der Funktion von *aṭ-ṭalab* nicht um *al-ʿiḥbār* handelt, sondern es darum geht *ʿiqāʿ an-nisbah* in der Außenwelt zu veranlassen.⁽⁵⁴⁶⁾

Nach *al-ʿIrāqī* weist der *al-ḥabar-Satz*, der in der Funktion von *aṭ-ṭalab* verwendet wird, auf *an-nisbah al-ʿiqāʿiyyah* hin. Es macht keinen Unterschied, ob *an-nisbah* auf die Bedeutung von *aṭ-ṭalab al-ʿilzāmī* oder *aṭ-ṭalab al-muṭlaq* (unabhängige Einforderung) hindeutet, weil sich *an-nisbah* für beide Bedeutungen eignet. Deswegen deutet *an-nisbah*, auf Grund von *al-waḍʿ al-luġawī*, nicht auf eine Bedeutung hin ohne auch auf die andere hinzudeuten.

Man kann aber sagen, dass der Satz ohne *an-nadb* (Empfehlenswerte) auf *aṭ-ṭalab al-ʿilzāmī* hindeutet, da das Wesen von *al-wuġūb* unbeschränkt ist und bei *an-nadb* beschränkt ist. Um einen Hinweis auf die Bedeutung von *an-nadb* zu

⁵⁴⁶ Vgl. *al-Kurbāsī*, Bd. 1, S. 180.

werden, bedarf es zusätzlicher Erläuterung, die darauf hindeutet, dass die Bedeutung von *aṭ-ṭalab* im Zweck von *an-nadb* enthalten ist. Der Sprecher benutzt zum Beispiel in seiner Äußerung eine *qarīnah*, die *an-nadb* verständlich macht. Nämlich *aṭ-ṭalab al-mahdūd* (beschränkte Einforderung) und nicht *aṭ-ṭalab al-muṭlaq*. Vorausgesetzt wird immer der Sprecher im Status von *maqām al-bayān*. Wenn der *aṭ-ṭalab-Satz* frei von *al-qarīnah* ist, die auf *an-nadb* oder *al-istiḥbāb* hindeutet, ist darunter *aṭ-ṭalab al-muṭlaq* zu verstehen, nämlich *aṭ-ṭalab al-wuḡūbī*.⁽⁵⁴⁷⁾ Diese detaillierte Ausführung von *al-ʿIrāqī* beruht auf seiner schon erwähnten Theorie zur Definition der Bedeutung von *ṣiġat al-ʿamr*.

2.3. Die Bedeutung von *aṭ-ṭalab* bei den modernen Rechtsmethodologen

2.3.1. Die Bedeutung von *aṭ-ṭalab* bei *al-Ḥūʿī*

2.3.1.1. Die Bedeutung von *ṣiġat al-ʿamr*

Nach *al-Āḥunds* Theorie besteht die Bedeutung von *ṣiġat al-ʿamr* aus verschiedenen Motiven von *ʿinšāʿ aṭ-ṭalab*, nämlich die Schaffung von *aṭ-ṭalab*.

Diese Theorie lehnt *al-Ḥūʿī* ab, da sie auf der unter den Gelehrten der Rhetorik und der Rechtsmethodologie verbreiteten Meinung basiert, wonach die Bedeutung von *al-ʿinšāʿ* durch *lafẓ al-ʿinšāʿ* (*al-ʿinšāʿ-Ausdruck*) selbst in der Außenwelt geschaffen wird.⁽⁵⁴⁸⁾ Deswegen erklärt *al-Ḥūʿī* die Bedeutung von *al-ʿinšāʿ* ganz anders, indem er sagt:

((إِنَّ الْإِنشَاءَ عِبَارَةٌ عَنِ اعْتِبَارِ الْأَمْرِ النَّفْسَانِي، وَإِبْرَازِهِ فِي الْخَارِجِ بِمُبْرِزٍ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ مَا شَاكَلَ ذَلِكَ))⁽⁵⁴⁹⁾.

⁵⁴⁷ Vgl. al-Kurbāsī, Bd. 1, S. 181.

⁵⁴⁸ Vgl. al-Fayyād, Bd. 2, S. 118 f.

⁵⁴⁹ Ebd. Bd. 2, S. 120.

„*al-ʿinšāʿ* ist der Ausdruck einer innerlichen Angelegenheit, wobei es mittels eines Zeichens geschieht, sei es eine Äußerung oder eine Tat oder ähnliches, das in der Außenwelt sichtbar gemacht wird.“

Nach dieser Definition spricht nichts dagegen, *ṣiġat al-ʿamr* unterschiedliche Bedeutungen zu zuerkennen. Denn nach dieser Theorie deutet *ṣiġat al-ʿamr* auf eine innerliche Angelegenheit in der Außenwelt hin. Diese innerliche Angelegenheit hängt jedoch von unterschiedlichen Zwecken und Absichten ab, welche ebenfalls unterschiedliche Bedeutungen aufweisen. Deswegen gibt es für *ṣiġat al-ʿamr* viele Bedeutungen, weil sie zu vielen Zwecken verwendet wird.

Wenn der Sprecher mit *ṣiġat al-ʿamr* beabsichtigt hat, bei dem Angeredeten ein Verpflichtungsgefühl zu erzeugen, so bedeutet *ṣiġat al-ʿamr* in diesem Fall *aṭ-ṭalab* und *al-baʿt*. Wenn er aber beabsichtigt hat, dem Angeredeten zu drohen, so bedeutet *ṣiġat al-ʿamr* in diesem Fall *at-tahdīd* und so geht es weiter mit den anderen Bedeutungen von *ṣiġat al-ʿamr*.

Für die Verwendung von *ṣiġat al-ʿamr* in diesen unterschiedlichen Bedeutungen kann es, so *al-Ḥūʿī*, zwei Argumentationen geben:

Die Erste: *ṣiġat al-ʿamr* wird in der Sprache für all diese Bedeutungen benutzt und ist somit *muštarak lafzī* (Polysemie/Ausdruck der Mehrdeutigkeit).⁽⁵⁵⁰⁾

Die Zweite: *ṣiġat al-ʿamr* steht nur für eine Bedeutung, wird aber für andere Bedeutungen im übertragenen Sinn verwendet.

al-Ḥūʿī bevorzugt die zweite Argumentation. Der Grund bezieht sich nach ihm auf *tabādur al-fahm*. Denn was unter *ṣiġat al-ʿamr* bei der ausschließlichen Verwendung verstanden wird, ist nur eine Bedeutung. Diese Bedeutung, so *al-Ḥūʿī*: ((هو إبراز اعتبار الفعل على ذمة المكلف في الخارج)) „Es ist das Zeigen, dass es als Tat gilt, die der Beauftragte/Verpflichtete in der Außenwelt tun muss.“

⁵⁵⁰ *al-muštarak al-lafzī* bedeutet: „die Teilnahme am Ausdruck; Eigenschaft eines Ausdrucks, der zwei oder mehrere selbständige Bedeutungen hat, von denen ohne Kontext nicht unterschieden werden kann, welche gemeint ist.“ (S. Löschner, Harald, S. 235.)

Wenn der Sprecher aber die Bedeutung von *at-tahdīd*, *as-suḥriyyah* oder etwas anderes von den Zwecken ausdrücken will, muss er dafür eine *qarīnah* verwenden. Denn ohne *qarā'in* kann *ṣīgat al-'amr* für keinen dieser Zwecken stehen.

Daraus ergibt sich, dass *ṣīgat al-'amr* tatsächlich in der Bedeutung von *aṭ-ṭalab* und nicht von den anderen Bedeutungen geprägt ist. Deswegen wird *ṣīgat al-'amr* in diesen anderen Bedeutungen als übertragene Bedeutungen verwendet.⁽⁵⁵¹⁾

Besonders wichtig unter dem, was *al-Ḥū'i* hier erörtert, ist seine Definition der Arten von *ṣīgat al-'amr*. Er nennt nämlich zwei Arten von *ṣīgat al-'amr*:

Die erste Art: Es wird durch *ṣīgat al-'amr* die Verpflichtung gewollt, d.h., der Sprecher kann sich nicht widersetzen. Dies wird hier *al-wuḡūb* genannt.

Die zweite Art: Es wird durch *ṣīgat al-'amr: al-ba't* gewollt, wobei es von der Erlaubnis des Widerspruchs begleitet wird. Das heißt, dem Angeredeten ist es erlaubt, zu widersprechen. Es wird hier als *an-nadb* oder *al-istiḥbāb* bezeichnet.

Es gibt keinen Zweifel daran, dass der *al-'inšā'-Satz*, wenn mit *qarīnah ḥāliyyah* oder *qarīnah kalāmiyyah* verwendet wird, auf *al-wuḡūb* oder *an-nadb* hindeutet und die gewollte Bedeutung wird damit bestimmt.

Die Gelehrten sind sich aber bei der Bestimmung der gewollten Bedeutung von *ṣīgat al-'amr*, wenn der *al-'inšā'-Satz* ohne *qarā'in* verwendet wird, nicht einig. Auch die Gelehrten der Rechtsmethodologie vertreten unterschiedliche Ansichten darüber:

Erste Ansicht: *ṣīgat al-'amr* zeigt sich selbst in der Bedeutung von *al-wuḡūb*. Das bedeutet, dass *ṣīgat al-'amr* auf Grund von *al-waḍ' al-luḡawī* auf *al-wuḡūb* hindeutet. Wenn der Sprecher *an-nadb* von *ṣīgat al-'amr* beabsichtigt, dann braucht er also eine *qarīnah*, die auf die Bedeutung von *an-nadb* hinweist.

Zweite Ansicht: *ṣīgat al-'amr* zeigt sich selbst in der Bedeutung von *an-nadb*. Wenn der Sprecher also die Bedeutung von *al-wuḡūb* will, dann benötigt er eine *qarīnah* für diese Bedeutung.

⁵⁵¹ Vgl. al-Fayyād, Bd. 2, S. 120 f.

Dritte Ansicht: *ṣiġat al-ʿamr* zeigt sich selbst in der Bedeutung von *aṭ-ṭalab al-ʿāmm* (generelle Einforderung). *aṭ-ṭalab* umfasst hier sowohl die Bedeutung von *al-wuġūb* als auch die Bedeutung von *an-nadb*. In diesem Fall benötigt der Sprecher eine *qarīnah*, wenn er eine von den beiden Bedeutungen ausdrücken will.

Vierte Ansicht: *ṣiġat al-ʿamr* zeigt sich selbst als *muštarak lafẓī* in zwei Bedeutungen, nämlich von *al-wuġūb* und *an-nadb* gemeinsam.

al-ʿĀhūnd wählte die erste Meinung und argumentierte dabei basierend auf *tabādur al-fahm*. D.h. was unter *ṣiġat al-ʿamr* ohne *qarāʿin* verstanden wird, ist *al-wuġūb*. Er untermauerte diese Meinung, wie bereits erwähnt, mit dem konventionellen Verständnis des Menschen.⁽⁵⁵²⁾

Diese Argumentation von *al-ʿĀhūnd* akzeptierte *al-Ḥūʿī* nicht, da ihm zufolge die Bedeutung von *al-wuġūb* bei *ṣiġat al-ʿamr* nicht auf *al-lafẓ* selbst zurückzuführen ist. Deswegen kann *al-wuġūb* nicht zur realen Bedeutung von *ṣiġat al-ʿamr* gehören. D.h., dass *ṣiġat al-ʿamr* nicht nach *ad-dalālah al-waḍʿiyyah* absolut auf *al-wuġūb* hindeutet.

al-Ḥūʿī hat hier schon zwei Möglichkeiten erwähnt. Damit kann man von *ṣiġat al-ʿamr* die Bedeutung von *al-wuġūb* verstehen, die aber selbst nicht zu *ṣiġat al-ʿamr* gehören. Sie sind:

Erste Möglichkeit: Die Bedeutung von *al-wuġūb* wird von *ṣiġat al-ʿamr* durch *al-ʿiṭlāq* und *muqaddimāt al-ḥikmah* verstanden. Das war, wie bekannt, *al-ʿIrāqīs* Meinung.

Zweite Möglichkeit: Die Bedeutung von *al-wuġūb* wird von *ṣiġat al-ʿamr* durch *ḥukm al-ʿaql* hergeleitet. Das war, wie bekannt, *an-Nāʿinīs* Meinung.

al-Ḥūʿī wählte die Meinung seines Lehrers *an-Nāʿinī* und lehnt *al-ʿIrāqīs* Meinung ab.⁽⁵⁵³⁾

⁵⁵² Vgl. al-Fayyād, Bd. 2, S. 121.

⁵⁵³ Ebd. Bd. 2, S. 122.

Dass *al-Ḥūʿī* zur zweiten Möglichkeit tendiert, ist auf seine Theorie zur Definition der Bedeutung von *al-ʿinšāʿ* zurückzuführen. Er erklärt, dass *ṣiġat al-ʿamr* nur dazu dient, die innerliche Angelegenheit zu zeigen. *ṣiġat al-ʿamr* deutet weder auf *aṭ-ṭalab* noch auf *al-baʿt* und *at-taḥrīk* hin. Daher wird die Bedeutung von *al-wuġūb* durch *ḥukm al-ʿaql* verstanden. Das heißt, der Verstand entscheidet, dass der untergeordnete Angeredete den Befehl des höhergestellten Sprechers befolgen muss, sonst erfolgen Sanktionen im Fall der Verweigerung. Es sei denn, der Befehlsgeber erlaubt ihm, den Befehl zu verweigern.⁽⁵⁵⁴⁾

Aus den präsentierten Ansichten kann man schlussfolgern, dass *ṣiġat al-ʿamr* bei *al-Ḥūʿī* weder auf *al-wuġūb* noch auf *an-nadb* hindeutet. Jede dieser Bedeutungen benötigt jedoch *qarīnah*, damit *al-qarīnah* auf die bestimmte Bedeutung hinweist, weil jede von ihnen eine zusätzliche Erklärung im Satz braucht, sobald *ṣiġat al-ʿamr* alleine nicht auf eine der beiden Bedeutungen hindeutet.⁽⁵⁵⁵⁾

2.3.1.2. Die Verwendung von *al-ḥabar* in der Funktion von *aṭ-ṭalab*

Wie schon erwähnt, deutet der *al-ḥabar-Satz*, welcher in der Funktion von *al-ʿinšāʿ* verwendet wird, nach *al-ʿĀḥūnd* auf *al-wuġūb* hin.⁽⁵⁵⁶⁾ Diese Verwendung ist aber nicht der Zweck von *al-ʿiḥbār*, sondern der von *al-baʿt* und *aṭ-ṭalab*.⁽⁵⁵⁷⁾ Ihm zufolge ist der Hinweis von diesem *al-ḥabar-Satz* auf *al-wuġūb* sogar stärker und intensiver als bei *ṣiġat al-ʿamr*, weil der *al-ḥabar-Satz*, der in der Funktion von *aṭ-ṭalab* verwendet wird, auf Eingeforderte hinweist, als sei es in der Außenwelt existent.⁽⁵⁵⁸⁾

Diese Ansicht bezeichnet *al-Ḥūʿī* auf der Grundlage seiner Theorie zur Definition von *al-ḥabar* und *al-ʿinšāʿ* als falsch. Vielmehr meint er, dass diese Ansicht

⁵⁵⁴ Vgl. al-Fayyād, Bd. 2, S. 128 f.

⁵⁵⁵ Ebd. Bd. 2, S. 127.

⁵⁵⁶ Ebd. Bd. 2, S. 130.

⁵⁵⁷ Ebd. Bd. 2, S. 132.

⁵⁵⁸ Ebd. Bd. 2, S. 131.

auch nach der bekannten Theorie zur Definition von *al-ḥabar* und *al-ʿinšāʿ*, die unter den Gelehrten der Rhetorik und Rechtsmethodologie vertreten wird, als falsch gilt.

Nach *al-Ḥūʿīs* Theorie ist der Sachverhalt klar. Denn das Wesen der Bedeutung von *al-ʿinšāʿ* bei ihm ist: (إِغْتِبَارِ الْفِعْلِ عَلَى ذِمَّةِ الْمُكَلَّفِ). D.h. es drückt aus, dass der Beauftragte/Verpflichtete die Tat tun muss. Zudem dient der *al-ḥabar-Satz* dem Zweck von *al-ḥikāyah* und *al-ʿiḥbār*, die darin besteht entweder zu bestätigen oder zu negieren.⁽⁵⁵⁹⁾

Dementsprechend gilt, wenn der *al-ḥabar-Satz* im Fall von *al-ʿiḥbār* verwendet wird, dann ist dessen Zweck die Bedeutung von *al-ḥikāyah* und *al-ʿiḥbār*. Derselbe Satz kann im Fall von *al-ʿinšāʿ* gebraucht werden, um eine innerliche Angelegenheit in der Außenwelt zu präsentieren.

Es gibt keinen Unterschied zwischen dem *al-ḥabar-Satz*, welcher zum Zweck von *al-ʿinšāʿ* und *ṣiġat al-ʿamr* in der Art von dem Hinweis verwendet wird, denn die beiden deuten nicht auf die Bedeutung von *al-wuġūb* hin. Die beiden Sätze weisen mit *ad-dalālah al-waḍʿiyyah* nicht auf *al-wuġūb* hin, weil beide in einer einzigen Bedeutung gebraucht werden, die darin besteht, dass eine innerliche Angelegenheit aufgezeigt wird. Die Bedeutung von *al-wuġūb* wird aus den beiden Sätzen mittels des Urteils des Verstandes entnommen.

Deshalb meint *al-Ḥūʿī*, dass *al-ʿĀḥūnds* Behauptung, der *al-ḥabar-Satz* bringe in der Funktion von *al-ʿinšāʿ* die Bedeutung von *al-wuġūb* stärker und intensiver als *ṣiġat al-ʿamr* zum Ausdruck, gegenstandslos ist.⁽⁵⁶⁰⁾

Auch nach der unter den Gelehrten verbreiteten Theorie zur Definition von *al-ḥabar* und *al-ʿinšāʿ* gibt es in dieser Hinsicht kein Missverständnis. Denn die Bedeutung des *al-ḥabar-Satzes* im Fall von *al-ʿiḥbār* ist anders als im Fall von *al-ʿinšāʿ*. Im ersten Fall dient der Satz *aṭ-ṭalab* und im zweiten deutet der Satz auf die Realisierung oder Nicht-Realisierung von *an-nisbah* in der Außenwelt hin. Was konventionell unter dem *al-ḥabar-Satz* im Fall von *al-ʿiḥbār* verstanden

⁵⁵⁹ Vgl. al-Fayyād, Bd. 2, S. 132.

⁵⁶⁰ Ebd. Bd. 2, S. 133.

wird, ist absolut unterschiedlich von dem, was im Fall von *al-ʿinšāʿ* verstanden wird. Daher kann nicht behauptet werden, dass der Satz in beiden Fällen in derselben Bedeutung gebraucht wird.

Zudem deutet der *al-ḥabar-Satz*, welcher in der Funktion von *al-ʿinšāʿ* verwendet wird, nach dieser Theorie im Grunde gar nicht auf *al-wuḡūb* hin. Wie soll *al-wuḡūb* hier also intensiver zum Ausdruck gebracht werden? Wenn der *al-ḥabar-Satz* in der Funktion von *al-ʿinšāʿ* verwendet wird, dient er nicht seiner realen Bedeutung von *qaṣd al-ḥikāyah*. Von daher könnten die anderen möglichen Bedeutungen gleichermaßen vorkommen, so wie der Satz auf *al-wuḡūb* hinweisen könnte, wie aber auch auf *at-tahdīd*, *as-suḥriyyah*, usw. Jede von ihnen benötigt jedoch eine *qarīnah*, die auf eine eigene Bedeutung hindeutet. Wenn im Satz keine *qarīnah* vorhanden ist, darf man sich nicht auf eine dieser Bedeutungen festlegen. Der Satz ist dann in seiner Mehrdeutigkeit zu verstehen.

Zusammengefasst besagt *al-Ḥūʿīs* Meinung, dass weder nach seiner Theorie, noch nach der Theorie der Rhetoriker und der Gelehrten der Rechtsmethodologie der *al-ḥabar-Satz* auf *al-wuḡūb* hindeuten kann.

Nach *al-Ḥūʿīs* Theorie, weist der *al-ḥabar-Satz*, der in der Funktion von *al-ʿinšāʿ* verwendet wird, nicht mit *ad-dalālah al-waḍʿiyyah* auf die Bedeutung von *al-wuḡūb* hin, sondern mit *ḥukm al-ʿaql*. Nach der berühmten Theorie von den Gelehrten der Rechtsmethodologie, weist er auch nicht mit *ad-dalālah al-waḍʿiyyah* auf die Bedeutung von *al-wuḡūb* hin, sondern mit *al-qarāʿin*.⁽⁵⁶¹⁾

2.3.1.3. Die Bedeutung von *ṣiġat an-nahy*

al-Ḥūʿī grenzt sich von den früheren Gelehrten nicht nur in der Definition der Bedeutung von *ṣiġat al-ʿamr* ab, sondern auch in der Definition der Bedeutung von *ṣiġat an-nahy*. Nach seiner Theorie bedeutet *ṣiġat al-ʿamr*, wie bereits er-

⁵⁶¹ Vgl. al-Fayyād, Bd. 2, S. 134.

wähnt, dass dem Beauftragten etwas obliegt zu tun. Bei *ṣiġat an-nahy* geht es darum, dem Beauftragten etwas zu untersagen.⁽⁵⁶²⁾ Das heißt, der Befehlsgeber oder die höhergestellte Person geht davon aus, dass etwas dem Beauftragten Schaden zufügen könnte. Deswegen wird ihm dieses Etwas untersagt. Mittels *ṣiġat an-nahy* kann diese Bedeutung in der Außenwelt verständlich gemacht werden.⁽⁵⁶³⁾ Daraus ergibt sich, dass sowohl *ṣiġat al-ʿamr* als auch *ṣiġat an-nahy* auf (إبراز الأمر النَّفْسِي) „das Vorzeigen einer innerlichen Angelegenheit“ hindeuten. Bei *ʿamr* geht es aber darum, dass der Beauftragte zum Tun verpflichtet wird. Hingegen bei *an-nahy* geht es darum, dem Beauftragten das Tun zu untersagen.⁽⁵⁶⁴⁾

2.3.2. Die Bedeutung von *aṭ-ṭalab* bei *Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr*

2.3.2.1. Die Bedeutung von *ṣiġat al-ʿamr*

Zur Definition der Bedeutung von *ṣiġat al-ʿamr* stützt sich *aṣ-Ṣadr* auf seine vorherige Theorie zu *an-nisbah* in *al-ʿinšāʿ*. Seiner Meinung nach besteht kein Missverständnis darüber, dass die *ṣiġat al-ʿamr* auf *aṭ-ṭalab* hindeutet.

In *ṣiġat al-ʿamr* jedoch weist *al-hayʿah* und nicht *al-māddah* auf *aṭ-ṭalab* hin und die Bedeutung von *al-hayʿah* ist immer *maʿnā ḥarfī*. Daher deutet *ṣiġat al-ʿamr* auf eine *nisbah* hin und diese *nisbah* erbringt die Bedeutung von *aṭ-ṭalab*.⁽⁵⁶⁵⁾

Wie bereits erläutert, deuten die Sätze bei *aṣ-Ṣadr* auf *an-nisbah at-taṣāduqiyyah* hin. *an-nisbah* wird hier ebenfalls von drei Basen getragen: *al-musnad*, *al-musnad ʿilayh* und *wiʿāʿ an-nisbah*.

Entsprechend *al-wiʿāʿ* wird die Satzart bestimmt und zwar ist *wiʿāʿ an-nisbah* manchmal die Sphäre der Realität und Außenwelt. Dann wird der Satz zum Zweck von *al-ʿiḥbār*. Und manchmal ist es die Sphäre von *aṭ-ṭalab al-wuġūbī*,

⁵⁶² Vgl. al-Fayyād, Bd. 4, S. 89.

⁵⁶³ Ebd. Bd. 4, S. 88.

⁵⁶⁴ Ebd. Bd. 4, S. 90.

⁵⁶⁵ Vgl. al-Hāšimī, Bd. 2, S. 47.

dann wird der Satz zum Zweck von *al-ʿamr*. Und manchmal ist es die Sphäre von *al-istifhām*, dann wird der Satz zum Zweck von *al-istifhām*. Und manchmal auch die Sphäre von *at-tamannī*, dann wird der Satz zum Zweck von *at-tamannī*. Und so auch bei allen anderen Kategorien von *al-ʿinsāʿ*.⁽⁵⁶⁶⁾

an-nisbah, auf welche *ṣiġat al-ʿamr* hindeutet, kommt zustande, wenn der Befehlsgeber eine Person damit beauftragt und motiviert, etwas zu tun. Somit entsteht diese *nisbah* in der Tat zwischen dem Auftraggeber und dem Motivierten und dem Tun.

Diese *an-nisbah* nennt *aṣ-Ṣadr*: *an-nisbah al-ʿirsāliyya*, *an-nisbah ad-dafʿiyah* (motivierte Beziehung) und *an-nisbah at-taḥrīkiyyah* (bewegende Beziehung).⁽⁵⁶⁷⁾ Damit steht *aṣ-Ṣadr* in Einklang mit den Gelehrten der *al-ʿĀhūnds* Schule.

Zudem erklärt *aṣ-Ṣadr*, dass *ṣiġat al-ʿamr* ohne Zweifel auf *al-wuġūb* hindeutet. Die Frage stellt sich lediglich nach der Art und Weise, wie dies geschieht. Darüber existieren drei Meinungen:

- Die erste Meinung ist von *al-ʿĀhūnd*.
- Die zweite Meinung ist von *al-ʿIrāqī*.
- Die dritte Meinung ist von *an-Nāʿini* und *al-Ḥūʿī*.

aṣ-Ṣadr vertrat *al-ʿIrāqīs* Meinung,⁽⁵⁶⁸⁾ die besagt, dass *al-wuġūb* von *ṣiġat al-ʿamr* durch *al-ʿitlāq* und *muqaddimāt al-ḥikmah* entnommen wird.⁽⁵⁶⁹⁾

⁵⁶⁶ Vgl. al-Hāšimī, Bd. 2, S. 47.

⁵⁶⁷ Ebd. Bd. 2, S. 49.

⁵⁶⁸ Ebd. Bd. 2, S. 53.

⁵⁶⁹ Ebd. Bd. 2, S. 54.

Schlusswort

In dieser Arbeit geht es um einige allgemeine Fragen von *‘ilm al-balāḡah*, *‘ilm ‘uṣūl al-fiqh* und um das Thema *aṭ-ṭalab*, welches in beiden Disziplinen ausführlich erörtert wird. Mein Ziel in allen Untersuchungsetappen war es, wichtige Erkenntnisse herauszufinden, welche für Studierende und Forscher nützlich sind. Ich denke, dass es mir gelungen ist, einige nützliche Ergebnisse zu präsentieren.

Ich möchte im Folgenden nicht die Themen dieser Dissertation noch einmal aufgreifen, sondern lediglich die Ergebnisse der Untersuchung präsentieren.

Einführung: Hier wurden einige wichtige Fragen, die *‘ilm al-balāḡah* und *‘ilm al-‘uṣūl* betreffen, dargestellt und behandelt:

- Definition von *‘ilm al-balāḡah* und *‘ilm al-‘uṣūl*

Die Untersuchungen haben ergeben, dass die erste Definition von *‘ilm al-balāḡah* von *as-Sakkāki* stammt. Ihm folgte dabei sein berühmter Schüler *al-Qazwīni*, der die beiden Begriffe *al-balāḡa* und *al-faṣāḡah* voneinander abgrenzte und umfassend und genau definierte. Er übte damit einen großen Einfluss auf alle modernen Wissenschaftler und Forscher aus. Weiter ergibt sich aus dieser Arbeit, dass *Ibn al-Ḥāḡib* der erste Gelehrte von *‘ilm al-‘uṣūl* ist, der *‘ilm al-‘uṣūl* ausführlich und genau bestimmte. Sein Einfluss zeigt sich deutlich bei jedem, der damals wie heute versucht, *‘ilm al-‘uṣūl* zu definieren.

- Gegenstand und Zweck von *‘ilm al-balāḡah* und *‘ilm al-‘uṣūl*

Obwohl, wie schon erwähnt, *‘ilm al-balāḡah* und *‘ilm al-‘uṣūl* einen klaren gemeinsamen Gegenstand haben, unterscheiden sie sich in ihren Forschungszwecken.

- Die geeignete Methode zum Studium der Rhetorik-Geschichte und der Rechtsmethodologie-Geschichte

In diesem Abschnitt wollte ich eine Methode zum Studium der Geschichte der Wissenschaften im Allgemeinen und von *‘ilm al-balāḡah* und *‘ilm al-‘uṣūl* im Be-

sonderen vorstellen, welche auf wissenschaftlichen Grundlagen basiert und die Etappen einer Wissenschaft von der Entstehung der ersten Fundamente bis hin zur Festlegung ihrer Regeln aufzeigt.

- Die vorgeschlagenen Bezeichnungen für die islamischen Rechtsschulen

Hier stelle ich mögliche Bezeichnungen für die islamischen Rechtsschulen vor, die sich von den bekannten Bezeichnungen der anderen Forschern und Autoren der islamischen Jurisprudenz unterscheiden. Sie lauten, die Schule **von 'Ahl al-Bayt** für die schiitisch-imamitische Schule und die Schulen von **tābi'ū at-tābi'in** für die sunnitischen Rechtsschulen.

Erstes Kapitel: Die wissenschaftlichen Etappen von 'ilm al-balāgh und 'ilm al-'uṣūl

In diesem Kapitel gebe ich einen kurzen Überblick über die Geschichte der beiden Wissenschaften **'ilm al-balāgh** und **'ilm al-'uṣūl**, basierend auf der im Studium der Geschichte der Wissenschaften vorgeschlagenen Methode. Mein Ziel war es, die wissenschaftlichen Etappen der beiden Wissenschaften zu erörtern und die wichtigsten Schulen, darunter die **as-Sakkākī** Schule in Bezug auf **'ilm al-balāgh** und die **al-Āhūnds** Schule in Bezug auf **'ilm al-'uṣūl**, zu erforschen.

In diesem Kapitel wird ebenfalls auf einige Streitfragen im Verlauf der Niederschrift eingegangen. Ich versuchte, diese Fragen anzugehen und die passenden Lösungen herauszufinden.

Zweites Kapitel: at-ṭalab bei as-Sakkākī und seiner Schule

Dieses Kapitel ist dem Thema **at-ṭalab** bei **as-Sakkākī** und seiner Schule gewidmet. Hier habe ich ihre diesbezüglichen Theorien und Meinungen detailliert ausgeführt. Das Ergebnis der Untersuchung zeigt, wie stark **as-Sakkākī** und seine Schüler von ihren Vorgängern und zeitgenössischen Philologen und Rechtsmethodologen beeinflusst waren.

Ich bin ebenfalls den Anfängen der **at-ṭalab-Forschung** vor **as-Sakkākī** in den Werken der Literatur, der Literaturkritik, der Syntax und der Rhetorik nachgegan-

gen und habe versucht zu neuen Ergebnissen zur Bestimmung der Quellen und Grundlagen von der *aṭ-ṭalab-Forschung* zu gelangen.

Das wichtigste Ergebnis in diesem Kapitel ist die Ausarbeitung der Bestimmungsfrage der Arten und Kategorien der Rede. Denn *as-Sakkākī* und einige andere Gelehrten unterteilten die Rede in zwei Kategorien *al-ḥabar* und *aṭ-ṭalab* und später in *al-ḥabar* und *al-'inšā'*. Ich habe festgestellt, dass diese neue Unterteilung in *al-ḥabar* und *al-'inšā'* weder auf die Logiker, noch auf die Rhetoriker zurückzuführen ist, wie es bei vielen Wissenschaftlern und Forschern verbreitet war. Ich habe ebenfalls herausgefunden, dass der Rechtsgelehrte und Grammatiker *Ibn al-Hāǧib*, der erste war, der diese Unterteilung in seinen Werken erwähnt hat. In keinem der ausgewerteten Werke der Rhetorik, der Logik oder der Literatur vor seiner Zeit wurde sie genannt.

Drittes Kapitel: *aṭ-ṭalab* bei *al-Āḥūnd* und seiner Schule

Dieses Kapitel handelt von *aṭ-ṭalab* bei *al-Āḥūnd* und seiner Schule. Es wurden hier ihre Ansichten und Theorien zu *aṭ-ṭalab* ausgeführt. Erwähnenswert sind hierbei die Schaffung und Entwicklung neuer Erklärungen für einige Begriffe der Rhetorik und der Syntax. Zu ihren wichtigsten Errungenschaften bei der Auseinandersetzung mit dem Thema *aṭ-ṭalab* gehören vor allem:

- Die Bestimmung der Bedeutung von *al-ḥarf*, von *al-ism* und von *al-fi'l*, und ihre Abgrenzung voneinander.
- Die Bestimmung der Bedeutung von *al-ḥarf* und *al-ism*, die ähnliche Bedeutung haben, und ihre Abgrenzung voneinander.
- Die Bestimmung der Bedeutung von *al-ḥabar* und *al-'inšā'*, und ihre Abgrenzung von einander.
- Die Bestimmung der Bedeutungen in den Sätzen von *al-ḥabar* und *al-'inšā'*, die ähnliche Bedeutung haben, und ihre Abgrenzung voneinander.
- Die Definition von *an-nisbah* in *al-ḥabar* und *an-nisbah* in *al-'inšā'* und, ihre Abgrenzung voneinander.
- Die Bestimmung der fünf Kategorien von *aṭ-ṭalab*: *al-'amr*, *an-naḥy*, *al-istifhām*, *at-tamannī*, *an-nidā'*.

Allgemeine Verzeichnisse

Primärquellen der Studie

[A]

ʿAbū al-Barakāt al-Baġdadī, Hibat ʿAllāh b. ʿAlī: al-Kitāb al-Muʿtabar fī al-Ḥikmah, Ḥaidarabad/Dekkan 1357/1938.

ʿAbū al-Faraġ al-ʿAṣfahānī, ʿAlī b. al-Ḥusayn: al-ʿAġānī, Kairo 1371/1952.

ʿAbū Ḥāmid al-Ġazālī, Muḥammad b. Muḥammad: al-Mustaṣfā min ʿIlm al-ʿUṣūl, Kairo 1322/1904.

ʿAbū Ḥayyan al-ʿAndalusī, Muḥammad b. Yūsuf, at-Tadyīl wa-t-Takmīl fī Ṣarḥ Kitāb at-Taṣhīl, Damaskus 1419/1998.

ʿAbū Hilāl al-ʿAskarī, al-Ḥasan b. ʿAbd ʿAllāh: Kitāb aṣ-Ṣināʿatayn: al-Kitabah wa-š-Šiʿr, Kairo 1371/1952.

ʿAbū al-Ḥusayn al-Baṣrī, Muḥammad b. ʿAlī: al-Muʿtamad fī ʿUṣūl al-Fiqh, Damaskus 1384/1964.

Ders.: Miʿyār al-ʿIlm fī al-Mantiq, Beirut 1398/1978.

ʿAbū Naṣr al-Fārābī, Muḥammad b. Muḥammad: al-ʿAlfāḍ al-Mustaʿmalah fī al-Mantiq, Beirut 1423/2002.

al-ʿAlawī al-Yamanī, Yaḥya b. Ḥamzah: aṭ-Ṭirāz al-Mutaḍammin li-ʿAsrār al-Balāġah wa-ʿUlūm Ḥaqaʿiq al-ʿIġāz, Beirut 1423/2002.

al-ʿĀmidī, ʿAlī b. Muḥammad: al-ʿIḥkām fī ʿUṣūl al-ʿAḥkām, Riad 1424/2003.

Aristoteles: al-Mantiq, Kuweit/Beirut, 1400/1980.

Aṭīr ad-Dīn al-ʿAbharī, al-Mufaḍḍal b. ʿUmar: ʿIsāġūġī (Isagog), o. O. [Indien] 1334/1916.

[B]

Badr ad-Dīn b. Mālīk, Muḥammad b. Muḥammad: al-Miṣbāḥ fī ʿUlūm al-Maʿānī wa-l-Bayān wa-l-badīʿ, Beirut 1422/2001.

al-Bāqillānī, Muḥammad b. aṭ-Ṭayyib: at-Taqrīb wa-l-ʿIršād, Beirut 1418/1998.

al-Baṭalyūsī, ʿAbd ʿAllāh b. as-Sayīd: al-ʿIqtidāb fī Ṣarḥ ʿAdab al-Kuttāb, Kairo 1417/1996.

al-Bayḍāwī, ‘Abd ʿAllāh b. ‘Umar: Minhāğ al-Wuṣūl ʿilā ‘Ilm al-ʿUṣūl, Beirut 1429/2008.

al-Bayhaqī al-ʿAnṣārī, ‘Alī b. Zayd: Ma‘āriğ Nahğ al-Balāğah, Teheran 1422/2003.

[D]

ad-Dabbūsī, ‘Abd ʿAllāh b. ‘Umar: Taqwīm al-ʿAdillah fi ʿUṣūl al-Fiqh, Beirut 1421/2001.

[F]

Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar: al-Maḥṣūl fi ‘Ilm ʿUṣūl al-Fiqh, Beirut 1418/1997.

Ders.: Lubāb al-ʿIṣārāt wa-t-Tanbihāt, Kairo 1406/1986.

Ders.: Nihāyat al-ʿIğāz fi Dirāyat al-ʿIğāz, Beirut o. J.

al-Fayrūzābādī, Muḥammad b. Ya‘qūb: al-Qāmūs al-Muḥīṭ, Beirut 1411/1991.

[G]

al-Ğāḥiḏ, ‘Amr b. Baḥr: al-Bayān wa-t-Tabyīn, Kairo 1418/1998.

Ders.: Kitāb al-Ḥayawān, Kairo 1384/1965.

al-Ğaṣṣās, ‘Aḥmad b. ‘Alī: al-Fuṣūl fi al-ʿUṣūl, Kuweit 1414/1994.

al-Ğawhari, Ismā‘īl b. Ḥammād: aṣ-Ṣiḥāḥ, Beirut 1404/1984.

al-Ğiwaynī, ‘Abd al-Malik b. ‘Abd ʿAllāh: al-Burhān fi ʿUṣūl al-Fiqh, Katar 1399/1979.

Ders.: al-ğiyātī, Ġiyāt al-ʿUmam fi-l-Tiyat aḏ-Ḍulam, Jeddah 1432/2011.

al-Ğurğānī, ‘Abd al-Qādir b. ‘Abd ar-Raḥmān: Dalā’il al-ʿIğāz, Kairo o. J.

[I]

Ibn ʿAbī al-Ḥadīd, ‘Abd al-Ḥamīd b. Hibat ʿAllāh: Šarḥ Nahğ al-Balāğah, o. O. [Ägypten] 1378/1959.

Ibn al-ʿAnbārī, ‘Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad: ʿAsrar al-ʿArabiyyah, Damaskus o. J.

- Ders.: Nuzhat al-ʿAlibbāʿ fi Ṭabaqāt al-ʿUdabāʿ, Jordanien 1405/1985.
- Ibn ʿAqīl al-ʿAqīlī**, ʿAbd ʿAllāh b. ʿAbd ar-Raḥmān: Šarḥ ʿIbn ʿAqīl ʿlā ʿAlfiyyat ʿIbn Mālik, Kairo 1400/1980.
- Ibn Fāris**, ʿAbū al-Ḥusayn ʿAḥmad: aṣ-Šāḥibī fi Fiḥ al-Luġah al-ʿArabiyyah wa-Masāʾilihā wa-Sunan al-ʿArab fi Kalāmihā, Beirut 1418/1997.
- Ibn al-Ḥāġib**, ʿUṭmān b. ʿUmar: ʿAmālī Ibn al-Ḥāġib, Beirut 1409/1989.
- Ders.: al-ʿĪdāḥ fi Šarḥ al-Mufaṣṣal, Damaskus 1425/2005.
- Ders.: al-Kafiyah, Karachi [Pakistan] 1429/2008.
- Ders.: Muntahā as-Suʿl wa-l-ʿAmal fi ʿIlmay al-ʿUṣūl wa al-Ġadal, o. O. [Ägypten] 1326/1908.
- Ders.: Muḥtaṣar Muntahā as-Suʿl wa-l-ʿAmal fi ʿIlmay al-ʿUṣūl wa-l-Ġadal, Beirut 1427/2006.
- Ders.: Šarḥ al-Wāfiyah Naẓm al-Kafiyah, al-Najaf al-Ashraf 1400/1980.
- Ders.: Šarḥ al-Muqaddimah al-Kafiyah fi ʿIlm al-ʿIṣṣāb, Mekka-Riad 1418/1997.
- Ibn Ḥaldūn**, ʿAbd ar-Raḥmān b. Muḥammad: Tārīḥ Ibn Ḥaldūn, Beirut 1381/1961.
- Ibn Ḥallikān**, ʿAḥmad b. Muḥammad: Wafayāt al-ʿAʿyān wa-ʿAnbāʿ ʿAbnāʿ az-Zamān, Beirut 1397/1977.
- Ibn Ḥazm al-ʿAndalusī**, ʿAlī b. ʿAḥmad: al-ʿIḥkām fi ʿUsūl al-ʿAḥkām, Beirut o. J. [Verlag. Dār al-ʿĀfāq al-Ġadīdah].
- Ders.: at-Taqrīb li-Ḥadd al-Manṭiq, o. O. o. J. [1. Aufl., Verlag. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah].
- Ibn Hišām al-ʿAnṣārī**, ʿAbd ʿAllāh b. Yūsuf: al-Ġāmiʿ al-Šaġīr fi an-Naḥw, Kairo 1400/1980.
- Ders.: Šarḥ al-Lamḥah al-Badriyyah fi ʿIlm al-Luġah al-ʿArabiyyah, Amman 1427/2007.
- Ders.: Šarḥ Šudūr ad-Dahab fi Maʿrifat Kalām al-ʿArab, Kairo 1424/2004.
- Ibn Manzūr**, Muḥammad b. Mukram: Lisān al-ʿArab, Beirut 1425/2005.
- Ibn Qutaybah**, ʿAbd ʿAllāh b. ʿAbd al-Maġīd ad-Daynūrī: ʿAdab al-Kātib, Beirut o. J.

Ibn Rušd, Muḥammad b. ʿAḥmad: Talḥiṣ Kutub ʿAristū fi al-Mantiq, Talḥiṣ Kitab: al-ʿIbārah, Kairo 1401/1981.

Ibn as-Sarrāğ, ʿAbū Bakr Muḥammad b. as-Sarī: al-ʿUsūl fi an-Naḥw, Beirut 1417/1996.

Ibn Sīnā, al-Ḥusayn b. ʿAbd ʿAllāh: aš-Šifāʾ - al-Mantiq - al-Madḥal, Kairo 1371/1952.

Ders.: ʿUyūn al-Ḥikmah, Kuweit/Beirut 1400/1980.

Ibn Yaʿiš, Yaʿiš b. ʿAlī: Šarḥ al-Mufaṣṣal, Beirut 1422/2001.

Ibn Wahb al-Kātib, ʿIshāq b. ʿIbrāhīm: al-Burhān fi Wuğūh al-Bayān, Kairo o. J.
al-ʿĪğī, ʿAḍud al-Millah wa-d-Dīn, ʿAbd ar-Raḥmān b. ʿAḥmad: Šarḥ al-ʿAḍud ʿalā Muḥtaṣar al-Muntaḥā, Beirut 1421/2000.

[M]

al-Mubbarrad, Muḥammad b. Yazīd: al-Kāmil fi al-Luğah wa-l-ʿAdab, Kairo 1417/1997.

[N]

Našir ad-Dīn at-Ṭūsī, Muḥammad b. Muḥammad: ʿAsās al-ʿIqtibās fi al-Mantiq, Kairo 1425/2004.

Ders.: Tağrīd al-Mantiq, Beirut 1408/1988.

[Q]

al-Qayrawānī, al-Ḥasan b. Rašīq: al-ʿUmdah fi Maḥāsin aš-Šiʿr wa-ʿĀdābih wa-Naqdih, Beirut 1401/1981.

al-Qazwīnī, Muḥammad b. ʿAbd ar-Raḥmān: al-ʿIdāḥ fi ʿUlūm al-Balāğah, Beirut 1420/2000.

Ders.: at-Talḥiṣ fi ʿUlūm al-Balāğah, Beirut o. J.

al-Qiftī, ʿAlī b. Yūsuf: ʿInbāh ar-Ruwāt fi ʿItbāt an-Nuḥāt, Kairo-Beirut 1406/1986.

Quṭb ad-Dīn ar-Razī, Muḥammad b. Muḥammad: Taḥrīr al-Qawāʿid al-Mantiqiyah fi Šarḥ ar-Risalah aš-Šamsiyyah, Qum 1426/2006.

[R]

Rađi ad-Din al-’Istarābādī, Muḥammad b. al-Ḥasan: Šarḥ al-Rađi ‘alā al-Kāfiyah, Bengasi, 1416/1996.

ar-Rummāni, ‘Alī b. ‘Īsā: Šarḥ Kitāb Sībawayh, Mekka 1415/1995.

[S]

as-Sakkāki, Yūsuf b. Muḥammad: Miftāḥ al-‘Ulūm, Beirut 1420/2000.

as-Sam‘āni, Maṣṣūr b. Muḥammad: Qawāṭi‘ al-’Adillah fi ’Uṣūl al-Fiḥ, Riad 1419/1998.

as-Sarḥasī, Muḥammad b. ’Aḥmad: ’Uṣūl as-Sarḥasī, Beirut 1414/1993.

aš-Šarīf al-Ġurġāni, ‘Alī b. Muḥammad: Kitāb at-Ta‘rifāt, Beirut 1424/2003.

Ders.: al-Ḥašiyah ‘alā al-Muṭawwal, Beirut 1428/2007.

aš-Šarīf al-Murtaḍā, ‘Alī b. al-Ḥusayn al-Mūsawī: aš-Šāfi fi Imama, Teheran 1426/2006.

Ders.: ’Addarī‘ah ’ilā ’Uṣūl aš-Šarī‘ah, Teheran o. J.

Ders.: al-Fuṣūl al-Muḥtārah, Iran 1413/1993.

aš-Šāsi, ’Aḥmad b. Muḥammad: ’Uṣūl aš-Šāsi, Beirut 1424/2003.

as-Sāwi, ‘Umar b. Sahlān: al-Bašā’ir an-Naširiyyah fi al-Manṭiq, o. O. [Bū-lāq/Ägypten] 1316/1898.

Sībawayh, ‘Amr b. ‘Uṭmān: al-Kitāb, Kairo 1408/1988.

Šihāb ad-Din as-Sahrawardi, Yaḥyā b. Ḥabaš: Manṭiq at-Talwiḥāt, Tehran 1334/1955.

as-Sirāfi, ’Abū Ṣa‘īd al-Ḥasan b. ‘Abd ’Allāh: Šarḥ Kitāb Sībawayh, Beirut 1429/2008.

as-Suyūṭi, ‘Abd ar-Raḥmān b. ’Abī Bekr: Tārīḥ al-Ḥulafā’, Kairo o. J.

Ders.: ad-Durr al-Mantūr fi at-Tafsīr bi-l-Ma’tūr, o. O. [Ägypten] o. J.

as-Subki, ‘Abd al-Waḥḥāb b. ‘Alī: Raf‘ al-Ḥāġib ‘an Muḥtaṣar Ibn al-Ḥāġib, Beirut 1419/1999.

as-Subki, Aḥmad b. ‘Alī: ‘Arūs al-’Afrāḥ fi Šarḥ Talḥiṣ al-Miftāḥ, Beirut 1422/2001.

as-Subki, ‘Alī b. ‘Abd al-Kāfi: al-’Ibhāġ fi Šariḥ al-Minhāġ, Kairo 1401/1981.

[T]

at-Taftāzānī, Saʿd ad-Dīn Masʿūd b. ʿUmar: al-Muṭawwal ʿalā at-Talḥiṣ, [Türkei] 1310/1892.

Ders.: Šarḥ aš-Šamsiyah fī al-Mantiq, o. O. [Jordanien] 1432 /2011.

Ṭaʿlab, ʾAḥmad b. Yaḥyā: Qawāʿid aš-Šiʿr, Kairo 1416/1995.

aṭ-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan: al-ʿUddah fī ʾUṣūl al-Fiqh, Qum 1417/1996.

[Z]

az-Zabīdī, Murtaḍā b. Muḥammad: Tāğ al-ʿArūs, al-Kuwait; 1392/1972.

az-Zağğāğī, ʾAbū al-Qāsim ʿAbd ar-Raḥmān b. ʾIshāq: al-ʾĪdāḥ fī ʿIlal an-Naḥw, Beirut 1399/1979.

Ders.: al-Ġumal fī an-Naḥw, Irbid-Beirut 1404/1984.

Ders.: ʾAmālī az-Zağğāğī, Beirut 1407/1987.

az-Zamaḥšarī, Maḥmūd b. ʿUmar: al-Mufaṣṣal fī ʿIlm al-ʿArabiyyah, Beirut o. J.

az-Zarkašī, Muḥammad b. Bahādir: al-Baḥr al-Muḥiṭ fī ʾUṣūl al-Fiqh, Kuwait 1413/1992.

Sekundärliteratur

[A]

‘**Abbās**, Faḍl: al-Balāḡah Funūnuhā wa-’Afnānuhā: ‘Ilm al-Ma‘ānī, Irbid-Jordan 1417/1997.

’**Abū al-‘Abbās al-Maḡribī**, ’Aḡmad b. Muḡammad: Mawāhib al-Fattāḡ fi Šarḡ at-Talḡiṣ, Beirut 1424/2003.

’**Abū ‘Amšah**, Mufīd: Einleitung in: al-Klūḍānī, Maḡfūz b. ’Aḡmad: at-Tamḡid fi ’Uṣūl al-Fiqḡ, Beirut 1421/2000.

’**Abū ar-Riḍā**, Muḡammed b. ’Aḡmad: al-Qur’ān al-Karīm und seine ungefähre Bedeutung in deutscher Sprache, Köln 2000.

’**Abū Zuhrah**, Muḡammad: ’Uṣūl al-Fiqḡ, o. O. o. J. [Verlag: Dār al-Fikr al-‘Arabī].

Ders.: Ta’riḡ al-Maḍāhib al-’Islāmiyah, Kairo o. J.

’**Āḡā Bazurg aṭ-Ṭihrānī**, Muḡammad Muḡsin: tawḍiḡ ar-Rašād fi Ta’riḡ Ḥaṣr al-’Iḡtihād, Qum 1401/1981.

al-‘Aḡam, Rafīq: Mawsū‘at Muṣṭalaḡāt ’Uṣul al-Fiqḡ ‘inda al-Muslimīn, Beirut 1419/1998.

al-’Āḡūnd, Muḡammad Kāzim: Kifāyat al-’Uṣūl, Qum 1409/1989.

‘**Akkāwī**, Riḡāb: Einleitung in: al-Qazwīnī: al-’Iḍāḡ fi ‘Ulūm al-Balāḡah, Beirut 1421/2000.

’**Amīn**, ’Aḡmad: Ḍuḡā al-’Islām, Kairo 1382/1962.

al-’Amīnī, ‘Abd al-Ḥusayn: al-Ġadīr fi al-Kitāb wa-s-Sunnah wa-l-’Adab, Beirut 1414/1994.

al-‘Amrī, ’Aḡmad: al-Mabāḡiṭ al-Balāḡiyyah fi Ḍaw’ al-’Iḡāz al-Qur’ānī, Kairo 1410/1990.

Ders.: Ta’riḡ al-Fiqḡ al-’Islāmī, Amman/Kuwait 1412/1991.

al-’A’raḡī, Zuhayr: an-Nazariyyah al-’Uṣūliyyah: Nuṣū’uhā wa-Taṭawwruḡā. In: Turāṭunā, Nr. 81-82, Qum 1426/2005.

al-’Aṣfahānī al-Kumpānī, Muḡammad Ḥusayn b. Muḡammad Ḥasan: Nihāyat ad-Dirāyah fi Šarḡ al-Kifāyah, Qum, 1414/1994.

al-ʿAṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn b. ʿAbd ar-Raḥīm: al-Fuṣūl al-Ġarawīyyah fi al-ʿUṣūl al-Fiqhiyyah, Qum 1404/1984.

al-ʿAṣfahānī, Muḥammad Taqī b. ʿAbd ar-Raḥīm: Hidāyat al-Mustaršīdīn, Qum 1429/2008.

[B]

al-Bahādilī, ʿAḥmad Kaẓīm: Miftāḥ al-Wuṣūl ʾilā ʿIlm al-ʿUṣūl, Beirut 1423/2002.

Bauer, Thomas: Literale Kulturen: Arabische Kultur. In: Gert Ueding: Rhetorik-Begriff-Geschichte-Internationalität, Tübingen 2005.

al-Burūġūrdī, Muḥammad Taqī: Nihāyat al-ʿAfkār, Qum, 1405/1985.

[D]

Dayf, Šawqī: al-Balāġah: Taṭawwur wa-Tārīḥ, Kairo o. J. [7. Auflage].

[E]

Ende, Werner: Der Schiitische Islam. In: Werner Ende/ Udo Steinbach (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. BpB., Bonn 2005.

[F]

al-Faḍlī, ʿAbd al-Hādī: Durūs fi ʿUṣūl Fiqh Imamiyah, Beirut 1428/2007.

Ders.: Marākiz ad-Dirāsāt an-Naḥwiyyah, Jordanien 1406/1986.

al-Fayyād, Muḥammad ʾIṣḥāq: Muḥāḍarāt fi ʿUṣūl al-Fiqh, Qum 1419/1999.

[G]

Ġamāl ad-Dīn, Muṣṭafā: al-Baḥṭ an-Naḥwī ʿinda al-ʿUṣūliyyīn, Qum 1405/1985.

Gelehrtengruppe aus Qum: Beweis der Ahl-ul-Bait, Bremen 2013.

Gleave, Robert: IMAMA. In: Netton, Ian Richard (Hrsg.): Encyclopedia of Islamic, Civilisation and Religion, London/New York 2008.

Ġumʿah, ʿAlī: al-Madḥal ʾilā Dirāsāt al-Maḍāhib al-Fiqhiyyah, Kairo 1433/2012.

[H]

al-Ḥabiṣī, ʿAbd ʾAllāh b. Faḍl ʾAllāh: at-Tahḍīb, o. O. [Ägypten] 1355/1936.

al-Ḥağawī at-Ta‘ālibī, Muḥammad b. al-Ḥasan: al-Fikr as-Sāmī fi Ta’riḥ al-Fiqh al-‘Islāmī, Beirut 1416/1995.

Ḥallāf, ‘Abd al-Wahhāb: ‘Ilm ‘Uṣūl al-Fiqh, Beirut 1428/2007.

Ders.: Ḥulāṣat Ta’riḥ at-Tašrī‘ al-‘islāmī, al-Kuwait o. J.

Hallaq, Wael: The Origins and Evolution of Islamic Law, Cambridge 2005.

Ders.: Was the Gate of Ijtihad Closed, International Journal of Middle East Studies, Volume 16, 1984.

Ders.: A History of Islamic Legal Theories, United Kingdom 1997.

Ders.: Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam, England 1994.

Halm, Heinz: Die Schia, Paris 1869.

al-Ḥan, Muṣṭafā: Dirāṣah T’riḥiyah li-l-Fiqh wa-‘Uṣūlah, Damaskus 1404/1984.

al-Ḥasanī al-Bağdādī, ‘Alī: Asrār al-‘Uṣūl, al-Nağaf al-‘Ašraf 1427/2006.

al-Hāsimī, Maḥmūd: Buḥūt fi ‘Ilm al-‘Uṣūl, Bd. 1, Qum 1431/2010.

al-Ḥaṭīb, ‘Abd az-Zahrā’: Maṣādir Nahğ al-Balāğah wa-‘Asānīduh, Beirut, 1405/1985.

Ḥaydar, ‘Asad: Imam aṣ-Ṣādik wa-l-Maḍāhib al-‘Arba‘a, Teheran 1413/1992.

al-Ḥaydarī, ‘Alī Naqī: ‘Uṣūl al-Iṣṭinbāt fi ‘Uṣūl al-Fiqh wa-Tāriḥihi bi ‘Uslūb Ḥadīṭ, Teheran 1379/1959.

Heinrichs, Wolfhart: Arabische Dichtung und Griechische Poetik. Ḥāzim al-Qarṭāğannis Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe, Beirut 1969.

Hindāwī, ‘Abd al-Ḥamīd: Einleitung über die Geschichtsschreibung der arabischen Rhetorik, in: Badr ad-Dīn b. Mālīk: al-Miṣbāḥ fi al-Ma‘ānī wa-l-Bayān wa-l-Badī‘, Beirut 1422/2001.

Ders.: Einleitung in: as-Sakkākī: Miftāḥ al-‘Ulūm, Beirut 1420/2000.

al-Ḥuḍarī Bek, Muḥammad: ‘Uṣūl al-Fiqh, o. O. [Ägypten] 1352/1933.

Ders.: Ta’riḥ at-Tašrī‘ al-‘islāmī, Kairo 1387/1967.

al-Ḥū‘ī, ‘Abū al-Qāsim: Mu‘ğam Riğāl al-Ḥadīṭ wa-Tafṣīl Ṭabaqāt ar-Rūwāt, Qum 1413/1992.

Hulmes, Edward: CALIPHATE. In: Netton, Ian Richard (Hrsg.): Encyclopedia of Islamic, Civilisation and Religion, London/New York 2008.

al-Hurr al-Āmili, Muḥammad b. al-Ḥasan: ʿItbāt al-Hudāt bi-n-Nuṣūṣ wa-l-Muġizāt, Beirut 1425/2004.

[I]

Ibn ʿArabšāh, ʿIbrāhīm b. Muḥammad: al-ʿAṭwal fī Šarḥ at-Talḥiṣ, Beirut 1422/2001.

al-ʿIrāqī, ʿDiyāʿ ad-Dīn: Maqālāt al-ʿUsūl, Qum, 1414/1994.

[J]

Jenssen, Herbjørn: The Subtleties and Secrets of the Arabic Language. Preliminary Investigation into al-Qazwīnī's Talkhiṣ al-Miftāḥ, Bergen 1998.

[K]

Kanazi, George: Studies in the Kitāb aṣ-Šinaʿatayn of abu Hilāl al-ʿAskarī, 1989 Leiden.

Karġī, ʿAbū l-Qāsim: Naẓrah fī Taṭawwur ʿIlm al-ʿUsūl, Teheran 1402/1982.

Kāšif al-Ġiṭāʿ, ʿAlī: Bāb Madīnat ʿIlm al-Fiḥ, Beirut 1405/1985.

Kāšif al-Ġiṭāʿ, Ġaʿfar b. Ḥiḍir: Kašf al-Ġiṭāʿ, Qum, 1422/2001.

Kāšif al-Ġiṭāʿ, Muḥammad Ḥusayn: ʿAṣl aš-Šiʿa wa-ʿUsūlihā, Qum, 1425/2004.

al-Kāẓimī, Muḥammad ʿAlī: Fawāʿid al-ʿUsūl, Qum, 1404/1984.

Kornrumpf, Hans Jürgen: Untersuchungen zum Bild ʿAlis des frühen Islams bei den Schiiten (nach dem Nahġ al-Balāġa des Šarīf ar-Raḍī), Der Islam, Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Bd. 45, Berlin 1969.

Krämer, Gudrum: Geschichte des Islam, München 2011.

al-Kurbāsī, Muḥammad ʿIbrāhīm :Minhāġ al-ʿUsūl, Beirut 1411/1991.

[L]

Lambton, Katharine Swynford: KHALĪFA, (ii) In Political Theory. In: EI² IV (1971).

Löschner, Harald: Dogmatischen Grundlagen des šīʿitischen Rechts, Köln 1971.

[M]

Madelung, Wilferd: IMĀMA. In: EI² III (1971).

Madkur, Muḥammad: al-Madḥal li-l-Fiqh al-ʿIslāmī, Kairo/Kuwait 1415/1996.

al-Marʿaṣī an-Naḡafī, Šihāb ad-Dīn: Šarḥ ʿIḥqāq al-Ḥaqq wa-ʿIzhāq al-Bāṭil, Qum 1417/1996.

al-Masʿūdī, ʿAlī b. al-Ḥusayn: Murūğ ad-Dahab, o. O. [Ägypten] 1377/1958.

Maṭlūb, ʿAbd al-Mağīd: ʿUṣūl al-Fiqh al-ʿIslāmī, Kairo 1426/2005.

Maṭlūb, ʿAḥmad und **al-Bašīr**, Ḥasan: al-Balāḡah wa-T-taṭbīq, Baḡdād 1420/1999.

Maṭlūb, ʿAḥmad: al-Balāḡah ʿinda as-Sakkākī, Bagdad 1384/1964.

Ders.: al-Qazwīnī wa-Šurūḥ at-Talḥīš, Bagdad 1387/1967.

Ders.: Muḡam al-Muṣṭalahāt al-Balaḡiyyah wa-Taṭawūrihā, Beirut 1427/2006.

al-Maydānī, ʿAbd ar-Raḥmān: al-Balāḡah al-ʿArabiyyah: ʿUsusuhā wa-ʿUlūmuhā wa-Funūnuhā, Damaskus 1416/1996.

Melchert, Christopher: The formation of the Sunni schools of law, 9th - 10th centuries C. E, Leiden 1997.

al-Milānī, ʿAlī: Šarḥ Minhāğ al-Karāmah fi Maʿrifat Imamah, Qum 1428/2008.

Mitwalī, ʿAbbās: ʿUṣūl al-Fiqh, Kairo 1388/1968.

Muḥammad, Šaʿbān: ʿUṣūl al-Fiqh, Tārīḡuhu wa-Riğāluḥ, ar-Riyād 1401/1981.

al-Muḡaffar, Muḥammad Ḥasan: Dalāʿil aš-Šidq li-Naḡ al-Ḥaqq, Damaskus 1430/2009.

al-Muḡaffar, Muḥammad Riḡā: ʿUṣūl al-Fiqh, Qum 1428/2007.

Ders.: ʿAqāʿid ʿImāmiyyah, Beirut 1393/1973.

Ders.: as-Saqīfah, Qum o. J.

Ders.: Usūl al-Fiqh, Qum, 2007/1427.

Ders.: al-Mantiq, Beirut 1427/2006.

[N]

Našr, Farīd (Großmufti von Ägypten): al-Madḥal al-Wasīṭ li-Dirāsāt aš-Šarīʿah al-ʿIslāmīyah, Kairo o. J.

Nūr ad-Dīn, Muḥammad: al-Balāḡah al-‘Arabiyyah wa-’Aṭaruhā fī Naš’at al-Balāḡah al-Fārisiyyah wa-Taṭawirihā, Kairo 1429/2008.

[Q]

al-Qā’ini al-Naḡafi, ‘Alī: ‘Ilm al-’Uṣūl Ta’rīḡ wa-Taṭawwur, Qum 1418/1997.

al-Qazwīnī, Muhammad Ḥasan: al-’Imāmah al-Kubrā wa-s-Siyāsah al-‘Uzmā, Beirut 1423/2003.

[R]

Radtke, Bernd: Der Sunnitische Islam. In: Werner Ende/Udo Steinbach, (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. BpB., Bonn 2005.

Ritter, Hellmut: Die Geheimnisse der Wortkunst (Asrār al-Balāḡa) des ‘Abdalqāhir al-Curcānī aus dem arabischen übersetzt, 1959 Wiesbaden.

[S]

aṣ-Ṣadr, Ḥasan: Ta’sīs aš-Šī‘ah li-‘Ulūm al-’Islām, Bagdad o. J.

aṣ-Ṣadr, Muḥammad, Einleitung in: ‘Amrū, Yusif: al-Madḡal ‘ila ’Uṣūl al-Fiqh al-ḡa‘farī, Beirut 1426/2006.

aṣ-Ṣadr, Muḥammad Bāqir: al-Ma‘ālim al-Ġadīdah, Qum 1425/2004.

Šalabī, ‘Aḡmad: Ta’rīḡ at-Tašrī‘ al-’Islāmī, Kairo o. J.

Šalabī, Muḥammad Muṣṭafā: al-Madḡal fī al-Fiqh al-’Islāmī, Beirut 1405/1985.

Šammūd, Ḥammādī: at-Tafkīr al-Balāḡī ‘inda al-‘Arab: ’Uṣūluhu wa-Taṭawwuruhu ‘ilā al-Qarn as-Sādis, Tunesien 1414/1994.

Šams ad-Dīn, Muḥammad Mahdī: Einleitung in: Maḡmūd Qānṣuwah: al-Muqaddimāt wa-t-Tašbihāt, Beirut 1998.

Šaraf ad-Dīn, ‘Abd al-‘Azīm: Ta’rīḡ at-Tašrī‘ al-’Islāmī, Riad 1405/1985.

Šaraf ad-Dīn al-Mūsawī, ‘Abd al-Ḥusayn: al-Murāḡa‘āt, Teheran 1408/1988.

Ders.: an-Naṣṣ wa-l-’Iḡtihād, Qum 1404/1984.

aš-Ša‘rānī, ‘Abū al-Ḥasan: al-Madḡal ‘ilā ‘Aḡb al-Manḡal fī ’Uṣūl al-Fiqh, Qum o. J.

aš-Šarnabāšī, Ramaḍān: al-Madḥal li-Dirāsāt al-Fiqh al-ʿIslāmī, Ägypten 1403/1983.

as-Sayyid, Šafīʿ: al-Baḥṭ al-Balaġī ʿinda al-ʿArab. Taʿšil wa-Taqwīm, Kairo o. J.

as-Sāyis, Muḥammad ʿAlī: Našʿat al-Fiqh al-ʿIġtihādī wa-ʿAṭwāruh, Kairo 1389/1970.

aš-Šihābī, Maḥmūd: Einleitung in: al-Kāzīmī, Muḥammad ʿAlī: Fawāʿid al-ʿUṣūl, Qum 1404/1984.

aš-Šihristān, ʿAlī: Manīʿ Tadwīn al-Ḥadīṭ, an-Naġaf al-ʿAšraf 1420/1999.

Simon, Udo Gerald: Mittelalterliche arabische Sprachbetrachtung zwischen Grammatik und Rhetorik: ʿilm al-maʿānī bei as-Sakkaki, Heidelberg 1991.

as-Sistānī, ʿAlī: ar-Rāfid fī ʿUṣūl al-Fiqah, Qum 1414/1993.

Sourdel, Dominique: KHALĪFA, (i) The History of The Institution of The Caliphate. In: EI² IV (1971).

al-Šqar, ʿUmer: al-Madḥal ʿilā aš-Šarīʿah wa-l-Fiqh al-ʿIslāmī, Amman 1425/2005.

aš-Šurfī, ʿAbd al-Maġīd: Taġdīd ʿUṣūl al-Fiqh: Taʿriḥuhu wa-Maʿālimuh. In: Ġāmiʿat aš-Šarīqah lil-ʿulūm aš-Šarʿiyyah wa-l-ʿInsāniyyah, N.: 2, Bd. 3, 1427/2006.

[T]

Ṭabānah, Badawī: al-Bayān al-ʿArabī, Riad o. J. [7. Auflage].

Ders.: Muġam al-Balāġah al-ʿArabiyyah, Jeddah/Riad, 1408/1988.

Ṭabāṭabāʿī, ʿAllāma Sayyid Muḥammad Ḥusayn: Die Schia im Islam, islamisches Zentrum Hamburg e.V. Hamburg 1996.

aṭ-Ṭarīfī, Našir: Taʿriḥ al-Fiqh al-ʿIslāmī, Riad 1418/1997.

[V]

Von Mehren, August Ferdinand Michael: Die Rhetorik der Araber, Hildesheim/New York 1970.

[W]

Wagner, Ewald: Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung, Darmstadt 1988.

Whitehead, Alfred North und **Russell**, Bertrand: Principia mathematica, 1963 Cambridge.

[Y]

al-Yazdī, ʿAbd ʿAllāh b. Šihāb ad-Dīn: al-Ḥāšiyah ʿalā Tahdīb al-Manṭiq, Qum 1327/1909.

[Z]

az-Zaqqā, Muṣṭafā: al-Fiqh al-ʿIslāmī wa-Madārisah, Damaskus/Bairut 1416/1995.

Korānverse

Sure	Āyah (Vers)
2:	23; 28; 65; 133; 175; 188; 214; 259; 282
3:	8; 37
5:	52
7:	53
9:	53; 80
10:	80
11:	14; 87
12:	91
14:	42
15:	72
16:	30
17:	40; 50
18:	5; 19
19:	37-38; 73
20:	49
21:	62; 80; 108
22:	13
23:	108
27:	20
28:	62 ; 74
40:	36-37
41:	40
44:	13; 49
52:	16
71:	28
75:	6
77:	16
81:	26

93: 1-2
101: 10

Dichtungsverse

- أَسِيئِي بِنَا أَوْ أَحْسِنِي لَا مَلُومَةً

- أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا أَنْجَلِي

- لَعَلَّ انْحِدَارَ الدَّمْعِ يُعْقِبُ رَاحَةً * * * * * مِنْ الْوَجْدِ أَوْ يَشْفِي نَجِيَّ الْبَلَابِلِ

- يَا حَبْدًا جَبَلُ (الرِّيَّانِ) مِنْ جَبَلِ * * * * * وَحَبْدًا سَاكِنُ (الرِّيَّانِ) مَنْ كَانَا

Glossar

[A]

ʾadāt	Partikel
ʾAhl al-Bayt	Familie des Propheten <i>Muḥammad</i>
ʾahl as-sunnah	Anhänger der Tradition des Propheten <i>Muḥammad</i>
ʾahl as-sunnah wa-l-ḡamāʿah	Anhänger der Tradition des Propheten <i>Muḥammad</i> und der Gemeinschaft
ʿalāmāt al-ʾiʿrāb	Zeichen der Deklination/Flexion
ʾalfāẓ al-Qurʾān	Ausdrücke des Korans
al-ʾamr	Befehl
ʾamr nafsī	eine innerliche Angelegenheit
ʾanwāʿ al-kalām	Arten der Rede
ʾanwāʿ al-kalām wa-ʾaqsāmuh	Arten und Kategorien der Rede
al-ʾaqāwīl	Aussagen
ʾaqsām al-kalām	Kategorien der Rede
al-ʿarḍ	Anerbieten
ʾaṣl al-istiʿmāl	ursprüngliche Verwendungsweise
ʾaṣl al-iṣtiqāq	Ausgangspunkt der Ableitung
ʾaṣl al-kalām	Ausgangspunkt der Rede
ʾaṣl al-maʿnā	Ausgangspunkt der Bedeutung
al-ʾasmāʾ	Nomina
al-ʾasmāʾ al-ḡāmidah	defektive Nomina/Defektiva
al-ʾasmāʾ al-muṣtaqqah	abgeleitete Nomina
al-ʿaṣr al-ḡāhili	vorislamische Zeit
al-ʾawāmir	Befehle/Gebote
ṭalab ʾiḡād aṭ-ṭabiʿah	Einforderung zur Schaffung der Natur/des Wesens

[B]

al-balāḡah	Beredsamkeit
------------	--------------

<i>al-baʿt</i>	Aussendung/Ansporn
<i>bātin</i>	implizit
<i>al-bayʿ</i>	Verkauf
<i>bayān al-ʿāqibah</i>	Verdeutlichung der Folgen
<i>bayān al-maqṣūd</i>	Verdeutlichung des Zwecks
<i>Bilād aš-Šām</i>	Levante

[D]

<i>ad-dalālah al-iltizāmiyyah</i>	impliziter Hinweis/Implikationsreferenz
<i>ad-dalālah al-lafziyyah</i>	Ausdrucksseitiger Hinweis
<i>ad-dalālah at-taṣawwuriyyah</i>	Hinweis der Annahme/der Apperzeption
<i>ad-dalālah at-taṣdiqiyyah</i>	Hinweis der Vorstellung/der Perzeption
<i>ad-dalālah at-taṭābuqiyyah</i>	übereinstimmender Hinweis/ Äquivalenzreferenz
<i>ad-dalālah at-taḏammuniyyah</i>	Inklusionsreferenz/inklusive Hinweis
<i>ad-dalālah al-ʾūlāh</i>	erster Hinweis
<i>ad-dalālah al-waḏʿiyyah</i>	geprägter Hinweis/konventioneller Hinweis
<i>dalālat al-fiʿl ʿalā az-zamān</i>	Hinweis des Verbes auf die Zeit
<i>dalālāt al-ḡumal</i>	Bedeutungen der Sätze
<i>dalālat al-ḥabar</i>	Hinweis der Assertion
<i>dalālat al-ḥurūf</i>	Hinweis der Partikeln
<i>dalālat al-ʾiṭlāq wa-t-taqīd</i>	Hinweis des Absoluten "Bedeutung" und der Beschränkung "Bedeutung"
<i>dalālat al-kalimah</i>	Hinweis des Wortes
<i>dalālat al-nafy wa-al-ʾiṭbāt</i>	Hinweis der Verneinung/Negation "Bedeutung" und Bestätigung "Bedeutung"
<i>dalālat an-nisbah</i>	Hinweis der Beziehung

<i>dalālat al-tarākīb wa-l-ğumal</i>	Hinweis der Zusammensetzung und Sätze
<i>dalālat al-‘umūm wa-l-ḥuṣūṣ</i>	Hinweis des Allgemeinen "Bedeutung" und Besonderen "Bedeutung"
<i>ad-dawā‘ī</i>	Motive
<i>ad-du‘ā’</i>	Bitte/Gebet/Ruf
[F]	
<i>Falsafat al-luğah</i>	Sprachphilosophie
<i>fann al-qawl</i>	Kunst der Rede
<i>al-faṣāḥah</i>	korrekte Ausdruckweise
<i>fatwā</i>	islamisches Rechtsgutachten
<i>al-fawr</i>	Unmittelbarkeit
<i>al-fi‘l</i>	Verb
<i>al-fuqahā’</i>	islamische Rechtsgelehrte
<i>al-furū‘</i>	Zweige; religiöse Rechtsentscheide
[G]	
<i>al-ğahd</i>	Leugnung
<i>ğarīb al-Qur‘ān</i>	Fremdwörter des Korans
<i>ğayr al-ḥabar</i>	keine Assertion
<i>al-ğumal al-muṣṭarakah</i>	gemeinsame Sätze
<i>al-ğumal al-ḥabariyyah al-maḥḍah</i>	reiner <i>al-ḥabar</i> -Sätze
<i>al-ğumal al-‘inšā’iyyah al-maḥḍah</i>	reiner <i>al-‘inšā’</i> -Sätze
<i>al-ğumlah al-ismiyyah</i>	nominaler Satz/Nominalsatz
<i>al-ğumlah al-‘inšā’iyyah</i>	<i>al-‘inšā’</i> -Satz
[H]	
<i>al-ḥabar</i>	Assertion
<i>ḥabar kāḍib</i>	falsche Aussage
<i>al-ḥabar al-maḥaḍ</i>	reine Assertion

<i>ḥabar ṣādiq</i>	wahre Aussage
<i>al-ḥadat</i>	Bedeutung der sprachlichen Wurzel
<i>al-ḥaitiyyāt</i>	Berücksichtigungen und Ziele, für welche die Wissenschaft niedergeschrieben wird
<i>ḥāl al-mutakallim</i>	Zustand des Sprechers
<i>al-ḥalq wa-l-ʾiğād</i>	Erschaffung und Schaffung
<i>al-ḥaqīqah wa-l-mağāz</i>	Veritative und tropische Ausdruck
<i>al-ḥarf</i>	Partikel
<i>al-ḥatābah</i>	Redekunst/Predigt
<i>al-ḥayʾah</i>	Form
<i>ḥayʾāt al-ʾafʿāl</i>	Formen der Verben
<i>ḥayʾāt al-ğumal</i>	Formen der Sätze
<i>al-Ḥiğāz</i>	Hedschas
<i>al-ḥikāyah</i>	Erzählen
<i>al-ḥilāfah</i>	Kalifat
<i>ḥukm</i>	Urteil
<i>ḥukm al-ʿaql</i>	Urteil des Verstands
<i>al-ḥurūf</i>	sg. <i>ḥarf</i>

[I]

<i>al-ʾibāḥah</i>	Freistellung
<i>al-ʾibānah wa-ḡ-ḡuhūr</i>	Klarheit und Erscheinung
<i>al-ʾibrāz</i>	dem Vorzeigen/Zeigen
<i>ʾibtidāʾ</i>	Anfang
<i>al-ʾidāfah</i>	Genitivverbindung
<i>al-ʾiğāb</i>	Verpflichtung/Verbindlichkeit
<i>al-ʾiğād</i>	Schaffung/Erschaffung
<i>ʾiğād an-nisbah</i>	Schaffung der Beziehung
<i>ʾiğād aṭ-ṭabīʿah</i>	Schaffung der Natur/des Wesens

<i>al-ʿiġāz al-balāġi li-l-Qurʿān</i>	rhetorische Unnachahmlichkeit des Korans
<i>ʿiġāz al-Qurʿān</i>	Unnachahmlichkeit des Korans
<i>al-ʿiġrāʿ</i>	Ansporn
<i>al-iġtihād</i>	Selbstständige Forschung
<i>al-ʿihānah</i>	Herabwürdigung/Beleidigung
<i>al-ʿihbār</i>	Informieren
<i>al-ʿih̄tiqār</i>	Erniedrigung
<i>al-ʿih̄tiṣās</i>	Auszeichnung
<i>ʿilm al-badīʿ</i>	Lehre von dem Verschönerungsmittel
<i>ʿilm al-balāġah</i>	Rhetorik
<i>ʿilm al-bayān</i>	Lehre von der Deutlichkeit
<i>ʿilm al-fiqh</i>	islamische Rechtswissenschaft
<i>ʿilm al-kalām</i>	islamische Theologie
<i>ʿilm al-maʿānī</i>	Bedeutungslehre/Wissenschaft von den Bedeutungen
<i>ʿilm al-ʿuṣūl</i>	Rechtsmethodologie
<i>ʿilm ʿuṣūl al-fiqh</i>	Methodenlehre der islamischen Rechtswissenschaft
<i>al-ʿiltimās</i>	Bitte von gleich zu gleich
<i>Imamah</i>	Imamat
<i>Imam al-Mahdī al-Muntaẓar</i>	der Rechtgeleitete Erwartete/der Erwartete Erlöser
<i>al-ʿimtinān</i>	Dankbarkeit
<i>al-ʿindār</i>	Mahnung
<i>al-ʿinkār</i>	Missbilligung/Zurückweisung
<i>ʿinqitāʿ ʿaṣr an-naṣṣ</i>	Ende der Epoche des (rechtlichen) Textes
<i>al-ʿinšāʾ ġayr aṭ-ṭalabī</i>	nicht-einfordernder ʿinšāʾ
<i>al-ʿinšāʾ al-mahād</i>	reiner ʿinšāʾ
<i>al-ʿinšāʾ aṭ-ṭalabī</i>	einfordernder ʿinšāʾ

<i>ʾintihāʾ</i>	zum Schluss/am Ende
<i>ʾiqāʿ an-nisbah</i>	Ausführung der Beziehung
<i>al-ʾiršād</i>	Anweisung
<i>al-ʾirsāl</i>	Schicken/Entsendung
<i>al-ʾism</i>	Nomen
<i>al-istibʿād</i>	Unwahrscheinlichkeit
<i>al-istibtāʾ</i>	Säumigkeitsvorwurf
<i>al-istiḥām</i>	Erkundigung
<i>al-istiḡāṭah</i>	Hilferuf
<i>al-istiḥbāb</i>	Erwünschen
<i>al-istiḥbar</i>	Erkundigung
<i>al-istiḥfāf</i>	Geringschätzung
<i>istiḥsān al-ʿuqalāʾ</i>	Billigung der Verständigen
<i>al-istiʿlāʾ</i>	Superioritätsanspruch
<i>al-istiʿmāl al-luḡawī</i>	sprachlicher Gebrauch
<i>al-istimrār</i>	Fortdauer
<i>al-istinbāṭ</i>	Ableitung
<i>al-ʾiʿtāʾ</i>	Geben
<i>al-ʾiṭlāq</i>	Unbeschränktheit
<i>ʾiẓhār ar-riḍā</i>	Ausdruck der Zufriedenheit

[K]

<i>kalām</i>	Rede
<i>kalām balīḡ</i>	korrekte Rede
<i>al-kalām wa-l-kalimah</i>	die Rede und das Wort

[L]

<i>al-lafẓ</i>	Wortlaut/Ausdruck
<i>lafẓ al-ʾinšāʾ</i>	<i>al-ʾinšāʾ</i> -Ausdruck
<i>lām al-ʾamr</i>	Befehlspartikel <i>lām</i>
<i>lām al-ʾibāḥah</i>	Freistellungspartikel <i>lām</i>

<i>al-lām al-ğāzimah</i>	apokopierende Partikel
<i>al-lāzim al-mašhūr</i>	bekanntes Proprium
[M]	
<i>ma‘ānī ḥaqīqiyyah</i>	reale Bedeutungen
<i>al-ma‘ānī al-ḥarfīyyah</i>	partikuläre Bedeutungen
<i>al-ma‘ānī al-’iğādiyyah</i>	Bedeutungen, die die Ausdrücke im Satz erschafft
<i>al-ma‘ānī al-’iḥṭāriyyah</i>	Bedeutungen, die etwas ins Gedächtnis rufen
<i>al-ma‘ānī al-ismiyyah</i>	nominale Bedeutungen
<i>ma‘ānī al-kalām</i>	Bedeutungen der Rede
<i>ma‘ānī mağāziyyah</i>	übertragene Bedeutungen
<i>al-ma‘ānī al-mağāziyyah li-ṣiyağ al-’amr</i>	übertragene Bedeutungen der Befehlsformulierungen
<i>al-ma‘ānī al-mağāziyyah li-ṣiyağ an-nahy</i>	Die übertragenen Bedeutungen der Verbotsformulierungen
<i>al-ma‘ānī al-mağāziyyah li-ṣiyağ an-nidā’</i>	übertragene Bedeutungen der Anrufsformulierungen
<i>ma‘ānī an-naḥw</i>	Bedeutungen der Syntax
<i>mabāḥiṭ al-’alfāz</i>	Untersuchungen der Ausdrücke
<i>al-mabāḥiṭ al-’aqliyyah</i>	rationale Untersuchungen
<i>mabāḥiṭ bayāniyyah</i>	Abhandlungen zur Beredsamkeit
<i>mabḥaṭ aṭ-ṭalab</i>	Abhandlungen von aṭ-ṭalab
<i>al-maḍāhib</i>	die Rechtsschulen der islamischen Rechtswissenschaft
<i>maḍāhib tābi‘ū at-tābi‘īn</i>	die Rechtsschulen von tābi‘ū at-tābi‘īn
<i>al-māddah al-luğawiyyah aṭ-tābitah</i>	konstante sprachliche Einheit
<i>madrasat ‘a’immat ‘Ahl al-Bayt</i>	die Rechtsschule der Imame von ‘Ahl al-Bayt

<i>madrasat ar-ra'y wa-l-qiyās</i>	die Schule der Entscheidung nach eigenem Gutdünken und Analogieschluss
<i>al-mağāz</i>	übertragen
<i>mağāz al-Qur'ān</i>	übertragene Bedeutung des Korans
<i>mahkūm 'alayhi</i>	Subjekt
<i>maḥkūm bihi</i>	Prädikat
<i>ma'nā al-fīl</i>	Bedeutung des Verbs
<i>al-ma'nā al-ḥarfī</i>	partikuläre Bedeutung
<i>ma'nā 'iğādī</i>	erschaffene Bedeutung
<i>ma'nā al-ibtidā'</i>	Bedeutung des Anfangs
<i>al-ma'nā al-ismī</i>	nominale Bedeutung
<i>ma'nā an-nisbah</i>	Bedeutung der Beziehung
<i>al-mantiq aṣ-ṣūrī</i>	Formale Logik
<i>maqām al-bayān</i>	Position der Erklärung
<i>maqām al-'idn</i>	Freistellungssituation
<i>maqām at-taḍarru'</i>	Situation der Demut
<i>maqām at-talaṭṭuf</i>	Situation der höflichen Weise
<i>al-marğū</i>	Erhofftes
<i>al-marrah</i>	Einmaligkeit
<i>al-maṭlūb</i>	Eingefordertes
<i>al-maṭlūb minh</i>	Beanspruchter
<i>al-mawādd al-luğawiyah al-'aṣliyyah</i>	
<i>fī al-ištiqāq</i>	konstante sprachliche Einheit in der Ableitung
<i>mawğūdāt dihniyyah</i>	das Existierende im Intellekt
<i>mawğūdāt ḥāriğiyah</i>	das Existierende in der Außenwelt
<i>miṭāl al-'amr</i>	Paradigma des Befehls
<i>mu'allaf</i>	aus Ausdrücke zusammengesetzt wird
<i>al-muḍāf</i>	erstes Nomen der Genitivverbindung
<i>al-muḍāf 'ilayh</i>	das Genitivattribut

<i>mufrad (bei einem Wort)</i>	Einzelwort
<i>muqaddimāt al-ḥikmah</i>	allgemeine Grundlagen der Zweckmäßigkeit
<i>muqtaḍā al-ḥāl</i>	Erfordernis der Situation
<i>al-musnad</i>	Prädikat
<i>al-musnad ʿilayh</i>	Subjekt
<i>al-muštaqqāt</i>	Abgeleiteten
<i>muštarak lafzī</i>	Polysemie/Ausdruck der Mehrdeutigkeit
<i>al-Mutakallimūn</i>	die Theologen

[N]

<i>an-nadb</i>	Empfehlenswerte
<i>an-nahy</i>	Verbot
<i>an-nawāhī</i>	Verbote
<i>nawʿ at-ṭalab</i>	Art der Einforderung
<i>nazariyyat al-maʿrifah</i>	Erkenntnistheorie
<i>an-nazm</i>	Fügung
<i>an-nidāʾ</i>	Anruf
<i>an-nidāʾ aḍ-ḍihnī</i>	rationale <i>nidāʾ</i>
<i>an-nisbah</i>	Beziehung
<i>an-nisbah ad-dafʿiyyah</i>	motiviert Beziehung
<i>an-nisbah aḍ-ḍihniyyah</i>	rationale Beziehung
<i>an-nisbah al-ḥabariyyah</i>	prädikative Beziehung
<i>al-nisbah al-ḥārīḡiyyah</i>	äußere Beziehung
<i>an-nisbah al-ʿinšāʾiyyah</i>	Beziehung von <i>al-ʿinšāʾ</i>
<i>an-nisbah al-ʿiqāʿiyyah</i>	ausgeführte Beziehung
<i>an-nisbah al-ʿirsāliyyah</i>	sendende Beziehung
<i>an-nisbah at-taḥaqquqiyyah</i>	realisierte Beziehung
<i>an-nisbah at-tahliliyyah</i>	analytische Beziehung
<i>an-nisbah at-taḥrikiyyah</i>	bewegende Beziehung
<i>an-nisbah at-talabbusiyyah</i>	äußerlich erkennbare Beziehung

<i>an-nisba at-tarkībiyyah</i>	zusammengesetzte Beziehung
<i>an-nisbah at-taṣāduqiyyah</i>	bestätigende Beziehung
<i>an-nudbah</i>	Elegie
[Q]	
<i>al-qāḍiyyah</i>	Sachverhalt
<i>qarāʾin al-ʾaḥwāl/al-qarāʾin al-ḥāliyyah</i>	Indizien/Kontexte der Umstände
<i>al-qarāʾin al-ḥāriḡiyyah</i>	äußerliche Indizien/Kontexte
<i>al-qarāʾin al-kalāmiyyah</i>	sprachliche Indizien/Kontexte
<i>qarīnah</i>	Kontext/Indiz
<i>al-qasam</i>	Schwur
<i>al-qaṣd</i>	Zweck
<i>qaṣd al-ḥikāyah</i>	Zweck des Erzählens
<i>qaṣd al-ʾiḥbār</i>	Benachrichtigungszweck
<i>al-qawl al-ḡāzim</i>	feste Aussage
[R]	
<i>ar-rabṭ</i>	Verbindung
[S]	
<i>aṣ-ṣaḥābah</i>	die Prophetengefährten
<i>aṣ-ṣiʿah al-ʾimāmiyyah</i>	die Anhänger der Tradition des Propheten <i>Muḥammad</i> und der Imame von <i>ʾAhl al-Bayt</i>
<i>aṣ-ṣiḡah al-luḡawiyyah</i>	sprachliche Formulierung
<i>ṣiḡat al-ʾamr</i>	Befehlsformulierung
<i>ṣiḡat al-ʾibāḥah</i>	Freistellungsformulierung
<i>ṣiḡat an-nahy</i>	Verbotsformulierung
<i>ṣiyaḡ al-madh wa-d-damm</i>	Lob- und Tadelformulierungen
<i>ṣiyaḡ an-nidāʾ</i>	Formulierungen des Anrufs
<i>ṣiyaḡ ar-raḡāʾ</i>	Hoffnungsformulierungen

<i>ṣiyağ at-ta‘ağğub</i>	Formulierungen des Staunens
<i>ṣiyağ al-‘uqūd</i>	Vertragsformulierungen
<i>al-siyāq</i>	Zusammenhang/Kontext
<i>aš-ši‘r al-muwallad</i>	neuer Dichtungsstil
<i>Sūq al-kunāsah</i>	<i>al-Kunāsah</i> Marktplatz
<i>Sūq al-Mirbad</i>	<i>al-Mirbad</i> Marktplatz
<i>Sūq ‘Ukāz</i>	‘ <i>Ukāz</i> Marktplatz
<i>as-su’āl</i>	Frage
<i>as-suḥriyyah</i>	Verspottung
<i>aṣ-ṣūrah aš-ši‘riyyah</i>	poetisches Stilmittel
<i>aṣ-ṣūrah al-fanniyyah</i>	künstlerische Form/Gestalt
[T]	
<i>at-ta‘ağğub</i>	Verwunderung
<i>at-ta‘ahhud wa-l-iltizām an-nafsi</i>	innerliche Verpflichtung
<i>tabādur al-fahm</i>	sofortiges Verstehen
<i>at-tābi‘ūn</i>	Nachfolger der Prophetengefährten, die der zweiten Generation entstammen
<i>tābi‘ū t-tābi‘īn</i>	Nachfolger der Nachfolger der Prophetengefährten, die der dritten Generation entstammen
<i>at-taḍağğur</i>	Bekümmernis
<i>at-tafāḥur</i>	Prahlerei
<i>at-ta‘ğīb</i>	zum Staunen veranlassen/Erregung durch Verwunderung
<i>at-ta‘ğiz</i>	Unfähigkeitsbezeichnung
<i>at-taḥaddī</i>	Provokation
<i>at-taḥakkum</i>	Hohn
<i>at-taḥassur</i>	Bedauern
<i>at-taḥayyur</i>	Verlegenheit
<i>at-tahdid</i>	Einschüchterung

<i>at-tahḍīd</i>	Drängen
<i>at-tahlīl al-luġawī</i>	sprachliche Analyse
<i>at-tahqīr</i>	Verachtung
<i>at-tahrīk</i>	Bewegung
<i>at-tahwīl</i>	etwas als schrecklich darstellen
<i>at-takḍīb</i>	Lügenbezeichnung
<i>at-takrār</i>	Wiederholung
<i>aṭ-ṭalab</i>	Einforderung
<i>aṭ-ṭalab al-‘āmm</i>	generelle Einforderung
<i>aṭ-ṭalab aḍ-ḍa‘īf</i>	schwache Einforderung
<i>aṭ-ṭalab al-ḥaqīqī</i>	reale Einforderung
<i>aṭ-ṭalab al-‘ilzāmī</i>	verpflichtende Einforderung
<i>aṭ-ṭalab al-mahḍūd</i>	beschränkte Einforderung
<i>aṭ-ṭalab al-muṭlaq</i>	unbeschränkte Einforderung
<i>aṭ-ṭalab aš-šadīd</i>	intensive Einforderung
<i>ṭalab at-tark</i>	Einforderung der Unterlassung
<i>aṭ-ṭalab al-wuġūbī</i>	verpflichtende Einforderung
<i>aṭ-ṭālib</i>	Einforderer
<i>at-tamannī</i>	Wunsch
<i>at-tamlīk</i>	Besitzen
<i>at-tanbīh</i>	Warnung/Mahnung
<i>at-tanbīh ‘alā aḍ-ḍalāl</i>	Warnung vor dem Irregehen
<i>at-taqlīd</i>	Nachahmung
<i>taraġġī</i>	Bitte/Hoffnung
<i>at-taqrī‘</i>	Zurechtweisung
<i>at-taqrīr</i>	bestätigende Feststellung
<i>at-taraġġī</i>	Bitte/Hoffnung
<i>at-tarāḥī</i>	Aufschub
<i>at-tarkīb al-ḥabari</i>	assertorische Zusammensetzung
<i>at-taṣāduq</i>	Bestätigung
<i>at-tasāġur</i>	sich selbst erniedrigen

<i>at-taṣawwur</i>	Vorstellung/Perzeption
<i>at-tašbīh</i>	Vergleich
<i>at-taṣdīq</i>	Annahme/Apperzeption
<i>at-taṣḥīr</i>	Verwandlung/Dienstbarmachung
<i>at-taswīyah</i>	Gleichstellung
<i>at-tawaḡḡuʿ</i>	Wehklagen
<i>at-tawalluh</i>	Sinnverwirrtheit
<i>at-tawbīḥ</i>	Tadel
<i>at-taʿzīm</i>	Erhöhung
<i>at-tazwīḡ</i>	Verheiratung
<i>tubūt an-nisbah</i>	Bestehen der Beziehung

[U]

<i>al-ʾudabāʾ al-muwalladūn</i>	moderne Literaten
<i>al-ʾuṣlūb al-muwallad</i>	moderner Schreibstil
<i>al-ʾuṣūl</i>	Wurzeln/Fundamente; Dogmen
<i>al-ʾuṣūl al-ʿamaliyyah</i>	funktionelle Methoden
<i>ʾuṣūl al-iḡtihād</i>	Regeln von <i>al-iḡtihād</i>
<i>al-ʿulūm al-ʿaqliyyah</i>	rationale Wissenschaften
<i>ʿulūm al-Qurʾān</i>	Koranwissenschaft

[W]

<i>wādiʿ al-luḡah</i>	Prägende der Sprache
<i>al-waḍʿ al-luḡawī</i>	sprachliche Prägung/Festlegung der Sprache
<i>al-waʿīd</i>	Drohung
<i>wāqiʿ al-ḥāl</i>	gegebene Sachlage
<i>al-waṣf</i>	Beschreibung
<i>wiʿāʾ an-nisbah</i>	Stelle, wo die Beziehung zustande kommt

wi‘ā’ at-taḥaqquq wa-t-tubūt

Stelle, wo die Realisierung und
das Bestehen stattfinden

al-wuḡūb

Notwendigkeit/Unerlässlichkeit

wuḡūd maḥdūd

eingeschränkte Existenz

wuḡūd muṭlaq

unabhängige Existenz

[Z]

az-zaḡr

Zurückhaltung

zāhir

explizit

Abkürzungen

b.	Ibn
Bd.	Band
bzw.	beziehungsweise
Chr.	Christus (christliche Zeitrechnung)
ders.	derselbe
d.h.	das heißt
ebd.	ebenda
EI ²	The Encyclopaedia of Islam, New Edition, Leiden/London 1971
Eul.	Eulogie
f.	folgende Seite
ff.	folgende Seite und weiter folgende Seite
gest.	gestorben
H.	Hiğrah (islamische Zeitrechnung)
Hrsg.	Herausgeber
Jh.	Jahrhundert
Nr.	Nummer
o.g.	oben genannt
o. J.	ohne Jahresangabe
o. O.	ohne Ortsangabe
sg.	Singular
S.	Seite
s.	siehe
usw.	und so weiter
Vgl.	vergleiche
v.Chr.	vor Christus
v.H.	vor Hiğrah
z.B.	zum Beispiel