

In: Rainer Brunner et al. (Hrsg.): *Orientalistik im 21. Jahrhundert: Welche Vergangenheit, welche Zukunft?* (XXX. Deutscher Orientalistentag, Freiburg, 24.-28. September 2007) (Internetveröffentlichung, 2008, <http://www.dot2007.de/publikation.php>)

Analogien und ihre Grenzen: Zum Begriff der *muqaddarāt* in der ḥanafitischen und šāfiʿitischen Rechtsschule

Christian Lange*

Abstract: Der epistemologische Status des Analogieschlussverfahrens (*qiyās*) ist eine der meistdiskutierten Fragen in der islamischen Rechtshermeneutik (*uṣūl al-fiqh*). In welcher Weise sich die Rechtsschulen diesbezüglich unterscheiden, kann am Beispiel des Begriffs der *muqaddarāt* illustriert werden. Die *muqaddarāt* umfassen Normen der *šarīʿa*, die von Gott gesetzt sind, ohne dass der menschliche Verstand ihren genauen Sinn (*maʿnā*) nachzuvollziehen in der Lage ist. Genannt werden i.d.R. die *ḥadd*-Strafen, die *ruḥaṣ* (Dispensationen) und die *kaffārāt* (Sühneleistungen). Die Ḥanafiten lehnten es ab, von solchen Normen per Analogie auf andere Normen zu schließen. Die Šāfiʿiten hingegen, dem Kriterium der „großen Wahrscheinlichkeit“ (*ḡalabat az-zann*) folgend, ließen Analogieschlussverfahren auch in den *muqaddarāt* zu.

Der dem Abū Ḥanīfa (gest. 767) zugeschriebene Grundsatz des *lā qiyāsa fī l-ḥudūd* („Kein Analogieschluss in den *ḥadd*-Strafen“) dient hier zur Illustration dieses Gegensatzes. Während die Ḥanafiten zum Beispiel den Analogieschluss von Unzucht (*zinā*) auf gleichgeschlechtlichen Geschlechtsverkehr (*liwāt*) nicht gelten ließen, fanden die Šāfiʿiten nichts daran auszu-setzen. Mehr noch: Gegen die ausdrückliche Position der Ḥanafiten behaupteten manche Šāfiʿiten (z.B. al-Ġazālī und Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī), die Ḥanafiten gebräuchten *qiyās* in den *ḥudūd*! — freilich ohne zum rechten Ergebnis zu kommen. Dieser Beitrag widmet sich im Wesentlichen der Frage wie dieser Widerspruch zu erklären sei. Statt anzunehmen, dass die Šāfiʿiten die Ḥanafiten der Lüge unterzogen, soll gezeigt werden, dass das Problem terminologischer Natur ist: die Šāfiʿiten ließen nicht-analogische, dem *a fortiori* verwandte Formen des *qiyās* zu, die Ḥanafiten hingegen nicht.

Voraussetzungen und Grenzen des Analogieschlussverfahrens (*qiyās*) sind eine der meistdiskutierten Fragen in der islamischen Rechtshermeneutik (*uṣūl al-fiqh*). In welcher Weise sich die Rechtsschulen diesbezüglich unterscheiden, soll hier am Beispiel der *muqaddarāt* illustriert werden, einer Gruppe

* Lecturer in Islamic Studies, School of Divinity, University of Edinburgh, C.Lange@ed.ac.uk.

spezieller irrationaler Normen des Rechts. Im Folgenden werden ḥanafitische und šāfi‘itische Positionen zur Frage des *qiyās* in den *muqaddarāt* dargestellt. Anschließend wird die Frage nach der rechtspraktischen Relevanz dieser Diskussion aufgeworfen, wodurch grundsätzlich das Problem beleuchtet werden soll, inwieweit es möglich ist, die *uṣūl al-fiqh* historisch zu kontextualisieren.

Ein Kronzeuge für die Debatte um die *muqaddarāt* ist der Šāfi‘it Abū l-Muẓaffar Maṣṣūr as-Sam‘ānī (gest. 489/1096), der Großvater des bekannten Verfassers des *K. al-Ansāb*, Abū Sa‘d as-Sam‘ānī (gest. 562/1166). Abū l-Muẓaffar studierte so wie sein berühmterer Zeitgenosse Abū Ishāq aš-Šīrāzī zunächst ḥanafitisches Recht in Bagdad. In seine Heimatstadt Marv zurückgekehrt, konvertierte er dann zur šāfi‘itischen Rechtsschule. Die Ḥanafiten in Marv reagierten äußerst empfindlich auf diesen Gesinnungswandel: öffentliche Unruhen, eine *fitna*, war die Folge, und Abū l-Muẓaffar war gezwungen, die Stadt zu verlassen. Gegen Ende seines Lebens war er jedoch zurück in Marv, um an der Nizāmiyya Recht zu lehren. Er zählte dabei auch Ḥanafiten zu seinen Studenten, wie zum Beispiel den Sohn seines eigenen Bruders.¹

Abū l-Muẓaffars Werk ist also gut geeignet, die Auseinandersetzungen zwischen Ḥanafiten und Šāfi‘iten besonders im östlichen Teil des Seldschuken-Reichs in dieser manchmal als spätklassisch bezeichneten Periode des islamischen Rechts greifbar zu machen. In seinem *uṣūl al-fiqh*-Lehrbuch, den *Qawāṭi‘ al-adilla fī ‘ilm al-uṣūl* („Schlagende Argumente in der Wissenschaft von den Quellen des Rechts“), schreibt Abū l-Muẓaffar as-Sam‘ānī Folgendes zur Frage des Analogieschlussverfahrens in einigen umstrittenen Bereichen des Rechts:

Die Šāfi‘iten unterscheiden sich von den Ḥanafiten bezüglich dieses wohlbekanntes Problems (*hādīhi l-*

¹ Halm, *Die Ausbreitung der šāfi‘itischen Rechtsschule*, 85-7, hat die biographischen Daten des Abū l-Muẓaffar zusammengestellt. Vgl. auch Muḥammad Ḥasan Haitus Einführung zu seiner Edition der *muqaddima* von Sam‘ānīs *Qawāṭi‘ al-adilla*, 11-15.

mas'ala al-ma'rūfa), nämlich ob Analogieschlüsse zulässig sind in den vorgeschriebenen Strafen (*ḥudūd*), Sühneleistungen (*kaffārāt*) und anderen numerisch definierten Normen (*maqādīr*). Die šāfi'itische Rechtsschule vertritt die Meinung, dass es zulässig ist, *ḥudūd* und *kaffārāt* auf Grundlage des Analogieschlussverfahrens zu verhängen. Die Ḥanafiten verneinen dies.²

Der von as-Sam'ānī gebrauchte Oberbegriff für die gottgesetzten Normen, die er hier auflistet, ist *maqādīr*, oder *muqaddarāt*, wie es bei den anderen *uṣūlīs* in der Regel heißt. Das Verb *qaddara* im zweiten Verbalstamm bedeutet „festsetzen“, auch „vorherbestimmen“, die *muqaddarāt* sind also die „gesetzten“ oder „unveränderlich festgelegten“ Normen der *šarī'a*. Darunter fallen nach den üblichen Definitionen neben den *ḥadd*-Strafen und den Sühneleistungen auch die Dispensationen (*ruḥaṣ*) und die vom Erbrecht festgesetzten Erbanteile (*farā'id*), insgesamt also ein nicht unerheblicher Teil des Rechts. Bekanntlich umfassen die *ḥudūd* u.a. die Strafen für illegalen Geschlechtsverkehr; Sühneleistungen sind z.B. die Freilassung eines Sklaven für Verstöße gegen das Fastengebot im Ramaḍān; eine Dispensation ist z.B. die Erlaubnis nicht vorschriftsmäßig geschlachtetes Fleisch zu essen, um nicht Hungers zu sterben. Die Ḥanafiten nun lehnten es ab, auf diese *muqaddarāt* das Analogieschlussverfahren anzuwenden. Der Ḥanafit Abū l-Ḥusain al-Baṣrī (gest. 436/1044) schreibt diesbezüglich:

Die Frage ist die: Gibt es im göttlichen Gesetz eine Gruppe bestimmter Fälle, von denen gewusst wird, dass kein Beweis die *ratio legis* ihrer Norm erkennen lässt (*ḡumlatun min al-masā'ila yu'lamu annahu lā yaḡūzu an tadulla dalālatun 'alā 'illati aḥkāmihā*)? Wenn dem so ist, dann

² Sam'ānī, *Qawā'ir al-adilla*, IV, 88. Eine kurze Zusammenfassung der Problematik bieten Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 221-3; Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, 67-70. Ausführlicher dazu jetzt mein *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*.

darf auf keine dieser Normen das Analogieschlussverfahren angewendet werden.³

Aus diesen Zeilen spricht eine gewisse Skepsis gegenüber der Möglichkeit, die logische Struktur der *muqaddarāt* in dem Maße zu durchdringen, das es erlaubte, ihre Normen per Analogieschluss auf andere Fälle auszuweiten. Was aber genau macht diesen schwer fassbaren oder gar irrationalen Charakter der *muqaddarāt* aus? Und warum nahmen die Šāfi‘iten an dieser Schwierigkeit offenbar keinen Anstoß? Dieser Frage soll hier unter drei Gesichtspunkten nachgegangen werden, einem theologischen, einem epistemologischen und einem terminologischen.

Die Wurzel *qāf-dāl-rā’* nimmt eine Sonderstellung in der muslimischen Theologie ein, verweist sie doch auf Gottes Allmacht, seine *qudra*, zuweilen sogar auf seine Prädestinierung menschlichen Handelns (sein *qadar*). Im aš‘aritischen Okkasionalismus ist Gott die Ursache jedes einzelnen Ereignisses. Außerhalb Gottes gibt es keine Kausalität. Der Mensch kann diese göttliche Kausalität nicht rational erfassen. Er kann sich in seiner Beurteilung von Ursache und Effekt nur nach dem Eindruck richten, dass Gott bestimmte Ereignisse regelmäßig aufeinanderfolgen lässt, kraft seiner Gewohnheit, der *‘ādat Allāh*. Dieser theologische Standpunkt weist eine gewisse Ähnlichkeit mit der ḥanafitischen Position auf, dass die *muqaddarāt* Rechtsnormen sind, “deren Sinn nicht rational erfasst werden kann, um daraus andere Urteile abzuleiten” (*al-umūru l-muqaddarāti l-latī lā yumkinu ta‘aqqulu l-ma’nā li-ttaqdīr*).⁴ Der Aš‘arismus ist hingegen traditionellerweise mit den Šāfi‘iten verknüpft; die Šāfi‘iten insistierten jedoch auf der rationellen Erfassbarkeit und daher der Analogisierbarkeit der *muqaddarāt*, d.h. sie hielten es für möglich, für die *muqaddarāt* eine *ratio legis* (*‘illa*) zu bestimmen. Das hätte man eher von den Ḥanafiten erwartet, die der māturīdischen Theologie häufig näher standen als der aš‘aritischen. So warfen denn auch die

³ Baṣṭī, *Mu‘tamad*, II, 265. Vgl. Rāzī, *Maḥṣūl*, V, 349.

⁴ Zitiert in Āmidī, *Iḥkām*, IV, 65.

Ḥanafiten den Šāfi‘iten vor, sie widersprüchen sich hinsichtlich ihrer theologischen und ihrer juristischen Sichtweise des Kausalitätsproblems.⁵ In der ḥanafitischen Ablehnung des Analogieschlusses in den *muqaddarāt* hallen theologische Erwägungen wider. Die Šāfi‘iten hätten jedoch aufgrund ihrer Nähe zum aš‘aritischen Okkasionalismus diese Position eigentlich eher vertreten müssen. Eine direkte theologisch begründete Beeinflussung der ḥanafitischen Position liegt demnach fern.

Was den epistemologischen Status des Analogieschlussverfahrens bei den Ḥanafiten und Šāfi‘iten angeht, so waren beide eins, dass *qiyās* immer nur große Wahrscheinlichkeit (*ġalabat az-ẓann*) hervorbringt, nie jedoch unzweifelbar sicheres Wissen (*‘ilm yaqīnī*). Die Ḥanafiten betonten, dass beim *qiyās* immer ein Rest Zweifel (*šubha*) bestehen bleibt. Ihre Ablehnung von *qiyās* in den *muqaddarāt* erklärten sie u.a. mit dem Hinweis auf ein Prophetenwort: „Vermeidet *ḥadd*-Strafen, wenn Zweifel bestehen [oder: mithilfe des Arguments der *šubha*]“ (*idra‘ū l-ḥudūda bi-š-šubahāt*).⁶ Man kann dieses *ḥadīṭ* so verstehen, dass *ḥadd*-Strafen dann per Analogieschluss zulässig wären, wenn der Analogieschluss „sicheres Wissen“ zu produzieren imstande wäre. Da der *qiyās* aber immer nur eine „große Wahrscheinlichkeit“ mit sich bringt, und damit die Möglichkeit eines Irrtums nicht ausgeschlossen werden kann, darf er nicht auf die *ḥudūd* angewendet werden. Denn die

⁵ Zysow, *Economy of Certainty*, 341-2, verweist in diesem Zusammenhang auf eine Verteidigung der šāfi‘itischen Position durch Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm aš-Šahrastānī (gest. 548/1153), *Nihāyat al-iqdām fī ‘ilm al-kalām*, 374 (Arabic), 120 (English). Man vergleiche auch den Kommentar Eric Chaumonts zu seiner Übersetzung der *al-Luma‘ fī uṣūl al-fiqh* des Abū Ishāq Ibrāhīm b. ‘Alī aš-Širāzī (d. 476/1083), 263 Fn. 40: „Il est [...] assez étonnant de voir Š.[irāzī] suggérer ici que derrière tout statut établi par le Législateur, il y aurait un *wağh al-ḥikma* de nature objective (que celui-ci puisse ou ne puisse pas être connu des hommes). D'autant plus que [...] il revendique, sans réserves, le point de vue aš‘arite sur la création, à savoir que ‘Dieu fait ce qu’Il veut et statue comme Il le désire’”.

⁶ Ibn Māğā, *Sunan*, II, 850; Baihaqī, *as-Sunan al-kubrā*, VII, 359. In den *uṣūl*: Saraḥsī, *Uṣūl*, I, 147; Pazdawī, *Uṣūl*, I, 181; Ġazālī, *Manḥūl*, V, 475; Āmidī, *Iḥkām*, IV, 65; Subkī, *Ibhāğ*, III, 233, 236.

ḥudūd, wie auch die restlichen *muqaddarāt*, sind von Gott gesetzt, sie sind „Rechte Gottes“ (*ḥuqūq Allāh*) und dürfen daher keinem Irrtum ausgesetzt werden. As-Sam‘ānī führt zu dieser Position der Ḥanafiten Folgendes aus:

Der Analogieschluss ist die Assimilierung (*ilḥāq*) eines neuen Falls auf einen von mehreren möglichen Grundfällen. Daher bleiben die anderen, nicht gewählten Grundfälle als Zweifel bestehen. Die von Gott festgelegten Strafen sind jedoch außer Kraft gesetzt, wenn Zweifel bestehen. Es ist nicht erlaubt, sie als notwendig zu bezeichnen, wenn die Grundlage der Beweisführung bezweifelt werden kann.⁷

Wie antworteten die Šāfi‘iten auf diese Herausforderung? Wie dargelegt, stimmten sie mit den Ḥanafiten bezüglich des Grundsatzes der „großen Wahrscheinlichkeit“ überein. Sie lehnten es aber ab, daraus die Notwendigkeit von Zweifel (*šubha*) oder die Möglichkeit eines Irrtums abzuleiten. Der Šāfi‘it al-Āmidī schreibt:

Wir bestreiten, dass beim Analogieschlussverfahren die Möglichkeit eines Irrtums besteht, und zwar auf der Grundlage des Prinzips, dass jeder Jurist, der *iğtihād* betreibt, das Richtige trifft. Selbst wenn wir die Möglichkeit eines Irrtums anerkennt, würde dies noch nicht Zweifel (*šubha*) bedeuten, denn eine „große Wahrscheinlichkeit“ besteht ja.⁸

Die Šāfi‘iten, so schließt man aus Āmidīs Aussage, ließen das Prinzip der „großen Wahrscheinlichkeit“ auch in den *muqaddarāt* genügen, die Ḥanafiten hingegen nicht.

Das gegenseitige Unverständnis der Ḥanafiten und der Šāfi‘iten bezüglich der Frage der Analogisierbarkeit der *muqaddarāt* wurzelt also mehr in epistemologischen als in theologischen Differenzen. Ein Weiteres, Wesentliches kommt jedoch hinzu. Dem Abū Ḥanīfa schrieben spätere Ḥanafiten den

⁷ Sam‘ānī, *Qawāṭi‘ al-adilla*, IV, 93.

⁸ Āmidī, *Iḥkām*, IV, 66.

Grundsatz des *lā qiyāsa fī l-ḥudūd* zu: „Kein Analogieschluss in den *ḥadd*-Strafen“. Dies ist eine Maxime, die dem Analogieverbot des modernen westlichen Strafrechts verwandt scheint, dem *nulla poena sine lege* Feuerbachs. Al-Ġazālī reagierte ausgesprochen polemisch gegen diese Doktrin. „Abū Ḥanīfa“, so schrieb er,

hat die *ḥudūd* auf Grundlage des Analogieschlussverfahrens für unzulässig erklärt. Damit hat er das Fundament des Systems islamischer Normativität untergraben (*abṭala qāʿidat aš-šarʿ*).⁹

Dieser Angriff der Šāfiʿiten mag noch als reine Polemik angesehen werden. Ein tiefergehender Gegensatz hingegen kommt in einer verblüffenden Behauptung as-Samʿānīs, al-Ġazālīs und anderer Šāfiʿiten zum Vorschein: Sie hielten den Ḥanafiten vor, dass sie, entgegen ihrem eigenen Grundsatz, *qiyās* bei den *ḥadd*-Strafen, bei den Sühneleistungen und den Dispensationen anwandten! Al-Ġazālī beschreibt z.B. einen *qiyās* Abū Ḥanīfas bei der Festlegung von Strafen für Diebstahl und unehelichen Geschlechtsverkehr.¹⁰

Wie kann das sein? Samʿānīs Zeitgenosse, der Ḥanafit as-Saraḥsī (gest. ca. 483/1090), beschreibt den Standpunkt der Ḥanafiten so klar und deutlich, wie man es sich nur wünschen kann: „*Ḥadd* ist nicht zulässig auf Grundlage von *qiyās* (*al-ḥadd bi-l-qiyās lā yaṭbut*).“¹¹ Al-Kāsānī (gest. 587/1189) drückt es etwa hundert Jahre später so aus: „*Ḥadd* kann nur durch *tauqīf* festgestellt werden“,¹² d.h. nach Maßgabe des Qurʾāns, der *sunna* und des Konsens der Gelehrten. Wie ist dieser Widerspruch zu erklären? Soll man davon ausgehen, dass die Ḥanafiten A lehrten, aber B anwandten?

Al-Ġazālī kritisiert die ḥanafitische Anwendung des *qiyās* in den *muqaddarāt* mit dem Hinweis, dass die Ḥanafiten hier einen bestimmten Typus des *qiyās* falsch gebrauchen,

⁹ Ġazālī, *Manḥūl*, 489.

¹⁰ Ibid., 479.

¹¹ Saraḥsī, *Mabsūṭ*, IX, 78.

¹² Kāsānī, *Badāʾiʿ aš-šanāʾiʿ*, VII, 34.

nämlich den sogenannten „offenkundigen Analogieschluss“ (*qiyās ġalī*).¹³ Der Šāfi‘it al-Māwardī (gest. 450/1058) definiert den *qiyās ġalī* als eine Form des Analogieschlussverfahrens, bei dem der ursprüngliche Fall (*aṣl*) den neuen Fall direkt einzuschließen scheint, sich in Wirklichkeit aber so sehr von dem neuen Fall unterscheidet, dass ein echter Analogieschluss notwendig bleibt.¹⁴ Der *qiyās ġalī* bewegt sich also nah der Grenze zwischen unmittelbarer Implikation und naheliegender Analogie. Diese Grenze ist schwer zu bestimmen; die westliche Logik ist sich bis heute uneins, wo genau sie liegt.¹⁵

In der Logik wird das, was hier „unmittelbare Implikation“ genannt wird, häufig als *a fortiori* bezeichnet. Im Deutschen kommt dies oft durch den Zusatz „erst recht“ zum Ausdruck. Wenn es verboten ist, zu zweit auf dem Fahrrad zu fahren, dann ist es „erst recht“ verboten, dies zu dritt zu tun. Das erste Verbot wird hier *a fortiori* auf den zweiten Fall ausgeweitet. Die muslimischen Juristen hatten einige Schwierigkeiten, dieses *argumentum a fortiori* eindeutig zuzuordnen. Es wurde manchmal als *mafhūm al-ḥiṭāb* bezeichnet (aš-Šīrāzī) oder als *fahwā l-ḥiṭāb* (Ibn ‘Aqīl). Die Mehrheit der Juristen, einschließlich der Šāfi‘iten, Ibn Ḥazms und auch des Ḥanbaliten Ibn ‘Aqīl, hielten *a fortiori*-Schlüsse für Formen des *qiyās*.

Die Ḥanafiten sahen das anders. Für sie waren *a fortiori*-Schlüsse kein Bestandteil des Analogieschlussverfahrens. Sie behandelten solche Schlüsse lieber unter der Rubrik des *istiḥsān*, der „juristischen Präferenz“.¹⁶ Hier liegt der Grund dafür, dass die Šāfi‘iten den Ḥanafiten vorwerfen konnten, gegen ihre eigenen Prinzipien zu verstoßen, dass sie

¹³ Ġazālī, *Manḥūl*, 479.

¹⁴ Hallaq, „Non-Analogical Arguments“, 292. Vgl. Šīrāzī, *Luma‘* (Übers. Chaumont), 131, 263f.

¹⁵ Hallaq, „Non-Analogical Arguments“, 300: „It must be immediately stated here that the *a fortiori* argument has mystified the traditional logicians as much as it has eluded the modern ones“. Vgl. Klug, *Juristische Logik*, 147.

¹⁶ Ibn al-Humām, *Faṭḥ al-qadīr*, V, 286. Sam‘ānī, *Qawāṭi‘ al-adilla*, IV, 90, berichtet, dass die Ḥanafiten *ḥadd* oft auf Grundlage des *istiḥsān* verhängen, während die Šāfi‘iten dies für eine Anwendung des *qiyās* halten. Zur ḥanafitischen Bevorzugung des *istiḥsān* statt des *qiyās* in den *ḥudūd* s. auch Gleave, „Crimes Against God“, 85.

nämlich *qiyās* in den *muqaddarāt* gebrauchten. Bei diesem Vorwurf geht es um Fälle des *a fortiori*. Für die Šāfi‘iten sind diese Fälle eine Form von *qiyās*, nämlich *qiyās ġalī*. Für die Ḥanafiten hingegen sind sie gar kein *qiyās*, sondern fallen unter die Kategorie des *istiḥsān*. Das Problem ist mithin semantischer und terminologischer Natur. Auf solcher Grundlage konnte Streit und Polemik zwischen den beiden Rechtsschulen *ad infinitum* gedeihen.

Drei Ergebnisse sind also festzuhalten: 1. Ein Einfluss des *kalām* auf die Debatte um die Analogisierbarkeit der *muqaddarāt* wäre naheliegend, ist aber nicht nachweisbar; 2. das irrationale Element der *muqaddarāt* wird von den Ḥanafiten deutlicher anerkannt als von den Šāfi‘iten, deswegen halten die Ḥanafiten *qiyās* in den *muqaddarāt* für unzulässig, die Šāfi‘iten hingegen nicht; 3. ein nicht-analoges Schlussverfahren, nämlich das *argumentum a fortiori*, wird von den Šāfi‘iten dem *qiyās* zugeschlagen, von den Ḥanafiten jedoch nicht. Das ḥanafitische Verständnis von *qiyās* kommt also in dieser Hinsicht der Definition von Analogie in der modernen Logik näher als das der Šāfi‘iten.

Im Lichte des Verhältnisses von Straftheorie und Strafpraxis im vormodernen Islam gewinnt die Debatte um die Analogisierbarkeit der *muqaddarāt* eine weitere Dimension. Die *uṣūl al-fiqh* sind ein Genre der islamischen Tradition, das nur wenige Anhaltspunkte für die Geschichtswissenschaften bietet. Allzu oft jedoch wird dieses Genre so behandelt, als folgte es nur seinen eigenen ewigen Gesetzmäßigkeiten und existierte quasi in einem luftleeren Raum. In der Anekdotensammlung des Bagdader Richters at-Tanūḥī (gest. 384/994) liest man, dass der berühmte Ḥanafit Abū Yūsuf seine einflussreiche Position am Hofe des Hārūn ar-Rašīd der Anwendung des *ḥadd*-Verbots bei Zweifeln (*šubahāt*) zu verdanken hatte, eine Doktrin, die, wie oben gezeigt, in den *uṣūl al-fiqh* verankert war.

Der Anekdote at-Tanūḥīs zufolge wird Abū Yūsuf, bis dahin ein am Hof unbekannter *faqīh*, zu Hārūn ar-Rašīd

gerufen. Auf dem Weg durch die Korridore des Kalifenpalastes erhascht Abū Yūsuf einen Blick in ein seitlich gelegenes Verließ, in dem ein junger Mann, den er sofort als Prinzen erkennt, ihm mit den Händen Zeichen macht, er möge ihm helfen. In der folgenden Audienz fragt ihn Hārūn, was ein Herrscher zu tun habe, wenn er einen Mann Unzucht begehen sieht. Muss er ihn mit *ḥadd* bestrafen, also im schlimmsten Fall mit Steinigung? Abū Yūsuf verneint dies und verweist auf das Prophetenwort: *idraʿū l-ḥudūda bi-š-šubahāt*. Zweifel, urteilt er, sei in diesem Fall dadurch gegeben, dass erstens nur *ein* Zeuge (statt zwei) den Akt der Unzucht gesehen habe und zweitens durch Sehen erlangtes Wissen nicht als zweifelsfrei gelten könne. Hārūn ar-Rašīd ist entzückt; offensichtlich handelt es sich bei dem Übeltäter um einen seiner Söhne (ob al-Amīn oder al-Maʿmūn bleibt unerwähnt). Als Belohnung wird Abū Yūsuf zum Hofrichter und schließlich zum *qāḍī l-quḍāt* ernannt.¹⁷

Die Neigungen politischer Instanzen können also durchaus der einen oder anderen *uṣūl al-fiqh*-Doktrin entsprochen haben. Als weiteres Beispiel mag das ḥanafitische Verbot gelten, die Strafe für Unzucht (*zinā*) per Analogieschluss auf analen Geschlechtsverkehr (*liwāṭ*) anzuwenden. Die dominierende politische Figur der späteren Seldschukenzeit, in der auch as-Samʿānī und al-Ġazālī aktiv waren, war Sultan Sanjar. Sanjars Neigungen zum *liwāṭ* sind hinlänglichlich bekannt. Seine Vorliebe für türkische Sklavenjungen (*ġilmān*) brachte ihn mehr als einmal in die Bredouille, vor allem dann, wenn seine Favoriten damit drohten, das *liwāṭ*-Verhältnis in die Öffentlichkeit zu tragen. Mehrfach musste Sanjar auf Drängen der Emire einem Skandal dadurch vorbeugen, dass er einen *ġulām* aus dem Weg räumen ließ.¹⁸ Die Nähe Sanjars wie auch der meisten anderen Seldschuken-Sultane zur ḥanafitischen Rechtsschule mag damit zu tun haben, dass die Ḥanafiten dem *liwāṭ* weniger streng gegenüberstanden als die Šāfiʿiten und die anderen Rechtsschulen. Das ḥanafitische Analogieverbot in den *ḥudūd* scheint insgesamt den Geltungsbereich des *šarīʿa*-

¹⁷ Tanūḥī, *Nishwār al-muḥādara*, I, 252-3.

¹⁸ Bundārī, *Tārīḥ daulat āl Salġūq*, 245.

Strafrechts einzuschränken und gleichzeitig den Hoheitsbereich obrigkeitlicher Strafjustiz, in welchem *siyāsa* zum obersten Prinzip erhoben wurde, auszuweiten.

Als Ergebnis dieser Untersuchung soll nicht vorgeschlagen werden, dass bestimmte Doktrinen der *uṣūl al-fiqh* auf den Einfluss weltlicher Macht reduzierbar wären. Vielmehr könnte man im Sinne Max Webers von einer Wahlverwandtschaft zwischen bestimmten ideellen und materiellen Faktoren sprechen. Hinsichtlich des Analogieverbots in den *muqaddarāt* und seiner Auswirkungen speziell auf das Strafrecht und die obrigkeitliche Strafgewalt der Sultane und Emire scheint ein solcher Gedanke jedenfalls nicht abwegig.

Literaturverzeichnis:

- Āmidī, Saif ad-Dīn Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad (gest. 631/1233). *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*. Ed. Saiyid al-Ġumailī. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1404/1983
- Baṣrī, Abū l-Ḥusain Muḥammad b. ‘Alī (gest. 436/1044). *al-Muṭamad*. Ed. Ḥalīl al-Mais. 2 Bd. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1403/1983
- Baihaqī, Aḥmad b. al-Ḥusain (gest. 458/1066). *as-Sunan al-kubrā*. Ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭṭā. 10 Bd. Mekka: Maktabat Dār al-Bāz, 1414/1994
- Bundārī, al-Faṭḥ b. ‘Alī b. Muḥammad (gest. 643/1245-6). *Tārīḥ daulat āl Salġūq*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Ġadīda, 1978
- Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad (gest. 505/1111). *al-Manḥūl min ta’līqāt al-uṣūl*. Ed. Muḥammad Ḥasan Ḥitū. Damaskus: Dār al-Fikr, n.d.
- Gleave, Robert. „Crimes Against God and Violent Punishments in *al-Fatāwā al-‘ālamġiriyya*.” In: Hinnells, John R./King, Richard (Hgs.). *Religion and Violence in South Asia: Theory and Practice*. London: Routledge, 2007, S. 83-106
- Hallaq, Wael. „Non-Analogical Arguments in Sunnī Juridical Qiyās.” *Arabica* 36 (1989), S. 286-306
- Halm, Heinz. *Die Ausbreitung der šāfi‘itischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert*. Wiesbaden: Reichert, 1974

- Hasan, Ahmad. *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridical Principle of Qiyas*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1986
- Ibn al-Humām, Kamāl ad-Dīn Muḥammad b. ‘Abd al-Wāḥid (gest. 861/1457). *Faṭḥ al-qadīr*. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.
- Ibn Māğā, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Yazīd al-Qazwīnī (gest. 273/887). *as-Sunan*. Ed. Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1991
- Kāsānī, ‘Alā’ ad-Dīn Abū Bakr b. Mas‘ūd (gest. 587/1189). *Badā’i’ aṣ-ṣanā’i’ fī tartīb aš-šarā’i’*. 7 Bd. Kairo: al-Maṭba‘a al-Ġamāliyya, 1910
- Klug, Ulrich. *Juristische Logik*. 4. Aufl. Berlin: Springer, 1982
- Lange, Christian. *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008
- Pazdawī, Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad (gest. 482/1089). *Uṣūl al-fiqh*. Karachi: Maṭba‘at Ġāwīd Barīs, n.d.
- Rāzī, Faḥr ad-Dīn Muḥammad b. ‘Umar (gest. 606/1210). *al-Maḥṣūl fī ‘ilm al-uṣūl*. Ed. Ṭahā Ġābir Faiyāḍ al-‘Alwānī. 6 Bd. Beirut: Mu’assasat ar-Risāla, 1412/1992
- Šahrastānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm (gest. 548/115). *Niyāyat al-iqdām fī ‘ilm al-kalām*. Ed. und übers. Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1934
- Sam‘ānī, Abū l-Muẓaffar Maṣṣūr b. Muḥammad b. ‘Abd al-Ġabbār (gest. 489/1096). *Qawāṭi’ al-adilla*. Ed. ‘Alī al-Ḥakamī. Riyad: Ġāmi‘at Umm al-Qurā, 1418/1998
- Saraḥsī, Muḥammad b. Aḥmad (gest. c. 483/1090). *al-Mabsūt*. Kairo 1324-31/[1906-13].
 ————. *al-Uṣūl*. 2 Bd. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, n.d.
- Širāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm b. ‘Alī b. Yūsuf al-Fīrūzābādī (gest. 476/1083). *al-Luma’ fī uṣūl al-fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1405/1985. Übers. Eric Chaumont. *Traité de théorie légale musulmane*. Berkeley: Robbins Collection, 1999
- Subkī, Taqī ad-Dīn ‘Alī b. ‘Abd al-Kāfī (gest. 756/1355). *al-Ibhāğ*. 3 Bd. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1404/[1984]
- Tanūḥī, al-Muḥassin b. ‘Alī al-Qādī (gest. 384/994). *Niṣwār al-muḥāḍara wa-aḥbār al-mudākara*. Ed. ‘Abbūd aš-Šālğī. Beirut: Dār Šāḍir, 1391/1978
- Zysow, Aron. *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*. Ph.D. dissertation, Harvard University, 1984