Taqī ad-Dīn an-Nabhānī

Die islamische Persönlichkeit Teil 2

Aus den Veröffentlichungen
von
Hizb-ut-Tahrir

Taqī ad-Dīn an-Nabhānī

Die islamische Persönlichkeit Teil 2

Aus den Veröffentlichungen
von
Hizb-ut-Tahrir

Fünfte Auflage
1424 n. H. – 2003 n. Chr.
(autorisierte Ausgabe)

Dār al-Umma - Verlag
für Druck, Veröffentlichung und Verteilung
PF – 135190
Beirut – Libanon

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۞ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ۞ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا ۞ فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا ۞ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا ۞ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا ۞ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾

النساء 59-65

Im Namen Allahs des Erbarmungsvollen

des Barmherzigen

Ihr, die ihr glaubt! Gehorcht Allah und gehorcht dem Gesandten und denen, die unter euch Befehlsgewalt innehaben. Und wenn ihr in einer Sache strittig seid, so bringt sie vor Allah und den Gesandten, wenn ihr an Allah und den Jüngsten Tage glaubt. Das ist besser und trefflicher in der Deutung. 60. Hast du nicht jene gesehen, die behaupteten, an das zu glauben, was zu dir und was vor dir herabgesandt worden ist? Sie wollen eine Rechtsentscheidung beim Teufel suchen, wo ihnen doch befohlen wurde, sich von ihm abzukehren. Und Satan will sie weit in die Irre leiten. 61. Und wenn ihnen gesagt wird: "Kommt her zu dem, was Allah herabgesandt hat, und zum Gesandten", siehst du die Heuchler sich nachdrücklich abwenden. 62. Aber wie, wenn ein Unheil sie trifft durch das, was ihre Hände vorausgeschickt haben, kommen sie zu dir und schwören bei Allah: "Wir wollten ja nur das Beste und gutes Gelingen." 63. Das sind die, von denen Allah weiß, was in ihren Herzen ist. So wende dich ab von ihnen, ermahne sie und sag ihnen in ihr Herz ein treffendes Wort. 64. Und Wir haben keinen Gesandten entsandt, ohne dass ihm mit Allahs Erlaubnis gehorcht werde. Und wären sie - nachdem sie sich Unrecht getan haben - zu dir gekommen und hätten sie Allah um Vergebung gebeten, und der Gesandte für sie um Vergebung gebeten, hätten sie gewiss Allah Allvergebend, Barmherzig gefunden. 65. Doch nein, bei deinem Herrn; sie sind nicht eher gläubig, bis sie dich zum Richter über alles erheben, was zwischen ihnen strittig ist, sie sodann in ihren Herzen keinen Zweifel gegen deine Entscheidung hegen und sich vollends ergeben.

(An-Nisāʾ 4, Vers 59-65)

Inhaltsverzeichnis

Das Studium der Rechtswissenschaft 9
Beispiele aus der Rechtswissenschaft 14
Das Kalifat..... 17
Die Frist, die den Muslimen gewährt wird, um einen Kalifen einzusetzen 33
Der vertragliche Abschluss des Kalifats (*inʿiqād al-baiʿa*) 36
Die *baiʿa*..... 45
Die Voraussetzungen des Kalifen 52
Das Streben nach dem Kalifat 63
Die Einheit des Kalifats..... 65
Die Nachfolgebestimmung oder das Vermächtnis. 70
Die Methode zur Aufstellung des Kalifen 73
Das islamische Recht ernannte keine bestimmte Person für das Kalifat..... 94
Die allgemeinen Verantwortungen 192
Der islamische Staat ist ein menschlicher und kein göttlicher Staat 210
Die Absetzung des Kalifen..... 250
Die Befehlsgewalt (*al-imāra*) 254
Der Gehorsam..... 265
Die Adoption von Rechtssprüchen und Tätigkeitsstilen seitens des Kalifen..... 271
Der *ǧihād* 296
Der Kalif und der *ǧihād* 309

Die Bedeutung dessen, dass der Kalif die Armeeführung übernimmt 314
Der Märtyrer 331
Ar-ribāṭ 351
Die islamische Armee 356
Die Zuhilfenahme von Ungläubigen für den Kampf 358
Die Ausrüstung der islamischen Armee 370
Banner und Flaggen 372
Die Kriegsgefangenen 378
Die Kriegspolitik 391
Das Lügen im Krieg 406
Die Spionage 415
Das Friedensabkommen 428
Militärische Bündnisse 432
Die zulässigen Abkommen 438
Das Notabkommen 442
Der Bruch von Abkommen 447
Der zu bekriegende Ungläubige 454
Der Schutzsuchende (*al-mustaʾmin*) 456
Die Rechtssprüche betreffend den Schutzbefohlenen 461
Der Islam muss auf die Ungläubigen angewendet werden 473
Die *ǧizya* 478
Die Länder des *ʿušr*, des *ḫarāǧ* und des Friedensabkommens 484

Dār al-kufr und *dār al-islām* 504
Al-muwālāt – die Verbundenheit der Gläubigen mit den Ungläubigen 511
Die Auswanderung von der Stätte des Unglaubens in die Stätte des Islam 539
Der Standpunkt des Islam bezüglich Sklaven und Sklaverei 550
Wie das Sklavenproblem gelöst wird 551
Wie das Problem der Versklavung gelöst wird.... 563
Die Beziehungen zwischen den Individuen 570
Der Handel - *al-baiʿ* 575
Alles, was den Menschen verboten ist, darf nicht verkauft werden 583
Was man nicht besitzt, darf man nicht verkaufen 586
Der Kauf mit Lieferaufschub – *baiʿ as-salam* 592
Der Verkauf von Früchten auf den Stämmen 603
Der Verkauf auf Schuld und Ratenzahlung 618
Die Handelsvertretertätigkeit 627
Die Anmietung 638
Der Arbeitnehmer (*al-aǧīr*) 640
Der Arbeitslohn 641
Die Bemessung des Arbeitslohns 643
Die Lohnhöhe..... 646
Die Auszahlung des Lohns 648
Die Arten von Arbeitnehmern 650
Im Islam gibt es kein Arbeiterproblem..... 653

Das Mieten von Sachobjekten 658
Das Mieten von Objekten für Wohnzwecke..... 664
Jede Form der Bestechung (*rišwa*) ist verboten 668
Das Pfand - *ar-rahn* 679
Die Pfandnutzung seitens des Pfandnehmers..... 682
Al-muflis – der Bankrotteur..... 691
Der Wechsel – *al-ḥawāla* 699
Die bildliche Darstellung 705

بسم الله الرحمن الرحيم

Das Studium der Rechtswissenschaft

Die Kenntnis der islamischen Rechtssprüche, die der Muslim in seinem Leben benötigt, stellt eine individuelle Pflicht für jeden Muslim dar, da ihm befohlen wurde, seine Handlungen gemäß den Gesetzen des islamischen Rechts zu vollziehen. Denn die Ansprache, mit welcher der Gesetzgeber den Menschen und den Gläubigen Seine Beauftragung (*taklīf*) mitgeteilt hat, ist in apodiktischer Weise ergangen, die niemandem eine Wahl überlässt. Dies gilt sowohl für das Überzeugungsfundament (ʿ*aqīda*) als auch für die Handlungen der Menschen (*aʿmāl*). So stellt die Aussage des Erhabenen

﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾

Glaubt an Allah und Seinen Gesandten [...], (4:136) und ebenso Seine Aussage

﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾

Und Allah hat den Handel erlaubt und den Zins verboten [...] (2:275) eine Ansprache dar, die eine Aufforderung beinhaltet. In ihrer Eigenschaft als Ansprache – ganz abgesehen vom Inhalt, den sie uns vermitteln – sind sie von apodiktischer Natur (*ǧāzim*). Beleg dafür ist die Aussage des Erhabenen:

﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾

Weder ein gläubiger Mann noch eine gläubige Frau haben – wenn Allah und Sein Gesandter eine Sache entschieden haben – in ihrer Angelegenheit noch eine Wahl. (33:36) Ebenso ist es durch die Tatsache belegt, dass der Mensch für jede Handlung zur Rechenschaft gezogen wird. Der Erhabene sagt:

﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾

Wer also das Gewicht eines Staubkorns tut, wird Gutes sehen. Und wer das Gewicht eines Staubkorns tut, wird Schlimmes sehen. (99:7-8) Auch sagt Er:

﴿ يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوٓءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُۥٓ أَمَدًۢا بَعِيدًا ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ ﴾

An jenem Tage wird jede Seele das, was sie an Gutem getan hat, bereitfinden. Und von dem, was sie an Bösem getan hat, hätte sie gern, wenn zwischen ihr und ihm ein weiter Abstand wäre. (3:30)

Und Er sagt:

﴿ وَتُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ ﴾

Und jeder Seele wird das vergolten, was sie getan hat. (16:111) Die Beauftragung Allahs an die Menschen (*taklīf*) ist also in apodiktischer Form ergangen. Und der Muslim ist zwingend aufgefordert worden, sich beim Vollzug irgendeiner Handlung an die islamischen Rechtssprüche zu halten. Was den Inhalt des *taklīfs* anlangt, d. h. die konkrete Angelegenheit, mit der Allah ihn beauftragt hat, sei es eine Aufforderung zur Handlung oder zur Unterlassung oder ein Freistellen des Handlungsvollzugs, so gilt Folgendes: Der Inhalt kann verpflichtenden Charakter haben (*farḍ*) oder eine wünschenswerte (*mandūb*), erlaubte (*mubāḥ*), verbotene (*ḥarām*) oder unerwünschte Sache (*makrūh*) beschreiben. Der *taklīf* an sich ist jedoch apodiktisch ergangen und lässt dem Muslim im Hinblick auf seine Befolgung keine Wahl. Er hat nur eine einzige Beschaffenheit, nämlich die Pflicht, ihn einzuhalten. Deshalb ist es eine Pflicht für jeden Muslim, die islamischen Gesetze, die er im Leben benötigt, zu kennen. Hingegen stellt die Kenntnis jener islamischen Gesetze, die über das hinausgehen, was er in seinem Leben benötigt, keine individuelle Pflicht dar, sondern nur eine Pflicht, die zur Genüge erfüllt werden muss (*farḍ kifāya*). Wenn sie von einigen erfüllt wird, fällt sie von den anderen ab. Das wird durch den folgenden Bericht von Anas ibn Mālik gestützt, in dem es heißt: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«طلب العلم فريضة على كل مسلم»

Das Streben nach Wissen ist eine Pflicht für jeden Muslim. Auch wenn hier jedes Wissen gemeint ist, dass der Muslim in seinem Leben benötigt, so fällt auch die islamische Rechtswissenschaft darunter, und

zwar im Hinblick auf die Rechtssprüche, die für den Muslim in seinem Leben erforderlich sind, wie gottesdienstliche Handlungen (*ʿibādāt*), Rechtsbeziehungen (*muʿāmalāt*) und Anderes. Von diesem Aspekt her zählt das Studium der islamischen Rechtswissenschaften (*fiqh*) zu den Dingen, die für die Muslime notwendig sind. Vielmehr zählt es zu den Gesetzen, die Allah den Muslimen verpflichtend auferlegt hat – sei es als individuelle Pflicht (*farḍ ʿain*) oder als Pflicht, die zur Genüge erfüllt werden muss (*farḍ kifāya*). Auch sind Hadithe (*aḥādīṯ*) des ehrwürdigen Propheten (s) ergangen, die zum Studium der Rechtswissenschaft anspornen. So hat der Gesandte (s) zum Erlernen des *fiqh* angespornt. Al-Buḫārī berichtet über den Weg Muʿāwiya ibn Abī Sufyāns, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»

Mit wem Allah Gutes vorhat, dem schenkt Er Gelehrsamkeit in der Glaubensordnung (*dīn*). Und Saʿīd ibn al-Musaiyib berichtet von Abū Huraira, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»

Mit wem Allah Gutes vorhat, dem schenkt Er Gelehrsamkeit in der Glaubensordnung (*dīn*).[1] Diese *aḥādīṯ* betonen in deutlicher Weise den besonderen Stellenwert der Rechtswissenschaft und spornen zu deren Studium an. Auch wird von ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb berichtet, der sagte: *Der Tod von tausend Gottesdienern, die die Nacht betend und den Tag fastend*

[1] Bei ibn Māğa tradiert.

verbringen, ist wahrlich leichter als der Tod eines Vernunft Begabten, der das Erlaubte und Verbotene Allahs durchblickt.[2]

[2] Bei ibn Ḥanbal tradiert.

Beispiele aus der Rechtswissenschaft

Die Gefährten, Allahs Wohlgefallen über sie, waren Araber. Arabisch beherrschten sie somit von Natur aus. Sie waren Sprachgelehrte, die ein präzises und umfassendes Verständnis der arabischen Sprache besaßen. Ebenso waren sie ständige Begleiter des Gesandten Allahs (s). So wurde der Koran in ihrer Anwesenheit beim Gesandten (s) offenbart. Der Gesandte (s) pflegte das Gesetz Allahs zu einem Ereignis vor ihren Augen und Ohren darzulegen. Damit wurden sie auch zu Gelehrten in der islamischen Rechtsprechung und erlangten umfassendes Wissen darüber. Wenn sich ihnen eine Rechtsfrage stellte, welche die Darlegung des Gesetzes Allahs erforderte, dann legten sie das Gesetz durch Erläuterung ihrer Meinung dar, die sie aus den Texten oder aus deren Sinngehalt abgeleitet hatten. Oftmals begnügten sie sich damit, den Rechtsspruch zu verkünden, ohne dessen Rechtsbeweis darzulegen. Deshalb sind die Rechtsurteile der Gefährten als deren Rechtsmeinungen tradiert worden. Das hat manche Leute zu der Annahme bewogen, dass die Prophetengefährten (*ṣaḥāba*) ihre eigene Meinung zu den Rechtsfragen äußerten. Die Wahrheit ist aber, dass die *ṣaḥāba* den *Rechtsspruch* äußerten, den sie mit ihrem Verständnis aus den Offenbarungstexten abgeleitet hatten. Allerdings haben sie ihn nicht mit seinem Rechtsbeweis verknüpft oder seinen Rechtsgrund (*ʿilla*) bzw. den entsprechenden Beleg dafür dargelegt. Dies hat zur falschen Vorstellung geführt, dass es sich um eine Meinung der *ṣaḥāba* handle und dass es dem Menschen erlaubt sei, in einer Rechtsfra-

ge seine (eigene) Meinung zu äußern, solange sein Verstand mit dem Islam „gesättigt" und er des Arabischen mächtig ist.

Als die Epochen anbrachen, die von einer Schwäche in der arabischen Sprache geprägt waren, wurde das Arabische nach einem Regelwerk erlernt, um eine korrekte Artikulation zu gewährleisten. Und als sich Lüge bei den Überlieferern einschlich und dem Propheten (s) Aussagen in den Mund gelegt wurden, die er niemals getätigt hatte, wurden die Hadithe zu einer Wissenschaft, die man nach bestimmten Prinzipien erlernt. Somit war es zur Ableitung von Rechtssprüchen nun nötig geworden, Wissen über die arabische Sprache und die Offenbarungstexte zu besitzen. Dem (abgeleiteten) Rechtsspruch wurde nun der Rechtsbeweis bzw. der Beweisaspekt (*waǧh al-istidlāl*) hinzugefügt. Die Untersuchung der islamischen Rechtswissenschaft begann sich jetzt neu auszugestalten und wurde auf eine spezifische Weise strukturiert. Abgesehen von den unterschiedlichen Vorgehensweisen bei der Einteilung und Strukturierung war es erforderlich geworden, bei der Darlegung des Rechtsspruches ebenso dessen Rechtsbeweis zu erläutern. Auch musste der Beweisaspekt erläutert werden, wenn über den Rechtsspruch Meinungsverschiedenheit herrschte. Hunderttausende Werke über die islamische Rechtswissenschaft wurden in unterschiedlichen Strukturierungs- und Darlegungsweisen verfasst und füllten die islamische Bibliothek mit einem immensen Wissensreichtum an. Nachdem jedoch die Ungläubigen die Muslime ab der Mitte des achtzehnten christlichen Jahrhunderts erfolgreich invadierten, begannen sie die Muslime, im Hinblick auf die islamischen Wissenschaften in die Irre zu führen. Sie

erzeugten bei ihnen eine Abneigung gegenüber den Büchern der islamischen Rechtswissenschaft. Gleich einem Sophisten, der bei den Menschen eine Abneigung gegenüber dem Honig erzeugt, indem er ihnen weißmacht, dass es sich um Fliegenmist handle. So stellten sie die islamische Rechtswissenschaft in einem finsteren Bild dar, damit sich die Muslime davon abwenden. Eine Abwendung von der Rechtswissenschaft bedeutet aber, dass sich die Muslime vom Wissen um die Rechtssprüche des Islam abwenden und damit zu Ignoranten in der Glaubensordnung Allahs werden. Und so ist es auch gekommen. Deswegen müssen die Muslime dazu angespornt werden, sich dem Studium der Rechtswissenschaft zuzuwenden, indem ihnen Musterbeispiele aus der islamischen Rechtswissenschaft vorgeführt werden, die bei ihnen das Verlangen nach deren Studium erwecken. Es wäre sinnvoll, den Menschen Musterbeispiele aus jenen islamischen Rechtssprüchen vorzustellen, die mit den Allgemeinbeziehungen in Verbindung stehen und die heute als politische Gesetze bzw. als Verfassungsrecht bezeichnet werden. Auch wäre es sinnvoll, Musterbeispiele aus den Rechtssprüchen der Beziehungen der Menschen untereinander vorzustellen, was heute als Zivilrecht oder bürgerliches Gesetzbuch bezeichnet wird. Zudem sollen Musterbeispiele an Rechtssprüchen aus dem Bereich des Straf- (*al-ʿuqūbāt*) und des Beweisrechts (*al-baiyināt*) vorgestellt werden, damit das rechtswissenschaftliche Bild in vollkommener Klarheit erscheint. Vielleicht wecken diese Beispiele das Verlangen nach einem Studium der Rechtswissenschaft direkt aus den anerkannten Hauptwerken der islamischen Jurisprudenz.

Das Kalifat

Das Kalifat ist eine allgemeine Führerschaft für alle Muslime auf der Welt, um die Gesetze des islamischen Rechts durchzuführen und die islamische Botschaft in die Welt zu tragen. Das Kalifat ist mit dem Imamat ident, beide Ausdrücke haben dieselbe Bedeutung. In den authentischen Hadithen (*aḥādīṯ ṣaḥīḥa*) werden beide Begriffe in ein und derselben Bedeutung verwendet. In keiner Textstelle wurde einer der beiden Begriffe in einer Bedeutung verwendet, die sich von der Bedeutung des anderen unterscheidet. D. h. weder im Koran noch in der Sunna sind sie in einer abweichenden Bedeutung voneinander verwendet worden, denn diese Quellen bilden allein die Texte göttlichen Rechts. Auch sind die Begriffe "Imamat" und "Kalifat" nicht zwangsweise zu benützen, lediglich ihr Inhalt ist für die Muslime bindend.

Die Aufstellung eines Kalifen stellt eine Pflicht für alle Muslime in allen Teilen der Erde dar. Und die Erfüllung dieser Pflicht ist – gleich der Erfüllung jeder anderen Pflicht, die Allah den Muslimen auferlegt hat – eine unabdingbare Aufgabe, bei der man keine Wahl hat und die keinesfalls vernachlässigt werden darf. Jede Vernachlässigung in der Erfüllung dieser Pflicht stellt eine der größten Sünden dar, die Allah aufs Härteste bestrafen wird.

Der Beweis für die Pflicht, einen Kalifen für alle Muslime aufzustellen, geht aus dem Koran, der Sunna und dem Konsens der Prophetengefährten (*iǧmāʿ aṣ-ṣaḥāba*) hervor.

Was den Koran betrifft, so hat Allah, der Erhabene, dem Gesandten (s) befohlen, unter den Muslimen nach dem zu richten, was Er herabgesandt hat. Sein Befehl an den Gesandten ist in apodiktischer Weise ergangen. So spricht ihn der Erhabene mit den Worten an:

﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّ﴾

So richte unter ihnen nach dem, was Allah herabgesandt hat, und folge nicht ihren Neigungen, so dass du von dem abgebracht wirst, was an Wahrheit zu dir gekommen ist. (5:48) Auch sagt Er ihm:

﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَ﴾

Und wahrlich, richte unter ihnen nach dem, was Allah herabgesandt hat, und folge nicht ihren Neigungen. Und nimm dich in Acht vor ihnen, dass sie dich nicht von einigem abbringen, was Allah zu dir herabgesandt hat. (5:49) Eine an den Propheten gerichtete Ansprache ist auch eine Ansprache an seine *umma,* solange kein Spezifizierungsbeleg (*dalīl taḫṣīṣ*) ergangen ist. Und hier ist kein Spezifizierungsbeleg ergangen, somit ist die Anweisung, die islamische Regentschaft zu errichten, an alle Muslime gerichtet. Und die Aufstellung des Kalifen bedeutet nichts anderes als die Errichtung der Regentschaft und Herrschaft des Islam. Darüber hinaus hat Allah den Muslimen die Pflicht auferlegt, den Befehlshabern, d. h. den Regenten, zu gehorchen. Das belegt (impli-

zit) die Pflicht der Existenz eines Befehlshabers für die Muslime. Der Erhabene sagt:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾

Ihr, die ihr glaubt! Gehorcht Allah und gehorcht dem Gesandten und denjenigen, die unter euch die Befehlsgewalt innehaben. (4:59) Allah wird nämlich nicht den Gehorsam gegenüber jemandem anbefehlen, der nicht existiert. Somit belegt der Vers auch die Aufforderung zur Aufstellung eines Befehlshabers. Diese Aufstellung ist aber weder von wünschenswerter noch von erlaubter Natur, sondern hat verpflichtenden Charakter (*wāǧib*). Denn das Richten nach dem, was Allah herabgesandt hat, stellt eine Pflicht dar. So hat Allah, als er den Gehorsam gegenüber dem Befehlshaber anbefahl, damit gleichzeitig dessen Aufstellung anbefohlen. Und da die Aufstellung des Befehlshabers die Errichtung des islamischen Gesetzes zur Folge hat und seine Nichtaufstellung dessen Verlust, ist seine Aufstellung verpflichtend, weil seine Nichtaufstellung zu einer Sünde führt, nämlich die Nichtanwendung der Gesetze des Islam.

Was die Sunna anlangt, so berichtet Muslim von Nāfiʿ, der sagte: *Ibn ʿUmar sprach zu mir: „Ich hörte den Gesandten Allahs (s) sagen:*

«من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»

Wer eine Hand aus dem Gehorsam zieht, der trifft Allah am Tage der Auferstehung ohne eine Rechtfertigung für sich zu haben, und wer stirbt und im Nacken keine *baiʿa* trägt, der stirbt einen

Tod der *ǧāhilīya*[3]!"[4] Der Prophet (s) hat es also zur Pflicht gemacht, dass jeder Muslim "im Nacken" eine *baiʿa* trägt. Denjenigen, der stirbt, ohne "im Nacken" eine *baiʿa* zu tragen, beschreibt er als jemanden, der einen *ǧāhilīya*-Tod gestorben ist. Die *baiʿa* kann aber nur dem Kalifen geleistet werden und sonst niemandem. Und der Prophet (s) hat es jedem Muslim vorgeschrieben, "im Nacken" eine *baiʿa* für einen Kalifen zu tragen. Er hat es aber nicht zur Pflicht erhoben, dass jeder Muslim einem Kalifen tatsächlich die *baiʿa* gibt; Pflicht ist nur, dass die *baiʿa* "im Nacken" jedes Muslims vorhanden ist - mit anderen Worten, dass es einen Kalifen gibt, der die *baiʿa* "im Nacken" jedes Muslims verdient. Die Existenz des Kalifen lässt also die *baiʿa* "im Nacken" jedes Muslims vorhanden sein, ob er nun tatsächlich die *baiʿa* geleistet hat oder nicht. Der Hadith ist demzufolge ein Beweis für die Pflicht, einen Kalifen aufzustellen. Er beinhaltet aber keine Verpflichtung, dass jeder Muslim dem Kalifen tatsächlich die *baiʿa* leistet. Was der Prophet (s) nämlich angeprangert hat, ist das Nichtvorhandensein einer *baiʿa* "im Nacken" eines jeden Muslim, bevor dieser stirbt. Das Nichtleisten der *baiʿa* selbst hat der Gesandte jedoch nicht gerügt. Muslim berichtet über al-Aʿraǧ und Abū Huraira, dass der Prophet (s) sprach:

«إنما الإمام جُنة يُقاتَل من ورائه ويُتّقى به»

Der Imam ist ein Schutz, man kämpft hinter ihm und schützt sich durch ihn. Muslim berichtet auch von Abu Ḥāzim, der sagte: *Ich saß fünf Jahre bei*

---

[3] Bezeichnung für die vorislamische Zeit der Unwissenheit.
[4] Bei Muslim tradiert.

Abū Huraira und hörte ihn vom Propheten (s) berichten, der sprach:

كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم»

„Das Volk Israel ist von Propheten betreut worden. Immer wenn ein Prophet starb, folgte ihm ein anderer. Nach mir wird jedoch kein Prophet mehr sein. Es werden aber Kalifen kommen und deren Zahl wird groß sein." Sie fragten: „Was befiehlst du uns?" Er antwortete: „Erfüllt die *baiʿa* des jeweils Ersteren und gebt ihnen ihr Recht, denn Allah wird sie über das zur Rechenschaft ziehen, was er ihnen in ihre Obhut gelegt hat!" Von ibn ʿAbbās wird berichtet, dass der Gesandte Allahs (s) sprach:

«من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه، فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية»

Wem etwas an seinem Amir missfällt, der soll sich in Geduld üben. Denn jeder, der sich von der Herrschaft um eine Handbreit loslöst und stirbt, stirbt einen Tod der *ğāhilīya*![5] Diese Hadithe beinhalten die Mitteilung seitens des Propheten, dass die Muslime von Befehlshabern betreut werden. Sie beschreiben den Kalifen als *ğunna*, d. h. als einen

[5] Bei Muslim tradiert.

Schutz. Die Beschreibung des Imam seitens des Propheten (s) als Schutz ist eine Mitteilung über die Vorzüge der Existenz eines Imams und stellt somit eine Handlungsaufforderung dar. Denn jede Mitteilung (*iḫbār*) seitens Allahs oder des Gesandten (s) ist, wenn sie einen Tadel beinhaltet, eine Unterlassungsaufforderung, d. h. eine Negation der Handlung. Beinhaltet sie aber ein Lob, so stellt sie eine Handlungsaufforderung dar. Sollte von der geforderten Handlung die Errichtung des islamischen Gesetzes abhängen bzw. von deren Unterlassung dessen Verlust, so ist diese Aufforderung zwingender, d. h. apodiktischer Natur. In diesen Hadithen wird auch erwähnt, dass es die Kalifen sind, die die Muslime betreuen, was implizit die Aufforderung zu deren Aufstellung beinhaltet. Ferner enthalten sie das Verbot, dass ein Muslim sich gegen den Machthaber auflehnt, was implizit bedeutet, dass der Muslim verpflichtet ist, eine Herrschaft bzw. Regentschaft für sich zu errichten. Darüber hinaus hat der Prophet (s) befohlen, den Kalifen zu gehorchen und jene zu bekämpfen, die ihnen das Kalifat streitig machen. Auch das stellt implizit das Gebot dar, einen Kalifen aufzustellen und sein Kalifat zu erhalten, indem alle bekämpft werden, die ihm das Kalifat streitig machen. So berichtet Muslim, dass der Prophet (s) sprach:

«ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر»

Wer einem Imam die *baiʿa* leistet, ihm seinen Handschlag gibt und die Frucht seines Herzens, dann soll er ihm gehorchen, so er dazu im Stande ist. Wenn ein anderer kommt und ihm die Herr-

schaft streitig macht, so schlagt dem anderen den Kopf ab. Der Befehl, dem Imam zu gehorchen, ist somit auch ein Befehl, ihn aufzustellen. Und der Befehl, seinen Widersacher zu bekämpfen, ist ein klares Indiz (*qarīna*) für das zwingende Gebot, die Herrschaft unter einem einzigen Kalifen dauerhaft zu erhalten.

Was den Konsens (*iǧmāʿ*) der Gefährten des Propheten (s) betrifft, so herrscht Einstimmigkeit unter ihnen über die Pflicht, nach dem Tode des Gesandten Allahs (s) einen Kalifen für ihn aufzustellen. Ebenso kamen sie überein, einen Kalifen (d. h. Nachfolger) für Abū Bakr zu ernennen, wie auch für ʿUmar und ʿUṯmān nach deren Tod. Was den Konsens der Gefährten noch erheblich untermauert, ist die Tatsache, dass sie das Begraben des Gesandten Allahs (s) nach dessen Tod verzögerten, weil sie mit der Aufstellung eines Kalifen beschäftigt waren, obwohl das schnellstmögliche Begraben eines Toten nach dessen Verscheiden im Islam eine Pflicht darstellt. Für jene, denen die Vorbereitung des Leichnams sowie die Durchführung des Begräbnisrituals zukommen, ist es untersagt, sich mit irgendetwas anderem zu beschäftigen, bis der Tote begraben ist. Von den Gefährten, die sich eigentlich mit der Vorbereitung des Leichnams des Propheten und seines Begräbnisses beschäftigen müssten, war ein Teil damit beschäftigt, einen Kalifen aufzustellen, statt den Propheten zu begraben. Der andere Teil von ihnen billigte dies schweigsam und beteiligte sich an der Verzögerung des Begräbnisses zwei ganze Nächte lang, obwohl sie im Stande waren, dies anzuprangern oder selbst den Propheten (s) zu begraben. Somit ist ihr Konsens (*iǧmāʿ*) darüber belegt, dass die Beschäftigung mit der

Aufstellung eines Kalifen dem Begraben eines Toten vorzuziehen ist. Dies kann aber nur dann der Fall sein, wenn die Aufstellung eines Kalifen eine höhere Pflicht darstellt als das Begraben eines Toten. Außerdem sind alle Gefährten des Propheten zeit ihres Lebens darin übereingekommen, einen Kalifen verpflichtend aufzustellen. Obwohl sie über den jeweiligen Kandidaten, der zum Kalifen gewählt werden sollte, uneins waren, so waren sie niemals über die Tatsache uneins, dass ein Kalif aufgestellt werden muss – weder nach dem Tode des Gesandten Allahs (s) noch nach dem Tode irgendeines der rechtgeleiteten Kalifen. Der Konsens der Prophetengefährten stellt somit einen klaren und starken Beweis für die Verpflichtung dar, einen Kalifen aufzustellen.

Darüber hinaus sind die Aufrechterhaltung des Glaubens sowie der Vollzug der islamischen Gesetze in sämtlichen Angelegenheiten des diesseitigen und jenseitigen Lebens für alle Muslime verpflichtend. Dies geht aus absolut authentischen (*qaṭʿī aṯ-ṯubūt*) und eindeutigen (*qaṭʿī ad-dilāla*) Beweisen klar hervor. Die Erfüllung dieser Pflicht ist aber nur durch einen Herrscher, der über die notwendige Befehlsgewalt verfügt, möglich. Nun lautet das islamische Rechtsprinzip: *Was zur Erfüllung einer Pflicht unerlässlich ist, wird ebenfalls zur Pflicht!* Somit stellt die Aufstellung eines Kalifen auch von diesem Aspekt her eine Pflicht dar.

All dies sind klare Beweise dafür, dass es für die Muslime eine Pflicht ist, aus ihren Reihen die Regentschaft und Herrschaft zu errichten. Es geht klar daraus hervor, dass sie verpflichtet sind, einen Kalifen aufzustellen, der die Herrschaft bzw. die Regentschaft übernimmt, um die Gesetze des islamischen Rechts zu im-

plementieren und nicht bloß um Macht und Herrschaft zu errichten. Betrachten wir doch folgenden Ausspruch des Gesandten Allahs (s), den Muslim über den Weg ʿAuf ibn Māliks tradiert:

«خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلّون عليكم وتُصلّون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم، قيل: يا رسول الله أفلا ننابذهم بالسيف؟ فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئاً تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يداً من طاعة»

„Die Besten unter euren Imamen sind jene, die ihr liebt und die euch lieben, für die ihr betet und die für euch beten. Und die Schlimmsten unter euren Imamen sind jene, die ihr verabscheut und die euch verabscheuen, die ihr verflucht und die euch verfluchen." Sie fragten: "O Gesandter Allahs, sollen wir sie nicht mit dem Schwerte bekämpfen?" Er antwortete: "Nein, solange sie das Gebet aufrecht halten! Und wenn ihr von euren Befehlshabern etwas seht, was euch missfällt, so soll euch ihre Handlung missfallen, zieht aber keine Hand aus dem Gehorsam heraus."[6] Dieser Hadith ist eindeutig in seinem Bericht über die besten und schlimmsten Imame. Er ist aber auch eindeutig in seinem Verbot, mit dem Schwerte gegen sie vorzugehen, solange sie den Glauben aufrecht halten. Denn die Aufrechterhaltung des Gebets ist eine Metonymie für die Aufrechterhaltung des Glaubens und für das Regieren nach seinen Gesetzen. Dass die Aufstellung

[6] Bei Muslim über den Weg ʿAuf ibn Māliks tradiert.

eines Kalifen zum Vollzug der Gesetze des Islam und zum Tragen seiner Botschaft eine Pflicht für die Muslime darstellt, ist eine Tatsache, die unzweifelhaft durch die korrekten Offenbarungstexte feststeht. Darüber hinaus ist diese Pflicht auch zwingend durch das Gebot bedingt, das Allah den Muslimen (grundsätzlich) auferlegt hat, nämlich die Errichtung der Herrschaft des Islam und den Schutz der Muslime. Bei dieser Pflicht (*farḍ*) handelt es sich jedoch um einen so genannten *farḍ kifāya*, d. h. um eine Pflicht, die zur Genüge erfüllt werden muss. Wenn sie einige Muslime verwirklichen (d. h. tatsächlich realisieren), so ist die Pflicht erfüllt und fällt von den anderen ab. Sollten aber einige diese Pflicht nicht verwirklichen können – auch wenn sie den dafür notwendigen Tätigkeiten nachkommen –, so bleibt die Pflicht für alle Muslime aufrecht und fällt von keinem von ihnen ab, solange die Muslime keinen Kalifen haben.

Die Vernachlässigung der Pflicht zur Aufstellung eines Kalifen stellt eine der größten Sünden dar, da es die Vernachlässigung einer der wichtigsten Pflichten im Islam bedeutet. So hängt die Durchführung der Gesetze des *dīn*, d. h. der gesamten Glaubensordnung, davon ab. Mehr noch, es ist die Voraussetzung für die reale Existenz des Islam im täglichen Leben. So haben alle Muslime eine gewaltige Sünde auf sich geladen, weil sie die Aufstellung eines Kalifen vernachlässigt haben. Stimmen sie allesamt in dieser Vernachlässigung überein, so trifft die Sünde jeden Einzelnen von ihnen in jedem Land dieser Erde. Werden einige von ihnen für die Aufstellung eines Kalifen tätig, während die anderen es weiterhin vernachlässigen, so fällt die Sünde von jenen ab, die sich für die Erfüllung dieser

Pflicht einsetzen. Die Pflicht bleibt für die Muslime solange bestehen, bis der Kalif aufgestellt worden ist. Allerdings hebt das Bemühen für die Erfüllung dieser Pflicht die Sünde für deren verspätete Durchführung bzw. für deren Nichtvollzug auf, da die betreffende Person mit dem Vollzug beschäftigt ist, aber an der tatsächlichen Erfüllung der Pflicht zwanghaft gehindert wurde. Diejenigen jedoch, die sich mit der Erfüllung dieser Pflicht nicht beschäftigen, sind ab drei Tagen nach Abgang des letzten Kalifen bis zur Aufstellung eines neuen von der Sünde befallen, denn Allah hat ihnen eine Pflicht auferlegt, die sie nicht erfüllt haben. Sie haben sich auch nicht mit den Tätigkeiten beschäftigt, die zur Erfüllung dieser Pflicht führen. Damit haben sie die Sünde, die Erniedrigung und die schwere Strafe Allahs im Diesseits und Jenseits verdient. Die Sünde und damit die Bestrafung für die Vernachlässigung der Aufstellung eines Kalifen bzw. für die Vernachlässigung der Tätigkeiten, die zu seiner Aufstellung führen, haben die Muslime deswegen klar verdient, weil ein Muslim die Strafe Allahs immer dann verdient, wenn er irgendeines Seiner Gebote vernachlässigt hat. Dies gilt insbesondere dann, wenn von dieser Pflicht die Erfüllung der anderen Pflichten abhängt und erst durch ihre Erfüllung die Gesetze des Glaubens vollzogen und der Islam emporgehoben werden kann. Erst dadurch kann das Wort Allahs in den Ländern des Islam und in allen anderen Teilen der Welt das höchste werden.

Was nun einige Hadithe anlangt, welche die Abkehr von den Menschen und das persönliche Festhalten an den Angelegenheiten des Glaubens erwähnen, so sind sie nicht als Beweis geeignet, um die Vernachlässigung

der Aufstellung eines Kalifen zu erlauben, sie können auch nicht als Rechtfertigung für die Behauptung dienen, dass die Sünde für diese Vernachlässigung entfallen würde. Betrachtet man diese Hadithe nämlich genauer, so wird ersichtlich, dass sie sich auf das Festhalten am Glauben beziehen und keine Erlaubnis für die Vernachlässigung der Aufstellung eines Kalifen beinhalten. So berichtet beispielsweise al-Buḫārī von Busr ibn ʿUbaidillāh al-Ḥaḍramī über Abū Idrīs al-Ḫūlānī, dass Ḥuḏaifa ibn al-Yamān sagte:

«كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني، فقلت: يا رسول الله إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير من شر؟ قال: نعم، قلت: وهل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: نعم، وفيه دَخَن، قلت: وما دخنه؟ قال: قوم يَهدون بغير هديي، تعرف منهم وتنكر، قلت: فهل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: نعم، دعاةٌ على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها، قلت: يا رسول الله صفهم لنا، قال: هم من جلدتنا، ويتكلمون بألسنتنا، قلت: فما تأمرني إن أدركني ذلك؟ قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم، قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام، قال: فاعتزل تلك الفرق كلها، ولو أن تَعَضّ بأصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك»

Die Leute fragten den Propheten (s) für gewöhnlich nach dem Guten, wogegen ich ihn nach dem Schlechten fragte, aus Angst, es könnte

mich erfassen. So sagte ich: „O Gesandter Allahs, wir waren in einer Zeit der *ǧāhilīya* und des Schlechten, dann hat Allah uns dieses Gute gebracht. Wird es nach diesem Guten wieder Schlechtes geben?" Der Prophet sagte: „Ja!". Dann fragte ich: „Und wird es nach diesem Schlechten wieder Gutes geben?" Er antwortete: „Ja, doch wird es mit Rauch (d. h. Schlechtem) behaftet sein." Ich fragte: „Und was ist sein Rauch?" Er sagte: „Leute werden ohne meine Rechtleitung führen. Ihr werdet (das Schlechte an ihnen) erkennen und anprangern." Ich fragte: „Gibt es nach diesem Guten wieder Schlechtes?" Er antwortete: „Ja, Verführer an den Toren der Hölle. Wer ihnen dahin folgt, wird von ihnen hineingeworfen." Daraufhin sagte ich: „O Gesandter Allahs, beschreibe sie uns." Er antwortete: „Sie sind von unserem Volk und sprechen mit unserer Zunge." Ich fragte: „Was befiehlst du mir, wenn mich das trifft?" Er sagte: „Halte an der Gemeinschaft der Muslime und ihrem Imam fest." Ich fragte: „Was ist, wenn die Muslime keine Gemeinschaft und keinen Imam haben?" Er sagte: „Trenne dich von all diesen Gruppen, auch wenn du dich an einen Baumstamm festbeißen musst, so lange, bis der Tod dich in diesem Zustand ereilt."

Dieser Hadith macht den Befehl des Propheten (s) an die Muslime deutlich, sich an die Gemeinschaft der Muslime und an ihren Imam zu halten und sich von denen zu entfernen, die an den Toren der Hölle stehen. Derjenige, der den Propheten (s) fragte, was er in einer Situation, in der die Muslime keinen Imam und

keine Gemeinschaft haben, denen gegenüber tun solle, die an den Toren der Hölle stehen, bekam den Befehl, sich von diesen Gruppen fernzuhalten, nicht aber sich von den Muslimen loszusagen und auch nicht die Aufstellung eines Imams zu vernachlässigen. So ist der Befehl des Propheten in klarer Form ergangen:

«فاعتزل تلك الفرق كلها»

Trenne dich von all diesen Gruppen. Bei seiner Forderung, sich von solchen Gruppen fernzuhalten, verwendete der Prophet eine überspitzte Formulierung. So befahl er, diesen Gruppen, die an den Toren der Hölle stehen, in einem Maße fernzubleiben, auch wenn es einen dazu brächte, sich bis zum Tode an einem Baumstamm „festzubeißen". Mit anderen Worten soll der Muslim an seinem Glauben festhalten und von diesen irreführenden Propagandisten, die an den Toren der Hölle stehen, Abstand nehmen. Dieser Hadith enthält weder eine Entschuldigung noch eine Erlaubnis dafür, von der Tätigkeit zur Aufstellung eines Kalifen abzulassen. Vielmehr beschränkt er sich auf das Gebot des Festhaltens am *dīn*, am Islam, und der Distanzierung von jenen Verführern, die an den Toren der Hölle stehen. Die Sünde bleibt am Muslim jedoch haften, solange er nicht für die Aufstellung eines Kalifen tätig wird. So ist er dazu angehalten, sich von den irreführenden Gruppen fernzuhalten, damit er seinen Glauben vor den Führern zur Irreleitung stützt, selbst wenn er sich dazu an einem Baumstamm „festbeißen" muss. Es ist ihm jedoch nicht befohlen worden, sich von der Gemeinschaft der Muslime zu entfernen, die Anwendung der Gesetze des Islam zu unterlassen oder von der Einsetzung eines Imams abzusehen.

Ein anderes Beispiel ist ein weiterer Bericht bei al-Buḫārī von Abū Saʿīd al-Ḫudrī, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«يوشك أن يكون خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال ومواقع القَطْر يفر بدينه من الفتن»

Beinahe stellen die Schafe, mit denen der Muslim den Gipfeln der Berge und den Regenplätzen folgt, um mit seinem Glauben den Versuchungen zu entrinnen, seinen schönsten Reichtum dar. Damit ist nicht gemeint, dass man sich von der muslimischen Gemeinschaft fernhalten soll und auch nicht, dass man auf die Praktizierung der göttlichen Gesetze und die Einsetzung eines Kalifen verzichtet, wenn weltweit kein solcher existiert. Der Hadith erklärt lediglich, was der schönste Reichtum für den Muslim in einer Zeit der Versuchung (*fitna*) ist und was er tun soll, um diesen Versuchungen zu entfliehen. Er ermutigt niemanden, sich von den Muslimen fernzuhalten, und auch nicht, von den Menschen Abstand zu nehmen.

Infolgedessen hat kein Muslim weltweit eine Entschuldigung dafür, sich der unabdingbaren Pflicht, die Allah (t) den Muslimen zur Aufrechterhaltung der Glaubensordnung anbefohlen hat, zu entziehen. Diese Pflicht besteht in der Einsetzung eines Kalifen, sofern es nirgendwo auf der Welt einen Kalifen gibt und niemand vorhanden ist, der die göttlichen Strafen zum Schutz der Verbote Allahs durchführt, die Gesetze der Glaubensordnung implementiert und die Gemeinschaft der Muslime unter dem Banner von *lā ilāha illā Allāh*

Muḥammadun rasūl Allah[7] vereint. Aus diesem Grunde existiert im Islam keine Erlaubnis, von der Tätigkeit zur Erfüllung dieser Pflicht abzulassen, bis diese vollständig erfüllt ist.

[7] Islamisches Glaubensbekenntnis: *Es gibt keinen Gott außer Allah und Muḥammad ist der Gesandte Allahs*.

Die Frist, die den Muslimen gewährt wird, um einen Kalifen einzusetzen

Die Frist, in der die Muslime einen Kalifen aufzustellen haben, beträgt drei Tage und drei Nächte. Einem Muslim ist es untersagt, drei Nächte verstreichen zu lassen, ohne „im Nacken" eine *baiʿa* zu tragen. Was die Festlegung auf maximal drei Nächte betrifft, so ist die Aufstellung eines Kalifen eine Pflicht, die von dem Augenblick an zu erfüllen ist, in dem der vorherige Kalif stirbt oder abgesetzt wird. Jedoch ist bei der Aufstellung eine Verzögerung von bis zu drei Nächten, in denen man sich damit zu befassen hat, erlaubt. Werden drei Nächte überschritten, ohne dass ein Kalif aufgestellt wurde, so gilt Folgendes: Sind die Muslime mit der Ernennung eines Kalifen beschäftigt, jedoch nicht imstande, seine Aufstellung aufgrund zwingender Umstände, die sie nicht verhindern können, innerhalb der drei Nächte durchzuführen, fällt die Sünde von ihnen ab, da sie sich mit der Erfüllung dieser Pflicht befassen und zu der Verzögerung genötigt worden sind. So sagt der Prophet (s):

«رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استُكرهوا عليه»

Von meiner Umma ist die Sünde des (unabsichtlichen) Fehlers, des Vergessens und der Nötigung enthoben.[8] Falls sie sich aber nicht damit befassen, dann befinden sie sich allesamt im Zustand der Sünde, bis der Kalif aufgestellt ist. Erst dann entfällt die Pflicht von ihnen. Was aber die Sünde betrifft, die sie durch ihre Vernachlässigung der Aufstellung eines

[8] Bei aṭ-Ṭabarānī im *al-Kabīr* tradiert.

Kalifen bereits begangen haben, so fällt sie nicht von ihnen ab, sondern bleibt an ihnen haften. Allah wird sie dafür gleichermaßen zur Rechenschaft ziehen wie für jede andere Sünde, die ein Muslim begeht, wenn er eine Pflicht vernachlässigt.

Der Beweis für die Verpflichtung, sich unmittelbar nach Freiwerden der Position des Kalifen mit der *baiʿa* eines neuen Kalifen zu beschäftigen, ergibt sich aus dem Vorgehen der Prophetengefährten. So haben sie sich noch am selben Tag, an dem der Prophet verstorben ist, in der *saqīfat Banī Sāʿida*[9] mit dieser Aufgabe auseinander gesetzt. Das geschah noch vor dem Begräbnis des Propheten (s). Am selben Tag noch erfolgte die Einsetzungs-*baiʿa* für Abū Bakr. Am Tag darauf wurden dann die Menschen in der Moschee versammelt, um Abū Bakr die Gehorsams-*baiʿa* zu leisten.

Dass die maximale Frist, die den Muslimen gewährt wurde, um einen Kalifen aufzustellen, drei Tage beträgt, ergibt sich aus dem Vorgehen ʿUmars. Nachdem keine Hoffnung mehr auf seine Genesung vom Dolchstoß bestand, übertrug er die Nachfolgebestimmung auf die sechs Ratsmitglieder. Er legte ihnen eine Frist von drei Tagen fest und befahl, den Widersacher unter ihnen nach dieser Dreitagesfrist zu töten. Er betraute fünfzig muslimische Männer mit der Durchführung dieser Tötungsmaßnahme, obwohl alle sechs Kandidaten zu den Mitgliedern des *šūra*-Rats und zu den ehrbarsten Gefährtenpersönlichkeiten zählten. Dies geschah mit vollem Wissen der gesamten Gefährtenschaft. Es wird diesbezüglich kein einziger Protest und keine einzige Ablehnungsäußerung ihrerseits überliefert, was

[9] Überdachter Versammlungsort der Sippe Banū Sāʿida

ihren Konsens darüber belegt, dass es für die Muslime unzulässig ist, mehr als drei Tage und Nächte ohne Kalifen zu sein. Der Konsens der Gefährtenschaft (*iǧmāʿ aṣ-ṣaḥāba*) stellt in gleicher Weise einen Rechtsbeweis dar wie Koran und Sunna.

Al-Buḫārī berichtet über den Weg al-Miswar ibn Maḫzamas, der sagte: *ʿAbd ar-Raḥmān klopfte zu später Nachtstunde an meine Tür. Er klopfte so lange, bis ich erwachte. Dann sagte er mir: „Du schläfst? Bei Allah, ich habe in diesen dreien wahrlich nicht viel Schlaf gefunden!*" Er meinte in diesen drei Nächten. Nachdem er das Morgengebet verrichtete, wurde die *baiʿa* für *ʿUṯmān* vollzogen.

Der vertragliche Abschluss des Kalifats (*inʿiqād al-baiʿa*)

Das Kalifat ist ein Vertrag im Einvernehmen und in freier Wahl. Er wird durch die *baiʿa* (Eid) vollzogen, die zum Gehorsam gegenüber demjenigen verpflichtet, der mit der Übernahme der Befehlsgewalt das Recht auf diesen Gehorsam erhalten hat. Deswegen ist das Einverständnis desjenigen, der das Kalifat durch die *baiʿa* übernimmt, genauso erforderlich wie das Einverständnis jener, die ihm die *baiʿa* leisten. Sollte es also jemand ablehnen, Kalif zu werden, und sich dem Kalifat verweigern, so ist es unzulässig, ihn dazu zu zwingen. Er darf zur Akzeptanz nicht genötigt werden, vielmehr sollte man es in diesem Falle jemand anderem übertragen. Ebenso darf die *baiʿa* den Menschen nicht unter Zwang und Nötigung abgenommen werden, da der Vertrag in diesem Fall ungültig wäre, weil Nötigung der *baiʿa* widerspricht. Denn die *baiʿa* ist ein Vertrag, der – wie jeder andere Vertrag auch – im Einvernehmen und in freier Entscheidung erfolgen muss und keine Form von Zwang oder Nötigung beinhalten darf. Wurde jedoch der *baiʿa*-Vertrag durch diejenigen, deren *baiʿa* maßgebend ist, durchgeführt, so ist die *baiʿa* vollzogen und derjenige, der die *baiʿa* erhalten hat, neuer Befehlshaber, dem Gehorsam verpflichtend gebührt. Die *baiʿa*, die ihm danach von den Menschen geleistet wird, ist lediglich eine *baiʿa* zum Gehorsam (Gehorsams-*baiʿa*) und keine *baiʿa* für den Vollzug des Kalifatsvertrages mehr. Nun steht es ihm zu, die übrigen Menschen dazu zu zwingen, ihm die *baiʿa* zu leisten, weil sie lediglich einen Zwang zum Gehorsam darstellt (der ihm bereits mit der ersten *baiʿa* gebührt).

Der Gehorsam ihm gegenüber obliegt den Menschen nun in verpflichtender Weise. Denn hierbei handelt es sich nicht mehr um die *baiʿa* zum Abschluss des Kalifatsvertrages, wo das Zwangsverbot gilt. Demzufolge ist die *baiʿa* grundsätzlich ein Vertrag, der nur im Einvernehmen und aus freier Wahl geschlossen werden darf. Nachdem die *baiʿa* zum Kalifat vollzogen wurde, wird sie später lediglich zu einer Gehorsamsbekundung, d. h. zu einer Fügung unter die Befehlsgewalt des Kalifen. In diesem Falle ist der Zwang in Erfüllung des göttlichen Gebots zulässig. Nachdem das Kalifat ein Vertrag ist, kann es nur mit Vertragspartnern vollzogen werden - gleich dem Gericht, wo eine Person erst dann Richter werden kann, wenn ihr jemand die Richterschaft überträgt. In gleicher Weise verhält es sich mit jeder Regentschaft bzw. Befehlsgewalt: Keiner kann Regent werden, solange er nicht die Regentschaft von jemandem übertragen bekommt. Genauso wenig kann jemand Kalif werden, solange ihm niemand das Kalifat überträgt. Daraus wird klar, dass jemand nur dann Kalif werden kann, wenn die Muslime ihn damit beauftragen. Er besitzt auch nicht die Befugnisse des Kalifen, solange der Vertrag für ihn nicht vollzogen wurde. Dieser Vertrag kann nur durch zwei Vertragspartner vollzogen werden: durch den Kalifats-Anwärter bzw. den für das Kalifat Gesuchten und die Muslime, die mit ihm als Kalifen einverstanden sind. Aus diesem Grunde ist die *baiʿa* seitens der Muslime für den Vollzug des Kalifats notwendig. Aus dem Gesagten geht hervor, dass ein Tyrann, der die Herrschaft mit Gewalt an sich reißt, dadurch nicht zum Kalifen wird, auch wenn er sich selbst zum Kalifen der Muslime erklärt, weil ihm das Kalifat seitens der Muslimen nicht rechtens übertragen wurde. Auch wenn er den Muslimen

die *baiʿa* unter Zwang und Nötigung abnimmt und sie tatsächlich erfolgt, ist er kein rechtmäßiger Kalif. Denn eine *baiʿa* unter Zwang und Nötigung ist ungültig und das Kalifat damit nicht vollzogen. Das Kalifat ist nämlich ein Vertrag, der Einvernehmen und freie Wahl voraussetzt; er kann nicht unter Zwang und Nötigung erfolgen. Nur durch eine *baiʿa* aus freiwilligem Einverständnis und freier Wahl kann das Kalifat rechtlich vollzogen werden. Wenn dieser Tyrann jedoch die Menschen zu überzeugen vermag, dass das Interesse der Muslime in seiner *baiʿa* liegt, die Aufrechterhaltung der Gesetze des Islam seine *baiʿa* notwendig macht und die Menschen dies einsehen, sich einverstanden erklären und ihm anschließend die *baiʿa* im Einvernehmen und aus freier Wahl leisten, so ist er ab dem Zeitpunkt, wo er die *baiʿa* aus freier Wahl erhalten hat, rechtmäßiger Kalif der Muslime, auch wenn er anfangs die Herrschaft mit Gewalt an sich gerissen hat. Bedingung ist, dass die *baiʿa* im Einvernehmen und aus freier Wahl erfolgt, ungeachtet dessen, ob derjenige, der die *baiʿa* erhält, bereits vorher Regent und Machthaber war oder nicht.

Wer die Personen sind, durch deren *baiʿa* das Kalifat vertraglich vollzogen wird, ergibt sich aus der Erörterung dessen, was sich bei der *baiʿa* der rechtgeleiteten Kalifen ereignet hat und worüber der Konsens der Gefährtenschaft ergangen ist. Bei der *baiʿa* des ersten Kalifen Abū Bakr begnügte man sich nur mit der *baiʿa* der maßgebenden Meinungs- und Entscheidungsträger (*ahl al-ḥall wa l-ʿaqd*) unter den Muslimen, die sich in Medina befanden. Man holte weder die Meinung der Muslime in Mekka noch jener auf der restlichen Arabischen Halbinsel ein. Vielmehr wurden diese gar nicht

gefragt. Genauso geschah es auch bei der *baiʿa* von ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb. Bei der *baiʿa* ʿUṯmān ibn ʿAffāns holte ʿAbd ar-Raḥmān ibn ʿAuf die Meinung der Muslime in Medina ein, wobei er sich nicht nur auf die Gruppe maßgebender Autoritäten und Entscheidungsträger beschränkte wie es Abū Bakr getan hatte, als er ʿUmar für die Position des Kalifen vorschlug. Im Falle ʿAlīs begnügte man sich mit der *baiʿa* der meisten Einwohner Medinas und Kufas, wobei man ihm allein die *baiʿa* leistete. Seine *baiʿa* wurde sogar von jenen anerkannt, die sich gegen ihn wandten und ihn bekämpften. So haben sie keinem anderen die *baiʿa* geleistet und sich auch nicht gegen seine *baiʿa* gestellt. Vielmehr forderten sie Sühne für das Blut ʿUṯmāns. Islamrechtlich stellten sie eine Gruppe Aufsässiger dar, die eine Entscheidung des Kalifen missbilligten und sich gegen ihn wandten. In diesem Falle muss ihnen der Kalif die Sachlage erklären und sie notfalls bekämpfen. Diese Leute gründeten jedoch kein anderes Kalifat.

All dies – nämlich die Annahme der *baiʿa* allein von den Einwohnern der Hauptstadt ohne die anderen Regionen mit einzubeziehen, außer bei der *baiʿa* Imam ʿAlīs, wo die Einwohner Kufas an seiner *baiʿa* teilnahmen – geschah mit vollem Wissen der Prophetengefährten. Keiner von ihnen wehrte sich dagegen oder prangerte die Tatsache an, dass man sich bei der *baiʿa* auf die Mehrzahl der Einwohner Medinas beschränkte, obwohl sie der Person des Kalifen widersprachen und seine Handlungen anprangerten. Die Beschränkung der Vertrags-*baiʿa* auf die meisten Bewohner Medinas prangerten sie jedoch nicht an. Demzufolge ist der Konsens der Gefährten (*iǧmāʿ aṣ-ṣaḥāba*) darüber ergangen, dass der Kalifatsvertrag durch die *baiʿa* derje-

nigen erfolgt, die die Meinung der Muslime in Regierungsfragen vertreten. Denn die maßgebenden Meinungs- und Entscheidungsträger unter den Muslimen (*ahl al-ḥall wa l-ʿaqd*) und die meisten Einwohner Medinas bildeten in Regierungsfragen die Meinungsmehrheit der Muslime im ganzen damaligen Staatsgebiet.

Demgemäß wird das Kalifat durch die *baiʿa* der Mehrheitsvertreter der islamischen Umma in jenem Gebiet vertraglich vollzogen, das unter dem Gehorsam des Kalifen stand, an dessen Stelle ein neuer Kalif gewählt werden soll, wie es zur Zeit der rechtgeleiteten Kalifen abgelaufen ist. Die *baiʿa* dieser Personengruppe stellt die Vertrags-*baiʿa* für das Kalifat dar. Für die restlichen Menschen ist es nach erfolgter Vertrags-*baiʿa* und Übertragung des Kalifats an den neuen Kalifen lediglich eine Gehorsams- bzw. Willfährigkeits-*baiʿa*, aber keine Vertrags-*baiʿa* mehr.

Dies gilt für den Fall, dass es einen Kalifen gibt, der stirbt oder abgesetzt wurde und an dessen Stelle man einen neuen Kalifen ernennen möchte. Wenn jedoch überhaupt kein Kalif existiert und es für die Muslime zur Pflicht geworden ist, einen Kalifen aufzustellen, um die Gesetze des Islam zu vollziehen und die islamische Botschaft in die Welt zu tragen – wie es heute seit der Zerstörung des Kalifats in Istanbul im Jahre 1342 n. H. bzw. 1924 n. Chr. der Fall ist –, so ist jedes islamische Land in der islamischen Welt berechtigt, einem Kalifen die *baiʿa* zu leisten. Mit dieser *baiʿa* ist der Kalifatsvertrag vollzogen. Leistet folglich eines der islamischen Länder einem Kalifen die *baiʿa* und wurde ihm das Kalifat übertragen, so ist es die Pflicht der Muslime in den restlichen Ländern, ihm die Gehorsams- bzw. Willfährigkeits-*baiʿa* zu leisten, weil der Kalifatsvertrag für ihn

durch die *baiʿa* der Einwohner seines Landes bereits abgschlossen wurde. Hierbei spielt es keine Rolle, ob es sich um ein großes Land wie Ägypten, die Türkei und Indonesien handelt oder um ein kleines Land wie Jordanien, Tunesien und der Libanon. Es müssen jedoch vier Bedingungen erfüllt sein:

Erstens: Die Macht in diesem Land muss eigenständig sein. Sie darf sich nur auf die Muslime stützen und auf kein ungläubiges Land bzw. auf den Einfluss eines Ungläubigen.

Zweitens: Der Schutz (*amān*) der Muslime in diesem Land muss in Händen des Islam liegen und nicht des Unglaubens. Das bedeutet, dass der innere und äußere Schutz des Landes ein islamischer Schutz sein muss, sich also allein aus der Kraft der Muslime ergebend als rein islamische Kraft.

Drittens: Es muss unverzüglich mit der vollständigen Umsetzung des Islam begonnen werden, und zwar in einer umfassenden und revolutionären Weise. Auch muss das Weitertragen der islamischen Botschaft unverzüglich angegangen werden.

Viertens: Der Kalif, der die *baiʿa* erhalten hat, muss die Vertrags- bzw. Vollzugsbedingungen für das Kalifat erfüllen, auch wenn er die Vorzugsbedingung nicht bzw. nicht gänzlich erfüllt. Maßgebend sind lediglich die Vollzugsbedingungen.

Erfüllt ein Land diese vier Bedingungen, so ist das Kalifat schon allein mit der *baiʿa* der Einwohner dieses Landes vorhanden und rechtmäßig vollzogen, auch wenn es nicht die Mehrheit der maßgebenden Entscheidungsträger vom überwiegenden Teil der Umma verkörpert. Das Kalifat ist nämlich eine Pflicht, die zur

Genüge erfüllt werden muss (*farḍ kifāya*). Vollzieht jemand diese Pflicht in der richtigen Art und Weise, so hat er die verpflichtende Sache (für alle Muslime) erfüllt. Die Bedingung des Einverständnisses der Mehrheit der maßgebenden Entscheidungsträger gilt nur, wenn ein Kalifat bereits vorhanden ist und man einen neuen Kalifen anstelle eines verstorbenen oder abgesetzten aufstellen möchte. Wenn jedoch überhaupt kein Kalifat existiert und man es errichten möchte, so ist ihre bloße Gründung in der islamrechtlich korrekten Weise für den Vollzug des Kalifatsvertrages ausreichend, sobald ein Kalif die Vollzugsbedingungen erfüllt. Dabei spielt die Anzahl derjenigen, die ihm die *baiʿa* leisten, keine Rolle mehr, da es nun um die Erfüllung einer Pflicht geht, die die Muslime über einen Zeitraum von mehr als drei Tagen vernachlässigt haben. Diese Vernachlässigung bedeutet gleichzeitig den Verzicht auf ihr Recht, den Kalifen selbst auszuwählen. Erfüllt nun jemand diese Pflicht, so ist es für den Vollzug des Kalifats ausreichend. Sobald das Kalifat in diesem Land gegründet und kraft der *baiʿa* für einen Kalifen vollzogen wurde, ist es die Pflicht aller Muslime, sich unter das Banner des Kalifats zu stellen und dem Kalifen die *baiʿa* zu leisten. Tun sie es nicht, dann sind sie vor Allah sündhaft. Der Kalif hat sie auch zur *baiʿa* aufzufordern. Kommen sie dem nicht nach, sind sie als Aufsässige einzustufen, und der Kalif hat die Pflicht, sie so lange zu bekämpfen, bis sie in seinen Gehorsam eintreten. Wenn im selben oder in einem anderen Land einem zweiten Kalifen die *baiʿa* geleistet wird, nachdem für den Ersten die *baiʿa* in islamrechtlich korrekter Weise unter Erfüllung der oben angeführten vier Bedingungen bereits vollzogen wurde, ist es für die Muslime verpflichtend, den zweiten Kalifen zu bekämpfen,

bis auch er dem Ersten die *baiʿa* leistet. Dies geht aus folgender Aussage des Gesandte Allahs (s) hervor, die Muslim von ʿAbdullāh ibn ʿAmr ibn al-ʿĀṣ tradiert wird, der sprach: *Ich hörte den Gesandten Allahs sagen:*

«ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر»

[...] und wer einem Imam die *baiʿa* leistet, ihm seinen Handschlag und die Frucht seines Herzens gibt, der soll ihm gehorchen, so er dazu imstande ist. Wenn ein Zweiter kommt und ihm die Herrschaft streitig mach, so schlagt dem Zweiten den Kopf ab. Auch ist es der Kalif, der die Muslime unter dem Banner des Islam vereint. Sobald der Kalif existiert, existiert auch die Gemeinschaft der Muslime (*ǧamāʿat al-muslimīn*). Sodann ist es verpflichtend, dass man sich ihr anschließt. Sich von ihr zu lösen ist verboten (*ḥarām*). Muslim berichtet von ibn ʿAbbās, dass der Prophet (s) sagte:

«من رأى من أميره شيئاً فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية»

Wer an seinem Befehlshaber etwas sieht, was ihm missfällt, der soll sich in Geduld üben. Denn derjenige, der sich von der Gemeinschaft um eine Handbreit löst und stirbt, stirbt einen Tod der *ǧāhilīya*. Auch berichtet Muslim von ibn ʿAbbās, dass der Gesandte (s) sprach:

من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه، فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية»

Wem etwas an seinem Amir missfällt, der soll sich in Geduld üben. Denn jeder, der sich von der Herrschaft um eine Handbreit loslöst und stirbt, stirbt einen Tod der *ǧāhilīya*. Aus dem Sinngehalt beider Hadithe geht klar hervor, dass man an der Gemeinschaft und Herrschaft festhalten muss.

Das Recht auf die *baiʿa* steht nur Muslimen zu, da es eine *baiʿa* auf den Islam, d. h. auf das Buch Allahs und die Sunna Seines Gesandten ist. Dies setzt notwendigerweise den Glauben an den Islam, d. h. an den Koran und die Sunna, voraus. Nichtmuslime dürfen sich weder in der Regierung befinden noch den Regenten wählen, da sie keine Macht auf die Muslime ausüben dürfen und die *baiʿa* sie nicht betrifft.

Die *baiʿa*

Die *baiʿa* stellt eine Pflicht für die Gesamtheit der Muslime dar. Sie ist gleichzeitig ein Recht jedes Muslims, ob Mann oder Frau. Dass sie eine Pflicht darstellt, geht aus einer Vielzahl von Hadithen hervor, die dies belegen. So sagt der Gesandte Allahs (s) beispielsweise in einem Hadith, den ibn ʿUmar berichtet:

«... ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»

[...] und wer stirbt und im Nacken keine *baiʿa* trägt, der stirbt einen Tod der *ǧāhilīya*. (Muslim) Und dass es sich um ein Recht der Muslime handelt, wird durch die *baiʿa* selbst belegt, da sie seitens der Muslime dem Kalifen geleistet wird und nicht umgekehrt. Zahlreiche Hadithe bestätigen, dass die Muslime dem Gesandten (s) die *baiʿa* geleistet haben. Bei al-Buḫārī wird von ʿUbāda ibn aṣ-Ṣāmit berichtet, der sagte:

«بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في المنشط والمكره وأن لا ننازع الأمر أهله وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كنا لا نخاف في الله لومة لائم»

Wir leisteten dem Gesandten Allahs (s) die *baiʿa*, auf dass wir hören und gehorchen bei Gefallen und Missfallen, dass wir die Befehlsgewalt denjenigen, die sie innehaben, nicht streitig machen und dass wir die Wahrheit aufrecht halten bzw. sie aussprechen, wo immer wir auch sind, und in Allah den Tadel eines Tadelnden nicht

fürchten. Bei al-Buḫārī wird auch von Aiyūb über Ḥafṣa von Um ʿAtīya berichtet, die sagte:

«بايعنا النبي ﷺ فقرأ عَلَيْنا أن لا يشركن بالله شيئاً، ونهانا عن النياحة، فقبضت امرأة منا يدها فقالت: فلانة أسعدتني، وأنا أريد أن اجزيها، فلم يقل شيئاً فذهبت ثم رجعت»

Wir leisteten dem Propheten (s) die *baiʿa*. Er schrieb uns vor, Allah (t) nichts beizugesellen, und verbot uns die Wehklage. Da zog eine Frau von uns ihre Hand zurück und sprach: „Eine hat mich aber glücklich getröstet, ich möchte sie dafür belohnen." Der Prophet schwieg dazu. Die Frau ging und kam wieder zurück. [...] Und bei al-Buḫārī wird ebenfalls von Abū Huraira berichtet, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: رجل على فضل ماء بالطريق يمنع منه ابن السبيل، ورجل بايع إماماً لا يبايعه إلا لدنياه إن أعطاه ما يريد وفى له، وإلا لم يف له، ورجل يبايع رجلاً بسلعة بعد العصر فحلف بالله لقد أعطي بها كذا وكذا فصدقه فأخذها ولم يُعط بها»

Drei Personen spricht Allah am Tag der Auferstehung nicht an, er reinigt sie nicht (von den Sünden), und schwere Strafe wird ihnen zuteil: ein Mann an einem Wasserrest am Wegesrand, der ihn dem Reisenden vorenthält, und ein Mann, der einem Imam nur seinem Diesseits wegen die *baiʿa* leistet – wenn er ihm gibt, was er will, dann hält er die *baiʿa* ein, ansonsten erfüllt er sie nicht

-, und ein Mann, der am späten Nachmittag jemandem eine Ware verkauft, bei Allah schwört, sie bereits um so viel verkauft zu haben, der andere glaubt es ihm und erwirbt sie dafür, obwohl es nicht stimmt.

Al-Buḫārī berichtet auch von ʿAbdullāh ibn ʿUmar, der sagte:

«كنا إذا بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة يقول لنا فيما استطعت»

Wenn wir dem Gesandten Allahs (s) die *baiʿa* leisteten, auf dass wir hören und gehorchen, sagte er uns immer: „Zu was du imstande bist." Ebenso wird bei al-Buḫārī von Ǧarīr ibn ʿAbdillāh tradiert, der sagte:

«بايعت النبي ﷺ على السمع والطاعة فلقنني فيما استطعت، والنصح لكل مسلم»

Ich gab dem Propheten (s) die *baiʿa*, auf dass ich höre und gehorche – da belehrte er mich mit den Worten: „Zu was du imstande bist" – und darauf, dass ich jedem Muslim aufrichtigen Rat gebe. Auch berichtet al-Buḫārī von Ǧunāda ibn Abī Umaiya, der sagte:

«دخلنا على عبادة بن الصامت وهو مريض قلنا أصلحك الله حدث بحديث ينفعك الله به سمعته من النبي ﷺ قال: دعانا النبي ﷺ فبايعناه. فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة

في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأَثَرَةً علينا وأن لا ننازع الأمر أهله قال: إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»

Wir traten zu ʿUbāda ibn aṣ-Ṣāmit ein, als er krank war, und baten ihn: „Möge Allah dich läutern, erzähle uns einen Hadith, mit dem Allah dir Nutzen bringt, den du vom Propheten (s) gehört hast." Da sprach er: „Der Prophet rief uns zur *baiʿa* auf und wir gaben sie ihm. Zu dem, wozu er uns die *baiʿa* abnahm, zählte, dass wir hören und gehorchen bei Gefallen und Missfallen, im Leichten wie im Schwierigen, auch auf die Bevorzugung (anderer) uns selbst gegenüber hin, und dass wir die Befehlsgewalt jenen, die sie innehaben, nicht streitig machen. Er ergänzte: „Es sei denn, ihr seht einen offenkundigen *kufr*[10], für den ihr von Allah einen klaren Beleg habt!"

Die *baiʿa* für den Kalifen liegt also in Händen der Muslime. Es stellt ein Anrecht für sie dar. Sie sind es, die die *baiʿa* leisten, und durch ihre *baiʿa* wird das Kalifat für den Kalifen rechtlich vollzogen. Die *baiʿa* kann durch Handschlag oder schriftlich erfolgen. So berichtet ʿAbdullāh ibn Dīnār: *Ich sah, wie ibn ʿUmar, als sich die Menschen auf ʿAbd al-Malik einigten, Folgendes schrieb: „Ich bestätige dem Diener Allahs ʿAbd al-Malik, dem Führer der Gläubigen, zu hören und zu gehorchen, auf der Grundlage der Sunna Allahs und der Sunna Seines Gesandten, so ich dazu imstande bin.*" Es ist auch zulässig, dass die *baiʿa* durch irgendein anderes Mittel erfolgt.

[10] Unglaube

Voraussetzung ist jedoch, dass die *baiʿa* von einem geschlechtsreifen Menschen geleistet wird, da sie von einem Kind nicht zulässig ist. So berichtet Abū ʿAqīl Zahra ibn Maʿbad von seinem Großvater ʿAbdullāh ibn Hišām – er hatte den Propheten (s) noch erlebt –, *dass dessen Mutter Zainab bint Ḥumaid mit ihm zum Propheten (s) ging und sprach: "O Gesandter Allahs, nimm die baiʿa von ihm!" Der Prophet antwortete:*

«هو صغير فمسح رأسه ودعا له»

„Er ist noch klein." Dann streichelte er ihm den Kopf und betete für ihn.[11]

Was den Wortlaut der *baiʿa* anlangt, so ist er nicht an bestimmte Formulierungen gebunden. Er muss jedoch für den Kalifen das Regieren nach dem Buche Allahs und der Sunna Seines Gesandten beinhalten sowie das Gehorchen im Leichten und Schwierigen, im Lieb- und Unliebsamen für denjenigen, der die *baiʿa* leistet. Sobald der *baiʿa*-Leistende dem Kalifen die *baiʿa* gegeben hat oder das Kalifat für den Kalifen durch die *baiʿa* anderer Muslime vollzogen wurde, ist die *baiʿa* zu einem Treuegelübde "im Nacken" jedes *baiʿa*-Leistenden geworden. Es ist ihm nicht erlaubt, sie zurückzunehmen. Im Hinblick auf den vertraglichen Vollzug des Kalifats stellt sie einen Anspruch ihm gegenüber dar, bis er sie leistet. Sobald er sie geleistet hat, ist er daran gebunden. Wenn er sie zurücknehmen möchte, ist es ihm nicht gestattet. So berichtet al-Buḫārī von Ǧābir ibn ʿAbdillāh:

[11] Bei al-Buḫārī tradiert.

«أن أعرابياً بايع رسول الله ﷺ على الإسلام فأصابه وعك فقال: أقلني بيعتي، فأبى. ثم جاء فقال: أقلني بيعتي، فأبى، فخرج. فقال رسول الله ﷺ: المدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها»

Ein Wüstenaraber leistete dem Gesandten Allahs (s) die *baiʿa* auf den Islam. Dann wurde er krank. Er bat den Propheten: "Enthebe mich meiner *baiʿa*", doch der Gesandte weigerte sich. Er kam ein zweites Mal zu ihm und bat: "Enthebe mich meiner *baiʿa*", doch der Prophet weigerte sich auch diesmal. Daraufhin verließ er die Stadt. Da sprach der Gesandte Allahs (s): „Medina ist wie ein Tiegel; das Schlechte wird abgesondert und das Gute gereinigt." Und von Nāfiʿ wird berichtet, der sagte: *ʿAbdullāh ibn ʿUmar sprach zu mir: „Ich hörte den Gesandten Allahs (s) sagen:*

«من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له»

Wer seine Hand aus dem Gehorsam zieht, der trifft auf Allah am Tag der Auferstehung, ohne eine Entschuldigung zu haben.[12] Der Bruch der *baiʿa*, die man dem Kalifen geleistet hat, bedeutet den Gehorsamsentzug gegenüber Allah. Dies gilt allerdings nur, wenn die geleistete *baiʿa* eine Vertrags- oder Gehorsams-*baiʿa* gegenüber einem Kalifen war, mit dem die Muslime einverstanden sind und dem sie ebenfalls die *baiʿa* geleistet haben. Wenn man jedoch anfänglich einer Person die *baiʿa* leistet, die *baiʿa* für sie dann aber nicht vollzogen wird, weil die Muslime diese Person in ihrer Mehrheit abgelehnt haben, so kann man

[12] Bei Muslim tradiert.

sich von dieser lösen. Das Verbot im Hadith betrifft nämlich den Rückzug von der *baiʿa* eines Kalifen und nicht von der *baiʿa* einer Person, dem das Kalifat nicht übertragen wurde.

Die Voraussetzungen des Kalifen

Der Kalif hat sieben Voraussetzungen zu erfüllen, um für die Position des Kalifats in Frage zu kommen. Nur wenn er sie alle erfüllt, darf die *baiʿa* für ihn vertraglich vollzogen werden. Diese sieben Voraussetzungen sind Vertrags- bzw. Vollzugsbedingungen. Fehlt eine davon, kann die *baiʿa* zum Kalifat nicht durchgeführt werden. Diese sind folgende:

Erstens: Er muss ein Muslim sein. Einem Nichtmuslim darf das Kalifat keinesfalls übertragen werden. Auch wäre der Gehorsam in diesem Falle keine Pflicht, so sagt der Erhabene:

﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلاً﴾

Und Allah wird den Ungläubigen über die Gläubigen niemals Macht gewähren. (4:141) Das Regieren stellt bekanntlich die stärkste Form der Machtausübung seitens des Regierenden über den Regierten dar. Die Verwendung des arabischen Wortes *lan* (nie, niemals) im Vers ist ein belegendes Indiz für das definitive Verbot, einem Nichtmuslim irgendeine Form der Herrschaft über Muslime zu übertragen. Dies trifft sowohl auf das Kalifat als auch auf die untergeordneten Herrschaftsbereiche zu.

Zweitens: Er muss männlichen Geschlechts sein. So ist es unzulässig, dass der Kalif weiblich ist. Er muss also ein Mann und darf keine Frau sein. So berichtet al-Buḫārī von Abū Bakra, der sagte: *Allah half mir in der Zeit der Kamel-Schlacht mit einem Wort, dass ich vom Gesandten Allahs (s) vernommen hatte, nachdem ich mich fast den Leuten des Kamels ange-*

schlossen hätte: Als der Gesandte Allahs (s) erfuhr, dass die Perser die Tochter des Chosroes zu ihrer Herrscherin ernannten, sprach er:

«لن يفلح قوم ولَّو أمرهم امرأة»

Kein Volk wird erfolgreich sein, das seine Befehlsgewalt einer Frau überträgt. Die Mitteilung des Propheten, dass jene, die ihre Befehlsgewalt einer Frau übertragen, keinen Erfolg haben werden, stellt für eine Frau gleichzeitig die Untersagung dar, Regierungsverantwortung zu übernehmen. Denn die Mitteilung (*al-iḫbār*) gehört zu den so genannten "Aufforderungsformulierungen"[13] (*ṣiaġ aṭ-ṭalab*). Nachdem diese Mitteilung für jene, die ihre Befehlsgewalt einer Frau übertragen, in missbilligender Weise ausgefallen ist, indem ihnen der Erfolg abgesprochen wurde, stellt sie ein belegendes Indiz (*qarīna*) für die apodiktische Aufforderung zur Handlungsunterlassung dar. Das Verbot für die Herrschaftsübernahme der Frau ist demzufolge mit einem belegenden Indiz verknüpft, das auf eine definitive Unterlassungsaufforderung hinweist. Somit ist für eine Frau die Herrschaftsübernahme verboten (*ḥarām*). Gemeint ist hier die Regierungsübernahme; also das Kalifat und alle weiteren Ämter, die zur Regierungsausübung gehören, denn das Thema des Hadithes war die Übernahme der Königsmacht durch die Tochter des Chosroes. Der Hadith ist also auf das Thema der Regentschaft beschränkt, gilt aber nicht spezifisch für das Ereignis der Regierungsübernahme durch die persische Königstochter. Genauso wenig gilt er umfassend für alle Bereiche, weil er ausschließlich

[13] Entweder eine Aufforderung zum Vollzug oder zur Unterlassung der Handlung.

das Thema der Regentschaft anspricht und nichts anderes.

Drittens: Er muss geschlechtsreif sein. So ist es nicht zulässig, dass der Kalif ein Kind ist. Abū Dāwūd berichtet von ʿAlī ibn Abī Ṭālib, dass der Gesandte Allahs (s) sprach:

«رُفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يكبر، وعن المبتلى حتى يعقل»

Von dreien ist die Feder enthoben worden: Vom Schlafenden, bis er aufwacht, vom Kind, bis es erwachsen wird, und vom Irren, bis er zu Sinnen kommt. Derjenige, von dem "die Feder enthoben" wurde, ist in seinen eigenen Angelegenheiten nicht entscheidungsbefugt und wird islamrechtlich für seine Handlungen nicht zur Rechenschaft gezogen. Deswegen ist es unzulässig, dass er Kalif wird oder darunter eine andere Regierungsfunktion übernimmt, weil er keine Befugnis zu Rechtshandlungen (*taṣarrufāt*) besitzt. Ein weiterer Beweis dafür, dass der Kalif kein Kind sein darf, ist die Tatsache, dass der Gesandte Allahs (s) die *baiʿa* von ʿAbdullāh ibn Hišām ablehnte. Er begründete dies mit seinem kindlichen Alter. So sagte er:

«هو صغير»

Er ist noch klein. Wenn also die *baiʿa* eines Kindes ungültig ist und es einem anderen die *baiʿa* zum Kalifat nicht geben darf, dann ist ihm mit besserem Grunde (*min bāb aulā*) untersagt, selbst das Kalifat zu übernehmen.

Viertens: Er muss bei Verstand sein. So ist es unzulässig, dass der Kalif geisteskrank ist, weil der Prophet im Hadith **Von Dreien ist die Feder enthoben [...]** auch erwähnt:

«... وعن المبتلى حتى يعقل»

[...] und vom Irren, bis er zu Sinnen kommt. Derjenige, von dem "die Feder enthoben" wurde, wird nicht zur Rechenschaft gezogen. Auch ist der Verstand Gegenstand der Rechtsfähigkeit und eine Voraussetzung für die Gültigkeit der Rechtshandlungen (*taṣarrufāt*). Nachdem der Kalif ja die Rechtshandlungen im Bereich der Regentschaft durchführt und die islamrechtlichen Aufgaben erfüllt, ist es unzulässig, dass er geisteskrank ist.

Fünftens: Er muss rechtschaffen (*ʿadl*) sein – kein Frevler. Die Rechtschaffenheit ist eine Voraussetzung für den Vollzug des Kalifats und dessen Fortbestand, weil Allah (t) beim Zeugen die Rechtschaffenheit zur Voraussetzung gemacht hat. Der Erhabene sagt:

﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾

Und ruft zwei redliche Leute aus eurer Mitte zu Zeugen. (65:2) Wer nun höher steht als ein Zeuge, wie der Kalif, muss mit besserem Grunde das Attribut der Rechtschaffenheit erfüllen. Wenn die Rechtschaffenheit bereits für einen Zeugen eine Voraussetzung ist, dann gilt sie für den Kalifen erst recht.

Sechstens: Er muss frei sein, denn der Sklave ist Eigentum seines Herrn und nicht berechtigt, für sich selbst zu entscheiden. Mit besserem Grunde ist er nicht in der Lage, für andere zu entscheiden und somit

nicht befugt, die Regentschaft über die Menschen zu übernehmen.

Siebentens: Er muss fähig sein, die Aufgaben des Kalifats zu erfüllen. Dies gehört zu den Erfordernissen der *baiʿa*. So ist es unzulässig, das Kalifat an jemanden zu übertragen, der nicht in der Lage ist, dessen Aufgaben wahrzunehmen. Das sind die Bedingungen, um das Kalifat für den Kalifen vertraglich vollziehen zu können. Außer diesen sieben Bedingungen gibt es keine weitere, die als Vollzugsbedingung geeignet wäre. Es kann sich jedoch um eine Vorzugsbedingung handeln, wenn die betreffenden Textstellen richtig sind oder die Bedingung einem Rechtsspruch zuzuordnen ist, der durch einen authentischen Text aus der Offenbarung belegt ist. Damit eine Bedingung jedoch als Vollzugsbedingung gilt, muss der Rechtsbeweis eine zwingende (apodiktische) Aufforderung für ihre Gültigkeit beinhalten, als belegendes Indiz für ihren verpflichtenden Charakter. Beinhaltet der Rechtsbeweis keine apodiktische Aufforderung, so hat die Bedingung lediglich Vorzugscharakter und stellt keine Vollzugsbedingung dar. Allerdings existieren nur für die oben erwähnten sieben Bedingungen Rechtsbeweise mit verpflichtendem Charakter. Deswegen verkörpern nur sie die Vollzugsbedingungen. Was die restlichen Bedingungen betrifft, die über einen korrekten Rechtsbeweis verfügen, so stellen sie lediglich Vorzugsbedingungen dar. Demzufolge ist es für den Vollzug des Kalifats keine Voraussetzung, dass der Kalif ein *muǧtahid*[14] ist, weil dies durch keine korrekte Textstelle belegt ist.

[14] Kompetenter Rechtsgelehrter, der zur Ableitung von Rechtssprüchen aus den Texten in der Lage ist.

Außerdem ist die Tätigkeit des Kalifen das Regieren. Für ihn ist es nicht notwendig, selbst *iğtihād* (Rechtsableitungen) durchzuführen, da er sich nach dem Rechtsspruch erkundigen bzw. einem anderen *muğtahid* folgen kann. Zudem ist er berechtigt, sich Rechtssprüche bindend anzueignen (*tabannī*), die er von anderen Gelehrten übernommen hat. Aus diesem Grunde besteht keine Notwendigkeit, dass er selbst ein *muğtahid* ist. Es ist jedoch besser (vorzüglicher) für ihn, ein *muğtahid* zu sein. Ist er es nicht, kann das Kalifat für ihn trotzdem vollzogen werden. Des Weiteren stellt es keine Vollzugsbedingung dar, dass der Kalif mutig oder mit einer besonderen Weitsicht belegt ist, die beim Betreuen der Bürgerangelegenheiten und dem Leiten ihrer Geschicke zum Tragen käme. Diesbezüglich existiert weder ein richtiger Hadith noch ist diese Bedingung einem Rechtsspruch zuzuordnen, der sie zu einer Vollzugsbedingung macht. Trotzdem wäre es besser (vorzüglicher), wenn der Kalif Mut besitzt und sich mit besonderer Weitsicht und starkem Einblick auszeichnet. Ebenso ist es keine Vollzugsbedingung, dass der Kalif ein Quraischit[15] ist. Was nun von Muʿāwiya berichtet wird, der sprach: *Ich hörte den Gesandten Allahs (s) sagen:*

«إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبَّه الله على وجهه ما أقاموا الدين»

Diese Angelegenheit (die Befehlsgewalt) liegt in Quraisch, solange sie den Glauben aufrecht halten. Jeder, der sie anfeindet, wird von Allah mit dem Gesicht voraus (in die Hölle) gewor-

[15] Dem Stamm der Quraisch zugehörig.

fen[16], und was von ibn ʿUmar berichtet wird, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s)*:

«لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان»

Diese Angelegenheit (die Befehlsgewalt) verweilt in Quraisch, solange zwei von ihnen noch am Leben sind[17], und auch andere Hadithe, die in authentischer Tradierung vom Gesandten (s) berichtet werden und die Befehlsgewalt in die Hände der Quraisch legen, so sind alle in der Mitteilungsform (*ṣīġat al-iḫbār*) erfolgt. Kein einziger davon ist in der Imperativform (*sīġat al-amr*) ergangen. Die Mitteilungsform kann zwar ebenfalls eine Aufforderung zum Vollzug oder zur Unterlassung einer Handlung beinhalten, doch ist diese Aufforderung nicht definitiv (apodiktisch), solange sie mit keinem apodiktischen Indiz (*qarīna*) verknüpft ist, das auf ihren definitiven Charakter hinweist. Nun ist diese Aufforderung in keiner einzigen richtigen Überlieferung mit einem definitiven Indiz verknüpft worden, was belegt, dass sie von wünschenswerter und nicht verpflichtender Natur ist. Demzufolge handelt es sich um eine Vorzugs- und nicht um eine Vollzugs- bzw. Vertragsbedingung. Was die Aussage im Hadith

«لا يعاديهم أحد إلاّ كبَّه الله»

Jeder, der sie anfeindet, wird von Allah mit dem Gesicht voraus (in die Hölle) geworfen betrifft, so ist es eine andere Formulierung für das Ver-

[16] Bei al-Buḫārī tradiert.
[17] Bei al-Buḫārī und Muslim tradiert.

bot, sie anzufeinden, und kein apodiktisches Indiz für die Aussage

«إن هذا الأمر في قريش»

Diese Angelegenheit (Befehlsgewalt) liegt in Quraisch. Der Hadith erwähnt, dass die Befehlsgewalt unter ihnen weilt und verbietet darüber hinaus, sie anzufeinden. Zudem ist der Ausdruck Quraisch ein primäres Nomen und kein Attribut. In der Terminologie der Rechtsgrundlagenlehre (*ʿilm al-uṣūl*) wird es als *laqab* (Titel, Name) bezeichnet. Aus einem "Namen" bzw. einem "Titel" kann keinesfalls eine juristische Schlussfolgerung abgeleitet werden, da ein "Name" oder "Titel" keinen juristischen Sinngehalt (*mafhūm*) besitzt. Die Tatsache, dass der Text die Befehlsgewalt in die Hände von Quraisch legt, bedeutet also nicht, dass sie für Nicht-Quraischiten verboten wäre. Die Aussagen des Propheten (s)

«إن هذا الأمر في قريش»

Diese Angelegenheit (Befehlsgewalt) liegt in Quraisch bzw.

«لا يزال هذا الأمر في قريش»

Diese Angelegenheit (Befehlsgewalt) verweilt in Quraisch bedeuten demzufolge nicht, dass es unzulässig wäre, wenn die Befehlsgewalt andere innehaben. Auch bedeuten sie nicht, dass andere sie nicht übernehmen dürfen, solange sie in Quraisch verweilt. Vielmehr liegt die Befehlsgewalt bei ihnen (dem Stamm der Quraisch) und darf auch bei anderen liegen. Der Text, der sie als Befehlshaber erwähnt, schließt somit nicht aus, dass auch andere das Kalifat

innehaben dürfen. Folglich handelt es sich um eine Vorzugs- und nicht um eine Vertragsbedingung.

Ferner hat der Gesandte Allahs (s) die Befehlsgewalt ʿAbdullāh ibn Rawāḥa, Zaid ibn Ḥāriṯa und Usāma ibn Zaid übertragen, die allesamt nicht zum Stamme der Quraisch gehören. Somit hat der Prophet (s) auch andere zu Befehlshabern ernannt, obwohl sie keine Quraischiten waren. Die Formulierung *hāḏā l-amr* im angeführten Hadith meint die Übernahme einer Befehlsgewalt – einer Regierungsgewalt im Allgemeinen also – und stellt keinen Textbeleg für das Kalifat alleine dar. Darüber hinaus berichtet al-Buḫārī, dass der Gesandte Allahs (s) sagte:

«اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة»

Hört und gehorcht, auch wenn ein äthiopischer Sklave euch vorgesetzt wird, dessen Kopf einer Rosine gleicht. Auch berichtet Muslim von Abū Ḏarr, der sprach:

«أوصاني خليلي ﷺ أن أسمع وأطيع وإن كان عبداً مُجدَّع الأطراف»

Mein Freund (der Prophet) (s) legte mir ans Herz, dass ich hören und gehorchen soll; und mag es ein Sklave mit abgeschnittenen Gliedmaßen[18] sein (der mir vorgesetzt wurde). In einer anderen Tradierung heißt es:

«إن أُمّر عليكم عبد مُجدَّع أسود يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا»

[18] Eine Metonymie für eine Person von äußerst niedrigem Rang. Auch gehören Schwarze nicht zum Stamm der Quraisch, da sie von ihrer Abstammung her Afrikaner und keine Araber sind.

Wenn euch ein schwarzer Sklave mit abgeschnitten Gliedmaßen als Befehlshaber vorgesetzt wird, der euch mit dem Buche Allahs führt, so hört auf ihn und gehorcht! Diese Hadithe sind klare Textbelege für die Erlaubnis, dass ein schwarzer Sklave die Befehlsgewalt der Muslime übernimmt. Das belegt in klarer Weise die Erlaubnis, dass das Kalifat oder die Befehlsgewalt auch von Nicht-Quraischiten, ja sogar von Nichtarabern übernommen werden darf. Die Hadithe (die die Befehlsgewalt den Quraischiten zusprechen) sind somit ein Textbeleg bezüglich einiger Personen, die des Kalifats würdig sind, um ihren Vorzug zu untermauern und nicht, um das Kalifat auf sie allein zu beschränken und dessen Übertragung auf andere auszuschließen.

Ebenso ist es keine Voraussetzung, dass der Kalif ein Haschemit[19] oder Alewit[20] sein muss, da feststeht, dass der Prophet (s) die Regierungsverantwortung auch anderen übertragen hat, die weder zur Sippe der Banū Hāšim noch zu der ʿAlīs gehörten. Als der Prophet (s) zur Schlacht von Tabūk auszog, setzte er in Medina Muḥammad ibn Maslama als Statthalter ein, der weder Haschemit noch Alewit war. In gleicher Weise setzte er Muʿāḏ ibn Ǧabal und ʿAmr ibn al-ʿĀṣ als Regenten ein, die ebenfalls keine Haschemiten bzw. Alewiten waren. Außerdem steht mit definitivem Beweis fest, dass die Muslime Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān die *baiʿa* zum Kalifat leisteten und dass selbst

[19] Den Banū Hāšim zugehörig, der Sippschaft des Propheten (s).

[20] Bezeichnung für die Nachkommenschaft ʿAlī ibn Abī Ṭālibs. Hier wird der Begriff nicht in der heute gängigen Bedeutung verwendet, nämlich als Bezeichnung für die Religionsgruppe der Alewiten bzw. Nusairiten, sondern allein als Bezeichnung für die Nachkommenschaft ʿAlīs.

ʿAlī jedem von ihnen die *baiʿa* leistete, obwohl sie nicht zu den Banū Hāšim gehörten. Die gesamte Gefährtenschaft (*ṣaḥāba*) des Propheten (s) hat dies mit vollem Wissen geduldet. Von keinem von ihnen wird berichtet, dass er sich gegen deren *baiʿa* aufgelehnt habe, weil sie keine Haschemiten oder Alewiten waren. Somit stellt dies einen Konsens der Gefährtenschaft (*iǧmāʿ aṣ-ṣaḥāba*) dar – ʿAlī, ibn ʿAbbās und alle anderen der Banū Hāšim mit eingeschlossen –, dass ein Nicht-Haschemit bzw. Nicht-Alewit als Kalif zulässig ist. Was die Hadithe betrifft, die den Vorzug unseres ehrenwerten Herrn ʿAlīs und der Prophetenfamilie (*āl al-bait*) bekunden, so belegen sie nur deren Vorzüglichkeit und sind keine Bedingung dafür, dass der Kalif aus ihren Reihen stammen muss.

Aus all dem wird klar, dass es keinen Rechtsbeleg für die Existenz irgendeiner weiteren Bedingung für den vertraglichen Vollzug des Kalifats gibt, als die sieben vorab erwähnten. Alle weiteren Bedingungen stellen – setzt man die Richtigkeit ihrer Textbelege bzw. die Möglichkeit ihrer Eingliederung in einen Rechtsspruch mit korrekten Textbelegen voraus – bestenfalls Vorzugs-, aber keine Vertragsbedingungen dar. Islamrechtlich erforderlich sind aber die Vertragsbedingungen für das Kalifat, damit ein Kalif das Kalifat rechtmäßig erwerben kann. Die restlichen Eigenschaften sollen den Muslimen vorgetragen werden, wenn man ihnen die Kandidaten für das Kalifat vorstellt, damit sie den Besten auswählen können. Allerdings ist die Wahl jeder Person gültig, die allein die Vertragsbedingungen erfüllt, auch wenn sie keine anderen Eigenschaften vorweisen kann.

Das Streben nach dem Kalifat

Allen Muslimen ist es erlaubt, nach dem Kalifat zu streben und untereinander darum zu ringen. Es gehört auch nicht zu den unerwünschten Dingen (*makrūhāt*). So existiert keine einzige Textstelle, die das Ringen um das Kalifat verbieten würde. Außerdem ist belegt, dass die Muslime in der *saqīfat Banī Sāʿida*[21] um das Kalifat rangen, während der Leichnam des Propheten aufgebahrt auf dem Bett lag und noch nicht begraben wurde. Des Weiteren ist belegt, dass die sechs Mitglieder der *šūra*, die zu den größten Gefährtenpersönlichkeiten zählten, mit vollem Wissen der gesamten Gefährtenschaft um das Kalifat rangen. Niemand prangerte dies an, und alle Gefährten billigten es. Somit besteht Konsens unter den Prophetengefährten, dass es erlaubt ist, um das Kalifat zu ringen, es anzustreben und zu fordern sowie der Meinung mit Gegenmeinung und dem Argument mit Gegenargument zu begegnen, um das Kalifat zu erlangen. Das Verbot, die Führung anzustreben, wie es in einigen Hadithen erwähnt wird, betrifft schwache Persönlichkeiten, wie etwa Abū Ḏarr, die dafür nicht geeignet sind. Denjenigen jedoch, die zur Führung geeignet sind, ist es auch erlaubt, sie zu fordern, wie es durch das Ereignis der *saqīfat Banī Sāʿida* und der sechs *šūra*-Mitglieder klar belegt ist. Die Hadithe sind somit auf jene beschränkt, die zum Kalifat oder zur Führerschaft ungeeignet sind. Für diejenigen aber, die eine Eignung besitzen, ist es zulässig, eine Regierungsfunktion anzustreben. Nachdem

[21] Ort, an dem die Vertreter der medinensischen Sippschaften und einige Auswanderer nach dem Tode des Propheten (s) zusammenkamen, um einen Kalifen für ihn aufzustellen.

der Gesandte (s) das Verlangen nach der Führerschaft (*imāra*) in einigen Hadithen ablehnte, andererseits aber das Streben danach und das Ringen darum durch den Konsens der Gefährtenschaft feststeht, wird die Ablehnung dahingehend gedeutet, dass sie nur für diejenigen gilt, die dazu ungeeignet sind, und nicht als generelle Ablehnung verstanden.

Die Einheit des Kalifats

Islamrechtlich ist es verboten, dass es auf der Welt mehr als einen Kalifen gibt. So berichtet Muslim von ʿAbdullāh ibn ʿAmr ibn al-ʿĀṣ, der den Gesandten Allahs (s) sagen hörte:

«ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر»

Und wer einem Imam die *baiʿa* leistet, ihm seinen Handschlag und die Frucht seines Herzens gibt, der soll ihm gehorchen, so er dazu im Stande ist. Kommt ein anderer und macht ihm die Herrschaft streitig, so schlagt dem anderen den Kopf ab! Auch berichtet Muslim von Abū Saʿīd al-Ḫudrī, dass der Gesandte Allahs (s) sagte:

«إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»

Wird zwei Kalifen die *baiʿa* geleistet, so tötet den zweiten von ihnen. Ebenso berichtet Muslim von ʿArfağa, der sprach: *Ich hörte den Gesandten Allahs (s) sagen:*

«من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم، أو يفرق جماعتكم فاقتلوه»

Wer zu euch kommt, wenn ihr vereint hinter einem Manne steht, und versucht, eure Einheit zu spalten oder eure Gemeinschaft zu zerstreuen, so tötet ihn! Des Weiteren berichtet Muslim von Abū Ḥazm, der sagte: *Ich saß fünf Jahre bei Abū Huraira und hörte ihn vom Propheten (s) Folgendes berichten:*

«كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا فما تأمرنا قال: فوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم»

„Das Volk Israel ist von Propheten betreut worden. Immer wenn ein Prophet starb, folgte ihm ein anderer. Nach mir wird jedoch kein Prophet mehr sein. Es werden aber Kalifen kommen und deren Zahl wird groß sein.“ Sie fragten: „Was befiehlst du uns?“ Er antwortete: „Erfüllt die *baiʿa* des jeweils Ersteren und gebt ihnen ihr Recht, denn Allah wird sie dafür zur Rechenschaft ziehen, was er ihnen in ihre Obhut gelegt hat!" Wird in einem Land der Kalifatsvertrag für zwei Kalifen gleichzeitig abgeschlossen, so ist er für beide nicht vollzogen, da die Muslime nicht zwei Kalifen haben dürfen. Hier kann nicht behauptet werden, dass die *baiʿa* für den Ersteren gilt. Denn es geht um die (islamrechtlich korrekte) Aufstellung eines Kalifen und nicht darum, anderen im Kalifat zuvorzukommen. Auch ist es ein Anrecht aller Muslime und kein Anrecht des Kalifen. In diesem Fall muss die Angelegenheit den Muslimen erneut vorgelegt werden, damit sie nur einem Kalifen die *baiʿa* leisten. Auch darf nicht gesagt werden, das Los solle zwischen beiden entscheiden. Denn das Kalifat stellt einen Vertrag dar, und das Los hat bei Verträgen keine Gültigkeit. Ebenso kann man nicht behaupten, der Prophet habe gesagt:

«فوا ببيعة الأول فالأول»

Erfüllt die *baiʿa* des jeweils Ersteren [...]. Denn dies gilt für die Situation, dass Kalifen die *baiʿa* geleistet wird, wenn ein Kalif bereits existiert. In diesem Falle gilt allein die *baiʿa* des Ersteren, für den die *baiʿa* vertraglich vollzogen wurde. Für denjenigen, der nach ihm kommt, kann keine *baiʿa* (mehr) abgeschlossen werden. Hier ist aber die Rede davon, dass die *baiʿa* für zwei Kalifen vollzogen wird, indem die Mehrheit der maßgeblichen Meinungs- und Entscheidungsträger (*ahl al-ḥall wa l-ʿaqd*) zwei Kalifen gleichzeitig die *baiʿa* leistet und die *baiʿa* für beide gemäß dem islamischen Recht vertraglich abgeschlossen wurde. In so einem Fall werden beide Verträge annulliert und die Sache erneut den Muslimen vorgelegt. Schließen sie die *baiʿa* vertraglich für einen von beiden ab, so ist sie für diesen neu vollzogen worden und gilt nicht als Bestätigung für die frühere. Auch wenn die *baiʿa* von ihnen vertraglich für jemand anderen vollzogen wird, also für keinen von beiden, ist sie gültig. Die Angelegenheit liegt also in der Hand *aller* Muslime und nicht in der Hand einiger Personen, die darum um die Wette eifern. Wenn nun zwei Kalifen die *baiʿa* geleistet wird, die Mehrheit der maßgeblichen Entscheidungsträger in den Angelegenheiten der Regentschaft und des Kalifats auf einer Seite steht und einem der beiden auch tatsächlich die *baiʿa* geleistet hat, während die Minderheit von ihnen auf der Seite des anderen steht, so zählt die *baiʿa* desjenigen, dem die Mehrheit der maßgeblichen Entscheidungsträger in den Angelegenheiten der Regentschaft die *baiʿa* geleistet hat, sei sie ihm nun als ersten, als zweiten oder als dritten geleistet worden. Denn er gilt islamrechtlich als Kalif, nachdem die Mehrheit der maßgeblichen Entscheidungsträger ihm

die *baiʿa* geleistet hat. Alle anderen müssen - um die Einheit des Kalifats zu wahren - nun ihm die *baiʿa* leisten oder aber von den Muslimen bekämpft werden. Das Kalifat wird nämlich mit der *baiʿa* der Mehrheit der Muslime (oder ihrer Vertreter) vertraglich vollzogen. Wurde sie für einen unter den Muslimen vollzogen, dann ist er der Kalif und die *baiʿa* jeder anderen Person ist damit verboten. Der Gehorsam ihm gegenüber ist nun für alle zur Pflicht geworden.

Nun stellt sich die Realität der Herrschaft so dar, dass die Mehrheit der Meinungs- und Entscheidungsträger, in deren Hände die Regierungsangelegenheiten liegen, sich zumeist in der Hauptstadt befindet. Denn dort werden die hohen Regierungsangelegenheiten entschieden und abgewickelt. Wenn also die Bewohner der Hauptstadt, d. h. die dortigen maßgeblichen Meinungs- und Entscheidungsträger, einem Kalifen die *baiʿa* leisten, die Bewohner einer Provinz bzw. mehrerer Provinzen einem anderen Kalifen die *baiʿa* leisten, die *baiʿa* des Kalifen in der Hauptstadt jedoch früher erfolgt ist, so ist dessen *baiʿa* maßgebend. Denn die *baiʿa* der Hauptstadtbewohner ist ein Indiz dafür, dass die Mehrheit der Meinungs- und Entscheidungsträger auf dessen Seite steht. In diesem Fall gilt die *baiʿa* des Ersteren. Wenn aber dem Kandidaten in den Provinzen die *baiʿa* zuvor erteilt wurde, so muss abgewogen werden, auf wessen Seite die Mehrheit der Meinungs- und Entscheidungsträger steht. Denn die Tatsache, dass die Provinzbewohner die *baiʿa* zuvor geleistet haben, schwächt das Indiz, dass sich die Mehrheit der maßgeblichen Entscheidungsträger in der Hauptstadt befindet. Auf alle Fälle ist es nicht erlaubt, dass mehr als ein Kalif übrig bleibt, auch wenn es dazu führen sollte,

dass derjenige, für den das Kalifat vertraglich nicht vollzogen wurde, bekämpft werden muss.

Die Nachfolgebestimmung oder das Vermächtnis

Das Kalifat kann nicht durch eine Nachfolgebestimmung, d. h. durch ein Vermächtnis, vertraglich vollzogen werden, da es sich um einen Vertrag zwischen den Muslimen und dem Kalifen handelt. Zu den Abschlussbedingungen dieses Vertrages zählt, dass die *baiʿa* durch die Muslime zu erfolgen hat und die Person, die die *baiʿa* erhält, diese annehmen muss. Bei einer Erb- oder Nachfolgebestimmung geschieht das nicht. Deswegen wird das Kalifat damit vertraglich nicht abgeschlossen. Wenn ein Kalif einen anderen zu seinem Nachfolger bestimmt, so kommt kein Kalifatsvertrag zustande, weil der Kalif gar nicht das Recht zu diesem Vertragsabschluss hat und das Kalifat ein Anrecht der Muslime darstellt und nicht des Kalifen. Die Muslime schließen ihn mit der Person ab, die sie wollen. Demzufolge ist es unzulässig, wenn ein Kalif einen anderen zu seinem Nachfolger ernennt und das Kalifat auf ihn übertragen möchte, weil er damit etwas übergibt, was ihm gar nicht gehört, und die Übergabe einer Sache, die man nicht besitzt, ist islamrechtlich verboten. Sollte also ein Kalif einen anderen zu seinem Nachfolger bestimmen, sei es sein Sohn, sein Verwandter oder sonst jemand, so ist dies unzulässig und der Kalifatsvertrag dadurch in keiner Weise vollzogen, da der Vertrag nicht von jenen geschlossen wurde, die dazu befugt sind. Es handelt sich hierbei um einen nicht autorisierten Vertragsabschluss (*ʿaqd fuḍūlī*), der unzulässig ist.

Was nun berichtet wird, dass Abū Bakr ʿUmar zu seinem Nachfolger und ʿUmar die sechs Gefährten zu

seinen Nachfolgern bestimmt hat, während die anderen Gefährten dazu schwiegen, es nicht anprangerten und somit ihr Konsens erfolgt ist, so stellt dies keinen Beweis für die Rechtmäßigkeit der Nachfolgebestimmung dar. Abū Bakr hat nämlich keinen Kalifen zum Nachfolger bestimmt. Vielmehr zog er die Muslime zurate, wer nach ihm ihr Kalif werden sollte. Er schlug ihnen ʿAlī und ʿUmar vor. In den letzten drei Lebensmonaten Abū Bakrs wählten die Meinungs- und Entscheidungsträgern unter den Muslimen (*ahl al-ḥall wa l-ʿaqd*) in ihrer Mehrheit ʿUmar aus. Nach dem Tode Abū Bakrs kamen die Menschen und leisteten ʿUmar die *baiʿa*. Erst durch diese *baiʿa* wurde das Kalifat für ʿUmar vertraglich geschlossen. Vor der *baiʿa* war er noch kein Kalif, auch vertragsmäßig nicht. Weder durch den Vorschlag Abū Bakrs noch durch die Wahl der Muslime wurde das Kalifat für ʿUmar vertraglich vollzogen. Es wurde erst dann für ihn abgeschlossen, als die Muslime ihm die *baiʿa* leisteten und er das Kalifat annahm. Auch ʿUmars Bestimmung der sechs Nachfolger war nichts weiter als ein Vorschlag seinerseits, nachdem die Muslime mit dieser Bitte an ihn herangetreten waren. Danach beriet sich ʿAbd ar-Raḥmān ibn ʿAuf mit den Muslimen, die in ihrer Mehrheit ʿAlī als Kalifen haben wollten, unter der Bedingung, dass er sich an die Vorgaben Abū Bakrs und ʿUmars halte. Sollte er dazu nicht bereit sein, dann sollte ʿUṯmān Kalif werden. Als ʿAlī es ablehnte, sich an die Vorgaben Abū Bakrs und ʿUmars zu halten, gab ʿAbd ar-Raḥmān ʿUṯmān die *baiʿa*. Danach taten es auch die Muslime. Demzufolge wurde das Kalifat für ʿUṯmān erst durch die *baiʿa* der Muslime vollzogen - nicht durch den Vorschlag ʿUmars und auch nicht

durch die Wahl der Menschen. Auch wenn er einverstanden gewesen wäre, die Menschen ihm aber die *baiʿa* nicht geleistet hätten, wäre für ihn das Kalifat nicht abgeschlossen worden. Daraus ergibt sich, dass die *baiʿa* der Muslime für den Kalifen unabdingbar ist. Sie kann durch keine Nachfolgebestimmung oder Vermächtnis erfolgen, weil sie einen Herrschaftsübernahmevertrag darstellt, für den alle Bestimmungen der Rechtsverträge gelten.

Die Methode zur Aufstellung des Kalifen

Als der Gesetzgeber der Umma die Aufstellung eines Kalifen zur Pflicht erhob, legte er ihr auch die Methode fest, nach der die Aufstellung zu erfolgen hat. Diese Methode ist durch das Buch (Koran), die Sunna und den Konsens der Gefährtenschaft festgelegt; es ist die Methode der *baiʿa*. Die Aufstellung des Kalifen erfolgt somit durch die *baiʿa*, die ihm von den Muslimen geleistet wird, auf der Grundlage des Buches Allahs und der Sunna Seines Gesandten. Dass die Aufstellungsmethode durch die *baiʿa* erfolgt, ist durch die *baiʿa* der Muslime dem Gesandten gegenüber belegt sowie durch den an uns ergangenen Befehl des Propheten (s), dem Imam die *baiʿa* zu leisten. Was die *baiʿa* der Muslime dem Propheten gegenüber anlangt, so war es keine *baiʿa* auf das Prophetentum, sondern eine auf die Herrschaft, denn sie betraf das Handeln und nicht den Glauben. Dem Gesandten Allahs (s) wurde die *baiʿa* als Herrscher geleistet und nicht als Prophet oder Gesandter. Die Bezeugung des Prophetentums und der Gesandtschaft ist nämlich eine Sache des *īmān*, d. h. der Überzeugung, und nicht der *baiʿa*. Somit bleibt nur mehr die Möglichkeit übrig, dass man ihm die *baiʿa* als Staatsoberhaupt leistete. Die *baiʿa* ist auch im Koran und in den Hadithen erwähnt worden. So sagt der Erhabene:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ﴾

O Prophet! Wenn die gläubigen Frauen zu dir kommen, um dir die baiʿa zu leisten, dass sie Allah nichts beigesellen, nicht stehlen, keine Unzucht begehen, ihre Kinder nicht töten, kein erlogenes Unrecht zu ihren Händen und Beinen begehen und sich dir in nichts, was rechtens ist, widersetzen, dann nimm ihre baiʿa entgegen. (60:12). Auch sagt Er:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾

Diejenigen, die dir die baiʿa leisten, leisten sie im Grunde Allah. Allahs Hand liegt über ihren Händen. (48:10) Al-Buḫārī berichtet über Ismāʿīl, über Mālik von Yaḥyā ibn Saʿīd, der sagte: ʿUbāda ibn al-Walīd berichtete mir von seinem Vater, dass ʿUbāda ibn aṣ-Ṣāmit sprach:

«بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في المنشط والمكره، وأن لا ننازع الأمر أهله وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كنّا لا نخاف في الله لومة لائم»

Wir leisteten dem Gesandten Allahs (s) die *baiʿa*, auf dass wir hören und gehorchen bei Gefallen und Missfallen, dass wir die Befehlsgewalt denjenigen, die sie innehaben, nicht streitig machen und dass wir die Wahrheit aufrecht halten bzw. aussprechen, wo immer wir auch sind, und in Allah den Tadel eines Tadelnden nicht fürchten. Auch berichtet al-Buḫārī über ʿAlī ibn ʿAbdillāh, über ʿAbdullāh ibn Yazīd, über Saʿīd, dem Sohn Abū Aiyūbs, über Abū ʿAqīl Zuhra ibn Maʿbad von dessen Großvater ʿAbdullāh ibn Hišām, der den Propheten (s)

noch erlebt hatte, dass seine Mutter mit ihm zum Propheten ging und diesen bat: *"O Gesandter Allahs, nimm die baiʿa von ihm entgegen", doch der Prophet sagte:*

«هو صغير. فمسح رأسه ودعا له»

Er ist noch klein. Dann streichelte er ihm den Kopf und betete für ihn. Des Weiteren berichtet al-Buḫārī über ʿAbdān über Abū Ḥamza über al-Aʿmaš über Abū Ṣāliḥ von Abū Huraira, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: رجل على فضل ماء بالطريق يمنع منه ابن السبيل، ورجل بايع إماماً لا يبايعه إلا لدنياه إن أعطاه ما يريد وفى له، وإلا لم يف له، ورجل يبايع رجلاً بسلعة بعد العصر فحلف بالله لقد أُعطي بها كذا وكذا فصدقه فأخذها ولم يُعط بها»

Drei spricht Allah am Tage der Auferstehung nicht an, er reinigt sie nicht (von den Sünden) und schwere Strafe wird ihnen zuteil: ein Mann an einem Wasserrest am Wegesrand, der ihn dem Reisenden vorenthält, und ein Mann, der einem Imam nur seines Diesseits wegen die *baiʿa* leistet – wenn er ihm gibt, was er will, dann hält er die *baiʿa* ein, ansonsten erfüllt er sie nicht –, und ein Mann, der am späten Nachmittag jemandem eine Ware verkauft, bei Allah schwört, sie bereits um so viel verkauft zu haben, der andere glaubt es ihm und erwirbt sie dafür, obwohl es nicht stimmt. Diese drei Hadithe weisen klar darauf

hin, dass die Methode zur Aufstellung des Kalifen die *baiʿa* ist. Im Hadith von ʿUbāda hat dieser dem Gesandten die *baiʿa* auf das Hören und Gehorchen geleistet, was bekanntlich zum Regieren gehört. Im Hadith von ʿAbdullāh ibn Hišām hat der Prophet (s) die *baiʿa* eines Kindes abgelehnt, weil es nicht geschlechtsreif war. Das belegt, dass es sich um eine *baiʿa* auf die Regentschaft handelte. Und der Hadith von Abū Huraira ist klar in der Aussage, dass dem Imam die *baiʿa* geleistet wird. Das Wort „Imam" ist im Hadith unbestimmt (*nakira*) erfolgt, was bedeutet, dass sie für irgendeinen Imam gilt. Darüber hinaus gibt es weitere Hadithe, die die *baiʿa* für den Imam ausdrücklich belegen. So wird bei Muslim von ʿAbdullāh ibn ʿAmr ibn al-ʿĀṣ berichtet, dass der Prophet (s) sprach:

«من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر»

Wer einem Imam die *baiʿa* leistet, ihm seinen Handschlag und die Frucht seines Herzens gibt, dann soll er ihm gehorchen, so er dazu imstande ist. Wenn ein anderer kommt und ihm die Herrschaft streitig macht, so schlagt dem anderen den Kopf ab! Auch berichtet Muslim von Abū Saʿīd al-Ḫudrī, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»

Wenn zwei Kalifen die *baiʿa* geleistet wird, so tötet den Zweiten von ihnen. Des Weiteren berichtet Muslim von Abū Ḥāzim, der sagte: *Ich saß fünf Jahre bei Abū Huraira und hörte ihn vom Propheten (s) Folgendes berichten:*

«كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول»

„Das Volk Israel ist von Propheten betreut worden. Immer wenn ein Prophet starb, folgte ihm ein anderer. Nach mir wird jedoch kein Prophet mehr sein. Es werden aber Kalifen kommen und deren Zahl wird groß sein." Sie fragten: „Was befiehlst du uns?" Er antwortete: „Erfüllt die *baiʿa* des jeweils Ersteren." Die Texte aus Koran und Sunna sind somit klar in der Feststellung, dass die Methode zur Aufstellung des Kalifen die *baiʿa* ist. Auch die Gesamtheit der Gefährten hat dies verstanden und umgesetzt. So nahm Abū Bakr vorerst eine spezifische *baiʿa* in der *ṣaqīfa* entgegen und anschließend eine allgemeine in der Moschee. Danach leisteten ihm auch jene die *baiʿa*, deren *baiʿa* relevant ist und die ihm die *baiʿa* in der Moschee noch nicht geleistet hatten, wie z. B. ʿAlī ibn Abī Ṭālib. Auch ʿUmar erhielt die *baiʿa* von den Muslimen, ebenso ʿUṯmān und ʿAlī. Demzufolge stellt die *baiʿa* die einzige Methode dar, um einen Kalifen für die Muslime aufzustellen.

Daraus wird ersichtlich, dass es zur praktischen Vorgehensweise bei der Durchführung der *baiʿa* gehört, dass Diskussionen unter den Muslimen stattfinden, wer für das Kalifat geeignet wäre. Hat man sich auf bestimmte Personen festgelegt, werden sie den Muslimen vorgestellt. Ist die Wahl auf jemanden von ihnen gefallen, sind die Wähler ebenso wie die übrigen Kandidaten zur *baiʿa* aufgefordert. In der *saqīfat Banī Sāʿida* kreisten die Debatten um Saʿd, Abū ʿUbaida,

ʿUmar und Abū Bakr, worauf die *baiʿa* schließlich Abū Bakr geleistet wurde. Diese *baiʿa* entsprach der Vertrags-*baiʿa*. Anschließend erfolgte die Gehorsams-*baiʿa* seitens der Allgemeinheit der Muslime. Abū Bakr hat sich mit den Muslimen in Bezug auf ʿAlī und ʿUmar beratschlagt. Danach gab er den Namen ʿUmars bekannt, und diesem wurde die *baiʿa* geleistet. ʿUmar wiederum legte sich auf sechs Personen fest, worauf ʿAbd ar-Raḥmān nach Befragung der Muslime den Namen ʿUṯmāns bekanntgab, der anschließend die *baiʿa* erhielt. ʿAlī wurde die *baiʿa* direkt geleistet, denn es herrschte ein Zustand des Aufruhrs und der Unsicherheit, und es war bekannt, dass nach der Ermordung ʿUṯmāns ihm unter den Muslimen kein anderer Kandidat ebenbürtig war. Somit erfolgt der Vollzug der *baiʿa* durch die Eingrenzung der Kandidatenzahl für das Kalifat, nachdem über die entsprechende Eignung der jeweiligen Kandidaten diskutiert wurde. Anschließend folgt die Wahl eines Kalifen aus diesem Kandidatenkreis. Daraufhin wird ihm die *baiʿa* von den Menschen geleistet. Bereits aus den Beratungen Abū Bakrs geht dies deutlich hervor, doch noch offensichtlicher zeigt es sich in der *baiʿa* ʿUṯmāns. So berichtet al-Buḫārī von az-Zuhrī, dass ihm Ḥamīd ibn ʿAbd ar-Raḥmān von al-Miswar ibn Maḫrama Folgendes erzählte: *Die Gruppe, die von ʿUmar (mit der Kalifatsangelegenheit) betraut wurde, kam zusammen und beriet sich. ʿAbd ar-Raḥmān sprach zu ihnen: „Ich bin nicht jemand, der mit euch um diese Angelegenheit konkurriert. Wenn ihr jedoch möchtet, werde ich für euch jemanden aus euren Reihen auswählen.“ So übertrugen sie diese Aufgabe ʿAbd ar-Raḥmān. Als dies geschah, wandten sich alle Menschen ʿAbd ar-Raḥmān zu und ich sah*

keinen mehr der Kandidatengruppe folgen oder sich von ihr leiten lassen. Die Menschen scharten sich um ʿAbd ar-Raḥmān und berieten sich mit ihm in diesen Nächten bis zu der Nacht, aus der wir erwachten und ʿUṯmān die baiʿa leisteten. Al-Miswar berichtet: *ʿAbd ar-Raḥmān klopfte zu später Nachtstunde an meine Tür. Er klopfte so lange, bis ich erwachte. Dann sagte er mir: „Du schläfst? Bei Allah, ich habe in diesen dreien wahrlich nicht viel Schlaf gefunden! Geh und hole az-Zubair und Saʿd. So holte ich sie für ihn herbei, und er beriet sich mit ihnen. Dann rief er mich und trug mir auf: „Schicke ʿAlī zu mir." Also holte ich ihn herbei. Er besprach sich mit ihm im Vertrauen bis Mitternacht. Danach entfernte sich ʿAlī und war in Hoffnung. Allerdings hatte ʿAbd ar-Raḥmān bezüglich ʿAlī Befürchtungen. Dann sagte er: „Rufe mir ʿUṯmān." Ich holte ihn, und er beriet sich mit ihm ebenfalls im Vertrauen, bis der Gebetsrufer zum Morgengebet sie trennte."* ʿAbd ar-Raḥmān war aus seinen Beratungen mit den Menschen klar geworden, dass ihre Mehrheit ʿAlī wünscht, wenn er bereit ist, sich an die Vorgaben Abū Bakrs und ʿUmars zu halten, ansonsten wünschten sie ʿUṯmān. Nachdem man mit den Leuten das Morgengebet verrichtet und die Kandidatengruppe sich neben der Kanzel versammelt hatte, schickte ʿAbd ar-Raḥmān nach den in Medina anwesenden *muhāğirūn*[22] und *anṣār*[23] und ebenso nach den Armeekommandanten. Sie hatten nämlich in diesem Jahr die Pilgerfahrt gemeinsam mit ʿUmar verrichtet. Nachdem sie sich eingefunden

[22] Auswanderer aus Mekka, die sich dem Propheten (s) in Medina angeschlossen haben.

[23] Unterstützer – die Einwohner Medinas, die dem Propheten die Unterstützung zur Gründung des islamischen Staates geleistet haben.

hatten, sprach ʿAbd ar-Raḥmān das Glaubensbekenntnis aus und bot ʿAlī das Kalifat an. Als dieser es ablehnte, sich an die Vorgabe Abū Bakrs und ʿUmars zu halten, nahm er die Hand ʿUṯmāns und sprach. „Ich gebe dir die *baiʿa* auf Grundlage der Sunna Allahs und Seines Gesandten sowie der beiden Kalifen, die ihm folgten." So leistete ihm ʿAbd ar-Raḥmān die *baiʿa*, ebenso die anderen Menschen, die *muhāğirūn*, die *anṣār*, die Befehlshaber der Armee und die Muslime."

Die Anwärter auf das Kalifat wurden folglich auf die von ʿUmar nominierte Gruppe von Männern eingegrenzt, nachdem er von den Muslimen darum gebeten wurde. Daraufhin holte ʿAbd ar-Raḥmān ibn ʿAuf die Meinung der Muslime bezüglich eines möglichen Kalifen ein, nachdem er seine eigene Kandidatur zurückgezogen hatte. Anschließend stellte er jene Person vor, die dem Willen der Muslime – nach deren Befragung - entsprach. Nach Bekanntgabe des von den Muslimen gewünschten Kandidaten, wurde ihm die *baiʿa* geleistet, und aufgrund dieser *baiʿa* wurde er zum Kalifen. Demnach lautet der islamische Rechtsspruch bezüglich der Aufstellung eines Kalifen, dass diejenigen, die die breite Masse der Muslime repräsentieren, die Kandidaten für das Amt des Kalifen eingrenzen. Anschließend werden ihre Namen den Muslimen vorgestellt. Sie werden dazu aufgefordert, einen dieser Kandidaten zu ihrem Kalifen zu wählen. Schließlich wird festgestellt, wem die breite Masse der Muslime – also die Mehrheit – den Vorzug gibt. Im Namen der gesamten Muslime erfolgt dann die *baiʿa* für ihn - ohne zwischen denen, die ihn gewählt haben, und jenen, die es nicht taten, zu unterscheiden. Die Ereignisse um die *baiʿa* von ʿUṯmān legen den islamischen Rechtsspruch bezüglich

der Einsetzung des Kalifen in deutlicher Weise dar: So ist der Konsens der Prophetengefährten mit der stillschweigenden Duldung ergangen (*iǧmāʿ sukūtī*), als ʿUmar die Anwärterzahl für das Kalifat auf sechs bestimmte Personen einschränkte. Ebenso existiert ein Konsens der Gefährten zum Vorgehen ʿAbd ar-Raḥmān Ibn ʿAufs, als er die Meinung aller Muslime zur Frage einholte, wer ihr Kalif werden soll. Auch ist ihr Konsens zur Durchführung der *baiʿa* für jenen Kandidaten ergangen, den ʿAbd ar-Raḥmān als die Person vorstellte, die die Muslime zum Kalifen gewählt haben. Er tat es mit den Worten: „Ich habe die Meinung der Menschen untersucht und gesehen, dass sie niemanden ʿUṯmān gleichsetzen."

Zwei Fragen bleiben noch offen. Erstens: Wer sind die Muslime, die den Kalifen aufstellen? Sind es die *ahl al-ḥall wa l-ʿaqd*, also die Meinungs- und Entscheidungsträger unter ihnen? Ist es eine bestimmte Anzahl von Muslimen oder müssen alle daran beteiligt sein? Zweitens: Gehört das Vorgehen, das heute im Rahmen von Wahlen praktiziert wird – wie die geheime Wahl, das Aufstellen von Wahlurnen und die Stimmenzählung –, zu den Dingen, die der Islam anbefohlen hat oder nicht?

Was die erste Frage betrifft, so hat der Gesetzgeber die Macht (*as-sulṭān*) in die Hände der Umma gelegt und die Gesamtheit der Muslime zur Aufstellung des Kalifen berechtigt. Dieses Recht hat er nicht einer Gruppe unter Ausschluss der anderen zugesprochen, auch nicht einer Teilgemeinschaft ohne die andere. Vielmehr stellt die *baiʿa* eine Pflicht für alle Muslime dar:

«من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»

Wer stirbt und keine *baiʿa* im Nacken trägt, der stirbt einen Tod der *ǧāhilīya.* Diese Aussage gilt umfassend für alle Muslime. Deswegen sind nicht die Meinungs- und Entscheidungsträger (*ahl al-ḥall wa l-ʿaqd*) alleine berechtigt, den Kalifen unter Ausschluss der restlichen Muslime aufzustellen. Zudem liegt dieses Recht nicht bei einigen bestimmten Personen. Vielmehr ist das Recht allen Muslimen gegeben worden, ohne irgendjemanden von ihnen auszuschließen. Auch Frevlern und Heuchlern steht dieses Recht zu, solange sie geschlechtsreife Muslime sind. Die diesbezüglichen Texte sind in allgemeiner Form gehalten, ohne dass sie - mit Ausnahme der Ablehnung der Kindes-*baiʿa* - in irgendeiner Weise eingeschränkt worden wären. Deswegen bleibt ihre Allgemeingültigkeit bestehen.

Es ist jedoch keine Voraussetzung, dass alle Muslime diesem Recht nachkommen, da es sich nur um einen Anspruch handelt, der ihnen zusteht. Auch wenn er im Grunde eine Pflicht für sie darstellt - da die *baiʿa* an sich eine Verpflichtung verkörpert - ist es eine Pflicht, die nur zu Genüge erfüllt werden muss (*farḍ kifāya*). Es handelt sich also um kein individuelles Gebot (*farḍ ʿain*). Deswegen fällt es vom Rest der Muslime ab, wenn einige von ihnen das Gebot erfüllen. Allerdings muss es allen Muslimen ermöglicht werden, ihr Recht zur Aufstellung des Kalifen in Anspruch zu nehmen, und zwar unabhängig davon, ob sie es nutzen oder nicht. Jedem Muslim muss somit die Möglichkeit gegeben werden, den Kalifen mit aufzustellen, und zwar in vollkommener und uneingeschränkter Weise.

Es geht also um die Frage, den Muslimen die Durchführung der Pflicht, die Allah ihnen auferlegt hat – nämlich die Aufstellung eines Kalifen –, in einer Weise zu ermöglichen, mit der sie diese Pflicht tatsächlich erfüllen können. Keinesfalls geht es darum, dass *alle* Muslime diese Pflicht vollziehen. Das Gebot, das Allah den Muslimen diesbezüglich auferlegt hat, beschränkt sich nämlich auf die zwingende Anweisung, dass die Aufstellung des Kalifen durch die Muslime mit ihrem Einverständnis zu erfolgen hat und nicht, dass alle Muslime den Kalifen aufstellen müssen. Daraus leiten sich zwei Möglichkeiten ab: Entweder wird das Einverständnis aller Muslime durch seine Aufstellung erzielt oder es konnte nicht das Einverständnis aller Muslime erzielt werden. In beiden Fällen aber wurde den Muslimen die volle Möglichkeit gewährt, am Aufstellungsprozess teilzunehmen.

Was den ersten Fall betrifft, so ist eine bestimmte Anzahl von Personen, die den Kalifen aufstellen, keine Voraussetzung. Wenn irgendeine Zahl von Leuten dem Kalifen die *baiʿa* gibt und das Einverständnis der Muslime bei dieser *baiʿa* durch ihr schweigsames Dulden bzw. durch ihren aktiven Gehorsam oder irgendeine andere Form ihrer Einverständnisbekundung gewährleistet ist, so ist der aufgestellte Kalif ein rechtmäßiger Kalif für alle Muslime, auch wenn ihn nur fünf Personen aufgestellt haben. Die Voraussetzung nämlich, dass eine Gruppe die Aufstellung vollziehen muss, ist auch in ihrem Fall erfüllt. Das Einverständnis der Muslime ist durch ihr schweigsames Dulden, ihren aktiven Gehorsam oder eine ähnliche Form der Einverständnisbekundung gewährleistet, und zwar unter der Voraussetzung, dass es aus freier Wahl und in vollkommener

Ermöglichung ihrer Meinungsäußerung geschieht. Ist das Einverständnis aller Muslime jedoch nicht gewährleistet, so ist die Aufstellung des Kalifen nicht vollzogen, solange nicht eine Gruppe dies tut, mit der das Einverständnis der Masse der Muslime, d. h. ihrer Mehrheit, gewährleistet ist. Die Anzahl dieser Gruppe spielt in diesem Fall keine Rolle. Daraus ergibt sich die Aussage einiger Gelehrter, dass die Aufstellung des Kalifen durch die *baiʿa* der Meinungs- und Entscheidungsträger (*ahl al-ḥall wa l-ʿaqd*) unter den Muslimen erfolgt. Sie betrachten nämlich die Meinungs- und Entscheidungsträger als jene Gruppe, durch deren *baiʿa* das Einverständnis der Muslime gewährleistet ist. Sie leisten diese *baiʿa* einem Mann, der die Vertragsbedingungen für das Kalifat erfüllt. Demgemäß erfolgt die Aufstellung des Kalifen nicht (zwangsweise) durch die *baiʿa* der Meinungs- und Entscheidungsträger. Des Weiteren ist ihre *baiʿa* keine (zwingende) Voraussetzung für die rechtmäßige Aufstellung des Kalifen. Die *baiʿa* der Meinungs- und Entscheidungsträger stellt vielmehr eines der juristischen Indizien (*qarīna*) dar, das auf das Einverständnis der Muslime zu dieser *baiʿa* hinweist. Die Meinungs- und Entscheidungsträger wurden nämlich als Vertreter der Muslime angesehen; und jedes juristische Indiz, welches das Einverständnis der Muslime mit der *baiʿa* belegt und als Vollzugsform für das Kalifat herangezogen wird, macht die Aufstellung des Kalifen islamrechtlich gültig.

Der diesbezügliche Rechtsspruch lautet also, dass die Aufstellung des Kalifen durch eine Gruppe zu erfolgen hat, mit der das Einverständnis der Muslime durch irgendein Gewährleistungsindiz erfüllt ist. Dies kann durch die *baiʿa* der *ahl al-ḥall wa l-ʿaqd* bzw. durch die

baiʿa der Vertreter der Mehrheit der Muslime geschehen, durch das Schweigen der Muslime zu dieser *baiʿa*, durch ihren unverzüglichen Gehorsam auf Grundlage der erfolgten *baiʿa* oder durch irgendein anderes Mittel, solange ihnen die Möglichkeit zur Meinungsäußerung in vollkommener Weise gegeben wurde. Es ist nicht ein Teil des Rechtsspruches, dass die Meinungs- und Entscheidungsträger die *baiʿa* leisten müssen oder eine Gruppe von vier oder vierhundert Personen. Es müssen auch nicht mehr oder weniger Leute sein. Ebenso müssen es nicht die Einwohner der Hauptstadt oder der Regionen sein. Der islamische Rechtsspruch besagt vielmehr, dass mit der *baiʿa* das Einverständnis der Mehrheit der Muslime durch irgendein Indiz gewährleistet sein muss, bei gleichzeitig vollkommen gegebener Möglichkeit zur Meinungsäußerung.

Mit der Gesamtheit der Muslime sind diejenigen Muslime gemeint, die innerhalb des Herrschaftsbereiches des islamischen Staates leben. Jene also, die Bürger unter dem früheren Kalifen waren. Das gilt für den Fall, dass das Kalifat bereits existiert. Wenn das Kalifat vorher nicht existierte, sie es neu errichten und das islamische Leben dadurch wieder aufgenommen haben, dann beschränkt sich der Anspruch auf jene Muslime, mit denen der islamische Staat gegründet und durch welche das Kalifat vertraglich vollzogen wurde. Was die restlichen Muslime betrifft, so ist weder ihre *baiʿa* noch ihr Einverständnis Voraussetzung, denn entweder haben sie sich von der islamischen Herrschaft losgelöst, oder sie leben in einer Stätte des Unglaubens (*dār al-kufr*) und sind nicht in der Lage, sich der Stätte des Islam anzuschließen. In beiden Fällen haben sie kein Recht auf die Vertrags-*baiʿa*, je-

doch die Pflicht zur Gehorsams-*baiʿa*. Diejenigen nämlich, die sich von der Herrschaft des Islam losgelöst haben, sind als Aufsässige einzustufen (und deswegen nicht zur Vertrags-*baiʿa* berechtigt). Und mit jenen, die in einer Stätte des Unglaubens leben, wird die islamische Herrschaft nicht vollzogen (was für das Kalifat bekanntlich eine Voraussetzung ist). Es sei denn, sie errichten die Herrschaft des Islam oder treten in sie ein. Daraus ergibt sich, dass nur jene Muslime das Recht auf die Vertrags-*baiʿa* haben und ihr Einverständnis für die rechtmäßige Aufstellung des Kalifen Voraussetzung ist, mit denen die Herrschaft des Islam tatsächlich errichtet wird. An dieser Stelle darf nicht eingewendet werden, dass die vorstehende Untersuchung rein rational erfolgt sei und es dafür keinen Rechtsbeweis gebe. Dieser Einwand ist deswegen unzulässig, weil es hier um die Untersuchung des Rechtsgegenstandes (*manāṭ al-ḥukm*) geht und nicht um den Rechtsspruch selbst. Deshalb muss man keinen Rechtsbeweis heranziehen, sondern den Gegenstand, auf den der Rechtsspruch angewendet wird, darlegen. So ist beispielsweise das Essen von verendetem Fleisch verboten. Dies ist der islamische Rechtsspruch. Die Darlegung, was nun das Verendete sei, ist der Gegenstand des Rechtsspruches, d. h. die Angelegenheit, die der Rechtsspruch behandelt. Die Aufstellung eines Kalifen seitens der Muslime stellt den islamischen Rechtsspruch dar. Dass diese Aufstellung aus Einverständnis und freier Wahl erfolgen muss, gehört ebenfalls zum Rechtsspruch. Dafür ist es erforderlich, den Rechtsbeweis zu erbringen. Wer aber die Muslime sind, mit denen die Aufstellung erfolgt, bzw. nach welchem Kriterium Einverständnis und freie Wahl gewährleistet sind, stellt den Gegenstand des Rechtsspruches

dar, d. h. die Angelegenheit, zu deren Behandlung der Rechtsspruch ergangen ist. Nun muss gewährleistet sein, dass diese Angelegenheit dem Rechtsspruch wirklich entspricht, weil erst dadurch die Erfüllung des Rechtsspruches gesichert ist. Deswegen muss die Angelegenheit, für die der Rechtsspruch gilt, untersucht werden, indem ihr Wesen genau dargelegt wird.

Auch darf nicht behauptet werden, dass der Gegenstand des Rechtspruches seine Rechtsbegründung (*ʿilla*) sei und diese einen Rechtsbeweis erfordere. Dieser Einwand ist deswegen unzulässig, weil sich der Gegenstand des Rechtsspruches (*manāṭ al-ḥukm*) grundlegend von der Rechtsbegründung (*ʿilla*) unterscheidet. So existiert ein großer Unterschied zwischen dem Gegenstand des Rechtsspruches und seiner Begründung. Die Rechtsbegründung (*ʿilla*) ist die juristische Ursache für den Rechtsspruch, und diese erfordert einen islamrechtlichen Beweis. Der Rechtsgegenstand[24] bzw. der Sachverhalt des Rechtsspruches stellt hingegen die Angelegenheit dar, die der Rechtsspruch behandelt, d. h. das Problem oder der Sachverhalt, auf den er angewendet werden soll. Er ist weder mit dem Rechtsbeweis (*dalīl*) noch mit der Rechtsbegründung gleichzusetzen. Der Fachterminus *manāṭ* (Verknüpfung, Verbindung) bedeutet in diesem Fall der Gegenstand, an den der Rechtsspruch "geknüpft" bzw. "gebunden" wurde, zu dessen Behandlung er also erfolgt

[24] Der Begriff Rechtsgegenstand wird hier und auch allgemein in der übersetzten deutschen Literatur von Hizb-ut-Tahrir in einer anderen Bedeutung verwendet als in der deutschen Rechtsnorm. Der Rechtsgegenstand bezeichnet hier nicht nur das Rechtsobjekt im Herrschaftsrecht, über das man unter Ausschluss anderer alleinige Verfügungsmacht besitzt, sondern allgemein den Sachverhalt, den der Rechtsspruch behandelt.

ist. Er bedeutet keineswegs die Rechtsursache, d. h. *warum* dieser Rechtspruch erlassen wurde. Deswegen darf nicht behauptet werden, dass er die Rechtsbegründung verkörpere. Der Rechtsgegenstand (*manāṭ*) stellt den „nicht überlieferten Teil" des Rechtsspruches dar (*an-nāḥiya ġair an-naqlīya*). Seine Erfüllung unterscheidet sich grundlegend von der Erfüllung der Rechtsbegründung. Die Erfüllung der Rechtsbegründung bzw. des Rechtsgrundes (*ʿilla*) geht auf das Verständnis des Textes zurück, der eine Begründung beinhaltet. Dabei geht es um das Verständnis der textlichen Überlieferungen (*naqlīyāt*) und nicht um den Gegenstand (*manāṭ*), den der Rechtsspruch behandelt. Der Gegenstand des Rechtsspruches (*manāṭ*) verkörpert alles andere, was nicht zu den *naqlīyāt* gehört. Er ist die Realität, auf die der Rechtsspruch angewandt wird. Wenn z. B. gesagt wird, Rauschgetränke (*ḫamr*) seien verboten, so ist das Verbot des Rauschgetränks der islamische Rechtsspruch *(al-ḥukm aš-šarʿī*). Die Untersuchung dessen, ob es sich bei einem konkreten Getränk um ein Rauschgetränk handelt oder nicht, um dadurch den Rechtsspruch (*ḥukm*) bezüglich des Verbots oder Nichtverbots zur Geltung zu bringen, wird als das Feststellen des Rechtsgegenstandes (*taḥqīq manāṭ al-ḥukm*) bezeichnet. Es ist also notwendig zu prüfen, ob das Getränk berauschend ist oder nicht, um es anschließend als unerlaubt oder erlaubt zu beurteilen. Diese Überprüfung des Sachverhalts bezüglich des Rauschgetränkes ist das Ermitteln des *manāṭ*, des Rechtsgegenstandes. Wenn man sagt, das Wasser, das zur Gebetswaschung benutzt werden darf, ist das generelle (reine) Wasser (*al-māʾ al-muṭlaq*), so lautet der diesbezügliche Rechtsspruch (*al-ḥukm aš-šarʿī*), dass

es (allein) das generelle (reine) Wasser ist (ohne merkliche Verschmutzungen oder Verfärbungen), das zur Waschung verwendet werden darf. Die Untersuchung, ob es sich beim (zu verwendenden) Wasser um generelles Wasser handelt oder nicht, um den Rechtsspruch, dass damit die Waschung erlaubt ist, darauf anzuwenden, bezeichnet man als die Feststellung des Rechtsgegenstands (*taḥqīq manāṭ al-ḥukm*). Die Prüfung des Wassers in seiner Eigenschaft - ob es sich um generelles (reines) Wasser handelt oder nicht - muss also vorgenommen werden, um zu beurteilen, ob es für die Waschung verwendet werden darf. Diese Untersuchung der Realität des Wassers ist das Feststellen (*taḥqīq*) des Rechtsgegenstandes (*manāṭ*). Wenn man beispielsweise sagt, eine rituell unreine Person muss die Waschung zum Gebet vornehmen, so ist das Feststellen, ob die Person rituell unrein geworden ist, die Ermittlung des *manāṭ* usw. Aš-Šāṭibī führt dazu in seinem Werk *al-Muwāfaqāt* aus: „In diesen und ähnlichen Fällen, die der Feststellung des *manāṭ* bedürfen, ist es unerlässlich, den Beweis gemäß der Realität bezüglich jedes Ereignisses zu entnehmen." Weiter sagte er: „Der *iǧtihād* kann mit der Feststellung des *manāṭ* zusammenhängen. Hierbei bedarf es keines Wissens um die Absicht des Gesetzgebers, ebenso wenig wie es der Arabischkenntnisse bedarf. Denn das Ziel bei diesem *iǧtihād* ist das Wissen um den Sachverhalt an sich. Es bedarf eines Wissens um jene Dinge, ohne die der betreffende Sachverhalt nicht begriffen werden kann, wobei dieses Wissen gezielt angestrebt werden muss. Demzufolge muss der *muǧtahid* auch in diesem, von ihm zu untersuchenden Aspekt, wissend und auslegungsfähig sein, um den Rechtsspruch sachverhaltsgemäß anzuwenden."

Die Feststellung der *ʿilla* (Rechtsbegründung) geht hingegen auf das Verstehen des Textes zurück, dem die *ʿilla* zugrunde liegt. Mit anderen Worten ist es das Verstehen der textlichen Überlieferungen und nicht des Rechtsgegenstands (*manāṭ*). Denn der Rechtsgegenstand ist das, was nicht zu den überlieferten Texten gehört. Gemeint ist damit die Realität, auf die der islamische Rechtsspruch angewendet wird. Wenn man sagt, Rauschgetränke sind verboten, so bedeutet die Überprüfung einer Sache, ob sie den Rauschgetränken zuzurechnen ist oder nicht, die Ermittlung des Rechtsgegenstands. Wenn man sagt, das generelle (reine) Wasser ist das Wasser, das zur Gebetswaschung geeignet ist, so bildet die Überprüfung des Wassers, ob es sich um generell reines Wasser handelt oder nicht, die Feststellung des Rechtsgegenstands. Wenn es heißt, eine rituell unrein gewordene Person muss die Gebetswaschung vollziehen, so gilt die Untersuchung, ob die Person rituell unrein geworden ist, ebenfalls als Feststellung des *manāṭ*. Die Ermittlung des *manāṭ* stellt somit die Untersuchung der Sache dar, um die es beim Rechtsspruch geht. Deswegen wird für denjenigen, der die Feststellung des *manāṭ* vornimmt, nicht vorausgesetzt, dass er ein *muǧtahid* oder ein Muslim ist. Es genügt sein fachkundiges Wissen in der entsprechenden Angelegenheit. Demgemäß ist das Überprüfen dessen, wer die Muslime sind, deren *baiʿa* einen Hinweis auf das Einverständnis birgt, eine Untersuchung in der Feststellung des *manāṭ*.

Dies betraf die erste Frage. Was die zweite Frage anbelangt, nämlich die heute übliche Abhaltung von Wahlen, und zwar durch die geheime Stimmenabgabe, die Aufstellung von Wahlurnen, die Stimmenzählung

und anderes, so stellen sie allesamt Handlungs- bzw. Vollzugsformen (*asālīb*[25]) dar, um eine Wahl aus freiem Einverständnis durchzuführen. Folglich sind sie weder dem Rechtsspruch (*al-ḥukm aš-šarʿī*) noch dem *manāṭ* zuzurechnen, der ja den Gegenstand verkörpert, zu dessen Behandlung der Rechtsspruch offenbart wurde. Auch sind sie nicht (Wesens-)teil der menschlichen Handlungen, die eines Rechtsbeweises bedürfen, der belegt, dass der Rechtsspruch auf sie zutrifft. Sie stellen lediglich Vollzugsformen zur Durchführung der menschlichen Handlung dar, derentwegen der Rechtsspruch ergangen ist - mit anderen Worten: derentwegen die Ansprache des Gesetzgebers erfolgt ist. In diesem Fall handelt es sich um die auf Einverständnis basierende Aufstellung eines Kalifen, und zwar in einer Weise, die eine vollkommen freie Meinungsäußerung zulässt. Den Muslimen ist es somit frei überlassen, diese oder andere Vollzugsformen zu benutzen. Jede Form, die ihnen ermöglicht, der Pflicht zur Einsetzung eines Kalifen aufgrund von Zustimmung und freiem Willen (*ar-riḍā* wa *l-iḫtiyār*) nachzukommen, ist zur Nutzung erlaubt, solange kein islamischer Rechtsspruch existiert, der dies verbietet. Der Einwand, dass es sich bei dieser Vollzugsform doch um eine Handlung des Menschen handle, so dass diese nur gemäß einem Rechtsspruch (*ḥukm šarʿī*) ausgeführt werden könne und somit eines Rechtsbeweises bedürfe, ist haltlos. Denn die menschliche Handlung, die im Einklang mit dem *ḥukm šarʿī* ausgeführt werden muss und eines Beweises bedarf, ist jene Handlung, die als *aṣl*, d. h. als Ursprungshandlung gilt, oder aber als *farʿ*

[25] Mehrzahl von *uslūb*

(Zweighandlung), für dessen *aṣl* kein genereller (*ʿām*), sondern nur ein spezifisch gültiger (*ḫāṣ*) Beweis existiert. Beispiel dafür ist das Gebet. Der (spezifisch ergangene) Rechtsbeleg für das Gebet bezieht sich allein auf dessen Vollzug und umfasst nicht jede damit verbundene Handlung. Deswegen ist ein (zusätzlicher) Rechtsbeleg für jede einzelne Gebetshandlung erforderlich. Im Falle einer Handlung aber, die einen Zweig (*farʿ*) darstellt, für dessen Ursprung ein genereller d. h. umfassender Beleg ergangen ist, so schließt dieser Beleg alle Zweighandlungen mit ein. Ein Verbot dieser Handlung, nämlich des Zweiges, würde seinerseits einen Beweis benötigen, um aus dem *ḥukm* des *aṣl* herauszutreten und einen neuen Rechtsspruch anzunehmen. So verhält es sich mit allen sogenannten Vollzugsformen (*asālīb*). In der vorliegenden Frage bezüglich der Wahlen besteht die Ursprungshandlung darin, einen Kalifen aufgrund von Einverständnis und freiem Willen zu ernennen. Was die Handlungen betrifft, die sich daraus verzweigen, wie die geheime Wahl, die Aufstellung von Wahlurnen, die Stimmenzählung usw., so unterliegen sie dem Rechtsspruch der Ursprungshandlung und bedürfen keines speziellen Beweises. Vielmehr würde ihre Trennung von der Ursprungshandlung, also ihr Verbot, einen speziellen Beweis benötigen. So verhält es sich mit allen Vollzugsformen (*asālīb*), die ja menschliche Handlungen darstellen. Was die eingesetzten Mittel (*wasāʾil*) d. h. die Instrumente betrifft, wie die Wahlurnen, in die man die Stimmzettel hineinlegt, so unterliegen sie dem Rechtsspruch der Sachgegenstände (*al-ašyāʾ*) und nicht der Handlungen (*al-afʿāl*). Folgende Rechtsregel wird auf sie angewendet: „Grundsätzlich gelten Dinge als erlaubt, solange kein Beweis für ihr Verbot ergangen

ist.“ Der Unterschied zwischen *ṭarīqa* (Methode) und *uslūb* (Handlungs- bzw. Vollzugsform) besteht darin, dass die *ṭarīqa* eine Handlung darstellt, die an sich schon als Ursprung gilt. Oder aber sie beschreibt den Zweig (*farʿ*) einer Ursprungshandlung (*aṣl*), der kein genereller, sondern nur ein spezifisch gültiger Rechtsbeleg zugrunde liegt. Der *uslūb* hingegen ist jede Handlung, die als Zweig einer Ursprungshandlung gilt, für die ein genereller Rechtsbeleg ergangen ist. Daher ist es notwendig, dass sich die *ṭarīqa* auf einen Rechtsbeleg stützt, weil sie selbst einen Rechtsspruch darstellt. Aus diesem Grunde muss sie eingehalten werden und ist vom Muslim nicht frei wählbar, solange der Rechtsspruch nicht ihre (zwanglose) Erlaubnis (*ibāḥa*) vorgibt. Der *uslūb* hingegen stützt sich nicht (direkt) auf einen Rechtsspruch, sondern unterliegt dem Rechtsspruch seines Ursprungs (*aṣl*). Die Einhaltung eines bestimmten *uslūb* – auch wenn der Gesandte ihn anwendete – ist somit nicht zwingend notwendig, sondern jede Vollzugsform kann vom Muslim eingesetzt werden, solange sie zur Umsetzung einer Handlung führt und damit zu einem Zweig dieser Handlung wird. Deshalb sagt man, dass der *uslūb* von der Art der Handlung bestimmt wird.

Das islamische Recht ernannte keine bestimmte Person für das Kalifat

Die Behauptung, der Gesandte (s) habe eine bestimmte Person ernannt, die nach ihm Kalif werden sollte, widerspricht den Texten des islamischen Rechts. Und die weitere Behauptung, der Gesandte (s) habe Personen bestimmt, die nach ihm bis zum Tage der Auferstehung das Kalifat innehaben sollten, widerspricht noch stärker den Texten des Islam.

Die Ungültigkeit der Behauptung, dass der Gesandte (s) eine Person für das Kalifenamt nach ihm bestimmt habe, tritt in mehrerer Hinsicht deutlich hervor:

Erstens: Es widerspricht der *baiʿa.* Denn die Bestimmung einer Person macht es notwendig, den Muslimen bekanntzugeben, wer ihr Kalif wird. Somit ist der Kalif bekannt und es besteht keine Notwendigkeit mehr, die *baiʿa* gesetzlich zu erlassen. Denn die *baiʿa* ist die Methode, um den Kalifen aufzustellen. Wenn er aber zuvor schon bestimmt wurde, besteht keine Erforderlichkeit mehr, die Methode seiner Aufstellung bekanntzugeben. Denn er ist ja tatsächlich bereits aufgestellt worden. Hier kann nicht eingewendet werden, dass die *baiʿa* einer Gehorsamsbekundung gegenüber diesem Kalifen entspreche, denn das islamische Recht hat den Gehorsam gegenüber dem Kalifen und den Befehlshabern in zahlreichen anderen Texten wörtlich erwähnt, die sich von den Texten betreffend die *baiʿa* unterscheiden. Der Gehorsam ist von den Muslimen ausdrücklich verlangt worden. Die *baiʿa* hingegen ist von den Muslimen auf eine andere Art gefordert worden. Sie wurde nicht als Gehorsam eingefordert – auch

wenn sie die Bedeutung von Gehorsam beinhaltet -, sondern in ihrer Eigenschaft als Vertrag, mit dem das Kalifat vollzogen wird. Ihre Bedeutung in allen Hadithen, in denen sie erwähnt wird, ist die Übertragung der Führerschaft an die Person, welche die *baiʿa* erhält und die Bereitschaft, sich dieser Führerschaft zu fügen. Sie ist keineswegs in der Bedeutung von Gehorsam ergangen. Die Voraussetzung der *baiʿa* zur Aufstellung des Kalifen widerspricht der vermeintlichen Ernennung einer bestimmten Person durch den Propheten, die nach ihm Kalif werden sollte. Darüber hinaus sind die Formulierungen der *baiʿa*, die in den *ṣaḥīḥ*-Hadithen erwähnt werden, in genereller Form (*ʿām*) ergangen und wurden nicht auf bestimmte Personen spezifiziert. Auch ist ihre Formulierung unbestimmter Natur (*muṭlaq*), ohne an irgendeine Beschränkung geknüpft worden zu sein. Würden sie die *baiʿa* einer bestimmten Person bedeuten, wären sie nicht generell und unbestimmt verfasst worden. So lauten die Hadithe folgendermaßen:

«من مات وليس في عنقه بيعة»

Wer stirbt und im Nacken keine *baiʿa* trägt [...]

«من بايع إماماً»

Wer einem Imam die *baiʿa* leistet [...]

«ورجل بايع إماماً»

[...] und ein Mann, der einem Imam die *baiʿa* leistet [...]. Somit wird die Behauptung, der Gesandte (s) habe eine bestimmte Person ernannt, die nach ihm Kalif werden sollte, durch die generelle und unbestimmte Formulierung der *baiʿa* widerlegt und für nich-

tig erklärt. Hier kann ebenso nicht eingewendet werden, dass dies bedeuten würde, die *baiʿa* sei mit der Aufstellung des Kalifen ident, obwohl die Aufstellung des Kalifen sich von der *baiʿa* unterscheidet. Deswegen muss der Kalif zuerst aufgestellt und ihm danach die *baiʿa* geleistet werden. Dies kann deshalb nicht behauptet werden, weil die Tatsache, dass die *baiʿa* die Methode zur Aufstellung des Kalifen verkörpert, nicht bedeutet, dass sie mit der Aufstellung selbst ident ist. Auch kann nicht eingewendet werden, dass der Kalif zuerst aufgestellt, seine Aufstellung bekannt gemacht und ihm anschließend die *baiʿa* gegeben wird. Das kann deshalb nicht behauptet werden, weil es bedeuten würde, dass es eine andere Methode zur Aufstellung des Kalifen gibt und die *baiʿa* lediglich der Gehorsamsbekundung dient. Jedoch belegen sämtliche Hadithe die *baiʿa* betreffend, dass sie die Methode zur Aufstellung des Kalifen verkörpert und es keine andere Methode gibt. Betrachtet man z. B. die Aussage des Gesandten (s)

«من مات وليس في عنقه بيعة»

Wer stirbt und im Nacken keine *baiʿa* trägt [...], so ist sie klar in der Bedeutung, dass derjenige, der stirbt und ihm kein Imam durch eine *baiʿa* aufgestellt wurde, einen Tod der *ǧāhilīya* stirbt. Sie bedeutet keineswegs, dass derjenige, der stirbt und einem Imam nicht gehorcht, diese Todesart ereilt. Betrachtet man ebenso seine (s) Aussage

«إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخرَ منهما»

Wenn zwei Kalifen die *baiʿa* geleistet wird, dann tötet den zweiten von beiden, so ist auch

diese klar in der Bedeutung: Wenn zwei Kalifen aufgestellt werden, so tötet den zweiten von beiden. In gleicher Weise verhält es sich mit allen Hadithen betreffend die *baiʿa.* Sie sind klar in der Aussage, dass es sich um die Methode zur Aufstellung des Kalifen handelt. Die Hadithe bezüglich der *baiʿa* belegen deutlich, dass sie nicht bloß den Gehorsam – und auch nicht den uneingeschränkten Gehorsam – meinen. Sie bedeuten vielmehr, sich demjenigen, der als Kalif aufgestellt wurde, zu fügen, verknüpft mit ihrer eigentlichen Bedeutung als Methode zur Aufstellung des Kalifen selbst. Darüber hinaus existiert kein in seiner Tradierung (*riwāya*) und inhaltlichen Bedeutung (*dirāya*) richtiger Hadith, der eine andere Methode zur Aufstellung des Kalifen als die *baiʿa* darlegt.

Zweitens: Es sind Hadithe des Gesandten (s) ergangen, die darauf hinweisen, dass es unter den Menschen zu einem Ringen und einem Wettstreit um das Kalifat kommen wird. Wäre nun eine Aussage seitens des Gesandten (s) bezüglich der Person des Kalifen ergangen, dann hätte es auch kein Ringen darum gegeben, da ja ein Text existiert. Oder aber der Prophet (s) hätte erklärt, dass Leute dieser Person das Kalifat strittig machen würden. Die Texte sind aber dahingehend ergangen, dass es unter den Menschen generell zu einem Ringen darum kommen wird (und nicht, dass sie es einer bestimmten Person strittig machen würden). Sie haben die Methode dargelegt, wie dieses Ringen zu beenden und die Frage des Kalifats zu entscheiden ist. So berichtet Muslim in seinem *ṣaḥīḥ*-Werk: *Wahb ibn Baqīya al-Wāsiṭī berichtete mir über Ḫālid ibn ʿAbdillāh al-Ǧarīrī über Abū Naḍra von Abū*

Saʿīd al-Ḫudrī, der sagte: „Es sprach der Gesandte Allahs (s):

«إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»

Wenn zwei Kalifen die baiʿa geleistet wird, so tötet den zweiten von beiden." Ebenso berichtet Muslim in seinem *ṣaḥīḥ: Zuhair ibn Ḥarb und Isḥāq ibn Ibrāhīm berichteten mir, dass Ǧarīr ibn al-Aʿmaš ihnen über Zaid ibn Wahb von ʿAbd ar-Raḥmān ibn ʿAbd Rabb al-Kaʿba erzählte, der sprach: „Ich trat in die Moschee ein, während ʿAbdullāh ibn ʿAmr ibn al-ʿĀṣ im Schatten der Kaaba saß und die Menschen um ihn versammelt waren. Ich ging zu ihnen hin und setzte mich zu ihm dazu. Er sagte: ‚Wir waren mit dem Gesandten Allahs (s) auf einer Reise und ließen uns an einem Lagerplatz nieder. Da rief uns der Rufer des Gesandten Allahs (s) zu einem Gemeinschaftsgebet auf. Wir versammelten uns beim Gesandten Allahs (s) und er sprach:*

«إنه لم يكن نبي قبلي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم وينذرهم شر ما يعلمه لهم إلى أن قال: ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر»

Jeder Prophet vor mir hatte die Pflicht, seine Umma auf das Gute, das er sie betreffend wusste, hinzuweisen, und sie vor dem Schlimmen, das er sie betreffend wusste, zu warnen. [...] Bis er schließlich sagte: **Und wer einem Imam die *baiʿa* leistet, ihm seinen Handschlag und die Frucht seines Herzens gibt, dann soll er ihm gehorchen,**

so er dazu imstande ist. Wenn ein anderer kommt und ihm (die Herrschaft) streitig macht, so schlägt dem anderen den Kopf ab.‟ Muslim berichtet weiter in seinem *ṣaḥīḥ*: *Muḥammad ibn Baššār berichtete mir über Muḥammad ibn Ǧaʿfar über Furāt al-Qazzāz von Abū Ḥazm, der sagte: „Ich saß fünf Jahre bei Abū Huraira und hörte ihn vom Propheten (s) erzählen, der sprach:*

«كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وإنه لا نبي بعدي وستكون خلفاء فتكثر قالوا: فما تأمرنا قال فوا ببيعة الأول فالأول»

„Das Volk Israel ist von Propheten betreut worden. Immer wenn ein Prophet starb, folgte ihm ein anderer. Nach mir wird jedoch kein Prophet mehr sein. Es werden aber Kalifen kommen und deren Zahl wird groß sein.‟ Sie fragten: „Was befiehlst du uns?‟ Er antwortete: „Erfüllt die *baiʿa* des jeweils Ersteren [...].“” Und ebenso berichtet Muslim in seinem *ṣaḥīḥ*: *ʿUṯmān ibn Abī Šaiba berichtete mir über Yūnus ibn Abī Yaʿfūr über dessen Vater von ʿArfağa, der sprach: „Ich hörte den Gesandten Allahs (s) sagen:*

«من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه»

Wer zu euch kommt, wenn ihr um einen Mann geschlossen steht, und er eure Einheit aufbrechen und eure Gemeinschaft zersplittern will, so tötet ihn.‟ Dies bedeutet, dass das Kalifat ein Anrecht für alle Muslime darstellt und jeder von ihnen das

Recht hat, darum zu ringen. Es widerspricht der Behauptung, dass der Gesandte eine bestimmte Person ernannt habe, die nach ihm das Kalifat übernehmen sollte.

Drittens: Die Hadithe, in denen der Ausdruck Imam als Synonym für das Wort Kalif vorkommt, erwähnen den Ausdruck in unbestimmter Form (*nakira*). Ist der Begriff in bestimmter Form ergangen, dann wurde er entweder mit dem Artikel (*al-…*) versehen, der die Gattung (*ğins*) bezeichnet, oder in einer Genitivkonstellation verwendet. An jenen Stellen, an denen er mit dem Artikel versehen wurde, dient dieser der Gattungsbezeichnung. Beleg dafür ist der Kontext des Satzes. So sagt der Gesandte:

«من بايع إماماً»

Wer einem Imam die *baiʿa* leistet [...],

«قام إلى إمام جائر»

[...] der sich vor einem ungerechten Imam erhebt [...],

«يكون بعدي أئمة»

Nach mir werden Imame kommen [...]. Auch sagt er (s):

«فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته»

So ist der Imam, der den Menschen vorsteht, ein Hüter und für seine Bürger verantwortlich.

«إنما الإمام جُنة يقاتل من ورائه ويُتقى به»

Der Imam ist ein Schutz; man kämpft hinter ihm und schützt sich durch ihn. Und er (s) sagt:

«لأئمة المسلمين»

[...] für die Imame der Muslime [...],

«خيار أئمتكم»

Die besten unter euren Imame [...],

«شرار أئمتكم»

[...] die schlimmsten unter euren Imamen [...]. Dies alles belegt, dass der Gesandte (s) die Person des Kalifen unerwähnt ließ und sie nicht bestimmte. Es belegt deutlich, dass der Gesandte keine bestimmte Person für das Kalifat festlegte, sondern das Kalifat allen Muslimen als Anrecht übertrug. Wenn dem noch hinzugefügt wird, dass manche Aussagen in der Pluralform ergingen, so ist es ein Textbeleg dafür, dass das Imamat für eine spezifische Person negiert wurde.

Viertens: Die Prophetengefährten, möge Allah Wohlgefallen mit ihnen haben, waren sich uneins darüber, wer von den Personen, die zu ihrer Zeit lebten, Kalif werden sollte. Diese Uneinigkeit bezüglich der Personen ist ein Beleg dafür, dass der Gesandte (s) keine bestimmte Person für das Kalifat ernannt hatte. Unter den Gefährten, die sich uneins waren, befanden sich auch jene Personen, von denen behauptet wird, dass der Gesandte sie mit seinem Wort als Kalifen nach ihm ernannte. Diese sind: Abū Bakr und ʿAlī. Obwohl sie uneins waren, hat niemand von ihnen argumentiert, dass eine Aussage existiere, die ihm das Kalifat zuweist. Auch generell hat niemand der Prophe-

tengefährten argumentiert, dass ein Textbeleg für den Anspruch bestimmter Personen vorhanden sei. Hätte es einen Textbeleg gegeben, dann hätten sie ihn angeführt. Die Tatsache, dass sie keinerlei Textbelege anführten, bedeutet, dass keine Aussagen bezüglich des Anspruchs einer bestimmten Person auf das Kalifat existieren. Hier kann nicht eingewendet werden, dass ein Textbeleg existiere, dieser sie aber nicht erreicht habe und erst nach ihnen bekannt wurde. Denn unsere gesamte Glaubensordnung haben wir durch die Prophetengefährten übermittelt bekommen. So haben sie uns den Koran übertragen. Sie waren es auch, die uns die Hadithe überliefert haben. Wenn also der Text – irgendein Text – nicht von den Gefährten stammt, so hat er von keinem Aspekt her eine Gültigkeit. Allein die Texte, die sie übermittelt haben, werden angenommen. Was jedoch nicht von ihnen stammt, wird kurzerhand in den Wind geschlagen. In der Frage eines Textbelegs für die Person des Kalifen nach dem Propheten finden wir ausnahmslos alle Gefährten – inklusive Abū Bakr und ʿAlī – darin übereinstimmend, dass keinerlei Text für eine bestimmte Person als Kalif ergangen ist. Denn sie haben einen solchen nicht erwähnt, obwohl der Anlass dazu gegeben war und sie den Text anführen müssten, wenn er existierte. Dies beweist die Ungültigkeit der Behauptung, dass der Gesandte eine Person für das Kalifat bestimmt habe. Hier kann nicht behauptet werden, der Text sei nicht erwähnt worden, um die Einheit der Muslime zu erhalten. Denn das würde bedeuten, dass ein Gesetz Allahs zurückgehalten und nicht zu der Zeit verkündet wurde, in der es dringend notwendig gewesen wäre. Insbesondere, da es sich um eine der wichtigsten Angelegenheiten der Muslime handelte. Eine solche Zurück-

haltung von Allahs Gesetzen wäre im Falle der Gefährten des Gesandten Allahs in jeder Hinsicht unzulässig.

Fünftens: Es sind deutliche Textaussagen darüber ergangen, dass der Gesandte (s) niemanden als Nachfolger bestimmt hat. Mit anderen Worten hat er in keiner Aussage erklärt, dass eine bestimmte Person nach ihm Kalif werden sollte. So berichtet al-Buḫārī von ʿAbdullāh ibn ʿUmar, möge Allah mit ihnen beiden Wohlgefallen haben, der sprach: *Man sagte zu ʿUmar: „Möchtest du niemanden zum Nachfolger bestimmen?" Er antwortete: „Wenn ich einen Nachfolger bestimmte, so hat jemand besserer ist als ich einen Nachfolger bestimmt: Abū Bakr. Und wenn ich davon absehe, so hat jemand besserer als ich davon abgesehen: der Gesandte Allahs (s).*" Dies stellt einen Textbeleg dafür dar, dass der Prophet (s) niemanden als Nachfolger bestimmt hat. Hier kann nicht behauptet werden, dass es sich dabei um die Meinung ʿUmars handle. Denn wenn ein Prophetengefährte sagt: „Der Gesandte Allahs tat es" oder „tat es nicht", oder er sagt: „In der Zeit des Gesandten Allahs waren wir" oder „in seiner Zeit war es so", dann handelt es sich um einen Hadith, der als Rechtsbeweis herangezogen werden kann und nicht um die persönliche Meinung eines Prophetengefährten. Zudem hat ʿUmar seine Aussage in Gegenwart der Prophetengefährten getätigt. ʿAlī – möge Allah Wohlgefallen mit ihm haben – war damals am Leben und vernahm die Aussage ʿUmars, ohne dass er oder ein anderer ihn dafür anprangerte. Das beweist, dass sie mit der Aussage ʿUmars einverstanden waren.

So viel zur Tatsache, dass kein spezifischer Text mit der Ernennung einer bestimmten Person für die Position des Kalifen ergangen ist. Was nun die Texte an-

geht, die jene anführen, die behaupten, dass ein Text für die Ernennung einer bestimmten Person existiere, so sind es Aussagen, die sie entweder als Beleg anführen, dass der Gesandte Abū Bakr als Kalifen nach ihm ernannte, oder als Beleg dafür, dass er ʿAlī als ihm nachfolgenden Kalifen bestimmte. An dieser Stelle ist es notwendig, diese Texte darzulegen und sie inhaltlich zu erläutern.

Die Texte, die jene anführen, die behaupten, der Gesandte habe Abū Bakr als Nachfolger bestimmt, lassen sich in zwei Kategorien einteilen: Die erste Kategorie sind Texte, in denen der Gesandte (s) Abū Bakr lobt, ohne dass sie irgendeinen Hinweis auf eine Nachfolgebestimmung beinhalten würden. Die zweite Kategorie beinhaltet Aussagen, aus denen manche eine Nachfolgebestimmung für Abū Bakr ableiten. Andere wiederum verstehen daraus, dass der Prophet Abū Bakr für das Kalifat vorgeschlagen hätte. Was die erste Textkategorie anlangt, in der der Gesandte Abū Bakr lobte, so wollen wir nur einige davon als Beispiele anführen. Denn sämtliche Texte in dieser Kategorie gehen über ein Lob nicht hinaus.

Al-Buḫārī berichtet von Abū Saʿīd al-Ḫudrī, dass der Prophet (s) sprach:

إن من أمَنِّ الناس عليّ في صحبته وماله أبا بكر، ولو كنت متخذاً خليلاً غير ربي لاتخذت أبا بكر، ولكن أخوة الإسلام ومودته، لا يَبْقَيَنَّ في المسجد باب إلا سُدّ، إلا باب أبي بكر»

Zu den in seiner Freundschaft und seinem Vermögen gütigsten Menschen zu mir zählt Abū Bakr. Wenn ich jemanden außer meinem Herrn

zu einem innigen Freund nehmen würde, dann wäre es Abū Bakr. Es gilt aber die Brüderlichkeit und innige Zuneigung des Islam. Keine Tür in der Moschee darf geöffnet bleiben, bis auf die Tür Abū Bakrs.[26] Muslim berichtete diesen Hadith in einem anderen Wortlaut, der diesem aber ähnlich ist. Dieser Hadith beinhaltet keine Aussage, aus der man eine Nachfolgebestimmung für Abū Bakr behaupten könnte. Alles, was er beinhaltet, ist ein Lob für Abū Bakr seitens des Propheten (s). Der Gesandte (s) hat viele seiner Gefährten namentlich gelobt. So sind Hadithe mit einem Lob für ʿUmar, ʿUṯmān, ʿAlī, Saʿd ibn Abī Waqqās, Ṭalḥa, az-Zubair, Abū ʿUbaida ibn al-Ǧarrāḥ, al-Ḥasan und al-Ḥusain, möge Allah Wohlgefallen mit ihnen haben, sowie für Zaid ibn Ḥāriṯa, Usāma ibn Zaid, ʿAbdullāh ibn Ǧaʿfar, Ḥadīǧa, ʿĀʾiša, Fāṭima, der Tochter des Propheten (s), für Um Salama, für Bilāl und für andere ergangen. Das bloße Lob belegt in keiner Weise eine Nachfolgebestimmung.

Was die Hadithe betrifft, aus der manche eine Nachfolgebestimmung für Abū Bakr ableiten, so sind es vier. Wir werden sie nun anführen und ihren jeweiligen Inhalt darlegen. Die Hadithe lauten wie folgt:

Erstens: al-Buḫārī berichtet von al-Qāsim ibn Muḥammad, der sagte:

[26] Gemeint sind die Türen zu den Privathäusern, welche die Anwohner benutzten und im Zustand der Unreinheit die Moschee durchschritten. Der Prophet (s) untersagte ihnen das, so dass sie von nun an die Moschee umgehen mussten. Eine Ausnahme gewährte er Abū Bakr.

«قالت عائشة رضي الله عنها: وارأساه. فقال رسول الله ﷺ، ذاك لو كان وأنا حي فأستغفر لك وأدعو لك، فقالت عائشة: واثُكْلِيَاه، والله إني لأظنك تحب موتي، ولو كان ذاك لظللت آخر يومك معرساً ببعض أزواجك؛ فقال النبي ﷺ: بل أنا وارأساه، لقد هممت أو أردت أن أرسل إلى أبي بكر وابنه فأعهد أن يقول القائلون أو يتمنى المتمنون، ثم قلت يأبى الله ويدفع المؤمنون، أو يدفع الله ويأبى المؤمنون»

ʿĀʾiša, möge Allah Wohlgefallen mit ihr haben, sprach: „Oh, mein Kopf!" Da sagte der Gesandte Allahs (s): „Wenn das so wäre (d. h. sie von ihren Schmerzen früher sterben würde als er)**, dann würde ich** (das Totengebet für dich verrichten und) **Allah für dich um Verzeihung bitten und für dich beten." Doch ʿĀʾiša antwortete: „Wehe mir! Bei Allah, ich glaube, dass du meinen Tod wünschst. Wenn es so kommt, würdest du am Ende des Tages** (gleich nach der Rückkehr von meiner Beerdigung) **mit einigen deiner Frauen die Ehe vollziehen** (und mich vergessen)**." Da sagte der Prophet (s): „‚Oh, mein Kopf!', das gilt eher für mich** (d. h. ich bin es, der bald sterben wird und nicht du)**. Ich hatte** (deshalb) **schon vor – oder wollte – nach Abū Bakr und seinem Sohne schicken, um ein Vermächtnis** (für die Nachfolge) **zu geben, damit keiner etwas sagen oder** (für sich) **etwas erhoffen kann. Doch dann sagte ich zu mir: „Allah würde es ablehnen und die Gläubigen dem entgegentreten** (dass jemand außer Abū Bakr das Kalifat übernähme)." **Oder: „Al-**

lah würde dem entgegentreten und die Gläubigen es ablehnen." Muslim tradiert diesen Hadith von ʿĀʾiša in folgendem Wortlaut: *Der Gesandte Allahs (s) sprach zu mir, als er erkrankte:*

ادعي لي أبا بكر أباك وأخاك حتى أكتب كتاباً، فإني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل أنا أولى، ويأبى الله والمؤمنون إلاّ أبا بكر»

Rufe Abū Bakr und deinen Bruder zu mir, damit ich ein Schreiben aufsetze. Ich fürchte nämlich, dass jemand Hoffnung hegt und jemand sagen könnte: „Ich habe mehr Anspruch." Doch Allah und die Gläubigen würden jeden außer Abū Bakr ablehnen.

Zweitens: Al-Buḫārī berichtet über Muḥammad ibn Ǧubair ibn Muṭʿim von seinem Vater, der sagte:

«أتت النبي ﷺ امرأة فكلمته في شيء، فأمرها أن ترجع إليه، قالت يا رسول الله أرأيت إن جئت ولم أجدك – كأنها تريد الموت – قال: إن لم تجديني فأتي أبا بكر»

Eine Frau kam zum Propheten (s) und sprach mit ihm über eine Angelegenheit. Er befahl ihr, (später) wiederzukommen. Da sagte sie: „O Gesandter Allahs, was ist, wenn ich komme und dich nicht vorfinde?" – Offenbar meinte sie seinen möglichen Tod – Und er (s) antwortete ihr: „Wenn du mich nicht findest, dann gehe zu Abū Bakr." Muslim tradiert diesen Hadith über Muḥammad ibn Ǧubair ibn Muṭʿim von dessen Vater mit dem Wortlaut:

«إن امرأة سألت رسول الله ﷺ شيئاً، فأمرها أن ترجع إليه، فقالت: يا رسول الله ارأيت إن جئت فلم أجدك – قال أبي كأنها تعني الموت – قال فإن لم تجديني فأتي أبا بكر»

Eine Frau fragte den Gesandten Allahs nach einer Sache. Er befahl ihr, (später) wiederzukommen. Da sagte sie: „O Gesandter Allahs, was ist, wenn ich komme und dich nicht vorfinde?" – Mein Vater sagte: „Als ob sie den Tod meinte." – Und der Prophet (s) antwortete ihr: „Wenn du mich nicht findest, dann gehe zu Abū Bakr."

Drittens: Al-Buḫārī berichtet von ʿĀʾiša, der Mutter der Gläubigen,

«أن رسول الله ﷺ قال في مرضه مروا أبا بكر يصلي بالناس، قالت عائشة: قلت إن أبا بكر إذا قام في مقامك لم يسمع الناس من البكاء فمُرْ عمر فليصلِ، فقال مروا أبا بكر فليصل بالناس. فقالت عائشة: فقلت لحفصة قولي إن أبا بكر إذا قام في مقامك لم يسمع الناس، ففعلت حفصة، فقال رسول الله ﷺ: إنكن صواحب يوسف، مروا أبا بكر فليصل بالناس، فقالت حفصة لعائشة: ما كنت لأصيب منك خيراً»

dass der Gesandte Allahs während seiner Erkrankung sprach: „Befehlt Abū Bakr, dass er den Leuten vorbeten soll!" Da sagte ʿĀʾiša: „Wenn Abū Bakr an deiner Stelle vorbetet, dann werden ihn die Leute vor lauter Weinen nicht verstehen. So befehle ʿUmar, dass er den Leuten vorbeten soll." Doch der Prophet (s) sprach: „Befehlt Abū

Bakr, dass er den Leuten vorbeten soll!" Da sagte ʿĀʾiša: „Ich sprach zu Ḥafṣa: ‚Sag (ihm): „Wenn Abū Bakr an deiner Stelle vorbetet, werden die Leute ihn nicht verstehen."' Sie tat es. Da sprach der Gesandte Allahs (s): „Ihr seid wahrhaft (wie) die Genossinnen Yūsufs[27]. Befehlt Abū Bakr, dass er den Leuten vorbeten soll." Da sagte Ḥafṣa zu ʿĀʾiša: „Von dir habe ich wahrlich nichts Gutes erlangt."

Viertens: Muslim berichtet von ibn Abī Mulaika, der sprach:

«سمعت عائشة وسئلت من كان رسول الله ﷺ مستخلفاً لو استخلفه؟ قالت: أبو بكر، فقيل لها: ثم من بعد أبي بكر؟ قالت عمر. ثم قيل لها من بعد عمر؟ قالت: أبو عبيدة بن الجراح. ثم انتهت إلى هذا»

Ich hörte ʿĀʾiša sagen, als sie gefragt wurde, wen der Gesandte Allahs als Nachfolger bestimmt hätte, wenn eine Nachfolgebestimmung von ihm ergangen wäre: „Abū Bakr." Man fragte sie: „Und nach Abū Bakr." Sie sagte: „ʿUmar." Dann fragte man sie: „Und nach ʿUmar?" Sie antwortete: „Abū ʿUbaida ibn al-Ǧarrāḥ.", und schloss es damit ab.

Alle diese Hadithe eignen sich nicht als Beleg dafür, dass der Gesandte (s) Abū Bakr zum Nachfolger bestimmt hätte. Der erste Hadith im Wortlaut al-Buḫārīs

[27] D. h. ihr gleicht in eurer List oder in eurer Hartnäckigkeit das eigene Begehren durchzusetzen den Frauen um den Propheten Yūsuf.

ist deswegen als Beleg ungeeignet, weil der Gesandte (s) darin selber sagt:

«هممت وأردت»

Ich hatte vor und ich wollte [...], aber er tat es nicht. Somit ist es kein Beleg, denn der Beleg ist die Aussage des Gesandten (s), seine Handlung oder seine Duldung. Alles andere gilt nicht als islamischer Rechtsbeweis. Dieses Verständnis wird zudem dadurch untermauert, dass ʿĀʾiša (r), die ja den Hadith überliefert, die Tochter Abū Bakrs war. Somit überwiegt die Annahme, dass Abū Bakr über den Hadith Bescheid wusste. Würde dieser Hadith eine Nachfolgebestimmung belegen, hätte ihn Abū Bakr als Beweis angeführt, als er zur *saqīfa* ging, um mit den *anṣār* (über das Kalifat) zu diskutieren. Diese hatten sich ja dort versammelt, um einem von ihnen die *baiʿa* als Kalifen zu leisten. Demzufolge eignet sich dieser Hadith nicht als Beweis für eine Nachfolgebestimmung zugunsten Abū Bakrs. Ebenso eignet er sich nicht als Beweis im Wortlaut bei Muslim. Denn dort sagt der Gesandte (s):

«حَتَّى أَكْتُبَ كِتَابًا»

[...] damit ich ein Schreiben aufsetze. Er (s) setzte es aber nicht auf.

Auch der zweite Hadith belegt keine Nachfolgebestimmung für Abū Bakr. Denn die Frau sagte: **[...] und dich nicht vorfinde?** Hier kann es ebenfalls zutreffend sein, dass sie ihn deshalb nicht vorfindet, weil er sich gerade auf einem Feldzug befindet oder in irgendeiner Angelegenheit verreist ist. Es weist nichts darauf hin, dass sie mit ihrer Aussage **[...] und dich nicht vorfinde?** sein Ableben meinte. Die Erwähnung

– als ob sie den Tod meinte – stammt von Ǧubair und stellt sein Verständnis des Hadithes dar. Die seitens des Propheten an sie ergangene Anweisung, sich im Falle seiner Abwesenheit an Abū Bakr zu wenden, ist also keineswegs ein Hinweis darauf, dass der Gesandte das Kalifat nach ihm an Abū Bakr vermacht hätte. Auch wenn man annehmen würde, dass sie sein Ableben meinte, so bedeutete es ebenfalls nicht, dass der Prophet mit seiner Antwort Abū Bakr als Kalifen nach ihm bestimmt hat. Was den dritten Hadith anlangt, so stellt er lediglich eine Nachfolgebestimmung für das Gebet dar – nichts weiter. Eine Nachfolgebestimmung im Gebet ist jedoch kein Beweis für die Nachfolgebestimmung in der Herrschaft. Die Aussage „Ihn (Abū Bakr) hat der Gesandte Allahs für die Angelegenheit unseres Glaubens gutgeheißen, sollen wir ihn da nicht für die Angelegenheiten unseres Diesseits gutheißen?" war lediglich das Verständnis mancher Leute aus dem Hadith. Darüber hinaus ist es ein falsches Verständnis, weil zwischen dem Gebet und der Herrschaft ein gewaltiger Unterschied besteht. Nicht jeder, der als Imam für das Gebet geeignet ist, eignet sich gleichzeitig auch als Imam für die Herrschaft. Auch gilt der Text spezifisch für das Gebet und umfasst nichts Anderes. Er darf wegen seiner spezifischen Gültigkeit nicht auf andere Bereiche übertragen werden.

Was den vierten Hadith betrifft, so ist dieser gar nicht als Hadith anzusehen, da er nicht auf den Propheten zurückgeführt wird, sondern eine Meinung ʿĀʾišas verkörpert. Die Meinung der Gefährten kann nicht als Beweis herangezogen werden und stellt keinen Rechtsbeleg dar. Deswegen wird diese Aussage zurückgewiesen, weil es sich um keinen Hadith handelt

und sie im Hinblick auf islamische Rechtssprüche wertlos ist.

Das Gesagte galt für die Hadithe, die jene anführen, die behaupten, dass eine Nachfolgebestimmung für Abū Bakr ergangen sei. Was die Hadithe betrifft, die von jenen angeführt werden, die behaupten, der Gesandte (s) habe ʿAlī als Nachfolger bestimmt, so können sie in drei Kategorien eingeteilt werden: In der ersten lobt der Gesandte unseren ehrenwerten Herrn ʿAlī, möge Allah Wohlgefallen mit ihm haben. Aus den Hadithen der zweiten Kategorie leiten manche ab, dass der Gesandte ʿAlī als Nachfolger bestimmt hat. Die dritte Kategorie beinhaltet nach Ansicht der Befürworter klare Textbelege dafür, dass ʿAlī vom Gesandten zum Nachfolger bestimmt wurde.

Bezüglich der ersten Kategorie, in welcher der Gesandte ʿAlī lobte, so wollen wir einige davon als Beispiele anführen. Die restlichen gehen gleichermaßen über ein Lob nicht hinaus.

Al-Buḫārī berichtet von Sahl ibn Saʿd, dass der Gesandte Allahs sprach:

«لأعطين الراية غداً رجلاً يفتح الله على يديه، قال: فبات الناس يدوكون ليلتهم أيهم يعطاها. فلما أصبح الناس غدوا على رسول الله ﷺ كلهم يرجو أن يعطاها، فقال: أين علي بن أبي طالب؟ فقالوا يشتكي عينيه يا رسول الله، قال فأرسلوا إليه فأتوني به، فلما جاء بصق في عينيه ودعا له فبرأ حتى كأن لم يكن به وجع فأعطاه الراية»

„Wahrlich, morgen übergebe ich die Flagge einem Mann, durch dessen Hände Allah (die Festung) eröffnen wird." Die Menschen grübelten die ganze Nacht über, wem sie von ihnen gegeben wird. Als der Morgen anbrach, gingen sie zum Gesandten Allahs (s), wobei jeder in Hoffnung war, die Flagge zu erhalten. Da sprach der Prophet (s): „Wo ist ʿAlī ibn Abī Ṭālib?" Sie antworteten: „Er klagt über Augenscherzen, o Gesandter Allahs (s)." Und der Gesandte sprach: „Schickt nach ihm und bringt ihn zu mir." Als er kam, spuckte ihm der Prophet in die Augen und sprach ein Bittgebet für ihn aus. Da ward er geheilt, als ob kein Schmerz ihn vorher plagte, und der Prophet überreichte ihm die Flagge. Muslim tradiert diesen Hadith von Abū Huraira in folgendem Wortlaut:

«أن رسول الله ﷺ قال يوم خيبر: لأعطين هذه الراية رجلاً يحب الله ورسوله، يفتح الله على يديه. قال عمر بن الخطاب: ما أحببت الإمارة إلاّ يومئذ. قال فتساورت لها رجاء أن أدعى لها، قال: فدعا رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب فأعطاه إياها»

Der Gesandte Allahs (s) sprach am Tage (der Schlacht) von Ḫaibar: „Wahrlich, ich werde diese Flagge einem Mann übergeben, der Allah und Seinen Gesandten liebt. Allah wird durch seine Hand (die Festung) eröffnen." Da sagte ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb: „Die Befehlsgewalt habe ich mir nur an diesem Tage gewünscht." Er ergänzte: „Dazu erhob ich mich, um mich bemerkbar zu machen, in der Hoffnung, dafür aufgerufen zu

werden. Doch der Gesandte Allahs (s) rief ʿAlī auf und übergab sie ihm." Al-Buḫārī berichtet auch im Kapitel über die Vorzüge ʿAlīs, dass der Prophet (s) zu ʿAlī sprach:

«أنت مني وأنا منك»

Du bist von mir und ich von dir. Auch berichtet Muslim über ʿĀmir ibn Saʿd ibn Abī Waqqās von dessen Vater, der sprach: *Muʿāwiya ibn Abī Sufyān setzte Saʿd als Befehlshaber ein. Dann sagte er zu ihm: „Was hält dich davon ab, Abū at-Turāb[28] zu beschimpfen?" Da antwortete ihm Saʿd: „Solange ich mich an drei Dinge erinnere, die der Gesandte Allahs (s) ihm sagte, werde ich ihn nicht beschimpfen. Wäre mir nur eines davon gewährt worden, wäre es mir lieber als rote Kamelstuten. Der Gesandte Allahs (s) setzte ihn in einigen seiner Feldzüge als Statthalter ein. Da sprach ʿAlī zu ihm: „O Gesandter Allahs, du lässt mich mit den Frauen und Kindern zurück?" Und der Gesandte Allahs (s) antwortete ihm:*

«أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى، إلاّ انه لا نبوة بعدي»

Ist es dir nicht recht, wenn du bei mir die Stellung Aarons bei Moses hast? Nur, dass nach mir kein Prophetentum mehr ist. *Und am Tage (der Schlacht) von Ḫaibar hörte ich den Propheten sagen:*

---

[28] Arab.: Abū at-Turāb (wörtlich: Staubvater); es war der Beiname, den der Gesandte (s) ʿAlī ibn Abī Ṭālib gemäß einigen Überlieferungen verlieh. Er fand ihn einmal schlafend in der Moschee, seine Kleidung von Staub bedeckt. Da sprach er zu ihm: „Steh auf, du Staubvater!"

«لأعطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله. قال: فتطاولنا لها فقال: أدعوا لي علياً، فأتى به أرمداً، فبصق في عينيه ودفع الراية إليه، ففتح الله عليه»

„Ich werde die Flagge einem Mann übergeben, der Allah und Seinen Gesandten liebt und den Allah und Sein Gesandter lieben." Da streckten wir die Hälse aus, um uns bemerkbar zu machen. Doch der Prophet sprach: „Ruft ʿAlī zu mir!" Man brachte ihn mit entzündeten Augen zu ihm. Da spuckte ihm der Prophet in die Augen, übergab ihm die Flagge und Allah eröffnete (die Festung) für ihn. *Und als der Vers*

﴿فَقُلۡ تَعَالَوۡاْ نَدۡعُ أَبۡنَآءَنَا وَأَبۡنَآءَكُمۡ﴾

So sprich: „Kommt, rufen wir unsere Kinder und eure Kinder herbei […] (3:61) *herabgesandt wurde, rief der Gesandte Allahs (s) ʿAlī, Fāṭima, al-Ḥasan und al-Ḥusain herbei und sprach:*

«اللهم هؤلاء أهلي»

O Allah, diese sind meine Familie. Auch berichtet Muslim von Sahl ibn Saʿd, der sprach: *Ein Mann von der Sippschaft Marwāns wurde als Statthalter in Medina eingesetzt. Er rief Sahl ibn Saʿd zu sich und befahl ihm, ʿAlī zu beschimpfen. Doch Sahl weigerte sich. Da sprach der Statthalter zu ihm: „Wenn du dich weigerst, dann sag doch (zumindest): „Allah verfluche den Staubvater (Abū at-Turāb)!" Doch Sahl antwortete: „ʿAlī war kein Beiname lieber als dieser. Er freute sich, wenn ihn jemand so nannte." Der Statthalter*

sagte ihm: „Erzähle uns seine Geschichte, warum er Abū at-Turāb genannt wurde." Und Sahl sprach: „Der Gesandte Allahs (s) kam zum Hause Fāṭimas, doch fand er ʿAlī im Hause nicht vor. Er fragte:

«أين ابن عمك؟»

Wo ist dein Vetter? *Sie antwortete: „Zwischen mir und ihm gab es einen Streit, er entfernte sich zornig von mir, verließ das Haus und verbrachte die Mittagsruhe nicht bei mir." Da sagte der Prophet zu jemandem:*

«انظر أين هو»

Sieh, wo er steckt. *Der Mann kam zurück und sprach: „O Gesandter Allahs, er ist in der Moschee und schläft." Der Gesandte Allahs (s) kam zu ihm, als er schlief. Sein Gewand war ihm von der Seite gerutscht, so dass Staub an ihm haftete. Da begann der Gesandte Allahs (s) den Staub von ihm abzuwischen und sprach:*

«قم أبا التراب قم أبا التراب»

Steh auf, du Staubvater (Abū at-Turāb), steh auf du Staubvater! Und Muslim berichtet ebenso über ʿAdī ibn Ṯābit von Ḏarr, der sagte: *ʿAlī sprach:*

«والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إنه لعهد النبي الأمي ﷺ إليّ أن لا يحبني إلاّ مؤمن ولا يبغضني إلاّ منافق»

Bei Dem, der den Samen spaltete und die Menschen schuf, es ist wahrlich das Vermächtnis des schriftunkundigen Propheten (s) an mich, dass mich nur ein Gläubiger liebt und nur ein Heuchler

verabscheut! Diese Hadithe beinhalten nichts, was einen behaupten lassen kann, der Gesandte habe ʿAlī nach ihm als Kalifen bestimmt. Im Hadith von Ḫaibar lobt der Gesandte ʿAlī. Und seine Worte an ʿAlī

«أنت مني وأنا منك»

Du bist von mir und ich bin von dir stellen ebenso (nur) ein Lob dar. Der Hadith von Saʿd, in dem es heißt:

«أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى»

Ist es dir nicht recht, wenn du bei mir die Stellung Aarons bei Moses hast, wird in den Hadithen der zweiten Kategorie zu diesem Thema besprochen. Auch der (zweite) Hadith von Ḫaibar verkörpert ein Lob für ʿAlī. Ebenso ist die Aussage, dass ʿAlī, Fāṭima, al-Ḥasan und al-Ḥusain seine Familie seien, als Lob für ʿAlī zu verstehen. Gleiches gilt für den Hadith von Sahl ibn Saʿd. Genauso wie der Prophet (s) unseren ehrwürdigen Herrn ʿAlī lobte, lobte er auch andere Prophetengefährten. Das Lob des Propheten (s) für eine Person belegt jedoch in keiner Weise eine Nachfolgebestimmung für sie.

Die zweite Kategorie von Hadithen, aus denen manche einen Textbeleg ableiten, dass der Gesandte ʿAlī als Kalifen nach ihm bestimmt habe, so sind sie auf folgende vier Aussagen beschränkt:

1. Al-Buḫārī berichtet über Muṣʿab ibn Saʿd von dessen Vater:

«أن رسول ﷺ خرج إلى تبوك واستخلف علياً فقال: أتخلفني في الصبيان والنساء؟ قال آلا ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى؟ إلاّ أنه ليس نبي بعدي»

Der Gesandte Allahs zog zur Schlacht von Tabūk aus und setzte ʿAlī (in Medina) als seinen Statthalter ein. Da sprach dieser zu ihm: „Lässt du mich mit den Frauen und Kindern zurück?" Und der Prophet (s) antwortete: „Ist es dir nicht recht, wenn du bei mir die Stellung Aarons bei Moses einnimmst? Nur, dass nach mir kein Prophet mehr ist. Auch berichten al-Buḫārī und Muslim über Ibrāhīm ibn Saʿd von dessen Vater, der sagte: *Der Prophet (s) sprach zu ʿAlī:*

«أنت مني بمنزلة هرون من موسى إلاّ انه لا نبي بعدي»

Du hast bei mir die Stellung Aarons bei Moses inne. Nur, dass nach mir kein Prophet mehr ist. Und ibn Isḥāq berichtet: *Der Gesandte Allahs (s) übergab ʿAlī ibn Abī Ṭālib, möge Allah mit ihm Wohlgefallen haben, die Statthalterschaft über seine Angehörigen und befahl ihm, (in Medina) zu bleiben. Da verbreiteten die Heuchler Gerüchte über ihn und sagten: „Er hat ihn nur deswegen als Statthalter eingesetzt, weil er seiner überdrüssig ist und ihn loswerden wollte." Als sie dies sagten, nahm ʿAlī ibn Abī Ṭālib seine Waffe und zog aus, bis er den Gesandten Allahs (s) erreicht hatte. Dieser hielt sich gerade in al-Ǧurf auf. Er sprach zu ihm: „O Prophet Allahs! Die Heuchler behaupten, dass du mich nur deswegen als Statthalter eingesetzt hast, weil du meiner überdrüssig bist und mich loswerden wolltest." Da sagte der Prophet:*

«كذبوا، ولكنني خلفتك لما تركت ورائي فارجع فاخلفني في أهلي وأهلك، أفلا ترضى يا علي أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى إلاّ أنه لا نبي بعدي»

Sie lügen! Vielmehr habe ich dich wegen denen als Statthalter eingesetzt, die ich zurückgelassen habe. So kehre zurück und vertrete mich in meiner und deiner Familie! Ist es dir nicht recht, o ʿAlī, dass du bei mir die Stellung Aarons bei Moses innehast. Nur, dass nach mir kein Prophet mehr ist? Da kehrte ʿAlī nach Medina zurück und der Gesandte Allahs setzte seine Reise fort. As-Saiyid ʿAbd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn al-Mūsawī erwähnt im Buch *al-Murāğaʿāt* den Hadith von Ğābir ibn ʿAbdillāh im Wortlaut und sagt: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«يا علي إنه يحل لك في المسجد ما يحل لي وإنك مني بمنزلة هرون من موسى إلاّ أنه لا نبي بعدي»

O ʿAlī! In der Moschee ist dir das erlaubt, was mir erlaubt ist. Bei mir hast du die Stellung von Aaron bei Moses inne. Nur, dass nach mir kein Prophet mehr ist.

2. Muslim berichtet von Yazīd ibn Ḥaiyān, der sagte: *Ich, Ḥuṣain ibn Sabra und ʿUmar ibn Muslim gingen zu Zaid ibn Arqam. Als wir uns zu ihm setzten, sagte ihm Ḥuṣain: „O Zaid, du hast viel Gutes erlebt. Du sahst den Gesandten Allahs (s), hörtest seine Hadithe, kämpftest mit ihm und betetest hinter ihm. O Zaid, du hast wahrlich viel Gutes erlebt. Erzähle uns, was du vom Gesandten Allahs (s) gehört hast." Er sprach: „O*

mein Neffe! Ich bin alt und greis geworden. Ich habe Einiges von dem vergessen, was ich vom Gesandten Allahs (s) erlernt hatte. Was ich euch davon erzähle, das könnt ihr annehmen. Und was ich euch nicht erzählen kann, das bürdet mir nicht auf." *Dann sprach er: „Eines Tages erhob sich der Gesandte Allahs (s) an einem Bach namens Ḫum zwischen Mekka und Medina und hielt vor uns eine Ansprache. Er pries Allah und würdigte Ihn, predigte und ermahnte. Dann sagte er:*

«أما بعد ألا أيها الناس فإنما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربي فأجيب وأنا تارك فيكم ثقلين، أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به. فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال: وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي»

„Ihr Leute, ich bin nur ein Mensch. Fast ist es soweit, dass der Gesandte meines Herrn (der Todesengel) kommt und ich ihm folgen werde. Ich habe euch zwei gewichtige Vermächtnisse hinterlassen: Das erste ist das Buch Allahs, das Rechtleitung und Licht beinhaltet. So folgt dem Buch Allahs und haltet daran fest." Er spornte zum Buch Allahs an und lud dazu ein. Dann sagte er: „Und die Angehörigen meines Hauses, ich mahne bei euch Allah ein bezüglich der Angehörigen meines Hauses. Ich mahne bei euch Allah ein bezüglich der Angehörigen meines Hauses. Ich mahne bei euch Allah ein bezüglich der Angehörigen meines Hauses." *Da sagte Ḥuṣain zu ihm (Zaid ibn Arqam): „Und wer sind die Angehörigen sei-*

nes Hauses? Gehören nicht seine Frauen zu den Angehörigen seines Hauses?" Er antwortete: „Seine Frauen zählen zu den Angehörigen seines Hauses. Die Angehörigen seines Hauses sind aber eigentlich jene, denen nach ihm die ṣadaqa[29] *verboten wurde."* *Ḥuṣain fragte: „Und wer sind die?" Zaid antwortete: „Es sind die Sippschaft ʿAlīs, die Sippschaft ʿAqīls, die Sippschaft Ǧaʿfars und die Sippschaft al-Abbās‘." Er fragte: „All denen ist die ṣadaqa verboten worden?" Zaid antwortete: „Ja!"* As-Saiyid ʿAbd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn al-Mūsawī erwähnt in seinem Buch *al-Murāǧaʿāt* diesen Hadith in der folgenden Tradierung: *Aṭ-Ṭabarānī berichtet in vollem Tradentenstrang, wobei über die Richtigkeit des Berichts Einstimmigkeit herrscht, von Zaid ibn Arqam, der sprach: Der Gesandte Allahs (s) hielt eine Ansprache unter Bäumen am Bach von Ḫum. Er sagte:*

«أيها الناس يوشك أن أدعى فأجيب وإني مسؤول وإنكم مسؤولون، فماذا أنتم قائلون؟ قالوا نشهد أنك قد بلغت وجاهدت ونصحت، فجزاك الله خيراً. فقال: أليس تشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وأن جنته حق وأن ناره حق، وأن الموت حق وأن البعث حق بعد الموت، وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور؟ قالوا بلى نشهد بذلك. قال اللهم أشهد. ثم قال: يا أيها الناس إن الله مولاي، وأنا مولى

[29] D. h. die *zakāt*, die Pflichtabgabe auf das Vermögen. Für den Propheten (s) und seine Nachkommen ist es verboten, von den *zakāt*-Geldern etwas zu nehmen.

المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، من كنت مولاه فهذا مولاه – يعني علياً – اللهم والِ من والاه، وعاد من عاداه· ثم قال: يا أيها الناس إني فَرَطكم وإنكم واردون عليّ الحوض، حوض أعرض ما بين بُصرى إلى صنعاء، فيه عدد النجوم، قداح من الفضة، وإني سائلكم حين تردون عليّ عن الثقلين كيف تخلفوني فيهما الثقل الأكبر كتاب الله عز وجل، سبب طرفه بيد الله تعالى وطرفه بأيديكم فاستمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا، وعترتي أهل بيتي فإنه قد نبأني اللطيف الخبير أنهما لن ينقضيا حتى يردا عليَّ الحوض»

Ihr Menschen! Es ist fast so weit, dass ich (zum Herrn) gerufen werde und dem Ruf folge. Ich werde gefragt werden und ihr auch. Also was werdet ihr antworten?" Sie sagten: „Wir werden bezeugen, dass du verkündet, den *ǧihād* vollzogen und den guten Rat gegeben hast. Möge Allah es dir mit Besserem vergelten!" Da sagte er (s): „Bezeugt ihr nicht, dass es keinen Gott gibt außer Allah und dass Muḥammad sein Diener und Gesandter ist, dass Sein Paradies wahr und Seine Hölle wahr sind, dass der Tod wahr und die Auferstehung nach dem Tode wahr sind und dass die Stunde ohne jeden Zweifel kommt und Allah jene, die in den Gräbern liegen, auferstehen lässt?" Sie antworteten: „Doch, das bezeugen wir!" Da sagte er (s): „O Allah, sei Zeuge darüber!" Dann sprach er: „Ihr Menschen! Allah ist mein Schutzherr und ich der Schutzherr der Gläubigen. Mich müssen sie sich selbst gegenüber vorziehen. Wem ich sein Schutzherr

(*maulā*) bin, dem ist dieser – er meinte ʿAlī – sein Schutzherr. O Allah, stelle Dich auf die Seite derjenigen, die sich auf seine Seite stellen, und feinde jene an, die ihn anfeinden." Dann sprach er: „Ihr Menschen! Ich werde euch (zum Wasser) vorauseilen und ihr werdet zu mir ans Becken treten. Ein Becken, das breiter ist als die Entfernung von Buṣrā[30] nach Ṣanʿāʾ[31]. Darin sind Silberkelche - so viele wie die Anzahl der Sterne. Wenn ihr zu mir tretet, werde ich euch nach den beiden schweren Vermächtnissen fragen wie ihr mir darin gefolgt seid. Das schwerste Vermächtnis ist das Buch Allahs, des Würdevollen und Erhabenen. Es ist ein Schlüssel. Ein Ende davon ist in der Hand Allahs und das andere in euren Händen. So haltet daran fest, dann werdet ihr niemals irregehen und nicht (durch andere) ersetzt werden. Und (das zweite Vermächtnis ist) meine Nachkommenschaft, die Angehörigen meines Hauses. So hat mir der Allgütige und Allkundige prophezeit, dass sie nicht vergehen werden, bis sie zu mir ans Becken treten." Ende des Zitats von as-Saiyid ʿAbd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn. Scheich ʿAbd al-Ḥusain Aḥmad al-Amīnī an-Naǧafī führt in seinem Buch *al-Ġadīr* Folgendes aus: *Als er - d. h. der Prophet (s) - die Pilgerriten beendet hatte und sich samt den erwähnten Gruppen, die mit ihm waren, zurück nach Medina begab, kam er an den Bach Ḫum (Ġadīr Ḫum) im Gebiet al-Ǧuḥfas, wo sich die Wege der Medinenser, Ägypter und Iraker trennen. Es war Donnerstag, der*

[30] Historischer Ort im heutigen Syrien.
[31] Hauptstadt des heutigen Jemens.

achtzehnte Ḏū l-Ḥiğğa, als der Erzengel Gabriel mit dem Vers Allahs

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ﴾

O Gesandter! Verkünde, was dir von deinem Herrn herabgesandt wurde […] (5:67) *zum Propheten herabkam. Er befahl ihm, ʿAlī als Herrn über die Menschen (ʿalam li n-nās) einzusetzen und ihnen das zu verkünden, was ʿAlī betreffend an Herrschaftsvermächtnis herabgesandt wurde und an Pflicht seitens jeder Person, ihm Gehorsam zu leisten. Die Vordersten der Reisegruppe befanden sich (bereits) in der Nähe von al-Ǧuḥfa. Da befahl der Gesandte Allahs, dass die Vordersten zurückgerufen und die Hintersten an diesem Ort (Ġadīr Ḫum) zurückgehalten werden. Jedoch untersagte er den Leuten, sich unter fünf nebeneinander stehenden, mächtigen Akazienbäumen niederzulassen. Er entfernte, was sich darunter (an Gestrüpp) befand. Und als zum Gebet – dem Mittagsgebet - gerufen wurde, begab er sich dorthin, um mit den Leuten unter den Bäumen zu beten. Es war ein heißer Tag. Die Leute zogen sich Teile ihrer Gewänder über den Kopf und unter die Füße, um sich vor der sengenden Hitze zu schützen. Dem Gesandten Allahs (s) wurde ein Gewand auf einen Akazienbaum gelegt, das ihm vor der Sonne Schatten spendete. Als der Prophet (s) sein Gebet beendet hatte, erhob er sich und hielt vor den Leuten auf den Kamelsätteln eine Ansprache. Er hob seine Stimme, so dass ihn jeder hören konnte, und sprach:*

«الحمد الله ونستعينه ونؤمن به ونتوكل عليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، الذي لا هادي لمن ضل، ولا مضل لمن هدى، وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، أما بعد: أيها الناس قد نبأني اللطيف الخبير أنه لم يعمر نبي إلا مثل نصف عمر الذي قبله، وإني أوشك أن أدعى فأجيب، وأني مسؤول وأنتم مسؤولون فماذا أنتم قائلون؟ قالوا: نشهد أنك قد بلغت ونصحت وجهدت فجزاك الله خيراً. قال: ألستم تشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وأن جنته حق وناره حق، وأن الموت حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور؟ قالوا: بلى نشهد بذلك. قال: اللهم اشهد. ثم قال: أيها الناس ألا تسمعون؟ قالوا: نعم. قال: فإني فَرط على الحوض وأنتم واردون عليّ الحوض، وإن عرضه ما بين صنعاء وبصرى فيه أقداح عدد النجوم من فضة فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين، فنادى مناد، وما الثقلان يا رسول الله؟ قال: الثقل الأكبر كتاب الله، طرف بيد الله عز وجل، وطرف بأيديكم فتمسكوا به لا تضلوا، والآخر الأصغر عترتي، وإن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض، فسألت ذلك لهما ربي، فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تقصروا عنهما فتهلكوا، ثم أخذ بيد علي فرفعها حتى رؤي بياض آباطهما وعرفه القوم أجمعون فقال: أيها الناس من أولى الناس بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا الله ورسوله أعلم، قال: إن الله

مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم فمن كنت مولاه فعلي مولاه، يقولها ثلاث مرات، وفي لفظ أحمد إمام الحنابلة أربع مرات، ثم قال: اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، وأحبّ من أحبَّه، وأبغض من أبغضه وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحق معه حيث دار، ألا فليبلغ الشاهد الغائب»

„Gepriesen sei Allah, wir bitten Ihn um Hilfe, wir glauben an ihn und vertrauen auf Ihn. Wir suchen Zuflucht bei Ihm vor der Schlechtigkeit unserer Seelen und der Sündhaftigkeit unserer Taten. Es gibt keinen Rechtleiter für denjenigen, den Er irregeleitet hat, und keinen Irreleiter für denjenigen, den Er rechtgeleitet hat. Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt außer Allah und dass Muḥammad sein Diener und Gesandter ist. Ihr Menschen! Der Allgütige, Allkundige teilte mir mit, dass jeder Prophet nur halb so lange lebte wie der Prophet vor ihm. Es ist also fast an der Zeit, dass ich gerufen werde und dem Ruf folge. Ich werde gefragt werden und ihr ebenso! Also was werdet ihr sagen?" Sie sprachen: „Wir werden bezeugen, dass du verkündet, den guten Rat erteilt und dich nach Kräften bemüht hast. Möge dich Allah mit dem Besten belohnen!" Da sagte er: „Bezeugt ihr nicht, dass es keinen Gott gibt außer Allah und dass Muḥammad Sein Diener und Gesandter ist, dass Sein Paradies wahr und Seine Hölle wahr sind, dass der Tod wahr ist und die Stunde ohne jeden Zweifel kommt und dass Allah jene, die in den Gräbern liegen, auferstehen lässt?" Sie antworteten: „Doch, das bezeugen

wir!" Und der Prophet sprach: „O Allah, sei Zeuge darüber!" Dann sagte er: „Ihr Menschen, hört ihr?" Sie antworteten: „Ja!" Er sagte: „Ich werde zum Becken vorauseilen und ihr werdet zu mir ans Becken treten. Seine Breite reicht von Buṣrā nach Ṣanʿāʾ. Darin sind Silberkelche - so viele wie die Anzahl der Sterne. So achtet darauf, wie ihr mir in den beiden schweren Vermächtnissen (*aṯ-ṯaqalain*) folgen werdet." Da rief jemand: „Was sind die beiden schweren Vermächtnisse, o Gesandter Allahs?" Er sagte: „Das größte Vermächtnis ist das Buch Allahs. Ein Ende davon ist in der Hand Allahs und das andere in euren Händen. So haltet daran fest, dann werdet ihr niemals irregehen. Das andere ist das kleinere (Vermächtnis): meine Nachkommenschaft. Wahrlich, der Allgütige und Allkundige prophezeite mir, dass sie nicht auseinander gehen werden, bis sie zu mir ans Becken treten. Ich bat meinen Herrn, ihnen das zu gewähren. So eilt ihnen nicht vor, sonst geht ihr zugrunde, und hängt ihnen nicht nach, sonst werdet ihr gleichsam vergehen." Dann nahm er die Hand ʿAlīs, hob sie hoch, bis man das Weiße seiner Achseln sah und ihn alle Leute erkannten. Daraufhin sprach er (s): „Ihr Menschen, wen unter den Leuten müssen die Gläubigen sich selbst gegenüber vorziehen?" Sie antworteten: „Allah und Sein Gesandter wissen es besser!" Er sprach: „Wahrlich, Allah ist mein Schutzherr und ich der Schutzherr der Gläubigen. Mich müssen sie sich selbst gegenüber vorziehen. Wem ich sein Schutzherr bin, dessen Schutzherr ist ʿAlī." Er wiederholte es dreimal. *Im Wortlaut bei Aḥmad,*

dem Imam der Hanbaliten, wiederholte er es viermal. Dann sagte er: **„O Allah, stelle Dich auf die Seite derjenigen, die sich auf seine Seite stellen, und feinde jene an, die ihn anfeinden. Liebe diejenigen, die ihn lieben, und hasse diejenigen, die ihn hassen. Unterstütze diejenigen, die ihn unterstützen, und lasse diejenigen im Stich, die ihn im Stich lassen. Lasse die Wahrheit mit ihm sein, wo immer er sich befindet, und möge der Anwesende den Abwesenden benachrichtigen!"**

3. Diejenigen, die behaupten, der Gesandte habe ʿAlī mit expliziter Aussage als Kalifen bestimmt, führen in ihren Büchern mehrere Hadithe an. Die Tradierung dieser Hadithe wollen wir nicht zum Gegenstand der Untersuchung machen, obwohl sie von den beiden großen Hadith-Gelehrten – al-Buḫārī und Muslim – nicht überliefert werden. Auch sind sie nicht von verlässlichen Tradenten überliefert worden; bei den meisten davon handelt es sich um erfundene Hadithe (*aḥādīṯ mauḍūʿa*). Ihre Tradierung wollen wir deshalb nicht zum Untersuchungsgegenstand machen, damit man nicht behaupten kann, diese Hadithe wurden zwar nicht von den bei uns als verlässlich eingestuften Tradenten überliefert, sie seien aber von den bei ihnen als verlässlich eingestuften Tradenten überliefert worden. Und derjenige, bei dem die Richtigkeit eines Hadithes feststeht, der darf ihn als Beweis heranziehen. Deswegen wollen wir die Authentizität nicht zum Gegenstand der Untersuchung machen. Vielmehr wollen wir die Texte selbst, wie sie in ihren Überlieferungen erwähnt werden, zur Untersuchung heranziehen. Aus diesen Texten leiten sie ab, dass der Gesandte (s) ʿAlī als Kalifen nach ihm bestimmt habe. Sie nennen sie „Hadithe

der Herrschaftsübertragung" (*aḥādīṯ al-wilāya*). Wir werden nur einen Teil davon anführen, denn der Rest ist in derselben Bedeutung, ja sogar in demselben Wortlaut ergangen:

a) Abū Dāwūd aṭ-Ṭayālisī berichtet in einer Überlieferungskette von ibn ʿAbbās, dass der Gesandte Allahs (s) zu ʿAlī ibn Abī Ṭālib sprach:

«أنت ولي كل مؤمن بعدي»

Du bist der Bundgenosse (*walī*[32]) jedes Gläubigen nach mir.

b) Im Buch *Kanz al-ʿummāl* wird von ʿImrān ibn Ḥuṣain berichtet, der sagte: *Der Gesandte Allahs (s) schickte einen Feldzug aus und setzte ʿAlī ibn Abī Ṭālib als Befehlshaber ein. Dieser riss aus dem Beutefünftel eine Sklavin an sich, was ihm die Kämpfer verübelten. Vier von ihnen kamen überein, sich beim Propheten (s) über ihn zu beschweren. Als sie zurückkamen sprach einer der vier: „O Gesandter Allahs, ʿAlī hat das und das getan." Doch der Gesandte wandte sich ab. Da erhob sich der Zweite und sagte das Gleiche. Erneut wandte sich der Gesandte ab. Der Dritte erhob sich und trug dasselbe vor wie seine beiden Gefährten. Doch der Gesandte wandte sich auch diesmal ab. Nun erhob sich der Vierte und tat es seinen Vorgängern gleich. Da drehte sich der Gesandte Allahs (s) zu ihnen hin, der Zorn stand ihm ins Gesicht geschrieben, und sprach:*

[32] Im Arabischen bedeutet der Begriff *walī* Verbündeter oder der Schutzherr, dem man sich anschließt. Ohne den Zusatz *amr* also: *walī al-amr* ist jedoch nicht der Befehlshaber darunter zu verstehen.

«ما تريدون من علي؟ إن علياً مني وأنا منه، وهو ولي كل مؤمن بعدي»

Was wollt ihr denn von ʿAlī? Wahrlich, ʿAlī ist von mir und ich bin von ihm. Und er ist der Bundgenosse (*walī*) jedes Gläubigen nach mir.

c) In einem langen Hadith, der über ʿAmr ibn Maimūn von ibn ʿAbbās berichtet wird, sagt dieser u. a. Folgendes: *Der Gesandte Allahs entsandte jemanden mit der Sure at-Tauba (9) (um sie den Menschen vorzutragen). Er schickte ihm ʿAlī jedoch nach, um seine Aufgabe zu übernehmen und sprach:*

«لا يذهب بها إلا رجل هو مني وأنا منه»

Keiner soll damit losziehen außer ein Mann, der von mir ist und ich von ihm.

d) Im Buch *Kanz al-ʿummāl* wird von Wahb ibn Ḥamza berichtet, der sprach: *Ich unternahm gemeinsam mit ʿAlī eine Reise und empfand eine Kälte von seiner Seite. Da sagte ich zu mir: „Wenn ich zurückkomme, werde ich mich über ihn beschweren." Als ich zurückkam, erwähnte ich ʿAlī vor dem Gesandten Allahs (s) und zog über ihn her. Da sprach der Prophet:*

«لا تقولن هذا لعلي فإنه وليكم بعدي»

Sag das nicht zu ʿAlī, denn er ist euer Bundgenosse (*walī*) nach mir.

e) Im Buch *Kanz al-ʿummāl* wird von ibn ʿAbbās berichtet, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«من سره أن يحيا حياتي، ويموت مماتي ويسكن جنة عدن غرسها ربي، فيلوال علياً بعدي وليوال وليه»

Wer es liebt, mein Leben zu leben, meinen Tod zu sterben und den Garten Edens[33], den mein Herr errichtet hat, zu bewohnen, der soll nach mir ʿAlī und seinem Bundgenossen (*walī*) treu sein.

f) Im Buch *Muntaḫab al-Kanz* wird von Ziyād ibn Muṭarrif berichtet, der sprach: Ich hörte den Gesandten Allahs (s) sagen:

«من أحب أن يحيا حياتي ويموت ميتتي ويدخل الجنة التي وعدني ربي وهي جنة الخلد، فليتول علياً وذريته من بعدي، فإنهم لن يخرجوكم من باب هدى، ولن يدخلوكم باب ضلالة»

Wer es liebt, mein Leben zu leben, meinen Tod zu sterben und ins Paradies, das mir mein Herr verheißen hat, einzutreten, der soll sich nach mir ʿAlī und seine Nachkommenschaft als Bundgenossen nehmen. Denn sie werden euch aus keinem Tor der Rechtleitung herausführen und euch in kein Tor der Irreleitung eintreten lassen.

g) Im Buch *Kanz al-ʿummāl* wird ebenso von ʿAmmār ibn Yāsir berichtet, dass der Prophet sagte:

«أوصي من آمن بي وصدقني بولاية علي بن أبي طالب، فمن تولاه فقد تولاني ومن تولاني فقد تولى الله، ومن أحبه فقد أحبني ومن

33

أحبني فقد أحب الله، ومن أبغضه فقد أبغضني ومن أبغضني فقد أبغض الله»

Ich lege dem, der an mich glaubt und die Wahrheit, mit der ich gekommen bin, bezeugt, den Bund ʿAlī ibn Abī Ṭālib ans Herz. Wer ihn zum Bundgenossen nimmt, der hat mich zum Bundgenossen genommen. Und wer mich zum Bundgenossen nimmt, der hat Allah zum Bundgenossen genommen. Wer ihn liebt, der liebt mich, und wer mich liebt, der liebt Allah. Und wer ihn hasst, der hasst mich, und wer mich hasst, der hasst Allah.

h) Im *Kanz* wird ebenfalls von ʿAmmār der folgende Hadith vom Propheten berichtet:

«اللهم من آمن بي وصدقني فليتول علي بن أبي طالب، فإن ولايته ولايتي وولايتي ولاية الله تعالى»

O Allah! Wer an mich glaubt und die Wahrheit, mit der ich gekommen bin, bezeugt, der soll ʿAlī ibn Abī Ṭālib zum Bundgenossen nehmen. Denn der Bund mit ihm ist der Bund mit mir und der Bund mit mir ist der Bund mit Allah, dem Erhabenen.

4. Es existieren Hadithe, die von jenen berichtet werden, die behaupten, der Gesandte habe ʿAlī mit expliziter Aussage zum Kalifen bestimmt. Diese Hadithe wurden von keinen vertrauenswürdigen Personen tradiert. Die meisten davon sind erfundene Hadithe. Wir führen sie nicht an, um sie vom Aspekt ihrer Tradierung her zu untersuchen, damit nicht ge-

sagt werden kann, sie seien bei denen richtig, die sie tradiert haben. Vielmehr wollen wir sie anführen, um die Texte selbst zu untersuchen, wie sie in ihren Überlieferungen erwähnt werden. Diese Hadithe beinhalten die Verbrüderung des Gesandten mit ʿAlī und dessen Einsetzung als Erben nach ihm. Auch hier werden wir nur einen Teil dieser Hadithe anführen, weil der Rest dieselbe Bedeutung hat, ja sogar in demselben Wortlaut ergangen ist:

a) Der Prophet (s) verbrüderte die Auswanderer (*al-muhāğirūn*) vor ihrer Auswanderung miteinander. ʿAlī hingegen hat er für sich persönlich ausersehen. Im Hadith der ersten Verbrüderung[34] wird u. a. Folgendes erwähnt:

«فقال علي: يا رسول الله، لقد ذهب روحي وانقطع ظهري حين رأيتك فعلت بأصحابك ما فعلت، غيري، فإن كان هذا من سخط عليّ فلك العتبى والكرامة. فقال رسول الله ﷺ: والذي بعثني بالحق ما أخرجتك إلا لنفسي وأنت مني بمنزلة هرون من موسى، غير أنه لا نبي بعدي وأنت أخي ووارثي. فقال وما أرث منك، قال ما ورث الأنبياء من قبلي، كتاب ربهم وسنّة نبيهم»

Da sprach ʿAlī: „O Gesandter Allahs. Meine Seele verging und mein Herz zerriss als ich sah, was du mit deinen Gefährten ohne mich getan hast. Wenn dies aus einem Zorn mir gegenüber geschah, so ergebe ich mich in Schuld vor dir, auf dass du mir verzeihst. Denn dir obliegt die

[34] Im Unterschied zu ihrer zweiten Verbrüderung mit den *anṣār* (Unterstützern) nach ihrer Auswanderung nach Medina.

ganze Würde." Doch der Gesandte Allahs (s) sprach: „Bei Dem, Der mich mit der Wahrheit entsandte, ich habe dich nur deswegen ausgeschlossen, weil ich dich für mich selbst auserkoren habe. Du nimmst bei mir die Stellung Aarons bei Moses ein, nur dass nach mir kein Prophet mehr sein wird. Du bist mein Bruder und mein Erbe." Da fragte ʿAlī: „Und was erbe ich von dir?" Er (s) antwortete: „Was die Propheten vor mir vererbt haben: Das Buch Allahs und die Sunna der Propheten."

b) Der Prophet (s) verbrüderte die Auswanderer (*al-muhāğirūn*) mit den Unterstützern (*al-anṣār*) fünf Monate nach der *hiğra* (Auswanderung). ʿAlī verbrüderte er jedoch mit keinem der *anṣār.* Auch sich selbst verbrüderte er mit niemandem. ʿAlī erkor er vielmehr für sich selbst aus. Im Hadith der zweiten Verbrüderung wird u. a. erwähnt,

«أن الرسول ﷺ قال لعلي: أغضبت علي حين آخيت بين المهاجرين والأنصار، ولم أؤاخ بينك وبين أحد منهم، أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى، إلا أنه ليس بعدي نبي»

dass der Gesandte (s) zu ʿAlī sprach: „Warst du über mich erzürnt, als ich die Auswanderer mit den Unterstützern verbrüderte, dich aber mit niemanden von ihnen? Bist du nicht damit zufrieden, dass du bei mir die Stellung Aarons bei Moses einnimmst, nur dass nach mir kein Prophet mehr ist?"

c) Auch wird berichtet, dass der Gesandte (s) eines Tages mit leuchtendem Gesicht zu seinen Gefährten

hinaustrat. ʿAbd ar-Raḥmān ibn ʿAuf fragte ihn danach und er sagte:

«بشارة أتتني من ربي في أخي وابن عمي وابنتي بأن الله زوج علياً من فاطمة»

Eine Frohbotschaft hat mich von meinem Herrn bezüglich meines Bruders und Vetters und meiner Tochter erreicht, dass Allah ʿAlī mit Fāṭima verehelicht hat. Als die Herrin der Frauen als Braut ihrem Ebenbürtigen, dem Herrn der ehrenwerten Sippschaft, zugeführt wurde, sprach der Prophet (s):

«يا أم أيمن ادعي لي أخي. فقالت هو أخوك وتُنكحه؟ قال نعم يا أم أيمن. فدعت علياً فجاء»

„O Um Ayman, rufe meinen Bruder zu mir!" Sie sagte: „Er ist dein Bruder, und du willst ihn (mit deiner Tochter) verheiraten?" Er sprach: „Ja, o Um Ayman!" Sie rief ʿAlī und er kam. Eines Tages sprach der Prophet (s) zu ʿAlī bezüglich eines Streitfalls, der sich zwischen ihm, seinem Bruder Ǧaʿfar und Zaid ibn Ḥāriṯa ereignete:

«وأما أنت يا علي فأخي وأبو ولدي ومني وإلي»

Was nun dich angeht, o ʿAlī, so bist du mein Bruder und der Vater meiner Kinder. Du bist von mir und gehörst zu mir.

d) Eines Tages übertrug der Gesandte Allahs (s) ʿAlī ein Vermächtnis und sprach:

«أنت أخي ووزيري تقضي ديني وتنجز موّعديّ وتبرئ ذمتي»

Du bist mein Bruder und mein Helfer. Du tilgst meine Schuld, erfüllst meine Versprechen und machst mein Gewissen frei.

e) Auch wird im *Kanz al-ʿummāl* erwähnt, dass der Gesandte (s) sprach:

«مكتوب على باب الجنة لا إله إلا الله محمد رسول الله، علي أخو رسول الله»

Am Tor des Paradieses steht geschrieben: „Es gibt keinen Gott außer Allah, Muḥammad ist der Gesandte Allahs, ʿAlī ist der Bruder des Gesandten Allahs."

Dies sind die vier Texte: Im ersten gibt ihm der Gesandte bei sich die Stellung von Aaron bei Moses. Im zweiten erwähnt er, dass er das Buch Allahs und seine Nachkommenschaft hinterließ. Der dritte ist ein Text zur Bundgenossenschaft und der vierte erwähnt die Verbrüderung (*muʾāḫāt*). Aus diesen Texten leiten manche Muslime ab, dass der Gesandte (s) ʿAlī zu seinem Nachfolger bestimmte, d. h. ihn als Kalifen nach seinem Tode einsetzte. Wir nehmen sie uns nun Text für Text vor:

Was den ersten Text anlangt, nämlich die Erwähnung, dass ʿAlī beim Gesandten (s) die Stellung von Aaron bei Moses einnimmt, so wird seine Bedeutung aus dem Studium der Situation klar, in der diese Worte gefallen sind, sowie aus dem Studium der Bedeutung des Begriffes selbst. Was die Situation betrifft, so hat der Gesandte (s) diesen Hadith am Tage der Schlacht von Tabūk ausgesprochen. Er setzte Muḥammad ibn Maslama als Statthalter zur Betreuung der Angelegenheiten der Muslime und zur Leitung der Regierungsan-

gelegenheiten ein. Unseren ehrenwerten Herrn ʿAlī betraute er mit der Statthalterschaft über seine Familie und befahl ihm, unter ihnen zu weilen. Da verbreiteten die Heuchler Gerüchte über ihn und sagten: „Er hat ihn nur deswegen als Statthalter eingesetzt, weil er seiner überdrüssig ist und ihn loswerden wollte." Als sie dies sagten, nahm ʿAlī ibn Abī Ṭālib seine Waffe und zog aus, bis er den Gesandten Allahs (s) erreicht hatte. Dieser hielt sich gerade in al-Ǧurf auf. Er sprach zu ihm: „O Prophet Allahs! Die Heuchler behaupten, dass du mich nur deswegen als Statthalter eingesetzt hast, weil du meiner überdrüssig bist und mich loswerden wolltest." Da sagte der Prophet:

«كذبوا، ولكنني خلفتك لما تركت ورائي فارجع فاخلفني في أهلي وأهلك، أفلا ترضى يا علي أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى إلاّ أنه لا نبي بعدي»

Sie lügen. Vielmehr habe ich dich wegen denen als Statthalter eingesetzt, die ich zurückgelassen habe. So kehre zurück und vertrete mich in meiner und deiner Familie. Ist es dir nicht recht, o ʿAlī, dass du bei mir die Stellung Aarons bei Moses innehast? Nur, dass nach mir kein Prophet mehr ist. Dann setzte der Gesandte Allahs (s) seine Reise fort. Der Hadith, in dem erwähnt wird, dass ʿAlī beim Gesandten die Stellung von Aaron bei Moses einnimmt, erging bezüglich der Statthalterschaft ʿAlīs über die Familie des Propheten (s). Beleg dafür ist die Aussage ʿAlīs selbst:

«تخلفني في الصبيان والنساء؟»

Du setzt mich als Statthalter über Frauen und Kinder ein? Die Realität des Ereignisses ist also die, dass er ihn als Statthalter über seine Familie einsetzte. Daraus kann nicht abgeleitet werden, dass er ihn als Nachfolger für das Kalifat bestimmt hätte. Insbesondere dann nicht, wenn man weiß, dass er (s) Muḥammad ibn Maslama als Herrscher an seiner Stelle einsetzte. ʿAlī betraute er spezifisch mit der Nachfolge über seine Familie und sagte zu ihm:

«أهلي وأهلك»

[…] meine Familie und deine Familie. Zudem ist der Umstand, dass der Gesandte, wenn er selbst zu einem Feldzug auszog, einen seiner Gefährten als Herrscher einsetzte, kein Beleg dafür, dass dieser Statthalter ein Kalif an seiner Stelle wäre. Denn der Gesandte (s) pflegte während seiner Feldzüge verschiedene Statthalter einzusetzen. So setzte er während des al-ʿUšaira-Feldzuges Abū Salama ibn ʿAbd al-Asad als Statthalter ein. Während des Safwān-Feldzuges war Zaid ibn Ḥāriṯa sein Statthalter in Medina. Und während des Banū-Laḥyān-Feldzuges ernannte er ibn Um Maktūm als Statthalter über Medina usw. Die Tatsache, dass der Gesandte Allahs (s) für die Zeit seiner Abwesenheit während eines Feldzuges eine Person als Herrscher in Medina einsetzte, bedeutet also keineswegs, dass er diese als Nachfolger für das Kalifat bestimmt hätte. Dies gilt erst recht, wenn er sie nur als Statthalter über seine Familie einsetzte und jemand anders als Statthalter in der Herrschaft, bis er von seinem Feldzug wieder zurück war. So viel zum Umstand der Statthalterschaft. Was nun die Aussage des Gesandten (s) betrifft

«ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى»

Ist es dir nicht recht, dass du bei mir die Stellung Aarons bei Moses innehast?, so bedeutet sie mit anderen Worten: „Ist es dir nicht recht, dass du in der Angelegenheit, in der du mich vertrittst, wie Aaron bist, der Moses in derselben Angelegenheit vertreten hat?" Es ist also ein Vergleich ʿAlīs mit Aaron. Der Vergleichsaspekt ist die Statthalterschaft (in Familienangelegenheiten). D. h. dadurch, dass ich dich zu meinem Statthalter machte, gleichst du Aaron, den Moses zu seinem Statthalter machte. Das ist die Bedeutung der Hadith-Aussage. Für die Wortwahl im Hadith gibt es keine andere Bedeutung. Dass dies dezidiert die Bedeutung des Hadithes ist und nichts anderes damit gemeint sein kann, geht aus der Aussage ʿAlīs hervor, als er dem Propheten sagte:

«تخلفني في الصبيان والنساء»

Du machst mich zum Statthalter über Frauen und Kinder? Die Aussage des Gesandten

«أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى»

Ist es dir nicht recht, dass du bei mir die Stellung von Aaron bei Moses innehast? erging als Antwort auf ʿAlīs Frage, um dessen Vorwurf zu widerlegen. Um die Bedeutung dieses Hadithes zu verstehen, muss auf den Ehrwürdigen Koran zurückgegriffen werden, um zu wissen, was es mit der Ernennung Aarons als Statthalter für Moses auf sich hatte. Bei Untersuchung des Ehrwürdigen Korans finden wir das Ereignis in folgenden Wortlaut erwähnt:

﴿وَوَٰعَدۡنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيۡلَةٗ وَأَتۡمَمۡنَٰهَا بِعَشۡرٖ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرۡبَعِينَ لَيۡلَةٗۚ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي وَأَصۡلِحۡ وَلَا تَتَّبِعۡ سَبِيلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾

Und Wir verabredeten Uns mit Moses auf dreißig Nächte und machten sie mit (weiteren) zehn voll. So vervollständigte sich die festgesetzte Zeit seines Herrn auf vierzig Nächte. Und Moses sagte zu seinem Bruder Aaron: "Nimm meine Stelle in meinem Volke ein, sorge für Ordnung und folge nicht dem Weg der Unheilstifter!" (7:142) Somit bedeutet der Hadith: „Ist es dir nicht recht, dass du mich in meiner Familie vertrittst wie Aaron Moses in seinem Volke vertreten hat, so dass du bei mir die Stellung Aarons bei Moses innehast?" Mit dem Hadith ist also die Tröstung ʿAlīs gemeint, weil er unglücklich mit dieser Statthalterschaft war und deshalb zum Propheten kam. Gleichzeitig machte ihm der Prophet klar, dass er im Falle seiner Abwesenheit seine Stelle in seiner Familie einnimmt, genauso wie Aaron im Falle der Abwesenheit von Moses dessen Stelle in seinem Volke einnahm. Die Aussage

«إلا أنه لا نبي بعدي»

Nur, dass nach mir kein Prophet mehr ist schließt das Prophetentum vom Vergleich aus. Denn Aaron war ein Prophet. Er nahm als Prophet die Stelle eines Propheten in dessen Abwesenheit ein. Der Gesandte (s) schloss das Prophetentum vom Vergleich aus, damit man nicht der Illusion verfällt, ʿAlī hätte

seine Stellung im Prophetentum eingenommen. Hier kann nicht behauptet werden, dass mit der Aussage

«لا نبي بعدي»

[...] nach mir kein Prophet mehr ist die Zeit nach seinem Tode gemeint ist. Denn die Rede ist von der Statthalterschaft zu Lebzeiten. So war Aaron ein Prophet neben Moses während seiner Abwesenheit und nicht nach seinem Tode. Er war also zu dessen Lebzeiten sein Statthalter über sein Volk in seiner Abwesenheit – nicht nach seinem Tode. Die Aussage

«غير أنه لا نبي بعدي»

Nur, dass nach mir kein Prophet mehr ist. hat der Gesandte deswegen getätigt, weil Aaron zu Lebzeiten von Moses ein Prophet in dessen Abwesenheit war. Um also das Prophetentum im Falle ʿAlīs auszuschließen, hat der Gesandte diese Aussage gemacht.

«ثم إن رسول الله ﷺ قد أعلمنا في حديث صحيح رواه الحاكم أن هرون قد مات في حياة موسى»

Auch hat uns der Gesandte Allahs (s) in einem richtigen Hadith, den al-Ḥākim tradiert, mitgeteilt, dass Aaron zu Lebzeiten Moses verstarb. Demzufolge kann die Frage der Nachfolgebestimmung hier gar nicht thematisiert worden sein, da sie im Falle von Aaron und Moses, auf den sich der Vergleich ja bezieht, gar nicht vorhanden war. Somit ist sie im Falle des Propheten (s) und ʿAlīs, für den der Vergleich herangezogen wurde, ebenfalls nicht vorhanden.

Dies ist die Bedeutung des Hadithes. Es gibt darin keinerlei Hinweis auf eine Nachfolgebestimmung für

das Kalifat. In keiner Weise kann man daraus verstehen, dass der Gesandte mit seiner Aussage ʿAlī als Kalifen für die Muslime nach seinem Tode explizit bestimmt hätte. Der Hadith erwähnt die Statthalterschaft ʿAlīs über die Familie des Propheten für die Zeit seiner Abwesenheit während der Schlacht von Tabūk. Die restlichen Tradierungen, die bezüglich dieses Hadithes ergangen sind und die Aussage des Propheten (s)

«أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى»

Ist es dir nicht recht, dass du bei mir die Stellung Aarons bei Moses einnimmst? beinhalten, so gibt es darunter sowohl authentische Berichte, wie die beiden Hadithe bei al-Buḫārī und Muslim, die von ʿĀmir und Ibrāhīm, den Söhnen Saʿds berichtet werden, als auch nicht authentische, die aber alle dieselbe Aussage zitieren. Das bedeutet, dass der Hadith in der Schlacht von Tabūk und auch in anderen Schlachten geäußert wurde. Darauf ist wie folgt zu antworten: Die richtigen Tradierungen berichten einen Teil des Ereignisses. Sie berichten allein die Aussage des Gesandten, getrennt vom Ereignis selbst. Das bedeutet aber nicht, dass es sich um ein anderes Ereignis als das von Tabūk handelt. Des Öfteren berichten die Überlieferer und Hadith-Tradenten nur einen Teil des Hadithes bzw. des Ereignisses. Sie beschränken sich auf den Bericht, der als Aussagenbeleg herangezogen wird. Selbst wenn man annehmen würde, dass der Hadith nicht nur beim Ereignis von Tabūk geäußert wurde, sondern auch bei anderen Ereignissen, so bedeutet es lediglich, dass der Gesandte (s) seinen ehrwürdigen Gefährten ʿAlī stets als Statthalter über seine Familie eingesetzt hat, und zwar während der Schlacht von Tabūk und auch wäh-

rend anderer Ereignisse. Es belegt aber keineswegs, dass er ʿAlī, möge Allah Wohlgefallen mit ihm haben, nach seinem Tode als Nachfolger für das Kalifat bestimmt hätte. Alles, was der Hadith nach Erläuterung seiner Ausdrücke und Darlegung seiner Bedeutung belegt, ist die Aussage: „Ist es dir nicht recht, dass ich dich während meiner Abwesenheit - und zwar immer dann, wenn ich abwesend bin - als Statthalter über meine Familie einsetze, genauso wie Aaron Moses als Statthalter in dessen Abwesenheit gefolgt ist? Nur dass Aaron ein Prophet war, du aber nicht, weil es keinen Propheten nach meinem Prophetentum mehr gibt. Deswegen heißt es in der Tradierung bei Muslim über ʿĀmir ibn Saʿd von seinem Vater:

«أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»

Ist es dir nicht recht, dass du bei mir die Stellung einnimmst, die Aaron bei Moses innehatte? Nur, dass nach mir kein Prophet mehr ist? D. h. nach meinem Prophetentum (gibt es keinen Propheten mehr). Dies ist der Vergleich, den der Gesandte (s) bei der Beschreibung seines Verhältnisses zu ʿAlī heranzog: Er verglich es mit dem Verhältnis Aarons zu Moses, und zwar ausschließlich in Bezug auf die Statthalterschaft und auch nur während der Abwesenheit des Gesandten Allahs (s) – sonst nicht. Ebenso ist es eine Statthalterschaft über die Familie des Gesandten (s), wie es die vollständige Aussage des Hadithes kundtut. Der mehrfache Ausspruch des Hadithes (zu verschiedenen Anlässen) ändert nicht seine Bedeutung und verleiht ihm keinen zusätzlichen Inhalt. Dass die Statthalterschaft während der Schlacht von Tabūk sich aus-

schließlich auf die Familie des Gesandten (s) bezog, steht zweifellos fest. Die restlichen Tradierungen, die den Hadith bei anderen Ereignissen anführen, erwähnen denselben Wortlaut, wie er bei der Schlacht von Tabūk ergangen ist, mit denselben Ausdrücken und in derselben Bedeutung. Sie erwähnen keine weitere Bestimmung (*qaid*) für die Statthalterschaft außer jener, die auch beim Ereignis von Tabūk erwähnt wird, nämlich die Statthalterschaft über die Familienangehörigen. Im Grunde erwähnen sie überhaupt keine nähere Bestimmung. Deswegen müssen sie auf jenen Bezug beschränkt werden, der bei dem Bericht zum Ereignis von Tabūk erwähnt wird. Denn der Bericht zum Ereignis von Tabūk ist an die Statthalterschaft über die Familienangehörigen geknüpft worden, während die restlichen Berichte unbestimmt, ohne jede Verknüpfung der Statthalterschaft ergangen sind. Nun gilt der Rechtsgrundsatz, dass die unbestimmt ergangene Formulierung (*muṭlaq*) stets durch die bestimmt ergangene (also verknüpfte – *muqaiyad*) erklärt und darauf bezogen wird. Hier kann nicht behauptet werden, dass die restlichen Berichte in genereller, allgemeingültiger Form (*ʿām*) erwähnt wurden. Die verwendeten Ausdrücke im Hadith sind nämlich nicht von genereller Natur. Denn die Formulierungen in sämtlichen Berichten - sei es die Formulierung „Ist es dir nicht recht" (*amā tarḍā*) oder „Wahrlich, du bist" (*innaka*) bzw. „Du bist" (*anta*) oder ähnliche, die seine Stellung mit der Aarons bei Moses vergleichen - sind alles spezifische Formulierungen (*ḫāṣ*), die eine bestimmte Stellung - eben die Stellung Aarons bei Moses - und keine generelle, allgemeingültige Stellung beschreiben. Der Vergleich seiner Stellung mit jener von Aaron bei Moses ist in einigen Berichten nicht näher

bestimmt bzw. verknüpft worden, er ist also in der *muṭlaq*-Form ohne Fallbindung ergangen. In einem der Berichte wurde er aber an die Statthalterschaft über die Familie geknüpft und damit näher bestimmt (*muqaiyad*). Die unbestimmte Form ohne Fallbindung muss demnach auf die bestimmte bezogen werden, somit sind alle Berichte an die Statthalterschaft über die Familie geknüpft.

Was die restlichen Dinge betrifft, die Moses von seinem Herrn in der Aussage des Erhabenen

﴿وَٱجۡعَل لِّي وَزِيرٗا مِّنۡ أَهۡلِي ٢٩ هَٰرُونَ أَخِي ٣٠ ٱشۡدُدۡ بِهِۦٓ أَزۡرِي ٣١ وَأَشۡرِكۡهُ فِيٓ أَمۡرِي﴾

Und bestimme mir einen Beistand unter meinen Angehörigen, meinen Bruder Aaron. Festige mir durch ihn meinen Rücken und lass ihn an meiner Angelegenheit teilhaben. (20:29-32) verlangt hat, so sind sie im Hinblick auf die Stellung Aarons bei Moses und seine Statthalterschaft nicht von Belang. Es handelt sich lediglich um ein Bittgebet von Moses an den Erhabenen, Er möge ihm seinen Bruder als Beistand zur Seite stellen und diesem mit ihm das Prophetentum verleihen. Denn die Angelegenheit, bei der Moses den Erhabenen bat, dass Er Aaron daran teilhaben lasse, war das Prophetentum und die Gesandtschaft. Seine Teilhaberschaft ist somit auf diese Sache beschränkt und betrifft nicht die Herrschaft. Denn Moses selbst war kein Herrscher, sondern ein Prophet. Zudem ist die an Allah gerichtete Bitte von Moses eine Bitte um Unterstützung und um Beteiligung an seiner Angelegenheit gewesen. Es war nicht die

Bitte, einen Nachfolger für ihn zu bestimmen. Darüber hinaus legen diese Dinge nicht den Stellung Aarons bei Moses dar. Diese Stellung wird vielmehr durch die Tatsache klargemacht, dass Moses ihn zu seinem Statthalter über sein Volk während seiner Abwesenheit erkor. Seine Stellung bei ihm ist also die, dass er in dessen Abwesenheit dessen Statthalter über dessen Volk ist. Demzufolge ist Beistand und Teilhaberschaft am Prophetentum in der Aussage des Gesandten

«بمنزلة هرون من موسى»

Die Stellung Aarons bei Moses nicht enthalten. Vielmehr beschränkt sich die Bedeutung auf die Statthalterschaft über das Volk. Eine andere Bedeutung lässt sich aus den Texten nicht ableiten.

Nun kann behauptet werden, dass Moses ein Herrscher gewesen sei, weil eine Rechtsprechung auf ihn herabgesandt wurde, die Problembehandlungen und Strafen beinhaltete. Auch sei er ein Armeeführer gewesen, der Jerusalem einnehmen wollte. So sprach sein Volk zu ihm: „Geh du und dein Herr und kämpft […]." Folglich umfasst die Statthalterschaft Aarons über das Volk der Israeliten sowohl das Prophetentum als auch die Herrschaft. Dem ist zu entgegnen, dass Moses, Allahs Friede über ihn, nie ein Herrscher gewesen ist. Weder im Koran noch in anderen Texten wird berichtet, dass er selbst die Gesetze mit Macht und Herrschaftsgewalt auf das Volk Israels anwandte. Auch wird nirgendwo gesagt, dass er ein Herrscher über die Israeliten gewesen sei. Die Anwendung des Gesetzes Moses' auf die Israeliten geschah weder durch Moses selbst noch zu seinen Lebzeiten. Vielmehr übernahmen diese Aufgabe Propheten, die nach ihm kamen, wie

Dawid, Salomon und andere Könige. Auch hat eine Armeeführung durch Moses nie stattgefunden. Die Verse 19 bis 25 in Sure al-Māʾida (5) beinhalten keinen Hinweis darauf, dass Moses die Armeeführung übernommen habe. Vielmehr beinhalten sie die Aufforderung von Moses an sein Volk, ins Heilige Land einzutreten. Sie lehnten es jedoch ab und sagten ihm, dass ein tyrannisches Volk dort leben würde und sie es nicht beträten, bevor dieses tyrannische Volk es verlassen habe. Sie verlangten, dass er und sein Herr kämpfen gehen sollten. Er ging aber nicht. Die Folge war, dass sie vierzig Jahre lang im Lande herumirrten. Die Tatsache, dass eine Gesetzgebung auf Moses herabgesandt wurde, die Problembehandlungen und Strafen beinhaltete, bedeutet nicht, dass er damit regierte. Vielmehr war er mit dieser Gesetzgebung gekommen und verkündete sie dem Volke Israels. Er versuchte, es nach Jerusalem zu führen, doch irrten sie auf dem Sinai herum und erlangten zu Moses' Zeiten keine Sesshaftigkeit mehr, und zwar bis zum Ende seiner Lebensfrist. Nach dem Ende ihrer Strafdauer mit dem Irrgang zogen sie ins Heilige Land. Könige und Propheten aus ihrem Stamm regierten sie dann mit der Gesetzgebung von Moses. Die Verse des Korans sprechen das in mehreren Suren deutlich aus. Zudem sind die Verse, die die Statthalterschaft Aarons erwähnen, klar in der Aussage, dass es sich um eine Statthalterschaft im Hinblick auf das Prophetentum handelte, als Moses auszog, um die Offenbarung von seinem Herrn zu empfangen. Die Verse stehen in Sure al-Aʿrāf (6):

﴿وَوَٰعَدۡنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيۡلَةٗ وَأَتۡمَمۡنَٰهَا بِعَشۡرٖ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرۡبَعِينَ لَيۡلَةٗۚ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي وَأَصۡلِحۡ وَلَا تَتَّبِعۡ سَبِيلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾

Und Wir verabredeten Uns mit Moses auf dreißig Nächte und machten sie mit (weiteren) zehn voll. So vervollständigte sich die festgesetzte Zeit seines Herrn auf vierzig Nächte. Und Moses sprach zu seinem Bruder Aaron: "Nimm meine Stelle in meinem Volke ein, sorge für Ordnung und folge nicht dem Weg der Unheilstifter!" Es sind dies die Verse Nr. 142 bis zum Ende des Verses Nr. 155, der mit den Worten beginnt:

﴿وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلٗا﴾

Und Moses erwählte aus seinem Volke siebzig Männer zu Unserer Verabredung [...]. Sie alle sind mit dem Prophetentum, der diesbezüglichen Statthalterschaft, dem Erhalt der Tafeln, der Heranziehung des Kalbes und Ähnlichem verknüpft und weisen nicht den geringsten Bezug zu Macht und Herrschaft auf. Es besteht auch für niemanden der geringste Anhaltspunkt für die Annahme, dass die Verse Macht und Herrschaft beträfen. Demzufolge besteht kein Zweifel darüber, dass Moses kein Herrscher gewesen ist und dass er Aaron keinesfalls als Statthalter für Herrschaftsangelegenheiten eingesetzt hat.

Dies ist die Bedeutung sämtlicher Hadithe über die Stellung ʿAlīs beim Propheten (s) - ungeachtet dessen, ob sie zu einem bestimmten Anlass ergangen sind, wie der Schlacht von Tabūk, oder ohne Verknüpfung mit

einem spezifischen Ereignis ausgesprochen wurden. Sie alle weisen darauf hin, dass der Gesandte (s) ʿAlī zum Statthalter über seine Familie ernannt hat. Dort sollte ihn dieser zu seinen Lebzeiten während seiner Abwesenheit ebenso vertreten, wie auch Moses Aaron zu seinem Statthalter über sein Volk ernannte und er ihn dort zu Lebzeiten während seiner Abwesenheit vertreten sollte. Durch diese Handlung – d. h. die Ernennung ʿAlīs zum Statthalter des Gesandten (s) – nahm ʿAlī beim Gesandten die Stellung Aarons bei Moses ein. Somit steckt in diesen Hadithen kein textlicher Hinweis darauf, dass der Gesandte (s) ʿAlī zum Kalifen und Herrscher über die Muslime für die Zeit nach seinem Tode bestimmte.

Was den zweiten Text und den Hadith von Ġadīr Ḫum anlangt, so hat der Prophet in der diesbezüglich richtigen Überlieferung, nämlich der bei Muslim, den Muslimen das Festhalten am Buche Allahs sowie seine Familienangehörigen ans Herz gelegt, auf dass sie gütig zu ihnen seien, sie ehren und ihnen kein Leid zufügen mögen. Es existiert keinerlei Hinweis darin, dass der Gesandte seine Familienangehörigen als Nachfolger für das Kalifat bestimmt hätte. So heißt es im Hadith:

«وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي»

Und die Angehörigen meines Hauses! Ich mahne bei euch Allah ein bezüglich der Angehörigen meines Hauses. In dieser Aussage existiert kein Beleg dafür, dass der Gesandte seine Familienangehörigen nach seinem Tode zu Kalifen über die Menschen in Herrschaftsangelegenheiten bestimmt hätte. Die Aussage ist klar. Weder aus ihrer wörtlichen Be-

deutung noch aus ihrem Sinngehalt heraus ist in irgendeiner Weise zu verstehen, dass er seine Familienangehörigen – oder einen von ihnen – als Kalifen und Herrscher über die Muslime nach ihm ernannt hätte. Was die zweite und dritte Überlieferung betrifft sowie alle weiteren Tradierungen in dieser Art, so weichen sie in ihrer Bedeutung von der ersten nicht ab. In diesen Tradierungen werden zwei Dinge erwähnt: Zum einen, dass der Gesandte (s) ʿAlī zum Bundgenossen aller Gläubigen erklärt hat. So sagt er (s):

«إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، من كنت مولاه فهذا مولاه – يعني علياً – اللهم وال من والاه وعاد من عاداه»

Allah ist mein Schutzherr und ich der Schutzherr der Gläubigen. Mich müssen sie sich selbst gegenüber vorziehen. Wem ich sein Schutzherr (*maulā*) bin, dem ist dieser – er meinte ʿAlī – sein Schutzherr. O Allah, stelle Dich auf die Seite derjenigen, die sich auf seine Seite stellen, und feinde jene an, die ihn anfeinden. Zum anderen legt er (s) den Gläubigen seine Familienangehörigen in Güte ans Herz. So sagt er (s):

«وعترتي أهل بيتي، فإنه نبأني اللطيف الخبير أنهما لن ينقضيا حتى يردا علي الحوض»

Und (das zweite Vermächtnis ist) meine Nachkommenschaft, die Angehörigen meines Hauses. So hat mir der Allgütige und Allkundige prophezeit, dass sie nicht vergehen werden, bis sie zu mir ans Becken treten. Trotz der Vielzahl dieser

Hadithe und der Unterschiedlichkeit ihrer Überlieferungen beinhalten sie nichts anderes als diese beiden Themen. Was das erste Thema anlangt, nämlich die Schutzherrschaft oder Bundgenossenschaft (*al-muwālāt*) so werden wir uns dieser gleich anschließend widmen. Und das zweite Thema geht nicht über den Umstand hinaus, dass der Gesandte den Muslimen die gute Behandlung seiner Familienangehörigen ans Herz legte. Sie sollten gütig zu ihnen sein, sie ehren und ihnen keinen Schaden zufügen. Denn er wird sie nach ihnen fragen. Auch werden seine Angehörigen und das Buch Allahs bis zum Jüngsten Tage verbunden bleiben. In diesen Hadithe – den so genannten Hadithen von Ġadīr Ḫum – ist nicht mehr enthalten als das Vermächtnis an die Muslime, sich seiner Angehörigen in Güte anzunehmen. Sie beinhalten nichts, was auf eine Nachfolgebestimmung für ʿAlī oder für seine Familienangehörigen als Kalifen nach dem Tode des Propheten (s) hinweisen würde. Wo kann denn aus den folgenden Aussagen des Gesandten, in denen sämtliche o. a. Tradierungen des Hadithes von Ġadīr Ḫum ergangen sind und in denen es heißt:

«وإني سائلكم حين تردون علي عن الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي»

Ich werde euch, wenn ihr zu mir tretet, nach den beiden schweren Vermächtnissen fragen, dem Buch Allahs und meiner Nachkommenschaft, den Angehörigen meines Hauses. und heißt:

«وإني قد تركت فيكم الثقلين، كتاب الله تعالى وعترتي»

Wahrlich, ich habe euch die beiden schweren Vermächtnisse hinterlassen: das Buch Allahs und meine Nachkommenschaft und heißt:

«وإني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي»

Wahrlich, ich hinterlasse euch die beiden schweren Vermächtnisse: das Buch Allahs und meine Nachkommenschaft, die Angehörigen meines Hauses oder heißt:

«فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين»

So achtet darauf, wie ihr mir in den beiden schweren Vermächtnissen folgen werdet oder auch heißt:

«فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تقصروا عنهما فتهلكوا»

So eilt ihnen nicht vor, sonst geht ihr zugrunde, und hängt ihnen nicht nach, sonst werdet ihr gleichsam vergehen eine Nachfolgebestimmung herausgelesen werden?! Existiert in diesen Texten denn irgendetwas Anderes als eine Ermahnung an die Muslime im Hinblick auf seine Angehörigen und das Vermächtnis in Güte mit diesen zu verfahren? Kann denn irgendjemand aus den Texten die Bedeutung verstehen, dass die Angehörigen die Kalifen der Muslime in der Herrschaft nach dem Tode des Propheten (s) sein sollten?! Woraus kann denn das abgeleitet werden? Aus dem Wortlaut oder aus dem Sinngehalt? Demzufolge existiert bezüglich des Kalifats im Hadith von Ḫum in allen o. a. Tradierungen weder ein Beleg für eine Nachfolgebestimmung zugunsten ʿAlīs noch zugunsten der Familie des Propheten (s). Somit kann er als Beleg nicht herangezogen werden.

Was den dritten Text anbelangt, nämlich die so genannten Hadithe der *wilāya*, so wurden diese Hadithe in diesem Wortlaut von den beiden großen Hadith-Gelehrten, al-Buḫārī und Muslim, nicht herausgegeben. Auch wenn die Hadithe bei jenen, die sie als Beleg heranziehen, als richtig erachtet werden, so kann man aus diesen von ihnen vorgebrachten Texten keine Nachfolgebestimmung ableiten. Denn sämtliche Formulierungen gehen über die im Folgenden zitierten nicht hinaus:

«ولي كل مؤمن بعدي»

[...] (ʿAlī) ist der Bundgenosse (bzw. Schutzherr - *walī*) jedes Gläubigen nach mir.

«وليّكم بعدي»

[...] euer Bundgenosse (*walī*) nach mir.

«أنت وليّ كل مؤمن بعدي»

Du bist der Bundgenosse (*walī*) jedes Gläubigen nach mir.

«ولي المؤمنين من بعدي»

[...] der Bundgenosse (*walī*) der Gläubigen nach mir.

«فإنه وليكم بعدي»

[...] denn er ist euer Bundgenosse (*walīyukum*) nach mir.

«فليوال علياً بعدي»

[…] so soll er nach mir ʿAlī zum Bundgenossen nehmen.

«فليتول علياً وذريته من بعدي»

[…] so soll er nach mir ʿAlī und seine Nachkommenschaft zu Bundgenossen nehmen.

«فمن تولاه فقد تولاني»

[…] denn wer ihn zum Bundgenossen nimmt, der hat mich zum Bundgenossen genommen.

«فإن ولايته ولايتي»

[…] denn die Bundgenossenschaft mit ihm (*wilāyatahu*) ist die Bundgenossenschaft mit mir.

«وال من والاه»

Sei jenen ein Bundgenosse, die ihn zum Bundgenossen nehmen (*wāli man wālāh*). Diese und ähnliche Ausdrücke in allen Tradierungen gehen nicht über die Begriffe *walī*, *maulā* und *muwālāt* hinaus. Deswegen nennen sie diese auch *wilāya*-Hadithe (*aḥādīṯ al-wilāya*). Sie alle können durch ihre Tradierung des Hadithes von Ġadīr Ḫum erläutert werden, in dem es heißt:

«اللهم وال من والاه وعاد من عاداه»

O Allah! Sei jenen ein Bundgenosse, die ihn zum Bundgenossen nehmen, und feinde jene an, die ihn anfeinden. Gemeint ist damit, ihnen (der Familie des Propheten und ʿAlīs) Beistand zu leisten, mit ihnen zu sein, ihnen Loyalität und Zuneigung entge-

genzubringen. Die Ausdrücke *walī*, *maulā* und *tawallā* wurden im Koran erwähnt. Der Erhabene sagt:

﴿ وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾

Und Er nimmt sich der Rechtschaffenen an (*yatawallā*). (7:196)

﴿ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزۡبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلۡغَٰلِبُونَ ﴾

Und wer sich Allah, Seinen Gesandten und die Gläubigen zu Schutzherren nimmt, so ist es wahrlich die Gemeinschaft Allahs, die siegreich sein wird. (5:56)

﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾

Wahrlich, euer Schutzherr ist allein Allah, Sein Gesandter und die Gläubigen. (5:55)

﴿ إِنَّمَا سُلۡطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوۡنَهُۥ ﴾

Macht hat er allein über jene, die ihn zum Bundgenossen nehmen. (16:100)

﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾

Allah ist der Schutzherr derjenigen, die gläubig sind. (2:257)

﴿ وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾

Und Allah ist der Schutzherr der Gläubigen. (3:68)

﴿ لَيۡسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِيٌّ ﴾

Sie haben außer Ihm keinen Schutzherrn. (6:51)

﴿وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيۡطَٰنَ وَلِيّٗا﴾

Und wer den Teufel zum Bundgenossen nimmt [...]. (4:119)

﴿لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَ﴾

Nehmt die Juden und Christen nicht zu Bundgenossen. (5:51)

﴿فَقَدۡ جَعَلۡنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلۡطَٰنٗا﴾

[...] so haben Wir dessen nächsten Angehörigen (*walī*) Ermächtigung gegeben. (17:33)

﴿إِنَّ وَلِيِّۦَ ٱللَّهُ﴾

Wahrlich, mein Schutzherr ist Allah. (7:196)

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوۡلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَأَنَّ ٱلۡكَٰفِرِينَ لَا مَوۡلَىٰ لَهُمۡ﴾

Dies, weil Allah der Schutzherr derjenigen ist, die gläubig sind, und weil die Ungläubigen keinen Schutzherrn haben. (47:11) In der arabischen Sprache bedeutet *walī* das Gegenteil von Feind (ʿ*adū*). Daraus leitet sich der Begriff *tawallāhu* (er nahm sich seiner an oder: er verbündete sich mit ihm) ab. Das daraus geformte Substantiv *maulā* bedeutet Beistand bzw. Herr. *Muwālāt* (sich mit jemandem verbünden) ist das Gegenteil von *muʿādāt* (Anfeindung). *Al-walī* ist derjenige, der sich der Angelegenheiten eines Kindes annimmt, wie der Vater oder Großvater (also der Vormund). Man sagt auch *walī an-nikāḥ* (Ehevormund)

und *walī al-māl* (Vermögensverwalter). *Walī al-yatīm* ist derjenige, der sich der Angelegenheiten eines Waisen annimmt und ihn versorgt. Im Wörterbuch *lisān al-ʿarab* heißt es: „Al-Walī ist einer der Eigennamen Allahs, des Erhabenen, und bedeutet Unterstützer. Auch sagt man, es bedeute Derjenige, Der sich der Angelegenheit der Welt und der Geschöpfe annimmt und sie leitet." Auch heißt es dort: „*Al-walī* ist der Freund, der Beistand, der Gefolgsmann und der Liebende." Zur Aussage des Gesandten (s):

«من كنت مولاه فعلي مولاه»

Wem ich sein *maulā* bin, dessen *maulā ist* ʿAlī. führt Abū al-ʿAbbās Folgendes aus: *Es bedeutet: „Wer mich liebt und mich zum Bundgenossen genommen hat, der soll ihn zum Bundgenossen nehmen.*" Keine dieser Bedeutungen ist im Sinne von Macht und Herrschaft ergangen. Sogar jene Exegeten dieses Hadithes, die behaupten, es handle sich um einen Textbeleg für die Bestimmung ʿAlīs zum Kalifen, konnten keinen klaren Beleg aus der Sprache finden, dass der Ausdruck *maulā* linguistisch Macht und Herrschaft bedeutet. So schreibt beispielsweise Scheich ʿAbd al-Ḥusain Aḥmad al-Amīnī an-Naǧafī in seinem Werk *al-Ġadīr* Folgendes: „An dieser Stelle bleibt dem Untersuchenden kein Ausweg mehr als anzuerkennen, dass der Ausdruck *al-maulā* in der Bedeutung von *derjenige, der mehr Anspruch auf eine Sache hat* ergangen ist, auch wenn wir das Zugeständnis machen, dass es (nur) eine seiner Bedeutungen ist und es sich um einen mehrdeutigen Begriff (*muštarak*) handelt." Für das Wort *al-maulā* hat er siebenundzwanzig unterschiedliche Bedeutungen aufgezählt, ohne die Bedeutung von Macht und Herr-

schaft zu erwähnen. So sagt er: „Schließlich wissen wir, dass nur jene Bedeutungen von *al-maulā*, die insgesamt siebenundzwanzig Bedeutungen ergeben, mit dem Hadith gemeint sein können, die sowohl auf den Begriff als auch auf den Hadith zutreffen. In Summe hat der Begriff folgenden Bedeutungen: 1. Der Herr 2. Der Onkel 3. Der Vetter 4. Der Sohn 5. Der Sohn der Schwester 6. Der befreite Sklave 7. Der den Sklaven befreiende Herr 8. Der Sklave 9. Der Sklaveneigner 10. Der Gefolgsmann 11. Derjenige, dem (großzügig) Gaben zukommen 12. Der Teilhaber 13. Der Verbündete 14. Der Freund 15. Der Nachbar 16. Der Gast 17. Der Schwager 18. Der Verwandte 19. Derjenige, der jemandem (großzügig) Gaben spendet 20. Der verlorene Angehörige 21. Der Bundgenosse 22. Derjenige, der mehr Anspruch auf eine Sache hat 23. Der Herr, der weder Sklaveneigner noch Sklavenbefreier ist 24. Der Liebende 25. Der Beistehende 26. Derjenige, der in einer Sache verfährt 27. Derjenige, der sich einer Sache annimmt.“ Dies sind die Bedeutungen, die er anführt. Er hat keine einzige klare Bedeutung des Ausdrucks im Sinne von Macht und Herrschaft vorgebracht. Als er diese Bedeutungen im Hinblick auf den Hadith erläuterte, kam er in der Folge zu einem Schluss und wählte eine davon aus. Dazu meinte er: „Nach eingehender Untersuchung der Sprache, der literarischen Facetten und der arabischen Formulierungskunst gelangten wir zur Ansicht, dass von den Bedeutungen des Ausdrucks *maulā* tatsächlich nur eine gemeint sein kann, nämlich derjenige, der mehr Anspruch auf eine Sache hat. Diese Bedeutung umfasst im Grunde alle anderen und wird in jeder in einer gewissen Weise berücksichtigt.“ Daraus wird klar, dass der Ausdruck *walī* nicht in der Bedeutung von Herr-

scher und der Ausdruck *muwālāt* nicht in der Bedeutung von Herrschaft verwendet wurde, und zwar weder im Koran noch im Hadith noch in der arabischen Sprache. Nun muss aber jeder Ausdruck entweder mit seiner sprachlichen oder seiner islamrechtlichen Bedeutung erklärt werden. Wie kann man nun diese Hadithe dahingehend interpretieren, dass mit den Begriffen *maulā* und *muwālāt* die Übertragung des Kalifats auf ʿAlī und die Familienangehörigen des Propheten gemeint ist? Wenn wir nun denen, die diese Hadithe als Beleg heranziehen, in sämtlichen Bedeutungen der Ausdrücke *walī* und *muwālāt* folgen würden, so sind sie trotzdem niemals in der Bedeutung von Herrschaftsübernahme ergangen. In keiner einzigen Textstelle sind sie in dieser Bedeutung verwendet worden. Es stimmt, wenn man das Wort *walī* mit dem Wort *amr* (Befehl) verknüpft, so bedeutet es in dieser Konstellation Herrscher (*walī al-amr*). In jenen Hadithen allerdings, die sie als *wilāya*-Hadithe bezeichnen, ist das Wort *amr* niemals mit dem Wort *walī* verknüpft worden, und zwar weder in einer ihrer Überlieferungen noch in den Überlieferungen anderer. Somit ist die Bedeutung von Kalifats-Übernahme nach dem Gesandten Allahs (s) in diesen Hadithen ausgeschlossen.

Auch ist wahr, dass lediglich der Ausdruck *wilāya* mehrdeutig (*muštarak*) ist - nicht aber *maulā*, *walī* und *muwālāt.* Der Ausdruck *wilāya* ist also multivalent und hat mehrere Bedeutungen. Dazu zählt Beistand und auch Herrschaftsmacht bzw. Regentschaft. Unter den Hadithen, die sie berichten, kommt in einem Hadith im Werk *Kanz al-ʿummāl* der Ausdruck *wilāya* vor. Nun kann behauptet werden, dass der Ausdruck hier gemäß den sprachlichen Regeln Herrschaft bedeute. Dem

ist zu entgegnen, dass der Ausdruck im Hadith in der Bedeutung von „sich jemandes annehmen" (*tawallī*) verwendet wurde. Der Text des Hadithes selbst belegt das. Die Aussage, wie sie wörtlich von denen zitiert wird, die sie als Beleg heranziehen, lautet:

«اللهم من آمن بي وصدقني فليتول علي بن أبي طالب فإن ولايته ولايتي وولايتي ولاية الله تعالى»

O Allah! Wer an mich glaubt und die Wahrheit, mit der ich gekommen bin, bezeugt, der soll ʿAlī ibn Abī Ṭālib zum Bundgenossen nehmen. Denn der Bund mit ihm ist der Bund mit mir und der Bund mit mir ist der Bund mit Allah, dem Erhabenen. Dieser Text legt fest, dass mit *wilāya* hier der Beistand und die Unterstützung gemeint ist. Darin fordert der Gesandte (s) nämlich denjenigen auf, der an ihn glaubt, ʿAlī ibn Abī Ṭālib zum Bundgenossen (im Beistand) zu nehmen. Denn derjenige, der ihn zum Bundgenossen nimmt, der nimmt den Gesandten zum Bundgenossen. Und wer den Gesandten zum Bundgenossen nimmt, der nimmt Allah zum Bundgenossen. Dies ist die Bedeutung des Wortes *wilāya.* Deswegen wurde die Formulierung mit der Kausalpräposition *fā*ʾ (denn) eingeleitet:

«فإن ولايته ولايتي»

Denn der Bund mit ihm ist der Bund mit mir [...]. Daraus kann man keinesfalls verstehen, dass die Herrschaftsübernahme ʿAlīs die des Propheten bedeute, im Sinne von: „Seine Herrschaftsübernahme ist die meinige." Vielmehr kann daraus lediglich verstanden werden, dass die Unterstützung ʿAlīs die Unterstützung

des Propheten (s) bedeute. Aus all dem wird klar, dass sämtliche Hadithe, die erwähnen, dass ʿAlī der *walī* der Gläubigen nach dem Gesandten (s) und ihr *maulā* sei, dass die Gläubigen die *muwālāt* ihm gegenüber einhalten und den *tawallī* ihm gegenüber vollziehen sollten, weil die *wilāya* ihm gegenüber die *wilāya* gegenüber dem Propheten (s) bedeute – egal wie man diese Hadithe gemäß den sprachlichen Gesetzmäßigkeiten und den Texten des Koran zu erklären versucht -, unmöglich die Bedeutung von Herrschaftsübernahme wiedergeben, und zwar weder aus ihrer Wortbedeutung heraus noch aus dem Kontext ihrer Erwähnung in den angeführten Hadithen. Somit können sie nicht als Beweis dienen, dass der Gesandte (s) ʿAlī zum Kalifen nach ihm bestimmt hätte. Ihre Heranziehung als Rechtsbeleg ist demzufolge hinfällig.

An dieser Stelle muss auf zwei Punkte hingewiesen werden. Erstens: Die Tatsache, dass ein Ausdruck aus einem Stammwort abgeleitet wurde, heißt nicht, dass sämtliche Ableitungen aus diesem Stamm dieselbe Bedeutung hätten, und die eine Ableitung ein Synonym für die andere sei. So kann die Sprache für dieselbe Bedeutung mehrere Wörter festlegen. Sie kann aber auch dem Wort nur eine Bedeutung geben, ohne dass diese Bedeutung durch ein anderes Wort vermittelt werden könnte. All das ist gemäß der Festlegung der Araber erfolgt. Dass die Wörter aus demselben Stamm abgeleitet wurden, heißt also nicht, dass sie auch dieselbe Bedeutung haben. Vielmehr erhält das Wort seine Bedeutung aus der Festlegung der Araber, ganz abgesehen vom Stamm, aus dem es abgeleitet wurde. So sind beispielsweise die Ausdrücke *ǧāʾa* und *aǧāʾa* aus demselben Stamm abgeleitet worden. *Ǧāʾa* bedeu-

tet „kommen", während *aǧāʾa* „nötigen" bedeutet. *An-niḍwu* zum Beispiel ist das schwache Kamel, *an-nuḍwu* hingegen das schöne Gewand. Somit kann aus der Tatsache, dass der Ausdruck *maulā* unter anderem „derjenige, der in einer Sache verfährt" bzw. „derjenige, der sich einer Sache annimmt" bedeutet, nicht geschlossen werden, dass damit auch Regierungsmacht und Herrschaft gemeint seien, nur weil der Ausdruck *walī al-amr* Regierungsmacht und Herrschaft bedeutet und beide Ausdrücke aus demselben Stamm abgeleitet wurden. Denn *maulā* unterscheidet sich in seiner Bedeutung von *walī al-amr.* „Derjenige, der in einer Sache verfährt" bzw. „derjenige, der sich einer Sache annimmt" ist in seiner Bedeutung ebenso von *walī al-amr* verschieden. So gilt die Bezeichnung *walī al-amr* spezifisch für den Herrscher. Der Ausdruck *maulā* hat hingegen mehrere Bedeutungen, zu denen Herrschaft aber nicht zählt. „Derjenige, der in einer Sache verfährt" bedeutet der Verfahrende in jeder Sache und nicht der Herrscher im Besonderen. Daraus kann man nicht verstehen, dass die Herrschaft gemeint ist, weil die Sprache diese Bedeutung für den Begriff nicht festgelegt hat. Hierbei handelt es sich nämlich um eine deterministische Frage (*masʾala tauqīfīya*), die davon abhängt, welche Bedeutung die Araber für das Wort festgelegt haben. Es geht also nicht um das, was jemand aus der Summe der Wörter oder aus deren unterschiedlichen Bedeutungen versteht. Demzufolge darf der Ausdruck *maulā* – nachdem die Araber ihm die Bedeutung von Regierungsmacht und Herrschaft nicht explizit zugeteilt haben – keinesfalls so interpretiert werden. Das gilt zum einen. Zum anderen weisen die Begleitindizien (*qarāʾin*) im Satz – wie auch immer sie geartet sind – auf keine andere Bedeutung hin als

jene, welche die Araber für den Begriff in ihren klaren Aussagen festgelegt haben. Denn bei multivalenten[35] bzw. ambivalenten[36] Bedeutungen eines Begriffs bestimmen die Begleitindizien aus dem Kontext, welche davon gemeint ist und schließen die anderen Bedeutungen aus. Sie legen jedoch keine neue Bedeutung fest, welche die Araber für das Wort nicht vorgesehen haben. Der Ausdruck *maulā* ist ein multivalenter Begriff (*lafẓ muštarak*). Der Kontext, der diesen Begriff beinhaltet, legt eine dieser Bedeutungen für ihn fest, ohne aber eine neue für ihn zu erfinden. Die Tatsache, dass der Ausdruck *maulā* in den so genannten aṯ-Ṯaqalain- bzw. al-Ġadīr-Hadithen erwähnt wird und Indizien aus dem Kontext ergangen sind, welche die Muslime dazu anspornen, ʿAlī in derselben Weise zu erachten wie den Propheten (s), schenkt dem Begriff keine neue Bedeutung. Sie kann ihm nicht die Bedeutung geben, dass ʿAlī nach dem Gesandten Herrscher sein sollte, solange die Sprache diese Bedeutung für den Begriff nicht vorgesehen hat. Daraus wird ersichtlich, dass aus dem Hadith von al-Ġadīr und anderen, die das Wort *maulā* bzw. *walī* erwähnen, nicht abgeleitet werden kann, dass ʿAlī der Kalif sein sollte, weil die Araber diese Bedeutung für die Ausdrücke nicht explizit festgelegt haben.

Was die vierte Textgruppe betrifft, die so genannten Verbrüderungs-Hadithe (*aḥādīṯ al-muʾāḫāt*), so lässt ihre bloße Lesung unter Betrachtung der verwendeten Formulierungen und Ausdrücke ihre Heranziehung als

[35] Arab.: *muštarak*
[36] Arab.: *muḍād*

Rechtsbeleg für eine Nachfolgebestimmung nicht zu. Die ergangenen Texte sind die folgenden:

«أنت أخي ووارثي»

Du bist mein Bruder und mein Erbe.

«أخي وابن عمي»

[…] mein Bruder und mein Vetter.

«أخي وأبو ولدي»

[…] mein Bruder und der Vater meiner Kinder.

«ومني وإليّ»

[…] von mir und gehörst zu mir.

«أخي ووزيري تقضي ديني وتنجز موعدي وتبرئ ذمتي»

[…] mein Bruder und mein Helfer. Du tilgst meine Schuld, erfüllst meine Versprechen und machst mein Gewissen frei.

«علي أخو رسول الله»

ʿAlī ist der Bruder des Gesandten Allahs.

Es sind alles Ausdrücke und Formulierungen, aus denen niemand – weder direkt noch indirekt - eine Nachfolgebestimmung ableiten kann. Denn es sind nichts weiter als die Beschreibung privater Angelegenheiten zweier Personen untereinander, bei der der eine die starke Nähe des anderen zu sich ausdrückt, indem er ihn als seinen Bruder bezeichnet. So drückt der Gesandte (s) die starke Nähe ʿAlīs zu ihm dadurch aus, dass er ihn als seinen Bruder bezeichnet und als jemanden, der „von ihm" ist. Er bezeichnet ihn als sei-

nen Helfer und als denjenigen, der seine Schulden tilgt. Damit wird keine allgemeine Angelegenheit angesprochen. Mit Kalifat und Herrschaft steht es nicht in Verbindung. Auch wenn man annehmen sollte, dass ʿAlī der Bruder des Propheten (s) väterlicher- und mütterlicherseits gewesen sei oder sein Sohn, so weist dies nicht auf die Bedeutung hin, dass er nach ihm als Kalif eingesetzt wurde. Seine Aussage gegenüber ʿAlī, er sei sein Bruder, sein Sohn, sein Helfer oder Ähnliches, steht in keiner Verbindung zur Herrschaft und belegt keinerlei Nachfolgebestimmung im Hinblick auf das Kalifat. So eine Schlussfolgerung lässt sich weder direkt noch indirekt, weder sprachlich noch islamrechtlich und von keinem noch so gearteten Aspekt her daraus ableiten. Somit sind diese Hadithe nicht dazu geeignet, eine Nachfolgebestimmung für ʿAlī im Hinblick auf das Kalifat zu belegen. Ihre Heranziehung als Beweis ist demzufolge hinfällig.

Was den dritten Teil der Beweisgruppe anlangt, in welchem der Gesandte (s) mit klarer Aussage ʿAlī als Kalifen nach ihm bestimmt habe, so sind es zwei Hadithe: Ersterer ist eine der Tradierungen des Hadithes von al-Ġadīr in einem der Berichte vom Verfasser des Buches *al-Ġadīr*. Letzterer ist jener Hadith, den sie als *ḥadīṯ ad-dār* bezeichnen. Was die Tradierung des Verfassers des Werks *al-Ġadīr* betrifft, so hat er am Beginn seines Buches einen Bericht des Hadithes angeführt, in welchem er die Ausdrücke „mein Treuhänder und mein Nachfolger" (*waṣīyī wa ḫalīfatī*) nicht erwähnt. Später erwähnt er eine andere Tradierung des Hadithes, die er aṭ-Ṭabarī zuschreibt und in der die Ausdrücke *waṣīyī* und *ḫalīfatī* explizit vorkommen. Unter dem Titel *al-ġadīr fī kitāb al-ʿAzīz*

führt der Verfasser Scheich ʿAbd al-Ḥusain Aḥmad al-Amīnī an-Naǧafī in seinem Werk *al-Ġadīr* Folgendes aus: „Al-Ḥāfiẓ Abū Ǧaʿfar Muḥammad ibn Ǧarīr aṭ-Ṭabarī – verstorben 310 n. H. – bringt in seinem Werk *al-Wilāya fī ṭuruq ḥadīṯ al-Ġadīr* folgenden Bericht von Zaid ibn Arqam samt Überliefererkette heraus:

«لما نزل النبي ﷺ بغدير خُم في رجوعه من حجة الوداع وكان في وقت الضحى وحر شديد أمر بالدوحات فقمَّت ونادى الصلاة جامعة فاجتمعنا فخطب خطبة بالغة ثم قال: إن الله تعالى أنزل إلي: ﴿ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ وقد أمرني جبريل عن ربي أن أقوم في هذا المشهد وأعلم كل أبيض وأسود أن علي بن أبي طالب أخي ووصيي وخليفتي والإمام بعدي»

Als der Prophet (s) bei seiner Rückreise von der Abschiedspilgerfahrt in Ġadīr Ḫum innehielt – es war ein sehr heißer Vormittag -, befahl er, die Stoffdächer aufzuspannen. Danach wurde zum Gemeinschaftsgebet aufgerufen. Er hielt eine bewegende Predigt. Dann sprach er: „Allah, der Erhabene, hat mir offenbart: *Verkünde das, was dir von deinem Herrn herabgesandt wurde. Und tust du es nicht, so hast du seine Botschaft nicht verkündet. Und Allah schützt dich vor den Menschen.* (5:67) Gabriel befahl mir von meinem Herrn, mich an dieser Stelle zu erheben und allen Menschen zu verkünden, dass ʿAlī ibn Abī Ṭālib mein Bruder, mein Treuhänder, mein Nachfolger

und der Imam nach mir ist. Das ist eine der Tradierungen des Hadithes von Ġadīr Ḫum. Diese Tradierung muss inhaltlich zurückgewiesen werden (*turaddu dirāyatan*). Ihr Text (*naṣṣ*) macht die darin vorkommende Erwähnung der Treuhandschaft, der Nachfolgebestimmung und des Imamats nach dem Gesandten (s) ungültig und enthebt diese jeder Grundlage. Dies geht aus mehreren Aspekten hervor:

Erstens: Die zitierte *āya* ist nicht in der Abschiedspilgerfahrt herabgesandt worden, sondern nach Sure al-Fatḥ (48) im Jahre des Ḥudaibīya-Abkommens. Denn die *āya* befindet sich in Sure al-Māʾida (5). Und Sure al-Māʾida ist nach der Sure al-Fatḥ herabgesandt worden, die während der Rückkehr des Propheten (s) vom Ḥudaibīya-Abkommen offenbart worden war. Ein einziger Blick in den Koran zeigt den Offenbarungszeitpunkt der *āya*

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾

O Gesandter! Verkünde das, was zu dir herabgesandt wurde in einer deutlichen, leicht zu erkennenden Weise auf. Er macht klar, dass sie nach Sure al-Fatḥ offenbart wurde. Somit ist die *āya* vier Jahre vor der Abschiedspilgerfahrt herabgesandt worden und steht demnach in keinem Zusammenhang zum Hadith von Ġadīr Ḫum in all seinen Tradierungen. Denn alle Tradierungen des Hadithes von Ġadīr Ḫum besagen, dass das Ereignis während der Abschiedspilgerfahrt stattgefunden hat. Dies allein reicht aus, um den Hadith zurückzuweisen und zum definitiven Schluss zu gelangen, dass die darin behauptete Vermächtnishütung und Nachfolgebestimmung ungültig ist.

Zweitens: Aus der wörtlichen Bedeutung der *āya* (*manṭūq*) und ebenso aus ihrem Sinngehalt (*mafhūm*) ergibt sich klar, dass dem Gesandten (s) befohlen wurde, das zu verkünden, was zu ihm von seinem Herrn herabgesandt wurde. Das, was zu ihm von seinem Herrn herabgesandt wurde, ist die islamische Botschaft. Determiniert und als einzig mögliche Interpretation festgelegt wird diese Bedeutung durch die Aussage des Erhabenen in derselben *āya*:

﴿ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ ﴾

Und tust du es nicht, so hast du Seine Botschaft nicht verkündet. Das heißt: *Wenn du das, was zu dir herabgesandt wurde, nicht verkündest, so hast du Seine Botschaft nicht verkündet.* Und dies ist ein expliziter Textbeleg dafür, dass mit der Aussage

﴿ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ ﴾

was zu dir herabgesandt wurde die Botschaft Allahs und nichts Anderes gemeint ist. Darüber hinaus bedeutet der Ausdruck

﴿ بَلِّغۡ ﴾

verkünde (balliġ) - wo immer er im Koran vorkommt - die Verkündung der Botschaft Allahs. An keiner Stelle im Koran ist dieser Ausdruck in irgendeiner anderen Bedeutung ergangen. Der Erhabene sagt:

﴿ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ ﴾

Sie verkünden die Botschaften Allahs. (33:39)

﴿ أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى ﴾

Ich verkünde euch die Botschaften meines Herrn. (7:62)

﴿ وَأُبَلِّغُكُم مَّآ أُرْسِلْتُ بِهِۦ ﴾

Und ich verkünde euch das, womit ich entsandt wurde. (46:23)

﴿ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ ﴾

[...] die Botschaften ihres Herrn verkündet haben. (72:28)

﴿ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى ﴾

Ich habe euch die Botschaften meines Herrn verkündet. (7:93)

﴿ أَبْلَغْتُكُم مَّآ أُرْسِلْتُ بِهِۦٓ ﴾

Ich habe euch das verkündet, womit ich entsandt wurde. (11:57) Ebenso ist mit der Formulierung

﴿ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ ﴾

was zu dir herabgesandt wurde – wo immer sie im Koran erwähnt wird – stets das islamische Recht gemeint. An keiner Stelle im Koran ist sie in irgendeiner anderen Bedeutung ergangen. Der Erhabene sagt:

﴿ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ ﴾

Und diejenigen, die an das glauben, was zu dir herabgesandt und was vor dir herabgesandt worden ist. (2:4)

﴿ نُؤۡمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا ﴾

Wir glauben an das, was auf uns herabgesandt wurde. (2:91)

﴿ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ ﴾

Wir glauben an Allah und an das, was zu uns herabgesandt und was zu Abraham herabgesandt worden ist. (2:136)

﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ ﴾

Der Gesandte glaubt an das, was zu ihm von seinem Herrn herabgesandt worden ist. (2:285)

﴿ قُلۡ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ ﴾

Sprich: „Wir glauben an Allah und an das, was auf uns herabgesandt und was auf Abraham herabgesandt worden ist." (3:84)

﴿ وَإِنَّ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ لَمَن يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِمۡ ﴾

Und von den Anhängern der Schrift gibt es wahrlich solche, die an Allah glauben und an das, was zu euch herabgesandt und was zu ihnen herabgesandt worden ist. (3:199)

﴿هَلۡ تَنقِمُونَ مِنَّآ إِلَّآ أَنۡ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلُ﴾

Grollt ihr uns nur darum, weil wir an Allah glauben und an das, was zu uns herabgesandt und was zuvor herabgesandt wurde? (5:59)

﴿وَلَوۡ أَنَّهُمۡ أَقَامُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِم مِّن رَّبِّهِمۡ﴾

Und hätten sie (doch) die Thora, das Evangelium und das, was zu ihnen von ihrem Herrn herabgesandt wurde, aufrecht gehalten [...] (5:66)

﴿حَتَّىٰ تُقِيمُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡۗ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرٗا مِّنۡهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ طُغۡيَٰنٗا وَكُفۡرٗاۖ﴾

[...] ehe ihr nicht die Thora, das Evangelium und das aufrecht hält, was zu euch von eurem Herrn herabgesandt wurde. Aber wahrlich, das, was von deinem Herrn zu dir herabgesandt wurde, wird viele von ihnen in ihrem Aufruhr und Unglauben nur bestärken. (5:68)

﴿وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ﴾

Und wenn sie hören, was zum Gesandten herabgesandt wurde, dann siehst du, wie sich ihre Augen mit Tränen füllen. (5:83) Gleichermaßen verhält es sich mit sämtlichen Versen im Koran. Auch kommt die Formulierung ***was [...] herabgesandt wurde*** im Vers vor der *āya*

﴿بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾

Verkünde das, was zu dir herabgesandt wurde, in der *āya* selbst sowie im Vers nach dieser *āya* in derselben Bedeutung vor, nämlich als islamische Rechtsprechung (*šarīʿa*). Die Formulierung in der *āya* danach ist sogar ident mit der Formulierung in der *āya* selbst. So heißt es dort:

﴿مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ﴾

was zu dir von deinem Herrn herabgesandt wurde. (5:68) All das legt fest, dass mit der Formulierung ***was zu dir herabgesandt wurde*** in der Aussage des Erhabenen:

﴿بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾

Verkünde das, was zu dir herabgesandt wurde die islamische Rechtsprechung gemeint ist. Es wird jedem klar, der die beiden Ausdrücke ***verkünde*** und ***was zu dir herabgesandt wurde*** in sämtlichen Versen des Korans nachverfolgt.

Drittens: Beim Ausdruck

﴿أُنزِلَ﴾

herabgesandt wurde in der Aussage des Erhabenen

﴿مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾

was zu dir herabgesandt wurde handelt es sich um ein Verb in der passiven Vergangenheitsform. Demzufolge wurde das, was Allah vom Propheten (s)

verkündet haben möchte, bereits von Ihm herabgesandt. Mit anderen Worten ist die Offenbarung dessen bereits erfolgt und zum Propheten herabgesandt worden. Allah befiehlt also dem Gesandten, den Menschen das zu verkünden, was bereits im Vorhinein an ihn herabgesandt wurde. Gemeint ist somit die Verkündung dessen, was vor der Offenbarung dieser *āya* herabgesandt wurde, und nicht die Verkündung einer bestimmten Angelegenheit, die mit der Offenbarung der *āya* einhergeht, die *āya* dazu herabgesandt wurde, dem Propheten dessen Verkündung befohlen wurde und er die Angelegenheit dann als Treuhandschaft und Nachfolgebestimmung deutet. Deswegen kann der Hadith nicht als Erläuterung für den Offenbarungsanlass der *āya* herangezogen werden. Denn bei einem Hadith, der als Offenbarungsanlass für die *āya* gilt, ist die *āya* zum Ereignis herabgesandt worden, das der Hadith erwähnt. Sie wird also zum Ereignis während seines Stattfindens herabgesandt. Die gegenständliche *āya* ist aber klar in der Aussage, dass sie die Verkündung dessen befiehlt, was vor ihrer Offenbarung stattgefunden hat. Demzufolge eignet sich der Hadith nicht als Offenbarungsanlass für die *āya.*

Viertens: Der Ausdruck *mā* (was) in der Aussage des Erhabenen:

﴿مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾

was zu dir herabgesandt wurde ist ein Pronomen. Es wird im Arabischen auch als unbestimmtes Fürwort (*ism nakira mauṣūl*) bezeichnet. Mit diesem Pronomen kann eine einzige Sache, d. h. ein einziges Gesetz, das auf ihn herabgesandt wurde, gemeint sein oder auch viele Dinge - also viele Gesetze -, die er als

Offenbarung empfangen hat. Mit anderen Worten kann die Bedeutung der Formulierung sein: „Verkünde das eine Gesetz, das zu dir herabgesandt wurde.", oder: „Verkünde alles, was Wir an Angelegenheiten und Gesetzen zu dir herabgesandt haben." Was nun eine dieser beiden Bedeutungen festlegt, ist das begleitende Indiz (*qarīna*). Aus der bloßen Lesung der *āya* – geschweige denn, wenn man sie genauer untersucht – wird klar, dass der Begriff „Botschaft" in Seiner Aussage

﴿فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾

[...] so hast du Seine Botschaft nicht verkündet die Bedeutung des Ausdrucks *mā* dahingehend festlegt, dass damit alles gemeint ist, was zu ihm herabgesandt wurde, nämlich die Botschaft Allahs. Damit wird definitiv negiert, dass mit dem Wort *mā* ein einziges an ihn offenbartes Gesetz gemeint sein könnte. Darüber hinaus hat der Ausdruck ***Seine Botschaft*** klar gemacht, dass mit der Formulierung ***was zu dir herabgesandt wurde*** die Botschaft Allahs gemeint ist.

Fünftens: Mit Seiner Aussage am Ende des Verses

﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾

Und Allah schützt dich vor den Menschen. Wahrlich, Allah leitet das Volk der Ungläubigen nicht recht. besänftigt Allah (t) den Propheten und verspricht ihm Schutz vor dem Leid, dass ihm durch die Verkündung Seiner Botschaft widerfahren könnte. Diese Besänftigung bzw. dieses Schutzversprechen bezieht sich nicht (nur) auf ein (bestimmtes) Leid, das

ihm durch die Verkündung eines Gesetzes zustoßen könnte. Vielmehr ist es eine Schutzgewähr vor jedem Leid, das ihn bei der Verkündung der gesamten Botschaft an die Ungläubigen treffen kann. Und zwar insbesondere dann, wenn deren Verkündung mit Kampfhandlungen einhergeht. Die Bedeutung des Versendes ist also: „Und Allah schützt dich bei der Verkündung dieser Botschaft durch den *ǧihād* vor dem Leid, das die Menschen dir zufügen könnten." Denn als diese *āya* herabgesandt wurde, war die Methode zur Verkündung der Botschaft der *ǧihād*, also der Kampf mit dem Schwerte. Auch ist es nicht möglich, dass damit der Schutz des Propheten vor dem Neid gegenüber ʿAlī gemeint sei, nachdem ihm das Kalifat zugesprochen wurde. So wird es ja von den Protagonisten dieser Meinung bezüglich Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān und ihresgleichen behauptet. Denn der Schutz in der *āya* wurde dem Propheten vor den Menschen – nicht vor den Gläubigen – gewährt. Dass mit dem Ausdruck ***Menschen*** in der *āya* die Ungläubigen gemeint sind, wird durch Seine Aussage

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾

Wahrlich, Allah leitet das Volk der Ungläubigen nicht recht am Versende klar determiniert. Demzufolge legt das Versprechen Allahs an den Gesandten, ihn bei der Verkündung dessen, was zu ihm herabgesandt wurde, zu schützen und vor dem Leid der Ungläubigen zu bewahren, fest, dass mit der Verkündung in der *āya* die Verkündung der Botschaft des Islam gemeint ist. Nun kann behauptet werden, dass der Gesandte bereits vor der Offenbarung dieser *āya* die Botschaft verkündet habe. Ihm den Befehl zu geben,

die (ganze) Botschaft zu verkünden, ergebe dann aber keinen Sinn, weil er die Aufgabe der Verkündung ja bereits vollzieht. Darauf ist zu antworten, dass dieser Befehl zur Verkündung nur zwei Möglichkeiten zulässt: Entweder hat der Gesandte die Botschaft verschwiegen und zurückgehalten oder es gab noch Menschen, denen er die Botschaft noch nicht verkündet hatte. Die noch nicht erfolgte Verkündung an sie wird als noch nicht erfolgte Verkündung der Botschaft an die Welt erachtet. Nun kann der Befehl unmöglich bedeuten, dass der Gesandte ein bestimmtes Gesetz verschwiegen und nicht verkündet hat. Auch kann nicht damit gemeint sein, dass er ein bestimmtes Gesetz zu verkünden hat, ohne das die Botschaftsverkündung nicht erfüllt ist. Denn das Verschweigen eines Gesetzes würde das Prophetentum des Gesandten Muḥammad und seine Gesandtschaft infrage stellen. Es wäre gleichbedeutend mit dem Verschweigen seiner ganzen Botschaft. Somit kann es unmöglich das Verschweigen eines bestimmten Gesetzes bedeuten. Auch besagt die *āya*:

﴿ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ﴾

[…] so hast du Seine Botschaft nicht verkündet. Sie verneint also die Verkündung. Was bedeutet, dass er die Botschaft nicht verkündet hat und nicht, dass ein bestimmtes Gesetz von ihm nicht verkündet wurde. Insbesondere, da die Verkündung eines Gesetzes ja als Verkündung der Botschaft gilt. Auch pflegte der Gesandte vom ersten Tage an die Gesetze gemäß dem Anlass ihrer Offenbarung unverzüglich zu verkünden. Mit der Verkündung jedes einzelnen Gesetzes erachtete er den Verkündungsauftrag als vollzogen.

Deswegen kann der Befehl nicht bedeuten, dass er ein bestimmtes Gesetz nicht verkündet hätte. Der Satz vermittelt vielmehr die Bedeutung, dass er die Botschaft nicht verkündet hat. Nachdem eine Nichtverkündung für den Propheten (s) nicht infrage kommt und feststeht, dass er vor der Offenbarung dieses Verses verkündet hat, kann der Vers nur bedeuten, dass es Leute gibt, denen die Botschaft noch nicht verkündet wurde. Die nicht erfolgte Verkündung an sie wurde als Nichtverkündung der Botschaft an die Welt erachtet. Die Verkündung der Botschaft gilt also nur dann als erfolgt, wenn sie der Welt verkündet wurde. Deswegen befahl ihm Allah die Botschaft an jene Menschen zu verkünden, denen er sie noch nicht verkündet hatte. Mit anderen Worten muss er die Botschaft an die Welt verkünden, damit es als Verkündung gilt. Auch muss diese Verkündung durch die Methode des *ǧihād* erfolgen. Untermauert wird diese Erklärung durch die Tatsache, dass der Vers auf den Propheten nach dem Abkommen von Ḥudaibīya herabgesandt wurde. Der Hauptfeind, den der Gesandte zur Verbreitung seiner Botschaft bis zu diesem Zeitpunkt bekämpfte, war der Stamm der Quraiš. Nach dem Friedensabkommen mit ihm könnte man vielleicht zu dem Schluss gelangen, dass die Verkündung durch den *ǧihād* eingestellt wurde. Da befahl ihm Allah, die Verkündung auf dem Wege des *ǧihād* zu den restlichen Menschen fortzusetzen, wie den restlichen Arabern, den Römern, Persern, Kopten und anderen, denen er die Botschaft noch nicht verkündet hatte, damit seine Verkündung tatsächlich eine Verkündung der Botschaft an die Welt ist und als erfolgte Verkündung dieser globalen Botschaft erachtet werden kann. Und so ist es auch geschehen: Nach der Offenbarung dieser *āya*

bekämpfte der Gesandte (s) die Juden von Ḫaibar und bereitete den Feldzug von Muʾta vor. Er begab sich mit einer großen Armee nach Tabūk, um gegen die Römer zu kämpfen, und hielt sich dort eine Zeit lang auf. Auch eröffnete er Mekka und trat in Korrespondenz mit den Herrschern der Perser, der Kopten, der Römer und den anderen Königen. Somit wird die Bedeutung der Offenbarung Seiner Aussage

﴿بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾

Verkünde, was zu dir herabgesandt wurde und der Aussage

﴿فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾

so hast du Seine Botschaft nicht verkündet sowie der Aussage

﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾

und Allah schützt dich vor den Menschen und ebenso der Aussage

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾

Wahrlich, Allah leitet das Volk der Ungläubigen nicht recht daraus klar.

Was den so genannten „Hadith des Hauses" (*ḥadīṯ ad-dār*) anlangt, wie er im Buch *Kanz al-ʿummāl* und in der Erläuterung zu *Nahǧ al-balāġa* tradiert wird, so kann man ihn wie folgt zusammenfassen: Als der Vers

﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾

Und warne deine nächste Anverwandtschaft herabgesandt wurde, rief der Gesandte ʿAlī zu sich und beauftragte ihn, ein Essen vorzubereiten und die Sippschaft von ʿAbd al-Muṭṭalib dazu einzuladen. ʿAlī führte den Auftrag durch. Als die Leute satt waren und getrunken hatten, erhob sich der Gesandte Allahs und hielt eine Ansprache. Er sprach zu ihnen:

«يا بني عبد المطلب إني والله ما أعلم أن شاباً في العرب جاء قومه بأفضل مما جئتكم به، إني قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة، وقد أمرني الله أن أدعوكم إليه فايكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم»

Ihr Sippschaft von ʿAbd al-Muṭṭalib! Bei Allah, ich kenne keinen jungen Mann unter den Arabern, der mit etwas Besserem zu seinem Volke kam als das, mit dem ich zu euch kam. Wahrlich, ich bin mit dem Besten des Dies- und Jenseits zu euch gekommen. Allah befahl mir, euch dazu einzuladen. Wer von euch ist bereit, mich bei dieser Angelegenheit zu unterstützen, auf dass er mein Bruder, mein Treuhänder und mein Nachfolger unter euch sein möge? Die Leute weigerten sich jedoch, dem Aufruf zu folgen bis auf ʿAlī, der ihr Jüngster war. Dieser antwortete: „Ich, o Gesandter Allahs! Ich will dein Helfer bei dieser Angelegenheit sein." Der Prophet aber wiederholte seinen Aufruf, doch die Leute weigerten sich weiterhin, während ʿAlī immerfort seine Bereitschaft verkündete. Da legte der Prophet die Hand auf den Nacken ʿAlīs und sprach zu den Anwesenden: „Das ist mein Bruder, mein Treuhänder und mein Nachfolger unter euch. So hört auf

ihn und gehorcht ihm." Die Leute lachten über den Propheten und seinen Aufruf und sagten zu Abū Ṭālib, als sie das Haus des Propheten verließen: „Er befahl dir, auf deinen Sohn zu hören und ihm zu gehorchen!" Dies ist zusammengefasst der Inhalt des so genannten *ḥadīṯ ad-dār* wie ihn jene tradieren, die ihn als Beweis heranziehen.

Al-Buḫārī berichtet über das Ereignis der Offenbarung der *āya*

﴿وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ﴾

Und warne deine nächste Anverwandtschaft, dass der Gesandte (s) den Hügel aṣ-Ṣafā bestieg. Er erwähnt jedoch keine Speisevorbereitung. Aḥmad ibn Ḥanbal berichtet in seinem Traditionswerk zwei Hadithe. Einer erwähnt die Speisevorbereitung, wobei er darin aber nicht sagt, dass es am Tage der Offenbarung des Verses

﴿وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ﴾

Und warne deine nächste Anverwandtschaft geschah. Im zweiten Hadith wird erwähnt, dass der Prophet am Tage der Offenbarung dieser *āya* die Speise vorbereitete. Wir wollen uns zuerst diesen beiden Texten widmen und ihren Inhalt darlegen:

Al-Buḫārī berichtet von ibn ʿAbbās, der sagte: *Als der Vers*

﴿وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ﴾

Und warne deine nächste Anverwandtschaft *offenbart wurde, bestieg der Prophet (s) den Hügel aṣ-*

Ṣafā und begann mit den Worten „O Banū Fihr, o Banū ʿAdī…" die verschiedenen Sippschaften der Quraiš zusammenzurufen, bis sie sich alle bei ihm versammelt hatten. Wenn jemand selber nicht kommen konnte, schickte er einen Vertreter, um zu erfahren, was los war. Abū Lahab und der Stamm der Quraiš waren erschienen. Da sprach der Prophet (s):

«أرأيتكم لو أخبرتكم أن خيلاً بالوادي تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقي؟ قالوا نعم ما جربنا عليك إلا صدقاً، قال: فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد»

„Seht, wenn ich euch sagte, dass sich Schlachtrosse im Tal befänden, die über euch herfallen wollen, würdet ihr mir glauben?" Sie antworteten: „Ja, niemals haben wir von dir etwas Anderes als die Wahrheit erfahren." Da sprach er: „Nun, so bin ich ein Warner für euch vor einer schlimmen Pein." *Doch Abū Lahab sagte: „Verderben über dich für den restlichen Tag! Hast du uns dafür versammelt?" Und so wurden die Verse offenbart:*

﴿ تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ ۝ مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ﴾

Verderben über die Hände Abū Lahabs und Verderben über sie. Nichts nützen wird ihm sein Vermögen und was er erwarb. (111:1-2) Dies belegt, dass das Ereignis der Ausspeisung nicht bei der Offenbarung des Verses

﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴾

Und warne deine nächste Anverwandtschaft stattfand, da es nicht mit dem zusammenpasst, was im Text des Hadithes erwähnt wird. Aḥmad ibn Ḥanbal berichtet in seinem Traditionswerk *al-Musnad*: *ʿUṯmān berichtete uns über Abū ʿAwāna über ʿUṯmān ibn al-Muġīra über Abū Ṣādiq über Rabīʿa ibn Nāğiḏ von ʿAlī, der sagte: „Der Gesandte Allahs (s) versammelte die Banū ʿAbd al-Muṭṭalib bzw. rief sie zusammen. Unter ihnen waren Leute, die allesamt Schafskeulen aßen und Milch tranken. Er bereitete ihnen einen mudd*[37] *an Speise vor, bis sie alle satt waren. Das Essen verminderte sich jedoch nicht und blieb wie unberührt. Dann verlangte er nach einem kleinen Becher. Sie tranken daraus, bis sie alle ihren Durst gestillt hatten. Doch der Becher blieb voll, als ob niemand ihn berührt oder daraus getrunken hätte. Dann sprach der Prophet (s):*

«يا بني عبد المطلب، إني بعثت لكم خاصة وإلى الناس عامة، وقد رأيتم من هذه الآية ما رأيتم فأيكم يبايعني على أن يكون أخي وصاحبي؟ قال فلم يقم إليه أحد، قال: فقمت إليه وكنت أصغر القوم قال: فقال: اجلس. قال: ثلاث مرات كل ذلك أقوم إليه فيقول اجلس، حتى كان في الثالثة ضرب بيده على يدي»

„O Banū ʿAbd al-Muṭṭalib! Ich bin zu euch im Besonderen und zur ganzen Menschheit im Allgemeinen entsandt worden. Wahrlich, dieses Zeichen (Gottes) habt ihr alle erkannt und wahrgenommen. Wer von euch wird mir nun den Treueeid schwören, auf dass er mein Bruder und

[37] Arabisches Hohlmaß; es entspricht einem Viertel *ṣāʿ* und macht bei Weizen grob gerechnet ca. 0,6 Liter aus.

Gefährte sei?" Doch niemand erhob sich zu ihm. Da sagte ʿAlī: „So erhob ich mich und ich war der jüngste von allen." Doch der Prophet sprach: „Setz dich!" Das wiederholte sich drei Mal. Immer, wenn ich aufstand, sagte er zu mir, ich solle mich setzen. Beim dritten Mal aber schlug er in meine Hand ein. Ende des Zitats. Daraus wird deutlich, dass die *āya*

﴿ وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ ﴾

Und warne deine nächste Anverwandtschaft als Offenbarungsanlass zu diesem Ereignis nicht erwähnt wurde. Auch hat der Gesandte sie lediglich zum Islam aufgerufen. Wer ihn annimmt, soll ein Bruder und Gefährte für den Gesandten sein. Zu ʿAlī hat er in diesem Zusammenhang nichts Weiteres gesagt.

Im zweiten Bericht in Aḥmad ibn Ḥanbals *Musnad* heißt es: *Aswad ibn ʿĀmir berichtete uns über Šarīk über al-Aʿmaš über al-Minhāl über ʿAbbād ibn ʿAbdillāh al-Asadī von ʿAlī, der sprach: „Als die āya*

﴿ وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ ﴾

Und warne deine nächste Anverwandtschaft herabgesandt wurde, versammelte der Prophet (s) seine Angehörigen. Dreißig Personen kamen zusammen. Sie aßen und tranken. Dann sprach er zu ihnen:

«من يضمن عني دَيْني ومواعيدي ويكون معي في الجنة، ويكون خليفتي في أهلي؟ فقال رجل لم يسمه شريك: يا رسول الله أنت

كنت بحراً من يقوم بهذا. قال: ثم قال الآخر، قال: فعرض ذلك على أهل بيته، فقال علي رضي الله عنه: أنا»

„Wer bürgt für meine Schuld und mein Versprechen und wird dafür mit mir im Paradiese sein und mein Nachfolger in meiner Familie?" Da sprach ein Mann, den Šarīk nicht nannte: „O Gesandter Allahs! Du hast doch solche Aufgaben in umfangreicher Weise erfüllt!" [...] Der Prophet (s) trug dies seinen Angehörigen vor. Da sagte ʿAlī, möge Allah Wohlgefallen mit ihm haben: „Ich!" Der Text endet hier. Daraus wird klar, dass der Gesandte (s) um jemanden aus seiner Familie bat, der für seine Schuld und sein Versprechen bürgt. Als Lohn dafür wird er mit dem Gesandten im Paradies sein und ihm in seiner Familie nachfolgen. ʿAlī erklärte sich dazu bereit. In beiden Texten wird weder der Ausdruck „mein Treuhänder" (*waṣiyī*) noch der Ausdruck „mein Nachfolger" (*ḫalīfatī*) in genereller, nicht verknüpfter Form erwähnt. Vielmehr wurde der Ausdruck „mein Nachfolger" mit der Familie des Gesandten (s) verknüpft. Der Nachfolger in Familienangelegenheiten unterscheidet sich jedoch vom Nachfolger (Kalifen) in Angelegenheiten der Herrschaft und des Imamats. Im Grunde haben beide Stellungen nichts miteinander gemein. Dies sind die Texte, die in den authentischen *saḥīḥ*-Büchern (*al-kutub aṣ-ṣiḥāḥ*) erwähnt werden. Dieselben Berichte sind in mehreren Tradierungen in ähnlichem Wortlaut und in gleicher Bedeutung ergangen. In keiner von ihnen wird der Ausdruck „mein Treuhänder" (*wasiyī*) bzw. der Ausdruck „mein Nachfolger" (*ḫalīfatī*) in genereller, unbestimmter Form erwähnt. Niemand unter sämtlichen Verfassern der

ṣaḥīḥ-Bücher hat auf dem Weg irgendeines authentischen Tradenten einen Hadith überliefert, in dem der Ausdruck „mein Treuhänder" bzw. die Formulierung „mein Nachfolger" in ungebundener Form erwähnt wird – weder im Hinblick auf ʿAlī noch auf irgendjemanden sonst. Somit ist das Argument hinfällig, weil kein Beleg dafür in den authentischen Hadith-Büchern zu finden ist.

Was nun den Text anlangt, den jene zitieren, die eine Nachfolgebestimmung für ʿAlī islamrechtlich zu belegen versuchen, und den sie als *ḥadīṯ ad-dār* („Hadith des Hauses") bezeichnen, so muss der Text in dieser Tradierung inhaltlich zurückgewiesen werden (*yuraddu dirāyatan*). Ein Hadith kann nämlich inhaltlich (*dirāyatan*) oder von seiner Tradierung (*riwāya*) her zurückgewiesen werden. Wird er inhaltlich oder seitens seiner Tradierung zurückgewiesen, so ist er ungültig und kann als Rechtsbeleg nicht herangezogen werden. Die inhaltliche Zurückweisung dieses Hadithes ergibt sich aus mehreren Gründen, dazu zählen:

Erstens: Im Hadith wird berichtet, dass der Gesandte (s) die Unterstützung der Sippschaft ʿAbd al-Muṭṭalibs für seine Botschaftsverkündung fordert und ihnen als Zugeständnis die Bedingung gewährt, dass nach ihm die Befehlsgewalt ihnen zufällt. Dies ist von zwei Aspekten her ungültig: Zum einen widerspricht es der Aussage und Vorgehensweise des Gesandten im Falle der Forderung des Stammes der Banū ʿĀmir, ihnen die Befehlsgewalt nach ihm zuzusprechen, sollten sie den Islam annehmen. Der Gesandte sagte ihnen:

«الأمر لله يضعه حيث يشاء»

Die Befehlsgewalt obliegt Allah. Er schenkt sie wem Er will. In seiner Prophetenbiographie *as-Sīra* führt ibn Hišām dazu Folgendes aus: *Ibn Isḥāq berichtet: „Auch erzählte mir az-Zuharī, dass er (der Prophet) zum Stamm ʿĀmir ibn Ṣaʿṣaʿa kam. Er lud sie zum Islam ein und bot sich ihnen an. Da sprach ein Mann von ihnen, den man Baiğara ibn Firās nannte: „Bei Allah! Wenn ich diesen Jungen nehme, kann ich mich mit ihm der Araber bemächtigen." Dann sagte er zu ihm: „Siehe, wenn wir dir in deiner Angelegenheit folgen und Allah dich über deine Widersacher obsiegen lässt, gehört uns dann die Befehlsgewalt nach dir?" Doch der Prophet antwortete:*

«الأمر لله يضعه حيث يشاء»

Die Befehlsgewalt obliegt Allah. Er schenkt sie wem Er will. *Da sagte ihm Baiğara: „Sollen wir uns an deiner Stelle zur Zielscheibe der Araber machen, und wenn dich Allah dann obsiegen lässt, gehört die Befehlsgewalt anderen? An deiner Angelegenheit haben wir keinen Bedarf." Und sie verweigerten ihm die Unterstützung. Wie kann nun der Gesandte (s) hier sagen:*

«الأمر لله يضعه حيث يشاء»

Die Befehlsgewalt obliegt Allah. Er schenkt sie wem Er will – d. h. die Befehlsgewalt des Kalifats und der Herrschaft nach ihm -, gleichzeitig aber an die Banū ʿAbd al-Muṭṭalib die Worte richten:

«فأيكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم»

Wer von euch ist bereit, mich bei dieser Angelegenheit zu unterstützen, auf dass er mein Bruder, mein Treuhänder und mein Nachfolger unter euch sein möge? Ist das nicht ein offenkundiger Widerspruch? Eine der beiden Aussagen muss also definitiv zurückgewiesen werden. Nachdem nun behauptet wird, dass der „Hadith des Hauses" im Jahre drei der Gesandtschaft mit Offenbarung der *āya*

﴿وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ﴾

Und warne deine nächste Anverwandtschaft ergangen ist, der Hadith

«الأمر لله يضعه حيث يشاء»

Die Befehlsgewalt obliegt Allah. Er schenkt sie wem Er will aber bekanntlich ausgesprochen wurde, als der Gesandte sich den arabischen Stämmen vorstellte, also im Jahre zehn der Gesandtschaft und somit *nach* dem „Hadith des Hauses", ist es folglich der „Hadith des Hauses", der zurückgewiesen werden muss. Zum anderen bietet in diesem Hadith der Gesandte den Ungläubigen etwas an, und zwar dafür, dass sie in den Islam eintreten. Er bietet ihnen sogar die größte Sache an, nämlich das Kalifat nach ihm und die Herrschaft über alle Muslime als Preis für ihren Eintritt in den Islam. Das widerspricht aber der Vorgehensweise des Gesandten (s) während seiner *daʿwa*-Tätigkeit und widerspricht auch den Gesetzen des islamischen Rechts. Denn der Gesandte (s) rief die Menschen zum Islam auf, weil es der wahre Glaube ist. Es wird nicht einmal in einer schwachen Tradierung berichtet, dass er einem Ungläubigen etwas dafür anbot, dass er in den Islam eintritt – sei es viel oder wenig.

Diejenigen, deren Herzen gewonnen werden sollen (*al-muʾallafatu qulūbuhum*), waren hingegen Muslime. Ihnen kann von der *zakāt* etwas gegeben werden, damit sich der Staat durch sie stärkt. Sie sind aber keine Ungläubigen, denen man im Gegenzug für ihren Eintritt in den Islam etwas zuspricht. Auch ist es unzulässig, dass den Ungläubigen etwas für ihren Eintritt in den Islam gegeben wird.

Zweitens: Der Hadith erwähnt, dass der Gesandte zum Essen einlud und für die Ungläubigen die Speise vorbereitete, um sie zum Islam einzuladen. Er versammelte sie zum Essen, damit sie in den Islam eintreten. Er bereitete das Essen nicht für ʿAlī vor, der ja bereits Muslim war. Wenn die Leute den Islam nun zurückweisen und es ablehnen, dass ihnen die Befehlsgewalt nach dem Propheten im Gegenzug für ihren Eintritt in den Islam zufällt, so betrifft es nicht ʿAlī. Es macht somit keinen Sinn, dass er sich beeilt, zuzustimmen, da er selbst zum Islam nicht eingeladen wurde. Denn er war ja bereits Muslim, und der Aufruf des Propheten war nicht an ihn gerichtet. Die Zusammenkunft betraf ihn also nicht. Somit ist es widersinnig, dass der Prophet ihm sagt:

«هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا»

Dies ist mein Bruder, mein Treuhänder und mein Nachfolger unter euch. So hört auf ihn und gehorcht ihm. Denn weder ist der Aufruf an ihn gerichtet noch ist er die Person, um die es geht.

Drittens: Der Hadith erwähnt, dass die Leute den Islam ablehnten. Obwohl er seinen Aufruf an sie wiederholte, bestanden sie auf den Unglauben. Sie bestanden auch auf die Ablehnung des Angebots, dass

ihnen – im Gegenzug für ihren Eintritt in den Islam - die Befehlsgewalt zufalle. Sie blieben also Ungläubige. Wie kann der Gesandte sie dann mit den Worten

«هذا خليفتي فيكم»

Das ist mein Nachfolger unter euch ansprechen und ihnen befehlen, auf ihn zu hören und ihm zu gehorchen, obwohl er weiß, dass sie Ungläubige sind und den Islam abgelehnt haben? Wie kann er sein Nachfolger unter ihnen sein, wo sie doch Ungläubige sind?

Viertens: Der Bericht, den sie tradieren, besagt:

«هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا»

Dies ist mein Bruder, mein Treuhänder und mein Nachfolger unter euch. So hört auf ihn und gehorcht ihm. Hier handelt es sich um eine Ansprache an den Stamm der ʿAbd al-Muṭṭalib. So begann er seine Ansprache mit den Worten: **O Banū ʿAbd al-Muṭṭalib!** Es ist also eine spezifisch an sie gerichtete Ansprache. Auch hat er ʿAlī zu seinem Nachfolger *unter ihnen* ernannt, d. h. innerhalb der Sippschaft der Banū ʿAbd al-Muṭṭalib und nicht als Kalifen über alle Muslime. So sagt der Prophet:

«وخليفتي فيكم»

[...] und mein Nachfolger unter euch. Demzufolge ist er nicht sein Nachfolger und Kalif über alle Muslime, weil der Text die Nachfolgebestimmung explizit auf die Banū ʿAbd al-Muṭṭalib beschränkt. Hier kann nicht eingewandt werden, dass die Allgemeingültigkeit der Aussage maßgebend sei und nicht der spezifische Anlass. Denn beim Ereignis handelt es sich um

keinen Anlass, sondern um ein bestimmtes Geschehnis. Auch sind die Ausdrücke im Text spezifisch und nicht allgemeingültig gewählt worden. So sagt er (s):

«يا بني عبد المطلب»

O Banū ʿAbd al-Muṭṭalib! Auch sagt er:

«وخليفتي فيكم»

Und mein Nachfolger unter euch. Somit gilt der Text spezifisch, da es sich einerseits um ein bestimmtes Geschehnis und um keinen Offenbarungsanlass handelt und andererseits die Ausdrücke nicht von allgemeingültigem Charakter sind.

Einer dieser vier Gründe würde schon ausreichen, um die Falschheit dieses Hadithes und seine Widersprüchlichkeit darzulegen und um klarzumachen, dass er inhaltlich zurückgewiesen werden muss. Somit ist deutlich geworden, dass der Gesandte (s) mit keiner Aussage ʿAlī zum Kalifen nach ihm bestimmt hat. Aus all dem Gesagten geht klar hervor, dass die Hadithe, die jene anführen, die behaupten, dass der Gesandte (s) eine bestimmte Person zum Kalifen nach ihm ernannt habe, zurückzuweisen sind und nicht zur Beweisführung herangezogen werden können. Sie sind also hinfällig. Somit ist kein Beleg mehr vorhanden, dass der Gesandte (s) jemanden zum Kalifen nach ihm bestimmt hat. Vielmehr ist der Beweis für das Gegenteil ergangen. So hat der Gesandte die Wahl der Person, der das Kalifat übertragen wird, den Muslimen überlassen. Sie wählen aus, wen sie wollen. Allerdings hat er ihnen die Methode zur Aufstellung des Kalifen festgelegt.

Die Falschheit der Behauptung, dass der Gesandte die Personen, die nach ihm Kalifen sein sollten, festgelegt habe, geht aus der Tatsache hervor, dass die von ihnen vorgebrachten Hadithe nicht darauf hinweisen. Sie belegen nämlich nicht, dass er ʿAlī als Nachfolger eingesetzt hat. Diejenigen, die behaupten, das Kalifat gehöre einem bestimmten Personenkreis, sagen das, weil es sich bei diesen Personen um die Nachkommenschaft ʿAlīs handelt. Ist ihr Argument bezüglich ʿAlī hinfällig, dann ist es in der Folge für seine Nachkommenschaft ebenso. Darüber hinaus sind die von ihnen tradierten Hadithe, die sie als Textbeleg für die Festlegung des Kalifats in den Söhnen ʿAlīs anführen, mit der Prophetenfamilie (*āl al-bait*) verknüpft. Sie alle beinhalten lediglich ein Lob für die Familie des Propheten und nichts weiter. Der Hadith der beiden schweren Vermächtnisse, d. h. der Hadith von Ġadīr Ḫum, ist ein Beispiel dafür. Dass dieser als Beweis nicht herangezogen werden kann, ist in aller Deutlichkeit klar geworden. Für die restlichen Hadithe gilt dasselbe.

Die allgemeinen Verantwortungen

Der Gesetzgeber hat die allgemeinen Verantwortungen, die dem Herrscher verpflichtend obliegen, in so deutlicher Weise festgelegt, dass kein Platz für Unklarheiten oder Missverständnisse übrig bleibt. So hat er die Verantwortung des Herrschers im Hinblick auf seinen „Soll-Zustand" dargelegt und die Eigenschaften aufgezeigt, die ein Herrscher in seiner Eigenschaft als Regent verinnerlichen muss. Auch hat er die Verantwortungen des Herrschers im Hinblick auf dessen Beziehung zu den Bürgern klargemacht.

Was die Verantwortung des Herrschers im Hinblick auf seinen „Soll-Zustand" betrifft, so wird sie aus den Hadithen deutlich, in denen der Gesandte (s) einige Eigenschaften des Herrschers aufzeigt. Zu den hervorstechendsten zählen Stärke, Gottesfurcht und Güte gegenüber den Bürgern. Auch soll er nicht abstoßend sein. So war der Gesandte (s) der Überzeugung, dass ein Herrscher stark sein muss und ein Schwacher für die Herrschaft ungeeignet ist. Muslim berichtet von Abū Ḏarr, dass der Gesandte Allahs (s) sprach:

«يا أبا ذر إني أراك ضعيفاً وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأمَّرنَّ على اثنين ولا تولين مال يتيم»

O Abū Ḏarr! Ich sehe, dass du schwach bist. Und ich wünsche dir, was ich mir selbst wünsche. Übernehme niemals über zweien die Befehlsgewalt und niemals die Treuhandschaft über das Vermögen einer Waisen. Des Weiteren berichtet Muslim von Abū Ḏarr:

«قلت: يا رسول الله ألا تستعملني قال: فضرب بيده على منكبي ثم قال: يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها»

Ich sprach: „O Gesandter Allahs, willst du mich nicht als Statthalter verwenden?" Da klopfte mir der Prophet auf die Schultern und sagte: „O Abū Ḏarr, du bist schwach, und es ist wahrlich eine Treuhand. Am Tage der Auferstehung wird es Erniedrigung und Reue bedeuten, außer für jenen, der es rechtens übernommen und seine Pflicht dabei erfüllt hat." Mit Stärke ist hier die Stärke der Persönlichkeit gemeint, also die Stärke des Intellekts und des Charakters. Sein Intellekt muss der Intellekt eines Herrschers sein, der die Dinge und Beziehungen in ihrer Wahrhaftigkeit erkennt. Auch sein Charakter muss dem eines Herrschers entsprechen. So muss ihm bewusst sein, dass er Befehlshaber ist, und seine Neigungen muss er als Befehlshaber lenken. Nachdem die starke Persönlichkeit eine Tendenz zu Despotismus und Willkür entwickeln kann, muss der Herrscher ein Merkmal besitzen, das ihn vor der Schlechtigkeit dieser Willkür schützt. Deshalb muss er sich durch Gottesfurcht auszeichnen, und zwar in seinem persönlichen Wesen und ebenso bei seiner Betreuung der Angelegenheiten der Umma. Muslim und Aḥmad berichten über Sulaimān ibn Buraida von dessen Vater, der sprach:

«كان رسول الله ﷺ إذا أمّر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً»

Wenn der Gesandte Allahs (s) einen Befehlshaber über eine Armee oder eine Heerestruppe ernannte, ermahnte er ihn in seinem Inneren zur Gottesfurcht und legte ihm die mit ihm ziehenden Muslime ans Herz. Wenn der Herrscher Gottesfurcht besitzt, den Erhabenen fürchtet und Ihn im Ersichtlichen wie im Verborgenen stets beobachtet, so wird ihn das davor abschrecken, mit den Bürgern in Willkür zu verfahren. Die Gottesfurcht wird ihn aber nicht davor abhalten können, hart und grob zu sein, weil er bei seiner Beobachtung Allahs Dessen Gebote und Verbote ja einhält. Da er jedoch ein Herrscher ist, gehört es zur Natur seiner Tätigkeit, hart und streng zu sein. Aus diesem Grunde befahl ihm der Gesetzgeber, gütig zu sein und es den Bürgern nicht schwer zu machen. Von ʿĀʾiša wird berichtet, die sprach: *Ich hörte den Gesandten Allahs (s) in diesem meinem Hause sagen:*

«اللهم من ولي من أمر أمتي شيئاً فشق عليهم، فاشقق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئاً فرفق بهم فارفق به»

O Allah! Wer über meine Umma eine Befehlsgewalt übernimmt und hart zu ihnen ist, so sei auch Du hart zu ihm. Und wer über meine Umma eine Befehlsgewalt übernimmt und gütig zu ihnen ist, so sei auch Du gütig zu ihm. Bei Muslim tradiert. Auch befahl der Gesandte dem Herrscher, ein Frohbotschafter zu sein und die Menschen nicht abzustoßen. So wird von Abū Mūsā berichtet, der sprach: *Wenn der Gesandte Allahs (s) einen seiner Gefährten in einer Angelegenheit entsandte, pflegte er zu sagen:*

«بشروا ولا تنفروا ويسروا ولا تعسروا»

Seid Frohbotschafter und nicht abstoßend. Erleichtert es (den Menschen) und erschwert es (ihnen) nicht. Bei Muslim tradiert.

So viel zum Herrscher selbst, wie er in seinem Wesen sein soll. Was nun seine Beziehung zu den Bürgern betrifft, so befahl ihm der Gesetzgeber, die Bürger mit gutem Rat zu umgeben, und warnte ihn davor, öffentliche Vermögensgüter anzutasten. Auch legte er ihn darauf fest, sie allein nach dem Islam zu regieren, ohne dass dem irgendetwas anderes beigefügt wird. So hat Allah das Paradies jenem Herrscher verwehrt, der die Bürger nicht mit gutem Rat umgibt oder sie in irgendeiner Weise betrügt. Von Maʿqil ibn Yasār wird berichtet, der sprach: *Ich hörte den Propheten (s) sagen:*

«ما من عبد استرعاه الله رعية فلم يحطها بنصحه إلاّ لم يجد رائحة الجنة»

Jeder Diener, dem Allah eine Betreuungsgemeinschaft in seine Obhut legt und er sie nicht mit gutem Rat umgibt, wird den Geruch des Paradieses niemals wahrnehmen. Bei al-Buḫārī tradiert. Von Maʿqil ibn Yasār wird ebenfalls berichtet, dass er sprach: *Ich hörte den Gesandten Allahs sagen:*

«ما من وال يلي رعية من المسلمين فيموت وهو غاش لهم إلا حرَّم الله عليه الجنة»

Jedem Statthalter, der eine Betreuungsgemeinschaft unter den Muslimen übernimmt, sie betrügt und dann stirbt, hat Allah das Paradies

verwehrt. Auch berichtet Muslim von Maʿqil, der sprach: *Ich hörte den Gesandten Allahs (s) sagen:*

«ما من أمير يلي أمر المسلمين ثم لا يجهد لهم وينصح إلا لم يدخل معهم الجنة»

Jeder Befehlshaber, der eine Befehlsgewalt unter den Muslimen übernimmt, sich nicht für sie bemüht und keinen guten Rat gibt, wird nicht mit ihnen ins Paradies eintreten. Und von Abū Saʿīd wird berichtet, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«لكل غادر لواء يوم القيامة يرفع له بقدر غدره ألا ولا غادر أعظم غدراً من أمير عامة»

Jeder Verräter trägt ein Banner am Tage der Auferstehung, das ihm im Maße seines Verrats emporgehoben wird. Wahrlich, kein Verrat ist größer als der des Befehlshabers einer Gemeinschaft. Bei Muslim tradiert. Dass sich der Herrscher im Interesse der Bürger bemüht und sie mit gutem Rat umgibt, hat der Gesandte in sehr deutlicher Weise bekräftigt, was die Größe der diesbezüglichen Verantwortung unterstreicht. Vor dem Antasten öffentlicher Vermögenswerte hat der Prophet (s) ebenso gewarnt und seiner Warnung großen Nachdruck verliehen. Als er ein diesbezügliches Vergehen von einem seiner Statthalter wahrnahm, tadelte er ihn dafür und hielt dazu eine Ansprache vor den Menschen. Von Abū Ḥamīd as-Sāʿidī wird berichtet, *dass der Prophet (s) Ibn al-Lutbīya mit der Einhebung der zakāt-Güter der Banū Salīm betraute. Als dieser zum Gesandten Allahs (s) kam und mit ihm abrechnete, sagte er: „Das ist für*

euch und das ist ein Geschenk das mir gegeben wurde." Da sprach der Gesandte Allahs:

«فهلا جلست في بيت أبيك وبيت أمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقاً؟»

Bleib doch im Hause deines Vaters und deiner Mutter sitzen, damit dein Geschenk zu dir kommt, wenn du die Wahrheit sprichst! Dann erhob sich der Gesandte Allahs (s) und hielt eine Ansprache vor den Menschen. Er dankte Allah (t), pries Ihn und sagte:

«أما بعد فإني استعمل رجالاً منكم على أمور مما ولاّني الله فيأتي أحدكم فيقول هذا لكم وهذه هدية أهديت لي، فهلا جلس في بيت أبيه وبيت أمه حتى تأتيه هديته إن كان صادقاً؟ فوا لله لا يأخذ أحدكم منها شيئاً بغير حقه إلاّ جاء يحمله يوم القيامة»

Ich betraue Leute von euch mit Dingen, die mir Allah übertragen hat. Dann kommt einer von euch sagt: „Das gehört euch und dies ist ein Geschenk, das mir gegeben wurde." Soll er doch im Hause seines Vaters und seiner Mutter sitzen bleiben, damit sein Geschenk zu ihm kommt, wenn er die Wahrheit spricht. Bei Allah, jeder von euch, der zu Unrecht etwas davon nimmt, trägt es am Jüngsten Tage mit sich. Bei al-Buḫārī tradiert. Dies stellt eine Metonymie für die Tatsache dar, dass Allah ihn für seine Handlung zur Rechenschaft ziehen und bestrafen wird. Es handelt sich also um eine strenge und nachdrückliche Warnung davor, dass der Herrscher in irgendeiner Weise öffentliche

Vermögensgüter antastet, egal mit welcher apologetischen Rechtfertigung oder *fatwā* es geschehen mag.

Auch die Gesetze, nach denen der Herrscher regieren muss, hat ihm der Gesetzgeber festgelegt. So hat Er ihn dazu verpflichtet, nach dem Buch Allahs und der Sunna Seines Gesandten zu regieren. Er hat ihm das Recht zugesprochen, innerhalb beider Quellen Rechtsableitungen vorzunehmen, und ihm dabei gleichzeitig untersagt, sich nach irgendetwas anderem als dem Islam zu richten oder irgendetwas anderes als den Islam in irgendeiner Form heranzuziehen. Die Festschreibung des Regierens nach dem Koran und der Sunna geht deutlich aus den Koranversen hervor. Der Erhabene sagt:

﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴾

Und wer nicht nach dem richtet, was Allah herabgesandt hat, so sind das die Ungläubigen. (5:44) Auch sagt Er:

﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴾

Und wer nicht nach dem richtet, was Allah herabgesandt hat, so sind das die Frevler. (5:47) Und Er sagt:

﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾

Und wer nicht nach dem richtet, was Allah herabgesandt hat, so sind das die Ungerechten. (5:45) Das bedeutet eine klare Eingrenzung des Regierens auf das, was Allah herabgesandt hat. Was der Erhabene auf Seinen Gesandten Muhammad (s) herabgesandt hat, ist der ehrwürdige Koran in Wort und

Sinnbedeutung sowie die Sunna in ihrer Sinnbedeutung, aber nicht in ihrem Wortlaut. Somit ist der Herrscher in seiner Regierungsausübung an die Vorgaben von Koran und Sunna gebunden. Der Gesetzgeber hat ihm den *iǧtihād* im Koran und in der Sunna erlaubt, d. h. sich nach Kräften zu bemühen, sie zu verstehen und die Rechtssprüche daraus abzuleiten. Abū Dāwūd und at-Tirmiḏī berichten, dass der Gesandte (s) Muʿāḏ (als Statthalter) in den Jemen entsandte und zu ihm sprach:

«كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله»

„Wie richtest du, wenn dir ein Gerichtsfall vorgelegt wird?" Er antwortete: „Ich richte nach dem Buch Allahs." Der Prophet fragte: „Und wenn du es im Buch Allahs nicht findest?" Er antworte: „Dann mit der Sunna des Gesandten Allahs (s)." Und der Prophet fragte: „Und wenn du es weder in der Sunna des Gesandten Allahs noch im Buche Allahs findest?" Er antwortete: „Dann bemühe ich meine Rechtsansicht und spare keine Anstrengung." Da klopfte ihm der Gesandte Allahs (s) auf die Brust und sprach: „Gepriesen sei Allah, der den Gesandten des Gesandten Allahs zu dem hinführte, was den Gesandten Allahs zufriedenstellt." Dem Herrscher

wurde sogar ein Lohn versprochen, wenn er bei seinem *iǧtihād* irrt. Damit soll er zum *iǧtihād* angespornt und vom starren Festhalten am äußeren Wortsinn der Texte abgehalten werden. So berichtet al-Buḫārī von ʿAmr ibn al-ʿĀṣ, dass er den Gesandten Allahs (s) sagen hörte:

«إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»

Wenn der Herrscher richtet, sich bemüht und das Richtige trifft, so erhält er einen zweifachen Lohn. Und wenn er richtet, sich bemüht und das Falsche trifft, so erhält er einen einfachen Lohn. Das islamische Recht hat in überdeutlicher Form die Gesetze determiniert, nach denen der Herrscher zu regieren hat, und klargemacht, dass es sich ausschließlich um Gesetze des Islam und um nichts weiter handeln darf. Obwohl es dem Herrscher das Recht zum *iǧtihād* - auch wenn er irrt - gewährt hat, so hat es mit Nachdruck das Regieren auf den Islam beschränkt und ihm das Regieren nach etwas anderem streng untersagt. Es hat ihm sogar untersagt, nach einem anderen Gesetz als dem des Islam zu fragen oder dem Islam etwas, was nicht zu ihm gehört, beizustellen. An den Propheten gerichtet sagt der Erhabene:

﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ﴾

Und wahrlich, richte unter ihnen nach dem, was Allah herabgesandt hat, und folge nicht ihren Neigungen. Und nehme dich in Acht vor

ihnen, dass sie dich nicht von einem Teil dessen abbringen, was Allah zu dir herabgesandt hat. (5:49) Auch sagt Er:

﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّ﴾

So richte unter ihnen nach dem, was Allah herabgesandt hat, und folge nicht ihren Neigungen weg von dem, was an Wahrheit zu dir gelangt ist. (5:48) Die Ansprache, die an den Propheten gerichtet wurde, gilt auch als Ansprache an seine Umma, somit ist jeder Herrscher davon angesprochen. Muslim berichtet von ʿĀʾiša, die sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«ومن أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»

Wer in dieser unserer Angelegenheit (dem Islam) etwas hervorbringt, was nicht von ihr ist, so ist es zurückzuweisen. In einer anderen Überlieferung von ihr heißt es:

«من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»

Wer eine Handlung setzt, die nicht unserem Befehl entspringt, so ist sie zurückzuweisen. Und al-Buḫārī berichtet von ʿUbaidullāh ibn ʿAbdillāh, dass ibn ʿAbbās, Allahs Wohlgefallen über beide, sagte:

«كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء وكتابكم الذي أنزل على رسول الله ﷺ أحدث، تقرأونه محضاً لم يشب وقد حدثكم أن أهل الكتاب بدلوا كتاب الله وغيروه وكتبوا بأيديهم الكتاب وقالوا: هو

من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً· ألا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم»

Wie könnt ihr die Schriftbesitzer (*Juden und Christen*) nach etwas fragen, wo doch euer Buch, das auf den Gesandten Allahs (s) herabgesandt wurde, neuer ist. Ihr lest es in reiner Form, ohne dass es (mit etwas anderem) vermengt worden wäre. Auch hat es euch darüber berichtet, dass die Schriftbesitzer das Buch Allahs vertauscht und verändert haben. Sie haben das Buch mit ihren eigenen Händen geschrieben und gesagt: „Es ist von Allah", um es für einen geringen Preis zu verkaufen. Untersagt euch nicht das, was an Wissen zu euch gelangt ist, sie zu befragen? Hierbei zeigt sich deutlich die Festlegung, wonach der Herrscher regieren muss. Seine Verantwortung bei der Gesetzgebung wurde darauf fixiert, allein nach dem zu regieren, was Allah herabgesandt hat.

Diese Aufgaben, die dem Herrscher verpflichtend auferlegt wurden, machen klar, dass der Gesetzgeber die allgemeinen Regierungsverantwortungen in äußerst deutlicher Form determiniert hat. Diese Verantwortungen obliegen dem Herrscher in seiner allgemeinen Eigenschaft als Regent, und zwar abgesehen davon, ob es sich um einen Kalifen, seinen Assistenten (*muʿāwin*), einen Gouverneur oder einen Statthalter handelt. Sie alle sind Regenten und an diese Verantwortungen gebunden. Wenn diese Verantwortungen den Gouverneuren, Befehlshabern und anderen Regenten obliegen, dann obliegen sie ebenso dem Kalifen. Denn wenn sie für den (niederen) Befehlshaber ver-

pflichtend sind, dann gilt dies für denjenigen, der die allgemeine Befugnis innehat, erst recht. Zudem sind auch allgemeine Hadithe ergangen, die jeden umfassen, der eine Regierungsgewalt unter den Muslimen übernommen hat, sei es ein Kalif oder ein Gouverneur. So sind die Aussagen des Gesandten:

«ما من عبد استرعاه الله رعية»

Jeder Diener, dem Allah Bürger in seine Obhut gelegt hat [...]

«من ولي من أمر أمتي شيئاً»

Wer eine Regierungsangelegenheit in meiner Umma übernimmt [...]

«أعظم غدراً من أمير عامة»

[...] kein Verrat ist größer als der des öffentlichen Befehlshabers sowie die Aussage des Erhabenen:

﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم﴾

Und wer nicht nach dem richtet [...] alle in allgemeinen Formulierungen ergangen, die sowohl den *wālī* (Gouverneur) als auch den Kalifen umfassen. Und die an den Propheten gerichtete Ansprache gilt als Ansprache an jeden Herrscher – sei es ein Kalif oder ein *wālī.* Auch hat der Gesandte im Hadith, der die allgemeinen Verantwortungen in genereller Weise ausführt, die Verantwortung des Kalifen seinen Bürgern gegenüber explizit erwähnt. So berichtet al-Buḫārī von ʿAbdullāh ibn ʿUmar, dass der Gesandte Allahs (s) sprach:

«ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»

Wahrlich, alle seid ihr Hüter und für eure Pflegschaft verantwortlich. Der Imam, der den Menschen vorsteht, ist ein Hüter und für seine Pflegschaft verantwortlich. Der Mann ist Hüter über seine Familie und für seine Pflegschaft verantwortlich. Die Frau ist Hüterin über die Bewohner des Hauses ihres Ehemanns und über seine Kinder und für sie verantwortlich. Der Sklave eines Mannes ist Hüter über das Vermögen seines Herrn und dafür verantwortlich. Wahrlich, ihr seid alle Hüter und für eure Pflegschaft verantwortlich. So hat er dem Kalifen eine allgemeine Verantwortung über seine Pflegschaft, d. h. über seine Bürger, übertragen. Somit liegen die allgemeinen Verantwortungen beim Herrscher. Sie obliegen dem Kalifen ebenso wie jedem anderen Befehlshaber.

Durch Anleitungen und Rechtsprechung hat der Gesetzgeber in vollkommener Weise gewährleistet, dass der Herrscher die ihm aufgebürdeten allgemeinen Verantwortungen wahrnimmt. Was die Anleitungen betrifft, so hat er ihn vor der Strafe Allahs gewarnt, sollte er seine Verantwortungen vernachlässigen und sie nicht erfüllen. Er machte klar, dass die Befehlsgewalt Erniedrigung und Reue im Jenseits bedeute, wenn sie der Schwache übernimmt, der die damit verbundene

Aufgabe nicht erfüllt. Auch richtete der Gesandte an Allah (t) den Bittruf, dass Er zu jenem hart sein soll, der hart zur islamischen Umma ist. Ebenso verwehrt Allah jenem Herrscher das Paradies, der die Umma nicht mit gutem Rate umgibt. Darüber hinaus sind noch weitere Ermahnungen ergangen, die dem Herrscher die Folgen der Nichterfüllung seiner Verantwortlichkeiten klarmachen. Dabei handelt es sich stets um eine Bestrafung von Seiten Allahs. Das islamische Recht gab sich damit aber nicht zufrieden, sondern beauftragte die Umma damit, den Herrscher bei der Erfüllung seiner Pflichten zu überwachen. So hat es die Umma dazu verpflichtet, den Herrscher anzuprangern, wenn er bei der Wahrnehmung seiner Verantwortungen nachlässig ist oder ein Fehlverhalten an den Tag legt. Auch befahl es der Umma, ihn mit dem Schwerte zu bekämpfen, wenn er nicht mehr nach dem Islam regiert und der Unglaube offenkundig zutage tritt. Denjenigen, der wegen seiner Anprangerung des Herrschers getötet wird, machte das islamische Recht zum Herrn der Märtyrer. So sprach der Gesandte Allahs (s):

«سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»

Der Herr der Märtyrer ist Hamza sowie ein Mann, der sich vor einem unrechten Herrscher erhebt, ihm (das Rechte) anbefiehlt und (sein Unrecht) anprangert und deshalb von ihm getötet wird. Bei al-Ḥākim tradiert. Denjenigen, der die Nachlässigkeit des Herrschers gutheißt und ihm dabei folgt, macht das islamische Recht vor Allah verantwortlich. Auch er wird vor Seiner Strafe nicht gefeit

sein. Muslim berichtet von Um Salama, dass der Gesandte Allahs (s) sprach:

«ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون فمن عرف برئ ومن أنكر سلم ولكن من رضي وتابع. قالوا أفلا نقاتلهم قال: لا، ما صلوا»

„Es wird Befehlshaber geben, deren Handlungen ihr erkennen und ablehnen werdet. Wer (sie - d. h. ihre unrechten Handlungen) erkennt, ist unschuldig (weil er nun einen Weg zu deren Beseitigung gefunden hat), und wer (sie) ablehnt, ist (vor der Sünde) gefeit. Wehe dem aber, der gutheißt und folgt." Sie fragten: „Sollen wir sie nicht mit dem Schwerte bekämpfen?" Er antwortete: „Nein, solange sie beten." In einer anderen Tradierung dieses Hadithes heißt es:

«فمن كره فقد برئ ومن أنكر فقد سلم ولكن من رضي وتابع»

Wer verabscheut, der ist unschuldig, und wer ablehnt, ist (vor der Sünde) gefeit. Wehe dem aber, der gutheißt und folgt. Diese Tradierung erläutert die erste, nämlich die Aussage **Wer erkennt, ist unschuldig.** So führt an-Nawawī in der Erläuterung dieses Hadithes aus: *Die Bedeutung ist - doch Gott weiß es besser: Wer das Unrecht erkennt und dabei keinem Trugschluss verfällt, der hat einen Weg gefunden, um sich von der damit verbundenen Sünde und Strafe freizusprechen. So kann er das Unrecht mit seiner Hand beseitigen oder mit seiner Zunge anprangern. Vermag er das nicht, so soll er es (zumindest) mit seinem Herzen verabscheuen.* Und die Aussage **und wer ablehnt, ist gefeit** bedeutet: Wer also nicht in der Lage ist, das Unrecht mit der Hand oder der

Zunge zu beseitigen, und es mit seinem Herzen ablehnt und verabscheut, so ist er gefeit davor, mit ihnen die Sünde zu teilen. Derjenige aber, der gutheißt und folgt, d. h. der ihre Unrechtshandlung mit seinem Herzen gutheißt und ihnen darin folgt, so ist er nicht unschuldig und nicht vor der Sünde gefeit. In diesem Hadith befiehlt der Gesandte Allahs (s), den Herrscher (für sein Unrecht) anzuprangern. Er erhob dieses Anprangern zur Pflicht, wobei es auf irgendeine mögliche Weise zu erfolgen hat. Bedingung ist aber, dass es nicht durch Kampfhandlungen, also nicht durch das Schwert, geschieht, es sei denn, der Kalif lässt einen offenen Unglauben (*kufr*) zutage treten. Mit der Zunge kann das Anprangern in uneingeschränkter Weise erfolgen, d. h. in beliebig wählbaren Worten. Ist man zu einer Veränderung des Unrechts mit der Hand oder zu dessen Anprangerung mit der Zunge nicht imstande, so soll man es mit dem Herzen ablehnen. Wer jedoch das Unrecht nicht ablehnt oder anprangert, wird als Teilhaber an der Sünde des Herrschers angesehen. So erwähnt der Prophet in seinem Hadith, dass derjenige, der die Machenschaften der Herrscher gutheißt und ihnen darin folgt, nicht unschuldig und nicht gefeit von der Sünde ist. Dieses Gebot der Anprangerung gilt jedoch für den Fall, dass sie Unrecht tun, aber nach wie vor mit dem Islam regieren. Kehren sie sich aber von der Implementierung des Islam ab und wenden die Gesetze des Unglaubens an, so hat sich das islamische Recht nicht mit der Anprangerung mittels Hand, Zunge oder Herzen begnügt, sondern die Methode zur Veränderung ihrer Taten oder ihrer Person mit dem Kampf und dem Schwerte festgelegt. Im Hadith von Um Salama, den Muslim berichtet, heißt es:

«قالوا أفلا نقاتلهم قال: لا، ما صلوا»

Sie fragten: „Sollen wir sie nicht mit dem Schwerte bekämpfen?" Er sagte: „Nein, solange sie beten." Eine andere Tradierung des Hadithes lautet:

«ألا نقاتلهم يا رسول الله قال: لا، ما صلوا»

„Sollen wir sie nicht bekämpfen, o Gesandter Allahs?" Er sagte: „Nein, solange sie beten." Im Hadith von ʿAuf ibn Mālik, den ebenfalls Muslim berichtet, heißt es:

«قيل يا رسول الله أفلا ننابذهم بالسيف فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة»

Man fragte: „O Gesandter Allahs, sollen wir sie nicht mit dem Schwerte bekämpfen?" Er sagte: „Nein, solange sie das Gebet unter euch aufrecht halten." Und bei al-Buḫārī wird von ʿUbāda ibn aṣ-Ṣāmit berichtet, der sagte:

«دعانا النبي ﷺ فبايعناه فقال فيما أخذ علينا أن بايَعَنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله قال: إلاّ أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»

Der Prophet (s) rief uns zur *baiʿa* auf und wir gaben sie ihm. Zu dem, wozu er uns verpflichtete, zählte, dass wir ihm den Eid leisteten zu hören und zu gehorchen bei Gefallen und Missfallen, was uns leicht und schwer fällt, auf die Be-

vorzugung uns selbst gegenüber sowie darauf, die Befehlsgewalt denen, die sie innehaben, nicht streitig zu machen. Der Prophet ergänzte: „Außer ihr seht einen offenkundigen Kufr, für den ihr von Allah einen sicheren Beweis habt." Aus dem Sinngehalt (*mafhūm*) dieser Hadithe ergibt sich im Umkehrschluss, dass wir die Befehlsgewalt denjenigen, die sie innehaben, streitig machen sollen, wenn wir einen offen zutage tretenden Unglauben erkennen, und sie mit dem Schwerte bekämpfen sollen, wenn sie das Gebet unter uns nicht aufrecht halten. Für den Herrscher stellt dies eine Metonymie (*kināya*) für das Regieren nach dem Islam dar. Das bedeutet, solange sie nach dem Islam regieren, darf man sie nicht bekämpfen, nicht das Schwert gegen sie erheben und ihnen die Befehlsgewalt nicht streitig machen. Demzufolge hat der Islam die Erfüllung der allgemeinen Verantwortlichkeiten in vollkommener Weise gewährleistet.

Der islamische Staat ist ein menschlicher und kein göttlicher Staat

Der Islamische Staat ist das Kalifat. Es verkörpert jenes Amt, dessen Inhaber alle Regierungs-, Herrschafts- und Gesetzgebungsvollmachten ausnahmslos innehat. Das Kalifat ist eine allgemeine Führerschaft für alle Muslime auf der Welt, um die Gesetze des islamischen Rechts nach den Ideen einzuführen, mit denen der Islam gekommen ist, und den Rechtssprüchen, die er erlassen hat, und um die Botschaft des Islam in die Welt zu tragen, indem man den Menschen den Islam darlegt, sie dazu einlädt und den *ǧihād* auf dem Wege Allahs vollzieht. Man nennt es auch "Imamat" bzw. "die Führerschaft der Gläubigen" (*imārat al-muʾminīn*). Es ist jedoch ein menschliches und kein göttliches Amt. Es wurde eingeführt, um die Lebensordnung des Islam auf die Menschen anzuwenden und den Islam unter der Menschheit zu verbreiten. Das Kalifat ist definitiv vom Prophetentum verschieden, denn das Prophetentum bzw. die Gesandtschaft bezeichnet den Fall, bei dem der Prophet bzw. der Gesandte von Gott eine Gesetzgebung offenbart bekommt, um sie den Menschen – abgesehen von deren Anwendung - zu verkünden. Der Erhabene sagt:

﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾

Dem Gesandten obliegt nur die deutliche Verkündung! (24:54) Auch sagt Er:

﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ﴾

Dir obliegt allein die Verkündung. (13:40) Und Er sagt:

﴿مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾

Dem Gesandten obliegt allein die Verkündung. (5:99) Und dies unterscheidet sich vom Kalifat, das die Aufgabe beschreibt, das Gesetz Allahs auf die Menschen anzuwenden. Für einen Propheten oder Gesandten ist es jedoch keine Bedingung, das Gesetz, das Allah ihm offenbart hat, auf die Menschen auch anzuwenden. Um Prophet oder Gesandter zu sein ist es lediglich Voraussetzung, von Gott ein Gesetz offenbart zu bekommen mit dem Befehl, es zu verkünden. Demzufolge waren unsere ehrenwerten Herren Moses, Jesus und Abraham - der Friede Allahs sei mit ihnen - Propheten und Gesandten. Sie wandten nicht selbst das göttliche Gesetz an, mit dem sie kamen, und waren selbst keine Herrscher.

Demzufolge ist die Stellung des Prophetentums bzw. Gesandtschaft grundsätzlich eine andere als die des Kalifats. Das Prophetentum ist eine göttliche Stellung, die Allah jenem gewährt, den Er dafür auserwählt hat. Das Kalifat hingegen ist ein menschliches Amt. Dabei leisten die Muslime die *baiʿa* wem sie wollen und stellen aus ihren Reihen nach eigener Wahl einen Kalifen auf. Unser Prophet Muḥammad (s) war darüber hinaus auch ein Regent, der das göttliche Gesetz (*šarīʿa*), mit dem er entsandt wurde, anwandte. Er hatte die Stellung der Propheten- bzw. Gesandtschaft inne und übernahm gleichzeitig das Amt des Oberhauptes der Muslime, um die Gesetze des Islam durchzuführen. Allah befahl ihm zu regieren, wie er

ihm auch befahl, die Botschaft zu verkünden. So sagt Er ihm:

﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾

Und wahrlich, richte unter ihnen nach dem, was Allah herabgesandt hat. (5:48) Auch sagt Er:

﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾

Wahrlich, Wir haben zu dir das Buch mit der Wahrheit herabgesandt, auf dass du unter den Menschen nach dem richtest, was Allah dir gezeigt hat. (4:105) In gleicher Weise befiehlt Er ihm:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ ﴾,

O Gesandter, verkünde das, was dir von deinem Herrn herabgesandt wurde. (4:67). Auch sagt Er:

﴿ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَۚ ﴾

Mir ist dieser Koran offenbart worden, auf dass ich euch damit warne und jeden, den er erreicht. (6:19) Und Er sagte:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ ۝ قُمۡ فَأَنذِرۡ ﴾

Du Bedeckter, steh auf, und warne! (74:1-2). Wenn der Gesandte (s) allerdings die Verkündung der Botschaft mit dem Wort vornahm, wie die Verkündung der Worte Allahs

﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ ﴾

Doch Allah hat den Handel erlaubt und den Zins verboten (2:275), oder durch die Tat, wie das Abkommen von al-Ḥudaibīya, so hat er dies in apodiktischer Weise getan und einen definitiven Befehl zu deren Vollzug erteilt. In diesem Falle hat er keine Beratungen durchgeführt und den Ratschlag, den man ihm erteilte, sogar abgelehnt, wenn er der Offenbarung widersprach. Wenn er aber nach einem Rechtsspruch, der ihm noch nicht offenbart worden war, gefragt wurde, dann schwieg er, bis er dafür eine Offenbarung erhielt. Beim bloßen Vollzug der Handlungen jedoch zog der Gesandte (s) die Menschen sehr wohl zurate, und als er zwischen ihnen richtete, so tat er dies nicht in definitiver Weise. Vielmehr erklärte er selbst, dass er nach den ihm vorgelegten Argumenten entscheide. Als die Sure Barāʾa (9) offenbart wurde, entsandte der Prophet (s) ʿAlī ibn Abī Ṭālib mit dieser Sure zu Abū Bakr und befahl ihm, sie den Menschen allseits bekannt zu machen und sie ihnen in der Pilgerzeit vorzulesen. Er trug sie ihnen in ʿArafa vor, zog zwischen ihnen herum, bis er sie ihnen vollständig übermittelt hatte. Als der Prophet (s) den Ḥudaibīya-Vertrag abschloss, lehnte er die Meinungen aller Gefährten ab und zwang sie, seine Ansicht zu übernehmen, weil es die Offenbarung Gottes war. Als ihn Ǧābir fragte, was er mit seinem Vermögen tun solle, antwortete der Gesandte ihm nicht, bis die Offenbarung mit dem diesbezüglichen Rechtsspruch kam. Al-Buḫārī berichtet von Muḥammad ibn al-Munkadir, der sprach: *Ich hörte Ǧābir ibn ʿAbdillāh sagen:*

«سمعت جابر بن عبد الله يقول: مرضت فجاءني رسول الله ﷺ يعودني وأبو بكر وهما ماشيان فأتاني وقد أغمي عليّ فتوضأ رسول

الله ﷺ، ثم صب وضوءه عليّ، فأفقت فقلت: يا رسول الله وربما قال سفيان فقلت: أي رسول الله كيف أقضي في مالي؟ كيف أصنع في مالي؟ قال فما أجابني بشيء حتى نزلت آية الميراث»

Ich erkrankte eines Tages und der Gesandte Allahs (s) kam und stattete mir mit Abū Bakr einen Krankenbesuch ab. Als er zu mir eintrat, lag ich gerade in Ohnmacht. Der Gesandte Allahs (s) vollzog die Gebetswaschung und schüttete mir das Wasser aus seiner Waschung über den Kopf. Ich kam zu mir und fragte: „O Gesandter Allahs. Wie soll ich über mein Vermögen entscheiden? Was soll ich mit meinem Vermögen tun?" Er gab mir jedoch keine Antwort, bis der Erbschafts-Vers offenbart wurde. In dieser Art hat sich der Prophet im Falle der Gesandtschaft und der Verkündung der Botschaft an die Menschen verhalten. Was jedoch den Vollzug der Regierungsaufgaben betraf, so ist der Gottesgesandte in einer anderen Weise vorgegangen. So rief er vor der Schlacht von Uḥud die Muslime in der Moschee zusammen und beriet sich mit ihnen, ob er innerhalb Medinas kämpfen oder (mit der Armee) hinausziehen solle. Die Meinung der Mehrheit war auszuziehen, wohingegen er den Verbleib in Medina bevorzugte. Er folgte jedoch der Mehrheitsmeinung, zog hinaus und kämpfte außerhalb Medinas. Auch wenn er zwischen den Menschen richtete, dann warnte er sie davor, ihnen etwas vom Recht eines anderen zuzusprechen. Al-Buḫārī berichtet von Um Salama, dass der Gesandte Allahs (s) an seiner Tür ein Streitgespräch vernahm. Er ging hinaus zu ihnen und sprach:

«إنما أنا بشر وإنه يأتيني الخصم فلعل بعضكم أن يكون أبلغ من بعض فأحسب أنه صادق فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو ليتركها»

Ich bin doch nur ein Mensch. Der Kontrahent kommt zu mir. Vielleicht sind einige von euch redegewandter als andere, ich nehme an, dass er die Wahrheit spricht und gebe ihm Recht. Wem ich etwas vom Recht eines Muslims zuspreche, so ist es ein Stückchen Feuer. Er soll es nehmen oder lassen. Auch berichtet at-Tirmiḏī, dass der Gesandte Allahs (s) sprach:

«وإني لأرجو أن ألقى ربي وليس أحد منكم يطلبني بمَظْلِمة في دم ولا مال»

[…] und ich hoffe, auf meinen Herrn zu treffen, ohne dass mich jemand von euch in einer Ungerechtigkeit anklagt – in seinem Blut oder seinem Vermögen. Das belegt, dass der Gesandte (s) zwei Stellungen innehatte: die Stellung des Propheten bzw. Gesandten und die Stellung des Oberhauptes der Muslime auf Erden, um das Gesetz Gottes zu errichten, das Er ihm offenbarte. In jeder dieser beiden Positionen verhielt er sich in einer Weise, die diese Position erforderlich macht und die sich von seinem Verhalten in der jeweils anderen Position unterschied. So nahm er von den Menschen die *baiʿa* entgegen. Er nahm sie von Männern und Frauen entgegen, nicht aber von Kindern, die die Geschlechtsreife noch nicht erreicht hatten. Dieser Umstand untermauert, dass es eine *baiʿa* auf die Regentschaft war und nicht

auf das Prophetentum. Aus diesem Grunde sehen wir auch, dass Allah, der Erhabene, den Propheten niemals in der Verkündung der Botschaft selbst und der Erfüllung ihrer Aufgaben getadelt hat. Er verlangte von ihm lediglich, sich nicht über die Ablehnung der Menschen zu grämen. Die Erfüllung der Aufgabe der Gesandtschaft liegt in der reinen Verkündung. So hatte der Prophet (s) lediglich die Pflicht zu verkünden. Der Erhabene sagt:

﴿ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ ۚ ﴾

Drum verzehre dich ihretwegen nicht in Bedauern. (35:8) Und Er sagt:

﴿ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ ﴾

Und sei ihretwegen nicht traurig. Und lass dich wegen der Ränke, die sie schmieden, nicht bedrücken. (16:127) Auch sagt Er:

﴿ إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ۗ ﴾

Wahrlich, dir obliegt nur die Verkündung. (42:48) Allerdings tadelte der Erhabene den Gesandten, wenn es um die Erfüllung der Regierungsaufgaben ging, und zwar in jenen Handlungen, die der Prophet gemäß bereits offenbarter und von ihm verkündeter Rechtssprüche vollzog. Er tadelte ihn dafür, dass er die Handlungen manchmal "gegen die bessere Art" (*ḫilāf al-aulā*) vollzog. So sagt der Erhabene:

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي ٱلْأَرْضِ ۚ ﴾

Kein Prophet darf Kriegsgefangene haben, solange er (die Gegner) im Land nicht vollständig niedergekämpft hat. (8:67) Auch sagt Er:

﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ ﴾

Allah verzeihe dir! Warum hast du ihnen Dispens gewährt [...]? (9:43) All diese Texte sind deutlich in der Aussage, dass die Position des Oberhauptes der Muslime in der Regentschaft eine andere ist als die des Prophetentums. Aus ihnen allen geht deutlich hervor, dass das Kalifat, das ja eine allgemeine Führerschaft für alle Muslime verkörpert, ein menschliches und kein göttliches Amt ist, da es das Regierungsamt darstellt, das der Gesandte Allahs (s) (neben seinem Prophetentum) innehatte. Der Prophet (s) ließ dieses Amt zurück und befahl, dass einer der Muslime ihm darin nachfolgen solle. Anstelle des Gesandten Allahs (s) soll nun sein Nachfolger (arab.: *ẖalīfa*, dt.: Kalif) die Regentschaft - aber nicht das Prophetentum - übernehmen. Somit ist es eine Nachfolge des Gesandten (s) in der Führung der Muslime zur Anwendung der Gesetze des Islam und zum Weitertragen seiner Botschaft und nicht im Empfangen der Offenbarung und dem Erhalt des göttlichen Rechts.

Was die Unfehlbarkeit (*ʿiṣma*) des Gesandten (s) anbelangt, so rührt sie aus seiner Eigenschaft her, Prophet zu sein. Die Tatsache, dass er gleichzeitig Regent war, hat mit dieser Frage nichts zu tun. Die Unfehlbarkeit gehört nämlich zu den Attributen, die alle Propheten und Gesandten besitzen müssen, unabhängig davon, ob sie es sind, die die Menschen nach dem ihnen offenbarten Gesetz regieren und es anwenden, oder ob sie sich nur auf die Verkündung beschränken,

ohne die Regentschaft und Implementierung der Gesetze selbst vorzunehmen. Die ehrwürdigen Propheten Moses, Jesus und Abraham waren ebenso unfehlbar, wie unser Prophet Muhammad (s) es war. Die Unfehlbarkeit ist mit dem Prophetentum und der Gesandtschaft verbunden, nicht aber mit der Regentschaft. Die Tatsache, dass der Gesandte (s) während des Vollzugs seiner Regierungsaufgaben keine sündhafte Tat beging und keine Pflicht vernachlässigte, geht ebenfalls aus seiner Unfehlbarkeit als Prophet und Gesandter hervor und nicht aus seiner Eigenschaft, Regent zu sein. Demzufolge setzt die Ausübung der Regierungstätigkeit durch den Propheten nicht zwangsweise das Attribut der Unfehlbarkeit voraus. Der Gesandte Muḥammad (s) war real gesehen unfehlbar, weil seine Eigenschaft als Prophet es mit sich brachte. Die Regierungsaufgabe übernahm er jedoch in seiner Eigenschaft als Mensch, der Menschen regiert. Der Koran hat klar festgestellt, dass es sich beim Propheten um einen Menschen handelt. So sagt der Erhabene:

﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾

Sprich: „Ich bin doch nur ein Mensch wie ihr". (18:110) Danach macht Er den Aspekt deutlich, durch den sich der Prophet gegenüber anderen Menschen auszeichnet:

﴿يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾

„mir wird offenbart". (18:110) Was ihn auszeichnet, ist somit die Tatsache, dass ihm offenbart wird, d. h. der Umstand seines Prophetentums. Ansonsten ist er ein Mensch wie jeder andere. Im Bereich der Regentschaft ist er demzufolge ein Mensch wie alle

anderen Menschen, und wer ihm darin nachfolgt, ist zweifelsohne ebenso nur ein Mensch. Wie gesagt, folgt der Kalif ihm lediglich in der Regentschaft nach, nicht aber in seiner Eigenschaft als Prophet und Gesandter. Deswegen ist beim Kalifen die Unfehlbarkeit keine Voraussetzung, da sie nicht zu den Voraussetzungen der Regentschaft, sondern zu denen des Prophetentums gehört. Der Kalif ist jedoch nur ein Regent. Die Bedingung der Unfehlbarkeit stellt sich in seinem Falle also nicht und darf gar nicht gestellt werden, da sie ausschließlich ein Merkmal der Propheten ausmacht, die für niemanden sonst zulässig ist. Ihr Vorhandensein bei Propheten und Gesandten ist durch den Verkündungsauftrag unabdingbar, da es sich um die Unfehlbarkeit bei der Verkündung der göttlichen Botschaft handelt. Das bei ihnen ebenso vorhandene Merkmal der Sündlosigkeit ergibt sich aus der Unfehlbarkeit beim Verkünden, da die Unfehlbarkeit bei der Verkündung nicht vollkommen ist, wenn sie nicht auch die Unfehlbarkeit durch das Nichtbegehen von Sünden umfasst. Somit ist die Sündlosigkeit ebenso durch den Verkündungsauftrag der Propheten bedingt und nicht durch den Glauben oder Unglauben der Menschen bzw. durch das Begehen oder Nichtbegehen von Fehlern während des Vollzugs von Handlungen. Die Unfehlbarkeit ergibt sich ausschließlich aus dem Auftrag zur Verkündung der Botschaft. Wäre der Prophet durch Gott nicht unfehlbar gemacht, bestünde die Möglichkeit, dass er die Botschaft verschweigt, ihr etwas beifügt, etwas weglässt oder auch Lügen über Gott verkündet, die Er nicht gesagt hat. Es wäre dann möglich, dass er sich irrt und etwas anderes verkündet, als ihm anbefohlen wurde. All das widerspricht jedoch einer von Gott offenbarten Botschaft und den Eigenschaften

eines Gesandten, an den geglaubt werden muss. Deswegen ist es unabdingbar, dass der Gesandte bei der Verkündung der Botschaft Unfehlbarkeit genießt und in Folge auch geschützt davor ist, Sünden zu begehen. Das ist auch der Grund, warum die Gelehrten in der Frage der Unfehlbarkeit der Propheten bezüglich ihrer Möglichkeit, Sünden zu begehen, unterschiedlicher Meinung waren. Manche von ihnen meinten, dass ein Prophet nur davor geschützt sei, große Sünden zu begehen; es sei für ihn aber zulässig, dass er kleine Sünden begeht. Andere wiederum meinten, dass ein Prophet bzw. Gesandter generell davor geschützt sei, große und kleine Sünden zu begehen. Diese unterschiedlichen Ansichten ergaben sich aus der Überlegung, inwiefern Handlungen die Vollkommenheit der Verkündung infrage stellen können. Würde eine Handlung die Vollkommenheit der Verkündung infrage stellen, muss die Unfehlbarkeit auch sie umfassen, und der Prophet muss davor gefeit sein, sie zu begehen, da die Gewähr der vollkommenen Verkündung nur dann erfolgen kann, wenn er vor dem Begehen einer solchen Handlung geschützt ist. Hängt die vollkommene Verkündung der Botschaft jedoch nicht davon ab, so ist die Handlung von der Unfehlbarkeit nicht umfasst. Demzufolge ist er dann nicht vor dem Begehen dieser Handlung geschützt, da die Verkündung auch ohne diesen Schutz in vollkommener Weise erfolgen kann. Deswegen herrscht unter allen Muslimen Einigkeit darüber, dass ein Gesandter nicht davor gefeit ist, Handlungen "gegen die bessere Art" (*ḫilāf al-aulā*) zu begehen, da sie die Vollkommenheit der Verkündung definitiv nicht infrage stellen. Die Unfehlbarkeit ist demzufolge eine Besonderheit der Verkündung und ausschließlich mit ihr verbunden. Sie trifft deshalb nur auf

Propheten und Gesandte zu und darf keinesfalls auf andere übertragen werden.

Der Beweis der Unfehlbarkeit ist darüber hinaus rationaler Natur. Was die Aussage Allahs anbelangt

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾

Allah will doch nur die Unreinheit (riğs) von euch nehmen, ihr Angehörige des Hauses, und euch höchstmöglich reinigen. (33:33), so ist damit gemeint, dass Er Verdacht und Beschuldigung von euch nehmen möchte. Diese *āya* ist ein Teil von drei Versfolgen. So sagt der Erhabene:

﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ۚ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٣٢﴾ وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾ وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾

Ihr Frauen des Propheten! Ihr seid nicht wie andere Frauen, wenn ihr gottesfürchtig seid. So fügt euch nicht beim Reden, damit nicht der, in dessen Herzen Krankheit ist, Erwartungen hege,

sondern redet in geziemenden Worten. (32) Verweilt in euren Häusern; und stellt eure Reize nicht zur Schau wie in der Zeit der früheren Unwissenheit. Verrichtet das Gebet und entrichtet die Abgabe (zakāt) und gehorcht Allah und Seinem Gesandten. Allah will doch nur die Unreinheit (riğs) von euch nehmen, ihr Angehörige des Hauses, und euch höchstmöglich reinigen. (33) Und gedenkt der Verse Allahs und der Weisheit, die in euren Häusern verlesen werden; denn wahrlich, Allah ist Gütig, Allkundig. (33:32-34) Die Verse stehen in keinem noch so gearteten Zusammenhang mit der Unfehlbarkeit. Aus der Aussage

﴿لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ﴾

die Unreinheit (riğs) von euch nehmen kann man also keinesfalls verstehen, dass Er sie unfehlbar macht. Die Beseitigung des *riğs* bedeutet die Beseitigung der Unreinheit. Gemeint ist die ideelle Unreinheit, also Verdacht und Beschuldigung, wie es in den Sätzen der beiden Verse davor klar erwähnt wird. Mit Reinheit ist also hier die Reinheit von Verdacht und Beschuldigung gemeint. Denn der Ausdruck *riğs* bedeutet sowohl materielle als auch ideelle Unreinheit und kann auch Strafe bedeuten. Im Koran wurde er in diesen Bedeutungen verwendet. Der Erhabene sagt:

﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ﴾

So meidet die Unreinheit (riğs) der Götzen. (22:30). Auch sagt Er:

﴿كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾

Also legt Allah die Unreinheit (riğs) auf jene, die nicht glauben. (6:125) In diesen beiden Versen bedeutet *riğs* die ideelle Unreinheit (das Gräuel der Sünde). Des Weiteren sagt der Erhabene:

﴿أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾

[...] oder Schweinefleisch, denn es ist unrein. (6:145) Hier ist das Unsaubere, also das materiell Unreine gemeint. Auch sagt der Erhabene:

﴿وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾

Und Er legt die Unreinheit (riğs) auf jene, die nicht verstehen. (10:100) Seine Aussage in der *āya*

﴿لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ﴾

die Unreinheit (riğs) von euch nehmen bedeutet also, die ideelle Unreinheit von euch zu nehmen, d. h. Argwohn und Beschuldigung. Was die Aussage des Erhabenen anbelangt

﴿وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾

[...] und euch höchstmöglich reinigen (wa yuṭahhirakum taṭhīrā), so ist keiner der beiden Ausdrücke *yuṭahhirakum* und *taṭhīrā* je in der Bedeutung von Unfehlbarkeit verwendet worden – weder in der arabischen Sprache noch im Koran noch in den Hadithen. In der Sprache bedeutet *ṭahhara aš-šaiʾa ṭahāratan wa taṭhīra* den Schmutz von einer Sache zu entfernen. Man sagt auch: *al-marʾa ṭāhira min al-ḥaiḍ*, wenn die Frau von der Regel gereinigt ist. Oder: *ṭāhira min an-nağāsa wa min al-ʿuyūb*, wenn sie frei von Un-

sauberkeit und Mäkel ist. Im islamischen Recht bedeutet *ṭahāra* die Beseitigung der rituellen Unreinheit. Der Gesandte (s) sprach:

«لا يقبل الله صلاة بغير طهور»

Allah nimmt das Gebet ohne Reinheit nicht an. Auch im Koran sind die Ausdrücke in diesen Bedeutungen verwendet worden. Der Erhabene sagt:

﴿ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴾

Und deine Kleidung, so reinige (sie). (74:4)

﴿ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ ﴾

[...] Wasser, um euch damit zu reinigen. (8:11)

﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ ﴾

Und nähert euch ihnen nicht, bis sie gereinigt sind. (2:222) Damit ist die Reinigung vom Schmutz und ebenso von der Menstruation gemeint. Auch sagt der Erhabene:

﴿ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ ﴾

Er wählte dich aus und reinigte dich. (3:42) D. h. von jedem Makel. Und Er sagt:

﴿ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟ ۚ ﴾

Und wenn ihr unrein seid, dann reinigt euch. (5:6) D. h. nach dem Geschlechtsverkehr oder dem Samenerguss. Der Ausdruck *taṭhīr* (Reinigung) ist auch

für die Gläubigen verwendet worden. So sagt der Erhabene:

﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ ﴾

Allah will euch keine Bedrängnis auferlegen, vielmehr will Er euch reinigen. (5:6) Alle diese Texte legen fest, dass mit der o. a. *āya* die von Gott erwirkte Reinigung von Argwohn und Beschuldigung gemeint ist und keinesfalls eine von Ihm gewährte Unfehlbarkeit. Die *āya* stellt somit keinen Beweis für die Unfehlbarkeit dar.

Demzufolge ist es der Verstand, der die Unfehlbarkeit eines Propheten und Gesandten bei der Botschaftsverkündung zwingend voraussetzt. Die Tatsache, dass jemand Prophet oder Gesandter ist, bringt die Unfehlbarkeit notwendigerweise mit sich. Andernfalls kann er kein Prophet bzw. Gesandter sein. Der Verstand kommt ebenso zum zwingenden Schluss, dass jemand, der nicht mit der Verkündung der Botschaft Gottes beauftragt wurde, das Attribut der Unfehlbarkeit nicht besitzen kann, weil er ein Mensch ist. Und zur Natur des Menschen - wie Allah ihn erschaffen hat - gehören das Begehen von Fehlern und das Vergessen dazu. Da der normale Mensch keinen Auftrag erhalten hat, eine Botschaft von Gott zu verkünden, existiert auch kein Grund für ihn, das Attribut der Unfehlbarkeit zu besitzen. Wenn jemand die Unfehlbarkeit für sich in Anspruch nimmt, dann bedeutet es, dass er mit einer Botschaft von Gott beauftragt wurde. Was jedoch unzulässig ist, da es nach Muḥammad (s)

keinen Propheten mehr geben wird. So sagt der Erhabene:

﴿ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ ﴾

[...] sondern ein Gesandter Allahs und das Siegel der Propheten! (33:40) Die Behauptung der Unfehlbarkeit bedingt somit den Anspruch auf eine Gesandtschaft von Gott. Da der Gesandte von Gott verkündet, ihm aber als Mensch bei der Verkündung von Gott Fehler und Irrtümer unterlaufen können, macht der Schutz der göttlichen Botschaft vor Veränderung und Verwechslung während der Verkündung die Unfehlbarkeit des Gesandten, d. h. seine Bewahrung vor Irrgang und Fehlern, zwingend erforderlich. Allein aus diesem Grund ist die Unfehlbarkeit eine der notwendigen Eigenschaften eines Gesandten, und nur die Gesandtschaft ergibt sich als zwingende Folge daraus. Sollte die Unfehlbarkeit nun jemand anderem zugesprochen werden – wobei bekanntlich nur die Verkündung der Botschaft von Gott sie zwingend mit sich bringt –, so hat man dieser Person damit gleichzeitig den Grund und die zwingende Folge aus der Unfehlbarkeit zugesprochen; nämlich die Verkündung einer göttlichen Botschaft. Somit hat man für diese Person behauptet, den Auftrag zur Verkündung einer Botschaft von Gott erhalten zu haben. Aus diesem Grund ist es unzulässig, bei einem Kalifen die Unfehlbarkeit vorauszusetzen, da dies für ihn bedeuten würde, beauftragt zu sein, eine Botschaft von Gott zu verkünden. Das (allein) würde die Unfehlbarkeit für ihn notwendig machen - ein Umstand aber, der (nach dem Propheten Muḥammad) ausgeschlossen ist.

Aus all dem wird deutlich, dass der Kalif ein Mensch ist, der Rechtes und Unrechtes begehen kann. Es ist für ihn zulässig, dass ihm – wie anderen Menschen auch – Dinge entfallen, dass er vergisst, lügt, Verrat übt, Sünde begeht und anderes tut, weil er eben ein Mensch und kein Prophet oder Gesandter ist. Der Prophet (s) hat selbst darüber berichtet, dass der Imam Fehler begehen kann und dass Ungerechtigkeit, Sündhaftigkeit und Ähnliches von ihm ausgehen können, wofür ihn die Menschen hassen und verdammen werden. Er erwähnte sogar, dass er offenen Unglauben begehen könnte. So berichtet Muslim von Zuhair ibn Ḥarb über Šabāba über Warqāʾ über Abū az-Zinād über al-Aʿraǧ von Abū Huraira, dass der Prophet (s) sprach:

«إنما الإمام جُنة يُقاتل من ورائه ويُتقى به، فإن أمر بتقوى الله عز وجل وعدل كان له بذلك أجر وإن يأمر بغيره كان عليه منه»

Der Imam ist ein Schutz; man kämpft hinter ihm und schützt sich durch ihn. Wenn er Gottesfurcht anbefiehlt und gerecht ist, so wird ihm dafür ein Lohn gegeben. Sollte er jedoch anderweitiges befehlen, so trägt er dafür seine Schuld. Das macht klar, dass der Imam nicht unfehlbar ist und es für ihn möglich ist, anderes als Gottesfurcht zu befehlen. Muslim berichtet auch über ʿUṯmān ibn Abū Šaiba über Ǧarīr über al-Aʿmaš über Zaid ibn Wahb von ʿAbdullāh, dass der Gesandte Allahs (s) sprach:

«إنها ستكون بعدي أثرة وأمور تنكرونها، قالوا يا رسول الله: كيف تأمر من أدرك منا ذلك؟ قال: تؤدون الحق الذي عليكم، وتسألون الله الذي لكم»

„Nach mir wird es Bevorzugung geben und Dinge, die ihr ablehnt." Sie fragten: "O Gesandter Allahs! Was befiehlst du jenem, der von uns das erlebt?" Er antwortete: "Erfüllt die Pflicht, die euch obliegt und bittet Allah um das, was euch zusteht." Auch berichtet Muslim über Isḥāq ibn Ibrāhīm al-Ḥanẓalī über ʿĪsā ibn Yūnus über al-Auzāʿī über Zaid ibn Yazīd ibn Ǧābir über Zuraiq ibn Ḥaiyān über Muslim ibn Qaraẓa von ʿAuf ibn Mālik, dass der Gesandte Allahs (s) sprach:

«خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلّون عليكم وُتصلّون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم، قيل يا رسول الله: أفلا ننابذهم بالسيف فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئاً تكرهونه فاكرهوا عمله، ولا تنزعوا يداً من طاعة»

"Die besten unter euren Imamen sind jene, die ihr liebt und die euch lieben, für die ihr betet und die für euch beten. Und die schlimmsten unter euren Imamen sind jene, die ihr verabscheut und die euch verabscheuen, die ihr verflucht und die euch verfluchen." Sie fragten: "O Gesandter Allahs, sollen wir sie nicht mit dem Schwerte bekämpfen?" Er antwortete: "Nein, solange sie das Gebet aufrecht halten! Wenn ihr von eurem Herrscher etwas seht, was ihr ablehnt, so lehnt seine Handlung ab, zieht jedoch keine Hand aus dem Gehorsam." Al-Buḫārī berichtet über Ismāʿīl über ibn Wahb über ʿAmr ibn Bukair über Busr ibn Saʿīd von Ǧunāda ibn Abī Umaiya, der sagte: *Wir traten zu ʿUbāda ibn aṣ-Ṣāmit ein, als er krank war, und sagten:*

„Möge Allah dich läutern, erzähle uns einen Hadith, mit dem Allah dir Nutzen bringt, den du vom Propheten (s) gehört hast." Da sprach er:

«دعانا النبي ﷺ فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله قال: إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»

Der Prophet rief uns zur *baiʿa* auf und wir gaben sie ihm. Zu dem, wofür er uns die *baiʿa* abnahm, zählte, dass wir hören und gehorchen bei Gefallen und Missfallen, im Leichten wie im Schwierigen, auch auf die Bevorzugung uns selbst gegenüber hin, und dass wir die Befehlsgewalt jenen, die sie innehaben, nicht streitig machen. Er (der Prophet) ergänzte: „Es sei denn, ihr seht einen offenkundigen Kufr, für den ihr von Allah einen klaren Beleg habt!" Und von ʿĀʾiša wird berichtet, dass der Gesandte Allahs (s) sagte:

«ادرؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم, فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة»

Wendet die *ḥudūd*-Strafen von den Muslimen ab, so ihr dazu imstande seid. Wenn er (der Beschuldigte) einen Ausweg hat, so lasst ihn ziehen. Dass dem Imam bei einem Strafverzicht ein Fehler widerfährt, ist besser, als wenn es bei einer Bestrafung geschieht.[38] Diese Hadithe legen

[38] Bei at-Tirmiḏī tradiert.

offen dar, dass es für den Imam zulässig ist, Fehler zu begehen, zu vergessen oder Sündhaftes zu tun. Trotzdem hat der Prophet (s) befohlen, am Gehorsam ihm gegenüber festzuhalten, solange er nach dem Islam regiert, kein offenkundiger Unglaube von ihm ausgeht und er zu keiner Sünde befiehlt. Kann nach all diesen Berichten des Gesandten (s) über die Kalifen – dass Taten von ihnen ausgehen werden, die die Muslime ablehnen, er aber dennoch zum Gehorsam ihnen gegenüber verpflichtet –, kann nach all dem noch behauptet werden, dass der Kalif unfehlbar sein muss und für ihn nicht das gilt, was für andere Menschen zulässig ist?

Das Gesagte betraf die Realität des Kalifats und die Tatsache, dass die Unfehlbarkeit keine Bedingung (für den Kalifen) darstellt, ja sogar als Bedingung nicht zulässig ist. Diejenigen jedoch, die behaupten, dass der Kalif unfehlbar sein muss, haben Belege für ihre Behauptung angeführt. Deshalb ist es notwendig, diese Belege anzuführen und zu untersuchen. Sie lassen sich in vier Belegen zusammenfassen:

1. Der Imam nimmt bei der Wahrung des islamischen Rechts, bei seiner Verkündung und Lehre die Stellung des Propheten ein. Er ist auch Statthalter des Propheten bei der Wahrnehmung der Angelegenheiten der Bürger, der Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit unter ihnen und der Aufhebung des Unrechts, das jemandem widerfahren ist. Ebenso nimmt er die Stellung des Propheten bei der Durchführung der *ḥudūd*[39] ein, der richterlichen Ermessensstrafen (*taʿzīr*) und der Implementierung des gesamten Islam auf die gesetz-

[39] Von Gott festgelegte Strafen für bestimmte Vergehen.

lich korrekte Weise. Deswegen muss er unfehlbar sein, befreit von allen Schändlichkeiten und Sünden, seien diese groß oder klein, und zwar ungeachtet dessen, ob er sie absichtlich oder unabsichtlich begeht. Dies hat vom Beginn seines Lebens an bis zu dessen Ende zu gelten.

2. Wäre Sündhaftigkeit für den Imam zulässig, dann bräuchte er einen anderen, unfehlbaren Imam, der ihn vor dem Begehen von Sünden und Fehlern zurückhält. Wären für den zweiten Fehler und das Begehen von Sünden zulässig, so bräuchte auch er einen unfehlbaren Imam, der ihn davor zurückhält. So würde sich die Kette fortsetzen, oder die Angelegenheit wird in die Hand eines unfehlbaren Imams gelegt, für den Sünde und Fehler unzulässig sind. Deshalb muss der Imam unfehlbar sein.

3. Das Imamat ist ein göttliches Amt zur Wahrung des göttlichen Rechts, das mit dem Zweck erlassen wurde, sich ihm zu fügen und danach zu handeln. Es ist keine normale Befehlsgewalt unter Menschen. Auch ist das islamische Recht, die Scharia, kein normales Gesetz und keine normale Verfassung irgendeiner Regierung, die man manipulieren kann. Der Herr über die Menschen, erhaben sei Er, wird deshalb keinen Statthalter über Sein Gesetz aufstellen, der nicht unfehlbar ist. So können die Menschen ihm gesichert vertrauen und die Rechtssprüche von ihm als realbezogene Gesetze Allahs annehmen, bei denen sich kein Zweifel einschleichen kann, der ein Handeln danach und eine Fügung unter die Entscheidung des Imams verhindern würde. Und dies ist nur mit der Unfehlbarkeit des Statthalters erfüllt, der mit der Wahrung der Scharia betraut ist. Denn dem Fehlbaren kann – weil Fehler

und Sünde bei ihm zulässig sind – nicht vollständig vertraut werden. Auch kann nicht mit absoluter Sicherheit gesagt werden, dass das, was er den Menschen vermittelt, das Gesetz Allahs in jenen Angelegenheiten verkörpert, die für sie nicht definitiv feststehen. Es ist nämlich nicht der Zweck, ihn als Hüter für einige Gesetze ohne die anderen aufzustellen, sondern für alles, mit dem der Prophet (s) gekommen ist. Deswegen muss er – so lange die Welt existiert - wissend in allen Gesetzen sein und sie allesamt behüten. Sollte jemand aufgestellt werden, der nur über einige Rechtssprüche Kenntnis hat, oder bei dem Sünde und Fehler zulässig wären, so wäre seine Aufstellung ein Bruch mit dem Zweck des weltlichen Auftrags, sich nämlich allem zu fügen, was an göttlichem Recht ergangen ist, und es vollständig umzusetzen. Bekanntlich gilt dieses ja bis zum Tage der Auferstehung. Der Bruch des Offenbarungszwecks ist für den Weisen (d. h. für Allah) jedoch unmöglich. Somit stellt die Aufstellung eines Fehlbaren oder einer Person, die nur über einige Gesetze Kenntnis hat, eine Unmöglichkeit dar.

4. Die Offenbarungstexte belegen die Pflicht, dass der Kalif unfehlbar ist. So existieren Koranverse, die das offen erklären. Aus drei Versen geht das deutlich hervor, und zwar:

a) Der Erhabene sagt:

﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾

Mein Bund wird nicht den Ungerechten gewährt. (2:128) Diese Aussage Allahs ist ein Beleg für die Unfehlbarkeitspflicht des Imams, der die Scharia

wahrt. Die *āya* befindet sich in Sure al-Baqara (2). Der Erhabene sagt:

﴿وَإِذِ ٱبۡتَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٖ فَأَتَمَّهُنَّۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامٗاۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِيۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهۡدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾

Und als Abraham von seinem Herrn durch Worte geprüft wurde und er sie erfüllte, da sprach Er: "Ich werde dich zu einem Vorbild (imām) für die Menschen machen." Da bat Abraham: "Auch von meiner Nachkommenschaft." Er (aber) sagte: "Mein Bund wird nicht den Ungerechten gewährt." (2:128) Die Worte (mit denen er geprüft wurde) bedeuten, ihn zu einem Imam zu machen, wie es die Verse nach dieser *āya* verdeutlichen. Als Abraham die Aussage seines Herrn vernahm

﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامٗاۖ﴾

Ich werde dich zu einem Imam für die Menschen machen und die Würde dieser Stellung erkannte, hegte er die Hoffnung, dass seiner Nachkommenschaft ein Anteil an dieser Position zukomme. Doch der Erhabene antwortete ihm:

﴿لَا يَنَالُ عَهۡدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾

Mein Bund wird nicht den Ungerechten gewährt. Was bedeutet, dass diese Stellung niemandem gewährt wird, der mit Unrecht befleckt wurde oder befleckt wird. Das umfasst ebenso jemanden, der sich selbst oder anderen gegenüber ungerecht war - wenn auch nur für kurze Zeit in seinem Leben. Diese Stel-

lung wird vielmehr jenem gewährt, der keinerlei Unrecht in seinem Leben begangen hat.

b) Der Erhabene sagt:

﴿أَفَمَن يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلۡحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّيٓ إِلَّآ أَن يُهۡدَىٰۖ﴾

Sprich: "Ist unter euren Teilhabern etwa einer, der zur Wahrheit leitet?" Sprich: "Allah ist es, Der zur Wahrheit leitet. Ist nun Der, Der zur Wahrheit leitet, nicht der Gefolgschaft würdiger als jener, der den Weg nicht zu finden vermag, es sei denn, er wird selbst geleitet?" (10:35) Dies ist ein Beweis für die Unfehlbarkeitspflicht des Imams, denn er leitet zur Wahrheit. Derjenige aber, bei dem der Fehler zulässig ist, kann nicht zur Wahrheit leiten, auch wenn er zufällig die Wahrheit treffen mag.

c) Der Erhabene sagt:

﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾

Gehorcht Allah und gehorcht dem Gesandten und jenen, die unter euch die Befehlsgewalt innehaben. (4:59) Dieser Vers ist ein Beleg für die Unfehlbarkeit der Befehlshaber, d. h. für die Unfehlbarkeit des Imams. Denn der Erhabene hat darin befohlen, den Befehlshabern in genereller Weise zu gehorchen, ohne den Gehorsam auf eine bestimmte Angelegenheit oder eine bestimmte Zeit zu beschränken. Als Konsequenz daraus ergibt sich, dass die Person, der gehorcht wird, unfehlbar sein muss. Denn ein anderer könnte eine Sünde befehlen oder Fehler begehen. Wä-

re in diesem Fall der Gehorsam ihm gegenüber verpflichtend – obwohl es verboten ist – so ergäbe sich daraus, dass der Erhabene die gleichzeitige Erfüllung zweier Gegensätze oder Widersprüche anbefiehlt, was unmöglich ist. Deswegen muss die Person, der gehorcht wird, unfehlbar sein. Darüber hinaus hat der Erhabene (in der *āya*) den Gehorsam gegenüber den Befehlshabern mit dem Gehorsam gegenüber dem Gesandten verknüpft und diesen wiederum mit dem Gehorsam Ihm Selbst gegenüber. Das bedeutet Ehrung und eine Untermauerung ihrer erhabenen Stellung. Mit jenen, die die Befehlsgewalt innehaben, müssen also die unfehlbaren Imame gemeint sein.

Das sind die Beweise jener Leute, die behaupten, dass die Unfehlbarkeit eine Bedingung für den Imam darstellt. Die Antwort darauf lässt sich wie folgt zusammenfassen:

Erstens: Der Kalif nimmt die Stellung des Gesandten in der Herrschaft ein, um die Scharia *anzuwenden* und nicht, um sie von Gott zu verkünden. Er ist also sein Nachfolger in der Regentschaft, nicht in der Verkündung von Gott. Und dies erfordert keine Unfehlbarkeit von ihm. Denn die Aufgabe des Regierens erfordert weder rational noch islamrechtlich die Unfehlbarkeit. Es stimmt, dass beim Kalifen bestimmte Eigenschaften Voraussetzung sind, und zwar: Das islamische Bekenntnis, die Männlichkeit, die Freiheit, die Geschlechtsreife, der Verstand, die Rechtschaffenheit und das Vermögen. Jede dieser Eigenschaften ist aufgrund eines islamrechtlichen Beweises, der dazu ergangen ist, zur Bedingung erhoben worden. Dass diese Eigenschaften als Bedingung für die Person des Kalifen zählen, bedeutet aber nicht, dass dieser davor gefeit

ist, sie zu brechen. Es bedeutet vielmehr, dass er diese Eigenschaften erfüllen muss, wenn er das Kalifat übernimmt. Was aber nicht heißen soll, dass er vor einer späteren Zuwiderhandlung geschützt ist. Entweder verdient er es dann, abgesetzt zu werden oder er scheidet aus dem Kalifat aus. Diese Bedingungen werden beim Kalifen in gleicher Weise vorausgesetzt wie die Rechtschaffenheit bei einem Zeugen. So muss der Zeuge diese Eigenschaft besitzen, damit seine Zeugenaussage angenommen wird. Es bedeutet aber nicht, dass er davor geschützt ist, ihr entgegenzuhandeln. Demzufolge ist die Tatsache, dass der Kalif die Stellung des Gesandten in der Herrschaft einnimmt, kein Beweis dafür, dass er unfehlbar sein muss. Was die Verkündung der Scharia seitens der Muslime anlangt, so ist sie nicht mit ihrer Verkündung von Allah gleichzusetzen. Verkündung bedeutet in diesem Falle der Pflicht nachzukommen, die Allah den Muslimen auferlegt hat, nämlich die islamische Botschaft an die Menschen heranzutragen und ihnen die Ideen und Gesetze des Islam zu lehren. Es bedeutet keinesfalls etwas anderes und stellt keineswegs eine Verkündung der Botschaft von Gott Selbst dar. Vielmehr ist es eine der Aufgaben, die uns durch den Propheten (s) erteilt wurde. Sie unterscheidet sich gänzlich von einer Verkündung der Botschaft von Gott durch einen Gesandten. Deswegen ist die Unfehlbarkeit dabei keine Erfordernis und auch nicht notwendig. Die Erfüllung dieser Aufgabe entspricht der Erfüllung irgendeiner anderen islamrechtlichen Aufgabe. Es stellt auch keine Pflicht für den Kalifen in seiner Eigenschaft als Kalif dar, sondern ist eine Pflicht für jeden Muslim, der Wissen über die Rechtslehre besitzt. Dem Kalifen ist in seiner Eigenschaft als Muslim befohlen worden, die Scharia zu

verkünden. Und dem Muslim ist dies in seiner Eigenschaft als Kenner der Scharia befohlen worden, sollte er über entsprechende Kenntnis verfügen. Denn die Verkündung ist eine Pflicht für den Muslim, der die Scharia kennt, und zwar in jenen Bereichen, über die er Kenntnis besitzt. Die Unfehlbarkeit stellt weder eine Pflicht für den Verkünder dar noch ist sie eine Bedingung für ihn. Das für den Kalifen in seiner Eigenschaft als Kalif verpflichtende Tragen der islamischen Botschaft ergibt sich aus der Tatsache, dass er der Herrscher ist, der die Befehlsmacht innehat. Er muss sie gemäß einer bestimmten Methode tragen - dem *ǧihād.* Die Unfehlbarkeit ist dabei keine Voraussetzung. Sie kann gar keine Voraussetzung sein.

Zweitens: Wenn der Kalif eine Sünde begeht, benötigt er keinen Imam, der ihn vom Begehen der Sünde abhält. Er benötigt vielmehr eine Umma, die ihn zur Rechenschaft zieht, ihn zur Änderung seines Verhaltens bringt oder ihn austauscht. Der Gesandte (s) legte dar, dass die Umma den Kalifen zur Rechenschaft zu ziehen hat und verlangte von ihr, das von ihm begangene Unrecht anzuprangern. Jeden, der dem Kalifen dabei wohlgesonnen ist und ihm in seiner Sünde folgt, machte der Prophet vor Allah (t) verantwortlich. Muslim berichtet über Abū Ġassān al-Masmaʿī und Muḥammad ibn Baššār, die beide von Muʿāḏ[40] berichten, der sagte[41]: *Mein Vater berichtete mir von Qatāda über al-Ḥasan über Ḍabba ibn Miḥṣan al-ʿAnazī von Um Salama, der Frau des Propheten (s), dass der Gesandte sprach:*

[40] Dies ist Muʿāḏ ibn Hišām ad-Dastuwāʾī.
[41] Wortwahl nach Abū Ġassān.

«إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع. قالوا: يا رسول الله ألا نقاتلهم؟ قال: لا، ما صلوا»

Befehlshaber werden euch vorgesetzt; ihr werdet (das Unrecht von ihnen) erkennen und anprangern. Wer (ihr Unrecht) verabscheut, der ist frei von Schuld, und wer anprangert, der ist gefeit. Wehe dem aber, der sich zufrieden gibt und folgt. Sie fragten: „O Gesandter Allahs, sollen wir sie nicht bekämpfen?" Er antwortete: „Nein, so lange sie beten." Auf diese Weise hat das islamische Recht die Methode dargelegt, mit der der Kalif am Begehen einer Sünde gehindert wird. Es ist nicht die Existenz eines Imams, der ihn davon abhält, sondern die Umma selbst. Wer behauptet, dass ein Kalif einen anderen Kalifen benötigt, um ihn vom Begehen der Sünde abzuhalten, der hat die Realität des Regierens nicht begriffen und kann sich diese nicht wirklich vorstellen. Denn der Kalif hindert keinen anderen Kalifen an irgendetwas, sondern bekämpft ihn wegen der Herrschaft (wenn ihm dieser sie streitig macht). Oder der andere ist ihm angeschlossen, dann handelt es sich um einen Statthalter oder Gouverneur (*wālī*), aber um keinen Kalifen. Er müsste ihn bekämpfen, sollte dieser abtrünnig werden. Wie kann man nun (real) annehmen, dass ein Kalif einen anderen vom Begehen einer Sünde abhält?

Das Imamat ist kein göttliches, sondern ein menschliches Amt. Es ist nicht vorhanden, um das göttliche Gesetz zu wahren, sondern vielmehr, um das islamische Recht anzuwenden, dass Allah auf unseren

ehrenwerten Propheten Muḥammad (s) herabgesandt hat. Die Wahrung der Scharia hingegen hat Allah persönlich übernommen, als Er die Wahrung des Koran Selbst in die Hand nahm. Der Erhabene sagt:

﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾

Wahrlich, Wir haben die Ermahnung herabgesandt, und wahrlich, Wir werden sie bewahren! (15:9) Mit der Aufstellung des Kalifen ist nicht bezweckt, ihn als Bewahrer für alles aufzustellen, mit dem der Prophet (s) gekommen ist, so dass man behaupten kann, dass er alle Rechtssprüche beherrschen und sie allesamt bewahren muss. Der Zweck seiner Aufstellung ist vielmehr, die Gesetze von Koran und Sunna zu „errichten", mit anderen Worten, den Islam anzuwenden und seine Botschaft in die Welt zu tragen. Das setzt nicht voraus, dass er alle Gesetze beherrschen und sie allesamt bewahren muss. Deswegen ist es auch keine Voraussetzung, dass er unfehlbar sein muss. Demzufolge ergibt sich aus seiner Aufstellung auch nicht zwangsweise ein Bruch mit dem Zweck, dessentwegen er eigentlich aufgestellt wurde. Was das Vertrauen der Menschen ihm gegenüber anlangt, das zur Folge hat, dass sie die Rechtssprüche von ihm als die realbezogenen Gesetze Allahs annehmen und sich somit kein Zweifel bei ihnen einschleicht, der das Handeln danach und die Fügung darunter verhindern würde, so ergibt sich das nicht aus dem Umstand, ob der Kalif unfehlbar ist oder nicht. Vielmehr ergibt es sich aus dem Beweis für den spezifischen Rechtsspruch. Handelt es sich um einen islamrechtlichen Beweis, der islamrechtlich korrekt abgeleitet wurde, dann schöpfen die Menschen auch das Vertrauen, dass das betreffen-

de Gesetz einen (richtigen) islamischen Rechtsspruch verkörpert. In diesem Falle wird sich auch kein Zweifel bei ihnen einschleichen, der seine Umsetzung und Einhaltung verhindern würde, und zwar ganz abgesehen davon, wer der Kalif ist, auch wenn der Rechtsspruch ihrer eigenen Ableitung widersprechen sollte. Denn die unterschiedlichen Ableitungen bei den fachkundigen Rechtsauslegern (*muǧtahidūn*) machen den Rechtsspruch nicht bei einem Rechtsausleger legitim und bei dem anderen illegitim. Vielmehr stellt er einen islamischen Rechtsspruch bei allen Muslimen dar, so lange der Ausleger zumindest über einen Scheinbeweis (*šubhat dalīl*) aus dem islamrechtlichen Beweisspektrum verfügt und eine solche Auslegung gemäß der Sprach- und Rechtslehre Gültigkeit besitzt. Was den Umstand anlangt, dass man zum Fehlbaren kein gesichertes Vertrauen aufbauen kann, weil Sünde und Fehler bei ihm möglich sind, so ist es im Grunde eine Frage des Rechtsspruches und des Regenten. Eine Frage des Rechtsspruches, der implementiert und vermittelt wird, und des Regenten, der ihn implementiert und vermittelt. Das erforderliche Vertrauen betrifft allein den Rechtsspruch, und zwar vom Aspekt her, ob er tatsächlich das Gesetz Allahs verkörpert oder nicht. Es betrifft nicht den Regenten selbst, ob er nun das Gesetz Allahs vermittelt und implementiert hat oder nicht. Maßgeblich ist hierbei allein der Rechtsspruch, der implementiert und übernommen werden soll. Dieser wird unter dem Aspekt betrachtet, ob es sich um einen islamischen Rechtsspruch handelt oder nicht. Die vermittelnde Person hingegen – ob sie nun unfehlbar ist oder nicht – stellt nicht den Gegenstand der Untersuchung dar. Was die Menschen nämlich dazu veranlasst, dem Rechtsspruch in einer Weise zu vertrauen,

die keinen Zweifel aufkommen lässt, der dessen Umsetzung und Einhaltung verhindern würde, ist ihre Betrachtung des Rechtsspruches selbst, ob er islamrechtlich korrekt ergangen ist oder nicht. Es ist nicht der Umstand ob der Kalif, von dem sie den Rechtsspruch übernommen haben, fehlbar oder unfehlbar ist.

Darüber hinaus stellt Allah durch das Amt des Kalifen keinen Nachfolger für Seinen Gesandten auf. Auch stellt der Gesandte damit für sich selbst keinen Nachfolger auf. Vielmehr sind es die Muslime, die einen Kalifen über sich aufstellen. Sie leisten ihm die *baiʿa* auf Grundlage des Buches Allahs und der Sunna Seines Gesandten. Beleg dafür sind die Hadithe bezüglich der *baiʿa*. Diese sind in genereller Form ergangen. Sie richten sich an irgendeinen Imam und an keinen bestimmten. Beweis dafür ist auch die allgemeine Verantwortung, die der Kalif in seiner Beziehung zur Umma trägt. Die Position des Kalifen erfordert also – von allen Gesichtspunkten her betrachtet - keinesfalls Unfehlbarkeit.

Viertens: Von den Textstellen, die sie als Beleg für die Unfehlbarkeitsbedingung anführen, weist kein einziger auf die Unfehlbarkeit hin. Was den ersten Text anlangt, nämlich die *āya*

﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾

Mein Bund wird nicht den Ungerechten gewährt (2:128), so bedeutet der Ausdruck *imām* darin weder das Kalifat noch die Herrschaft. Der Ausdruck *imām* kommt im ehrwürdigen Koran in mehreren *āyāt* vor. Der Erhabene sagt:

﴿ وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً ۚ ﴾

Und zuvor das Buch an Moses als Vorbild (imām) und Barmherzigkeit. (46:12) Auch sagt Er:

﴿ وَٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَٰجِنَا وَذُرِّيَّٰتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴾

O unser Herr! Schenk uns von unseren Frauen und Kindern eine Augenweide und mach uns zu Vorbildern (imām) für die Gottesfürchtigen. (25:74) Das Wort *imām* in diesen beiden Versen bedeutet das Vorbild. Imam al-Buḫārī sagte dazu: *Die Aussage des Erhabenen*

﴿ وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴾

[...] und mach uns zu Vorbildern (imām) für die Gottesfürchtigen *bedeutet, uns zu Imamen zu machen, die sich an den (Rechtschaffenen) vor ihnen ein Vorbild nehmen und für die (Rechtschaffenen) nach ihnen ein Vorbild sind.* Der Ausdruck *imām* in der Aussage des Erhabenen

﴿ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾

Und als Abraham von seinem Herrn durch Worte geprüft wurde und er sie erfüllte, da sprach Er: "Ich werde dich zu einem Vorbild (imām) für die Menschen machen." Da bat Abraham: "Auch von meiner Nachkommenschaft." Er

(aber) sagte: "Mein Bund wird nicht den Ungerechten gewährt." (2:128) bedeutet Prophetentum und Vorbild. Denn die Verse danach sprechen von der Kaaba, dem Volk Ismails und schließlich von der Übertragung des Prophetentums an Abraham. Somit bedeutet die *āya*, dass Allah ihn zu einem Vorbild machte und zu einem Propheten, dem die Menschen folgen. Der Ausdruck *imām* kann hier unmöglich Kalifat und Herrschaft bedeuten, insbesondere da Abraham keine Regentschaft übernommen hat. Er war auch kein Herrscher, sondern lediglich ein Prophet und Gesandter. Als nämlich Abraham den Erhabenen bat, die Stellung, die Er ihm gewährte, auch seiner Nachkommenschaft zu gewähren, teilte ihm der Erhabene mit, dass diese Stellung, nämlich Vorbildcharakter und Prophetentum, den Ungerechten nicht zukomme. Somit ist die *āya* kein Beleg für die Unfehlbarkeit des Kalifen. Darüber hinaus wäre die Gegenbedeutung des Wortes „die Ungerechten" (*aẓ-ẓālimūn*) das Wort „die Gerechten" (*al-ʿādilūn*) und nicht das Wort „die Unfehlbaren" (*al-maʿṣūmūn*). Diejenigen, die nicht ungerecht sind, sind also nicht die Unfehlbaren, sondern jene, die sich nicht durch Ungerechtigkeit auszeichnen, also die Gerechten. Was den zweiten Text anlangt, nämlich die *āya*

﴿ أَفَمَن يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلۡحَقِّ ﴾

Ist denn Der, Der zur Wahrheit leitet […] (10:35), so ist damit Allah, der Erhabene, gemeint. Der vollständige Vers lautet:

﴿ قُلۡ هَلۡ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلۡحَقِّۚ قُلِ ٱللَّهُ يَهۡدِي لِلۡحَقِّۗ أَفَمَن يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلۡحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّيٓ إِلَّآ أَن يُهۡدَىٰۖ فَمَا لَكُمۡ كَيۡفَ تَحۡكُمُونَ ٣٥ ﴾

Sprich: "Ist unter euren Teilhabern etwa einer, der zur Wahrheit leitet?" Sprich: "Allah ist es, Der zur Wahrheit leitet. Ist nun Der, Der zur Wahrheit leitet, nicht der Gefolgschaft würdiger als der, der nur dann den Weg zu finden vermag, wenn er selbst geleitet wird? Was ist mit euch? Wie urteilt ihr nur?" (10:38) Al-Qurṭubī sagt dazu in seiner Koranexegese (*tafsīr*): *Sag ihnen, dass Allah zur Wahrheit leitet. Dann sprach Er zu ihnen tadelnd und bestimmend: „Ist nun Der, Der zur Wahrheit leitet - d. h. hinführt - nämlich Allah, der Erhabene und Höchste, nicht der Gefolgschaft würdiger als der, der nur dann den Weg zu finden vermag – d. h. die Rechtleitung findet – wenn er selbst rechtgeleitet wird.*" *Damit meint er die Götzen, die sie zu Gottheiten erhoben haben. So können diese niemanden rechtleiten. Vielmehr können sie ihren eigenen Weg nicht finden – nicht einmal gehen – und müssen getragen werden. Auch können sie ihren Standort nicht wechseln, es sei denn sie werden versetzt.* Das gesamte Thema des Verses ist die Rechtleitung und die Befolgung des Rechtleiters. Es steht in keinem Zusammenhang mit der Regentschaft und dem Kalifat. Der Imam regiert die Menschen. Seine Tätigkeit ist die Regentschaft, nicht die Rechtleitung. Er bestraft die Irregegangen und Frevler und bekämpft die Ungläubigen. Mit dem Ausdruck *al-hādī* (der Rechtleiter) kann in diesem Kon-

text nur der Gesandte bezeichnet werden. Und diese Bedeutung trifft in keiner Weise auf den Kalifen zu. Somit steht die *āya* mit der Unfehlbarkeit des Kalifen in keinem Zusammenhang. Ist denn die Regentschaft eine Rechtleitung oder eine Anwendung des islamischen Rechts?

Was den dritten Text anlangt, nämlich die *āya*

﴿ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ ﴾

Gehorcht Allah und gehorcht dem Gesandten und denen, die von euch die Befehlsgewalt innehaben. (4:59), so ist es ein Befehl, den Befehlshabern zu gehorchen. Ihre Verknüpfung mit dem Gehorsam gegenüber Allah und dem Gehorsam gegenüber dem Propheten erfolgte, um zu belegen, dass der Gehorsam ihnen gegenüber vom Rechtsspruch her mit dem Gehorsam gegenüber Allah und dem Gesandten gleichzusetzen ist, so lange die Befehlshaber selbst den Gehorsam gegenüber Allah und Seinem Gesandten erfüllen. Nichts Anderes soll damit ausgedrückt werden. Der Vers ist tatsächlich in genereller Formulierung ergangen, ohne dass darin der Gehorsam spezifiziert worden wäre. Die Aussage ist jedoch in anderen Koranversen und in zahlreichen Hadithen spezifiziert und eingeschränkt worden. So ist sie von jenen *āyāt* und Hadithen eingeschränkt worden, die den Gehorsam gebieten, so lange keine Sünde und kein Unglaube damit verknüpft sind. Diese beinhalten das klare Gebot, dass bei einer Sündhaftigkeit kein Gehorsam zu leisten ist. Damit nicht genug befahlen sie auch, den Imam (für seine falschen Handlungen) anzuprangern und ihm im Falle von Unglauben keinesfalls zu gehor-

chen. Auch darauf beschränkten sie sich nicht, sondern befahlen, ihn in so einer Situation zu bekämpfen. Die einschränkend ergangenen *āyāt* und Hadithe erwähnen das deutlich. Der Erhabene sagt:

﴿ وَلَا تُطِعۡ مَنۡ أَغۡفَلۡنَا قَلۡبَهُۥ عَن ذِكۡرِنَا ﴾

Und gehorche nicht dem, dessen Herz Wir für das Gedenken an Uns achtlos machten. (18:28)

﴿ فَلَا تُطِعِ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾

So gehorche nicht den Ungläubigen. (25:52)

﴿ فَلَا تُطِعِ ٱلۡمُكَذِّبِينَ ﴾

So gehorche nicht den Leugnern. (68:8)

﴿ وَلَا تُطِعۡ كُلَّ حَلَّافٖ مَّهِينٍ ﴾,

Und gehorche nicht jedem verächtlichen Schwörer. (68:10)

﴿ وَلَا تُطِعۡ مِنۡهُمۡ ءَاثِمًا أَوۡ كَفُورٗا ﴾

Und gehorche keinem Sünder oder Ungläubigen unter ihnen. (76:24) Die an den Propheten gerichtete Ansprache ist gleichzeitig eine Ansprache an seine Umma, so lange kein Beleg ergangen ist, dass sie für ihn spezifisch gilt und zu seinen Besonderheiten zählt. Hier ist aber kein solcher Beleg ergangen, somit gilt die Ansprache für seine ganze Umma. Al-Buḫārī berichtet über Nāfiʿ von ʿAbdullāh, möge Allah mit ihm Wohlgefallen haben, dass der Prophet (s) sprach:

«السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أَحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أُمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»

Zu hören und zu gehorchen ist eine Pflicht für jeden Muslim in allem, was ihm gefällt und missfällt, so lange ihm keine Sünde befohlen wird. Wird ihm eine Sünde befohlen, so darf er weder hören noch gehorchen. Und Muslim berichtet von ibn ʿUmar, dass der Prophet (s) sprach:

«على المرء السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فإن أُمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»

Der Mensch hat die Pflicht zu hören und zu gehorchen in allem, was ihm gefällt und missfällt, so lange ihm keine Sünde befohlen wird. Wird ihm eine Sünde befohlen, so darf er weder hören noch gehorchen. Und in einem Bericht, der bei Muslim tradiert wird, sagte der Gesandte (s) bezüglich des Gehorsams gegenüber den Kalifen und Befehlshabern:

«قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: لا، ما صلوا»

Sie fragten: „Sollen wir sie nicht bekämpfen?" Er antwortete: „Nein, solange sie beten!" In einer anderen Tradierung der Aussage heißt es bei Muslim:

«قيل يا رسول الله أفلا ننابذهم بالسيف فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة»

Man fragte: „O Gesandter Allahs! Sollen wir sie nicht mit dem Schwerte bekämpfen?" Er antwortete: „Nein, solange sie unter euch das Gebet

aufrecht halten." Auch erwähnen al-Buḫārī und Muslim in einem Bericht:

«إلاّ أن تروا كُفراً بواحاً»

Es sei denn, ihr seht einen offenkundigen Unglauben (*kufr*). Ebenso tradiert Muslim folgenden Hadith:

«فمن كره فقد برئ ومن أنكر فقد سلم ولكن من رضي وتابع»

Wer (ihr Unrecht) verabscheut, der ist frei von Schuld, und wer anprangert, der ist gefeit. Wehe dem aber, der sich zufrieden gibt und folgt. Diese *āyāt* und Hadithe beschränken (*taḫṣīṣ*) den Gehorsam gegenüber dem Kalifen auf jene Handlungen, die keine Sünde und keinen Unglauben beinhalten. Deswegen kann man nicht behaupten, dass der Fehlbare eine Sünde befehlen oder Fehler begehen könnte. Wenn in diesem Falle der Gehorsam ihm gegenüber verpflichtend wäre, dann ergäbe sich daraus, dass der Erhabene die gleichzeitige Erfüllung zweier Gegensätze oder Widersprüche anbefehlen würde, nämlich den Gehorsam gegenüber dem Kalifen und das Verbot der Sünde. Dies kann hier aber nicht behauptet werden, da es zu keiner gleichzeitigen Erfüllung zweier Gegensätze kommt. Denn Allah befiehlt den Gehorsam, solange keine Sünde und kein Unglaube damit verbunden sind. Gleichzeitig untersagt Er den Gehorsam im Falle von Sünde oder Unglauben und befiehlt, die Sünde zu verbietend anzuprangern. Somit existiert kein Gegensatz oder Widerspruch zwischen den Befehlen Allahs zu diesem Thema. Daraus wird klar, dass dieser Vers nicht als Beweis für die Unfehlbarkeitsvoraussetzung

herangezogen werden kann. Die Beweisführung aus dieser *āya* ist somit hinfällig.

Das waren die Belege derjenigen, die behaupten, der Kalif müsse unfehlbar sein. Sie sind alle hinfällig und als Beweise ungeeignet. Aus all dem Gesagten wird klar, dass die Unfehlbarkeitsvoraussetzung für den Kalifen nicht gelten kann – ja sogar nicht gelten darf - und dass das Kalifat ein menschliches und kein göttliches Amt ist. Demzufolge ist der islamische Staat ein menschlicher und kein göttlicher Staat.

Die Absetzung des Kalifen

Der Kalif gilt von sich aus als abgesetzt, wenn sich sein Zustand in einer Weise ändert, die ihn (automatisch) aus dem Kalifat ausscheiden lässt. Hingegen wird seine Absetzung verpflichtend erforderlich, wenn sich sein Zustand in einer Weise ändert, die ihn zwar nicht (unverzüglich) aus dem Kalifat ausscheiden lässt, ihn islamrechtlich aber nicht mehr dazu berechtigt, das Kalifat weiterhin innezuhaben. Der Unterschied zwischen dem Zustand, der den Kalifen unverzüglich aus dem Kalifat ausscheiden lässt, und jenem, bei dem seine Absetzung verpflichtend wird, ist die Tatsache, dass im ersten Fall - dem Fall des unverzüglichen Ausscheidens aus dem Kalifat – der Gehorsam ihm gegenüber mit bloßem Eintritt dieses Zustandes keine Pflicht mehr darstellt. Im zweiten Fall jedoch – bei welchem seine Absetzung obligatorisch wird – ist der Gehorsam ihm gegenüber weiterhin verpflichtend, bis seine Absetzung tatsächlich erfolgt ist. Was seinen Zustand in einer Weise verändert, die ihn unverzüglich aus dem Kalifat ausscheiden lässt, sind drei Dinge:

Erstens: Wenn er vom Islam abfällt und auf seinen Abfall besteht.

Zweitens: Wenn er in einen geistigen Irrzustand fällt, aus dem er nicht mehr erwacht.

Drittens: Er wird von einem übermächtigen Feind gefangen genommen, ohne die Möglichkeit, ihm zu entkommen, oder die Hoffnung, aus der Gefangenschaft befreit zu werden.

In diesen drei Fällen scheidet der Kalif automatisch aus dem Kalifat aus; er gilt unverzüglich als abgesetzt,

auch wenn noch kein Schiedsspruch mit seiner Absetzung erfolgt ist. Der Gehorsam ihm gegenüber ist nicht mehr verpflichtend, und seine Befehle werden von all jenen nicht mehr ausgeführt, für die der Eintritt einer dieser drei Fälle erwiesen ist. Der Eintritt dieser Zustände beim Kalifen muss jedoch belegt werden, und zwar vor dem *maẓālim*-Gericht[42], damit es das Urteil über sein Ausscheiden aus dem Kalifat und seine Absetzung fällt und die Muslime das Kalifat einem anderen übertragen können. Was den Zustand des Kalifen in einer Weise verändert, die ihn zwar nicht unverzüglich aus dem Kalifat ausscheiden lässt, ihm aber nicht mehr gestattet, es fortzuführen, sind fünf Dinge:

Erstens: Seine Rechtschaffenheit wird angeschlagen, indem er offenkundig frevelhaft wird.

Zweitens: Er verwandelt sich in eine Frau oder einen effeminierten Zwitter.

Drittens: Er verfällt zeitweise in einen Zustand geistiger Verwirrung, so dass er manchmal bei Sinnen ist und manchmal nicht. In diesem Falle darf für ihn kein Vormund und kein Sachwalter bestimmt werden, weil der Kalifatsvertrag auf seine Person abgeschlossen wurde; somit ist es unzulässig, dass ein anderer seine Aufgaben übernimmt.

Viertens: Sein aus irgendeinem Grund entstandene Unvermögen, die Bürde des Kalifats zu tragen. Hierbei ist es irrelevant, ob sich dieses Unvermögen durch das Fehlen eines Körperteils oder durch eine schwere Krankheit ergeben hat, die ihn ohne Hoffnung auf Genesung an der Erfüllung seiner Arbeit hindert. Maßge-

[42] Gericht, das in allen Unrechtsfragen entscheidet, die von einer Regierungsperson oder einem Staatsbeamten ausgehen.

bend dabei ist allein seine Unfähigkeit zur Erfüllung seiner Aufgaben. Bei seiner Unfähigkeit, die Tätigkeiten zu vollziehen, zu deren Erfüllung er als Kalif eingesetzt wurde, kommen nämlich die Angelegenheiten der Glaubensordnung und die Interessen der Muslime zum Stillstand. Dies stellt ein Unrecht dar, das beseitigt werden muss. Die Beseitigung dieses Unrechts kann jedoch nur durch die Absetzung des Kalifen erfolgen, damit die Muslime die Möglichkeit erhalten, einen anderen aufzustellen. Deswegen wird seine Absetzung in diesem Falle zur Pflicht.

Fünftens: Der Unterwerfungszustand (*ḥālat al-qahr*), der ihn nicht mehr dazu befähigt, die Angelegenheiten der Muslime nach eigenem Ermessen gemäß dem islamischen Recht zu leiten. Bemächtigt sich jemand des Kalifen in einer Weise, die ihn zur selbständigen Betreuung der Angelegenheiten der Muslime nach seiner alleinigen Ansicht gemäß den Gesetzen des islamischen Rechts nicht mehr befähigt, so ist er de jure (*ḥukman*) nicht in der Lage, die Bürde des Kalifats zu tragen. Seine Absetzung wird dann zur Pflicht. Real gesehen ist dieser Zustand in zwei Fällen vorstellbar:

Erster Fall: Eine oder mehrere Personen aus seinem Umfeld bemächtigen sich seiner und reißen die Entscheidungsgewalt an sich, nachdem sie den Kalifen ihrem Willen unterworfen haben und ihn nach eigenen Vorstellungen führen. Er ist nicht mehr in der Lage, ihnen zu widersprechen, und gezwungen, ihnen zu folgen. In dieser Situation muss Folgendes untersucht werden: Besteht Hoffnung, dass sich der Kalif binnen kurzer Zeit ihres Einflusses entledigen kann, so wird ihm diese kurze Frist gewährt, um diese Leute zu ent-

fernen und sich ihrer zu entledigen. Tut er dies, so ist der Hinderungsgrund verschwunden und sein Unvermögen beseitigt worden. Andernfalls ist seine Absetzung verpflichtend.

Zweiter Fall: Er gerät in einen Zustand, der dem eines Gefangenen ähnelt. Dies ist der Fall, wenn er von einem Feind beherrscht wird, unter seinem Einfluss steht und die Fähigkeit verloren hat, die Angelegenheiten der Muslime nach eigenem Willen zu führen. Nun muss geklärt werden, ob Hoffnung auf seine kurzfristige Befreiung aus diesem Zustand besteht. Ist dies der Fall, so wird ihm diese kurze Frist gewährt. War seine Befreiung möglich und er imstande, sich des feindlichen Einflusses zu entledigen, so ist auch hier der Hinderungsgrund verschwunden und sein Unvermögen beseitigt worden. Andernfalls jedoch ist seine Absetzung verpflichtend.

In diesen fünf Fällen muss der Kalif abgesetzt werden, sobald sich einer dieser Fälle einstellt. Ihr Eintritt muss jedoch als solcher durch einen Beleg festgestellt werden. Diese Feststellung erfolgt vor dem *maẓālim*-Gericht, das ein Urteil über die Auflösung des Kalifatsvertrages und die Absetzung des Kalifen erlässt. Der Kalif wird abgesetzt und die Muslime haben einem anderen binnen drei Tagen das Kalifat zu übertragen.

Die Befehlsgewalt (*al-imāra*)

Imāra, riʾāsa und qiyāda haben im Arabischen dieselbe Bedeutung, und zwar Führerschaft und Befehlsgewalt. Raʾīs, qāʾid und *amīr* bezeichnen ebenso dasselbe, und zwar Führer bzw. Befehlshaber. Das Kalifat (*al-ẖilāfa*) ist nun die Führerschaft über alle Muslime auf der Welt. Sie zählt zur *imāra* und ist ihr zuzuordnen. Der Kalif ist also ein *amīr* und wird als *amīr al-muʾminīn* (Führer der Gläubigen) bezeichnet. Der Begriff *imāra* ist somit genereller in seiner Bedeutung und der Begriff *ẖilāfa* (das Kalifat) spezifischer. In beiden Fällen handelt es sich aber um eine Führerschaft. Der Ausdruck *ẖilāfa* gilt spezifisch für das Amt des Kalifen und der Ausdruck *imāra* generell für jeden Befehlshaber. Ebenso wie den Muslimen befohlen wurde, einen Befehlshaber einzusetzen, ist ihnen auch befohlen worden, einen Kalifen aufzustellen. Denn die *imāra* (Befehlsgewalt) ist eine Herrschaftstätigkeit, und zwar die Ausübung der Befehlsgewalt in jenem Bereich, welcher der Person übertragen wurde. Der Unterschied zwischen ihr und dem Kalifat (*al-ẖilāfa*) ist der, dass das Kalifat eine allgemeine Befehlsgewalt über alle Muslime auf der Welt bedeutet, während die *imāra* spezifisch für jene gilt, die jemandem eine Befehlsgewalt übertragen haben und auch nur für den Bereich, für den die Befehlsgewalt übertragen wurde. Auch ist sie nur auf den Kreis jener Leute beschränkt, die die Befehlsgewalt der betreffenden Person übertragen haben. Bei der *riʾāsa*, der *qiyāda* bzw. der *imāra* handelt es sich um einen Rechtsspruch (*ẖukm*) und nicht um einen Tätigkeitsstil (*uslūb*). Die Muslime sind also da-

bei an die Befehle Allahs gebunden und an das, was im islamischen Recht dazu ergangen ist.

Die Aufstellung eines Befehlshabers für jede Gemeinschaft von Muslimen, die eine gemeinsame Angelegenheit in Angriff nimmt, stellt für sie eine Pflicht dar. Gilt die Angelegenheit aber spezifisch für jeden Einzelnen, ohne dass sie den anderen in der Gemeinschaft betrifft, so wird in diesem Falle nicht verlangt, dass die Gemeinschaft einen Befehlshaber (*amīr*) für sich aufstellt. Die Befehlsgewalt ist vielmehr für die gemeinsame Angelegenheit von Belang, damit der Befehlshaber die notwendige Machtbefugnis und Entscheidungsgewalt innehat. Denn die Existenz einer gemeinsamen Angelegenheit innerhalb irgendeiner Gemeinschaft macht es realiter unabdingbar für sie, einen Befehlshaber über sich aufzustellen. Ansonsten käme es zu einer Zerrüttung der Angelegenheit zwischen den Individuen und sie würde Schaden nehmen. Dass die Aufstellung eines Befehlshabers über eine Gemeinschaft, die eine gemeinsame Angelegenheit durchführen will, eine Pflicht für die Muslime darstellt, geht aus folgendem Hadith hervor, den ibn Ḥanbal von ʿAbdullāh ibn ʿUmar tradiert: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«لا يحل لثلاثة نَفرٍ يكونون بأرضِ فلاةٍ إلا أمروا عليهم أحدهم»

Für drei Leute ist es unzulässig, sich in einer Einöde zu befinden, außer sie stellen einen von ihnen als Befehlshaber auf. Auch berichtet al-Bazzār in richtiger Kette von ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb, der sagte:

«إذا كنتم ثلاثة في سفر فأمروا عليكم أحدكم, ذاك أمير أمره رسول الله»

Wenn ihr euch zu dritt auf einer Reise befindet, so stellt einen von euch als Befehlshaber auf. Denn dies ist ein Befehlshaber, den der Gesandte Allahs (s) aufstellte. Al-Bazzār berichtet ebenfalls in richtiger Kette von ibn ʿUmar, dass der Gesandte Allahs (s) sprach:

«إذا كانوا ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم»

Wenn sich drei auf einer Reise befinden, so sollen sie einen von ihnen als Befehlshaber aufstellen. Auch berichtet Abū Saʿīd al-Ḫudrī den Hadith:

«إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمّروا أحدهم»

Wenn sich drei auf eine Reise begeben, so sollen sie einen von ihnen als Befehlshaber aufstellen. Bei Abū Dāwūd tradiert. Diese Hadithe sind klar in der Aussage, dass es für drei und mehr Personen islamrechtlich vorgeschrieben ist, einen unter ihnen als Befehlshaber einzusetzen. Seine Aussage in den Hadithen

«في فلاة»

[...] in einer Einöde [...] sowie

«في سفر»

[...] auf einer Reise [...] weist jedoch darauf hin, dass sie sich für eine gemeinsame Angelegenheit zusammengeschlossen haben; sie befinden sich gemeinsam in einer Einöde, auf einer Reise oder führen in

ähnlicher Weise gemeinsame Tätigkeiten durch. Damit sind auch die Partei, der Verein, die Heerestruppe, die Armee, das Viertel, die Stadt, die Region und Anderes mit eingeschlossen. Nachdem dieser Rechtsspruch bereits für drei Personen erlassen wurde, die sich in einer Einöde oder auf einer Reise befinden, so gilt er bei mehr Personen oder bei einer größeren Tätigkeit erst recht und ist eher durchzuführen (*min bāb aulā*). Die Hadithe gelten somit allgemein für die Einöde, die Reise und auch für andere Dinge, die größer sind und schwerer wiegen, weil das Analogverständnis (*mafhūm al-muwāfaqa*) darauf hinweist. Das Prinzip aus der islamischen Rechtsgrundlagenwissenschaft (*uṣūl*) besagt nämlich, dass der Sinngehalt (*mafhūm*) einer Aussage Anwendung findet. Wenn also ein Befehl zu einer Handlung oder Unterlassung ergangen ist, dann ist auch der Sinngehalt der Aussage zusätzlich zu ihrem Wortlaut (*manṭūq*) Teil des ergangenen Befehls. Dieser ist also nicht auf den äußeren Wortlaut beschränkt. D. h. wenn der Gesetzgeber etwas geboten oder verboten hat, so umfasst das Gebot bzw. das Verbot mit besserem Grund auch das, was größer und schwerwiegender als das Gebotene oder Verbotene ist. Beispiel dafür ist das Verbot, die Eltern zu beschimpfen und zu schlagen, das sich aus der Bedeutung der Aussage des Erhabenen

﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾

[...] so sag nicht „Pfui!" zu ihnen [...] (17:23) ableiten lässt. Ein weiteres Beispiel ist das Verbot, das Vermögen der Waisen zu vernichten, das sich aus der Bedeutung Seiner Aussage

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا ﴾

Wahrlich! Diejenigen, die das Vermögen der Waisen zu Unrecht verzehren [...] (4:10) ergibt. Ebenso beispielhaft dafür ist die Rückgabe dessen, was weniger als einen Zentner (*qinṭār*) ausmacht, bzw. die Unterschlagung dessen, was über einen Dinar hinausgeht. Dies ergibt sich aus dem Sinngehalt der Aussage des Erhabenen:

﴿ وَمِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مَنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِقِنطَارٖ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ وَمِنۡهُم مَّنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِدِينَارٖ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ ﴾

Unter den Leuten der Schrift gibt es manche, die, wenn du ihnen einen Zentner anvertraust, ihn dir aushändigen. Es gibt unter ihnen aber auch manche, die, wenn du ihnen (nur) einen Dinar anvertraust, ihn dir nicht aushändigen. (3:75) In gleicher Weise hat der Gesandte befohlen, auf einer Reise oder in der weiten Einöde einen als Befehlshaber aufzustellen. Somit betrifft und umfasst sein Befehl mit besserem Grund auch das, was gefährlicher als die Reise und wichtiger als der Aufenthalt in der Einöde ist. Denn alles, worauf der Sinngehalt (*faḥwā al-ḫiṭāb*) der Aussage hindeutet, ist im Befehl mit eingeschlossen. Untermauert wird dieses Analogieverständnis (*mafhūm al-muwāfaqa*) aus den vorab erwähnten Hadithen auch durch die Handlung des Propheten (s). Er ernannte nämlich Befehlshaber für jene Tätigkeiten, die schwerer wogen als das Reisen. So ernannte er Befehlshaber für die Pilgerfahrt, bei Feldzügen und in Herrschaftsangelegenheiten.

So viel zum Aspekt der verpflichtenden Aufstellung eines Befehlshabers für jede Gemeinschaft, die sich an einem Ort befindet oder eine gemeinsame Tätigkeiten unternimmt. Was nun den Befehlshaber an sich betrifft, so hat es das islamische Recht unabdingbar gemacht, dass es stets nur einen Befehlshaber und nicht mehrere geben darf. Denn der Islam kennt die gemeinschaftliche Führung und gemeinschaftliche Herrschaft nicht. Vielmehr ist die Führung im Islam ausschließlich individueller Natur. So muss der Führer, der Befehlshaber oder das Oberhaupt eine einzige Person sein. Es ist unzulässig, wenn es mehr als eine sind. Der Beweis dafür geht deutlich aus dem Text der ob erwähnten Hadithe und ebenso aus der Handlung des Gesandten (s) hervor. In sämtlichen Hadithen heißt es nämlich:

«أحدهم»

[...] einen von ihnen (*aḥadahum*) bzw.:

«أحدكم»

[...] einen von euch (*aḥadakum*). Der arabische Ausdruck *aḥad* bedeutet „einer". Er drückt die Anzahl aus, also einer und nicht mehr. Dies versteht man aus dem Umkehrschluss (*mafhūm al-muḫālafa*). Und der Umkehrschluss bzw. das Konträrverständnis aus einer bestimmten Zahl (*ʿadad*), einem Attribut (*ṣifa*), einer Zweckerwähnung (*ġāya*) oder einer angeführten Bedingung (*šarṭ*) ist zulässig und wird auch ohne wörtliche Nennung angewendet. Nur in einem Fall darf kein Umkehrschluss gezogen werden, und zwar dann, wenn ein Textbeleg ergangen ist, der ihn aufhebt. Beispiel dafür ist die Aussage des Erhabenen

﴿ وَلَا تُكۡرِهُواْ فَتَيَٰتِكُمۡ عَلَى ٱلۡبِغَآءِ إِنۡ أَرَدۡنَ تَحَصُّنٗا ﴾

Und zwingt eure Sklavinnen nicht zur Unzucht, wenn sie Keuschheit anstreben. (24:33) Der Umkehrschluss aus dieser Aussage wäre, dass sie zur Unzucht gezwungen werden können, wenn sie keine Keuschheit anstreben. Doch dieser Umkehrschluss wurde durch folgende Aussage des Erhabenen

﴿ وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَسَآءَ سَبِيلٗا ﴾

Und nähert euch nicht der Unzucht. Sie ist wahrlich eine Schändlichkeit und ein übler Weg. (*17:32*) aufgehoben. Ist jedoch kein Text vorhanden, der den Umkehrschluss aufhebt, so kommt dieser zur Anwendung. Beispiel dafür ist die Aussage des Erhabenen

﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ ﴾

Die Unzüchtige und den Unzüchtigen, so peitscht jeden von ihnen mit hundert Peitschenhieben aus. (*24:2*) und die Aussage des Propheten (s)

«إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث»

Wenn das Wasser zwei *qullas*[43] erreicht, dann trägt es keine Verunreinigung. Der Rechtspruch in beiden Texten wurde mit einer bestimmten Zahl verknüpft. Diese Verknüpfung (*taqyīd*) weist darauf hin, dass eine davon abweichende Zahl den konträren

[43] Eine *qulla* bezeichnet im Arabischen einen großen Wasserbehälter, der nach Ansicht mancher Gelehrter ca. 80 bis 90 Liter fasst.

Rechtspruch erhält. Sie weist also darauf hin, dass es unzulässig ist, mehr als hundert Peitschenhiebe zu versetzen, und dass die Wassermenge, die weniger als zwei *qullas* ausmacht, Verunreinigung tragen kann. Demzufolge belegt der Umkehrschluss aus den Aussagen des Gesandten (s) in den Hadithen

«فليؤمروا أحدهم»

[...] so sollen sie einen von ihnen als Befehlshaber aufstellen.

«إلا أمّروا أحدهم»

[...] außer sie stellen einen von ihnen als Befehlshaber auf.

«فأمروا أحدكم»

[...] so stellt einen von euch als Befehlshaber auf, dass es unzulässig ist, mehr als einen Befehlshaber aufzustellen. Somit muss die Befehlsgewalt in der Hand einer Person liegen. Aus dem Wortlaut und dem Sinngehalt der Hadith-Texte geht deutlich hervor, dass es unzulässig ist, die Befehlsgewalt in die Hand mehrerer Personen zu legen. Auch wird dies durch die Handlung des Propheten (s) untermauert. So hat er bei allen Ereignissen, bei denen er Befehlshaber ernannte, immer nur einen Befehlshaber aufgestellt. Niemals hat er für dieselbe Position mehr als einen Befehlshaber eingesetzt.

Was den vom Gesandten berichteten Hadith anlangt, dass er Muʿāḏ und Abū Mūsā in den Jemen entsandte und zu ihnen sprach:

«يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا وتطاوعا»

Erleichtert es und erschwert es (den Menschen) nicht. Seid Frohbotschafter, nicht abstoßend und bemüht euch (auf dass ihr die Aufgabe beherrscht), so belegt er nicht, dass der Gesandte (s) zwei Personen am gleichen Ort als Befehlshaber einsetzte. Dieser Hadith wird nämlich bei al-Buḫārī in folgendem Wortlaut zitiert: *Muslim berichtete uns über Šuʿba über Saʿīd ibn Abī Buraida von seinem Vater der sagte:*

«بعث النبي ﷺ جده أبا موسى ومعاذاً إلى اليمن فقال: يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا وتطاوعا»

Der Prophet (s) entsandte seinen Großvater Abū Mūsā und Muʿāḏ in den Jemen und sprach: „Erleichtert es und erschwert es (den Menschen) nicht. Seid Frohbotschafter, nicht abstoßend und bemüht euch!" Derselbe Hadith wird (von al-Buhārī) auch im Kapitel *al-Maġāzī* (die Feldzüge) in folgendem Wortlaut erwähnt: *Mūsā berichtete uns über Abū ʿAwāna, über ʿAbd al-Malik von Abū Burda, der sagte:*

«بعث رسول الله ﷺ أبا موسى ومعاذ بن جبل إلى اليمن قال: وبعث كل واحد منهما على مخلاف قال واليمن مخلافان ثم قال: يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا فانطلق كل واحد منهما إلى عمله»

Der Gesandte Allahs (s) entsandte Abū Mūsā und Muʿāḏ ibn Ğabal in den Jemen. Er (Abū Burda) sagte: „Er (s) entsandte jeden von ihnen in eine (andere) Region. Der Jemen besteht aus zwei Regionen." Dann sprach er (zu ihnen): „Er-

leichtert es (den Menschen) und erschwert es (ihnen) nicht. Seid Frohbotschafter und nicht abstoßend." Dann zogen beide zu ihren Tätigkeiten los. Diese Tradierung erklärt insoweit die andere, als dass der Prophet (s) zwar beide in den Jemen entsandte, aber jeweils in eine andere Region. Sie waren also nicht beide Befehlshaber an demselben Ort, sondern jeder von ihnen Befehlshaber an einem anderen. Demzufolge ist es unzulässig, dass für dieselbe Angelegenheit oder auch für denselben Ort zwei Befehlshaber vorhanden sind. Vielmehr muss der Befehlshaber bzw. das Oberhaupt jeweils ein einziger sein. Islamrechtlich ist es verboten, wenn es mehr als einer sind. Es muss jedoch klar sein, dass Führung, Leitung und Befehlsgewalt im Islam nicht Herrschertum bedeutet. Denn beim Herrschertum (*zaʿāma*) folgt man der Person des Herrschers. Die Führerschaft im Islam hingegen verleiht dem Führer das Recht, die Angelegenheiten zu betreuen und die Macht in jenem Bereich auszuüben, für den er als Befehlshaber eingesetzt wurde. Auch hat er das Implementierungsrecht in allen Bereichen, die sich unter seiner Führerschaft befinden. Und zwar gemäß den Befugnissen, mit denen er als Führer ausgestattet wurde. Er muss sich aber im Rahmen dessen bewegen, was ihm das islamische Recht für jenen Bereich gewährt hat, für den er als Befehlshaber eingesetzt wurde.

Die heute in den islamischen Ländern verbreitete Praxis, eine gemeinschaftliche Führung in Form eines Rats, eines Komitees, eines Führungsgremiums oder Ähnlichem zu installieren, wobei dieses Gremium Führungsbefugnisse innehat, widerspricht dem islamischen Recht, wenn die Führerschaft dem Gremium, dem Rat

oder dem Komitee als Ganzes übertragen wird. Die Befehlsgewalt wäre nämlich in diesem Falle in der Hand einer Gemeinschaft, was nach Aussage des Hadithes verboten (*ḥarām*) ist. Wird hingegen das Komitee, der Rat oder das Gremium eingerichtet, um die Last der Verantwortung besser tragen zu können, die Angelegenheiten zu diskutieren und Beratungen (*šūrā*) vorzunehmen, so ist es zulässig und im Islam vorhanden. Denn die Muslime wurden mit der Eigenschaft gelobt, dass ihre Angelegenheit in „gemeinsamer Beratung steht"[44]. Die Meinung des Gremiums in seiner Mehrheit ist dort bindend, wo es bloß um die Durchführung von Tätigkeiten geht. Bei Rechtsprüchen hingegen, Fachmeinungen, Definitionen und Meinungen, die einen Denkprozess nach sich ziehen, dient das Gremium lediglich der Beratung. Wenn sich also der Führer entschließt, dann führt er in den Bereichen außerhalb des bloßen Tätigkeitsvollzugs das durch, was er für richtig hält. Die Untersuchung des unter den kommunistischen Denkern aufgekommenen Disputs, ob die Führerschaft nun gemeinschaftlicher oder individueller Natur ist, hat demnach im Islam keinen Platz. Denn der Islam hat in Wort und Tat die Führerschaft als individuell festgelegt. Darüber ist auch der Konsens der Prophetengefährten ergangen (*iǧmāʿ aṣ-ṣaḥāba*) und daran hat sich auch die Umma in allen Epochen gehalten.

[44] Sure 42 Vers 38

Der Gehorsam

Der Gehorsam ist für die Disziplin im Staate von grundlegender Wichtigkeit. Er zählt zu den wichtigsten Erscheinungen, die auf eine allgemein vorhandene Disziplin im Staate und in der Umma hinweisen. Deswegen spornte der Koran in vielen *āyāt* zum Gehorsam an, und zwar trotz der ergangenen Offenbarung, der Wunder, der Botschaft und der Persönlichkeit des Propheten (s), was im Grunde ausreichen würde, um Gehorsam zu erzeugen. Auf Basis des Gehorsams, zu dem der Koran aufruft, baut die Struktur des Staates und der Umma auf. Gleichzeitig wird dargelegt wie der Gehorsam als Moraleigenschaft auszusehen hat. Die Koranverse haben den Gehorsam – wenn dieser verpflichtend ist – zwingend anbefohlen, und zwar in einer Weise, die ihn zu einem Merkmal des Muslims werden lässt. In jenen Fällen aber, in denen der Gehorsam unzulässig ist, haben sie diesen in einer Weise untersagt, die zwingend zu seiner Unterlassung führt und im Inneren des Muslims eine Abscheu vor dessen Vollzug erzeugt. So sehen wir, dass der Koran – wenn er den Gehorsam als Merkmal hervorrufen möchte – sagt:

﴿ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ﴾

Gehorcht Allah und dem Gesandten! (3:32)

﴿ فَٱتَّبِعُونِى وَأَطِيعُوٓاْ أَمْرِى ﴾

[...] so folgt mir und gehorcht meinem Befehl! (20:90)

﴿ وَٱسْمَعُواْ وَأَطِيعُواْ ﴾

Und hört und gehorcht! (64:16)

﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدۡخِلۡهُ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ ﴾

Und wer Allah und Seinem Gesandten gehorcht, den lässt er in Gärten eintreten, durcheilt von Bächen. (4:13)

﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ ﴾

Wer dem Gesandten gehorcht, der gehorcht Allah. (4:80)

﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم ﴾

Und wer Allah und dem Gesandten gehorcht, so sind diese mit jenen zusammen, denen Allah Gunst erwiesen hat. (4:69) In diesen Versen hat der Erhabene den Gehorsam in uneingeschränkter Weise anbefohlen. So ist der Gehorsam hier mit keiner einschränkenden Verknüpfung (*taqyīd*) versehen worden. Wir sehen auch, dass der Gesandte (s) den Gehorsam gegenüber den Herrschern und Gouverneuren in jeder Situation anbefohlen hat, es sei denn, das Anbefohlene stellt eine Sünde dar. Von ibn ʿAbbās wird berichtet, dass der Gesandte (s) sprach:

«من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية»

Wer von seinem Befehlshaber etwas sieht, was ihm missfällt, so soll er ihm gegenüber geduldig sein. Denn jeder, der sich um eine Hand-

breit aus der Befehlsgewalt löst und stirbt, der stirbt einen Tod der *ğāhilīya.* Bei Muslim tradiert. Den Ungehorsam gegenüber dem Befehlshaber erachtete der Prophet (s) als Loslösung von der Gemeinschaft. Abū Raǧāʾ al-ʿUṭāridī berichtet: *Ich hörte von ibn ʿAbbās, dass der Prophet (s) sprach:*

«من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات فميتته جاهلية»

Wer von seinem Befehlshaber etwas sieht, was ihm missfällt, so soll er sich in Geduld üben. Wer sich nämlich von der Gemeinschaft um eine Handbreit löst und stirbt, der stirbt einen Tod der *ğāhilīya.* Bei Muslim tradiert. Auch zählt der Gehorsam zu jenen Dingen, auf die die Muslime dem Propheten (s) den Treueeid leisteten. Von Ǧunāda ibn Abī Umaiya wird berichtet, der sprach: *Wir traten zu ʿUbāda ibn aṣ-Ṣāmit ein, als er krank war, und sagten: „Möge Allah dich läutern, erzähle uns einen Hadith, mit dem Allah dir nützt, den du vom Propheten (s) gehört hast. Da sprach er:*

«دعانا النبي ﷺ فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا أن بايعَنا على السمع والطاعة، في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله، قال: إلا أن تروا كفراً بَواحاً عندكم من الله فيه برهان»

Der Prophet rief uns zur *baiʿa* auf und wir leisteten sie ihm. Zu dem, wozu er uns verpflichtete, zählte, dass wir hören und gehorchen bei Gefallen und Missfallen, im Leichten wie im Schwieri-

gen, auch auf die Bevorzugung (anderer) uns selbst gegenüber hin, und dass wir die Befehlsgewalt jenen, die sie innehaben, nicht streitig machen. Er (der Prophet) ergänzte: „Es sei denn, ihr seht einen offenkundigen Unglauben, für den ihr von Allah einen sicheren Beweis habt!" Bei al-Buḫārī tradiert. Die *āyāt* und Hadithe haben also den Gehorsam anbefohlen. Dieser Gehorsam ist jedoch an die Grenzen des Islam gebunden worden. Deswegen sind andere Hadithe ergangen, die den Gehorsam im Falle eines Ungehorsams gegenüber Allah untersagen. Der Gesandte (s) sagte:

«لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»

Kein Gehorsam gegenüber einen Geschöpf, wenn dem Schöpfer Ungehorsam geleistet wird. Bei Aḥmad tradiert. Und Nāfiʿ berichtet von ʿAbdullāh, dass der Prophet (s) sprach:

«السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»

Der Muslim hat zu hören und zu gehorchen in allem, was ihm gefällt und missfällt, solange ihm keine Sünde anbefohlen wird. Wird ihm eine Sünde anbefohlen, so gibt es kein Hören und kein Gehorchen. Bei al-Buḫārī tradiert.

Diesen Gehorsam hat Allah anbefohlen, um eine allgemeine Disziplin in der Gemeinschaft zu gewährleisten. Ist dieser Gehorsam jedoch gegen den Islam gerichtet oder dient er einem vom Wege Allahs abweichenden Zweck, so hat ihn der Islam verboten. Des-

wegen untersagte uns Allah offen einige Arten von Gehorsam. So sagt Er:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ يَرُدُّوكُم بَعۡدَ إِيمَٰنِكُمۡ كَٰفِرِينَ ﴾

Ihr, die ihr glaubt! Wenn ihr einer Gruppe von denen gehorcht, denen die Schrift gegeben wurde, werden sie euch, nachdem ihr den Glauben (angenommen) habt, wieder zu Ungläubigen machen. (3:100)

﴿ وَلَا تُطِعۡ مَنۡ أَغۡفَلۡنَا قَلۡبَهُۥ عَن ذِكۡرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمۡرُهُۥ فُرُطٗا ﴾

Und gehorche nicht dem, dessen Herz wir achtlos für das Gedenken an Uns machten, der seinen Gelüsten folgt und dessen Angelegenheit in Maßlosigkeit vergeht. (18:28)

﴿ وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ ﴾

Und wenn du den meisten derer auf der Erde gehorchst, würden sie dich vom Wege Allahs irreführen. (6:116)

﴿ فَلَا تُطِعِ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾

So gehorche nicht den Ungläubigen! (25:52)

﴿ فَلَا تُطِعِ ٱلۡمُكَذِّبِينَ ﴾

So gehorche nicht den Leugnern! (68:8)

﴿ وَلَا تُطِعۡ مِنۡهُمۡ ءَاثِمًا أَوۡ كَفُورٗا ﴾

Und gehorche keinem Frevler und keinem Ungläubigen unter ihnen. (76:24)

﴿ وَلَا تُطِعۡ كُلَّ حَلَّافٖ مَّهِينٍ ﴾

Und gehorche keinem verächtlichen Schwörer. (68:10) All diese Verse untersagen den Gehorsam gegenüber bestimmten Personen mit gewissen Eigenschaften. Bei ihrer Untersuchung wird klar, dass es Eigenschaften sind, die sich gegen den Islam richten und einem vom Islam abweichenden Zweck dienen. Der Erhabene hat uns diese Eigenschaften dargelegt, damit die Gestaltung des Gehorsams in unserem Herzen auf die Schaffung einer allgemeinen, gemeinschaftlichen Disziplin ausgerichtet ist und diese von jenen Bereichen ferngehalten wird, bei denen sie sich schädlich auf die Gemeinschaftsstruktur auswirken würde, wenn der Gehorsam dort zur Anwendung käme. Deshalb muss der Muslim, wenn er den Befehl Allahs zum Gehorsam befolgt, den Gehorsam jenen Personen verwehren, denen gegenüber Allah den Gehorsam untersagt hat.

Die Adoption von Rechtssprüchen und Tätigkeitsstilen seitens des Kalifen - d. h. das Erlassen von Gesetzen

Der Ausdruck *qawānīn* (Singular: *qānūn*[45], Deutsch: der Kanon oder das Gesetz) bedeutet in der arabischen Sprache die Grundlagen. Es ist ursprünglich ein Fremdwort, das arabisiert wurde. *Qānūn* bedeutet in der fremdsprachigen, konventionellen Terminologie der Befehl, den der Herrscher erlässt, damit die Menschen diesen befolgen. Definitionsgemäß bedeutet der Kanon oder das Gesetz: *Die Summe aller Regeln, deren Befolgung der Herrscher den Menschen in ihren Beziehungen zwingend vorschreibt*. Von ihrer Natur her kann man die Gesetze in zwei Bereiche einteilen: Der erste sind die Gesetze, welche grundsätzlich die Beziehungen regeln. Diese lassen sich wiederum in zwei Arten aufteilen: Erstere ist das Fundamentalgesetz, was man als Verfassung bezeichnet. Letztere sind alle weiteren Gesetze, die nicht zur Verfassung gehören. Der zweite Bereich an Gesetzen regelt die Zweighandlungen, für deren Ursprung bzw. Stamm ein allgemeines Gesetz bzw. ein allgemeiner Rechtsspruch erlassen wurde, für die aber spezifisch kein eigenes Gesetz ergangen ist. Dieser Bereich regelt die Mittel (*wasīla,* Plural: *wasāʾil*) bzw. die Tätigkeitsstile (*uslūb,* Plural: *asālīb*), mittels derer die Stammhandlungen, für die ein allgemeiner Rechtsspruch existiert, für deren Zweighandlung aber kein eigener Rechtsspruch ergangen ist, im Detail vollzogen werden. Dieser Bereich

[45] Das Wort stammt ursprünglich aus dem lateinisch-griechischen Sprachgebrauch.

regelt also die Instrumentarien des Vollzugs und wird als Verwaltungsgesetz, als Verwaltungssystem oder ähnlich bezeichnet. Nachdem die Ansprache des Gesetzgebers die Handlungen der Menschen betreffend in zwingender Weise ergangen ist, werden somit die menschlichen Handlungen von Allah (t) geregelt. Das islamische Recht, die Scharia, ist also mit sämtlichen Handlungen der Menschen und mit all ihren Beziehungen verknüpft worden, seien es ihre Beziehung zu Allah, zu sich selbst oder zu anderen Menschen. Demzufolge gibt es im Islam keinen Platz für das Erlassen von Gesetzen seitens der Menschen zur Regelung ihrer Beziehungen. Vielmehr ist der Mensch an die islamischen Rechtssprüche gebunden. Der Erhabene sagt:

﴿ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾

Und wer die Grenzen Allahs übertritt, so sind dies die Ungerechten. (2:229)

﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ ۚ ﴾

Und was der Gesandte euch brachte, so nehmet es an. Und was er euch untersagte, dessen enthaltet euch. (59:7)

﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ ﴾

Und weder einem gläubigen Mann noch einer gläubigen Frau bleibt - wenn Allah und Sein Gesandter eine Sache entschieden haben - in ihrer Angelegenheit noch eine Wahl. (33:36) Und Muslim

berichtet von ʿĀʾiša, dass der Gesandte Allahs (s) sagte:

«من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»

Wer eine Handlung setzt, die nicht unserem Befehl entspringt, so ist sie zurückzuweisen. Allah ist es also, der den Menschen die Gesetze erlassen hat, und nicht der Machthaber. Er ist es auch, Der sie und den Machthaber dazu gezwungen hat, diese Gesetze in ihren Beziehungen zu befolgen und ihre Handlungen allein danach auszurichten. Die Befolgung anderer Gesetze hat Er ihnen ausdrücklich verboten. Somit gibt es bei der Festlegung der Gesetze zur Regelung der Beziehungen unter den Menschen keinen Platz für menschengemachtes Recht. Auch ist es dem Machthaber nicht freigestellt, die Menschen zu zwingen oder ihnen die Wahl zu lassen, ob sie menschengemachte Prinzipien und Gesetze bei der Regelung ihrer Beziehungen befolgen oder nicht. Allerdings beinhalten viele der islamischen Rechtssprüche, die ja die Ansprache des Gesetzgebers betreffend die Taten der Menschen verkörpern und in Koran und Sunna ergangen sind, sowohl vom sprachlichen als auch vom islamrechtlichen Aspekt her mehrdeutige Aussagen. Deswegen ist es natürlich und unabdingbar, dass die Menschen sie unterschiedlich verstehen und dass dieser Dissens im Verständnis den Grad einer divergierenden, ja sogar gegensätzlichen Deutung erreichen kann. Aus diesem Grunde müssen unterschiedliche und auch gegensätzliche Verständnisse vorhanden sein. Deswegen kann es auch zu ein und demselben Rechtsspruch verschiedene, sogar konträre Meinungen geben. So sagte

der Prophet (s), als er von der Schlacht der Verbündeten zurückkehrte:

«لا يُصَلِيَنَّ أحدٌ العصر إلا في بني قريظة»

Niemand soll den Nachmittag beten außer in Banū Quraiẓa. Manche verstanden die Aussage dahingehend, dass man sich beeilen sollte und beteten das Nachmittagsgebet auf dem Weg. Andere waren der Ansicht, dass er die wörtliche Aussage des Satzes meinte, beteten das Nachmittagsgebet nicht, sondern verzögerten es, bis sie Banū Quraiẓa erreichten und verrichteten es dort. Als dem Gesandten dies zu Ohren kam, billigte er das Verständnis beider Seiten. Und aus der Aussage des Gesandten (s)

«لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»

Kein Gebet für denjenigen, der die Fātiḥa[46] des Buches nicht liest[47] verstanden manche Leute, dass das Gebet ohne das Lesen der Fātiḥa nicht richtig sei. Sie meinten, das Lesen der Fātiḥa stelle eine Grundsäule (*rukn*) des Gebets dar, und wer sie nicht liest, dessen Gebet sei ungültig. Andere wiederum verstanden die Aussage dahingehend, dass er (s) meinte, das Gebet sei ohne die Fātiḥa nicht vollständig. So waren sie der Ansicht, dass das Lesen der Fātiḥa keine Grundsäule des Gebets verkörpere. Vielmehr sei das Lesen des Korans die Grundsäule. Wenn also jemand die *Fātiḥa* nicht liest und stattdessen irgendeine *āya* aus dem Koran rezitiert, sei sein Gebet gültig. Ebenso

[46] Eröffnungssure des Koran
[47] Bei al-Buḫārī tradiert.

waren die Muslime unterschiedlicher Meinung über die Aussage des Gesandten (s):

«لا يُقتَل مؤمن بكافر، ولا ذو عهدٍ في عهده»

Kein Gläubiger darf für einen Ungläubigen getötet werden und keine Schutzperson in ihrem Schutzvertrag. Bei an-Nasāʾī tradiert. Eine Gruppe von ihnen verstand die Aussage dahingehend, dass der Muslim, wenn er einen Ungläubigen tötet, für diesen nicht getötet werden darf. Vielmehr wird eine Ermessensstrafe über ihn verhängt, indem er z. B. eingesperrt wird. Denn die Aussage des Gesandten (s)

«لا يُقتَل مؤمن بكافر»

Kein Gläubiger darf für einen Ungläubigen getötet werden ist klar in der Untersagung des Tötens. Eine andere Gruppe war hingegen der Ansicht, dass der Prophet (s) zwischen dem Ungläubigen der Kriegsstätte (d. h. ohne Schutzvertrag) und dem ungläubigen Schutzbefohlenen unterschieden hat. So wird der Muslim für den schutzbefohlenen Ungläubigen getötet, wenn er ihn ermordet hat, ebenso für den Ungläubigen, mit dem eine Vertragsvereinbarung existiert bzw. dem Sicherheit gewährt wurde. Für einen getöteten Ungläubigen aus der Kriegsstätte hingegen (d. h. für den kein Schutzvertrag existiert), wird der Muslim nicht getötet. Denn die Aussage des Gesandten in demselben Hadith weist darauf hin. So sagt er (s):

«ولا ذو عهد في عهده»

[...] und keine Schutzperson in ihrem Schutzvertrag. Das bedeutet, dass ein Muslim für einen Ungläubigen nicht getötet wird und auch eine Vertrags-

person für einen Ungläubigen nicht getötet wird. Nachdem es sich bei der Vertragsperson ja auch um einen Ungläubigen handelt, kann das Wort Ungläubiger im Hadith definitiv nur den Ungläubigen der Kriegsstätte bedeuten. D. h. auch die ungläubige Vertragsperson darf für einen Ungläubigen der Kriegsstätte nicht getötet werden. Die Bedeutung des Hadithes ist also wie folgt: Kein Muslim darf für einen Ungläubigen der Kriegsstätte getötet werden und keine Vertragsperson darf für einen Ungläubigen der Kriegsstätte getötet werden. Aus dem Sinngehalt des Hadithes ergibt sich, dass der Muslim für jemand anderen als den Ungläubigen der Kriegsstätte getötet werden darf und auch die Schutzperson für jemand anderen als den Ungläubigen der Kriegsstätte getötet werden darf. Bei einer Schutzperson handelt es sich nämlich um einen Ungläubigen. Die Tatsache, dass sie gleich dem Muslim für einen Ungläubigen nicht getötet werden darf belegt, dass mit dem Ausdruck „Ungläubiger" (*kāfir*) im Hadith der Ungläubige der Kriegsstätte gemeint ist, nicht der ungläubige Schutzbefohlene. Unterstützt wird dieses Verständnis auch durch den Bericht, dass man zum Gesandten Allahs einen Muslim brachte, der einen Juden getötet hatte, und der Gesandte ihn dafür töten ließ. Aus diesem unterschiedlichen Verständnis ergab sich bei demselben Rechtsspruch eine unterschiedliche Rechtsansicht. In gleicher Weise verhält es sich mit einer Vielzahl von *āyāt* und Hadithen. Die unterschiedlichen Ansichten zu einem Rechtsspruch machen es für den Muslim unabdingbar, eine davon zu übernehmen. Denn bei all diesen Meinungen handelt es sich um islamische Rechtssprüche. Nun darf das Gesetz Allahs für eine bestimmte Person nicht mehrfach ausfallen. Deshalb muss ein Rechtsspruch daraus ausgewählt

werden, den man dann übernimmt. Aus diesem Grunde ist die Adoption, d. h. die Übernahme (*tabannī*), eines islamischen Rechtsspruches für den Muslim, der eine Handlung vollziehen möchte, zwingend und unerlässlich. Die bloße Pflicht nach einem Rechtsspruch zu handeln – sei es ein *farḍ*, ein *mandūb,* ein *ḥarām*, ein *makrūh* oder ein *mubāḥ* - macht die Pflicht zur Adoption eines bestimmten Rechtsspruches unabdingbar. Deswegen ist es für jeden Muslim verpflichtend, wenn er Rechtssprüche zum Vollzug von Handlungen übernimmt, einen bestimmten Rechtsspruch zu adoptieren. Das gilt gleichermaßen für den *muǧtahid*[48] und den *muqallid*[49] und ebenso für den Kalifen und den normalen Bürger. Wenn der Muslim einen bestimmten Rechtsspruch adoptiert hat, dann gilt dieser Rechtsspruch für ihn als Gesetz Allahs. Er ist für ihn nun bindend geworden, und er muss sein Handeln allein nach diesem ausrichten und auf dessen Grundlage zum Islam aufrufen. Denn die Adoption eines Rechtsspruchs durch den Muslim bedeutet, dass er danach handelt, ihn anderen lehrt und zu ihm einlädt, wenn er zu den Gesetzen des Islam und dessen Ideen aufruft. Sobald der Muslim einen bestimmten Rechtsspruch adoptiert, wird dieser spezifische Rechtsspruch für ihn zum Gesetz Allahs. Er darf diesen nur in folgenden vier Fällen aufgeben: Erstens: Wenn ihm die Schwäche seines Rechtsbelegs klar wird und ein stärkerer Rechtsbeleg als der seinige aufscheint. Es steht für ihn nun fest, dass das Gesetz Allahs das ist, worauf der stärkere

[48] Rechtsgelehrter, der die Fähigkeit zur Ableitung islamischer Rechtssprüche aus den Texten besitzt.

[49] Nachahmer; jemand, der die Fähigkeit zur Ableitung nicht besitzt und deshalb die Ableitung eines anderen befolgen muss.

Beleg hinweist. In diesem Falle muss er seine Adoption aufgeben und die neue Rechtsmeinung adoptieren, da diese für ihn nun das Gesetz Allahs verkörpert. Zweitens: Es überwiegt bei ihm die Ansicht, dass die neue Rechtsmeinung von jemandem abgeleitet wurde, der in der Ableitung wissender und in der Heranziehung der Beweise präziser ist als er oder ein umfassenderes Wissen in der Rechtslehre besitzt. In diesem Falle ist es ihm erlaubt, seine Adoption aufzugeben und die Meinung des anderen zu adoptieren. So übernahm Abū Bakr die Meinung ʿAlīs und gab seine Meinung auf. Auch ʿUmar übernahm die Meinung ʿAlīs und wandte sich von seiner Meinung ab. Drittens: Wenn man beabsichtigt, die Muslime auf eine Meinung zu einen. In diesem Falle ist es dem Muslim erlaubt, von seiner adoptierten Meinung abzulassen und jene Meinung zu übernehmen, auf die man die Muslime einen möchte. Das ist durch die Handlung ʿUṯmāns belegt, als er es akzeptierte, von den Menschen die *baiʿa* auf Grundlage des Buches Allahs, der Sunna Seines Gesandten und der Rechtsmeinung der „beiden Scheichs" nach ihm - Abū Bakr und ʿUmar – zu erhalten. Und die Prophetengefährten billigten es. Sie billigten, dass er seine Adoptionen aufgibt, und das übernimmt, was Abū Bakr und ʿUmar adoptiert hatten. Viertens: Wenn der Kalif ein Gesetz adoptiert, das dem Rechtsspruch, zu dem ihn sein *iǧtihād* führte, widerspricht. In diesem Falle muss er das Handeln nach seinem *iǧtihād* aufgeben und nach dem Gesetz vorgehen, das der Imam adoptiert hat. Denn der Konsens der Prophetengefährten (*iǧmāʿ aṣ-ṣaḥāba*) ist darüber ergangen, dass „der Befehl des Imams den Disput aufhebt" und dass sein Befehl für alle Muslime vollzugspflichtig ist. In diesen vier Fällen gibt der Muslim seine Adoption auf und adoptiert die

Meinung eines anderen. Ansonsten ist es ihm keinesfalls erlaubt, seine Adoption aufzugeben. Denn jeder Einzelne ist mit der Scharia angesprochen worden. Und jeder Muslim hat das zu adoptieren, wozu er durch eigenen *iǧtihād* oder durch Nachahmung (*taqlīd*) gelangt ist. Hat er einen Rechtsspruch adoptiert, so ist er an diese Adoption gebunden, außer in jenen Fällen, die durch einen Rechtsbeleg ausgenommen wurden.

Das Gesagte galt für die Handlungen, die jeder Einzelne bei der Regelung seiner Beziehung zu sich selbst unternimmt. Was nun die Betreuung der Angelegenheiten der Umma seitens des Kalifen anlangt, das Erfüllen seiner Bürde als Herrscher und die Anwendung der Gesetze Allahs auf die Menschen, so muss er zweifelsohne auch hier bestimmte Rechtssprüche adoptieren, gemäß denen er die Angelegenheiten der Menschen betreut. Auch muss er bestimmte Rechtssprüche in den generellen Angelegenheiten der Regierungs- und Herrschaftsausübung adoptieren, die alle Menschen betreffen, wie z. B. im Bereich der *zakāt*, des Steuerrechts, des *ḫarāǧ* und der Außenbeziehungen sowie in allen Bereichen, die die Einheit des Staates und der Herrschaft betreffen. Eine Adoption in diesen Bereichen ist für den Kalifen sogar verpflichtend und nicht nur erlaubt. Denn bezüglich dessen, was er an Handlungen setzt, ist es auch für ihn in seiner Eigenschaft als Muslim verpflichtend, alle Handlungen gemäß einem bestimmten Rechtsspruch zu vollziehen, der für ihn das Gesetz Allahs verkörpert. Dabei gibt es keinerlei Unterschied zwischen privaten und öffentlichen Handlungen. Und was Herrschafts- und Regierungsangelegenheiten anlangt, so zählen sie zu den essentiellen Tätigkeiten bei der Betreuung der Bür-

gerangelegenheiten und müssen ebenso nach einem bestimmten Rechtsspruch durchgeführt werden. Auch Angelegenheiten, die die Einheit des Staates betreffen, müssen nach einem bestimmten Rechtsspruch ablaufen, denn die Einheit des Staates stellt eine Pflicht dar und jede Handlung, die zur staatlichen Einheit führt (bzw. diese erhält), ist ebenfalls verpflichtend. Deswegen ist die Adoption eines Rechtsspruches in allen Angelegenheiten, die mit der Staatseinheit verknüpft sind, verpflichtend und nicht bloß erlaubt. Was alle anderen Bereiche angeht, so ist es dem Kalifen erlaubt, darin bestimmte Gesetze zu adoptieren und die Menschen zu zwingen, danach zu handeln. Es ist für ihn aber auch zulässig, keine Adoptionen vorzunehmen. In diesen Bereichen handelt er so, wie es seiner Meinung nach im Interesse der Muslime ist, der Verbreitung des Islam sowie dem Lehren seiner Gesetze eher dient und für eine gerechte Regierungsausübung und eine starke Herrschaft besser ist. Abū Bakr adoptierte islamische Rechtssprüche und zwang die Menschen, sich daran zu halten. Nach ihm adoptierten auch ʿUmar, ʿUṯmān und ʿAlī bestimmte Rechtssprüche und zwangen die Menschen ebenso, danach zu handeln. Die Prophetengefährten billigten dies während ihrer gesamten Epoche. Von keinem von ihnen wird berichtet, dass er die Adoption von Gesetzen und das Verpflichten der Menschen, danach zu handeln, anprangerte. Auch unterließ es keiner von ihnen, selbst nach den adoptierten Gesetzen zu handeln. Dies, obwohl es eigentlich eine Angelegenheit wäre, die man anprangern müsste, da die Menschen gezwungen werden, ihre adoptierten Rechtssprüche, die ja für sie das Gesetz Allahs verkörpern, aufzugeben. Somit ist der Konsens der Prophetengefährten darüber ergangen,

dass der Kalif das Recht hat, bestimmte Gesetze zu adoptieren und die Menschen zu zwingen, danach zu handeln. Sollte der Kalif also bestimmte Gesetze adoptieren – sei es in dem Bereich, wo die Adoption für ihn verpflichtend ist, oder in jenem, wo sie erlaubt ist -, so ist es für jeden Muslim unter seinen Bürgern eine Pflicht, nach diesen Gesetzen zu handeln und das Vorgehen nach den davor selbst adoptierten Rechtssprüchen aufzugeben. Denn die Adoption des Kalifen ist nun vom Handeln her das Gesetz Allahs für ihn geworden. Es ist ihm nicht mehr erlaubt, nach einem anderen Rechtsspruch vorzugehen. Vielmehr muss er allein nach diesem handeln, auch wenn es seiner Ansicht widerspricht und das Gesetz in seinen Augen nur über einen schwachen Rechtsbeleg verfügt. Das ergibt sich aus dem Konsens der Prophetengefährten, dass es dem Imam zusteht, bestimmte Rechtssprüche zu adoptieren und das Handeln danach anzubefehlen. Die Muslime haben dem zu gehorchen, auch wenn es ihrem *iǧtihād* widersprechen sollte. Die bekannten Rechtsregeln dazu lauten: **Dem Sultan steht es zu, so viele Entscheidungen zu treffen wie Probleme anfallen. - Der Befehl des Imam hebt den Disput auf. - Der Befehl des Imam ist im Ersichtlichen wie im Verborgenen durchzuführen.** D. h. zwischen dem Muslim und den Menschen ist der Befehl als Gehorsam gegenüber dem Staate durchzuführen. Ebenso ist er zwischen ihm und Allah vollzugspflichtig. Denn was der Imam adoptiert ist für ihn – vom Handeln her - zum Gesetz Allahs geworden. Die Tatsache, dass sich die Menschen dem Befehl des Imam fügen und nach dem, was er an Gesetzen adoptiert hat, handeln müssen, bei gleichzeitiger Aufgabe ihrer eigenen adoptierten Ansichten, bedeutet jedoch nicht, dass sie

die Rechtsmeinungen des Imam selbst adoptieren. Vielmehr fügen sie sich lediglich seinem Befehl und führen seine Adoptionen in ihren Handlungen durch. Sie adoptieren jedoch seine Meinungen nicht. Deshalb ist es auch jedem Muslim erlaubt, seine eigenen adoptierten Rechtssprüche weiterhin zu lehren und dazu aufzurufen, wenn er zum Islam einlädt, auch wenn es den Adoptionen des Imam widerspricht. Denn der Konsens der Prophetengefährten ist zur Pflicht ergangen, nach den Adoptionen des Kalifen *zu handeln*, nicht aber, sie zu lehren oder dazu aufzurufen. Er gilt also spezifisch für das Handeln. Deswegen sehen wir, dass in der Herrschaftszeit Abū Bakrs, als dieser die Gelder an die Muslime zu gleichen Teilen verteilte, ohne ihren Eintrittszeitpunkt in den Islam oder Anderes zu berücksichtigen, ʿUmar anderer Meinung war. So war er der Ansicht, dass man bei der Verteilung der Gelder den Eintrittszeitpunkt einer Person in den Islam und ihre Bedürftigkeit berücksichtigen müsse. Er diskutierte mit Abū Bakr darüber, jedoch fügte er sich der Adoption des Kalifen. Persönlich hielt er allerdings an seiner adoptierten Meinung fest. Als er das Kalifat übernahm, hob er das Handeln nach der Meinung Abū Bakrs auf und führte seine eigene Rechtsmeinung durch. Deswegen existiert ein Unterschied ob eine Meinung seitens des Muslims adoptiert wird oder er sich der Adoption des Kalifen fügt. Wenn er sich der Adoption des Kalifen fügt, hat er nur die Pflicht, danach zu handeln. Weder ist er zum Aufruf dazu noch zum Lehren der Adoption verpflichtet. Die Adoption einer Meinung bedeutet hingegen, sie zu lehren, dazu aufzurufen und danach zu handeln. Somit dürfen politische Blöcke – also Parteien -, die von den Adoptionen des Kalifen abweichende Meinungen adoptieren, zuge-

lassen werden. Wie alle Muslime sind aber auch sie dazu verpflichtet, allein vom Aspekt des Handelns her ausschließlich das umzusetzen, was der Kalif adoptiert hat.

Wenn der Kalif islamische Rechtssprüche adoptiert, so wählt er eine bestimmte Meinung in ihrer Eigenschaft als islamischer Rechtsspruch aus, der durch einen islamrechtlich korrekten *iğtihād* abgeleitet wurde. Er erlässt also keinesfalls ein Gesetz aus seinem eigenen Gutdünken heraus. Denn der Gesetzgeber ist allein Allah, der Erhabene. Deswegen ist er an das islamische Recht und die islamischen Rechtssprüche gebunden. Auch ist die *baiʿa* an ihn mit der Bedingung ergangen, dass er nach Koran und Sunna vorgeht. Zudem ist er in seiner Eigenschaft als Muslim – auch wenn er Kalif ist – an die Gebote und Verbote Allahs gebunden und dazu verpflichtet, die Grenzen der islamischen Rechtssprüche einzuhalten. Es ist ihm von keinem Aspekt her erlaubt, diese zu übertreten. Nicht einmal ein einziges Gesetz darf er einer anderen Quelle als dem islamischen Recht entnehmen. So ist die Aussage des Gesandten klar:

«من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»

Wer eine Handlung setzt, die nicht unserem Befehl entspringt, so ist sie zurückzuweisen. Bei Muslim tradiert. Demzufolge ist es für den Imam unzulässig, etwas Erlaubtes zu verbieten oder etwas Verbotenes zu erlauben. Auch darf er keinen Rechtsspruch annullieren oder das Handeln danach aussetzen. Dies ist für den Kalifen ebenso verboten wie für jeden einzelnen Muslim. Hier darf nicht behauptet werden, das Interesse der Muslime erfordere dies oder das zu ver-

bieten bzw. zu erlauben. Denn Allah (t) hat das Interesse der Muslime durch bestimmte Rechtssprüche festgelegt. Wenn der Kalif das Interesse woanders als in diesen Rechtssprüchen zu sehen glaubt, so hat er die Rechtssprüche im Grunde abrogiert, was jedoch keinesfalls zulässig wäre. Deshalb darf nicht behauptet werden, das Betreuen der Angelegenheiten der Muslime sei ihm in seinem Ermessen nach seinem *iǧtihād* übertragen worden. Denn Allah (t) hat ihm das Betreuen der Angelegenheiten der Muslime gemäß dem Koran und der Sunna – also gemäß den islamischen Rechtssprüchen - übertragen. Er hat ihm somit das Recht zum *iǧtihād* innerhalb dieser Grenzen zugesprochen. Der Kalif geht demzufolge nach eigenem Ermessen in den Zweighandlungen vor, für deren Stammhandlung ein genereller Text existiert, ohne dass für sie (spezifisch) eine Aussage ergangen wäre. Darin bemüht er sich nach Ermessen, um das auszuwählen, was er für besser und nützlicher erachtet. Worüber aber ein Gesetz Allahs ergangen ist, darin hat der Kalif keinerlei Möglichkeit für Ermessensentscheidungen. Vielmehr ist er gezwungen, den Rechtsspruch so umzusetzen, wie er ergangen ist, ohne etwas zu verändern oder zu ersetzen. So kann er eine Handlung als erlaubt erachten, jedoch führt sie gewiss oder wahrscheinlich zu etwas Verbotenem, das vom islamischen Recht untersagt wurde. Er kann z. B. der Ansicht sein, dass der Umlauf eines bestimmten Buches zu einer Abkehr der Menschen vom Glauben führt oder zu einer Verbreitung von Frevelhaftigkeit unter ihnen, und deshalb ein Verbot verordnen. Auch kann er der Meinung sein, dass eine Handlung erlaubt sei, jedoch führt sie wahrscheinlich zu einem Schaden, dessen Beseitigung das islamische Recht zur Pflicht erhoben hat. Dies ist

beispielsweise der Fall, wenn er der Ansicht ist, dass die Platzierung von Waren vor den Lagerräumen den Verkehr auf den Straßen behindert und die Vorbeiziehenden stört. Nun kann er das Erlaubte verbieten und jeden Zuwiderhandelnden bestrafen. Hier handelt es sich aber nicht um das Verbieten eines *ḥalāls*, sondern um die Anwendung eines islamischen Rechtsspruches, den er aus der Rechtsregel **Das Mittel zum Verbotenen ist verboten** und der Rechtsregel **Jedes Einzelelement einer erlaubten Angelegenheit, wenn es schädlich ist oder zum Schaden führt, so wird dieses Einzelelement verboten und die Angelegenheit selbst bleibt erlaubt** abgeleitet hat. Es kann auch jemand anders den Rechtsspruch abgeleitet haben, wobei er ihn dann adoptiert und implementiert. In diesem Falle war es für den Kalifen verpflichtend, so vorzugehen, da es sich um einen islamischen Rechtsspruch handelt, der durchgeführt werden muss. Folglich hat er hier das Verbotene untersagt und nicht das Erlaubte. Gleiches gilt auch, wenn eine Angelegenheit oder ein Rechtsspruch durch unterschiedliche Zweighandlungen vollzogen werden kann, für deren Ursprung zwar ein genereller Rechtsbeleg existiert, für die aber als Zweighandlung kein spezifischer Beleg ergangen ist. In diesem Falle zählen sämtliche (Zweig-)Handlungen, durch die der Rechtsspruch oder die Angelegenheit vollzogen werden kann, zum Bereich des Erlaubten. Beispiel dafür ist die Vorgehensweise, um die Meinung der Menschen bezüglich des aufzustellenden Kalifen einzuholen oder ihre Meinung bezüglich derjenigen, die sie in der Ratsversammlung vertreten sollen, was im Grunde dem so genannten Wahlrecht ähnelt. Alle diesbezüglichen Zweighandlungen zählen zu den erlaubten Dingen. Hier ist es dem Kalifen er-

laubt, eine davon ohne die anderen anzubefehlen. In diesem Falle ist der Gehorsam ihm gegenüber verpflichtend. Hier kann nicht behauptet werden, er habe etwas Erlaubtes zu einer Pflicht erhoben und andere erlaubte Handlungen verboten. Vielmehr hat er ein Gesetz adoptiert, und zwar das Mittel, das zum Vollzug des Rechtsspruches führt. Der Gehorsam ihm gegenüber bezüglich des von ihm adoptierten Rechtsspruches und ebenso der von ihm adoptierten Handlungen, die zum Vollzug des Rechtsspruches führen, ist nun zur Pflicht geworden, da diese Handlungen dem Rechtsspruch angeschlossen sind. Und das Angeschlossene erhält stets den Rechtsspruch dessen, dem es angeschlossen wurde. Von dieser Art sind sämtliche Verwaltungsgesetze und –systeme. Erlaubtes wird dabei verpflichtend erlassen, da es zu dem verpflichtet, was dem adoptierten Rechtsspruch angeschlossen ist. Und das verpflichtende Erlassen einer Sache erfordert, davon Abweichendes zu unterlassen bzw. zu verbieten. Es entspricht eins zu eins der Adoption von Rechtssprüchen und davon nicht zu unterscheiden. Auch hier ist nicht etwas Erlaubtes zur Pflicht erhoben und etwas anderes Erlaubtes verboten worden. Vielmehr hat der Kalif sein vom Islam verbrieftes Recht in Anspruch genommen, Rechtssprüche zu adoptieren und auch Handlungen, die ihren Vollzug gewährleisten. In diesen drei Fällen also, und zwar beim Verhindern dessen, was zu einer Sünde führt oder einen Schaden nach sich zieht, sowie beim Verbindlichen Erlassen eines bestimmten Vollzugsstils von mehreren möglichen, weicht der Kalif nicht von den islamischen Rechtssprüchen und auch nicht von seinen Adoptionsbefugnissen ab. Für jeden dieser Fälle existiert ein entsprechender Rechtsbeleg. Demzufolge existiert keine Rechtferti-

gung, die dem Kalifen erlauben würde, irgendeinen Rechtsspruch unter dem Vorwand des Interesses zu verändern. Vielmehr muss er in allen Dingen uneingeschränkt sämtliche Rechtssprüche einhalten.

Die vorgebrachte Behauptung, dass der Gesandte Allahs (s) zum Zwecke der Betreuung der Angelegenheiten der Muslime Erlaubtes zu *ḥarām* erklärt und untersagt habe, ist kein Beleg dafür, dass dies für den Imam bei der Betreuung der Angelegenheiten der Muslime zulässig sei. Beim Gesandten Allahs handelt es sich nämlich um einen Gesetzgeber. Wenn er eine erlaubte Sache verbietet oder eine verbotene erlaubt, so hat er den ursprünglichen Rechtsspruch abrogiert (*nasḫ*). Die Abrogation ist jedoch ein alleiniger Anspruch des Buches und der Sunna, d. h. des Korans und der Hadithe. Niemandem anderen als dem Gesandten (s) steht dies zu. Wenn er bestimmte Elemente einer erlaubten Sache untersagt, dann deshalb, weil diese zu einem Schaden führen, den Allah verboten hat, oder zu einer Sünde, die Allah ebenso verboten hat. Dies stellt eine Gesetzgebung für uns dar und fällt nicht in den Bereich der (bloßen) Betreuung von Bürgerangelegenheiten. Somit kann es nicht als Beweis herangezogen werden, dass der Imam die Befugnis hat, die Gesetze mit dem Argument der Bürgerbetreuung oder des Nutzens zu verändern. Zieht man einige Handlungen des Gesandten (s) heran, wird das deutlich. Dazu zählt beispielsweise:

1. Über die Schlacht von Tabūk wird berichtet, dass der Gesandte Allahs (s), als er bei *al-Ḥiğr*[50] vorbeikam, dort sein Lager aufschlug. Die Menschen wollten sich

[50] Wohnstätte des Volkes von Ṯamūd zwischen Medina und aš-Šām.

am dortigen Brunnen mit Wasser versorgen. Als sie loszogen, sprach der Gesandte (s):

«لا تشربوا من مائها شيئاً ولا تتوضأوا منه للصلاة، وما كان من عجين عجنتموه فاعلفوه الإبل ولا تأكلوا منه شيئاً، ولا يخرُجَنَّ أحد منكم الليلة إلا ومعه صاحب له»

Trinkt nichts von seinem Wasser und vollzieht damit keine rituelle Waschung für das Gebet. Was ihr davon an Teig geknetet habt, so verfüttert es den Kamelen und esst nichts davon. Und keiner von euch soll diese Nacht das Lager verlassen, außer er hat einen Gefährten bei sich. Bei aṭ-Ṭabarānī in seinem Geschichtswerk *at-Tārīḫ* tradiert. Dies ist ein Beispiel dafür, dass der Prophet (s) die Verwendung einer erlaubten Sache untersagte. Er hat also etwas Erlaubtes verboten. In Wahrheit aber stellt sich die Realität des Ereignisses anders dar. Die Realität ist nämlich die, dass der Gesandte (s) ein bestimmtes *Element* (*fard*) einer erlaubten Sache untersagt hat. Er hat weder einen Rechtsspruch, der eine Erlaubnis beinhaltet, aufgehoben noch eine erlaubte Sache an sich untersagt. Dieses bestimmte Element führte nämlich definitiv zu einem Schaden, wobei ein Offenbarungstext mit dem Verbot ergangen ist, sich diesem Schaden auszusetzen. Denn der Gesandte (s) wusste, dass das Trinken von diesem Brunnen sicher zu einem Schaden führen wird. Mit seiner Aussage hat er also nicht eine erlaubte Sache verboten, sondern das verboten, was zu einem seitens des islamischen Rechts verbotenen Schaden führt; nämlich das Notleiden der Armee. Auch seine Untersagung, das Lager ohne Begleitung zu verlassen, ist das Untersagen einer

bestimmten Handlung aus einer erlaubten Handlungsart. Denn diese bestimmte Handlung führte definitiv zu einem Schaden, den das islamische Recht verboten hat. Beweis dafür ist die Tatsache, dass die Leute, denen der Gesandte dies anbefohlen hatte, sich alle bis auf zwei Männer aus dem Stamm der Banū Sāʿida an den Befehl hielten. Einer entfernte sich, um seine Notdurft zu verrichten, der andere, um eines seiner Kamele wieder einzufangen. Derjenige, der seine Notdurft verrichten ging, bekam auf dem Weg Erstickungsanfälle. Den anderen, der sein Kamel einfangen wollte, packte der Wind und warf ihn auf den Berg der Banū Ṭaiyiʾ. Als man dem Gesandten (s) davon erzählte, sprach er:

«ألم أنهكم أن يخرج منكم أحد إلا ومعه صاحبه»

Hab ich euch nicht verboten, dass jemand das Lager verlässt, außer ein Gefährte ist bei ihm? Dann richtete der Gesandte Allahs ein Bittgebet für denjenigen, der Erstickungsanfälle bekam, und er wurde geheilt. Der andere, der auf den Berg Ṭaiyiʾs geriet, wurde vom Stamm der Ṭaiyiʾ dem Propheten übergeben, als dieser nach Medina zurückkam. Beweis dafür ist auch die Aussage des Gesandten Allahs (s), als er bei al-Ḥiğr vorbeikam, sein Gewand über den Kopf zog, sein Reittier antrieb und sprach:

«لا تدخلوا بيوت الذين ظلموا إلا وأنتم باكون خوفاً أن يصيبكم مثل ما أصابهم»

Tretet nicht in die Häuser derjenigen ein, die ungerecht waren, außer ihr weint vor Angst,

dass euch das Gleiche trifft, was sie getroffen hat.

Hier muss der Unterschied zwischen dem Verbot einer bestimmten Handlung aus einer erlaubten Handlungsart und dem Verbot der erlaubten Handlung selbst erkannt werden bzw. der Unterschied zwischen dem Verbot eines Elements einer erlaubten Sache und dem Verbot der erlaubten Sache selbst. Das Verbieten einer erlaubten Handlung bedeutet, dass die Handlung an sich vom islamischen Recht erlaubt wurde. Dann kommt der Herrscher und verbietet sie mit dem Argument, dass sie zu Schaden führe. Beispiel dafür ist der Import von Waren aus dem Ausland. Das islamische Recht hat dies erlaubt. Nun kann der Herrscher der Ansicht sein, dass die Erlaubnis des Imports zu einem Schaden für die (heimische) Industrie führen würde, und den Warenimport verbieten. In diesem Fall hätte er eine erlaubte Handlung verboten, was für den Herrscher absolut unzulässig wäre. Denn der Gesetzgeber, als er den Import erlaubte, wusste über den Nutzen und Schaden dieser Frage Bescheid. Er hat ihr den Rechtsspruch der Erlaubnis erteilt, somit ist es unzulässig, sie zu verbieten. Dies käme einer Abrogation des islamischen Rechtsspruches gleich, was in jedem Fall unzulässig wäre. Das Verbot einer bestimmten Handlung aus einer erlaubten Handlungsart wird hingegen dann vorgenommen, wenn diese Einzelhandlung ein Umstand befällt, durch den sie zu einem im islamischen Recht verbotenen Schaden führt. Der Herrscher gelangt zur Ansicht, diese bestimmte Handlung zu verbieten, um den Schaden abzuwenden. Dies ist der Fall, wenn der Herrscher z. B. der Meinung ist, dass der Import von Zucker zum Schließen der Zuckerfabri-

ken im Lande und zu ihrer Pleite geführt hat. Dadurch ist das Land vom Zuckerimport von den Ungläubigen abhängig geworden. Hier wäre es dem Herrscher erlaubt, den Zuckerimport zu verbieten, um einen Schaden von der Gesamtheit der Umma abzuwenden, nämlich die Abhängigkeit von den Ungläubigen in einer Sache, die für die Umma notwendig ist, und das Versäumnis, diese Sache der Umma autark zur Verfügung zu stellen. Ein Verbot wäre ihm in diesem Falle erlaubt, was aber nicht bedeutet, dass er das Erlaubte verboten hätte. Denn das Erlaubte, hier ist es der Import an sich, ist nach wie vor erlaubt geblieben. Jedoch ist ein Element des Erlaubten, nämlich der Zuckerimport, verboten worden. In gleicher Weise hat der Gesandte (s) das Trinken aus einem bestimmten Brunnen verboten, von dem er wusste, dass er schädlich ist. Sein Verbot hat also nicht das Erlaubte, nämlich das Wassertrinken an sich, verboten. Vielmehr hat er ein bestimmtes Element aus dem Erlaubten, nämlich das Trinken aus diesem spezifischen Brunnen, untersagt. Somit ist es zulässig, ein bestimmtes Handlungselement aus einer erlaubten Handlung zu verbieten. Die erlaubte Handlung grundsätzlich zu verbieten, ist jedoch keinesfalls erlaubt.

2. Es wird berichtet, dass der Gesandte (s), als er sich auf dem Rückweg von Tabūk befand, jenen, die vor ihm eine Wasserstelle am Weg erreichen würden, untersagte, davon zu trinken, bevor er die Stelle erreicht hatte. Eine Gruppe von Heuchlern erreichte die Stelle als erste und trank davon. Als der Gesandte ankam und feststellte, dass die Erstankömmlinge das Wasser weggetrunken hatten und keines mehr übrig war, verfluchte er diejenigen, die den anderen zuvor-

gekommen waren und getrunken hatten. Auch hier handelt es sich um das Verbot eines bestimmten Elements einer erlaubten Sache. Dieses Element führte hier jedoch zu einem Schaden, nämlich die alleinige Beanspruchung eines Teils des Wassers unter Ausschluss der restlichen Soldaten, obwohl Wasser in der Wüste ein dringendes Bedürfnis verkörpert. Somit handelt es sich auch hier nicht um das Verbot einer erlaubten Sache mit dem Argument der Betreuung von Bürgerangelegenheiten.

3. Muslim berichtet über den Weg ʿAmr ibn aš-Šarīds von dessen Vater, der sagte: *Innerhalb der Delegation Ṯaqīfs befand sich ein Leprakranker. Der Prophet (s) ließ ihm folgende Nachricht zukommen*

«إنّا قد بايعناك فارجع»

Wir haben deine *baiʿa* angenommen, nun kehre zurück und untersagte ihm, sich unter die Menschen zu begeben. Auch hier handelt es sich nicht um das Verbot einer erlaubten Sache, sondern das Verbot eines Handlungselements, das zum Schaden führt. Deshalb heißt es in einem anderen Hadith:

«فِرَّ من المجذوم فِرارك من الأسد»

Flüchte vor dem Leprakranken wie du vor dem Löwen flüchtest. Bei Aḥmad über den Weg Abū Hurairas tradiert.

Somit geht aus der Untersuchung der Hadithe des Gesandten, die in diesem Zusammenhang vorgebracht werden, klar hervor, dass dabei nicht etwas Erlaubtes verboten wurde. Vielmehr wurde ein bestimmtes Element einer erlaubten Sache verboten, weil es zu einem

Schaden führt, der vom islamischen Recht her durch einen Textbeleg verboten wurde. Es handelt sich also um eine Gesetzgebung und um einen Beleg dafür, dass der Imam bestimmte Elemente erlaubter Dinge und bestimmte Handlungen erlaubter Handlungsarten untersagen darf, wenn diese zu einem Schaden führen, der vom islamischen Recht her verboten wurde. Was von den Prophetengefährten an Ereignissen berichtet wird, so wird bei ihrer Untersuchung klar, dass es sich auch dabei um das Verbot einer erlaubten Sache handelt, die zu einem *ḥarām* oder zu einem Schaden führt, der vom islamischen Recht her verboten wurde. Bei manchen dieser Ereignisse handelt es sich um eine Verpflichtung zu einer erlaubten Handlung, um einen islamischen Rechtsspruch zu erfüllen, oder einen Befehl, den das islamische Recht vom Aspekt der Adoption von Vollzugsstilen her anbefohlen und davon Abweichendes untersagt hat. Dies ist für den Imam zulässig. Beispiel dafür ist die Einführung der Register (*dawāwīn*) seitens ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭābs und die seitens ʿUṯmān erlassene Verpflichtung zu einer (von den *ṣaḥāba* allgemein anerkannten) schriftlichen Koranausgabe unter Vernichtung aller weiteren Schriftversionen.[51] Dazu zählt auch, dass ʿUmar die *ṣaḥāba* dazu verpflichtete, sich weniger mit den Hadithen zu beschäftigen, als er sah, dass sie dadurch vom Koran

[51] Die Schriftform des Korans, die wir heute in Händen halten, ist erwiesenermaßen in Gegenwart des Propheten und unter seiner Anweisung so festgelegt worden (*tauqīfī*). Sie weicht in zahlreichen Wörtern von der üblichen Schreibweise arabischer Wörter ab. Um diese Schriftform zu erhalten und zu gewährleisten, dass davon abweichende Abschriften des Korans, die nicht in Gegenwart des Propheten von anderen Leuten niedergeschrieben wurden, nicht in Umlauf geraten, wurde diese Maßnahme ergriffen.

abgelenkt wurden. Oder die Tatsache, dass er den großen Persönlichkeiten unter den Prophetengefährten untersagte, Medina zu verlassen und in die eröffneten Länder zu ziehen, damit die Menschen von ihnen und sie selbst vom irdischen Leben nicht geblendet werden. Ebenso zählt dazu die Anordnung der Gouverneure, Herrscher und Kalifen an die Bäcker, eine Kopfbinde zu tragen, damit ihr Schweiß nicht in den Teig fällt, und ein Tuch auf ihre Nase zu legen, damit auch daraus nichts in den Teig gerät. Zudem zwangen sie die Bäcker dazu, ihre Achselhaare zu rasieren, damit keine Haare in den Teig geraten. All das und Ähnliches, was in den Büchern der islamischen Rechtswissenschaft erwähnt wird, fällt unter die Rechtsregel **Das Mittel zum Verbotenen ist verboten** sowie unter die Rechtsregel **Jede bestimmte Sache, die zu einem sicheren Schaden führt, ist verboten.** Nichts davon weist darauf hin, dass es für den Kalifen zulässig wäre, mit dem Argument des Nutzens oder der Betreuung der Bürgerangelegenheiten Erlaubtes zu verbieten oder Verbotenes zu erlauben. Demzufolge ist der Kanon (*qānūn*) in seiner fremdsprachigen Begriffsbedeutung - also als genereller Befehl des Machthabers – nicht vollzugspflichtig, solange es sich nicht um einen Befehl des Kalifen in Form der Adoption eines islamischen Rechtsspruches handelt, und zwar verknüpft mit der Verpflichtung, diesen einzuhalten. Gesetz bzw. *qānūn* ist also das, was der Kalif an islamischen Rechtssprüchen adoptiert. Auch kann der Kalif das anbefehlen, was er an Regeln zur Erfüllung der islamischen Rechtssprüche oder der islamrechtlich erforderlichen Handlungen und Dinge für notwendig erachtet. Dazu zählen beispielsweise die Verwaltungsgesetze und Verwaltungssysteme. Dies gilt als Adoption in den Tätigkeits-

stilen, was der Adoption in den Rechtssprüchen angeschlossen ist. Der Gehorsam gegenüber diesen Gesetzen ist verpflichtend, da sie vom Kalifen adoptiert wurden. Auch fallen sie unter die Aussage des Erhabenen:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾

Ihr die ihr glaubt! Gehorcht Allah und gehorcht dem Gesandten und jenen, die unter euch die Befehlsgewalt innehaben. (4:59) Denn der Befehl zum Gehorsam ist in genereller Form ergangen, somit umfasst er alles, was durch das islamische Recht nicht (explizit) untersagt wurde.

Der *ǧihād*

Ǧihād bedeutet, sich im bewaffneten Kampf auf dem Wege Allahs nach Kräften einzusetzen, und zwar direkt, durch materielle Unterstützung, durch die Erteilung von Ratschlägen, die Vermehrung der Kämpferzahl oder auf eine andere Art und Weise. Der bewaffnete Kampf (*qitāl*) zur Emporhebung des Wortes Allahs ist also der *ǧihād.* Die Erteilung von Ratschlägen gilt dann als *ǧihād*, wenn der Ratschlag unmittelbar mit dem Kampf auf dem Wege Allahs verknüpft ist. Ist er nicht unmittelbar damit verknüpft, gilt er islamrechtlich nicht als *ǧihād*, auch wenn er mit Erschwernissen verbunden ist und sich daraus Nutzen bei der Emporhebung des Wortes Allahs ergibt. Denn islamrechtlich gilt spezifisch der bewaffnete Kampf als *ǧihād*. Darin eingeschlossen ist alles, was direkt mit dem bewaffneten Kampf verbunden ist. Der Erteilung von Ratschlägen gleichgesetzt ist das Verfassen von Schriften oder das Halten von Ansprachen, wenn dies unmittelbar mit dem bewaffneten Kampf verknüpft ist. Beispiel dafür ist eine Ansprache vor der Armee, um sie direkt zum Kampf anzutreiben, oder ein zum Kampf gegen die Feinde anspornender Artikel. Dies würde als *ǧihād* gelten, ansonsten nicht. Demzufolge darf der politische Kampf oder das Anprangern der ungerechten Herrscher der Muslime nicht als *ǧihād* bezeichnet werden, auch wenn man dafür einen großen Lohn erhält und der Nutzen daraus für die Muslime gewaltig ist. Es ist also nicht eine Frage der Erschwernis oder des Nutzens, sondern der islamrechtlichen Bedeutung des Begriffs. Und die islamrechtliche Bedeutung des Wortes ist der bewaffnete Kampf sowie alles, was an Mei-

nungserteilung, Ansprachen, Schriften und List damit verbunden ist.

Anlass für den *ğihād* ist nicht die Entrichtung der *ğizya*[52], auch wenn wir bei Akzeptanz der *ğizya* die Kampfhandlungen gegen die Ungläubigen einstellen. Der Anlass für den *ğihād* ist vielmehr der Umstand, dass diejenigen, die wir zu bekämpfen haben, Ungläubige sind, die die Annahme der Botschaft verwehrt haben. Der Erhabene sagt:

﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾

Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Allah und nicht an den Jüngsten Tag glauben und nicht das verbieten, was Allah und Sein Gesandter verboten haben, und nicht der Glaubensordnung der Wahrheit folgen von denen, die die Schrift erhalten haben, bis sie die ğizya aus Vermögen in Demut entrichten. (9:29) Der Befehl, sie zu bekämpfen, ergibt sich somit aus dem Attribut des Unglaubens. D. h. bekämpft sie, weil sie nicht an Allah und nicht an den Jüngsten Tag glauben etc… Diese Attribuierung hat den bewaffneten Kampf einschränkend verknüpft (*taqyīd*) und ist damit zu einem Anlass (*sabab*) geworden. Anlass für den bewaffneten Kampf ist somit der Unglaube (*kufr*). In einer anderen *āya* heißt es:

[52] Tribut, den der männliche, vermögende, nichtmuslimische Bürger (Schutzbefohlene) im islamischen Staat zu entrichten hat.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ وَلۡيَجِدُواْ فِيكُمۡ غِلۡظَةٗۚ ﴾

Ihr, die ihr glaubt, kämpft gegen jene, die euch nahe sind von den Ungläubigen. Sie sollen in euch Härte vorfinden. (9:123) So hat Er den Kampf gegen sie wegen der Eigenschaft des Unglaubens anbefohlen. In gleicher Weise sind auch andere *āyāt* ergangen wie z. B.:

﴿ فَقَٰتِلُوٓاْ أَوۡلِيَآءَ ٱلشَّيۡطَٰنِۖ ﴾

So kämpft gegen die Verbündeten des Satans. (4:76)

﴿ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ ﴾

So kämpft gegen die Vorsteher des Unglaubens. (9:12)

﴿ وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةٗ ﴾

Und kämpft gegen die Götzendiener allesamt. (9:36) Sie alle befehlen den bewaffneten Kampf wegen einer bestimmten Eigenschaft, die der Anlass für den Kampf ist, nämlich der Unglaube bzw. die Glaubensverweigerung. Die Entrichtung der *ǧizya* samt der Demut (*ṣaġār*) hat der Koran hingegen zum Anlass für die Einstellung, nicht aber für den Beginn des Kampfes, gemacht. Demzufolge ist der Anlass für den *ǧihād* der Unglaube. Wenn diejenigen, die wir bekämpfen, die Botschaft annehmen, sind sie Muslime geworden. Wenn sie die Annahme des Islam verweigern, aber zur

Zahlung der *ǧizya* bereit sind und akzeptieren, dass sie mit dem Islam regiert werden, so wird es von ihnen angenommen und der Kampf gegen sie beendet. Es ist nämlich unzulässig, sie zur Annahme des Islam zu zwingen. Durch die Akzeptanz der Herrschaft des Islam und die Zahlung der *ǧizya* haben sie sich der islamischen Botschaft unterworfen, auch wenn sie den Islam nicht annehmen. Deshalb ist ihre Bekämpfung nach der Akzeptanz der islamischen Herrschaft und der Zahlung der *ǧizya* nicht mehr erlaubt. Akzeptieren sie die *ǧizya*, aber verweigern es, mit dem Islam regiert zu werden, so darf der Kalif es von ihnen nicht annehmen. Denn der Anlass für den Kampf, dass sie nämlich Ungläubige sind, die die Annahme der Botschaft verweigern, ist noch immer vorhanden. Ihre Bekämpfung stellt nach wie vor eine Pflicht dar, die für die Muslime nicht beendet ist. Was hingegen die Notabkommen (*al-muʿāhadāt al-iḍṭirārīya*) anlangt, bei denen der Kalif die Zahlung der *ǧizya* akzeptiert und sie weiterhin belassen werden, sich selbst mit dem System des Unglaubens zu regieren, weil die außen- und innenpolitischen Umstände einen Krieg nicht zulassen, so handelt es sich dabei um eine Notsituation, in welcher das islamische Recht so eine Vorgehensweise gestattet. Aus einer Notsituation darf aber keine Analogie gezogen werden. Demzufolge ist der Anlass für den *ǧihād* der, dass diejenigen, die wir bekämpfen, Ungläubige sind, die die Annahme der Botschaft verweigert haben. Irgendeinen anderen Anlass für den *ǧihād* gibt es nicht. Dass die *ǧizya* samt der Demut der Anlass für die Beendigung des Kampfes sind, gilt für alle außer für die Götzendiener unter den Arabern. Von den Götzendienern unter den Arabern wird hingegen

nur der Islam oder der Tod akzeptiert. Denn der Erhabene sagt:

﴿ تُقَٰتِلُونَهُمۡ أَوۡ يُسۡلِمُونَۖ ﴾

Ihr bekämpft sie oder sie werden Muslime. (48:16)

Der *ǧihād* ist durch den Text des Koran und des Hadithes zur Pflicht erhoben worden. Der Erhabene sagt:

﴿ وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ ﴾

Und kämpft gegen sie, bis es keine Verführung mehr gibt und die Glaubensordnung allein Allahs ist. (8:39) Auch sagt Er:

﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾

Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Allah und nicht an den Jüngsten Tag glauben und nicht das verbieten, was Allah und Sein Gesandter verboten haben, und nicht der Glaubensordnung der Wahrheit folgen von denen, die die Schrift erhalten haben, bis sie die ǧizya aus Vermögen in Demut entrichten. (9:29) Und Er sagt:

﴿ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ ﴾

Der Kampf ist euch vorgeschrieben worden. (2:216) und sagt:

﴿ إِلَّا تَنفِرُواْ يُعَذِّبۡكُمۡ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾

Wenn ihr nicht ausrückt, wird Er euch mit schmerzhafter Pein bestrafen. (9:39) Auch sagt Er:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ وَلۡيَجِدُواْ فِيكُمۡ غِلۡظَةٗۚ ﴾

Ihr, die ihr glaubt, kämpft gegen jene, die euch nahe sind von den Ungläubigen. Sie sollen in euch Härte vorfinden. (9:123) Und von Anas wird berichtet, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«جاهدوا المشركين بأموالكم وأيديكم وألسنتكم»

Vollzieht den *ǧihād* gegen die Götzendiener mit eurem Vermögen, euren Händen und euren Zungen. Bei an-Nasāʾī tradiert. Auch wird von Anas berichtet, dass der Prophet (s) sprach:

«لغدوة في سبيل الله، أو روحة خير من الدنيا وما فيها»

Ein Ausrücken auf dem Wege Allahs in der ersten Tageshälfte oder in der zweiten ist besser als das Diesseits und alles, was darin ist. Bei al-Buḫārī tradiert. Auch wird bei al-Buḫārī tradiert, dass der Gesandte (s) sprach:

«أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله»

Mir ist befohlen worden, die Menschen zu bekämpfen bis sie „Es gibt keinen Gott außer Allah" aussprechen. Imam Aḥmad und Abū Dāwūd berich-

ten von Anas, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«... والجهاد ماضٍ منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال، لا يبطله جور جائر، ولا عدل عادل»

[...] und der *ǧihād* setzt sich fort, seitdem Allah mich entsandt hat, bis die Letzten meiner Umma den *Dağāl*[53] bekämpfen. Weder wird er durch die Ungerechtigkeit eines Ungerechten noch durch die Gerechtigkeit eines Gerechten aufgehoben. Und von Zaid ibn Ḫālid wird berichtet, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«من جهز غازياً في سبيل الله فقد غزا ومن خلفه في أهله بخير فقد غزا»

Wer einen Kämpfer auf dem Wege Allahs ausrüstet, der hat gekämpft. Und wer diesem bei seinen Angehörigen im Guten nachfolgt, der hat gekämpft. Bei Abū Dāwūd tradiert. Und von ʿAṭāʾ ibn Yazīd al-Laiṯī wird berichtet, dass Abū Saʿīd al-Ḫudrī, möge Allah Wohlgefallen mit ihm haben, zu ihm sagte:

قيل يا رسول الله أي الناس أفضل فقال رسول الله ﷺ: مؤمن يجاهد في سبيل الله بنفسه وماله»

Man fragte: „O Gesandter Allahs, wer ist der Beste unter den Menschen?" Da sprach der Gesandte Allahs (s): „Ein Gläubiger, der auf dem Wege Allahs mit seinem Leben und seinem Ver-

[53] Der falsche Christus. Er wird gegen Ende der Zeit kommen und sich für diesen ausgeben.

mögen den *ǧihād* vollzieht. Bei al-Buḫārī tradiert. Und von Abū Huraira wird berichtet, der sagte:

«مر رجل من أصحاب رسول الله ﷺ بشعب فيه عُيَيْنَةُ من ماء عذبة فأعجبته لطيبها فقال: لو اعتزلت الناس فأقمت في هذا الشعب، ولن أفعل حتى استأذن رسول الله ﷺ فذكر ذلك لرسول الله فقال: لا تفعل فإن مقام أحدكم في سبيل الله أفضل من صلاته في بيته سبعين عاماً»

Ein Mann von den Gefährten des Gesandten Allahs (s) kam an einer Schlucht mit einer kleinen, süßen Wasserquelle vorbei. Die Süße des Wassers gefiel ihm und er sprach zu sich: „Ich könnte mich doch von den Menschen zurückziehen und mich in dieser Schlucht niederlassen. Ich werde es aber nicht tun, bis ich den Gesandten Allahs (s) um Erlaubnis gebeten habe." Er erwähnte dies vor dem Gesandten Allahs, doch der sagte: „Tue es nicht! Das Weilen eines jeden von euch auf dem Wege Allahs ist besser für ihn als sein Gebet in seinem Hause für siebzig Jahre." Bei at-Tirmiḏī tradiert.

Grundsätzlich (*ibtidāʾan*) ist der *ǧihād* eine Pflicht, die zur Genüge erfüllt werden muss (*farḍ kifāya*). Er wird zu einer individuellen Pflicht (*farḍ ʿain*) für diejenigen, die angegriffen werden, wenn ein Feind sie angreift. Für die anderen bleibt er weiterhin eine Pflicht der Genüge. Die Pflicht entfällt erst, wenn der Feind vertrieben und der islamische Boden von seiner Schändlichkeit gereinigt worden ist. Dass der *ǧihād* „beginnend" eine Pflicht ist, die zur Genüge erfüllt

werden muss, bedeutet, dass wir den Kampf gegen den Feind beginnen, auch wenn er es nicht tut. Beginnt zu irgendeinem Zeitpunkt keiner der Muslime den Kampf gegen den Feind, sind sie alle wegen dieser Unterlassung sündhaft. Beginnen z. B. die Bewohner Ägyptens den *ǧihād*, so fällt die Pflicht von den Bewohnern Indonesiens weg, da der Kampf von Muslime gegen die Ungläubigen der Kriegsstätte stattfindet. Die Pflicht des *ǧihād* ist somit erfüllt. Entbrennt hingegen ein Krieg zwischen den Muslimen und den Ungläubigen und ist die Genüge durch den Kampf der Bewohner Ägyptens alleine gegen die Ungläubigen nicht erfüllt, so fällt die Pflicht von den Einwohnern Indiens bzw. Indonesiens durch den Kampf der Einwohner Ägyptens und des Iraks nicht weg. Die Pflicht obliegt in diesem Falle jeweils demjenigen, der dem Feind am nächsten ist, bis sich die Genüge erfüllt hat. Wird die Genüge nur durch alle Muslime erfüllt, dann wird der *ǧihād* zu einer Pflicht für alle Muslime, bis der Feind besiegt ist. Dass der *ǧihād* eine Pflicht ist, die zur Genüge erfüllt werden muss, gilt für diejenigen, denen der Kalif das Ausrücken nicht dezidiert befohlen hat (*istinfār*). Für diejenigen aber, denen der Kalif den Befehl zum Ausrücken erteilt, ist der *ǧihād* zur individuellen Pflicht geworden. So sagt der Erhabene:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَا لَكُمۡ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلۡتُمۡ إِلَى ٱلۡأَرۡضِۚ ﴾

Ihr, die ihr glaubt! Was ist mit euch, wenn euch gesagt wird: "Zieht aus auf dem Wege Allahs", dass ihr euch schwer zur Erde sinken lasst? (9:38) Auch sprach der Gesandte Allahs:

«وإذا استنفرتم فانفروا»

Wenn ihr zum Ausrücken aufgefordert werdet, so rückt aus. Bei al-Buḫārī und Muslim tradiert. Die Genüge beim *ǧihād* im islamischen Staat zu erfüllen bedeutet, dass sich eine Gruppe zum *ǧihād* erhebt, die durch ihren Kampf dem Erfordernis genügt (indem sie den Feind zurückschlägt oder besiegt). Es kann sich entweder um Soldaten handeln, denen dafür eigene (Finanz-)Register eingerichtet worden sind, wie es zur Zeit ʿUmars der Fall war, oder um Leute, die sich selbst freiwillig für den *ǧihād* ausgerüstet haben, wie es zur Zeit Abū Bakrs üblich war. Ungeachtet dessen, ob es sich um die erste oder zweite Art oder um eine Kombination beider Arten handelt, ist entscheidend, dass mit diesen Kämpfern der Schutz (*al-manaʿa*) gewährleistet ist, wenn der Feind sie angreift. Ist der Schutz durch sie nicht gewährleistet, hat der Kalif andere für den *ǧihād* vorzubereiten usw. Den *ǧihād* gegen den Feind zu beginnen, bedeutet nicht, dass wir unverzüglich gegen ihn losschlagen, vielmehr muss er zuerst zum Islam eingeladen werden.

Den Muslimen ist es nicht erlaubt, diejenigen zu bekämpfen, denen die Botschaft des Islam noch nicht verkündet wurde. Vielmehr müssen die Ungläubigen zuerst zum Islam eingeladen werden. Lehnen sie ihn ab, dann werden sie zur Entrichtung der *ǧizya* aufgefordert. Lehnen sie diese ebenfalls ab, dann bekämpfen wir sie. Muslim berichtet über Sulaimān ibn Buraida von dessen Vater, der sprach:

«كان رسول الله ﷺ إذا أمَّر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ثم قال: اغزوا باسم

الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تَغُلّوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليداً، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال (أو خلال). فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم. ثم ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين. فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم. فإن هم أبوا فاستعن بالله عليهم وقاتلهم»

Wenn der Gesandte Allahs (s) einen Befehlshaber über eine Armee oder eine Heerestruppe ernannte, ermahnte er ihn in seinem Inneren zur Gottesfurcht und legte ihm die mit ihm ziehenden Muslime ans Herz. Dann sagte er: „Kämpft im Namen Allahs und um Seinetwillen. Kämpft gegen jene, die nicht an Allah glauben. Erobert, aber reißt nichts unrechtmäßig an euch. Begeht keinen Verrat und keine Leichenschändung. Tötet kein Neugeborenes. Wenn du auf deinen Feind unter den Götzendienern triffst, so biete ihnen drei Möglichkeiten oder Alternativen an. Wenn sie eine davon annehmen, so akzeptiere es von ihnen und bekämpfe sie nicht. Rufe sie zuerst

zum Islam auf. Nehmen sie ihn an, so akzeptiere es und halte ab von ihnen. Dann rufe sie dazu auf, von ihrer Stätte in die Stätte der *muhāğirūn* zu wechseln. Teile ihnen mit, wenn sie das tun, dann steht ihnen zu, was den *muhāğirūn* zusteht, und ihnen obliegt, was den *muhāğirūn* obliegt. Lehnen sie einen Wechsel ihrer Stätte ab, so teile ihnen mit, dass sie dann wie die Wüstenaraber unter den Muslimen sein werden. Es gilt für sie das Gesetz Allahs, das für (alle) Gläubigen gilt, doch steht ihnen von der Beute und den Zuwendungen (*faiʾ*) nichts zu, es sei denn, sie vollziehen den *ğihād* mit den Muslimen. Lehnen sie ab, dann fordere sie auf, die *ğizya* zu entrichten. Nehmen sie an, dann akzeptiere es und halte ab von ihnen. Sollten sie auch das ablehnen, dann zieh dir Allah zu Hilfe und bekämpfe sie! Und von ibn ʿAbbās wird berichtet, der sagte:

«ما قاتل رسول الله ﷺ قوماً قط إلا دعاهم»

Der Gesandte Allahs (s) bekämpfte niemals ein Volk, ohne es (zum Islam) einzuladen. Bei Aḥmad tradiert. Und von Farwa ibn Musaik wird berichtet, der sagte:

«أتيت النبي ﷺ فقلت يا رسول الله: ألا أقاتل من أدبر من قومي بمن أقبل منهم، فأذن لي في قتالهم وأمرني، فلما خرجت من عنده، سأل عني ما فعل الغطيفي، فأخبر أني قد سرت، قال: فأرسل في أثري فردني فأتيته، وهو في نفر من أصحابه، فقال: ادعُ القوم فمن أسلم أسلم منهم فاقبل منه...»

Ich kam zum Propheten (s) und sprach: „O Gesandter Allahs! Soll ich nicht diejenigen aus meinem Volke, die sich abgewandt haben, mit jenen bekämpfen, die sich zugewandt haben?" Er erteilte mir die Erlaubnis und übertrug mir die Befehlsgewalt. Als ich mich entfernt hatte, fragte er nach mir und sprach: „Was hat al-Ġuṭaifī[54] getan?" Ihm wurde mitgeteilt, dass ich ausgerückt sei. Da schickte er nach mir und ließ mich zurückholen. Als ich zu ihm kam, saß er mit einer Gruppe seiner Gefährten zusammen. Dann sprach er: „Rufe die Leute (zum Islam) auf! Wer ihn annimmt, so akzeptiere es von ihm [...]." Bei at-Tirmiḏī tradiert.

[54] Der Sippenname Farwas

Der Kalif und der *ğihād*

Der *ğihād* ist eine uneingeschränkte Pflicht (*farḍ muṭlaq*), die weder an eine Sache noch an eine Bedingung geknüpft ist. So ist die *āya* bezüglich des *ğihāds* uneingeschränkt ergangen:

﴿ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ ﴾

Das Kämpfen ist euch vorgeschrieben worden. (2:216) Also steht die Existenz eines Kalifen mit der Pflicht des *ğihād* in keinerlei Zusammenhang. Vielmehr ist der *ğihād* eine Pflicht, ob nun ein Kalif für die Muslime existiert oder nicht. Sollte aber ein Kalif für die Muslime existieren, dessen Kalifat islamrechtlich korrekt vollzogen wurde und er durch keinen Ausscheidungsgrund aus dem Kalifat ausgeschieden ist, so obliegt die Angelegenheit des *ğihāds* ihm und seinem *iğtihād*, solange er Kalif ist, auch wenn er ein Frevler sein sollte. Den Bürgern obliegt die Pflicht, ihm in seinen diesbezüglichen Ermessensentscheidungen zu gehorchen, solange er die Position des Kalifen innehat, auch wenn er irgendeinem von ihnen befehlen sollte, mit einem frevelhaften Befehlshaber in die Schlacht zu ziehen. So berichtet Abū Dāwūd in einer Überliefererkette von Abū Huraira, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«الجهاد واجب عليكم مع كل أمير براً كان أو فاجراً»

Der *ğihād* ist für euch unter jedem Befehlshaber verpflichtend, sei er rechtschaffen oder ein Frevler.

Zu jeder Zeit muss sich der Kalif der Muslime nach Kräften bemühen, entweder selbst auszurücken oder aus den Reihen der Muslime Armeen und Kampftruppen auszusenden. Sodann soll er auf das schöne Versprechen Allahs vertrauen, dass Er ihm beistehen wird. So sagt der Erhabene:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرۡكُمۡ ﴾

Ihr, die ihr glaubt! Wenn ihr Allah beisteht, steht Er euch bei. (47:7) Anfangen sollte man mit der Anordnung der Armeen an den Landesgrenzen, damit sie die Ungläubigen auf der anderen Seite zurückschlagen können. Der Kalif darf keine Grenzregion (*ṯuġūr*) auslassen, ohne dass er eine islamische Truppe, die für den Kampf gegen den Feind ausreicht und der Pflicht Genüge tut, dort positioniert. So muss in sämtlichen Grenzregionen die islamische Armee permanent in dichter Präsenz stehen. Auch muss alles Notwendige an Festungen, Gräben und allem anderen errichtet werden, um die Muslime und ihre Länder vor feindlichen Schlägen zu schützen. Zudem hat der Kalif die Pflicht, jede Art von Kampfkraft vorzubereiten, die er vorbereiten kann, um den islamischen Staat und die islamischen Länder von den Ungläubigen und ihren Machenschaften zu schützen.

In Bezug auf Armeepolitik und Armeeverwaltung muss der Kalif die tatsächliche Führung der Armee innehaben. Wenn er einen Kommandanten mit entsprechender militärischer Erfahrung an die Armeespitze setzt, so setzt er ihn als seinen Vertreter ein. Denn der Kalif ist nicht der formelle Oberbefehlshaber, sondern der tatsächliche Befehlshaber der Armee. So hat der Gesandte Allahs (s) die Führung der Armee per-

sönlich übernommen. Wenn er Armeetrupps ausschickte, so tat er es in seiner Funktion als Befehlshaber der Armee. ʿUmar pflegte detaillierte Anweisungen an seine Kommandanten in Persien und der Levante zu schicken. Das belegt, dass der Kalif der tatsächliche Befehlshaber der Armee ist. Der Gehorsam ihm gegenüber stellt eine Pflicht für jedes einzelne Mitglied der Armee dar, sei es ein Soldat oder ein Kommandant, wie er auch eine Pflicht für jeden einzelnen Bürger darstellt. Muslim berichtet über den Weg von Abū Huraira, dass der Prophet (s) sprach:

«من أطاعني فقد أطاع الله، ومن يعصني فقد عصا الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعصِ الأمير فقد عصاني»

Wer mir gehorcht, der gehorcht Allah. Und wer mir gegenüber ungehorsam ist, der ist Allah gegenüber ungehorsam. Wer dem Befehlshaber gehorcht, der gehorcht mir, und wer dem Befehlshaber ungehorsam ist, der ist mir ungehorsam. Muslim berichtet ebenfalls über den Weg von Abū Huraira, dass der Prophet (s) sprach:

«إنما الإمام جُنة يُقاتَل من ورائِه ويُتقى به»

Der Imam ist ein Schutz (*ǧunna*); man kämpft hinter ihm und schützt sich durch ihn. Der Ausdruck *ǧunna* bedeutet Schirm bzw. Schutz, weil der Imam den Feind daran hindert, den Muslimen Schaden zuzufügen. Der Kalif darf jedoch nur dann einen zwingenden, unabdingbaren Befehl erteilen, wenn dessen Durchführung im Vermögen der Menschen liegt. Weiß er, dass sie ihn nicht durchführen können, so erteilt er ihn nicht als strengen Befehl. Er darf die Muslime auch

nicht ins Verderben führen oder ihnen etwas befehlen, wo ein Verrat an ihnen zu befürchten ist.

Dies gilt für den Fall, dass ein Kalif existiert. Sollte er nicht vorhanden sein, darf der *ǧihād* keinesfalls verzögert werden, denn der sich aus ihm ergebende Nutzen geht durch die Verzögerung verloren. Wenn der Kalif eine Armee aussendet, einen Kommandanten ernennt und dieser getötet wird oder stirbt, so hat die Armee das Recht, einen aus ihren Reihen als Kommandanten aufzustellen. Die Gefährten des Propheten in der Armee von Muʾta gingen so vor und der Gesandte billigte es. Hat die Armee einen Kommandanten, so hat kein Armeeangehöriger das Recht, aus irgendeinem Grund das Lager zu verlassen, es sei denn mit Erlaubnis des Kommandanten. Befiehlt er die Durchführung einer Handlung oder das Ablassen davon, muss ihm gehorcht werden. Ein Zuwiderhandeln wäre verboten, weil der Erhabene sagt:

﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُواْ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُواْ حَتَّىٰ يَسْتَـْٔذِنُوهُ ﴾

Wahrhaft Gläubige sind die, die an Allah und Seinen Gesandten glauben und, wenn sie sich mit ihm einem gemeinsamen Vorhaben widmen, nicht fortgehen, bis sie ihn um Erlaubnis gebeten haben. (24:62) Was hier auf den Propheten zutrifft, trifft ebenso auf den Kalifen zu. Und vom Kalifen kann eine Analogie zum Kommandanten gezogen werden. Auch sagt der Gesandten (s):

«ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعصِ الأمير فقد عصاني»

Wer dem Befehlshaber gehorcht, der gehorcht mir, und wer dem Befehlshaber ungehorsam ist, der ist mit ungehorsam.

Die Bedeutung dessen, dass der Kalif die Armeeführung übernimmt

Das Kalifat ist eine allgemeine Führerschaft für alle Muslime, um die Gesetze des islamischen Rechts zu vollziehen und die islamische Botschaft in die Welt zu tragen. Die Durchführung der Gesetze des islamischen Rechts und das Tragen der Botschaft in die Welt sind die beiden Angelegenheiten, weswegen das Amt des Kalifen eingerichtet wurde. Beide stellen die Tätigkeiten des Kalifatsamtes dar. So ist es unzulässig, dass jemand anders als der Kalif, diese beiden Aufgaben übernimmt. Auch ist es für den Kalifen unzulässig, dass er jemanden aufstellt, der diese Aufgaben an seiner Stelle übernimmt. Denn zur Erfüllung dieser beiden Tätigkeiten hat er die *baiʿa* erhalten. Und der diesbezügliche *baiʿa*-Vertrag ist auf seine Person abgeschlossen worden. Deshalb ist es nicht erlaubt, dass er andere an seiner Stelle damit mandatiert. Denn bei jedem Vertrag, der auf die Person des Vertragspartners abgeschlossen wurde, wie ein Angestellter, ein Vertreter oder ein Teilhaber, ist es nicht zulässig, dass der Vertragspartner an seiner Stelle andere mit der Tätigkeit, auf die der Vertrag abgeschlossen wurde, beauftragt. Und wenn der Kalifatsvertrag auf jemanden bestimmten abgeschlossen wurde, dann ist es ihm nicht erlaubt, an seiner Stelle andere mit jenen Tätigkeiten zu bevollmächtigen, für die der Kalifatsvertrag auf seine Person abgeschlossen wurde; nämlich die allgemeine Führerschaft für die Muslime, um die Gesetze des islamischen Rechts zu implementieren und die Botschaft (*daʿwa*) weiterzutragen.

Daraus wird klar, dass das Tragen der islamischen Botschaft eine Aufgabe ist, für die das Kalifat ursprünglich errichtet wurde. Mit anderen Worten ist mit der Existenz des Kalifats an sich die Erfüllung dieser Aufgabe bezweckt. Somit darf niemand anderer als der Kalif diese Aufgabe in Verantwortung übernehmen (*tawallī*), auch wenn jede Einzelperson unter den Muslimen diesbezügliche Tätigkeiten durchführen darf. Demzufolge darf das Tragen der Botschaft, auch wenn es eine Pflicht für alle Muslime darstellt und jeder einzelne von ihnen das Recht hat, diese Pflicht zu vollziehen, von niemandem außer vom Kalifen in Verantwortung übernommen werden.

Die Übernahme des Tragens der *daʿwa* seitens des Kalifen erfolgt durch eine bestimmte Methode, nämlich den *ǧihād*. Der *ǧihād* kann aber nur durch die Existenz von Kämpfern (*muǧāhidūn*), durch Kampfkraft, die für den Kampf vorbereitet wird, und durch den Kampf an sich erfolgen. Deswegen stellt die Existenz einer Armee, ihre Aufrüstung und die Tätigkeit, die sie durchführt, die Methode dar, um die islamische Botschaft in die Welt zu tragen. Von daher ist es auch der Kalif, der die Führung der Armee übernimmt, weil er es nämlich ist, der das Tragen der Botschaft in Verantwortung übernommen hat. Er ist es also, der den *ǧihād* übernehmen muss. Folglich ist es auch er und niemand sonst, der die Führung der Armee übernimmt. Denn die Übernahme der Armeeführung bedeutet nicht, die Armee zu verwalten oder zu trainieren, und auch nicht, diesbezügliche Fachtätigkeiten durchzuführen. All das sind Mittel und Vollzugsstile (*wasāʾil wa asālīb*). Auch wenn der Kalif diese Angelegenheiten in genereller Verantwortung übernimmt, so ist es doch nicht er, der

sie selbst durchführt. Die Übernahme der Armee bedeutet vielmehr, ihre Zusammenstellung, Ausrüstung und die für sie erforderlichen (generellen Betreuungs-) Tätigkeiten zu übernehmen. Denn der Soldat, der sich dem *ǧihād* widmet, ist ein *muǧāhid.* Und die Kampfkraft, die zur Einschüchterung des Feindes und für den Krieg vorbereitet wird, zählt ebenso zu den Tätigkeiten des *ǧihād.* Deswegen hat Allah sie auch (explizit) anbefohlen, als er die Pflicht des *ǧihāds* befohlen hat. Und der Kampf an sich ist der *ǧihād*. Demzufolge obliegt die Übernahme der Angelegenheiten der Soldaten, ihrer Ausrüstung und der Durchführung des Kampfes dem Kalifen und niemandem sonst. Die Führung der Armee durch den Kalifen bedeutet also, dass er und niemand sonst die Politik bezüglich der Armeezusammenstellung, ihrer Ausrüstung und Vorbereitung sowie die Politik bezüglich der Durchführung ihrer eigentlichen Aufgabe, also des Kampfes, vorgibt. Er und niemand sonst muss auch die unmittelbare Aufsicht über die Durchführung dieser Politik übernehmen. Somit ist es der Kalif, der die Vorgabe der gesamten militärischen Politik sowie der gesamten Kriegspolitik nach innen wie nach außen übernimmt. Keinesfalls ist es zulässig, dass jemand anderer diese Aufgaben an seiner Stelle übernimmt. Es stimmt, dass es dem Kalifen erlaubt ist, bei der Vorgabe dieser Politik und bei der Beaufsichtigung ihrer Durchführung, wen er will zu Hilfe zu ziehen. Es ist aber unzulässig, dass er jemandem anderen die (eigenverantwortliche) *Übernahme* dieser Aufgabe überlässt. Das ist die Bedeutung dessen, dass der Kalif die Führung der Armee übernimmt. Daher ist es von keinem Aspekt her zulässig, dass jemand anderer als der Kalif die Armeeführung übernimmt.

Nun ergeben sich zwei Fragen aus dem Umstand, dass die Armee einerseits die Kraft ist, die den *ǧihād* vollzieht – in seiner Eigenschaft als einzige Methode zur Übernahme der Pflicht des *daʿwa*-Tragens seitens des Kalifen -, andererseits aber auch die Kraft, die die Macht, die der Kalif - d. h. der Staat - innehat, nach innen wie nach außen hin schützt. Die Frage, die sich aus dem ersten Aspekt ergibt - dass die Armee die Kraft zum Vollzug des *ǧihāds* verkörpert, und zwar als Methode zur Übernahme des *daʿwa*-Tragens seitens des Kalifen - ist mit der Außenpolitik des Staates verknüpft und mit der Rolle, die der Armee und den militärischen Faktoren dabei zukommt. Denn die Außenpolitik des islamischen Staates basiert auf dem Tragen der Botschaft in die Welt. Nachdem die Methode zur Übernahme des Tragens der Botschaft durch den Kalifen der *ǧihād* ist, befindet sich der islamische Staat somit in einem permanenten Zustand des *ǧihāds.* Deswegen ist die gesamte islamische Umma der Überzeugung, dass der Krieg zwischen ihr und anderen Staaten jederzeit möglich ist und dass die Politik des Staates auf einer dauerhaften Vorbereitung des *ǧihāds* gründen muss. Nachdem der tatsächliche Kampf gegen die Feinde erst dann stattfinden darf, wenn die Verkündung der islamischen Botschaft an sie in einer Weise geschehen ist, die ihre Aufmerksamkeit erregt, muss die Politik des islamischen Staates darauf abzielen, zwischen ihm und den anderen Staaten eine Situation zu kreieren, die eine Verkündung des Islam an die Völker und Nationen in eben dieser Aufmerksamkeit erregenden Weise möglich macht. Diese Zielsetzung muss darauf gründen, jederzeit zur Führung eines Krieges vorbereitet zu sein, sobald die Verkündung der Botschaft dies erfordert. Das Kreieren einer Situa-

tion, die die Verkündung der Ideen des Islam und seiner Gesetze in einer die Aufmerksamkeit erregenden Weise ermöglicht, ist somit eine unerlässliche Angelegenheit, da es eine Gesetzmäßigkeit des *ǧihāds* verkörpert und eine fundamentale Bedingung darstellt, um den tatsächlichen Kampf beginnen zu können. Deshalb ist es für den Kalifen unabdingbar, so eine Situation zu kreieren. Für ihre Realisierung muss er jede erdenkliche Anstrengung unternehmen und alle dafür erforderlichen finanziellen Mittel aufwenden. Zudem muss er bereit sein, dafür einige Risiken einzugehen, genauso wie er auch bei der Eröffnung von Ländern, der Verteidigung der islamischen Entität oder dem Schutz muslimischer Werte Risiken eingeht. Die richtige militärische Einschätzung ist ein Kernbestandteil bei der Erzeugung und Erhaltung dieser Situation. Denn die militärische Streitmacht ist der einzige Schutzschild vor den Kräften und Staaten des Unglaubens. Dadurch haben Armee und Streitkräfte zweifellos einen Einfluss auf die Übernahme des Tragens der *daʿwa* seitens des Kalifen. Das bedeutet aber auch, dass Armee und Streitkräfte einen Einfluss auf die Außenpolitik haben, da sie ihren Eckpfeiler verkörpern. Von daher rührt nun die Gefahr auf die Außenpolitik, d. h. auf die Übernahme des Tragens der *daʿwa* seitens des Kalifen. Deshalb muss diese Angelegenheit, nämlich der Einfluss der Armee auf die Übernahme der Botschaftsverkündung seitens des Kalifen, in ihrer wahren Realität begriffen werden. Mit anderen Worten muss man die Gefahr dessen auf die Außenpolitik des Staates erkennen. Wird diese Angelegenheit in ihrer wahren Realität nicht begriffen, so resultiert daraus entweder ein Stillstand beim Tragen der Botschaft in

die Welt oder eine Erschütterung und ein Einbruch in der Außenpolitik.

Der Aufbau einer Streitmacht für den islamischen Staat bedeutet nicht nur die Einrichtung einer Verteidigungsmacht. Vielmehr stellt er eine unabdingbare Angelegenheit dar, damit der Kalif in der Lage ist, das zu erfüllen, wofür ihm die Muslime die *baiʿa* erteilt haben, d. h. damit der Staat in der Lage ist, das zu erfüllen, was Allah ihm verpflichtend auferlegt hat, nämlich das Tragen der islamischen Botschaft. Anders ausgedrückt muss der Staat dadurch imstande sein, seine Außenpolitik so zu gestalten, wie Allah es ihm verpflichtend auferlegt hat, damit er gewährleisten kann, dass diese Politik auch richtig und produktiv weitergeführt wird. Deswegen stellt der Aufbau einer Streitmacht – zusätzlich zur Tatsache, dass sie den einzigen Schutzschild verkörpert, den die Umma besitzt, um sich gegen den Terror kriegführender Ungläubiger und deren Angriffsmöglichkeiten wehren zu können – die einzige Methode dar, um die Außenpolitik des Staates islamisch zu gestalten.

Die Tatsache, dass der islamische Staat unabdingbar verpflichtet ist, eine Streitmacht mit einem starken Militärapparat aufzubauen, bedeutet aber nicht, dass militärische Erwägungen die Außenpolitik des Staates beherrschen, und auch nicht, dass der Militärapparat irgendeinen noch so gearteten Einfluss auf die Außenpolitik ausübt – sei dieser groß oder klein. Denn eine militärische Meinung stellt immer die Meinung von Fachleuten dar, die ein bestimmtes Fach professionell beherrschen. Sie wird von Leuten geäußert, deren Aufgabe es ist, dem Staat militärische Vorteile zu verschaffen, sollte es zu einem Krieg zwischen ihm und

anderen Staaten kommen. Es ist nur natürlich und zu erwarten, dass ihre Meinung alle diesbezüglichen Vorsichtsmaßnahmen berücksichtigt. Es wäre jedoch nicht zulässig, ihr mehr Bedeutung beizumessen als der eines Ratschlags. Sie darf auch nicht höher als der Ratschlag von Fachleuten bewertet werden, die einen bestimmten Beruf professionell beherrschen, deren Denken in der Angelegenheit aber auch nicht über ihr Fachgebiet hinausgeht. Deshalb ist es unzulässig, diesen Ratschlag bei jeder kleinen und großen Angelegenheit zu befolgen. Er darf nur in jenem Bereich untersucht werden, den er bei der allgemeinen Erörterung der Außenpolitik einnimmt. Zudem wird er nur von seinem fachlichen Aspekt her berücksichtigt und auch nur dann, wenn sein Fachbereich und der Anlass für seine Äußerung vom außenpolitischen Aspekt her zutreffend sind. Es handelt sich nämlich um einen konkreten Ratschlag (in einem Fachbereich) und nicht um eine (umfassende) Beratungsmaßnahme. Der Kalif fordert ihn ein, wenn er die Außenpolitik untersucht. Wird er ihm vorgetragen, so braucht er ihn nur zu vernehmen. Dabei muss er sich jedoch der außenpolitischen Gegebenheiten vollständig bewusst sein und sich auch der Tatsache bewusst sein, wo dieser Ratschlag in den außenpolitischen Plänen seinen Platz hat. Mehr darf er ihm aber nicht beimessen. Misst er ihm nämlich mehr bei, als dass es sich um einen (bloßen) Ratschlag handelt, so entsteht dadurch zweifellos eine Gefahr für die Außenpolitik. Entweder kommt es zu einer Erschütterung und Abwärtsentwicklung in der Außenpolitik oder zu einem Stillstand im Tragen der Botschaft. Es kann auch noch mehr passieren. So kann es zu einer Abwärtsentwicklung im Staatsgebilde selbst kommen und zu einer Schrumpfung der Landes-

fläche, die der Staat kontrolliert. Demzufolge darf der militärischen Meinung nicht mehr beigemessen werden, als das es sich lediglich um einen Ratschlag handelt.

Wenn Militärangehörige ihre Arbeit in ihrer militärischen Eigenschaft durchführen, so tun sie es als Fachleute in einem bestimmten Fachgebiet. Sie berücksichtigen jedoch nicht die Möglichkeit, von der Meinung der Weltöffentlichkeit zu profitieren. Auch denken sie nicht darüber nach, ob der Aufruf zum Islam in einer Aufmerksamkeit erweckenden Weise erfolgt ist und welchen Einfluss das auf das Zusammentreffen mit dem Feind hat. Sie versuchen auch nicht, das gewaltige Potential der spirituellen und ideellen Kraft in ihren Erwägungen mit einzubeziehen. Ebenso kümmern sie sich nicht darum, die Tätigkeiten der *daʿwa*-Träger zu verstehen, die in den feindlichen Ländern leben oder zur Botschaftsverkündung dort hinziehen. Sie haben auch keine Wahrnehmung für die diplomatischen Mittel und den gewaltigen Einfluss, den politische Tätigkeiten ausüben können. Deswegen stellt das Denken von Militärstrategen ein fachbezogenes, kein umfassendes politisches Denken dar. Nimmt man ihren Ratschlag an, so ist er in seinem Sachgebiet wertvoll. Gibt man ihnen aber die Befugnis zu handeln und zu entscheiden und ist ihre Meinung in irgendeiner Weise verbindlich, so führt dies zweifellos zu einem Schaden in den politischen Entscheidungen und im politischen Fortgang. Deswegen darf dem Militärapparat nicht erlaubt werden, einen Einfluss auf die Außenpolitik auszuüben. Auch dürfen die Meinungen von Militärstrategen keinen größeren Raum einnehmen als die Tatsache, dass sie einen fachspezifischen Rat darstellen und nicht mehr.

Es handelt sich also um keinen allgemeingültigen (politischen) Rat.

Die Einschränkung des Stellenwerts der Ansichten von Militärpersonen auf den Umstand, dass es sich um eine bloße Fachmeinung handelt, bedeutet aber nicht, die militärischen Erwägungen zu vernachlässigen. Es bedeutet nur, dass beim Kalifen seine Erwägungen über den militärischen stehen müssen. Wenn er also die endgültigen Pläne festlegt, muss er bereit sein, die Verantwortung dafür zu übernehmen, dass er in manchen Fällen die rein militärischen Erwägungen übergeht. Er muss den Erwägungen anderer nichtmilitärischer Personen, wie der Assistenten, der Gouverneure, der Meinungs- und Entscheidungsträger und der Denker ein größeres Gewicht beimessen als den Erwägungen von Militärpersonal. Er muss aber gleichzeitig auch die hohe Stellung würdigen, den das Militär im Staate einnimmt, sei es vom Aspekt der Landesverteidigung oder vom Umstand her, dass sie den *ǧihād* gegen die Ungläubigen beginnen. Demzufolge ist es für ihn und für die Umma verpflichtend, die militärische Streitmacht wie den eigenen Augapfel zu hüten. Es müssen aber die Politiker, nicht die Militärangehörigen, die Planung der Außenpolitik übernehmen. Sie entscheiden auch über die Art und Weise der Vorbereitung, um etwaigen Kriegsgefahren zu begegnen, und auch darüber, ob und wann man in einen Krieg eintritt und mit welcher Geschwindigkeit dies geschehen soll. Der Kalif muss die Militärmacht zu einer der Politik stets angeschlossenen Institution machen. Er darf weder dem Militärapparat noch irgendeiner Person darin erlauben, die für das Militär vorgesehene Rolle zu übertreten,

nämlich die, dass es dem Primat der Politik unterworfen ist und deren Vorgaben durchzuführen hat.

So viel zur Rolle des Militärapparats und dessen Meinungen. Was nun das Berücksichtigen militärischer Erwägungen seitens des Kalifen anlangt, so reicht es nicht aus, wenn er sie als bloßen fachlichen Rat annimmt, es aber zulässt, dass sie seine außenpolitische Planung beeinflussen. Vielmehr müssen die militärischen Erwägungen einen bloßen Rat verkörpern, den er annehmen kann. Es muss aber unterbunden werden, dass sie irgendeinen Einfluss auf die Ausrichtung der Außenpolitik ausüben. Mit anderen Worten ist es unzulässig, dass die Außenpolitik auf sie aufgebaut wird oder dass sie einen die Außenpolitik beeinflussenden Faktor darstellen. Es ist nämlich gefährlich, wenn militärische Erwägungen die Außenpolitik beherrschen. Vielmehr müssen sie im Hinblick auf ihre Berücksichtigung in der Außenpolitik des Staates am untersten Ende stehen. Auch muss der Kalif bei der Planung der Außenpolitik jeden Einfluss militärischer Erwägungen in ihrer Eigenschaft als rein militärische Erörterungen von sich fernhalten, und zwar ungeachtet dessen, ob sie von Militärangehörigen oder anderen Personen geäußert werden.

Militärische Angelegenheiten nehmen stets eine detaillierte, greifbare Form an. So kann man Kanonen, Kriegsschiffe, Flugzeuge, Militärbasen, Atombomben und Raketen mit dem Auge wahrnehmen. Von ihrem Einfluss auf Sieg oder Niederlage bei Eroberungen oder Verlusten sowie beim Vorrücken oder Zurückziehen kann man leicht und einfach überzeugt werden. Es handelt sich nämlich um materielle Dinge, deren Reichweite bemessen werden kann. Auch haben sie

materielle Wirkungen, deren Resultate greifbar sind. Dies im Unterschied zu den spirituellen und ideellen Kräften, zu den politischen Manövern, der lokalen öffentlichen Meinung und der Meinung der Weltöffentlichkeit, die keine materiellen Dinge verkörpern. Auch ist es nicht leicht, ihre Wirkung zu erkennen und ihre Resultate wahrzunehmen, da es sich um nicht greifbare Dinge handelt, die weder gesehen noch empfunden werden können, obwohl sie für die Außenpolitik vitaler und wichtiger als die materielle Ausrüstung sind, sogar bei Kriegen und Eroberungen. Deswegen müssen militärische Erwägungen bei der außenpolitischen Berücksichtigung am untersten Ende stehen und lediglich von sekundärem Charakter sein. Die spirituelle Kraft muss stets an erster Stelle kommen, gefolgt von der ideellen. Diese beiden Kräfte müssen vorherrschen. Auch den politischen Manövern und der politischen List muss ein hervorstechender Platz bei der Berücksichtigung eingeräumt werden. All das muss in einer politischen Wirkungsmacht vereint werden, die nicht teilbar ist und die der Kalif alleine innehat. Daraus kann man erkennen, was es bedeutet, dass der Kalif alleine die tatsächliche Führung der Armee übernimmt. Man kann auch die Gefahr erkennen, die darin besteht, sie ihm nur pro forma zu übertragen, oder ihn zum „obersten Befehlshaber" zu erklären, wie es in manchen Formulierungen heißt.

Die Tatsache, dass die militärischen Erwägungen bei manchen Kalifen die Außenpolitik beherrschten, hatte verheerende Auswirkungen, die in der zweiten Abbasiden-Epoche sowie in der letzten Osmanen-Epoche zum Stillstand der Botschaftsverkündung an die Welt führte. So kamen die islamischen Eröffnungen in den römi-

schen Ländern von der syrischen Seite her an der Grenze zu den türkischen Gebieten zum Stillstand. In Westeuropa zogen sich die Eröffnungsheere aus Frankreich zurück und blieben an der spanischen Grenze stehen, obwohl die spirituelle Kraft noch stark war und die islamischen Ideen ausgestaltet und gefestigt waren. Nachdem jedoch die Militärs ihre Meinung bezüglich der eigenen Stärke und der des Feindes kundtaten und diese Meinung bei der Entscheidung, in den Krieg einzutreten oder nicht, das Hauptkriterium bildete, fasste man den Entschluss, sich auf militärische Sommer- und Winterexpeditionen zu beschränken, um – in Anwendung des islamischen Rechtsspruches - den *ǧihād* aufrecht zu halten, ohne aber politische Tätigkeiten zu setzen oder politische Erwägungen in Betracht zu ziehen. In der Zeit der Osmanen erreichten die islamischen Heere in Österreich die Stadtmauern Wiens, nachdem sie Europa von Griechenland über Bulgarien, Rumänien, Albanien bis Jugoslawien überrannt hatten. Die Herrschaft des Islam wurde auf all diese Gebiete ausgedehnt. Diese Siege führten sogar zu der öffentlichen Meinung in Europa, dass die islamische Armee unbesiegbar sei. Als jedoch infolge der industriellen Revolution, die in Europa im achtzehnten Jahrhundert stattfand, die militärischen Erwägungen die Außenpolitik beherrschten, kam die islamische Ausdehnung zum Stillstand. Es begann der Rückzug, der schließlich zur vollständigen Zerstörung der islamischen Herrschaft führte.

Dies gilt für die Armee als Kraft, die den *ǧihād* vollzieht. Was die zweite Eigenschaft der Armee anlangt, nämlich die Kraft, die den Schutz der Herrschaft nach innen wie nach außen gewährleistet, so ist sie mit der

materiellen Stärke verknüpft, die ja der Herrschaft – d. h. der Regierungsmacht – die Lebenskraft verleiht. So ist sie es, die die Herrschaft bewahrt; und sie ist es auch, die sie zerstören kann. Auch kann sie die Herrschaft aufbauen - wenn auch nur vorübergehend. Deswegen haben Armee und Streitkräfte in der Herrschaft als solche einen hohen Stellenwert. Das kann suggerieren, dass die Armee einen großen Einfluss auf die Herrschaft ausübt. Die Wahrheit ist jedoch eine vollkommen andere. Wenn es nämlich erlaubt ist, dass militärische Erwägungen in der Außenpolitik vorhanden sind, und zwar vom Aspekt her, dass ihr Rat (zumindest) gehört wird, so ist es keinesfalls zulässig, dass der Militärapparat oder irgendeine Person darin in ihrer militärischen Eigenschaft in der Herrschaft (d. h. in der Regierungsmacht) präsent ist. Auch wenn die Herrschaftsmacht durch den Militärapparat bewahrt wird, hat der Militarismus darin trotzdem keinen Platz. Denn die Herrschaft ist keine greifbare materielle Kraft, auch wird sie nicht aus einer materiellen Kraft abgeleitet. Herrschaft bedeutet das Implementieren des Beziehungssystems in der Gesellschaft. Sie leitet sich aus der Umma bzw. dem Volke ab, da sie eigentlich dem Volke oder der stärksten Gruppe darin innewohnt. Weder der Militarismus noch der Militärapparat haben damit etwas zu tun. Es stimmt, dass die Militärs die Implementierung durchführen. Auch kann die Implementierung ohne materielle Macht – also ohne Militär - unmöglich erfolgen. Ihre Rolle ist aber lediglich die eines Instruments und nicht mehr. Dabei darf ihre Rolle bei der Implementierung die des Gewehrs in der Hand eines Soldaten, der damit auf den Feind feuert, nicht überschreiten. Beim Feuern hat das Gewehr keinen Willen und hat auch dazu keine Meinung. Für das

Regieren ist es gefährlich, wenn die Militärs in der Herrschaft – also in der Regierungsmacht – irgendeine Präsenz haben. Dies wäre unter keinen Umständen zulässig. Käme ihnen dabei irgendeine Rolle zu – und sei sie noch so gering – würde die Herrschaft schnell zu einer Polizeiherrschaft werden, gleich der Herrschaft des Polizisten über den Häftling. Es wäre keine Regierungsmacht mehr, die das Regeln der Beziehungen implementiert.

Sollte den Militärs irgendeine Rolle in der Herrschaft zukommen – und sei diese noch so gering -, so stellt es eine Gefahr für die Herrschaft, den Herrscher und das gesamte staatliche Gefüge im Lande dar. Denn bei der Herrschaft geht es um das Erforschen der Wahrheit, das Einhalten der Gesetze des islamischen Rechts und das Gewährleisten von Gerechtigkeit. Beim Regieren wird der materiellen Stärke keinerlei Bedeutung beigemessen - weder seitens des Regierenden noch seitens der Regierten. Die Regierungsmacht liegt eigentlich im Wahrnehmen der Angelegenheiten der Menschen und deren Betreuung, nicht in den zur Verfügung stehenden Implementierungsinstrumentarien. Ist die materielle Stärke darin präsent, verdirbt sie die Herrschaft an sich und verwandelt sie in ein reines Autoritäts- und Kontrollorgan. Die Wahrheit von Regierung und Herrschaft wird damit zunichte gemacht. Deshalb ist es unzulässig, dass den Militärs oder dem Militärapparat irgendeine Rolle bei der Regierungsausübung zuteilwird. Vielmehr müssen sie ein reines Instrument in Händen des Herrschers bleiben, das weder einen Willen noch irgendeine Meinung bei der Regierungsausübung besitzt. Sie sind lediglich ein blindes Instrument in seinen Händen, das frei von allem ist,

was an Wille, Meinung oder anderem mit der Herrschaft verknüpft ist. So viel zu ihrer Gefahr für die Herrschaft an sich. Was nun ihre Gefahr für den Herrscher angeht, so besteht der Militärapparat und das Militär aus Menschen, die mit dem Selbsterhaltungsinstinkt behaftet sind. Zu seinen wichtigsten Erscheinungsformen zählt der Drang zu herrschen. Wird ihnen erlaubt, an der Herrschaft teilzuhaben und sehen sie sich in der Lage, den Herrscher zu beseitigen, da sie es sind, die ihn beschützen und seine Herrschaft bewahren, kann bei ihnen die Illusion entstehen, dass sie die Quelle der Regierungsmacht wären und der Herrscher seine Macht von ihnen bezöge. Der Herrschaftsdrang könnte sich bei ihnen regen, sie könnten sich auf den Herrscher stürzen und ihm die Herrschaft entreißen, nachdem die materielle Macht ja in ihren Händen liegt. Deswegen ist es für den Herrscher eine große Gefahr, wenn er dem Militärapparat bzw. den Militärs irgendeine Präsenz in der Herrschaft erlaubt. Das geschah im islamischen Staat in der Zeit der Abbasiden und Osmanen. So zeigten manche Kalifen Schwäche gegenüber den Militärs. Resultat war, dass sie entweder von diesen beseitigt oder instrumentalisiert wurden. Dies führte zu einem Niedergang der Herrschaft im islamischen Staat in der Epoche dieser Kalifen.

Eine Regierungsrolle des Militärs in irgendeiner Form stellt auch für das Dasein der Umma und das Staatsgefüge an sich eine Gefahr dar. Denn die Natur der Idee, die der islamische Staat trägt, hat zur Folge, dass er von Feinden umgeben ist. Auch besagt der islamische Rechtsspruch, den der Staat und die Umma einhalten müssen, dass die gesamte Welt entweder eine Stätte des Islam oder eine Stätte des Krieges ist.

Die Länder, die mit dem Islam regiert werden und unter dem islamischen Banner stehen, bilden die Stätte des Islam (*dār al-islām*). Alle anderen Länder in sämtlichen Teilen der Welt stellen die Stätte des Unglaubens (*dār al-kufr*), d. h. des Krieges (*dār al-ḥarb*), dar. Deswegen ist der islamische Staat zu jeder Zeit von Feinden umgeben, die danach trachten, ihm Schaden zuzufügen. Wird den Militärs eine Präsenz in der Herrschaft gewährt, egal wie klein ihre Rolle dabei sein mag, so sind sie darin eher den Verlockungen der Feinde ausgesetzt als die echten Politiker. Denn grundsätzlich ist ihre Tätigkeit eine militärisch-materielle. Somit ist es schwierig für sie, weitreichende politische Manöver und die verborgenen Verzweigungen der Politik zu erkennen. So können sie zur Herrschaftsübernahme oder zur Veränderung des Herrschers verleitet werden, um nach ihren Vorstellungen Vorteile für das Land oder für sie persönlich zu erreichen. Hier besteht nun Gefahr nicht nur für die Personen der Herrscher oder die Herrschaft an sich, sondern für das Dasein der Umma und das gesamte Staatsgebilde. Denn die Umma ist eine Gemeinschaft von Menschen mit gemeinsamen Konzeptionen, Maßstäben und Überzeugungen. Und ein Staatsgebilde ist eine Gruppe von Menschen mit Regierungsbefugnis und gemeinsamen Konzeptionen, Maßstäben und Überzeugungen. Übernehmen nun Militärs die Herrschaft durch ausländische Verlockungen, dann schleichen sich bei ihnen andere Konzeptionen, Maßstäbe und Überzeugungen ein, als sie im Staate vorhanden sind. Dadurch können sich Mängel im Staatsgebilde einschleichen und in der Folge auch in der Umma. Vielleicht kann sich darüber hinaus sogar der Einfluss ungläubiger Staaten einschleichen. Und so kann es zum Zerfall und letztlich auch zur Zer-

störung des Staatsgebildes kommen. Aus diesem Grunde ist es extrem gefährlich, wenn dem Militärapparat oder den Militärs erlaubt wird, in der Herrschaft, also in der Regierung, irgendeine Präsenz zu haben.

Die islamische Umma hatte unter der Tatsache, dass den Militärs eine Rolle in der Herrschaft zukam, stark zu leiden. So schlichen sich Fehler in das Gebilde von Staat und Umma ein, was schließlich zum endgültigen Verschwinden des islamischen Staatsgebildes führte. So übten am Ende der osmanischen Epoche die Botschaften der ungläubigen Staaten in Istanbul einen Einfluss auf die Militärs aus, so dass sich in den Staatsapparat nichtislamische Konzeptionen, Maßstäbe und Überzeugungen einschlichen. Die Rolle von Midḥat Pascha und der Offiziere um ihn beim Aufbau dieser fremden Konzeptionen, Maßstäbe und Überzeugungen war eine der hervorstechendsten, insbesondere beim Putsch, der ʿAbd al-Ḥamīd zum Kalifen machte, und bei dem, der ihn absetzte und Muḥammad Rašād an die Macht brachte. Davor spielte Muḥammad ʿAlī eine große Rolle, als er sich selbst zum Vasallen Frankreichs machte, um das islamische Kalifat in Istanbul zu schädigen. Danach kam es zur fatalen Rolle Mustafa Kemals nach der Niederlage des Osmanischen Staates im ersten Weltkrieg, als er sich mit den Engländern verschwor, um das Kalifat zu zerstören. Als Gegenleistung zogen sich die Alliierten aus Istanbul zurück und halfen ihm bei der Friedenskonferenz. Durch diese Rolle, die den Militärs im Regierungssystem zukam, wurde das Gebilde des islamischen Staates erschüttert und schließlich vollends zerstört. Deshalb ist es unzulässig, dem Militärapparat oder den Militärs irgendeine Präsenz in der Herrschaft zu gewähren.

Der Märtyrer

Die Märtyrer (*šuhadāʾ*, Singular: *šahīd*) lassen sich in drei Kategorien einteilen: Märtyrer des Jenseits, ohne dass die betreffenden Gesetzmäßigkeiten des Diesseits auf ihn angewandt werden. Märtyrer des Diesseits alleine. Und Märtyrer des Dies- und Jenseits. Die Märtyrer des Jenseits alleine, ohne dass die Gesetzmäßigkeiten des Diesseits auf sie angewandt werden, sind jene Personen, die eine in den Hadithen erwähnte Todesart gestorben sind. In einigen Tradierungen sind es sieben Arten, in manchen acht und in anderen neun. In manchen sind es sogar elf. Richtig ist - wie es bei Muslim erwähnt wird -, dass es fünf sind: Derjenige, der an der Pest stirbt (*al-maṭʿūn*) oder an Durchfall (*al-mabṭūn*) oder ertrinkt (*al-ġarīq*) oder unter Trümmern begraben wird (*ṣāḥib al-hadm*) oder außerhalb der Schlacht um Allahs willen stirbt. Muslim berichtet von Abū Huraira, dass der Gesandte Allahs (s) sprach:

«بينما رجل يمشي بطريق وجد غصن شوك على الطريق فأخره فشكر الله له فغفر له وقال: الشهداء خمسة المطعون والمبطون والغرق وصاحب الهدم والشهيد في سبيل الله عز وجل»

„Als ein Mann des Weges ging, fand er einen Dornenast am Boden und legte ihn zur Seite. Allah dankte es ihm und befreite ihn von seinen Sünden." Dann sprach der Gesandte: „Die Märtyrer sind fünf: Der an der Pest stirbt oder an Durchfall oder ertrinkt oder von Trümmern begraben wird und der Märtyrer auf dem Wege Al-

lahs." Muslim berichtet ebenfalls von Abū Huraira, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«ما تعدون الشهيد فيكم؟ قالوا: يا رسول الله من قتل في سبيل الله فهو شهيد، قال: إن شهداء أمتي إذاً لقليل، قالوا: فمن هم يا رسول الله؟ قال: من قتل في سبيل الله فهو شهيد، ومن مات في سبيل الله فهو شهيد، ومن مات في الطاعون فهو شهيد، ومن مات في البطن فهو شهيد»

„Wen hält ihr unter euch für einen Märtyrer?" Sie sagten: „O Gesandter Allahs! Wer auf dem Wege Allahs getötet wird, ist ein Märtyrer." Da sprach er: „Dann wären die Märtyrer meiner Umma wahrlich wenige!" Sie fragten: „Wer sind es dann, o Gesandter Allahs?" Er sagte: „Wer auf dem Wege Allahs getötet wurde, ist ein Märtyrer. Und wer auf dem Wege Allahs stirbt, ist ein Märtyrer. Wer an der Pest stirbt, ist ein Märtyrer. Und wer an Durchfall stirbt, ist ein Märtyrer." Ibn Miqsam sagte dazu: *Ich bezeuge vor deinem Vater, dass er in diesem Hadith sagte:*

«والغريق شهيد»

Und der Ertrunkene ist ein Märtyrer. Dass Märtyrertum all dieser Personen bedeutet, dass ihnen im Jenseits der Lohn eines Märtyrers zukommt. Im Diesseits jedoch wird ihr Leichnam gewaschen und das Totengebet für sie vollzogen. Wenn nämlich der Ausdruck *šahīd* (*Märtyrer*) im Zuge von Belohnung und ihrer Erwähnung verwendet wird, so ist es zulässig, diese Personen damit zu bezeichnen. Wird der Aus-

druck hingegen in einem generellen Kontext verwendet, ohne dass ihn irgendein Indiz begleitet, so können damit nicht diese Personen gemeint sein. Er bezeichnet dann nur denjenigen, der auf dem Wege Allahs getötet wird und nicht mehr.

Märtyrer des Diesseits ohne das Jenseits ist derjenige, auf den die Gesetzmäßigkeiten des Märtyrers im Diesseits angewandt werden. So wird sein Leichnam nicht gewaschen und es wird kein Totengebet für ihn verrichtet. Er wird vielmehr in seiner Kleidung begraben. Im Jenseits aber erhält er nicht den Lohn der Märtyrer, die dafür kämpften, damit das Wort Allahs das höchste wird. Er kämpfte nämlich nicht um Allahs willen, sondern mit einer anderen Absicht. So kämpfte er z. B. um des Ruhmes willen oder nur für die Beute oder kämpfte, als er sich auf der Flucht befand. Denn die Hadithe haben den Lohn des Märtyrers auf jenen beschränkt, der um Allahs willen kämpft, sich dem Feind entgegenstellt und nicht flüchtet. Muslim berichtet über den Weg Abū Mūsā al-Aš'arīs, der sagte:

«أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال يا رسول الله: الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل ليذكر، والرجل يقاتل ليرى مكانه، فمن في سبيل الله؟ فقال رسول الله ﷺ: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»

Ein Mann kam zum Propheten (s) und sprach: „O Gesandter Allahs! Ein Mann kann der Beute wegen kämpfen oder um Erwähnung zu finden oder für sein Ansehen. Was davon wäre um Allahs willen?" Da sprach der Gesandte Allahs (s): „Wer kämpft, damit das Wort Allahs das höchste

sei, der kämpft um Allahs willen." Muslim berichtet von Abū Mūsā, der sagte:

«سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يقاتل شجاعة، ويقاتل حمية، ويقاتل رياء، أي ذلك في سبيل الله؟ فقال رسول الله ﷺ: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو سبيل الله»

Der Gesandte Allahs (s) wurde nach dem Mann gefragt, der aus Mut, aus Eifer oder um des Ansehens willen kämpft. Was davon wäre um Allahs willen? Da sprach der Gesandte Allahs (s): „Wer kämpft, damit das Wort Allahs das höchste sei, der kämpft um Allahs willen." Damit dem Märtyrer seine Sünden vergeben werden, stellte der Gesandte auch die Bedingung, dass er im Kampf dem Feinde entgegentritt und nicht flüchtet. So berichtet Muslim von ʿAbdullāh ibn Abī Qatāda, der hörte, wie Qatāda vom Gesandten Allahs (s) erzählte,

«أنه قام فيهم فذكر لهم أن الجهاد في سبيل الله، والإيمان بالله أفضل الأعمال، فقام رجل فقال يا رسول الله: أرايت إن قُتِلتُ في سبيل الله تُكفّر عني خطاياي؟ فقال له رسول الله ﷺ: نعم إن قُتِلتَ في سبيل الله، وأنت صابر محتسب مقبل غير مدبر، ثم قال رسول الله ﷺ: كيف قلت؟ قال: أرأيت، إن قُتِلتُ في سبيل الله أتكفّر عني خطاياي؟ فقال رسول الله ﷺ: نعم وأنت صابر محتسب، مقبل غير مدبر إلاّ الدَّيْن فإن جبريل عليه السلام قال لي ذلك»

dass dieser sich erhob und eine Ansprache vor ihnen hielt. Er erwähnte, dass der *ǧihād* auf dem Wege Allahs und der überzeugte Glaube an Allah (*īmān*) die besten Taten seien. Da erhob sich ein Mann und sprach: „O Gesandter Allahs! Siehe, wenn ich um Allahs willen getötet werde, werden mir dann meine Sünden vergeben?" Da antwortete ihm der Gesandte Allahs (s): „Ja, wenn du um Allahs willen getötet wirst, du dabei standhaft bist, bei Allah die Entlohnung suchst, dem Feind entgegentrittst und nicht flüchtest." Dann sprach der Gesandte Allahs (s): „Was fragtest du?" Er sagte: „Siehe, wenn ich um Allahs willen getötet werde, werden mir dann meine Sünden vergeben?" Und der Gesandte Allahs (s) antwortete: „Ja, wenn du dabei standhaft bist, bei Allah die Entlohnung suchst, dem Feind entgegentrittst und nicht flüchtest. Es sei denn, du hast eine Schuld. Denn Gabriel, der Friede Allahs sei mit ihm, hat mir das gesagt." Im Umkehrschluss ergibt sich daraus, dass ihm seine Sünden nicht vergeben werden und er nicht den Lohn des Märtyrers erhält, wenn er kämpft und sich auf der Flucht befindet. Auch hat der Gesandte dargelegt, dass derjenige, der seines Rufes wegen kämpft, bestraft wird. Trotzdem bezeichnete er ihn als *šahīd* (Märtyrer). Muslim berichtet von Sulaimān ibn Yasār, der sagte: *Die Menschen entfernten sich von Abū Huraira*. *Da sprach Nātil Ahl aš-Šām*[55] *zu ihm: „O Greiser Mann! Erzähle uns einen Hadith, den du vom Gesandten Allahs (s) gehört hast!" Und*

[55] Dies ist Nātil ibn Qais aš-Šāmī, ein Stammesfürst und *tābiʿī*

Abū Huraira antwortete: „Gut! Ich hörte den Gesandten Allahs (s) sagen:

«إن أول الناس يقضى يوم القيامة عليه رجل استشهد فأتي به، فعرّفه نعمه فعرفها قال: فما عملت فيها قال: قاتلت فيك حتى استشهدت، قال: كذبت ولكنك قاتلت لأن يقال جريء فقد قيل، ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار»

Der erste unter den Menschen, über den am Tage der Auferstehung entschieden wird, ist ein Mann, der den Märtyrertod starb. Er wird hergebracht, seine Gaben werden ihm gezeigt und er wird sie erkennen. Dann wird Allah zu ihm sagen: „Und was hast du dafür getan?" Er wird antworten: „Ich habe um Deinetwillen gekämpft, bis ich als Märtyrer starb." Doch Allah wird ihm sagen: „Du lügst! Vielmehr hast du gekämpft, damit gesagt wird, du seist mutig. Und es wurde gesagt." Dann wird der Befehl erteilt, er wird gepackt und mit dem Gesicht am Boden geschliffen, bis er ins Feuer geworfen wird. Der Hadith setzt sich noch fort. Das belegt, dass derjenige, der für seinen Ruf kämpft, auch wenn die Gesetzmäßigkeiten des Märtyrers im Diesseits auf ihn angewandt werden, am Tage der Auferstehung nicht den Lohn des Märtyrers erhält. Vielmehr wird er bestraft.

Der Märtyrer des Diesseits und Jenseits ist hingegen der, der die Ungläubigen zur Emporhebung des Wortes Allahs bekämpft und in einer Schlacht zwischen den Muslimen und den Ungläubigen getötet wird. Und zwar abgesehen davon, ob die Schlacht in den Ländern des Krieges oder des Islam stattfindet. Der Erhabene sagt:

﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾

Und wähne nicht diejenigen, die um Allahs willen gefallen sind, als tot. Nein! Lebendig sind sie bei ihrem Herrn und wohlversorgt. (3:169) Bezüglich dieses Märtyrers sind auch die islamischen Rechtssprüche ergangen. Sie gelten spezifisch für denjenigen, der in einer Schlacht mit den Ungläubigen getötet wurde. Gleiches gilt für denjenigen, der in der Schlacht verwundet wurde und an den Folgen der in der Schlacht erlittenen Verwundungen gestorben ist. Dieser wird mit dem in der Schlacht Getöteten gleichgesetzt. Andersartig Getötete gelten nicht als Märtyrer. Demzufolge gilt keiner als Märtyrer, der in einem Krieg gegen Rebellen getötet wurde, und auch nicht derjenige, der in der Schlacht verwundet wurde, die Wunde dann heilte und er später daran gestorben ist. Der Märtyrer, für den spezifische Gesetze gelten und über den Allah (t) uns berichtet hat, dass er lebendig sei, ist allein die Person, die in der Schlacht gegen die Ungläubigen zur Emporhebung des Wortes Allahs getötet oder in dieser verwundet wurde und an der Verwundung gestorben ist.

Der Rechtsspruch bezüglich dieses Märtyrers lautet, dass er nicht gewaschen und in kein Leichentuch gewickelt wird. Vielmehr wird er in seinem Blut und in seiner Kleidung begraben. Denn der Märtyrer wird am Jüngsten Tage in seinem Blute auferstehen, das nach wohlriechendem Moschus duften wird. Dass der Märtyrer nicht gewaschen wird, geht aus folgendem Bericht hervor, den al-Buḫārī von Ǧābir tradiert, der sprach:

«إن رسول الله ﷺ كان يجمع بين الرجلين من قتلى أحد في ثوب واحد، ثم يقول: أيهم أكثر أخذاً للقرآن؟ فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في اللحد، وقال: أنا شهيد على هؤلاء، وأمر بدفنهم بدمائهم، ولم يصل عليهم ولم يغسلهم»

Bei den Getöteten der Schlacht von Uḥud legte der Gesandte Allahs (s) jeweils zwei Männer in ein Gewand. Dann fragte er: „Wer von beiden konnte mehr vom Koran auswendig?" Wenn auf einen von beiden gezeigt wurde, legte er ihn zuerst ins Grab. Dann sagte er: „Ich werde für diese Leute Zeuge sein." Dann befahl er, sie in ihrem Blut zu begraben. Er verrichtete kein Totengebet für sie und führte keine Totenwaschung durch. Und von Aḥmad wird berichtet, dass der Prophet (s) über die Toten von Uḥud sagte:

«لا تغسلوهم فإن كل جرح، أو كل دم يفوح مسكاً يوم القيامة، ولم يصل عليهم»

„Wascht sie nicht! Denn jede Wunde oder jedes Blut wird am Tage der Auferstehung nach Moschus duften." Er verrichtete auch kein Totengebet für sie. Auch berichtet an-Nasāʾī, dass der Prophet (s) über die Märtyrer von Uḥud sprach:

«زملوهم بدمائهم، فإنه ليس كلم يكلم في الله إلا يأتي يوم القيامة يدمى، لونه لون الدم، وريحه ريح المسك»

Wickelt sie in ihrem Blute ein. Denn jede Verwundung, die man sich auf dem Wege Allahs zugezogen hat, wird am Tage der Auferstehung

bluten. Die Farbe wird die Farbe des Blutes sein und sein Duft der Duft von Moschus. Und von Anas wird berichtet, der sagte:

«أن النبي ﷺ لم يصل على قتلى أحد ولم يغسلهم»

Der Prophet (s) vollzog für die Getöteten von Uḥud kein Totengebet und keine Totenwaschung. Bei aš-Šāfiʿī in seinem *Musnad* tradiert. Genauso wie der Gesandte die Märtyrer von Uḥud nicht waschen ließ, ließ er auch die Märtyrer von Badr nicht waschen. Auch bei den Märtyrern der Grabenschlacht und der Schlacht von Ḫaibar führte er keine Leichenwaschung durch. Daraus ist ersichtlich, dass der Märtyrer nicht gewaschen wird. Auch wird der Märtyrer in kein Leichentuch gewickelt (*takfīn*), wie es bei anderen Toten der Fall ist. Vielmehr wird er in seinem eigenen Gewand, das er trägt, eingerollt, da der Gesandte Allahs (s) bezüglich der Märtyrer von Uḥud sagte:

«زملوهم بكلومهم ودمائهم»

Wickelt sie in ihren Wunden und ihrem Blute ein. Bei Aḥmad tradiert. Auch berichtet ibn ʿAbbās,

«أن رسول الله ﷺ أمر بقتلى أحد أن ينزع عنهم الحديد والجلود وأن يدفنوا بدمائهم وثيابهم»

dass der Gesandte Allahs (s) befahl, den Getöteten von Uḥud die Rüstung und den Lederharnisch abzunehmen und sie in ihrem Blut und Gewand zu begraben. Bei Abū Dāwūd tradiert. Was das Totengebet für den Märtyrer anlangt, so ist dessen Verrichtung zulässig. Ebenso ist es zulässig, es nicht zu verrichten. Die Zulässigkeit des Totengebets für den

Märtyrer ergibt sich aus Berichten, die besagen, dass der Gesandte (s) für die Toten von Uḥud - nachdem sie begraben wurden - das Totengebet verrichtete. Auch verrichtete er das Totengebet für Ḥamza. Ebenso wird berichtet, dass er das Totengebet für einen Mann verrichtete, der in der Schlacht getötet wurde. So wird bei al-Buḫārī von ʿUqba ibn ʿĀmir berichtet,

«أنه ﷺ صلّى على قتلى أحد بعد ثمان سنين صلاته على ميت كالمودع للأحياء والأموات»

dass er (s) nach acht Jahren für die Getöteten von Uḥud das Totengebet verrichtete – als ob er sich von den Lebendigen und Toten verabschieden wollte. Und aṭ-Ṭaḥāwī berichtet in seinem Werk *Šarḥ al-maʿānī* von ibn az-Zubair in gutem und vollständigem Tradentenstrang,

«أن رسول الله ﷺ كان يؤتى بتسعة، حمزة عاشرهم، فيصلي عليهم»

dass dem Gesandten Allahs (s) jeweils neun (der Uḥud-Toten) vorgelegt wurden, wobei Ḥamza stets der zehnte war, und er verrichtete das Totengebet für sie. Und Abū Dāwūd berichtet über Abū Salām von einem Mann aus der Gefährtenschaft des Propheten (s), der sprach:

«أغرنا على حي من جهينة فطلب رجل من المسلمين رجلاً منهم فضربه فأخطأه وأصاب نفسه، فقال رسول الله ﷺ: أخوكم يا معشر المسلمين، فابتدره الناس فوجدوه قد مات فلفه رسول الله

ﷺ بثيابه ودمائه وصلى عليه ودفنه. فقالوا يا رسول الله أشهيد هو؟ قال نعم، وأنا له شهيد»

Wir griffen einen Unterstamm der Ğuhaina an. Ein Mann aus den Reihen der Muslime forderte einen von ihnen zum Zweikampf auf. Er holte gegen ihn aus, verfehlte ihn aber und traf sich selbst. Da sagte der Gesandte Allahs (s): „Euer Bruder, ihr Muslime!" Da eilten die Menschen zu ihm hin und stellten fest, dass er tot war. Der Gesandte Allahs (s) wickelte ihn in seiner Kleidung und seinem Blute ein, betete für ihn das Totengebet und begrub ihn. Man fragte: „O Gesandter Allahs! Ist er ein Märtyrer?" Er antwortete: „Ja! Und ich bin für ihn ein Zeuge." Diese drei Hadithe stehen fest. Sie sind klar in der Aussage, dass für den Märtyrer das Totengebet vollzogen wird.

Die Zulässigkeit, das Totengebet für den Märtyrer nicht zu verrichten, geht aus anderen Berichten hervor, die erwähnen, dass der Gesandte (s) für den Märtyrer kein Totengebet verrichtet hat. So berichten Abū Dāwūd und at-Tirmiḏī von Anas,

«أن النبي ﷺ لم يصل على قتلى أحد ولم يغسلهم»

dass der Prophet (s) für die Getöteten in Uḥud kein Totengebet und keine Totenwaschung vollzog. Auch berichtet Aḥmad von Anas,

«أن شهداء أحد لم يغسلوا ودفنوا بدمائهم ولم يصل عليهم»

dass die Märtyrer von Uḥud nicht gewaschen und in ihrem Blut begraben wurden. Auch wurde kein Totengebet für sie verrichtet. Und al-Buḫārī

berichtet von Ǧābir ibn ʿAbdillāh, möge Allah Wohlgefallen mit ihm haben, der sagte:

«كان النبي ﷺ يجمع بين الرجلين من قتلى أحد في ثوب واحد ثم يقول: أيهم أكثر أخذاً للقرآن؟ فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في اللحد، وقال: أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة، وأمر بدفنهم في دمائهم، ولم يغسلوا ولم يصل عليهم»

Bei den Getöteten der Schlacht von Uḥud legte der Prophet (s) jeweils zwei Männer in ein Gewand. Dann fragte er: „Wer von beiden konnte mehr vom Koran auswendig?" Wenn auf einen von beiden gezeigt wurde, legte er ihn zuerst ins Grab. Dann sagte er: „Ich werde für diese Leute Zeuge sein." Dann befahl er, sie in ihrem Blut zu begraben. Sie wurden nicht gewaschen und kein Totengebet wurde für sie verrichtet. Auch diese Hadithe stehen fest und sind klar im Beleg, dass für den Märtyrer das Totengebet nicht verrichtet wird. Aš-Šāfiʿī kommentierte jene Hadithe, die erwähnen, dass für die Toten von Uḥud bevor sie begraben wurden das Totengebet verrichtet wurde, wie folgt: „Die Nachrichten, dass der Prophet (s) für die Getöteten von Uḥud kein Totengebet verrichtete, sind in fast traditionskontinuierlicher Weise (*tawātur*) ergangen." Alle diese Hadithe stehen gesichert fest. Und zwar sowohl diejenigen, die berichten, dass der Gesandte (s) das Totengebet für die Märtyrer verrichtete, also auch jene, die berichten, dass er kein Totengebet vollzog. Es gibt keine Möglichkeit, irgendeine der beiden Berichtgruppen über die andere zu stellen. Denn einerseits ist es nicht naheliegend, dass die Gefährten die Verrichtung

des Gebets für die Märtyrer übersehen haben. Andererseits ist es ebenso wenig naheliegend, dass sie die Enthaltung von der Gebetsverrichtung nicht mitbekommen haben, was ja der feststehenden Praxis des Propheten (s) zur Verrichtung des Gebets für die Toten widersprechen würde. Wie kann also einer der Berichte über den anderen gestellt werden? Hier kann nicht behauptet werden, dass mit dem Ausdruck Gebet (*ṣalāt*) in den Hadithen, die das Totengebet für den Märtyrer belegen, das Bittgebet gemeint ist. Die Aussage „Er betete" wäre also in der Bedeutung von „Er richtete Bittgebete" ergangen. Das kann deshalb nicht behauptet werden, weil die islamrechtlichen Begriffsbedeutungen den sprachlichen stets vorangestellt sind, solange kein andersartiges Indiz vorhanden ist (das die sprachliche Bedeutung determiniert). Hier ist aber kein solches Indiz vorhanden, somit steht definitiv fest, dass mit dem Ausdruck Gebet der islamrechtliche Gebetsritus für den Toten gemeint ist. Auch kann nicht eingewendet werden, dass die Hadithe, die das Totengebet belegen, jene Hadithe abrogieren (*nasḫ*), die es dementieren, da ein Hadith davon – und zwar die Verrichtung des Gebets für die Getöteten von Uḥud nach acht Jahren – sich erwiesenermaßen nach den anderen ereignet hat. So wird in der Tradierung bei ibn Ḥibbān erwähnt:

«ثم دخل بيته ولم يخرج حتى قبضه الله»

Dann ging er (der Gesandte) in sein Haus und verließ es nicht mehr, bis Allah ihn zu sich rief.

Dies kann deshalb nicht behauptet werden, weil das bloße spätere Stattfinden des Hadithes als Abrogationsbeleg nicht ausreichend ist. Vielmehr muss noch

ein weiteres Indiz existieren, aus dem eine Abrogation verstanden werden kann. Hier existiert aber kein weiteres, somit ist auch keine Abrogation möglich. Demzufolge bleiben sämtliche Tradierungen gültig und werden dahingehend interpretiert, dass die Nichtverrichtung des Totengebets für den Märtyrer erlaubt ist. So wird nicht berichtet, dass der Gesandte (s) für die Getöteten von Badr das Totengebet verrichtete und ebenso nicht für die Getöteten des Grabenkrieges oder der Schlacht von Ḫaibar. Gleichermaßen wird aus den Tradierungen verstanden, dass gegen eine Verrichtung des Totengebets für die Märtyrer nichts einzuwenden ist. Denn Menschen darf also nicht untersagt werden, das Totengebet für sie zu abzuhalten.

Der Märtyrer wird im Arabischen als *šahīd,* d. h. als Zeuge, bezeichnet, weil ihm das Paradies mit expliziter Koranaussage „bezeugt" wurde. Der Erhabene sagt:

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَۚ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقۡتُلُونَ وَيُقۡتَلُونَۖ ﴾

Wahrlich! Allah hat von den Gläubigen ihr Leben und ihr Vermögen abgekauft, auf dass ihnen das Paradies gehöre. Sie kämpfen auf dem Wege Allahs, sie töten und werden getötet. (9:111) Und Muslim berichtet von Ǧābir, der sagte:

«قال رجل: أين أنا يا رسول الله إن قُتلت؟ قال: في الجنة فألقى تمرات كن في يده ثم قاتل حتى قُتل»

Ein Mann sprach: „Wo komm ich hin, o Gesandter Allahs, wenn ich getötet werde?" Er antwortete: „Ins Paradies!" Da warf er die Dat-

teln, die in seiner Hand waren, weg und kämpfte bis er getötet wurde. In Suwaids Tradierung dieses Berichts heißt es: „Ein Mann sprach zum Propheten (s) am Tag von Uḥud." Auch wird von Anas ibn Mālik berichtet, *dass der Gesandte Allahs (s) mit seinen Gefährten aufbrach, bis er Badr vor den Götzendienern erreichte. Danach kamen die Götzendiener an. Da sprach der Gesandte Allahs (s):*

«لا يقدمن أحد منكم إلى شيء حتى أكون أنا دونه. فدنا المشركون فقال رسول الله ﷺ: قوموا إلى جنة عرضها السموات والأرض. قال يقول عمير بن الحمام الأنصاري: يا رسول الله، جنة عرضها السموات والأرض؟ قال: نعم. قال بخ بخ. فقال رسول الله ﷺ: ما يحملك على قولك بخ بخ. قال: لا والله يا رسول الله إلاّ رجاءة أن أكون من أهلها. قال: فإنك من أهلها. فأخرج تمرات من قرنه فجعل يأكل منهن ثم قال: لئن أنا حييت حتى آكل تمراتي هذه إنها لحياة طويلة فرمى بما كان معه من التمر ثم قاتلهم حتى قتل»

„Niemand von euch darf etwas unternehmen, bevor ich es befohlen habe." Die Götzendiener näherten sich nun. Da sprach der Gesandte Allahs (s): „Macht euch auf zu einem Paradies, so breit wie Himmel und Erde!" Da sagte ʿUmair ibn al-Ḥumām al-Anṣārī: „O Gesandter Allahs! Ein Paradies, so breit wie Himmel und Erde?" Der Prophet antwortete: „Gewiss!" Da rief ʿUmair: „Ei, ei!" Der Gesandte Allahs fragte ihn: „Was hat

dich dazu bewogen „ei, ei" zu rufen?" Er antwortete: „Bei Allah, nichts, o Gesandter Allahs, außer der Hoffnung, einer seiner Bewohner zu sein." Da sprach der Gesandte Allahs: „Du wirst zu seinen Bewohnern gehören." Daraufhin holte er einige Datteln aus seinem Hornsack heraus und begann davon zu essen. Dann sagte er: „Wenn ich so lange lebe, bis ich diese Datteln gegessen habe, dann ist es wahrlich ein langes Leben." Er warf die Datteln weg und kämpfte gegen sie, bis er getötet wurde. Bei Muslim tradiert. Somit haben Allah (t) und der Gesandte Allahs (s) dem Märtyrer das Paradies bezeugt. Die Lebendigkeit des Märtyrers steht ebenso mit expliziter Koranaussage fest. So sagt der Erhabene:

﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِٱلَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا۟ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٧٠﴾ يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾

Und wähne nicht diejenigen, die auf dem Wege Allahs getötet wurden, als tot. Nein! Lebendig sind sie bei ihrem Herrn und wohlversorgt. (169) Glücklich über das, was Allah ihnen von Seiner Huld bescherte, und von Freude erfüllt über die Zurückgebliebenen, die ihnen noch nicht gefolgt sind, dass keine Furcht über sie kommen wird und sie nicht trauern werden. Von Freude erfüllt sind sie über die Gunst Allahs und Seine Huld und darüber, dass Allah den Lohn der Gläubigen

nicht verlorengehen lässt. (3:169-171) Diese Lebendigkeit bzw. dieses Leben der Märtyrer ist von übersinnlicher Natur. Wir können es weder wahrnehmen noch spüren, da es in der Welt der Ewigkeit stattfindet. Obwohl wir dieses Leben der Märtyrer weder erkennen noch spüren können, sind wir von seiner Existenz überzeugt. Die Wahrheit dieses Lebens begreifen wir aber nicht. Unsere Überzeugung (*īmān*) von seiner Existenz ist unabdingbar, da es mit definitiver Koranaussage feststeht. Der Erhabene sagt:

﴿ وَلَا تَقُولُواْ لِمَن يُقۡتَلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتُۢۚ بَلۡ أَحۡيَآءٞ وَلَٰكِن لَّا تَشۡعُرُونَ ﴾

Und sagt nicht über jene, die auf dem Wege Allahs getötet wurden: „Sie sind tot." Vielmehr sind sie lebendig, doch ihr spürt es nicht. (2:154) Die Lebendigkeit der Märtyrer zählt zu den übersinnlichen Dingen, an die *īmān* vollzogen werden muss. Auch ist der Stellenwert der Märtyrer, dem nichts gleichkommt, gewaltig. Der Gesandte Allahs machte dies in mehreren Hadithen deutlich. Al-Buḫārī berichtet von Qatāda, der sagte: *Ich hörte von Anas ibn Mālik, möge Allah Wohlgefallen mit ihm haben, dass der Prophet (s) sprach:*

«ما من أحد يدخل الجنة يحب أن يرجع إلى الدنيا وله ما على الأرض من شيء إلاّ الشهيد يتمنى أن يرجع إلى الدنيا فيقتل عشر مرات لما يرى من الكرامة»

Niemand, der ins Paradies eingetreten ist, möchte wieder ins Diesseits zurück, auch wenn

ihm alles, was auf Erden ist, zu Füßen liegen würde, bis auf den Märtyrer. Er wünscht sich, ins Diesseits zurückzukehren und zehn Mal getötet zu werden für das, was er (im Paradies) an Würdigung erfährt. Und bei al-Buḫārī heißt es: *Al-Muġīra ibn Šuʿba sprach:*

«أخبرنا نبينا ﷺ عن رسالة ربنا من قتل منا صار إلى الجنة»

Unser Prophet (s) hat uns aus der Botschaft seines Herrn mitgeteilt, dass derjenige, der von uns getötet wird, ins Paradies kommt. Und ʿUmar sprach zum Propheten (s):

«أليس قتلانا في الجنة وقتلاهم في النار قال: بلى»

„Sind nicht unsere Getöteten im Paradies und ihre in der Hölle?" Er antwortete: „Gewiss!" Und von ʿAbdullāh ibn ʿAmr ibn al-ʿĀṣ wird berichtet, dass der Gesandte Allahs (s) sprach:

«يغفر للشهيد كل ذنب إلاّ الدين»

Dem Märtyrer wird jede Sünde verziehen bis auf die Schuld. Bei Muslim tradiert. Auch berichtet Muslim, dass der Prophet (s) sprach:

«القتل في سبيل الله يُكفِّر كل شيء إلاّ الدَين»

Auf dem Wege Allahs getötet zu werden, verzeiht alles bis auf die Schuld. Ebenso berichten al-Buḫārī und Muslim von Abū Huraira, dass der Prophet (s) sagte:

«تكفل الله لمن جاهد في سبيله لا يخرجه من بيته إلاّ جهاد في سبيله وتصديق كلمته بأن يدخله الجنة أو يرجعه إلى مسكنه الذي

خرج منه مع ما نال من أجر وغنيمة. والذي نفس محمد بيده ما من كَلْم يكلم في سبيل الله إلاّ جاء يوم القيامة كهيئته حين كُلِمَ لونه لون دم، وريحه ريح مسك. والذي نفس محمد بيده لولا أن رجالاً من المؤمنين لا تطيب نفوسهم أن يتخلفوا عني، ولا أجد ما أحملهم عليه، ما تخلفت عن سرية تغدو في سبيل الله. والذي نفس محمد بيده لوددت أن أقتل في سبيل الله، ثم أحيا ثم أقتل، ثم أحيا ثم أقتل، ثم أحيا ثم أقتل»

Allah hat Sich gegenüber demjenigen verpflichtet, der den *ǧihād* auf Seinem Wege vollzieht, nur um des *ǧihāds* auf Seinem Wege willen und aus Bezeugung Seines offenbarten Wortes sein Haus verlässt, dass Er ihn entweder ins Paradies eintreten lässt oder in sein Haus, das er verlassen hat, zurückführt. Und zwar mit allem, was er an Lohn und Beute erhalten hat. Bei Dem, in Dessen Hand Muḥammads Seele liegt: Jede Wunde, die man auf dem Wege Allahs zugefügt bekam, wird am Tage der Auferstehung im Zustand der Verwundung erscheinen; ihre Farbe wird die Farbe des Blutes sein und ihr Duft der Duft von Moschus. Bei Dem, in Dessen Hand meine Seele liegt! Gäbe es nicht Männer unter den Gläubigen, deren Herz sich nicht damit abfindet, zurückzubleiben, wenn ich ausrücke, ich aber nichts finde, auf dem ich sie tragen kann, wäre ich keiner Armeetruppe ferngeblieben, die des Morgens auf dem Wege Allahs ausrückt. Bei Dem, in Dessen Hand meine Seele liegt! Ich

wünschte mir, auf dem Wege Allahs getötet zu werden, dann aufzustehen und getötet zu werden, dann wieder aufzustehen und wieder getötet zu werden und dann nochmals aufzustehen und nochmals getötet zu werden.

Ar-ribāṭ

Zu den Folgen des *ǧihād* zählt der so genannte *ribāṭ.* Dies ist der Aufenthalt in den Grenzregionen (*aṯ-ṯuġūr*), um die Muslime dadurch zu stärken. Mit dem Begriff *aṯ-ṯuġūr* wird jeder Ort an der Feindesgrenze bezeichnet, dessen Bewohner den Feind einschüchtern können und der Feind sie einschüchtern kann. Mit anderen Worten ist es der Ort, nach dem es keinen Islam mehr gibt. *Ribāṭ* ist also der Aufenthalt an den *ṯuġūr*, um den Islam zu stärken und die Gefahr der Ungläubigen von den Muslimen abzuwenden. Der Aufenthalt bzw. die Niederlassung an irgendeinem Ort, an dem ein Angriff des Feindes zu erwarten ist, mit der Absicht, den Feind zurückzuschlagen, gilt als *ribāṭ*. Denn ursprünglich leitet sich der Ausdruck *ribāṭ* von *ribāṭ al-ḫail* - dem Halfter zum Festbinden der Pferde – ab. Dieser Ausdruck findet in folgender Aussage Allahs Erwähnung:

﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ تُرۡهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمۡ ﴾

Und rüstet gegen sie auf, soviel ihr an Streitmacht und Schlachtrossen (ribāṭ al-ḫail) aufbieten könnt, damit ihr Allahs Feind und euren Feind abschreckt. (8:60). In beiden Fällen werden nämlich die Pferde zur Vorbereitung des Kampfes festgebunden und das Halfter wird ihnen angelegt. Jeder bereitet sich für seine Gegner vor. (Die einen gegen die Feinde generell und die anderen, um sich vor den Feinden auf der anderen Seite der Landesgrenze zu schützen, Anm.) Der Ort an der Landesgrenze wird als *ṯaġr* (Plu-

ral: *ṯuġūr*) bezeichnet und der Aufenthalt bzw. die Niederlassung dort als *ribāṭ*, auch wenn sich keine Pferde dort befinden sollten. Demzufolge gilt derjenige als *murābiṭ*, der sich im Grenzort mit der Absicht niederlässt, den Feind abzuwehren, und zwar ungeachtet dessen, ob es sein Heimatort ist – d. h. seine Wohnstätte, die er normalerweise bewohnt – oder nicht. Maßgebend ist nämlich nicht der Umstand, ob es sich um seinen Heimatort handelt oder nicht, sondern die Absicht, den Feind abzuwehren und einzuschüchtern. Der Stellenwert des *ribāṭ* ist groß und sein Lohn gewaltig. Denn im *ribāṭ* liegt ein Schutz für die Muslime und ihre Familienangehörigen, auch stellt er eine Verstärkung für die Bewohner der Grenzregion und für die Kämpfer dar. Der *ribāṭ* verkörpert den *ǧihād* im eigentlichen Sinne und ist auch ein Zweig von ihm. Bezüglich seines großen Stellenwerts sind mehrere Texte ergangen. So wird im *Ṣaḥīḥ* von Muslim über Salmān (r) berichtet, der sprach: *Ich hörte den Gesandten Allahs (s) sagen:*

«رباط يوم وليلة في سبيل الله خير من صيام شهر وقيامه، وإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمله، وأجري عليه رزقه، وأمن الفتان»

Der *ribāṭ* auf dem Wege Allahs einen Tag und eine Nacht lang ist besser als das Fasten und der *qiyām*[56] einen ganzen Monat lang. Stirbt er dabei, läuft (der Lohn) seine(r) Tat, die er gesetzt hat, weiter und er erhält seinen Unterhalt (im Paradies). Auch ist er vor den (Verlockungen der)

[56] Das Nachtwachegebet.

Verlockenden gefeit. Auch überliefert aṭ-Ṭabarānī über einen Strang vertrauenswürdiger Tradenten einen *ḥadīṯ marfūʿ*[57], in dem es heißt:

«... ومن مات مرابطاً في سبيل الله أَمنَ من الفزع الأكبر»

[...] und wer im *ribāṭ* auf dem Wege Allahs stirbt, der ist vom größten Schrecken sicher. Und von Abū Umāma wird berichtet, dass der Gesandte Allahs (s) sprach:

«إن صلاة المرابط تعدل خمسمائة صلاة، ونفقة الدينار والدرهم فيه أفضل من سبعمائة دينار ينفقه في غيره»

Das Gebet des *murābiṭ* gleicht fünfhundert Gebeten, und die Ausgabe von einem Dinar oder Dirham darin ist besser als siebenhundert Dinare, die er anderswo ausgibt. Bei al-Baihaqī im Werk *Šuʿab al-īmān* tradiert. Und von Faḍāla ibn ʿUbaid wird berichtet, der sprach: *Ich hörte den Gesandten Allahs sagen:*

«كل ميت يُختم على عمله إلا الذي مات مرابطاً في سبيل الله فإنه ينمو له عمله إلى يوم القيامة، ويأمن فتنة القبر»

Bei jedem Toten werden die Taten (mit dem Tode) versiegelt, bis auf denjenigen, der im *ribāṭ* auf dem Wege Allahs gestorben ist. Seine Taten wachsen für ihn bis zum Tage der Auferstehung, und er wird vor der Prüfung im Grabe bewahrt. Bei at-Tirmiḏī tradiert.

---

[57] Ein Hadith, der in seiner Überliefererkette bzw. in seinem Tradentenstrang bis zum Propheten reicht.

Der *ribāṭ* kann zu- oder abnehmen. Jede Zeitspanne, die man mit der Absicht der Feindesabwehr am Grenzort verbringt, zählt als *ribāṭ*, sei sie kurz oder lang. Deshalb hat auch der Prophet (s) gesagt:

«رباط يوم وليلة»

Der *ribāṭ* einen Tag und eine Nacht lang [...]. Besser ist es, wenn der Muslim zur Grenzregion hinreist, um dort zu leben, damit er als *murābiṭ* gilt. Von daher suchten viele der Altvorderen die Grenzregionen als Wohnort aus, um als *murābiṭūn* zu gelten. Auch gelten nur jene Bewohner der Grenzregionen als *murābiṭūn*, die mit der Absicht dort wohnen, den Feind abzuwehren bzw. einzuschüchtern. Die Bezeichnung trifft dann ausschließlich auf sie zu, wenn mit ihnen alleine der Feindesabwehr Genüge getan ist (*kifāya*). Wird der Feindesabwehr nur mit der Region hinter ihnen Genüge getan, gilt der Aufenthalt dort gleichermaßen als *ribāṭ*. Auch gilt das Wohnen der Muslime in ihren Ländern als *ribāṭ*, wenn der Feind damit eingeschüchtert und zurückgedrängt wird. In diesem Falle kann man sie ebenfalls als *murābiṭūn* bezeichnen.

Gleich dem *ribāṭ* auf dem Wege Allahs hat auch das Wachen auf dem Wege Allahs (*al-ḥars fī sabīl Allah*) einen bedeutenden Stellenwert. Von ibn ʿAbbās wird berichtet, der sprach: *Ich hörte den Gesandten Allahs (s) sagen:*

«عينان لا تمسهما النار عين بكت من خشية الله، وعين باتت تحرس في سبيل الله»

Zwei Augen wird das Feuer nicht berühren: Ein Auge, das vor Gottesfurcht weint, und ein Auge,

das die Nacht über auf dem Wege Allahs wache hält. Bei at-Tirmiḏī tradiert. Und von ʿUṯmān (r) wird berichtet, der sprach: *Ich hörte den Gesandten Allahs (s) sagen:*

«حرس ليلة في سبيل الله أفضل من ألف ليلة يقام ليلها، ويصام نهارها»

Eine Nacht lang auf dem Wege Allahs wache zu halten, ist besser als tausend Nächte zu beten und deren tausend Tage zu fasten. Bei Aḥmad tradiert.

Die islamische Armee

Der *ǧihād* stellt eine Pflicht für jeden Muslim dar, mag er rechtschaffen oder frevelhaft sein, aufrichtig in seinem Glauben oder ein Heuchler. Als nämlich die Kampfverse offenbart wurden, ergingen sie in genereller, allgemeingültiger Form (ʿ*ām*). Und wenn Offenbarungstexte allgemein gehalten sind, dann bleiben sie auch allgemeingültig, solange kein spezieller Beleg ergangen ist, der sie spezifiziert. Nun ist keinerlei Beleg ergangen, der den *ǧihād* auf einige Muslime einschränkt ohne die anderen. Somit bleiben die Texte auch allgemeingültig. Demzufolge können für die islamische Armee Frevler und Heuchler rekrutiert werden sowie Leute, die aus Stolz und Eifer kämpfen. Die Zulässigkeit, dass solche Personen beim Kampf gegen den Feind neben den aufrichtig Gläubigen stehen und sich innerhalb der islamischen Armee befinden, geht aus der Allgemeingültigkeit der *ǧihād*-Verse hervor. Auch hat der Gesandte (s) den Kopf der Heuchler ʿAbdullāh ibn Ubai im Kampf zu Hilfe gezogen. So hat ʿAbdullāh einige Schlachten mit dem Propheten (s) erlebt. Ebenso hat er den militärischen Beratungen vor der Schlacht von Uḥud beigewohnt. Allah (t) hat den Gesandten (s) sogar dafür getadelt, dass er den Heuchlern erlaubte, dem Feldzug von Tabūk fernzubleiben. So sagt Er:

﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعۡلَمَ ٱلۡكَٰذِبِينَ ﴾

Allah verzeihe dir! Warum hast du ihnen erlaubt (zurückzubleiben), bevor sich dir diejeni-

gen klar gezeigt haben, die wahrhaftig sind, und du die Lügner erkannt hast? (9:43) Und was die Frevler betrifft, so sind auch sie von der Allgemeingültigkeit der *āyāt* umfasst. Zudem berichtet Saʿīd ibn al-Musaiyab, dass Abū Huraira sagte:

«أمر رسول الله ﷺ بلالاً فنادى في الناس أنه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة، وإن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر»

Der Gesandte Allahs gab Bilāl den Befehl; und dieser verkündete den Menschen durch öffentliches Ausrufen, dass nur eine muslimische Seele ins Paradies kommen wird und dass Allah diesen *dīn* (Glaubensordnung) auch mit dem offenen Frevler unterstützen wird. Bei al-Buḫārī tradiert. Auch stellt der *ǧihād* eine Pflicht (*farḍ*) dar, die der Kalif anzuwenden hat. Sollte diese nicht auf den Frevler angewandt werden, der ja Muslim ist, so entspräche dies einem Ablassen von der Anwendung eines Gesetzes Allahs, was verboten und unzulässig wäre. Deswegen ist es verpflichtend, den *ǧihād* gleichermaßen auf die Frevler anzuwenden, wie er auf die Gottesfürchtigen angewandt wird.

Die Zuhilfenahme von Ungläubigen für den Kampf

Es ist erlaubt, Ungläubige als Einzelpersonen für den Kampf zu Hilfe zu ziehen. Voraussetzung ist aber, dass sie unter islamischer Flagge kämpfen, ungeachtet dessen, ob es sich um Schutzbefohlene handelt oder nicht. Ihre Heranziehung als bestimmte konfessionelle Gruppe, die ein eigenes vom islamischen Staat unabhängiges Gefüge aufweist, ist jedoch keinesfalls erlaubt. So ist es verboten, sie in ihrer Eigenschaft als unabhängiger Staat heranzuziehen. Der Beleg dafür, dass es erlaubt ist, Ungläubige als Einzelpersonen für den Kampf heranzuziehen, ist folgender:

«أن قزمان خرج مع أصحاب رسول الله ﷺ يوم أحد وهو مشرك، فقتل ثلاثة من بني عبد الدار حملة لواء المشركين، حتى قال ﷺ: إن الله ليأزر هذا الدين بالرجل الفاجر»

Quzmān rückte mit den Gefährten des Gesandten Allahs am Tage von Uḥud als Götzendiener aus. Er tötete drei vom Stamm der Banū ʿAbd ad-Dār, die das Banner der Götzendiener trugen. Das veranlasste den Propheten (s) zu sagen: „Wahrlich, Allah unterstützt diesen *dīn*[58] mit dem offenen Frevler." Bei aṭ-Ṭabarī in seinem Werk *at-Tārīḫ* tradiert. Auch rückte der Stamm Ḫusāʿa gemeinsam mit dem Propheten (s) im Jahr der Eröffnung von Mekka aus, um gegen Quraiš zu kämpfen. Die Leute von Ḫusāʿa waren damals noch Götzendiener. Und der Gesandte Allahs (s) sagte ihnen sogar:

[58] Glaubensordnung des Islam

«يا معشر خزاعة، وارفعوا أيديكم عن القتل، فقد كثر أن يقع»

Ihr Volk von Ḫuzāʿa! Und haltet euch vor dem Töten zurück, denn es ist schon (zu) oft geschehen. Bei Aḥmad tradiert. Alle diese Hadithe sind richtig und belegen klar die Zulässigkeit, Ungläubige als Einzelpersonen für den Kampf zu Hilfe zu ziehen, d. h. die Erlaubnis, dass Ungläubige Teil der islamischen Armee sind und mit den Muslimen den Feind bekämpfen. Allerdings darf der Ungläubige nicht zum Eintritt in die Armee und auch nicht zum Kämpfen gezwungen werden. Denn der *ǧihād* stellt für ihn keine Pflicht dar. Er erhält keinen Anteil an der Beute, vielmehr wird ihm ein bestimmter Geldbetrag gegeben. Verlangt ein Ungläubiger, mit den Muslimen mitzukämpfen, d. h. in der Armee der Muslime zu sein, so ist es in allen Dienstbereichen der Streitkräfte erlaubt, solange man sich seiner sicher ist und keine Gefahr des Verrats besteht. Nun wird von ʿĀʾiša berichtet, die sagte:

«خرج النبي ﷺ قبل بدر فلما كان بحرّة الوبرة أدركه رجل قد كان يذكر منه جرأة ونجدة، ففرح أصحاب الرسول ﷺ حين رأوه، فلما أدركه قال لرسول الله ﷺ: جئت لاتبعك وأصيب معك، فقال له رسول الله ﷺ: تؤمن بالله ورسوله قال: لا، قال: فارجع، فلن أستعين بمشرك، قالت: ثم مضى حتى إذا كُنّا بالشجرة أدركه الرجل، فقال له كما قال أول مرة، فقال له النبي ﷺ كما قال أول مرة، قال: فارجع فلن أستعين بمشرك، قال: ثم رجع فأدركه

بالبيداء، فقال له كما قال أول مرة تؤمن بالله ورسوله؟ قال: نعم.
فقال له رسول الله ﷺ: فانطلق»

Der Prophet (s) rückte Richtung Badr aus. Als er sich in Ḥarrat al-Wabara befand, erreichte ihn ein Mann, von dem man sich Mut und Beistand erzählte. Die Gefährten des Gesandten (s) freuten sich, als sie ihn sahen. Als er den Propheten erreicht hatte, sprach er zu ihm: „Ich bin gekommen, um mit dir zu ziehen und mit dir Beute zu erzielen." Da fragte ihn der Gesandte Allahs: „Glaubst du an Allah und Seinen Gesandten?" Er antwortete: „Nein!" Da sprach der Prophet: „Kehre um, denn ich werde keinen Götzendiener zu Hilfe ziehen!" Der Prophet zog weiter. Als wir den Ort aš-Šağara erreichten, holte ihn der Mann aufs Neue ein. Er sagte ihm dasselbe wie beim ersten Mal, und der Prophet (s) fragte ihn dasselbe und gab ihm dieselbe Antwort: „Kehre um, denn ich werde keinen Götzendiener zu Hilfe ziehen!" Der Mann zog ab und holte ihn am Ort al-Baidāʾ wieder ein. Der Prophet fragte ihn dasselbe wie beim ersten Mal: „Glaubst du an Allah und Seinen Gesandten?" Er antwortete: „Ja!" Da sagte ihm der Gesandte Allahs (s): „Dann zieh los!" Bei Muslim tradiert. Dieser Hadith widerspricht nicht den feststehenden Berichten, dass der Gesandte (s) Götzendiener zu Hilfe zog. Denn der Mann stellte die Bedingung, dass er kämpft und an der Beute beteiligt wird. So sagte er:

«جئت لأتبعك وأصيب معك»

Ich bin gekommen, um mit dir zu ziehen und mit dir Beute zu erzielen. Die Beute darf aber nur Muslimen gegeben werden. Die Ablehnung des Gesandten, diesen Mann heranzuziehen, muss also darauf zurückgeführt werden. Auch ist der Hadith dahingehend zu verstehen, dass die Zuhilfenahme von einzelnen Ungläubigen der Entscheidung des Kalifen überlassen ist. Wenn er es wünscht, zieht er sie heran, und wenn nicht, lehnt er es ab. Auch berichtet Ḫubaib ibn ʿAbd ar-Raḥmān über seinen Vater von seinem Großvater, der sprach:

«أتيت رسول الله ﷺ وهو يريد غزواً، أنا ورجل من قومي ولم نسلم، فقلنا: إنا نستحيي أن يشهد قومنا مشهداً لا نشهده معهم، قال: أو أسلمتما؟ قلنا: لا، قال: فلا نستعين بالمشركين على المشركين، فأسلمنا وشهدنا معه»

Ich kam mit einem Mann aus meinem Stamm zum Gesandten Allahs, als er in eine Schlacht ziehen wollte. Wir waren damals keine Muslime. Da sagten wir: „Wir schämen uns, dass unser Stamm einer Schlacht führt, die wir nicht mit ihm erleben." Der Prophet (s) fragte: „Seid ihr Muslime geworden?" Wir antworteten: „Nein!" Da sagte er: „Wir werden gegen Götzendiener keine Götzendiener zu Hilfe ziehen." Da nahmen wir den Islam an und kämpften mit ihm. Bei Aḥmad tradiert. Dieser Hadith muss dahingehend verstanden werden, dass die Zuhilfenahme von Ungläubigen dem Ermessen des Kalifen überlassen ist. Wenn er möchte, kann er sie zu Hilfe ziehen, wenn nicht, kann er es auch ablehnen. So zog der Gesandte in Uḥud Ungläu-

bige zu Hilfe und ebenso bei der Eröffnung von Mekka. In Badr lehnte er es ab. Auch die Zuhilfenahme des Großvaters von Ḫubaib und seines Begleiters lehnte der Gesandte ab, bis sie den Islam angenommen hatten. Die Tatsache, dass der Gesandte (s) erwiesenermaßen einzelne Ungläubige trotz ihres Unglaubens zu Hilfe zog, er erwiesenermaßen aber auch einzelne von ihnen zurückwies, bis sie den Islam angenommen hatten, ist ein Beweis dafür, dass die Zuhilfenahme von Ungläubigen im Kampf erlaubt ist und im Ermessen des Kalifen liegt. Wenn er es möchte, kann er sie zu Hilfe ziehen, wenn nicht, kann er es ablehnen. Al-Baihaqī zitierte aš-Šāfiʿī mit der Aussage: „Der Prophet (s) erkannte den Kampfeswillen bei denen, die er zurückwies. Er wies sie zurück in der Hoffnung, dass sie den Islam annehmen würden. Und Allah gab seiner Annahme Recht.

Was den Beweis betrifft, dass es unzulässig ist, Ungläubige in ihrer Eigenschaft als unabhängiger Staat für den Kampf heranzuziehen, so ist es folgender Hadith, den Aḥmad und an-Nasāʾī von Anas berichten, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«لا تستضيئوا بنار المشركين»

Sucht kein Licht beim Feuer der Götzendiener. Das Feuer eines Stammes war eine Metonymie für sein Kriegsgebilde als unabhängiger Stamm oder als Staat. Al-Baihaqī sagte: *Richtig ist, was uns al-Ḥāfiẓ Abū ʿAbdillāh berichtete und in vollem Tradentenstrang bis hin zu Abū Ḥamīd as-Sāʿidī führte, der sagte:*

«خرج رسول الله ﷺ حتى إذا خلَّف ثنيَّة الوداع إذا كتيبة قال: من هؤلاء؟ قالوا بني قينقاع وهو رهط عبد الله بن سلام قال: وأسلموا؟ قالوا: لا، بل هم على دينهم، قال: قولوا لهم فليرجعوا، فإنّا لا نستعين بالمشركين»

Der Gesandte Allahs (s) rückte aus, bis er Ṯanīyat al-Wadāʿ hinter sich ließ. Da näherte sich ein Bataillon. Er fragte: „Wer sind die?" Man antwortete: „Es sind die Banū Qainuqāʿ, die Sippe ʿAbdullāh ibn Salāms." Da fragte er: „Sind sie Muslime geworden?" Man antwortete: „Nein, sie halten noch immer an ihrem Glauben fest." Da sagte der Prophet (s): „Sagt ihnen, sie sollen zurückkehren. Denn wir ziehen keine Götzendiener zu Hilfe." Der Gesandte (s) wies die Sippe ʿAbdullāh ibn Salāms von Banū Qainuqāʿ zurück, weil sie als geschlossene Gemeinschaft in einem ungläubigen Bataillon auftraten. Sie kamen unter ihrer eigenen Flagge, als Teil der Banū Qainuqāʿ, zwischen denen und dem Gesandten (s) Abkommen bestanden und die einem Staate entsprachen. Deswegen lehnte er sie ab. Ihre Ablehnung ist darauf zurückzuführen, dass sie unter ihrer eigenen Flagge anrückten, als Bataillon ihres eigenen Staates. Das wird durch die Tatsache belegt, dass der Prophet (s) die Zuhilfenahme von Juden in Ḫaibar akzeptierte, als sie als Einzelpersonen zu ihm kamen. Der Hadith Abū Ḥamīds beinhaltet also einen Rechtsgrund. Wo immer er aufscheint, ist auch der Rechtsspruch vorhanden. Verschwindet er, verschwindet auch mit ihm der Rechtsspruch. Der Rechtsgrund tritt im Hadith deutlich zutage. So heißt es im Text:

«إذا كتيبة قال: من هؤلاء قالوا: بني قينقاع وهو رهط عبد الله بن سلام»

Da näherte sich ein Bataillon. Er fragte: „Wer sind das?" Man antwortete: „Es sind die Banū Qainuqāʿ, die Sippe ʿAbdullāh ibn Salāms." Ihre Beschreibung als Bataillon bedeutet, dass sie als unabhängige Armee mit eigener Flagge auftraten. Denn jedes Bataillon hat seine eigene Flagge. Somit ist der eigentliche Rechtsgrund für ihre Zurückweisung der Umstand, dass sie ein ungläubiges Bataillon unter eigener Flagge waren. Sie gehörten zum jüdischen Stamm der Banū Qainuqāʿ, die einem Staat entsprachen und zwischen denen und dem Gesandten Allahs Abkommen existierten. Ihre Ablehnung ist also nicht bloß auf die Tatsache zurückzuführen, dass sie Ungläubige waren. Beleg dafür ist der Fakt, dass der Prophet (s) sie wegen ihrem Auftreten als unabhängiges Bataillon und wegen ihrer Ablehnung des Islam zurückgewiesen hat – nicht wegen ihrer Ablehnung des Islam alleine. Untermauert wird das ebenso durch den Hadith von Anas:

«لا تستضيئوا بنار المشركين»

Sucht kein Licht beim Feuer der Götzendiener. So ist damit das staatliche Gefüge gemeint. Auch hat der Gesandte Allahs (s) in derselben Schlacht von Uḥud die Zuhilfenahme von Quzmān akzeptiert, obwohl er ein Götzendiener war. Das bedeutet, dass die Zuhilfenahme der Ungläubigen als staatliches Gefüge abzulehnen ist, während ihre Zuhilfenahme als Einzelpersonen akzeptiert werden kann. Demzufolge ist die Zuhilfenahme der Ungläubigen als ungläubige Gemein-

schaft, ungläubiger Stamm oder ungläubiger Staat unter ihrer eigenen Flagge und als Teil ihrer eigenen staatlichen Entität unzulässig und von keinem Aspekt her zu erlauben. Die Tatsache, dass Ḫuzāʿa im Eröffnungsjahr von Mekka mit dem Propheten (s) gegen Quraiš als unabhängiger Stamm in den Krieg zog, belegt nicht, dass es zulässig wäre, eine Gemeinschaft, die über ein unabhängiges Gefüge verfügt, zu Hilfe zu ziehen. Denn Ḫuzāʿa war im Jahr des Ḥudaibīya-Abkommens zugegen, als der Friedensvertrag zwischen Quraiš und den Muslimen schriftlich fixiert wurde. So beinhaltete das Abkommen folgenden Wortlaut:

«وإنه من أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه، ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه»

Wem es beliebt, auf der Vertragsseite Muḥammads und in dessen Pflicht einzutreten, der kann es tun. Und wem es beliebt, auf der Vertragsseite der Quraiš und in deren Pflicht einzutreten, der kann es tun. Bei Aḥmad tradiert. Aufgrund dieser Textstelle erhob sich sofort Ḫuzāʿa und rief: „Wir stehen im Vertrag auf der Seite Muḥammads und gehen an seiner Seite die Verpflichtung ein." Die Banū Bakr erhoben sich auch sofort und riefen: „Wir stehen im Vertrag auf der Seite der Quraiš und gehen an ihrer Seite die Verpflichtung ein." Und so stand Ḫuzāʿa bei diesem Abkommen zwischen Quraiš und den Muslimen auf der Seite der Muslime. Der Gesandte Allahs nahm sie gemäß dem Abkommen als Gemeinschaft in den Schutz seines Staates auf. Demzufolge kämpften sie als Stamm unter der Flagge der Muslime, als Teil des islamischen Staates und nicht als unabhängige Gemeinschaft. Somit gleichen sie (auch als

Gruppe) Einzelpersonen und keinem staatlichen Gefüge. Was die Illusion anlangt, dass zwischen Ḫuzāʿa und dem Propheten (s) ein Bündnis oder ein Abkommen existierte, so ist dies nicht wahr. Das Abkommen wurde vielmehr zwischen dem Gesandten und dem Stamm der Quraiš abgeschlossen, nicht zwischen dem Gesandten und Ḫuzāʿa. Auf Grundlage dieses Abkommens trat der Stamm der Banū Bakr auf der Seite der Quraiš und als Teil von ihnen in das Abkommen ein. Der Stamm der Ḫuzāʿa trat seinerseits auf der Seite der Muslime und als Teil ihres Gefüges in den Vertrag ein. Demzufolge war der Eintritt Ḫuzāʿas in den Krieg auf Seiten des Gesandten kein Eintritt einer ungläubigen Gemeinschaft (als eigenes Gefüge, Anm.) auf der Seite der Muslime. Es war vielmehr der Kriegseintritt einzelner Ungläubiger in einem ungläubigen Stamm auf der Seite der Muslime und unter ihrer Flagge. Dies ist erlaubt und nicht zu beanstanden. Was nun bei Aḥmad und Abū Dāwūd von Ḏū Miḫmar berichtet wird, der sagte: *Ich hörte den Gesandten Allahs (s) sagen:*

«تصالحون الروم صلحاً آمناً وتغزون أنتم وهم عدواً من ورائهم»

Ihr werdet mit den Römern ein sicheres Friedensabkommen schließen. Dann werdet ihr mit ihnen einen Feind bekämpfen, der hinter ihnen steht. Die Aussage **Dann werdet ihr mit ihnen einen Feind bekämpfen, der hinter ihnen steht**, muss auf die Einzelpersonen unter den Römern bezogen werden, nicht auf ihren Staat. Denn der Gesandte sagt im Hadith:

«ستصالحون الروم صلحاً آمناً»

Ihr werdet mit den Römern ein sicheres Friedensabkommen schließen. Und ein Friedensabkommen zwischen den Muslimen und den Ungläubigen findet dann statt, wenn sie die *ğizya* akzeptieren und sich der Herrschaft des Islam unterwerfen. Denn der Islam befahl den Muslimen, die Ungläubigen, die sie bekämpfen, vor die Wahl mit drei Optionen zu stellen: Entweder Islam oder *ğizya* oder Krieg. Sollte also ein Friedensabkommen mit ihnen als Ungläubige stattfinden, so kann es nur für den Fall geschehen, dass sie die *ğizya* entrichten und unter die islamische Flagge treten. Seine Aussage „Ihr werdet mit den Römern ein Friedensabkommen schließen […]" ist also ein Indiz dafür, dass sie unter der Flagge der Muslime stehen werden und es sich um Einzelpersonen handelt wird. Dies wird auch durch die Geschehnisse untermauert, die sich mit den Römern in der Realität ereignet haben. Die Muslime haben sie bekämpft, besiegt und ihre Länder erobert. Danach habe Römer als Einzelne mit den Muslimen mitgekämpft. Es ist niemals passiert, dass die Römer als Staatsgefüge gemeinsam mit dem islamischen Staat einen Feind bekämpften, der sich hinter ihnen befand. So etwas hat sich in keiner Epoche ereignet. Das unterstreicht, dass im Hadith die Römer als Einzelpersonen gemeint sind und nicht als Staatsgefüge. So muss der Hadith interpretiert werden. Demzufolge wird klar, dass kein Beleg existiert, der die Zuhilfenahme von Götzendienern als Staatsgefüge erlauben würde. Die Belege sind vielmehr klar in der Aussage, dass so etwas in keiner Weise zulässig wäre.

Das Gesagte gilt, wenn der Ungläubige für den Kampf auf Seiten der Muslime zu Hilfe gezogen wird.

Zieht man ihn hingegen dadurch zu Hilfe, dass man Waffen von ihm bezieht, so ist es zulässig, ob die Waffen nun von einer Einzelperson oder von einem Staate stammen. Allerdings muss es sich um eine verbürgte Anleihe handeln. So wird berichtet, dass der Gesandte Allahs (s), als er sich entschied, gegen Hawāzin auszurücken, von Schildern und Waffen erfuhr, die Ṣafwān ibn Umaiya besaß. Dieser war damals noch ein Götzendiener. Der Prophet (s) schickte nach ihm und sprach:

«يا أبا أمية أعرنا سلاحك هذا نلق فيه عدونا غداً فقال صفوان: أغصباً يا محمد؟ قال: بل عارية ومضمونة حتى نؤديها إليك. فقال: ليس بهذا بأس، فأعطاه مائة درع بما يكفيها من السلاح، فزعموا أن رسول الله ﷺ سأله أن يكفيهم حملها ففعل»

„O Abū Umaiya. Leihe uns deine Waffen, auf dass wir damit morgen auf unsere Feinde stoßen." Da sagte Ṣafwān: „Ist es eine gewaltsame Aneignung, o Muḥammad?" Doch der Prophet antwortete: „Nein, sondern eine verbürgte Anleihe, bis wir sie dir zurückgeben." Darauf sagte Ṣafwān: „Dann ist es in Ordnung." Er gab ihm die hundert Schilder samt dazu ausreichendem Waffengerät. Es wird sogar behauptet, dass der Gesandte Allahs (s) ihn bat, dafür entsprechende Reittiere zur Verfügung zu stellen, und er tat es. Bei an-Nasāʾī und Abū Dāwūd tradiert. Dieser Hadith ist klar in der Aussage, dass der Gesandte Allahs (s) einen Ungläubigen dahingehend zu Hilfe zog, indem er sich Waffen von ihm besorgte. Auch wenn es sich dabei um einen einzelnen Ungläubigen handelte, so war

er doch ein Stammesoberhaupt. Allein die Tatsache, dass der Prophet von einem Ungläubigen Waffen genommen hat, ist ein Beleg dafür, dass es generell zulässig ist, einen Ungläubigen bei der Waffenbeschaffung zu Hilfe zu ziehen. Diese generelle Zulässigkeit gilt, solange kein anderer Beweis vorhanden ist, der die Zuhilfenahme eines Staates ausschließt, wie es bei der Zuhilfenahme für Kampfhandlungen geschehen ist. Hier ist jedoch kein Beweis ergangen, der die Waffenbeschaffung von einem Staate verbieten würde. Somit bleibt die allgemeine Zulässigkeit gültig, von einem Ungläubigen generell Waffen besorgen zu dürfen, sei es durch Anleihe oder durch Kauf. Nun besorgt sich aber ein Staat die Waffen normalerweise von einem anderen Staat. Somit ist die Zuhilfenahme eines ungläubigen Staates insofern zulässig, als dass man sich Waffen von ihm besorgt.

Die Ausrüstung der islamischen Armee

Die Ausrüstung der islamischen Armee erfolgt durch das Schatzhaus (*bait al-māl*). Denn die Vermögensgüter im Schatzhaus dienen der Wahrnehmung der Interessen der Muslime, dazu zählt auch die Ausstattung der Kämpfer. Deswegen ist es erforderlich, alle Kämpfer in einer islamischen Armee unter der Führung des Kalifen einzuordnen, egal wie vielfältig die Armeeunterteilungen und ihre Organisationsaspekte ausfallen. Auch muss die gesamte Armee unter einem Führungsbanner (*liwāʾ*) stehen, egal wie zahlreich ihre Flaggen sind. Die gesamte Ausstattung der Armee muss durch das Schatzhaus erfolgen und durch keine andere Quelle. Wenn jemand einen der Kämpfer ausstatten möchte und ein Schatzhaus existiert, so zahlt er den Betrag ans Schatzhaus. Und vom Schatzhaus wird dann jede kleine oder große Ausgabe für die Armee getätigt. Ist im Schatzhaus kein Geld vorhanden und sind dennoch Ausgaben zur Ausstattung der Armee für die Verteidigung der Muslime erforderlich, kann der Kalif in Höhe der Erforderlichkeit Steuern von den Muslimen einheben, da es sich beim *ǧihād* um eine Pflicht für alle Muslime handelt. Sind aus den permanenten Einnahmen des Schatzhauses Gelder für die Armee vorhanden, so werden die Kosten davon abgedeckt. Wenn nicht, geht die Pflicht auf die Umma über. Der Kalif der Muslime sammelt das erforderliche Geld von der Umma ein, um es für die Armee und ihre Ausstattung auszugeben. Was für die Ausstattung der Armee ausgegeben wird, zählt zum Geld, das auf dem Wege Allahs eingesetzt wird, ob sich die Armee nun im Kriegszustand befindet oder nicht. Denn der *ǧihād* setzt sich

bis zum Tage der Auferstehung fort, und die Ausstattung der Armee wird sich ebenso bis zum Tage der Auferstehung fortsetzen mit allem, was für den Kampf erforderlich ist.

Banner und Flaggen

Die Armee muss Banner und Flaggen haben. Der Unterschied zwischen dem Banner (*al-liwāʾ*) und der Flagge (*ar-rāya*) liegt darin, dass das Banner an der Spitze des Speeres angebracht und um ihn herumgewickelt wird. Es wird auch als *ʿalam* bezeichnet. Man sagt, es wurde deshalb als *liwāʾ* bezeichnet, weil es wegen seiner Größe festgewickelt (*yulwā*) und nur bei Bedarf ausgebreitet wird. Es handelt sich also um eine große Fahne und ist das Zeichen für den Standort des Armeekommandanten und zieht mit ihm mit. Die Flagge (*rāya*, Plural: *rāyāt*) wird hingegen der Armee überreicht. Sie trägt auch den Beinamen „Um al-Ḥarb", also „Mutter des Krieges", wird auf einem Speer oder Mast befestigt und flattert im Wind.

Auch in der Zeit des Gesandten (s) hatte die islamische Armee ihre Flaggen und Banner. Al-Buḫārī berichtet von Anas, dass der Prophet (s) den Menschen den Tod Zaids, Ǧaʿfars und ibn Rawāḥas beklagte, bevor die Todesnachrichten zu ihnen kamen. So sagte er:

«أخذ الراية زيد فأصيب، ثم أخذ جعفر فأصيب، ثم أخذ ابن رواحة فأصيب»

Zaid nahm die Flagge und fiel. Dann nahm sie Ǧaʿfar und fiel. Sodann nahm sie ibn Rawāḥa und fiel [...]. Auch wird berichtet, dass der Prophet (s) zum Ende des Monats Ṣafar die Menschen zum Krieg gegen die Römer anspornte. Er rief Usāma zu sich und sagte ihm:

«سِرْ إلى موضع مقتل أبيك، فأوطئهم الخيل، فقد ولَّيْتُك هذا الجيش، فأغر صباحاً على أهل (أُبْنَى) وحرِّق عليهم، وأسرع السير تسبق الأخبار، فإن ظفَّرك الله، فأقلل اللبث فيهم»

Ziehe zum Ort, an dem dein Vater getötet wurde und betrete ihn mit den Schlachtrossen. Ich habe dir das Kommando über diese Armee übertragen. So greife am Morgen die Bewohner Ubnās[59] an und brenne ihre Ortschaft nieder[60]. Wähle einen schnellen Gang, so dass du den Nachrichten (über dein Eintreffen) zuvorkommst. Führt dich Allah zum Sieg, so verweile nicht lange bei ihnen. Dies berichtet ibn Hišām in seinem Werk *as-Sīra.* Am dritten Tage begannen den Gesandten Allahs (s) die Schmerzen zu plagen. Nichtsdestotrotz band er das Banner für Usāma eigenhändig fest. Usāma übernahm das Banner und übertrug es Buraida. Er schlug sein Heerlager an der Bergklippe auf. Auch berichtet At-Tirmiḏī von al-Ḥāriṯ ibn Ḥassān al-Bakrī, der sagte:

«قدمنا المدينة فإذا رسول الله ﷺ على المنبر، وبلال قائم بين يديه، متقلد السيف بين يدي الرسول ﷺ، وإذا رايات سود، فسألتُ: ما هذه الرايات؟ فقالوا: عمرو بن العاص قدم من غزاة»

[59] Der Ort Yibna im heutigen Palästina.

[60] Die Bewohner Ubnās (Yibna) hatten sich mit den Römern verbündet und Krieg gegen die Muslime geführt. Die herben Verluste der Muslime bei der Schlacht von Muʾta mit drei getöteten Kommandanten, unter ihnen Usāmas Vater Zaid, wurden nicht unwesentlich durch sie verursacht (Anm. d. Übersetzers).

Wir kamen nach Medina. Der Prophet (s) stand gerade auf der Kanzel, und Bilāl stand vor ihm mit umgehängtem Schwert. Schwarze Flaggen befanden sich dort. Ich fragte: „Was sind das für Flaggen?" Man antwortete: „ʿAmr ibn al-ʿĀṣ kam von einem Feldzug zurück." Und in den beiden *ṣaḥīḥ*-Büchern[61] wird erwähnt, dass Prophet (s) sagte:

«لأُعْطِيَنَّ الراية رجلاً يُحب الله ورسوله، ويُحبه الله ورسوله، فأعطاها عليّاً»

„Wahrlich, ich werde morgen die Flagge einem Mann übertragen, der Allah und Seinen Gesandten liebt und den Allah und Sein Gesandter lieben." Er überreichte die Flagge ʿAlī. Und von Anas wird bei an-Nasāʿī berichtet,

«أن ابن أم مكتوم كانت معه رايات سوداء في بعض مشاهد النبي ﷺ»

dass ibn Um Maktūm bei einigen Schlachten des Propheten (s) schwarze Flaggen bei sich trug.

Aus oben Erwähntem wird deutlich, dass die Armee zur Zeit des Propheten (s) Banner und Flaggen besaß. Bei eingehender Untersuchung der Texte wird klar, dass die Flagge kleiner als das Banner ist, und das Banner von seinen Abmessungen her größer. Auch wurde das Banner dem Armeekommandanten übertragen und die Flagge der Armee. Das Banner wurde am Armeelager angebracht als Zeichen für den Standort

[61] Gemeint sind die beiden *ṣaḥīḥ*-Werke von al-Buḫārī und Muslim.

des Armeekommandanten. Die Flaggen befanden sich hingegen bei den Bataillons- und Truppenkommandanten sowie bei den verschiedenen Armeeeinheiten. Innerhalb einer Armee gibt es also zahlreiche Flaggen, aber nur ein Banner. So viel zum Rangverhältnis der beiden zueinander.

Was nun ihre Farbe betrifft, so steht fest, dass die Flagge des Gesandten (s) schwarz war und sein Banner weiß. At-Tirmiḏī berichtet von ibn ʿAbbās, der sagte:

«كانت راية رسول الله ﷺ سوداء ولواؤه أبيض»

Die Flagge des Gesandten Allahs (s) war schwarz und sein Banner weiß. At-Tirmiḏī berichtet ebenso von Ǧābir,

«أن النبي ﷺ دخل مكة ولواؤه أبيض»

dass der Prophet (s) mit weißem Banner in Mekka einmarschierte. Und im o. a. Hadith von al-Ḥāriṯ ibn Ḥassān heißt es:

«وإذا رايات سود»

Schwarze Flaggen befanden sich dort. All diese Hadithe belegen, dass die Flagge schwarz und das Banner weiß war.

Was die Form betrifft, so geht aus den Berichten hervor, dass sie viereckig war und aus einem Wollstoff bestand. So wird von al-Barāʾ ibn ʿĀzib berichtet, dass er nach der Flagge des Gesandten gefragt wurde, wie diese aussah. Er sagte:

«كانت سوداء مربعة من نَمِرَة»

Sie war schwarz, viereckig und aus Wollstoff (*namira*). Bei at-Tirmiḏī und Aḥmad tradiert. Der Ausdruck *namira* bezeichnet im Arabischen den Umhang aus Wolle. Auf der Flagge steht geschrieben: *lā ilāha illallāh Muḥammadun rasūlu l-lāh*[62]. Was über die Flagge gesagt wurde, gilt auch für das Banner. Auch das Banner ist viereckig und aus Wollstoff. Es beinhaltet ebenfalls die Aufschrift: *lā ilāha illallāh Muḥammadun rasūlu l-lāh*. Nur ist das Banner größer als die Flagge. Die Aufschrift auf dem Banner ist schwarz, während sie auf der Flagge weiß ist.

Gemäß der in den Texten erwähnten Form und der Realität von Fahnen, ist zu beachten, dass sowohl Flagge als auch Banner vier deutliche Ecken haben müssen. Sie haben eine rechteckige Form mit einer bestimmten Länge und Breite. Die Breite soll Zweidrittel der Länge ausmachen. Das Banner hat eine Länge von 120 cm und eine Breite von 80 cm, die Flagge eine Länge von 90 cm und eine Breite von 60 cm. Es ist auch zulässig, dass Banner und Flaggen in größeren oder kleineren Abmessungen hergestellt werden. Wünschenswert ist, dass jede Armeetruppe bzw. Einheit über eine eigene Flagge verfügt, mit eigener Form und eigener Farbe. Sie wird gemeinsam mit der Staatsflagge gehisst als spezifisches Zeichen für die Truppe bzw. Einheit.

Genauso wie Banner und Flaggen in den Armeeverbänden verwendet werden, kommen sie auch in den staatlichen Institutionen, Behörden und Ämtern zum Einsatz. So wird das Banner in der Hauptstadt auf der

[62] Es gibt keinen Gott außer Allah, und Muḥammad ist der Gesandte Allahs.

Residenz des Kalifen gehisst. Die Flaggen werden in sämtlichen Institutionen, Behörden, Ämtern und Dienststellen des Staates aufgestellt. Ebenso wird den Bürgern erlaubt, sie auf ihren Firmengebäuden, baulichen Projekten oder Häusern anzubringen.

Die Kriegsgefangenen

Wenn die Muslime von ihren Feinden Kriegsgefangene nehmen, so obliegt deren Angelegenheit direkt dem Kalifen. Weder die Ansicht derjenigen, die sie gefangen genommen haben, noch die des Schlacht- oder Armeekommandanten spielt dabei irgendeine Rolle. Wenn ein Kämpfer gefangen genommen wird, so unterliegt seine Angelegenheit dem Ermessen des Kalifen. Dabei hat der Kalif den islamischen Rechtsspruch bezüglich der Kriegsgefangenen zu befolgen. Und der Rechtsspruch bezüglich der Kriegsgefangenen steht mit definitiver Koranaussage fest: Der Kalif hat die Wahl, sie entweder freizulassen (zu begnadigen) oder auszulösen. Der islamische Rechtsspruch bezüglich der Kriegsgefangenen besagt also, sie entweder freizulassen oder auszulösen. So sagt der Erhabene:

﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثۡخَنتُمُوهُمۡ فَشُدُّواْ ٱلۡوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلۡحَرۡبُ أَوۡزَارَهَا ۚ ﴾

Und wenn ihr auf die Ungläubigen trefft, so soll auf die Genicke geschlagen werden. Habt ihr sie vollständig niedergekämpft, dann zieht die Fesseln fest. Danach gilt entweder (immā) Freilassung oder Auslösung, bis sich die Bürde des Krieges gelegt hat. (47:4) Dies ist im Hinblick auf den Rechtsspruch der Kriegsgefangenen eine klare Aussage. Von mehreren Aspekten her ist es diesbezüglich der islamrechtlich maßgebliche Rechtsspruch. Dazu zählt, dass diese klare Aussage in Sure Muḥammad (47) erwähnt wird, die ja die erste Sure war, die bezüglich des Kriegsgeschehens offenbart wurde. Sie

wurde nach der Sure al-Ḥadīd (57) und vor der Schlacht von Badr offenbart. Sie hat also den Rechtsspruch bezüglich der Kriegsgefangenen dargelegt, bevor es noch zu irgendeiner Schlacht oder irgendwelchen Kriegsgefangenen gekommen war. Wird dem noch hinzugefügt, dass es der einzige Vers ist, der klar darlegt, was mit Kriegsgefangenen zu machen sei, wird deutlich, dass es sich tatsächlich um einen generellen Textbeleg für diese Rechtsfrage handelt und er das Grundprinzip dabei bildet. Auf ihn muss jeder weitere Text die Kriegsgefangenen betreffend zurückgeführt werden. Zu den Aspekten, die den Vers als den maßgeblichen Rechtsspruch in der Frage der Kriegsgefangenen determinieren, zählt der Umstand, dass der Rechtsspruch in der *āya* mit dem Ausdruck *immā* (entweder) eingeleitet wurde, der allein die Wahl zwischen zwei Dingen zulässt, ohne eine dritte Option zu erlauben. So heißt es in der *āya*:

﴿ فَشُدُّواْ ٱلۡوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾

[...] so zieht die Fesseln fest. Danach gilt entweder Begnadigung oder Auslösung [...]. Wenn der Ausdruck *immā* zwischen zwei Optionen erwähnt wird, dann schränkt er die Wahl auf eine der beiden Optionen ein und schließt jede weitere Wahlmöglichkeit grundsätzlich aus. Eine Wahlmöglichkeit außerhalb der beiden erwähnten Optionen gibt es also nicht. Mit der Eingrenzung der Wahlmöglichkeit durch den Ausdruck *imma* auf zwei Optionen ist gleichzeitig ausgeschlossen worden, dass etwas anderes als die durch den Koran determinierten Möglichkeiten zum Gefangenenrechtsspruch zählt. Dies wird auch durch die Handlung des Propheten (s) untermauert, der Ṯumāma

ibn al-Aṯāl, das Oberhaupt der Einwohner Yamāmas, begnadigte, ebenso den Dichter Abū ʿAzza und Abū al-ʿĀṣ ibn Rabīʿ. Und über die Kriegsgefangenen von Badr sagte der Gesandte Allahs:

«لو كان المطعم بن عدي حياً ثم كلمني في هؤلاء النتنى لتركتهم له»

Wäre al-Muṭʿim ibn ʿAdī noch am Leben und hätte er mich bezüglich diesem Abschaum hier angesprochen, hätte ich sie ihm überlassen. Bei al-Buḫārī tradiert. Auch ließ der Gesandte (s) die Kriegsgefangenen von Badr – es waren dreiundsiebzig Männer – auslösen. Es wird berichtet, dass er am Tage von Badr einen Mann gegen zwei Männer auslösen ließ. Darüber hinaus wird von ʿĀʾiša berichtet, die sagte:

«لما بعث أهل مكة في فداء أسراهم بعثت زينب في فداء أبي العاص بمال، وبعثت فيه بقلادة لها كانت عند خديجة أدخلتها بها على أبي العاص، قالت: فلما رآها رسول الله ﷺ رقَّ لها رقة شديدة وقال: إن رأيتم أن تطلقوا لها أسيرها وتردوا عليها الذي لها فقالوا: نعم»

Als die Bewohner Mekkas zur Auslösung ihrer Gefangenen Vermögensgüter (nach Medina) schickten, schickte Zainab (die Tochter des Propheten) zur Auslösung (ihres Gatten) Abū al-ʿĀṣ ein Halsband, dass ihr Ḫadīğa geschenkt hatte, als sie Zainab als Braut Abū al-ʿĀṣ zuführte. Als der Gesandte Allahs (s) das Halsband sah, war er sehr ergriffen und sprach: „Seid ihr einverstanden, ihr ihren Gefangenen samt ihrem Besitz zu-

rückzugeben?" Und sie bejahten es. Bei Abū Dāwūd tradiert. Und von ʿImrān ibn Ḥuṣaīn wird berichtet,

«أن النبي ﷺ فدى رجلين من المسلمين برجل من المشركين من بني عقيل»

dass der Prophet (s) zwei muslimische Männer gegen einen Mann unter den Götzendiener vom Stamm der Banū ʿAqīl austauschte. Bei Muslim tradiert. Und von ibn ʿAbbās wird berichtet, der sagte:

«كان ناس من الأسرى يوم بدر لم يكن لهم فداء، فجعل رسول الله ﷺ فداءهم أن يعلموا أولاد الأنصار الكتابة»

Einige der Gefangenen der Schlacht von Badr konnten kein Lösegeld bezahlen. Da legte der Gesandte Allahs (s) ihre Auslösung damit fest, dass sie den Kindern der Anṣār das Schreiben beibringen. Bei Aḥmad tradiert. Diese Hadithe belegen gemeinsam mit der *āya* in deutlicher Weise, dass der Rechtsspruch bezüglich der Kriegsgefangenen entweder die Begnadigung oder die Auslösung ist. Auch wird von al-Ḥasan, ʿAṭāʾ und Saʿīd ibn Ǧubair berichtet, dass sie das Töten der Kriegsgefangenen für unerwünscht hielten. So meinten sie: „Wenn er ihn doch begnadigen oder auslösen würde, wie es der Prophet mit den Gefangenen von Badr getan hat. Auch sagt der Erhabene:

﴿ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾

[...] so zieht die Fesseln fest. Danach gilt entweder Begnadigung oder Auslösung [...]. So hat

Er (t) nach der Gefangennahme nur diese beiden Möglichkeiten zur Wahl gestellt." All das belegt klar, dass der Kalif bei den Kriegsgefangenen nur zwischen zwei Möglichkeiten die Wahl hat: Entweder die Begnadigung und Freilassung oder die Auslösung. Was nun vom Propheten (s) berichtet wird, dass er die Männer der Banū Quraiẓa töten ließ, so tat er es gemäß dem Urteil des Richters, dem die Entscheidung in dieser Angelegenheit (von beiden Seiten) übertragen wurde. Er tat es nicht auf der Basis dessen, dass es sich um Kriegsgefangene handelte (was sie ja auch nicht waren, Anm.). Was die Berichte anlangt, dass er (s) am Tag von Badr an-Naḍr ibn al-Ḥāriṯ und ʿUqba ibn Abī Muʿīṭ sowie am Tag von Uḥud Abū ʿAzza töten ließ, so belegt das keinen Rechtsspruch für die Kriegsgefangenen generell. Denn er tat es nicht mit sämtlichen Gefangenen und auch nicht in jeder Schlacht. Er tat es vielmehr in einigen Schlachten und auch nur mit einigen Personen. Dies im Unterschied zur Begnadigung und Auslösung, die er bei allen Gefangenen in sämtlichen Schlachten anwandte. Der Anlass zum Töten dieser bestimmten Leute war die Tatsache, dass der Gesandte (s) in ihrer Person eine definitive Gefahr für die Muslime erkannte. Es handelte sich also um das Töten von bestimmten Personen aus einem Grund, der sie persönlich betraf, und nicht um das Töten von Kriegsgefangenen an sich. Und das Töten von bestimmten Personen, die der Kalif festlegt, ist islamrechtlich zulässig. So berichten Aḥmad und al-Buḫārī von Abū Huraira, der sagte: *Der Gesandte Allahs (s) entsandte uns mit einem Auftrag und sprach:*

«إن وجدتم فلاناً وفلاناً لرجلين من قريش فاحرقوهما بالنار، ثم قال رسول الله ﷺ حين أردنا الخروج: إني كنت أمرتكم أن تحرقوا فلاناً وفلاناً· وإن النار لا يعذب بها إلاّ الله عز وجلّ فإن وجدتموهما فاقتلوهما»

„Wenn ihr diese beiden Personen findet – er nannte zwei Männer von den Quraiš -, so verbrennt sie." Als wir losziehen wollten, sagte aber der Gesandte Allahs (s): „Ich hatte euch befohlen, diese beiden Männer zu verbrennen. Mit dem Feuer bestraft aber nur Allah, der Erhabene. Wenn ihr sie findet, dann tötet sie!" Somit wird deutlich, dass die Tötung nicht zu den (dezidierten) Rechtssprüchen für Kriegsgefangenen zählt. Das Töten ist vielmehr ein Rechtsspruch bezüglich bestimmter Personen, von denen der Kalif eine Gefahr ausgehen sieht. Er befiehlt sie zu töten, auch wenn sie Gefangene sind. Was nun berichtet wird, dass der Gesandte Allahs (s) nach der Offenbarung dieser *āya* versklaven ließ, so bezieht sich dies auf die Angehörigen der Kämpfer, die sie in den Krieg begleitet haben, und nicht auf die Kriegsgefangenen. D. h. der Prophet (s) ließ die Frauen und Kinder versklaven, die sich während der Schlacht mit der feindlichen Armee befanden, nicht die kämpfenden Männer selbst. Stünde die Versklavung der kämpfenden Männer fest, hätte der Prophet (s) es getan. Es wird aber nirgendwo berichtet, dass er dies getan hätte, trotz der vielen Gefangenen unter den Arabern, die in seiner Zeit gemacht wurden. Was nun einige Geschichtsbücher erzählen, dass der Gesandte (s) die Banū Nāğiya von Quraiš - ihre Män-

ner und ihre Frauen - versklaven und verkaufen ließ, so wird dies in den Hadith-Büchern nicht berichtet. Nicht einmal einige der *sīra*-Bücher, wie die *sīra* von ibn Hišām, erwähnen dies. Somit kann die Erzählung nicht als Beleg herangezogen werden. Auch wenn sie stimmen sollte, so ist ihr Bericht in folgendem Wortlaut ergangen:

«وقد استرق بني ناجية ذكورهم وإناثهم»

Und er (der Gesandte) versklavte die Banū Nāğiya - ihre männlichen und weiblichen Stammesangehörigen (*ḏukūrahum wa ināṯahum*). Der Bericht erwähnt also die männlichen und weiblichen Stammesangehörigen und nicht explizit ihre Männer und Frauen. Somit muss er dahingehend verstanden werden, dass die männlichen und weiblichen Kinder des Stammes gemeint sind, die die Kämpfer begleitet haben (*saby;* Plural: *sabāyā*). Und deren Versklavung ist zulässig. Die feststehenden, in den beweisstarken Hadithen tradierten Ereignisse untermauern das. Wer nämlich die Handlungen des Gesandten (s) verfolgt, wird feststellen, dass er niemals einen kriegsgefangenen Mann versklavt hat – weder von den Arabern noch von den Nichtarabern. Vom Gesandten wird vielmehr überliefert, dass er die begleitenden Angehörigen der Kämpfer (*saby*) versklaven ließ. In der Schlacht von Badr beispielsweise hatte der Feind keine Frauen dabei. Deswegen ist es dort auch zu keiner Versklavung gekommen, sondern lediglich zu einer Gefangennahme. Bezüglich der Gefangenen entschied der Gesandte (s) auf Auslösung. In der Schlacht von Ḥunain rückte der Stamm Hawāzin aus, um gegen den Gesandten (s) zu kämpfen. Die Frauen begleiteten dabei die Kämpfer.

Als die Muslime siegten und Hawāzin floh, ließen sie ihre Frauen zurück und es kam zur Versklavung der Angehörigen (*saby*). Sie wurden dem Beutevermögen angeschlossen. Auch in der Schlacht von Banū al-Muṣṭaliq ließ der Feind seine Frauen zurück und so kam es zur Angehörigenversklavung (*saby*). In der Schlacht von Ḫaibar wurden die Feinde getötet und die Festungen erobert. Die Frauen, die sich bei den Kämpfern befanden, wurden versklavt. Die restlichen Menschen wurden in Frieden gelassen, wie man auch die Männer in Frieden ließ. All diese Ereignisse belegen, dass der Gesandte (s) die kämpfenden Männer gefangen nahm und die Frauen und ebenso die Kinder, die sich bei den Kämpfern befanden, versklavte. Die restlichen Männer und Frauen hingegen, die sich nicht bei der Schlacht befanden, wurden weder gefangengenommen noch versklavt. Das belegt, dass der Gesandte (s) die Kriegsgefangenen nicht versklavte. Damit ist deutlich geworden, dass die Handlung des Gesandten (s) bezüglich der Kriegsgefangenen gemäß dem Wortlaut (*manṭūq*) der *āya* erfolgte. In manchen Fällen schenkte er ihnen die Freiheit, in anderen ließ er sie auslösen. Weder hat er die Gefangenen versklavt noch getötet. Vielmehr ließ er die begleitenden Frauen und Kinder (*saby*) versklaven und bestimmte, ausgewählte Personen töten, weil von ihnen eine Gefahr für die Muslime ausging.

Die Frage der begleitenden Angehörigen (*saby*) hat bei den Menschen zu Verwechslungen mit der Frage der Kriegsgefangenen geführt. In der Kriegskonvention der damaligen Zeit erachtete man nämlich die Frauen und Kinder, die mit den Kämpfern auszogen, als Vermögenswerte. Dies galt für Araber und Nichtaraber

gleichermaßen. Die Kriegskonvention erachtete damals die Beute (generell) aus Vermögensgütern und Begleitpersonen bestehend. Der Gesandte kam und billigte diese Konvention. So erachtete er die Frauen und Kindern, die mit den Kämpfern auszogen, gleich den Vermögensgütern als Teil der Beute. Sie wurden also versklavt und unterstanden den Gesetzmäßigkeiten der Beutegüter und nicht der Kriegsgefangenen. Die Versklavung der Begleitpersonen stellt also keine Versklavung von Kriegsgefangenen dar. Vielmehr gelten sie als Teil der Kriegsbeute der Muslime. Der Rechtsspruch bezüglich der Kriegsgefangenen bleibt weiterhin der, dass der Kalif die Wahl hat, sie entweder aus Gnade freizulassen oder auszulösen. Eine andere Option hat er nicht. Dieser Rechtsspruch bleibt bis zum Tage der Auferstehung bestehen. Wenn also der islamische Staat seine Feinde bekämpft, hat er beim Umgang mit den Kriegsgefangenen ausschließlich die Wahl zwischen Freilassung und Auslösung. Haben die Feinde ihre Frauen als Begleitung mit in die Schlacht genommen, werden diese nach Ende der Kampfhandlungen als *sabāyā* versklavt. Gleich den Vermögensgütern werden sie als Teil der Beute angesehen.

Dieser Rechtsspruch bezüglich der Kriegsgefangenen und der *saby* gilt allgemein für alle Menschen, ohne Unterschied zwischen Arabern und anderen Völkern. Er gilt also nicht spezifisch für die Araber. Denn der Koranvers und die Hadithe sind allgemein gehalten. Es ist kein Beleg ergangen, der sie auf Nichtaraber beschränkt oder die Araber davon ausschließt. Somit bleibt ihre Allgemeingültigkeit bestehen und sie umfassen Araber und Nichtaraber in gleicher Weise. Was den Hadith von Muʿāḏ anlangt, den aš-Šāfiʿī und

al-Baihaqī überliefern und in dem der Prophet (s) am Tag von Ḥunain gesagt haben soll:

«لو كان الاسترقاق جائزاً على العرب لكان اليوم»

Wäre die Versklavung bei Arabern zulässig, so würde sie heute geschehen, so ist es ein schwacher Hadith. In seinem Tradentenstrang befindet sich al-Wāqidī, der als sehr schwach gilt. Aṭ-Ṭabarānī tradiert den Hadith über einen anderen Weg, in dem sich Yazīd ibn ʿIyāḍ befindet, der noch schwächer eingestuft wird als al-Wāqidī. So ein Hadith kann nicht als Argumentationsgrundlage herangezogen werden, weil er als islamischer Rechtsbeleg unzulässig ist. Was hingegen berichtet wird, dass der Gesandte arabische Frauen und Kinder versklavte, aber keine arabischen Männer, so ist es richtig. Dies belegt aber nicht die Unzulässigkeit der Versklavung arabischer Männer und die Zulässigkeit der Versklavung anderer. Vielmehr gilt der Bericht allgemein für Araber und andere. Dass das Ereignis Araber betraf, war den gegebenen Umständen geschuldet und vermittelt keine sinngebende Bedeutung (*mafhūm*). Die Umgebung, in der das Ereignis stattfand, war arabisch, was aber nicht bedeutet, dass es spezifisch für Araber gilt und für andere nicht. Zudem gilt das Rechtsprinzip, dass die Allgemeingültigkeit der Aussage und nicht der spezifische Offenbarungsanlass maßgebend ist. Obwohl das Ereignis mit einer Person oder einer Gruppe stattfand, so gilt es nicht spezifisch für diese Person oder Gruppe. Sein Rechtsspruch gilt vielmehr allgemein (für alle Menschen). Gleiches gilt für die Nichtversklavung der Männer. Dies geschah unter Arabern, weil die damalige Realität eben die war, dass der Gesandte (s) Araber bekämpfte. Der Rechts-

spruch gilt aber nicht spezifisch für sie, sondern für alle Menschen. Auch wenn der Gesandte einen bestimmten Stamm bekämpft hat, wie zum Beispiel die Quraiš, so gilt der Rechtsspruch ja nicht nur für sie. Allerdings gilt all das – also der Rechtsspruch für Kriegsgefangene und Begleitpersonen (*saby*) – generell für alle Menschen außer den Götzendienern unter den Arabern. Mit Ende der Viermonatsfrist – also ab dem 9. Ḏū l-Ḥiğğa des Jahres Neun nach der Hiğra bis zum Jüngsten Tage - sind die Götzendiener unter den Arabern von diesem Rechtsspruch ausgeschlossen. Für sie gilt entweder die Annahme des Islam oder der Krieg. Weder werden Gefangene noch *saby* von ihnen genommen. Vor diesem Tage allerdings waren die Götzendiener unter den Arabern, d. h. die Heiden unter ihnen, von diesem Rechtsspruch mit eingeschlossen. Der Rechtsspruch gilt auch für die Juden und Christen unter den Arabern, die keine Götzendiener waren. Er gilt für sie ab dem Tage der Offenbarung des Verses bis zum Tage der Auferstehung. Denn die Ausnahme gilt spezifisch für die Götzendiener (Heiden) unter den Arabern seit dem Tage, an dem ʿAlī die Verse an sie verkündete, nämlich dem 9. Ḏū l-Ḥiğğa des Jahres Neun plus der diesbezüglichen Viermonatsfrist. Andere Araber als die Götzendiener sind davon nicht betroffen. Auch waren die Götzendiener selbst vor diesem Datum nicht davon betroffen. Dass die Götzendiener unter den Arabern vom genannten Datum an vom Rechtsspruch (der Kriegsgefangenen und der *saby*) ausgenommen sind, steht mit dem Korantext fest. Der Erhabene sagt:

﴿ سَتُدۡعَوۡنَ إِلَىٰ قَوۡمٍ أُوْلِي بَأۡسٖ شَدِيدٖ تُقَٰتِلُونَهُمۡ أَوۡ يُسۡلِمُونَۖ ﴾

Ihr werdet gegen ein Volk von starker Kampfkraft aufgerufen; ihr kämpft gegen sie oder sie treten in den Islam ein. (48:16) Auch sagt Er:

﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ ﴾

Wenn nun die Schutzmonate verstrichen sind, dann tötet die Götzendiener, wo immer ihr sie findet, ergreift sie, belagert sie und lauert ihnen aus jedem Hinterhalt auf! Wenn sie aber bereuen, das Gebet verrichten und die zakāt entrichten, dann lasst sie ihres Weges ziehen! (9:5) Und Er sagt:

﴿ فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ ۙ ﴾

Nun ziehet im Lande vier Monate umher und wisset, dass ihr euch Allah nicht entziehen könnt [...] (9:2) Diese Verse sind klar in der Aussage, dass die Götzendiener unter den Arabern von der Allgemeingültigkeit der (Kriegs-)Verse ausgenommen sind. Nach der Offenbarung dieser Verse und dem Ablauf der Viermonatsfrist wurden sie vor die Wahl gestellt: Entweder die Annahme des Islam oder der Krieg. Und was vom Gesandten berichtet wird, dass er Araber versklavte, so war es die Versklavung von Juden und Christen und von arabischen Götzendienern vor der Offenbarung dieser Verse. Nach der Offenbarung dieser Verse jedoch wurden die arabischen Götzendiener

vor die Wahl gestellt: Entweder die Annahme des Islam oder der Krieg.

Die Kriegspolitik

Kriegspolitik ist die Betreuung der Kriegsangelegenheiten auf eine Art und Weise, die den Muslimen den Sieg und den Feinden die Niederlage beschert. Der aktuell-praktische Aspekt sticht dabei hervor. Das islamische Recht erlaubte dabei bestimmte Dinge, die es sonst untersagte, und untersagte dabei bestimmte Dinge, die es sonst erlaubte. So erlaubte es, den Feind anzulügen, obwohl es außerhalb der Kriegssituation, ihm gegenüber verboten wäre. Andererseits untersagte es, milde gegenüber der Armee zu sein, obwohl dies außerhalb des Kriegsfalls erwünscht ist. Auf diese Weise hat die Kriegspolitik bei den Rechtssprüchen besondere Faktoren im Kriegsfall geltend gemacht. Einige dieser Faktoren betreffen den Umgang mit dem Feind, andere die Kriegshandlungen an sich und andere wiederum betreffen die islamische Armee. Manche dieser Faktoren sind auch mit anderen Dingen verbunden.

Was den Umgang mit dem Feind angeht, so hat der Islam dem Kalifen und den Muslimen das Recht gegeben, mit dem Feind das zu tun, was der Feind mit ihnen tun würde. Sie dürfen sich beim Feind das erlauben, was sich der Feind bei ihnen erlauben würde, auch wenn es außerhalb der Kriegssituation verboten wäre. Der Erhabene sagt:

﴿ وَإِنۡ عَاقَبۡتُمۡ فَعَاقِبُواْ بِمِثۡلِ مَا عُوقِبۡتُم بِهِۦۖ وَلَئِن صَبَرۡتُمۡ لَهُوَ خَيۡرٞ لِّلصَّٰبِرِينَ ﴾

Und wenn ihr bestraft, so bestraft im gleichen Maße, wie ihr bestraft wurdet. Wenn ihr aber

standhaft erträgt, so ist es wahrlich besser für die Standhaften. (16:126) Es wird berichtet, dass der Anlass für die Offenbarung dieser *āya* der Umstand war, dass die Götzendiener die Leichen der Muslime in der Schlacht von Uḥud schändeten: Sie schlitzen ihre Bäuche auf, schnitten ihre Geschlechtsorgane ab und verstümmelten ihre Nasen. Sie verschonten niemanden außer Ḥanẓala ibn ar-Rāhib. Der Gesandte Allahs (s) stand vor der geschändeten Leiche Ḥamzas. Er sah einen Anblick, der ihm sehr missfiel. So hatte man ihm den Bauch aufgeschlitzt und die Nase abgeschnitten. Da sprach der Gesandte Allahs (s):

«أما والذي أحلف به إن أظفرني الله بهم لأمثلن بسبعين مكانك»

Bei Dem, in Dessen Namen ich schwöre! Wenn mir Allah den Sieg über sie beschert, werde ich siebzig an deiner Stelle schänden lassen. Bei aṭ-Ṭabarānī im *al-Kabīr* tradiert. Daraufhin wurde die *āya* herabgesandt. Die *āya* ist somit für den Krieg offenbart worden. Auch wenn sie das Vergelten über das gleiche Ausmaß hinaus untersagt hat, so ist sie doch klar in der Erlaubnis, dass die Muslime mit den Ungläubigen das tun dürfen, was die Ungläubigen mit ihnen tun. Aus dem Vers kann man sogar die Erlaubnis ableiten, die getöteten Ungläubigen gleichermaßen zu schänden, wie sie die getöteten Muslime geschändet haben. Nur darf das Ausmaß ihrer Untat nicht überschritten werden[63]. Dies, obwohl die Leichenschändung an sich verboten (*ḥarām*) ist und Berichte für das Verbot existieren. Dieses Verbot gilt aber nur, wenn der Feind die Leichen der getöteten Muslime nicht schändet. Tut er

[63] Es ist also nur erlaubt, Gleiches mit Gleichem zu vergelten, d. h. nach dem Reziprozitätsprinzip.

es doch, so dürfen die Muslime es ebenfalls tun. Gleiches gilt für den Verrat oder den Vertragsbruch. Begeht der Feind Verrat oder besteht die Befürchtung, dass er es tut, so ist es uns erlaubt, es ebenfalls zu tun. Ansonsten ist es uns untersagt. Die Erlaubnis für uns es zu tun, obwohl diesbezüglich eine Untersagung ergangen ist, ergibt sich aus der praktischen Anwendung der Kriegspolitik. Denn die Untersagung gilt dann, wenn der Feind die Handlung nicht vollzieht. Vollzieht er sie doch, so ist es auch den Muslimen erlaubt, sie durchzuführen. Der Erhabene sagt:

﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ۚ ﴾

Und fürchtest du von einem Volke Verrat, so kündige ihnen (die Verpflichtung) in Gegenseitigkeit. (8:58) Demzufolge ist es den Muslimen erlaubt, im Krieg gegen den Feind Atombomben einzusetzen, auch wenn es vor deren Einsatz durch den Feind geschieht. Denn alle Staaten nehmen sich das Recht, im Krieg Atombomben einzusetzen. Somit ist ihr Einsatz auch für die Muslime erlaubt. Dies, obwohl der Einsatz von Atombomben im Islam verboten ist, weil er die Menschen vernichtet. Und der *ǧihād* dient ja dazu, der Menschheit durch den Islam Leben zu spenden und nicht, sie zu vernichten.

Mit den Kriegshandlungen ist ebenso die Erlaubnis für die Muslime verknüpft, die Bäume, Nahrungsmittel, Pflanzen und Häuser der Ungläubigen zu verbrennen bzw. zu zerstören. Der Erhabene sagt:

﴿ مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيُخْزِىَ ٱلْفَـٰسِقِينَ ﴾

Was ihr an Palmen gefällt oder auf ihren Wurzeln stehen ließet - es geschah mit Allahs Erlaubnis und dafür, dass Er die Frevler erniedrigt. (59:5) Auch ließ der Gesandte Allahs (s) die Palmen der Banū an-Naḍīr verbrennen, obwohl er die Gewissheit hatte, dass sie ihm zufallen würden. Nun wird aber von Yaḥyā ibn Saʿīd berichtet, dass Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq einen Armeekommandanten, den er nach aš-Šām ausrücken ließ, Folgendes anbefahl:

«لا تعقرن شاة ولا بعيراً إلا لمأكلة، ولا تحرقن نخلاً ولا تغرقنَّه»

Schlachte kein Schaf und auch kein Kamel außer zu Nahrungszwecken. Verbrenne keine Palme und überflute sie nicht. Bei Mālik im *al-Muwaṭṭaʾ* tradiert. Sämtliche Gefährten billigten dies und niemand widersprach ihm. Bei dieser Aussage handelt es sich um die Grundregel im Krieg; dass Gebäude nicht zerstört und Bäume nicht gefällt werden. Ist aber der Kalif oder der Armeekommandant der Ansicht, dass für den Sieg in der Schlacht die Zerstörung der Gebäude und das Fällen der Bäume erforderlich ist oder dies den Sieg in der Schlacht beschleunigen würde, dann ist es gemäß der Kriegspolitik erlaubt, Bäume zu fällen oder Gebäude zu zerstören, wie es der Gesandte Allahs (s) getan hat. Gleiches gilt für das Töten von Vieh und die Zerstörung von allem, was der Feind besitzt. Wenn es die Kriegspolitik erfordert, ist es zulässig, auch wenn es eigentlich verboten wäre. Der Erhabene sagt:

﴿ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوۡطِئٗا يَغِيظُ ٱلۡكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنۡ عَدُوّٖ نَّيۡلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٞ صَٰلِحٌۚ ﴾

Auch betreten sie keinen Ort, der die Ungläubigen erzürnt, noch fügen sie einem Feind Leid zu, ohne dass ihnen dafür ein verdienstliches Werk angeschrieben würde. (9:120) Diese Aussage gilt generell für alle Dinge. Es ist kein Beleg ergangen, der diese *āya* im Besonderen einschränken würde – weder eine andere *āya* noch ein Hadith. Somit bleibt sie allgemeingültig. Zudem sind richtige Hadithe mit der Erlaubnis ergangen, Häuser und Bäume zu verbrennen sowie Bäume zu fällen. Muslim berichtet von ibn ʿUmar,

«أن رسول الله ﷺ قطع نخل بني النضير وحرق»

dass der Gesandte Allahs (s) die Palmen der Banū an-Naḍīr fällen und verbrennen ließ. Darüber verfasste Ḥassān[64] den Reim:

Für die Edlen der Banū Luʾai war es ohne Belang,

dass in Buaira ein Feuer die Bäume verschlang.[65]

Dazu wurde auch der Vers offenbart:

---

[64] Gemeint ist Ḥassān ibn Ṯābit, der Dichter des Propheten (s).

[65] Mit den Banū Luʾai ist der Stamm der Quraiš gemeint, die den Banū an-Naḍīr ja Unterstützung gegen den Propheten zugesichert hatten, sie aber letztlich im Stich ließen. Der Dichter Ḥassān prangerte in seinem Reim diesen Wortbruch an und meinet in etwa: „Ihre (der Banū an-Naḍīr) Plantagen brannten lichterloh, eine Unterstützung hatten sie also bitter nötig. Euch von den Quraiš hat das aber kalt gelassen. Was seid ihr denn bloß für miese Verbündete?"

﴿ مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا ﴾

Was ihr an Palmen gefällt oder auf ihren Wurzeln stehen ließet [...]. (59:5) Und al-Buḫārī berichtet von Ǧarīr ibn ʿAbdillāh, der sagte: *Der Gesandte Allahs (s) sprach zu mir:*

«ألا تريحني من ذي الخَلَصَةِ، قال: فانطلقت في خمسين ومائة فارس من أحْمَسَ، وكانوا أصحاب خيل، وكان ذو الخلصة بيتاً في اليمن لخثعم وبجيلة فيه نصب يُعْبَد يقال له كعبة اليمانية، قال: فأتاها فحرقها بالنار وكسرها، ثم بعث رجلاً من أحْمَسَ يكنى أبا أرطأة إلى النبي ﷺ يبشره بذلك، فلما أتاه قال يا رسول الله: والذي بعثك بالحق ما جئت حتى تركتها كأنها جمل أجرب، قال: فبرّك النبي ﷺ على خيل أحْمَسَ ورجالها خمس مرات»

„Willst du mich nicht von Ḏū al-Ḫalaṣa erlösen?" Da zog ich los mit hundertfünfzig Reitern vom Stamm der Aḥmas. Sie waren Pferdekenner. Ḏū l-Ḫalaṣa war ein Haus im Jemen, das den Stämmen Ḫaṯʿam und Bağīla gehörte. Dort befand sich eine heidnische Kultstätte, die angebetet wurde und die man die jemenitische Kaaba nannte. Er (Ǧarīr) kam dorthin, verbrannte und zerstörte sie. Dann schickte er einen Mann von Aḥmas, der den Beinamen Abū Arṭaʾa trug, zum Propheten (s), um ihm diesbezüglich die Frohbotschaft zu überbringen. Als dieser zum Propheten kam, sprach er: „O Gesandter Allahs! Bei Dem, Der dich mit der Wahrheit entsandt hat. Ich habe die Stätte erst verlassen, als nichts mehr

von ihr übrig war. Da sprach der Prophet (s) für die Pferde und Reiter von Aḥmas fünf Segnungsgebete aus. Auch berichten Aḥmad und ibn Māğa von Usāma ibn Zaid, der sagte:

«بعثني رسول الله ﷺ إلى قرية يقال لها أُبْنَى فقال: ائتها ثم حرّق»

Der Gesandte Allahs (s) entsandte mich zu einem Dorf, das man Ubnā nannte. Er sprach zu mir: „Geh hin und brenne es nieder!" Ubnā ist der Ort Yibna in Palästina. Vergleicht man das Vermächtnis Abū Bakrs (an seinen Heerführer), das Mālik im *al-Muwaṭṭa'* berichtet, mit diesen Hadithen, wird deutlich, dass das Abbrennen und Fällen der Bäume sowie das Zerstören der Häuser dann zulässig ist, wenn der Sieg in der Schlacht oder im Krieg dies erfordert.

Ebenfalls mit der islamischen Armee ist der Umstand verknüpft, dass der Imam oder der Heerführer das Recht hat, Heuchlern, Frevlern, Leuten, die die Soldaten entmutigen, Unruhestiftern und ähnlichen Personen die Teilnahme an der Schlacht zu verbieten. Der Erhabene sagt:

﴿ وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمۡ فَثَبَّطَهُمۡ وَقِيلَ ٱقۡعُدُواْ مَعَ ٱلۡقَٰعِدِينَ ۝٤٦ لَوۡ خَرَجُواْ فِيكُم مَّا زَادُوكُمۡ إِلَّا خَبَالٗا وَلَأَوۡضَعُواْ خِلَٰلَكُمۡ يَبۡغُونَكُمُ ٱلۡفِتۡنَةَ ﴾

Doch Allah war ihr Ausziehen zuwider, so hielt Er sie zurück und man sagte: "Bleibt sitzen mit den Sitzenbleibenden!" (46) Wären sie mit euch ausgezogen, hätten sie nur Schlechtigkeit unter euch vermehrt und wären zwischen euch im Streben nach Zwietracht umhergeeilt. (9:46-47)

Dies, obwohl es (grundsätzlich) nicht untersagt ist, dass Frevler oder Heuchler in die Armee eintreten. Erfordert es aber die Kriegspolitik, dass ihnen der Auszug in die Schlacht, der Vollzug einer bestimmten Handlung oder die Übernahme eines bestimmten Auftrages verwehrt wird, so ist es dem Kalifen bzw. dem Heerführer erlaubt, dies zu tun.

Was hingegen dem Gesandten bei seiner Rückkehr vom Feldzug der Banū al-Muṣṭaliq widerfahren ist, so ist es weder mit der Behandlung des Feindes noch mit den Kriegshandlungen an sich noch mit der islamischen Armee verbunden. Damals kehrte er mit den Muslimen sehr schnell zurück. Er war bei Tag und bei Nacht mit höchstmöglicher Geschwindigkeit unterwegs, bis er Medina erreichte. Die Erschöpfung hatte die Armee schwer mitgenommen, obwohl der Rechtsspruch eigentlich besagt, mit der Armee milde umzugehen. So wird von Ǧābir berichtet, der sagte:

«كان رسول الله ﷺ يتخلف في السير فيزجي الضعيف ويردف ويدعو لهم»

Der Gesandte Allahs (s) ließ sich beim Marsch zurückfallen. Er stützte die Schwachen bedachtsam beim Gehen, nahm sich ihrer an und betete für sie. Bei Abū Dāwūd tradiert. Wegen des Schürens von Zwietracht unter den Muslimen zwischen den *muhāğirūn* und den *anṣār* durch ʿAbdullāh ibn Ubai ibn Salūl erforderte die Kriegspolitik in diesem Falle jedoch, nicht nach dem schwächsten Glied der Armee voranzuschreiten, sondern nach dem stärksten, um Diskussion und Gerede keinen Raum zu bieten.

Demnach verlangt es die Kriegspolitik, dass der Imam manchmal Handlungen setzt, die vom Aspekt der Betreuung der Kriegsangelegenheiten her erforderlich sind, um die Schlacht oder den Krieg zu gewinnen, den Feind zu schlagen und ihm gegenüber siegreich zu bleiben. All das gilt aber nur dann, wenn kein Text bezüglich einer bestimmten Handlung ergangen oder grundsätzlich erfolgt ist, der eine Handlung im Krieg sowie in anderen Situationen generell und uneingeschränkt verbietet. Beispiel dafür ist die Unzucht. So sagt der Erhabene:

﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ ۖ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾

Und nähert euch nicht der Unzucht. Sie ist wahrlich eine Schändlichkeit und ein übler Weg. (17:32) Ist ein Text in dieser Form ergangen, so ist es nicht zulässig, die Handlung mit dem Argument der Kriegspolitik zu begehen. Vielmehr muss der Text in der Form wie er ergangen ist eingehalten werden. Ist der Text definitiv und ohne Rechtsbegründung erfolgt, so darf die Handlung nicht vollzogen werden. Beinhaltet er einen Rechtsgrund, so wird der Rechtsspruch gemäß seinem Rechtsgrund befolgt. Ist ein Text mit einem Verbot ergangen und wird berichtet, dass der Gesandte die Handlung in bestimmten Situationen vollzogen hat, so darf die Handlung nur in diesen Situationen vollzogen werden. Nun sind Texte bezüglich bestimmter Handlungen erfolgt, die das islamische Recht verboten hat. In diesem Fall muss das Verbot so befolgt werden, wie es im Text ergangen ist. Der Einwand, es handele sich um Kriegspolitik, wäre hier unzulässig. So berichtet al-Buḫārī von ibn ʿUmar, der sagte:

«وُجِدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسـول الله ﷺ، فنـهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان»

In einer der Schlachten des Gesandten Allahs (s) wurde eine getötete Frau gefunden. Daraufhin untersagte der Gesandte Allahs (s), Frauen und Kinder zu töten. Und Aḥmad berichtet von al-Aswad ibn Sarīʿ, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«ما بال أقوام جاوزهم القتل اليوم حتى قتلوا الذرية، فقال رجل: يا رسول الله، إنما هم أولاد المشركين، فقال: ألا إن خياركم أبناء المشركين»

Was ist denn bloß mit Leuten los, die heute so maßlos im Töten waren, dass sie sogar Kinder töteten? Da sagte ein Mann: „O Gesandter Allahs! Es sind doch die Kinder der Götzendiener." Doch der Gesandte sprach: „Wahrlich, die besten unter euch sind die Kinder von Götzendienern." Auch berichtet Abū Dāwūd von Anas, dass der Gesandte Allahs (s) sprach:

«انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله، لا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا صغيراً ولا امرأة، ولا تغلوا، وضموا غنائمكم، وأصلحوا وأحسنوا إن الله يحب المحسنين»

Zieht los im Namen Allahs, mit Ihm und auf Grundlage der Gemeinschaft des Gesandten Allahs! Tötet keinen vergänglichen Greis, kein Kind und keine Frau! Veruntreut nicht und legt eure Beute zusammen! Ordnet die Dinge in Eintracht

und tut Gutes. Wahrlich, Allah liebt diejenigen, die Gutes tun. Diese Hadithe haben gewisse Handlungen im Krieg untersagt. Somit ist es unzulässig, sie im Krieg mit dem Argument der notwendigen Kriegspolitik zu begehen. Vielmehr darf man diese Handlungen nur so vollziehen, wie sie in den Texten erwähnt werden. Nun sind Texte ergangen, die all diese Dinge beim Beschuss mit Bomben und Kanonen und mit allem schweren Gerät, mit dem von der Ferne geschossen wird, erlauben. In diesem Fall dürfen Frauen und Kinder getötet werden, wenn man zu den Ungläubigen (d. h. zu den Kämpfern, Anm.) nur durch ihre Tötung gelangen kann, da diese sich unter ihnen befinden. So berichtet al-Buḫārī von aṣ-Ṣaʿb ibn Ǧaṯṯāma:

«أن رسول الله ﷺ سئل عن أن أهل الدار يبيتون من المشركين فيصاب من نسائهم وذراريهم قال: هم منهم»

Der Gesandte Allahs (s) wurde nach den Hausbewohnern der Götzendiener gefragt, die sich des Nachts unter ihnen befinden. So werden (bei einem Angriff) auch ihre Frauen und Kinder getroffen. Er antwortete: „Sie gehören zu ihnen." Und im *Ṣaḥīḥ*-Werk von ibn Ḥibbān wird von aṣ-Ṣaʿb berichtet, der sprach:

«سألت رسول الله ﷺ عن أولاد المشركين أن نقتلهم معهم, قال: نعم فانهم منهم»

Ich fragte den Gesandten Allahs (s) nach den Kindern der Götzendiener, ob wir sie mit ihnen töten sollen? Er sagte: „Ja, denn sie gehören zu ihnen." Und al-Buḫārī berichtet in vollem Tradentenstrang von Ṯaur ibn Yazīd,

«أن النبي ﷺ نصب المنجنيق على أهل الطائف»

dass der Prophet (s) den Katapult gegen die Bewohner aṭ-Ṭāʾifs einsetzte. Und wenn mit dem Katapult geworfen wird, dann wird zwischen Frauen, Kindern, Bäumen und anderen Dingen nicht unterschieden. Dies belegt, dass beim Einsatz von schwerem Kriegsgerät in der Schlacht - wie Kanonen und Bomben – alles getötet, zerstört und vernichtet werden darf. Gleiches gilt für den Fall, dass man zu den Ungläubigen nur durch das Töten der Frauen und Kinder gelangen kann. Werden diese getroffen, weil sich die Kämpfer unter ihnen aufhalten, so ist ihre Tötung zulässig. Jedoch gibt es bei der alleinigen Durchführung solcher Handlungen – also ohne Katapult und ohne den Fall, wo man zwischen ihnen und den ungläubigen Kämpfern nicht unterscheiden kann – gemäß ihrer Erwähnung in den Texten eine Differenzierung. So darf man Kinder keinesfalls töten außer in den beiden ob erwähnten Fällen. Gleiches gilt für den Mietling (*al-ʿasīf*), der sich genötigter Weise unter den Leuten aufhält, weil er zu den Unterdrückten zählt. Für diese beiden Personengruppen ist nämlich ein definitives Tötungsverbot ergangen, das an keinen Rechtsgrund geknüpft wurde. Was die Frauen anlangt, so muss Folgendes untersucht werden: Kämpfen sie mit den Männern mit, dann ist ihre Tötung zulässig. Tun sie es nicht, ist ihre Tötung unzulässig. Dies geht aus einem Bericht bei Aḥmad und Abū Dāwūd von Rabāḥ ibn Rabīʿ hervor, der sich mit dem Gesandten Allahs (s) auf einen Feldzug begab, an dessen Spitze Ḫālid ibn al-Walīd stand. Rabāḥ und die Gefährten des Gesandten Allahs (s) kamen an einer Frau vorbei, die von der Vorhut getötet wurde. Sie blieben stehen und

starrten ihre Gestalt verwundert an, bis der Gesandte Allahs (s) auf seinem Kamel zu ihnen stieß. Da wichen sie von ihr zurück. Der Gesandte Allahs (s) trat zu ihr hin und sprach:

«ما كانت هذه لتقاتل، فقال لأحدهم: إلحقْ خالداً فقل له: لا تقتلوا ذرية ولا عسيفاً»

„So eine hat doch nicht gekämpft!" Dann sprach er zu einem der Anwesenden: „Hole Ḫālid ein und sage ihm: ‚Tötet keine Angehörigen und keinen Dienstnehmer.'" Die Aussage des Gesandten: „So eine hat doch nicht gekämpft!", weist darauf hin, dass wenn sie gekämpft hätte, ihre Tötung zulässig gewesen wäre. Somit hat der Hadith die Tatsache, dass sie nicht gekämpft hat, zum Rechtsgrund für das Tötungsverbot erhoben. Untermauert wird das auch durch den Bericht von ʿIkrima bei Abū Dāwūd, in dem es heißt:

«مر النبي ﷺ بامرأة مقتولة يوم حنين فقال: من قتل هذه، فقال رجل أنا يا رسول الله غنمتها، فأردفتها خلفي فلما رأت الهزيمة فينا أهوت إلى قائم سيفي لتقتلني فقتلتها، فلم ينكر عليه رسول الله ﷺ»

Der Prophet (s) kam am Tag von Ḥunain bei einer getöteten Frau vorbei und fragte: „Wer hat diese getötet?" Da sagte ein Mann: „Ich, o Gesandter Allahs. Ich habe sie erbeutet und sie hinter mich gesetzt. Als sie unsere Niederlage gewahrte, bückte sie sich nach dem Griff meines Schwertes, um mich zu töten. Da tötete ich sie."

Der Gesandte Allahs (s) tadelte ihn dafür nicht. Daraus wird klar, dass eine Frau getötet werden darf, wenn sie kämpft. Tut sie es nicht, ist ihre Tötung verboten. Was den alten Greis anlangt, so ist seine Tötung verboten, wenn die Ungläubigen keinen Nutzen von ihm haben und er keinen Schaden für die Muslime darstellt. Für das Verbot seiner Tötung ist nämlich ein Textbeleg ergangen. Tragen die Ungläubigen jedoch einen Nutzen von ihm oder stellt er einen Schaden für die Muslime dar, so ist seine Tötung zulässig. Dies geht aus einem Bericht von Samura bei Aḥmad und at-Tirmiḏī hervor, in dem es heißt: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«اقتلوا شيوخ المشركين واستحيوا شرخهم»

Tötet die Alten der Götzendiener und lasst ihre Nachkommenschaft am Leben. Auch berichtet al-Buḫārī einen Hadith von Abū Mūsā, dass der Prophet (s) nach der Schlacht von Ḥunain Abū ʿĀmir gegen die Armee der Auṭās losschickte. Dieser traf auf Duraid ibn aṣ-Ṣimma, der fast hundert war. Die Götzendiener hatten ihn hergebracht, damit er den Krieg für sie plant. Abū ʿĀmir tötete ihn und der Gesandte Allahs (s) prangerte ihn dafür nicht an. Demzufolge wird der Hadith von Anas (mit dem Tötungsverbot des Greises) dahingehend interpretiert, dass damit der alte Greis gemeint ist, der weder nützt noch schadet. Der eben „vergänglich" ist (*fānī*), wie es im Hadith selbst erwähnt wird.

Somit dürfen diese Handlungen, für die eine Untersagung ergangen ist, nur so vollzogen werden, wie es in den Texten erwähnt wird. Auch darf keine Handlung, die die Muslime gegen ihren ungläubigen Feind setzen,

verabscheut werden, solange sie sich in einer Kriegssituation ereignet hat, und zwar abgesehen davon, ob die Handlung in einer anderen Situation erlaubt oder verboten wäre. Davon ist nur jene Handlung ausgenommen, zu der ein Text mit einem generellen Verbot sowohl in Kriegs- als auch in Friedenszeiten ergangen ist und dieses Verbot nicht eingeschränkt wurde, wie beispielsweise im Falle der Unzucht.

Das Lügen im Krieg

Jede Art von Lüge ist mit definitiver Koranaussage verboten (*ḥarām*). Ihr Verbot zählt zu den Rechtssprüchen, die vom *dīn*, der Glaubensordnung des Islam, unabdingbar bekannt sein müssen. Dabei spielt es keine Rolle, ob die Lüge zum Nutzen der Muslime geschieht bzw. im Interesse des Glaubens erfolgt oder das Gegenteil der Fall ist. So sind die Texte mit dem Verbot in genereller Form ergangen und an nichts geknüpft worden. Sie sind deterministisch formuliert und nicht begründet worden. Der Erhabene sagt:

﴿ إِنَّمَا يَفْتَرِى ٱلْكَذِبَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ ۖ ﴾

Lügen ersinnen ja nur diejenigen, die nicht an Allahs Zeichen glauben. (16:105) Auch sagt Er:

﴿ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَـٰذِبِينَ ﴿٦١﴾ ﴾

Alsdann wollen wir zu Allah flehen und mit Allahs Fluch die Lügner belegen. (3:61) Diese Determinierung, Allgemeingültigkeit und Unbeschränktheit der Aussage kann nur durch einen anderen Text eingeschränkt oder spezifiziert werden. Der Verstand spielt dabei keine Rolle. Ihm kommt allein die Aufgabe des Begreifens des Textes zu und nichts weiter. In der authentischen Tradierung ist keinerlei Text vorhanden, der eine Begründung (*taʿlīl*) oder eine Fallbindung (*taqyīd*)[66] des Lügenverbots beinhalten würde. Weder im Koran noch in der Sunna ist so ein Text zu finden.

[66] D. h. jede Art von Lüge ist verboten, ob z. B. im Ernst oder im Scherz.

Was die Spezifizierung (*taḫṣīṣ*) des Textes anlangt, so sind Texte ergangen, die vom Lügenverbot bestimmte Fälle ausgenommen haben. Sie haben die Ausnahme allein und ausschließlich auf diese Fälle eingegrenzt. Somit ist es keinesfalls zulässig, dies auf andere Bereiche auszudehnen. Vom Lügenverbot darf also nur das ausgenommen werden, was die Hadithe erwähnen und was demzufolge durch einen Rechtsbeleg spezifiziert wurde. Und das sind folgende drei Fälle: Die Kriegssituation, das Belügen der Ehefrau und um die Beziehung der Menschen untereinander zu richten. Darüber sind Textbelege ergangen. So berichten Aḥmad, Muslim und Abū Dāwūd von Um Kulṯūm bint ʿUqba, die sprach:

«لم أسمع النبي ﷺ يرخص في شيء مما يقول الناس إلا في ثلاث: في الحرب، والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته وحديث المرأة زوجها»

Ich hörte den Propheten (s) nichts von dem erlauben, was die Menschen (an Lügen) erzählen, außer in drei Fällen: Im Krieg, um die Beziehung der Menschen untereinander zu richten sowie die Rede des Mannes gegenüber seiner Frau und die Rede der Frau gegenüber ihrem Mann. Und von Asmāʾ bint Yazīd wird berichtet, die sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«يا أيها الناس ما يحملكم أن تتابعوا على الكذب كتتابع الفراش في النار. الكذب كله على ابن آدم حرام إلا في ثلاث خصال: رجل

كذب على امرأته ليرضيها، ورجل كذب في الحرب فإن الحرب خدعة، ورجل كذب بين مسلمين ليصلح بينهما»

Ihr Menschen! Was veranlasst euch dazu, einander in der Lüge zu folgen, wie die Schmetterlinge einander ins Feuer folgen. Die gesamte Lüge ist für den Sohn Adams verboten außer in drei Fällen: Jemand, der seine Frau belügt, um sie zufriedenzustellen. Und jemand, der im Kriege lügt, denn Krieg ist List. Und jemand, der zwischen zwei Muslimen lügt, um sie miteinander zu versöhnen. Bei Aḥmad und aṭ-Ṭabarānī tradiert. Allein diese drei Fälle sind durch einen authentischen Text vom Lügenverbot ausgenommen worden. Somit ist es nicht erlaubt, dass es irgendwo sonst zur Lüge kommt. Denn von der Allgemeingültigkeit eines Textes darf nur das ausgenommen werden, was der Rechtsbeleg spezifizierend anführt. Der Ausdruck

«في الحرب»

im Krieg (*fī al-ḥarb*), der im Hadith erwähnt wird hat nur eine Bedeutung und keine andere, nämlich die Lüge in Kriegsangelegenheiten während des tatsächlichen Kriegsfalls. Somit ist die Lüge in einer anderen Situation als dem Kriegsfall unzulässig. **Was nun vom Propheten (s) authentisch überliefert wird, dass er bei einem beabsichtigten Feldzug eine andere Richtung vortäuschte,** so ist damit gemeint, dass er (s), wenn er eine bestimmte Sache beabsichtigte, sie nicht bekanntgab. Wenn er beispielsweise zu einem Feldzug Richtung Osten ausrücken wollte, fragte er nach einer Sache im Westen und bereitete seine Reise vor. Wer ihn gesehen und gehört hat, glaubt dann,

dass er nach Westen ziehen will. Dass er aber offen erklärt hätte, er wolle nach Westen ziehen, aber eigentlich den Osten im Sinn hatte, so ist dies nicht geschehen. Somit handelt es sich dabei um keine Mitteilung, die der realen Wahrheit widerspricht. Vielmehr ist es ein Täuschungsmanöver (*tauriya*). Zudem ist es Teil einer tatsächlichen Kriegssituation und betrifft eine Kriegsangelegenheit. Denn es geht ja um das Ausrücken zu einer Schlacht, um den Feind tatsächlich zu bekämpfen. Es zählt somit zur List, die in folgender Aussage des Gesandten (s) erwähnt wird:

«الحرب خدعة»

Krieg ist List. Bei Muslim tradiert.

Nun existiert der folgende Bericht von Ǧābir, dass der Gesandte Allahs (s) sprach:

«من لكعب بن الأشرف فإنه قد آذى الله ورسوله، قال محمد بن مسلمة أتحب أن أقتله يا رسول الله؟ قال: نعم، قال: فأذن لي فأقول، قال: قد فعلت، قال: فأتاه فقال: إن هذا – يعني النبي ﷺ – قد عنَّانا وسألنا الصدقة، قال: وأيضاً والله لَتَمَلُّنَّهُ قال: فإنا قد اتبعناه فنكره أن ندعه حتى ننظر إلى ما يصير إليه أمره، قال: فلم يزل يكلمه حتى استمكن منه فقتله»

Wer übernimmt Kaʿb ibn al-Ašraf? Denn er hat Allah und Seinen Gesandten beschimpft. Da sprach Muḥammad ibn Maslama: „Möchtest du, dass ich ihn töte, o Gesandter Allahs?" Der Prophet antwortete: „Ja!" Da sagte Muḥammad: „Erlaube mir, dass ich (alles) sagen darf!" Der Pro-

phet antwortete: „Ich erlaube es!" Daraufhin ging er (Muḥammad) zu ihm (Kaʿb) und sprach: „Wahrlich, dieser Mann – er meinte den Propheten (s) – erdrückt uns (mit seinen Forderungen) und verlangt Almosen von uns." Da sagte Kaʿb: „Und darüber hinaus, bei Allah, werdet ihr ihn noch überdrüssiger werden." Muḥammad antwortete ihm: „Wir sind ihm (halt) gefolgt. Es missfiele uns, ihn fallen zu lassen, bevor wir sehen, wo seine Angelegenheit hinführt." Er setzte die Unterhaltung mit ihm fort, bis er sich seiner bemächtigen konnte und tötete ihn. Bei Muslim tradiert. Dieses Ereignis ist ebenso im Kriegszustand geschehen. Zwar sind die im Hadith von Muḥammad ibn Maslama verwendeten Ausdrücke wahr und keine Lüge, da er sich der Doppeldeutigkeit bedient hat. Jedoch hat er um Erlaubnis gebeten, „alles zu sagen", und der Prophet gab sie ihm. Somit ist darin auch die Erlaubnis enthalten, offen oder andeutungsweise zu lügen, da die Angelegenheit Teil einer Kriegssituation war. Nun berichten Aḥmad und an-Nasāʾī in einem Hadith von Anas die Geschichte al-Ḥaǧǧāǧ ibn ʿIlāṭs, der den Propheten (s) um die Erlaubnis bat, über ihn sagen zu dürfen, was er wollte, um sein Vermögen von den Mekkanern auslösen zu können. Der Prophet (s) erlaubte es ihm. Daraufhin verkündete al-Ḥaǧǧāǧ den Mekkanern, dass die Bewohner Ḫaibars die Muslime besiegt hätten. Auch dieses Ereignis war Teil einer Kriegssituation. Denn die Mekkaner befanden sich im tatsächlichen Kriegszustand mit den Muslimen. Und al-Ḥaǧǧāǧ ibn ʿIlāṭ war einer der Muslime. Er war unterwegs zu den feindlichen Ungläubigen, um sein Vermögen zurückzuholen. Die tatsächliche Kriegssituation verhinderte dies jedoch. Insbesondere, da auch das

Ḥudaibīya-Abkommen das in Mekka befindliche Vermögen eines Muslims von den Gesetzen des tatsächlichen Kriegsfalls nicht ausgenommen hatte. Deswegen war ihm die Lüge erlaubt. Denn die Erlaubnis zur Lüge ist nicht nur auf die Schlacht selbst oder auf die Kämpfer beschränkt. Vielmehr ist es den Muslimen (generell) erlaubt, ihre ungläubigen Feinde anzulügen, wenn sie sich in einem tatsächlichen Kriegszustand mit ihnen befinden. Was nun al-Bazzār in folgender Formulierung tradiert:

«الكذب مكتوب إلا ما نفع به مسلم، أو دفع به عنه»

Die Lüge wird (als Sünde) niedergeschrieben, außer was einem Muslim nützt oder Schaden von ihm abwendet, so wird dazu im Werk *Mağmaʿ az-zawāʾid* ausgeführt: *In seinem Tradentenstrang befinden sich Rišdīn und ʿAbd ar-Raḥmān ibn Ziyād ibn Anʿum. Beide sind schwach.* Demzufolge handelt es sich um einen schwachen Hadith, der zurückgewiesen werden muss und nicht zur Beweisführung herangezogen werden darf. Als Rechtsbeleg ist er also ungültig.

Demzufolge ist jede Art von Lüge verboten. Sie ist nur in drei Fällen erlaubt: Im Krieg, zum Richten der zwischenmenschlichen Beziehung und die Rede des Mannes gegenüber seiner Frau bzw. der Frau gegenüber ihrem Mann. In jedem anderen Fall ist sie definitiv verboten. Denn das Lügenverbot ist im Koran in allgemeingültiger Form ergangen und umfasst somit jede Art der Lüge. Der Hadith hat dieses Verbot spezifisch auf alle Bereiche bezogen, bis auf den Krieg, das Richten der zwischenmenschlichen Beziehung und der Rede des Mannes gegenüber seiner Frau sowie der Frau gegen über ihrem Mann. Nur diese drei Fälle hat

er vom Verbot ausgenommen. Somit sind nur sie alleine erlaubt und allen anderen Fälle verboten. Das gilt insbesondere deshalb, weil der Hadith von seiner Formulierung her die Erlaubnis auf diese drei eingegrenzt hat. So sagt der Prophet (s):

«الكذب كله على ابن آدم حرام إلا في ثلاث خصال»

Die gesamte Lüge ist für den Sohn Adams verboten außer in drei Fällen [...]. Auch sagt er (s):

«لم أسمع النبي يرخص في شيء مما يقول الناس إلا في ثلاث: في الحرب ... الخ.»

Ich hörte den Propheten (s) nichts von dem erlauben, was die Menschen (an Lügen) erzählen, außer in drei Fällen: Im Krieg [...]. Diese eingrenzende Formulierung bedeutet, dass die Lüge in anderen Fällen verboten ist. Die Hadithe, die dazu ergangen sind, bezeichnen alle den tatsächlichen Kriegsfall. Alle anderen Hadithe sind schwach und müssen zurückgewiesen werden. Sie können nicht als Beweisführung dienen.

Was hingegen die Täuschung (*at-tauriya*) außerhalb des Kriegsfalls betrifft, so ist sie verboten, wenn der Hörende etwas anderes als die reale Wirklichkeit (der Aussage) versteht. Ein Beispiel dafür wäre, wenn der gewählte Ausdruck sprachlich oder auch allgemein konventionell nicht beim Sprecher und Hörer gleichermaßen auf die eine als auch auf die andere Bedeutungsrealität hinweist. In diesem Falle würde es sich um eine unerlaubte Lüge handeln. So kann sich eine bestimmte Gruppe von Menschen untereinander auf einen konventionellen Ausdruck einigen und ihn ge-

genüber jemandem verwenden, der den Ausdruck in dieser konventionellen Bedeutung nicht kennt. Oder es handelt sich um eine Konvention seitens des Sprechers, die der Hörer nicht kennt. All das ist Lüge und nicht erlaubt. Auch wenn es sich seitens des Sprechers um einen Täuschungsversuch handelt, so hat der Hörer jedoch vom Ausdruck etwas anderes als die reale Wirklichkeit verstanden. Somit zählt es nicht zur Täuschung und ist nicht erlaubt. Kann man aber unter dem Ausdruck sowohl die eine als auch die andere Realität verstehen, so zählt dies zu den erlaubten Formen der Rhetorik. Es fällt unter Ehrlichkeit und ist keine Lüge. Beispiel dafür ist, wenn man dem Einäugigen sagt: Wären seine beiden Augen doch gleich! So kann dies als Bittgebet sowohl für ihn als auch gegen ihn gemeint sein. Die Täuschung (*at-tauriya*) findet statt, wenn eine Formulierung zwei Bedeutungen hat. Die eine ist naheliegend, die andere entfernt. Der Sprecher meint die entfernte Bedeutung und der Hörer versteht die naheliegende. Auch wenn der Hörer etwas anderes verstanden hat, als der Sprecher es meinte, so hat er nicht etwas anderes als die reale Bedeutung dessen verstanden, auf was der Satz hinweist. Und die Täuschung hat der Gesandte Allahs (s) gebilligt. So wird im *Ṣaḥīḥ* al-Buḫārīs von Anas berichtet, der sagte:

«أقبل نبي الله ﷺ إلى المدينة، وهو مردف أبا بكر، وأبو بكر شيخ يُعرَف، ونبي الله ﷺ شاب لا يعرف قال: فيلقى الرجل أبا بكر فيقول: يا أبا بكر من هذا الرجل الذي بين يديك، فيقول: هذا الرجل يهديني السبيل. قال: فيحسب الحاسب أنه إنما يعني الطريق، وإنما يعني سبيل الخير»

Der Gesandte Allahs (s) näherte sich Medina[67] und ritt vor Abū Bakr. Abū Bakr war ein bekannter, altehrbarer Mann. Der Prophet (s) hingegen war (im Vergleich dazu) wie ein junger, unbekannter Mann. Die Leute sahen Abū Bakr und fragten: „O Abū Bakr! Wer ist dieser Mann, der vor dir reitet?" Und Abū Bakr antwortete: „Dieser Mann führt mich des Weges." Man glaubte, dass er den Reiseweg meinte, dabei meinte er den Weg zum Guten.

[67] Als er die *hiğra*, die Auswanderung von Mekka nach Medina, vollzog.

Die Spionage

Spionage (*at-taǧassus*) bedeutet das Auskundschaften von Nachrichten. Im Arabischen sagt man: *Ǧassa al-aḫbāra wa taǧassasahā*, und meint damit: „Er kundschaftete die Nachrichten aus." Davon leitet sich auch der Ausdruck *al-ǧāsūs* – der Spion – ab. Wenn jemand also die Nachrichten auskundschaftet, dann führt er *taǧassus* durch. Er wird als *ǧāsūs*, als Spion, bezeichnet, ob er nun ersichtliche oder verborgene Nachrichten auskundschaftet. Beim Auskundschaften der Nachrichten ist es keine Voraussetzung, dass sie verborgener Natur sind – d. h. Geheimnisse -, um die auskundschaftende Person als *ǧāsūs*, als Spion, zu bezeichnen. *At-taǧassus*, die Spionage, ist vielmehr das Auskundschaften von ersichtlichen und verborgenen Nachrichten, d. h. sowohl von Geheimnissen als auch von Nachrichten, die keine Geheimnisse sind. Sieht die Person hingegen Dinge in natürlicher Weise, ohne sie ausgekundschaftet zu haben und ohne dass es ihre Tätigkeit wäre, die Nachrichten auszukundschaften, oder sammelt sie die Nachrichten zwecks Veröffentlichung oder verfolgt sie diese aus Interesse, so fällt dies alles nicht unter Spionage, solange die Person die Nachrichten nicht bewusst ausgekundschaftet hat und das Auskundschaften von Nachrichten nicht ihre Tätigkeit ist. Auch wenn sie die Nachrichten in solchen Fällen verfolgt, gilt dies nicht als Spionage. Denn das zur Spionage zählende Auskundschaften von Nachrichten erfolgt durch ihre Verfolgung und genaue Untersuchung mit dem Zweck, darüber Kenntnis zu haben. Wer hingegen die Nachrichten verfolgt, um sie zu sammeln, der führt keine genaue Untersuchung mit

dem Zweck durch, darüber Kenntnis zu haben. Er sammelt sie vielmehr, um sie den Menschen zu veröffentlichen. Demzufolge wird derjenige, der die Nachrichten verfolgt und sammelt, wie die Korrespondenten von Zeitungen oder Presseagenturen, nicht als Spion bezeichnet. Es sei denn, seine Tätigkeit dient der Spionage und er benützt die Korrespondenztätigkeit für Zeitungen oder Presseagenturen nur als Mittel dazu. In diesem Falle ist er ein Spion. Aber nicht deswegen, weil er ein Korrespondent ist, der die Nachrichten verfolgt, sondern weil seine eigentliche Arbeit der Spionage dient und er die Korrespondenztätigkeit lediglich als Tarnung benützt, wie es bei vielen Korrespondenten vorkommt, insbesondere bei den Krieg führenden Ungläubigen unter ihnen. Hingegen sind die Mitarbeiter des Kreisamts für Nachforschungen[68] sowie des Sekundärbüros[69] und ähnlicher Institutionen, die die Nachrichten auskundschaften, zweifelsohne Spione, da ihre Tätigkeit der Spionage dient.

So stellt sich die Realität der Spionage und des Spions dar. Was nun den Rechtsspruch bezüglich der Spionage anlangt, so unterscheidet er sich nach denen, die ausspioniert werden. Werden Muslime ausspioniert oder Schutzbefohlene (*ḏimmīyūn*), die ja gleich den Muslimen betreute Bürger sind, so ist es verboten (*ḥarām*) und nicht erlaubt. Sind es hingegen zu bekriegende Ungläubige (*kuffār ḥarbīyūn*), die ausspioniert werden, seien sie nun de jure (*ḥukman*) oder de facto (*fiʿlan*) bekriegend, so ist ihre Ausspionierung für die Muslime erlaubt und für den Kalifen verpflichtend.

---

[68] Bezeichnung für den Geheimdienst in einigen arabischen Ländern
[69] Bezeichnung für eine Geheimdienstabteilung

Dass die Ausspionierung der Muslime und aller Bürger des islamischen Staates verboten ist, steht mit klarer Koranaussage fest. Der Erhabene sagt:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ وَلَا تَجَسَّسُواْ ﴾

Ihr, die ihr glaubt, meidet viel von den Mutmaßungen; wahrlich, manche Mutmaßung ist Sünde. Und spioniert nicht [...]. (49:12) In dieser *āya* hat Allah die Spionage untersagt. Diese Untersagung ist in genereller Form ergangen. Sie umfasst somit jede Art von Spionage, sei es Spionage im eigenen Interesse oder im Dienste anderer, und ungeachtet dessen, ob man sie für einen Staat, für Einzelpersonen oder für Blöcke betreibt. Auch ist nicht von Relevanz, ob der Herrscher oder der normale Bürger der Spionage nachgeht. Die Aussage ist nämlich allgemein gehalten und umfasst alles, auf was der Ausdruck Spionage zutrifft. Sie ist in jeder Form verboten. Aḥmad und Abū Dāwūd berichten von al-Miqdād und Abū Umāma in vollem Tradentenstrang, die sagten: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«إن الأمير إذا ابتغى الريبة في الناس أفسدهم»

Wenn der Befehlshaber nach Argwohn unter den Menschen trachtet, verdirbt er sie.

Hier stellt sich nun die Frage: Ist es für den Muslim erlaubt, im Nachrichtendienst bzw. im Geheimdienst zu arbeiten oder in irgendeinem Amt, dessen Tätigkeit die Spionage ist oder zu dessen Tätigkeiten die Spionage zählt? Zur Beantwortung dieser Frage muss untersucht

Folgendes werden: Wurde er angestellt, um die Muslime oder die Schutzbefohlenen, die ja gleich den Muslimen zu betreuende Staatsbürger sind, auszuspionieren, so ist es unzulässig, da es mit klarer Koranaussage verboten wurde (*ḥarām*). Der Schutzbefohlene wird davon in gleicher Weise abgehalten wie der Muslim. Denn in der Stätte des Islam (*dār al-islām*) ist auch der Schutzbefohlene aufgefordert, die islamischen Rechtssprüche auf sich anzuwenden - mit Ausnahme der Überzeugungsgrundlagen (*ʿaqāʾid*) und der gottesdienstlichen Handlungen (*ʿibādāt*), zu denen die Spionage ja nicht gehört. Ist die Anstellung aber deswegen erfolgt, um die Ungläubigen aus der Kriegsstätte auszuspionieren, die mit einem Schutzvertrag in unsere Länder einreisen oder aus Ländern kommen, mit denen Friedensabkommen bestehen, so ist es zulässig. Denn es ist erlaubt, zu bekriegende Ungläubige (d. h. Ungläubige aus der Stätte des Krieges) auszuspionieren, ob sie nun de jure oder de facto zu bekriegen sind und ob die Ausspionierung in unseren oder ihren Ländern erfolgt. Demzufolge ist die grundsätzliche Existenz eines Nachrichten- oder Ausforschungsdiensts nicht verboten. Sie stellt sogar eine Pflicht dar. Verboten ist dabei die Ausspionierung der Muslime und der Schutzbefohlenen, die ja gleich den Muslimen zu betreuende Staatsbürger sind. Somit ist es dem Staat nicht erlaubt, ein Amt zur Ausspionierung der Muslime und der restlichen Staatsbürger einzurichten. Dies ist ihm vielmehr verboten. Hier darf nicht behauptet werden, das Interesse des Staates erfordere, Informationen über die Bürger einzuholen, um etwaige Verschwörungen aufdecken zu können und Verbrecher ausfindig zu machen. Denn der Staat hat die Möglichkeit, dies durch die Polizei und die nächtlichen Streifen

(*al-ʿasas*) zu erfahren, und muss dabei nicht auf Spionagemaßnahmen zurückgreifen. Zudem kann die rationale Sicht des Verstandes ob eine Sache von Nutzen ist oder nicht keine juristische Begründung für ein Verbot oder eine Erlaubnis dieser Sache sein. Vielmehr ist der Nutzen dort, wo er sich nach Ansicht des islamischen Rechts befindet. Wenn die Koranverse klar mit dem Verbot einer Sache ergangen sind, dann gibt es keinen Raum mehr für einen Disput über deren Nutzen, um damit eine Erlaubnis dieser Sache zu begründen. Vor der klaren Koranaussage sind nämlich solche Spekulationen wertlos. Im Koran steht:

﴿ وَلَا تَجَسَّسُوا ﴾

Und spioniert nicht. Dies bedeutet eine klare Untersagung der Spionage. Es gibt keine Möglichkeit, etwas anderes darunter zu verstehen als das, was die *āya* aussagt und mit klarem Wortlaut belegt. Es ist keinerlei Beweis ergangen, der die Allgemeingültigkeit dieser *āya* einschränken oder etwas davon ausschließen würde. Also bleibt sie in ihrer Allgemeingültigkeit bestehen und umfasst somit jede Form der Spionage. Demzufolge ist die Ausspionierung der Bürger in welcher Form auch immer verboten.

Dies gilt für die Ausspionierung der Muslime oder der Schutzbefohlenen, die ja gleich den Muslimen zu betreuende Staatsbürger sind. Die Ausspionierung von zu bekriegenden Ungläubigen – ungeachtet dessen, ob sie de facto oder de jure zu bekriegen sind – ist hingegen von der Allgemeingültigkeit der *āya* exkludiert worden, da Hadithe ergangen sind, die das Spionageverbot spezifisch auf nicht zu bekriegende Ungläubige beschränkt hat (*taḫṣīṣ*). Was zu bekriegende Ungläubi-

ge betrifft, so ist ihre Ausspionierung für die Muslime erlaubt und für den Kalifen der Muslime – d. h. für den Staat - verpflichtend. So wird in der Prophetenbiographie (*as-Sīra*) von ibn Hišām erwähnt, dass der Gesandte (s) ʿAbdullāh ibn Ǧaḥš mit acht Leuten der *muhāǧirūn* losschickte. Er setzte für ihn ein Schreiben auf und befahl ihm, es erst zu öffnen, wenn er zwei Reisetage zurückgelegt hat. Dann sollte er es lesen und sich zum darin anbefohlenen Zielort begeben. Jedoch sollte er niemanden seiner Gefährten zum Mitgehen zwingen. Als ʿAbdullāh ibn Ǧaḥš zwei Reisetage zurückgelegt hatte, öffnete er das Schreiben. Folgendes stand darin zu lesen:

«إذا نظرت في كتابي هذا فامضِ حتى تنزل نخلة بين مكة والطائف، فترصد بها قريشاً، وتعلم لنا من أخبارهم»

Wenn du dieses Schreiben von mir liest, so ziehe weiter, bis du den Ort Naḫla zwischen Mekka und aṭ-Ṭāʾif erreicht hast. Spähe dort die Quraiš aus und erkunde für uns ihre Nachrichten. In diesem Schreiben befiehlt der Gesandten (s) ʿAbdullāh ibn Ǧaḥš, den Stamm der Quraiš auszuspionieren. Er soll für ihn ihre Nachrichten erkunden. Seinen Gefährten soll er aber die Wahl überlassen, entweder mit ihm zu ziehen oder nicht. ʿAbdullāh selbst hat der Prophet jedoch dezidiert dazu angehalten, sich dorthin zu begeben. Der Gesandte Allahs hat somit den gesamten Stoßtrupp dazu aufgefordert, die Quraiš auszuspionieren. ʿAbdullāh ibn Ǧaḥš hat er den zwingenden Befehl erteilt und den anderen die freie Wahl überlassen. Das ist ein Beleg dafür, dass die Spionageaufforderung für den Befehlshaber einer Gruppe von apodiktischem Charakter ist und für die anderen, die

mit ihm sind, nicht. Somit ist bewiesen, dass das Ausspionieren des Feindes für die Muslime erlaubt und nicht verboten ist, für den Staat (d. h. für den Befehlshaber) aber eine Pflicht darstellt. Das Ausspionieren des Feindes zählt darüber hinaus zu den Dingen, auf die die muslimische Armee nicht verzichten kann. Denn der Aufbau einer Armee für den Krieg kann ohne eine begleitende Ausspionierung des Feindes nicht erfolgen. Demzufolge ist die Existenz eines Armeegeheimdienstes für den Staat verpflichtend, und zwar unter Anwendung der Rechtsregel: **Was zur Erfüllung einer Pflicht unerlässlich ist, ist ebenfalls eine Pflicht.**

So stellt sich der Rechtsspruch bezüglich der Spionage im Hinblick auf den Umstand dar, dass sie verboten, erlaubt und verpflichtend sein kann. Was nun die Strafe des Spions anbelangt, der für die zu bekriegenden Ungläubigen Spionagetätigkeiten durchführt, so unterscheidet sie sich nach der Staatszugehörigkeit des Spions und seinem Glauben. Ist der Spion ein zu bekriegender Ungläubiger, so herrscht die einhellige Meinung, dass er die Todesstrafe erhält. Ein anderes Urteil gibt es für ihn nicht. Er wird getötet, sobald man erfährt, dass er ein Spion ist, d. h. sobald feststeht, dass es sich um einen Spion handelt. Das geht aus einem Bericht bei al-Buḫārī von Salama ibn al-Akwaʿ hervor, der sagte:

«أتى النبي ﷺ عَيْنٌ من المشركين وهو في سفر، فجلس عند أصحابه يتحدث ثم انسلّ، فقال النبي ﷺ: اطلبوه فاقتلوه، فسبقتهم إليه فقتلته فنفلني سلبه»

Ein Spion der Götzendiener kam zum Propheten (s), als er sich auf einer Reise befand. Er setzte sich zu seinen Gefährten, unterhielt sich mit ihnen und schlich sich dann davon. Da sprach der Prophet (s): „Geht ihm nach und tötet ihn!" Ich holte ihn als erster ein und tötete ihn. Daraufhin teilte mir der Prophet seinen *salab*[70] zu. Und bei Muslim wird dieser Bericht von ʿIkrima in der Formulierung tradiert:

«فانتزع طَلَقاً من حقَبِه فقيد به الجمل ثم تقدم يتغدى مع القوم، وجعل ينظر وفينا ضعفة ورقة في الظهر وبعضنا مشاة إذ خرج يشتد»

Er zog einen Lederriemen aus seinem Bund und band damit das Kamel an. Dann näherte er sich, um mit den Leuten zu essen. Er begann herumzuschauen. Wir waren in einem schwachen Zustand, hatten wenig Reittiere, manche von uns waren zu Fuß unterwegs. Daraufhin entfernte er sich eiligen Schrittes. Dieser Bericht wird auch bei Abū Naʿīm im al-Mustaḫraǧ erwähnt, und zwar über den Weg Yaḥyā al-Ḥimmānīs von Abū al-ʿUmais. In dieser Tradierung wird die Formulierung zitiert:

«أدركوه فإنه عين»

Holt ihn ein, denn er ist ein Spion. Diese Formulierung ist klar in der Aussage, dass der Prophet (s) - sobald für ihn feststand, dass es sich um einen Spion handelte – den Befehl erteilte, ihn einzuholen und zu

[70] Alles, was der Kämpfer an seinem Körper trägt samt seiner Rüstung, seinen Waffen und seinem Reittier.

töten. Auch ist es ein Indiz dafür, dass die Aufforderung apodiktischer Natur war. Somit ist der diesbezüglich einhellige Rechtsspruch, dass so ein Spion getötet wird. Er gilt allgemein für jeden zu bekriegenden Ungläubigen, ob ein Abkommen mit ihm abgeschlossen wurde, er mit einem Schutzvertrag eingereist ist oder es sich um einen Ungläubigen ohne Abkommen und ohne Schutzvertrag handelt. In all diesen Fällen handelt es sich um einen zu bekriegenden Ungläubigen (zumindest de jure). Wenn er ein Spion ist, so erhält er dafür die Todesstrafe.

Sollte der schutzbefohlene Ungläubige (*ḏimmī*) ein Spion sein, muss Folgendes untersucht werden: Ist bei seinem Eintritt in den Schutz des islamischen Staates die Bedingung gestellt worden, dass er keine Spionage betreibt und er im Falle von Spionagetätigkeit getötet wird, so wird die Bedingung angewendet. Führt er also Spionagetätigkeiten durch, wird er gemäß der Vertragsbedingung getötet. Ist keine solche Bedingung aufgestellt worden, wird er einer harten, schmerzlichen Ermessensstrafe (*taʿzīr*) unterzogen. Seine Tötung ist für den Imam aber nicht verpflichtend, weil er zu den Bürgern des Staates zählt und die Tötung im Schutzvertrag – anders als im ersten Fall - nicht zur Bedingung erhoben wurde.

Der muslimische Spion, der die Muslime und Schutzbefohlenen im Auftrag des Feindes ausspioniert, wird hingegen nicht getötet. Denn der Gesandte (s) befahl anfangs Furāt ibn Ḥaiyān zu töten, weil er ein Spion der Götzendiener war. Als man ihm aber sagte: „O Gesandter Allahs, er behauptet, ein Muslim zu sein.“, hob er den Tötungsbefehl auf und sprach:

«إن منكم رجالاً نكلهم إلى إيمانهم، منهم فرات بن حيان»

Unter euch gibt es Leute, die wir ihrem Glauben überlassen. Zu ihnen zählt Furāt ibn Ḥaiyān. Bei Abū Dāwūd tradiert. Der Rechtsgrund für die Aufhebung des Tötungsbefehls war also der Umstand, dass er Muslim geworden war. Und bei al-Buḫārī wird tradiert: *Von ʿAlī ibn Abī Ṭālib wird berichtet, der sprach:*

«بعثني رسول الله ﷺ أنا والزبير والمقداد بن الأسود وقال: انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ فإنّ بها ظعينة، ومعها كتاب، فخذوه منها، فانطلقنا تعادى بنا خيلنا، حتى انتهينا إلى الروضة، فإذا نحن بالظعينة، فقلنا أخرجي الكتاب، فقالت ما معي كتاب، فقلنا: لتُخرجنَّ الكتاب أو لَنُلْقِيَنَّ الثياب، فأخرجته من عقاصها، فأتينا به رسول الله ﷺ فإذا فيه: من حاطب بن أبي بلتعة إلى أناس من أهل مكة يخبرهم ببعض أمر رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: ما هذا يا حاطب؟ قال: يا رسول الله لا تعجل عليَّ، إني كنت امرأ ملصقاً في قريش، ولم أكن من أنفسها، وكان من معك من المهاجرين لهم قَرَابات بمكة يحمون بها أهليهم وأموالهم، فأحببت إذ فاتني ذلك من النسب فيهم أن اتخذ عندهم يداً يحمون بها قرابتي، وما فعلت كفراً، ولا ارتداداً، ولا رضا بالكفر بعد الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: لقد صدقكم، فقال عمر: يا رسول الله دعني أضرب عنق

هذا المنافق، قال: إنه شهد بدراً، وما يدريك لعلَّ الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر فقال: إعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم»

Der Gesandte Allahs (s) schickte mich, az-Zubair und al-Miqdād ibn al-Aswad los und sprach: „Zieht los, bis ihr zum Ort Rawḍat Ḫāḫ gelangt. Dort lebt (eine Frau namens) Ẓaʿīna. Sie hat einen Brief bei sich. Nehmt ihn ihr weg." Wir sprengten auf unseren Pferden los, bis wir den Ort Rawḍa erreichten. Dort trafen wir auf Ẓaʿīna. Wir sagten: „Rück den Brief heraus!" Sie antwortete: „Ich habe keinen Brief bei mir." Da sagten wir: „Entweder rückst du den Brief heraus oder wir reißen die Kleider herunter." Da zog sie ihn aus ihrem Gürtelbund heraus. Wir brachten den Brief zum Gesandten Allahs (s). Darin stand geschrieben: „Von Ḥāṭib ibn Abī Baltaʿa an Leute von den Bewohnern Mekkas [...]." Er informierte sie darin über einige Angelegenheiten des Gesandten Allahs (s). Da sprach der Gesandte Allahs (s): „Was soll das, o Ḥāṭib?" Dieser antwortete: „O Gesandter Allahs, urteile nicht vorschnell über mich! Ich war eine Person, die sich den Quraiš anschloss und stamme nicht von ihnen ab. Die anderen, die mit dir ausgewandert sind, haben Verwandte in Mekka, durch die sie ihre Familien und ihr Vermögen schützen konnten. Nachdem mir diese Abstammung bei ihnen fehlt, wollte ich ein Unterpfand bei ihnen haben, um meine Angehörigen zu schützen. Ich habe es weder aus Unglauben noch aus Apostasie getan noch wollte ich damit den Unglauben nach meinem Eintritt in den Islam billigen." Da sprach der

Gesandte Allahs (s): „Er hat euch die Wahrheit gesagt." ʿUmar aber sagte: „O Gesandter Allahs! Lass mich den Kopf dieses Heuchlers abschlagen!" Doch der Gesandte (s) antwortete: „Er hat Badr erlebt. Woher weißt du, vielleicht hat Allah auf die Kämpfer von Badr herabgeschaut und gesagt: „Tut, was ihr wollt, denn Ich habe euch verziehen."" In diesem Hadith wird festgestellt, dass Ḥāṭib die Muslime ausspionierte. Trotzdem hat ihn der Gesandte nicht töten lassen. Dies belegt, dass der muslimische Spion nicht getötet wird. Hier darf nicht eingewendet werden, dass dies speziell für die Kämpfer von Badr galt, weil der Hadith die Nichttötung damit begründete, dass er zu den Kämpfern von Badr zählte. Denn obwohl der Text eine Aussage beinhaltet, die auf einen Rechtsgrund (*ʿilla*) hinweist, und er auf eine Art formuliert wurde, aus der eine Kausalität zu verstehen ist, so hebt der Hadith bei Aḥmad über Furāt ibn Ḥaiyān den Kausalitätscharakter dieser Aussage auf und macht sie zu einer bloßen Zustandsbeschreibung, weil Furāt ibn Ḥaiyān nämlich nicht zu jenen zählte, die Badr miterlebt hatten. Trotzdem hat der Prophet den Tötungsbefehl gegen ihn aufgehoben, weil er Muslim geworden war. Ebenso wenig gilt der Einwand, dass sich im Tradentenstrang des Hadithes von Furāt ibn Ḥaiyān Abū Hammām ad-Dallāl Muḥammad ibn Muḥabbab befindet, der diesen Hadith von Sufyān aṯ-Ṯaurī berichtet und dessen Tradierung als Beweis nicht herangezogen werden darf. Dieser Einwand ist deswegen unberechtigt, weil Aḥmad diesen Hadith ebenso von Sufyān Bišr ibn as-Sarī al-Baṣrī tradiert, den sowohl al-Buḫārī als auch Muslim als vertrauenswürdig eingestuft haben. Der Hadith steht somit fest,

er kann als Beweis herangezogen werden und ist ein Beleg dafür, dass der muslimische Spion nicht getötet wird. Vielmehr wird er mit einer Haft oder etwas anderem bestraft, wie es der Richter oder der Kalif für angemessen erachtet.

All das gilt für das Ausspionieren der Muslime und Schutzbefohlenen im Auftrag des ungläubigen, zu bekriegenden Feindes. Was nun die Ausspionierung der Muslime betrifft, die nicht im Dienste des Feindes, d. h. des zu bekriegenden Ungläubigen, geschieht, sondern einfach der Ausspionierung wegen bzw. für Muslime oder für den Staat durchgeführt wird, so hat das islamische Recht – trotz dessen Verbots – keine bestimmte Strafe dafür vorgesehen. Somit wird in diesem Falle eine Ermessensstrafe (*taʿzīr*) festgesetzt.

Das Friedensabkommen

Der Abschluss eines Friedensabkommens zwischen den Muslimen und den Ungläubigen ist erlaubt. So hat der Prophet (s) mit dem Stamm der Quraiš im Jahr von Ḥudaibīya ein Friedensabkommen abgeschlossen. Doch ist die Zulässigkeit eines Friedensabkommens daran geknüpft, dass es im Interesse des *ǧihād* und der Verkündung der Botschaft erforderlich ist. Dem Gesandten Allahs (s) war nämlich vor seinem Auszug nach Ḥudaibīya zu Ohren gekommen, dass ein Bündnis zwischen den Bewohnern Ḫaibars und Mekkas im Entstehen war, um die Muslime anzugreifen. Und so brach er unverzüglich nach seiner Rückkehr von Ḥudaibīya zum Feldzug gegen Ḫaibar auf. Ebenso entsandte er die Botschafter an die Könige und Herrscher und lud sie zum Islam ein. Das belegt, dass das Friedensabkommen von Ḥudaibīya ein Interesse erfüllte, das mit dem *ǧihād* und der Verbreitung der Botschaft in Verbindung stand. So konnte er sich durch den Friedensschluss mit Quraiš auf den Krieg gegen Ḫaibar konzentrieren und auf die Einladung der Könige und Herrscher zum Islam. Bei Nichtexistenz eines solchen Interesses ist ein Friedensabkommen nicht zulässig. Denn ein Friedensabkommen bedeutet das Ablassen vom verpflichtenden Kampf. Und das Ablassen davon ist nur dann erlaubt, wenn es als Mittel zur Fortsetzung des Kampfes dient. In diesem Falle wäre es dann dem Sinne nach ein Kampf. Der Erhabene sagt:

﴿ فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ ﴾

Also werdet nicht kraftlos und ruft nicht zum Frieden auf, wo ihr die Überlegenen seid. Und Allah ist mit euch, und Er wird eure Taten nicht schmälern. (47:35)

Besteht ein tatsächlicher Nutzen im Abschluss eines Friedensabkommens, so muss es auf eine bestimmte, beiderseits bekannte Zeit festgelegt werden. Ein Friedensabkommen ohne Laufzeit wäre unzulässig, da es sich um einen befristeten Vertrag handelt. Die Nichterwähnung einer Zeitspanne macht ihn mangelhaft (*fāsid*), da es die Permanenz zur Folge hätte, die bei einem Friedensvertrag ausgeschlossen ist. Der *ǧihād* muss nämlich bestehen bleiben. Und ein Vertragsabschluss auf Ewigkeit verhindert den *ǧihād*, der ja verpflichtend ist (*farḍ*). Die Festlegung einer bestimmten Frist im Abkommen ist somit eine Bedingung für seine Richtigkeit (*ṣiḥḥa*). Wird darin keine Zeitspanne festgesetzt, ist das Abkommen mangelhaft. Denn im Friedensabkommen von Ḥudaibīya wurde eine bestimmte Frist vereinbart.

Ist das Abkommen korrekt abgeschlossen worden, dann sind wir verpflichtet, von ihnen abzulassen und den Vertrag einzuhalten, bis seine Frist abgelaufen ist oder sie ihn brechen. Ein Vertragsbruch von ihrer Seite geschieht entweder indem sie es offen erklären oder uns bekämpfen oder durch das Töten eines Muslims oder Schutzbefohlenen auf unserem Boden. Oder aber wenn jemand von ihnen irgendeine Handlung setzt, die den Vertragsbedingungen widerspricht, und die anderen dies in Wort oder Tat nicht anprangern. Passiert das, so wird das Abkommen mit ihnen allen aufgelöst. Das gilt ebenso für den Fall, dass der Staat ihren Verrat durch eine Handlung befürchtet, die – sollte sie

gesetzt werden - ein Vertragsbruch wäre und entsprechende Anzeichen dafür erkennbar sind. Auch diese Situation wird als Bruch des Abkommens bewertet. Ereignet sich etwas davon, ist ein Angriff auf sie bei Tag oder Nacht zulässig. Denn der Bruch des Vertrages von ihrer Seite erlaubt es den Muslimen, sie zu bekämpfen und den Vertrag mit ihnen ebenfalls aufzulösen. So war dem Gesandten Allahs (s) nach dem Bruch des mit ihm abgeschlossenen Friedensvertrages seitens der Quraiš das erlaubt, was ihm zuvor durch den Vertrag verwehrt war. Er bekämpfte sie daraufhin und eröffnete Mekka. Denn das Friedensabkommen stellt einen befristeten Vertrag dar, der mit dem Ablauf der Frist oder dem Vertragsbruch beendet ist. Der Erhabene sagt:

﴿ فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ ۚ ﴾

Solange sie sich euch gegenüber recht verhalten, so verhaltet euch ihnen gegenüber recht. (9:7) Auch sagt Er:

﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ۚ ﴾

Und fürchtest du von einem Volke Verrat, so kündige ihnen (die Verpflichtung) in Gegenseitigkeit. (8:58) Und Er sagt:

﴿ وَإِن نَّكَثُوٓا۟ أَيْمَٰنَهُم مِّنۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا۟ فِى دِينِكُمْ فَقَٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ ۙ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَٰنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ ﴾

Doch sollten sie ihre Eide nach deren Verpflichtung brechen und euren Glauben schmä-

hen, dann kämpft gegen die Vorsteher des Unglaubens – denn sie achten die Eide nicht -, auf dass sie davon Abstand nehmen. (9:12) Wenn die Feinde die Vertragsbedingungen verletzen und seine Vereinbarungen in ihrem Umgang mit uns nicht einhalten, so sind wir von den Verpflichtungen ihnen gegenüber entbunden. Ihr Blut und ihr Vermögen ist uns nun erlaubt und ihre Bekämpfung für uns zur Pflicht geworden. Wir müssen sie bekämpfen, nachdem sie uns bekämpft haben, und den Vertrag mit ihnen genauso brechen, wie sie ihn mit uns gebrochen haben.

Militärische Bündnisse

Das Wort *ḥilf* (aus dem im Arabischen der Begriff *ḥilf ʿaskarī* – militärisches Bündnis – als Überschrift dieses Kapitels gebildet wird, Anm.) bedeutet im Ursprung Vertrag, Versprechen und Freundschaft. Man sagt: *ḥālafahu man ʿāhadahu*, was bedeutet: „Wer einen Vertrag mit ihm hatte, der verbündete sich mit ihm." Konventionell wird der Ausdruck *ḥilf* im Speziellen zumeist für militärische Bündnisse verwendet. Bei Militärbündnissen handelt es sich um Abkommen zwischen zwei oder mehr Staaten, die ihre Armeen gemeinsam gegen einen gemeinsamen Feind kämpfen lassen oder Militärinformationen und Kriegsgerät untereinander austauschen. Das Abkommen kann auch vorsehen, dass sich die Staaten untereinander beraten, wenn einer von ihnen in einen Krieg eintritt, ob es im Interesse wäre, wenn der andere mit ihm in den Krieg zöge oder nicht. Bei diesen Abkommen kann es sich um bilaterale Verträge handeln, die zwischen zwei, drei oder mehr Staaten abgeschlossen werden. Der Angriff auf einen der Vertragsstaaten wird jedoch nicht automatisch als Angriff auf alle anderen gewertet. Sollte ein Angriff auf einen der Staaten stattfinden, dann beratet sich der angegriffene Staat mit den anderen Staaten, die Teil des Militärbündnisses sind. Im Lichte seines und der anderen Staaten Interesses wird dann seitens der anderen Staaten dem angreifenden Staat ebenfalls der Krieg erklärt oder auch nicht. Diese Militärbündnisse können auch Gemeinschaftsabkommen sein, bei denen der Angriff auf einen Staat des Bündnisses automatisch als Angriff auf alle anderen gewertet wird. Wenn einer von ihnen in einen Krieg mit ei-

nem Staat eintritt, dann befinden sich alle anderen Bündnispartner ebenfalls im Krieg mit diesem Staat. Alle diese Bündnisarten, seien sie auf Basis bilateraler oder gemeinschaftlicher Abkommen entstanden oder auch von anderer Art, machen es unabdingbar, dass eine Armee mit ihrem Verbündeten kämpft, um ihn und sein Staatsgefüge zu verteidigen. Und zwar abgesehen davon, ob die Armeen unter einheitlichem Kommando stehen oder nicht.

Diese Bündnisse sind vom Grundsatz her islamrechtlich ungültig. Ihr Vertrag gilt islamrechtlich als nicht vollzogen. Die Umma hat sich nicht an seine Beschlüsse zu halten, auch wenn der Kalif der Muslime ihn abgeschlossen hat, da er dem islamischen Recht widerspricht. Denn solche Abkommen lassen den Muslim unter dem Befehl eines Ungläubigen kämpfen und unter der Flagge des *kufr*. Auch lassen sie ihn für den Erhalt eines ungläubigen Staatsgefüges kämpfen. All das ist islamrechtlich jedoch verboten. So ist dem Muslim das Kämpfen nur unter dem Befehl eines Muslims und nur unter der Flagge des Islams erlaubt. Das Verbot unter der Flagge der Ungläubigen und unter ihrem Befehl zu kämpfen ist in der authentischen Tradierung, dem *ḥadīṯ ṣaḥīḥ*, ergangen. So berichten Aḥmad und an-Nasāʾī von Anas, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«لا تستضيئوا بنار المشركين»

Sucht kein Licht beim Feuer der Götzendiener. D. h. macht das Feuer der Götzendiener nicht für ein Licht für euch. Das Feuer stellt im Hadith eine Metonymie (*kināya*) für den Krieg dar. So sagt man im Arabischen: *Auqada nār al-ḥarb*, was bedeutet: „Er ent-

fachte das Feuer des Krieges." D. h. er initiierte den Schrecken des Krieges und fachte den Krieg an. Das Einschüchterungsfeuer (*nār at-tahwīl*) war ein Feuer, dass die Araber in der Zeit der heidnischen Unwissenheit (*ǧāhilīya*) beim Abschluss eines Bündnisses anzündeten. Der Hadith ist also eine Metonymie (*kināya*) für den Krieg im Bündnis mit den Götzendienern und für die Einholung ihres Ratschlags. Demzufolge ist daraus die Untersagung zu verstehen, in einen Krieg auf Seiten der Ungläubigen einzutreten.

Militärbündnisse haben auch zur Folge, dass die Ungläubigen mit den Muslimen unter Wahrung ihres eigenen Gefüges kämpfen. D. h. sie kämpfen als Staat, nicht als Einzelpersonen. Jedoch hat der Gesandte es untersagt, die Ungläubigen als (staatliches) Gefüge zu Hilfe zu ziehen. So wird im Hadith von aḍ-Ḍaḥḥāk erwähnt,

«أن رسول الله ﷺ خرج يوم أُحد فإذا كتيبة حسناء أو قال خشناء فقال: من هؤلاء؟ قالوا: يهود كذا وكذا. فقال: لا نستعين بالكفار»

dass der Gesandte Allahs (s) am Tag von Uḥud ausrückte. Da kam ein schönes – oder er sagte, ein kampfkräftiges - Bataillon heran. Der Prophet (s) fragte: „Wer sind die?" Man antwortete: „Juden von diesem und diesem Stamm." Da sprach er (s): „Wir ziehen keine Ungläubigen zu Hilfe." Bei aṭ-Ṭabarānī im *al-Kabīr* und *al-Ausaṭ* tradiert. Auch berichtet al-Ḥāfiẓ Abū ʿAbdillāh in einer Kette, die zu Abū Ḥamīd as-Sāʿidī führt, der sagte:

«خرج رسول الله ﷺ حتى إذا خَلَّف ثَنِيَّة الوداع إذا كتيبة قال: من هؤلاء؟ قالوا بني قينقاع وهو رهط عبد الله بن سلام قال: وأسلموا؟ قالوا: لا, بل هم على دينهم، قال: قولوا لهم فليرجعوا, فإنا لا نستعين بالمشركين»

Der Gesandte Allahs (s) rückte aus, bis er Ṯanīyat al-Wadāʿ hinter sich ließ. Da näherte sich ein Bataillon. Er fragte: „Wer sind das?" Man antwortete: „Es sind die Banū Qainuqāʿ, die Sippe ʿAbdullāh ibn Salāms." Da fragte er: „Sind sie Muslime geworden?" Man antwortete: „Nein, sie halten noch immer an ihrem Glauben fest." Da sagte der Prophet (s): „Sagt ihnen, sie sollen zurückkehren, denn wir ziehen keine Götzendiener zu Hilfe." So hat der Gesandte (s) die Zuhilfenahme der Juden abgelehnt. Er hat jedoch eine generelle Formulierung benutzt und gesagt: **Wir ziehen keine Ungläubigen zu Hilfe** bzw. **Wir ziehen keine Götzendiener zu Hilfe.** Hier kann nicht behauptet werden, dass wir die Ungläubigen gegen unseren Feind zu Hilfe ziehen dürfen und die Zuhilfenahme der Ungläubigen zulässig sei, weil der Gesandte es billigte, dass Quzmān in Uḥud mit ihm mitkämpfte, obwohl er ein Ungläubiger war. Auch habe der Gesandte Leute von den Juden Ḫaibars bei seinem Krieg zu Hilfe gezogen. Das darf deshalb nicht behauptet werden, weil die Zuhilfenahme der Ungläubigen zulässig ist, wenn es sich um Einzelpersonen handelt, die unter der Flagge der Muslime kämpfen. Denn diejenigen, die der Gesandte (s) zu Hilfe zog, zog er als Einzelpersonen zu Hilfe. Deswegen lehnte er die Zuhilfenahme der Juden von Banū Qainuqāʿ ab, als sie als Stamm mit eigenem

Oberhaupt anrückten. Als Staat hatten sie zuvor ein Abkommen mit dem Gesandten geschlossen. In dieser Gestalt rückten sie auch an, um mit dem Propheten (s) mitzukämpfen. Man sagte ihm ja auch, dass es die Sippe ʿAbdullāh ibn Salāms sei. Da lehnte der Prophet (s) ihre Zuhilfenahme in dieser Form ab. Demzufolge ist es unzulässig, eine ungläubige Armee zu Hilfe zu ziehen, die unter der Flagge ihres ungläubigen Staates steht.

Imam as-Sarḫasī führt im Buch *al-Mabsūṭ* im Kapitel *as-Siyar* Folgendes aus: *Im Hadith von aḍ-Ḍaḥḥāk, möge Allah Wohlgefallen mit ihm haben, wird erwähnt,* **dass der Gesandte Allahs (s) am Tag von Uḥud ausrückte. Da kam ein schönes – oder er sagte, ein kampfkräftiges - Bataillon heran. Der Prophet (s) fragte: „Wer sind die?" Man antwortete: „Juden von diesem und diesem Stamm." Da sprach er (s): „Wir ziehen keine Ungläubigen zu Hilfe."** *Dies wird dahingehend gedeutet, dass sie ihre eigenständige Streitkraft hatten und nicht unter der Flagge der Muslime kämpften. Für uns gilt aber, dass wir sie zu Hilfe ziehen können, wenn sie unter der Flagge der Muslime kämpfen. Haben sie jedoch eine eigenständige Flagge, so dürfen sie nicht zu Hilfe gezogen werden. Dies entspricht auch der Deutung dessen, was vom Propheten (s) berichtet wird, der sagte:*

«لا تستضيئوا بنار المشركين»

Sucht kein Licht beim Feuer der Götzendiener. *Bei Aḥmad und an-Nasāʾī über Anas tradiert. Auch sprach er (s):*

«أنا برئ من كل مسلم قاتل مع مشرك»

Ich sage mich los von jedem Muslim, der mit einem Götzendiener kämpft. *D. h. wenn der Muslim unter der Flagge der Götzendiener steht.*

Daraus wird klar, dass die Militärbündnisse mit den ungläubigen Staaten islamrechtlich verboten sind und vertraglich nicht zustande kommen. Zudem ist es dem Muslim nicht erlaubt, sein Blut zum Schutze eines zu bekriegenden Ungläubigen zu vergießen. Vielmehr bekämpft er die Menschen, damit sie aus dem Unglauben in den Islam eintreten. Dass er jedoch gegen die Ungläubigen kämpft, damit sie aus dem Unglauben in den Unglauben treten und er dafür sein Blut vergießt, ist islamrechtlich verboten (*ḥarām*).

Die zulässigen Abkommen

Dem islamischen Staat steht es zu, Friedens- und Waffenstillstandsabkommen, Abkommen der guten Nachbarschaft, kulturelle Abkommen, Finanz- und Handelsabkommen sowie ähnliche Vereinbarungen abzuschließen, die im Interesse der islamischen Botschaftsverkündung erforderlich sind. Voraussetzung ist, dass die Vertragsbedingungen vom Islam gebilligt werden. Sollte das Abkommen Bedingungen enthalten, die der Islam nicht billigt, so sind jene Bedingungen, die dem Islam widersprechen, ungültig. Der Vertrag bleibt aber in den restlichen Punkten vollzugspflichtig. Denn jede Bedingung, die dem islamischen Recht widerspricht, ist ungültig, auch wenn der Kalif der Muslime sie akzeptiert und gebilligt hat. Wenn also zwischen dem islamischen Staat und einem Feind ein Kriegszustand herrscht, so ist es ihm erlaubt, mit dem Feind – je nach dem, wie es die Situation erfordert und wie es im Interesse der Botschaftsverkündung liegt - ein Waffenstillstands- oder Friedensabkommen abzuschließen. Wenn der islamische Staat der Meinung ist, für einen Zweck, der im Interesse der *daʿwa* liegt, mit einem Nachbarstaat oder einem entfernt gelegenen Staat ein Friedens- bzw. Freundschaftsabkommen abzuschließen, so ist es ihm erlaubt, dies zu tun. So kann der Staat in einem Friedensabkommen mit den Ungläubigen ein Mittel sehen, um die Botschaft an sie heranzutragen und eine öffentliche Meinung über den Islam bei ihnen zu erzeugen. Auch kann er im Abkommen die Möglichkeit erkennen, einen großen Schaden von den Muslimen abzuwenden oder sich dadurch auf einen anderen Feind konzentrieren zu

können. Deswegen ist es dem islamischen Staat erlaubt, mit den Nachbarstaaten gut nachbarschaftliche Verträge abzuschließen. Auch kann er mit Staaten, die nicht in seiner Nachbarschaft liegen, befristete Nichtangriffspakte schließen, wenn er darin eine Möglichkeit sieht, die Verkündung der islamischen Botschaft zu forcieren oder die Muslime zu schützen oder um damit irgendein Interesse für den Islam, für die Muslime oder für das Tragen der islamischen Botschaft zu erfüllen. So schloss der Gesandte (s) ein Abkommen mit den Banū Mudliğ und den Banū Ḍamra, um die Wege abzusichern, die seine Armee zur Bekämpfung seiner Feinde einzuschlagen pflegte. Auch schloss er in Tabūk ein Abkommen mit Yūḥannā ibn Ruʾba, um die Staatsgrenzen gegenüber den Römern an den Ausläufern der Länder *aš-Šāms* zu sichern. Verlangt ein Volk aus der Stätte des Krieges einen Nichtangriffspakt auf bestimmte Jahre ohne weitere Vereinbarungen abzuschließen, so kann der Kalif die Sachlage prüfen. Sieht er darin einen Vorteil für die Muslime – z. B. wegen der Kampfkraft, die das Volk besitzt, oder aus anderen Gründen –, kann er einen solchen Pakt abschließen. Denn der Erhabene sagt:

﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا ﴾

Und wenn sie sich dem Frieden zuneigen, so neige dich ihm zu. (8:61) Auch hat der Gesandte (s) mit den Bewohnern von Mekka im Jahr von Ḥudaibīya ein Abkommen geschlossen, auf dass der Krieg zwischen beiden Seiten für eine bestimmte Zeit ruhen solle. Dies geschah, weil der Gesandte (s) erfahren hatte, dass eine Allianz zwischen den Mekkanern und dem Volk von Ḫaibar zur Bekämpfung der Muslime im

Entstehen war. So schloss er ein Abkommen mit Quraiš und zog anschließend in den Krieg gegen Ḫaibar.

Bei allen Formen erlaubter Abkommen obliegt die Entscheidung darüber, ob sie abgeschlossen werden oder nicht, der Ansicht des Kalifen und seinem *iǧtihād*. Denn der Kalif ist aufgestellt worden, um die Dinge abzuwägen. Und zur Abwägung zählt als Erstes, die Stärke der Muslime zu wahren. So kann er der Ansicht sein, dass im Abschluss eines Abkommens ein Vorteil für die Muslime liegt, wenn die Ungläubigen z. B. über eine starke Streitmacht verfügen. Oder es besteht die Notwendigkeit, tief in die Stätte des Krieges vorzudringen, um zu einem Volk von großer Kampfkraft zu gelangen. Der Kalif sieht dann keine andere Möglichkeit, als mit jenen ein Friedensabkommen abzuschließen, die sich auf seinem Wege befinden. Die Angelegenheit ist also der Ansicht des Kalifen überlassen. Er wägt sie ab, wie es seiner Meinung nach für die Muslime von Vorteil ist. Steckt im Abkommen kein Vorteil für die Muslime, dann sollte er es nicht abschließen. Denn der Erhabene sagt:

﴿ فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ ﴾

Also werdet nicht kraftlos und ruft nicht zum Frieden auf, wo ihr die Überlegenen seid. (47:35) Auch stellt der Kampf gegen die Ungläubigen eine Pflicht dar. Und das Ablassen von einer Pflicht, ohne eine Entschuldigung zu haben, ist nicht zulässig. Wenn ein König, ein Herrscher oder ein Staat aus der Stätte des Krieges es wünscht, in die Schutzverantwortung (*ḏimma*) der Muslime einzutreten, aber unter der Bedingung, dass er darin belassen wird, die Menschen in

seinem Herrschaftsbereich weiter nach Belieben zu regieren, und sei es durch Töten, Kreuzigung oder andere Dinge, die in der Stätte des Islam untersagt sind, so wird seinem Wunsche nicht entsprochen. Denn die Billigung der Ungerechtigkeit trotz der Möglichkeit, sie zu verhindern, ist verboten (*ḥarām*). Auch ist der Schutzbefohlene (*ḏimmī*) derjenige, der die Gesetze des Islam in den Rechtsbeziehungen (*muʿāmalāt*) einhält. Somit widerspricht die Forderung dieses Königs, Herrschers oder Staates dem Vertragserfordernis (*mūǧib al-ʿaqd*). Es handelt sich also um eine ungültige Bedingung. Wird mit ihm auf dieser Basis der Friedens- bzw. Schutzbefohlenen-Vertrag abgeschlossen, so sind jene Bedingungen darin ungültig, die im Islam inakzeptabel sind. So sagt der Gesandte Allahs:

«أيما شرط ليس في كتاب الله فهو باطل»

Jede Bedingung, die nicht im Buche Allahs steht, ist ungültig. Bei al-Buḫārī tradiert. Verlangt er einen Friedens- bzw. Schutzbefohlenen-Vertrag und akzeptiert die Herrschaft des Islam, so tritt er in die Schutzverantwortung (*ḏimma*) der Muslime ein. Er wird mit dem Islam regiert und die Länder, in denen er herrschte, werden Teil der islamischen Länder. Ihre Verteidigung gilt nun als Verteidigung islamischen Bodens und der Beistand gegenüber den dort lebenden Menschen ist nun gleichermaßen zur Pflicht geworden wie der Beistand gegenüber den Muslimen.

Das Notabkommen

Die Muslime könnten in schwierige Situationen geraten, die sie dazu nötigen, Dinge zu akzeptieren, die eigentlich unzulässig sind. Jedoch sind sie ein Gebot der Notwendigkeit. So kann der islamische Staat in innen- oder außenpolitische Krisen stürzen, die ihn dazu nötigen, Abkommen abzuschließen, die nicht unmittelbar zum Tragen der *daʿwa* führen und auch nicht zum Kampf auf dem Wege Allahs. Doch erleichtern sie das Entstehen von Umständen, die in Zukunft ein Weitertragen der Botschaft ermöglichen, oder sie wenden den Schaden eines vollständigen Stillstands der Botschaftsverkündung ab oder aber erhalten den Muslimen ihr Staatsgefüge. Die Notwendigkeit kann also den Abschluss solcher Abkommen zwingend erfordern. Deswegen ist es dem Kalifen erlaubt, sie abzuschließen. Für die Muslime sind sie dann bindend. Solche Notabkommen können in zwei Fällen, die die Gelehrten dargelegt haben, erforderlich werden. Und zwar:

Erster Fall: Wenn ein Volk aus der Kriegsstätte ein Abkommen mit den Muslimen für eine bestimmte, beidseits bekannte Anzahl von Jahren abschließen möchte, auf dass es einen gewissen jährlichen Tribut (*ḫarāǧ*) an die Muslime entrichtet. Und zwar unter der Bedingung, dass die Gesetze des Islam in seinem Lande nicht zur Anwendung kommen. Dies kann im Grunde nicht akzeptiert werden, da es einer Billigung des Unglaubens entspräche. Ist der islamische Staat aber nicht in der Lage, die Ungerechtigkeit (des Unglaubens) zu verhindern und sieht er in so einem Abkommen etwas Gutes für die Muslime, so darf er es genötigter Weise abschließen. In diesem Falle hat dieses

Volk gegenüber dem islamischen Staat aber keinen Anspruch auf Unterstützung und Beistand, da sie bei so einer Vereinbarung die Gesetze des Islam nicht einhalten und mit der Nichteinhaltung der islamischen Gesetze nach wie vor als Bewohner der Kriegsstätte gelten. Damit sind die Muslime zu ihrem Beistand nicht verpflichtet. So hat der Gesandte Allahs (s) in Tabūk an der Grenze zu den Ländern aš-Šāms mit Yūḥannā ibn Ruʾba ein Abkommen geschlossen. Er ließ ihn aber in dessen Herrschaftsgebiet weiter seinem Glauben folgen. Yūḥannā trat nicht unter die Flagge der Muslime und war ihrer Herrschaft nicht unterworfen. Dieses zeitlich befristete Abkommen garantiert diesem Staat aus der Kriegsstätte Schutz vor dem islamischen Staat. Wer ihn von den Muslimen betritt, der betritt ihn im Schutz des Abkommens und nicht mit einem Einzelschutz für seine Person. Er darf den Menschen dort keinerlei Schaden zufügen. Und wer von den Bürgern dieses Staates die Länder der Muslime betritt, der betritt sie ebenso im Schutze des Abkommens. Außer diesem Abkommen benötigt er keinen zusätzlichen Schutzvertrag. Keiner der Muslime darf ihm in irgendeiner Weise Schaden zufügen. Den Händlern unter den Bürgern dieses Staates wird die Mitnahme von Handelsware nicht verwehrt außer jenen Mitteln, die im Krieg verwendet werden wie Waffen, Kriegsgerät und Ähnliches. Denn es handelt sich bei ihnen nach wie vor um Bewohner der Kriegsstätte, auch wenn ein Vertrag mit ihnen existiert.

Zweiter Fall: Er ist das Gegenteil des ersten Falles; und zwar wenn die Muslime ihrem Feind einen Geldbetrag bezahlen, damit er von ihnen ablässt. Die Gelehrten erwähnen dabei die Möglichkeit, dass der ungläu-

bige Feind die Muslime umzingelt. Daraufhin bietet er ihnen ein Abkommen an, dass sie jährlich an ihn einen bestimmten Betrag entrichten und er dafür von ihnen ablässt. Der Kalif darf dieses Angebot von ihm im Grunde nicht annehmen, weil darin eine Erniedrigung und Demütigung für die Muslime liegt. Es sei denn, es ist zwingend notwendig, da der Kalif die Vernichtung der Muslime befürchtet und der Meinung ist, dass dieses Abkommen gut für sie wäre. In diesem Falle wäre ein Abschluss eines solchen Notabkommens für ihn zulässig. So berichtet aṭ-Ṭabarānī:

«أن المشركين أحاطوا بالخندق وصار المسلمون في بلاء كما قال الله تعالى: ﴿ هُنَالِكَ ٱبْتُلِىَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا۟ زِلْزَالًا شَدِيدًا ﴿١١﴾ ﴾ بعث رسول الله ﷺ إلى عُيينة بن حصن وطلب منه أن يرجع بمن معه على أن يعطيه كل سنة ثلث ثمار المدينة، فأبى إلاّ النصف، فلما حضر رسله ليكتبوا الصلح بين يدي رسول الله، قام سيدا الأنصار سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رضي الله عنهما وقالا: يا رسول الله إن كان هذا عن وحي فامض لما أمرت به، وإن كان رأياً رأيت فقد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين فكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة إلاّ بشراء أو قرى، فإذا أعزنا الله بالدين وبعث فينا رسوله نعطيهم الدنية؟ لا نعطيهم إلاّ السيف. فقال ﷺ: إني رأيت العرب رمتكم عن قوس واحدة فأحببت أن أصرفهم عنكم فإذا أبيتم ذلك فأنتم وأولئك. إذهبوا فلا نعطيكم إلاّ السيف»

Als die Götzendiener den Graben[71] umzingelten und die Muslime in eine Notlage gerieten – so, wie Allah, der Erhabene, es mit folgenden Worten beschrieben hat: *Dort wurden die Gläubigen geprüft und in heftigem Maße erschüttert.* (33:11) -, **schickte der Gesandte Allahs (s) eine Nachricht an ʿUyaina ibn Ḥiṣn und forderte ihn auf, sich zurückzuziehen, auf dass er ihm jährlich das Drittel der Früchte Medinas überlasse. Dieser lehnte ab und forderte die Hälfte. Als seine Botschafter kamen, um das Friedensabkommen mit dem Gesandten Allahs niederzuschreiben, erhoben sich die Oberhäupter der *anṣār* Saʿd ibn Muʿāḏ und Saʿd ibn ʿUbāda, möge Allah mit ihnen Wohlgefallen haben, und sprachen: „O Gesandter Allahs. Wenn dies aus Offenbarung geschieht, so tue, was dir befohlen wurde. Wenn es sich aber um eine Meinung handelt, die du befindest, so hatten weder wir noch sie in der *ǧāhilīya* einen Glauben. Damals hatten sie keine Hoffnung auf die Früchte Medinas außer durch Kauf oder gastfreundliche Gabe. Nachdem Allah uns nun mit dem Glauben machtvolle Würde verlieh und seinen Gesandten zu uns schickte, sollen wir uns vor ihnen erniedrigen? Wir geben ihnen nichts als das Schwert!" Da sprach der Gesandte (s): „Ich sah, dass euch die Araber aus vereinter Kraft angreifen und wollte sie von euch abwenden. Wenn ihr dies aber ablehnt, so ist es eure Entscheidung." (Er (s) wandte sich an die Botschafter ʿUyainas und sprach: „Geht, wir geben**

[71] Während der Grabenschlacht bzw. der Schlacht der Verbündeten (*ġazwat al-aḥzāb*) im Jahre fünf nach der *hiǧra*.

euch nichts als das Schwert!" Das belegt, dass der Gesandte Allahs einem Abkommen anfangs zugeneigt war, als er eine Schwäche bei den Muslimen spürte. Als er aber in der Aussage Saʿd ibn Muʿāḏs und Saʿd ibn ʿUbādas, möge Allah Wohlgefallen mit ihnen haben, die Stärke der Muslime erkannte, weigerte er sich, das Abkommen abzuschließen. Dies ist ein Beleg dafür, dass es zulässig ist - wenn ein Schaden für die Muslime befürchtet wird -, ein Abkommen mit den Ungläubigen abzuschließen, bei dem ihnen ein Tribut entrichtet wird. Sollten sie nämlich über die Muslime die Oberhand gewinnen, würden sie das gesamte Vermögen an sich reißen und deren Angehörige versklaven. Ihnen einen Teil des Vermögens zu geben, damit die Muslime ihrer Angehörigen und ihres Vermögens sicher sind, ist das kleinere Übel und nützlicher für die Muslime.

Der Bruch von Abkommen

Alle Abkommen, die der islamische Staat abschließen möchte, müssen zeitlich befristet sein. Der Abschluss eines Abkommens bedeutet aber nicht, dass die Muslime in jedem Fall daran gebunden sind. Ebenso bedeutet es nicht, dass ein Verrat und Bruch des Abkommens erlaubt wäre. Vielmehr ist es in bestimmten Fällen, die das islamische Recht explizit erwähnt hat, erlaubt, das Abkommen aufzulösen. In den anderen Fällen hingegen, die das islamische Recht nicht textlich anführt, ist ein Bruch des Abkommens verboten. Die vom islamischen Recht angeführten Fälle, in denen ein Bruch des Abkommens mit dem Feind erlaubt ist, sind folgende:

Erstens: Wenn der Vertragspartner einen Feind der Muslime gegen die Muslime unterstützt und ihm Beistand leistet. Dies wäre beispielsweise der Fall, wenn zwischen dem islamischen Staat und einem anderen Staat eine tatsächliche Kriegssituation herrscht. Der Staat, zwischen dem und uns ein Abkommen existiert, liefert diesem Feind Waffen, Geld oder Männer und unterstützt ihn gegen uns. In diesem Falle ist es dem islamischen Staat erlaubt, das Abkommen zu brechen, weil der Erhabene sagt:

﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ثُمَّ لَمۡ يَنقُصُوكُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَمۡ يُظَٰهِرُواْ عَلَيۡكُمۡ أَحَدٗا ﴾

Außer diejenigen unter den Götzendienern, mit denen ihr einen Vertrag eingegangen seid und die es euch an nichts haben fehlen lassen und die keine anderen gegen euch unterstützt

haben. (9:4) Aus dem Sinngehalt der *āya* ergibt sich (im Umkehrschluss), dass es erlaubt wäre, den Vertrag mit ihnen zu brechen, wenn sie jemanden gegen die Muslime unterstützen.

Zweitens: Wenn der Vertragspartner eine Bedingung aus dem Vertrag verletzt. So geschah es mit dem Gesandten (s) beim Vertrag von Ḥudaibīya. Der Stamm Ḫuzāʿa war auf der Seite des Gesandten und unter seinem Schutz in den Vertrag eingetreten. Quraiš brach diese Vertragsbedingung und hetzte den Stamm der Banū Bakr gegen Ḫuzāʿa auf. Danach bereuten sie es aber und versuchten, den Vertrag aufrechtzuhalten. Doch der Gesandte Allahs (s) erachtete den Bruch dieser Vertragsbedingung als Legitimation, um den ganzen Vertrag aufzulösen. Er löste ihn auf, bekämpfte sie und eröffnete Mekka.

Drittens: Wenn die Befürchtung besteht, dass der Vertragspartner Verrat begeht und uns in den Rücken fällt. In diesem Falle darf unsererseits der Vertrag aufgekündigt werden. Der Erhabene sagt:

﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ۚ ﴾

Und fürchtest du von einem Volke Verrat, so kündige ihnen (die Verpflichtung) in Gegenseitigkeit. (8:58) Jedoch muss der Feind darüber informiert werden, dass der Vertrag mit ihm aufgelöst wurde. Für die Auflösung des Vertrages ist es keine Voraussetzung, dass der Verrat tatsächlich erfolgt ist. Es genügt die bloße Befürchtung, dass der Feind ihn begeht, um eine Aufhebung des Vertrages zu rechtfertigen. Auch reicht es, die Gegenseite über die Ver-

tragsauflösung zu informieren, um die gegenseitige Kenntnis darüber zu gewährleisten.

Viertens: Wenn der Vertragspartner das Abkommen mit dem islamischen Staat vollständig bricht. In diesem Falle muss das Abkommen auch von unserer Seite gebrochen werden. Es müssen ihm harte Vergeltungsschläge versetzt werden, die ihm und anderen eine Lektion und Lehre sind, damit niemand mehr auf die Idee kommt, die Muslime in dieser Weise zu behandeln. Der Erhabene sagt:

﴿ إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ۝٥٥ ٱلَّذِينَ عَٰهَدتَّ مِنۡهُمۡ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهۡدَهُمۡ فِي كُلِّ مَرَّةٖ وَهُمۡ لَا يَتَّقُونَ ۝٥٦ فَإِمَّا تَثۡقَفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡحَرۡبِ فَشَرِّدۡ بِهِم مَّنۡ خَلۡفَهُمۡ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ ۝٥٧ ﴾

Wahrlich, das schlimmste Vieh bei Allah sind jene, die den Glauben verweigern. So sind sie nicht gläubig. (55) Diejenigen, mit denen du ein Abkommen getroffen hast, sie brechen das Abkommen dann jedes Mal und sind nicht gottesfürchtig. (56) Triffst du im Kriege auf sie, so verscheuche mit ihnen diejenigen, die hinter ihnen sind, auf dass sie ermahnt seien. (8:55-57)

Dies sind die vier Fälle, in denen es den Muslimen erlaubt ist, das zwischen ihnen und ihrem Feind abgeschlossene Abkommen zu kündigen und den Feind zu bekämpfen. Der Erhabene sagt:

﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ ﴾

Wenn nun die Schutzmonate vorüber sind, dann tötet die Götzendiener, wo immer ihr sie findet. (9:5) Damit ist die Frist gemeint, die in der *āya* davor erwähnt wird, nämlich die Aussage:

﴿ فَسِيحُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ ﴾

So zieht auf der Erde vier Monate umher. (9:4) Auch sagt der Erhabene:

﴿ أَلَا تُقَٰتِلُونَ قَوۡمٗا نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُمۡ ﴾

Wollt ihr nicht ein Volk bekämpfen, das seine Eide gebrochen hat? (9:13). Allerdings ist es beim Auflösen des Abkommens erforderlich, es in beidseitigem Wissen aufzukündigen. Der Erhabene sagt:

﴿ فَٱنۢبِذۡ إِلَيۡهِمۡ عَلَىٰ سَوَآءٍۚ ﴾

[...] so kündige ihnen (die Verpflichtung) in Gegenseitigkeit. (8:58) D. h. in gegenseitigem Wissen darüber. Dies gilt allgemein bei jedem Abkommen. So ist es nicht erlaubt, die Feinde vor der Aufkündigung des Abkommens und vor ihrer diesbezüglichen Kenntnisnahme zu bekämpfen, damit sie die Möglichkeit haben, in ihre entsprechende Verteidigungsposition zurückzukehren, und nicht der Eindruck eines Verrats entsteht. All das gilt für jene, die ihre Abkommen nicht einhalten. Gegenüber denjenigen aber, die das Abkommen einhalten und sich dem islamischen Staat gegenüber korrekt verhalten, müssen die Muslime ihre Verpflichtungen einhalten. Sie müssen sich ihnen gegenüber recht verhalten, wie auch diese sich recht verhalten. Der Erhabene sagt:

إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ثُمَّ لَمۡ يَنقُصُوكُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَمۡ يُظَٰهِرُواْ عَلَيۡكُمۡ أَحَدٗا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيۡهِمۡ عَهۡدَهُمۡ إِلَىٰ مُدَّتِهِمۡۚ ﴾

Außer diejenigen unter den Götzendienern, mit denen ihr einen Vertrag eingegangen seid und die es euch an nichts haben fehlen lassen und die keine anderen gegen euch unterstützt haben. So erfüllt ihnen gegenüber das Abkommen bis zur festgesetzten Frist. (9:4) Aus dem Sinngehalt des Verses ergibt sich im Umkehrschluss, dass gegenüber denjenigen, die es den Muslimen an etwas (aus den Vertragsbedingungen) haben fehlen lassen - wie es der o. a. zweite Fall beschreibt - oder jemand anderem gegen die Muslime Beistand leisten - wie im o. a. ersten Fall -, der Vertrag nicht erfüllt wird. Werden sie jedoch in keiner Weise vertragsbrüchig, so befiehlt uns der Vers, das Abkommen mit ihnen bis zum Ende der festgesetzten Frist zu erfüllen. Die Muslime haben es dann bis zum Fristende einzuhalten. Der Erhabene sagt:

﴿ كَيۡفَ يَكُونُ لِلۡمُشۡرِكِينَ عَهۡدٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِۦٓ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۖ فَمَا ٱسۡتَقَٰمُواْ لَكُمۡ فَٱسۡتَقِيمُواْ لَهُمۡۚ ﴾

Wie sollte es denn für die Götzendiener bei Allah und bei Seinem Gesandten einen Vertrag geben, außer (für) diejenigen, mit denen ihr bei der Heiligen Moschee einen Vertrag abgeschlossen habt? Solange sie sich euch gegenüber recht verhalten, so verhaltet euch ihnen gegenüber

recht. (9:7) Aus dem Sinngehalt des Verses ergibt sich im Umkehrschluss: Wenn sie sich euch gegenüber nicht recht verhalten, so verhaltet euch ihnen gegenüber auch nicht recht. Verhalten sie sich aber recht, so verhaltet euch ebenso recht und erfüllt den Vertrag mit ihnen.

Daraus wird klar, dass die Treue zum Abkommen eine Pflicht darstellt. Da das Abkommen auf eine bestimmte, beidseits bekannte Frist abgeschlossen wurde, muss es bis zum Ende dieser Frist eingehalten werden. Nach dem Fristende ist es erlaubt, das Abkommen zu beenden und nicht mehr zu erneuern. Der Erhabene sagt:

﴿ فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيۡهِمۡ عَهۡدَهُمۡ إِلَىٰ مُدَّتِهِمۡۚ ﴾

So erfüllt ihnen gegenüber das Abkommen bis zur festgesetzten Frist. (9:4) Ebenso wird klar, dass die Härte gegenüber denjenigen, die die Abkommen brechen, gleichermaßen verpflichtend ist. Wenn also der Feind eine Vertragsbedingung verletzt, den Vertrag vollständig bricht, die Feinde der Muslime gegen die Muslime unterstützt oder ein Verrat von seiner Seite zu befürchten ist, dann ist es den Muslimen in all diesen Situationen erlaubt, die Verträge ihrerseits mit den Feinden aufzukündigen. Diese Aufkündigung stellt (in den genannten Fällen) keinen Verrat dar. Demzufolge hat das islamische Recht die Arten internationaler Abkommen festgelegt. Es hat auch die Situationen bestimmt, in denen sie aufgelöst werden oder das Handeln danach beendet wird. Somit muss das eingehalten werden, was allein der Gesetzgeber bezüglich der Abkommen dargelegt hat. Und an den betreffenden Grenzen des islamischen Rechts muss man innehalten.

Die Wahl des entsprechenden Stils (*uslūb*) wird dabei der Meinung des Kalifen und seinem *iğtihād* überlassen.

Der zu bekriegende Ungläubige

Ein zu bekriegender Ungläubiger ist jeder Nichtmuslim, der nicht in den Schutz der Muslime eingetreten ist, sei er Bürger eines Vertragslandes (*muʿāhid*), im Genuss eines persönlichen Schutzvertrages (*mustaʾmin*) oder keines von beiden. Wird ein Abkommen zwischen dem islamischen Staat und irgendeinem ungläubigen Staat abgeschlossen, so sind die Bürger dieses Staates Vertragspersonen (*muʿāhidūn*), die gemäß dem mit ihnen abgeschlossenen Vertrag behandelt werden. Dabei werden alle Vereinbarungen, die der Vertrag beinhaltet, angewendet. Trotz Existenz eines Abkommens handelt es sich bei diesen ungläubigen Vertragspersonen de jure um zu bekriegende Ungläubige, da mit bloßem Ablauf des Abkommens oder dessen Bruch von ihrer oder unserer Seite der sie betreffende Rechtsspruch wieder derselbe ist wie bei den restlichen zu bekriegenden Ungläubigen. Deswegen wird der Verkauf von Waffen oder Kriegsgerät an sie untersagt, wenn sie dadurch gegen die Muslime gestärkt werden. Werden sie dadurch nicht gestärkt, ist der Verkauf von Waffen und Kriegsgerät an sie nicht zu untersagen. Das kann insbesondere dann der Fall sein, wenn der islamische Staat die Waffen selber herstellt und verkauft, wie es heute bei Großmächten die Regel ist. Wird im Abkommen erwähnt, dass der Verkauf von Waffen und Kriegsgerät an sie erlaubt sei, dann wird diese Bedingung nicht erfüllt, wenn sie dadurch gegen die Muslime gestärkt werden, da es dem islamischen Recht widerspräche. Und jede Bedingung, die dem islamischen Recht widerspricht, ist ungültig und wird vertraglich nicht vollzogen.

Besteht zwischen uns und ihnen kein Abkommen, so gelten sie als zu bekriegende Ungläubige, ob nun tatsächlich ein Kriegszustand mit ihnen besteht oder nicht. Es wird ihnen nicht ermöglicht, die Länder der Muslime zu betreten, außer mit einem eigenen Schutzvertrag für jedes Mal. Auch wird ihnen der Aufenthalt in den Ländern der Muslime nur für eine bestimmte, festgelegte Zeit gewährt. Der Unterschied zwischen einem zu bekriegenden ungläubigen Staat, mit dem wir uns tatsächlich im Krieg befinden, und einem zu bekriegenden ungläubigen Staat, bei dem das nicht der Fall ist, ist der, dass mit dem tatsächlich zu bekriegenden Staat vor dem Abschluss eines Friedensabkommens keinerlei vertragliche Vereinbarungen getroffen werden. Keinem seiner Bürger wird Schutz gewährt, außer er kommt, um das Wort Allahs zu vernehmen oder um als Schutzbefohlener in den Ländern der Muslime zu leben. Dies im Unterschied zu einem zu bekriegenden Staat, der sich nicht tatsächlich im Krieg mit uns befindet. Mit ihm können Handelsabkommen, Abkommen der guten Nachbarschaft und andere Verträge abgeschlossen werden. Seinen Bürgern wird Schutz gewährt, damit sie für Handels-, Besuchs- oder Tourismuszwecke oder auch aus anderen Gründen in die islamischen Länder einreisen können.

Der Schutzsuchende (*al-mustaʾmin*)

Als *mustaʾmin* wird derjenige bezeichnet, der um Schutz bittet. Es ist derjenige, der in die Wohnstätte eines anderen geschützt eintritt. D. h. es ist derjenige, der in das Land eines anderen geschützt eintritt, sei es ein Muslim oder ein zu bekriegender Ungläubiger. Wenn ein Muslim mit einem Schutzvertrag in die Stätte des Krieges eintritt, ist es ihm verboten, sich in irgendeiner Weise an den Menschen dort zu vergehen. Denn die Muslime haben zu ihren Bedingungen zu stehen. Sollte einer der Muslime sich etwas von ihrem Vermögen durch Usurpation aneignen, es stehlen oder unterschlagen, so stellt dies eine verbotene Aneignung dar. Er muss es ihnen zurückgeben, denn ein usurpiertes Gut wird demjenigen, dem es entrissen wurde, verbürgt. Gleiches gilt für Diebesgut. Alles muss dem ursprünglichen Eigentümer zurückgegeben werden, und zwar ungeachtet dessen, ob es sich bei ihm um einen Muslim oder einen Ungläubigen handelt. Genauso wie es dem Muslim erlaubt ist, die Länder der Ungläubigen mit einem Schutzvertrag zu betreten, ist es auch dem zu bekriegenden Ungläubigen erlaubt, die Länder der Muslime mit einem Schutzvertrag zu betreten. So hat der Gesandte Allahs (s) am Tage der Eröffnung von Mekka den Ungläubigen die Sicherheit gewährt und gesagt:

«من أغلق بابه فهو آمن»

Wer seine Türe schließt, der ist in Sicherheit. Bei Muslim tradiert. Der Gesandte (s) pflegte auch den Delegierten der Götzendiener, den Schutz zu gewäh-

ren. Er verbot es, an jenen, denen der Schutz gewährt wurde, Verrat zu üben. So wird von Abū Saʿīd berichtet, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«لكل غادر لواء يوم القيامة، يرفع له بقدر غدره، ألا ولا غادر أعظم غدراً من أمير عامة»

Jeder Verräter trägt ein Banner am Tage der Auferstehung, das ihm im Maße seines Verrats emporgehoben wird. Wahrlich, kein Verrat ist größer als der des Befehlshabers einer Gemeinschaft. Bei Muslim tradiert.

Allerdings wird dem Bewohner der Kriegsstätte, dem Schutz gewährt wurde, nicht erlaubt, ein Jahr in den Ländern der Muslimen zu verweilen. So wird ihm für ein oder zwei Monate oder auch für länger der Schutz gewährt, aber nicht für mehr als ein Jahr. Wird ihm ein unbestimmter Schutz gewährt, ohne eine Frist festzulegen, so gilt die Jahresfrist. Denn es ist ihm erlaubt worden, ohne die Entrichtung der *ğizya* in der Stätte des Islam zu wohnen. Bleibt er länger, wird er vor die Wahl gestellt: Entweder er bleibt weiterhin in den islamischen Ländern wohnhaft und entrichtet die *ğizya* oder er verlässt die Stätte des Islam. Bleibt er über die Jahresfrist hinaus, so wird davon ausgegangen, dass er die *ğizya* akzeptiert hat. Ab jetzt tritt er in die Schutzverantwortung (*ḏimma*) der Muslime ein. Er ist nun ein Schutzbefohlener und die *ğizya* wird von ihm eingehoben. Denn es ist unzulässig, dass ein Ungläubiger in den Ländern des Islam verweilt, ohne die *ğizya* zu entrichten. Die *ğizya* wird einmal im Jahr fällig. Bleibt er also länger als ein Jahr, so ist die Entrichtung der *ğizya* zu einem Rechtsanspruch ihm gegen-

über geworden. Er wird gezwungenermaßen zu einem Schutzbefohlenen. Verlässt er aber knapp vor Ablauf der Jahresfrist oder schon früher das Land, so ist die *ğizya* noch nicht fällig geworden. Auch ist das ihm erteilte Schutzversprechen aufgehoben, sobald er das Land verlässt. Möchte er wieder einreisen, benötigt er einen neuen Schutzvertrag.

Der Kalif hat die Pflicht, Personen mit einem Schutzvertrag (*mustaʾminūn*) zu schützen, solange sie sich in der Stätte des Islam aufhalten. De jure werden sie wie Schutzbefohlene behandelt. Begeht der *mustaʾmin* eine Handlung, die eine Bestrafung erfordert, wird gleich den Schutzbefohlenen jede Strafe gegen ihn vollzogen außer der Grenzstrafe für den Alkoholkonsum. Denn die Stätte des Islam ist der Ort, an dem die islamischen Rechtssprüche implementiert werden. Sie werden auf jede Person angewandt, die sich in der Stätte des Islam befindet, sei es ein Muslim, ein Schutzbefohlener (*ḏimmī*) oder ein *mustaʾmin.* Der Gesandte Allahs (s) schrieb an die Bewohner Nağrāns - es waren Christen - Folgendes:

«إن من بايع منكم بالربا فلا ذمة له»

Wer von euch mit *ribā* (Zins) handelt, der genießt keinen Schutz mehr. Bei ibn Abī Šaiba in seinem Werk *al-Muṣannaf* tradiert. Das *ribā*-Verbot gehört bekanntlich zu den Gesetzen des Islam. Die Anwendung des Verbots von *ribā*-Geschäften auf Schutzbefohlene seitens des Propheten ist ein Beleg dafür, dass diese gleichermaßen aufgefordert sind, die islamischen Gesetze einzuhalten. Der *mustaʾmin* wird dabei wie ein Schutzbefohlener behandelt.

Erhält der *mustaʾmin* den Schutz für sich, so gilt der Schutz in der Folge auch für sein Vermögen, das er mit sich führt, selbst wenn er dafür keinen expliziten Schutz erhalten hat. Sein Vermögen ist somit gleichermaßen geschützt wie sein Leben. Der Muslim bürgt für den Wert des Schweins oder des Rauschgetränks eines *mustaʾmins*, wenn es durch ihn vernichtet worden ist. Auch muss er das Blutgeld entrichten, wenn er ihn irrtümlich tötet. Sollte er ihn absichtlich töten, wird er für ihn getötet. Ebenso muss jeder Schaden vom *mustaʾmin* abgewendet werden. Die üble Nachrede (*ġība*) ist in seinem Falle gleichermaßen verboten wie im Falle eines Muslims. Denn er wird wie ein Schutzbefohlener behandelt. Wenn der *mustaʾmin* in der Stätte des Islam stirbt und seine Erben in der Stätte des Unglaubens leben, wird sein Vermögen bewahrt und den Erben übergeben, sobald sie einen Beweis für ihren Anspruch – sei es durch Muslime oder Schutzbefohlene - vorlegen. Denn es handelt sich um geschütztes Vermögen und muss den erbenden Angehörigen übergeben werden.

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass es den Muslimen erlaubt ist, jedem, der den Schutz von ihnen erbittet, ihm diesen zu gewähren. So sagt der Erhabene:

﴿ وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبۡلِغۡهُ مَأۡمَنَهُۥۚ ﴾

Und wenn einer der Götzendiener bei dir Schutz sucht, so gewähre ihm Schutz, bis er das Wort Allahs vernimmt. Hierauf lasse ihn den Ort seiner Sicherheit erreichen. (9:6) Auch entspricht

die Schutzgewähr einem Versprechen und einer Verpflichtungsbekundung. Dazu sagt der Gesandte Allahs (s):

«المسلمون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم أدناهم»

Das Blut der Muslime ist ebenbürtig. Sie gehen vereint gegen jeden anderen vor. Die Verpflichtung, die der Niederste von ihnen eingeht, gilt für sie alle. Bei ibn Māğa tradiert. Allerdings ist diese Schutzgewähr daran gebunden, dass sie sich den Gesetzen des Islam unterordnen und die *ğizya* entrichten, sobald ihr Anspruch fällig wird. So sagt der Erhabene:

﴿ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾

[...] bis sie die ğizya aus Vermögen in Unterwerfung entrichten. (9:29) D. h. der Kampf gegen sie wird nicht beendet und ihnen wird kein Schutz gewährt, bis sie die *ğizya* entrichten und sich den Gesetzen des Islam unterwerfen. Ihr Einverständnis für die Dauer ihres Aufenthalts in der Stätte des Islam, sich den islamischen Gesetzen zu unterwerfen, ist somit ausreichend, um ihnen den Schutz zu gewähren. Bleiben sie so lange, dass auch der *ğizya*-Anspruch ihnen gegenüber fällig wird, nämlich ein Jahr, werden sie zur Ausreise aufgefordert. Lehnen sie die Ausreise ab, wird die *ğizya* von ihnen erhoben und sie werden als Schutzbefohlene erachtet.

Die Rechtssprüche betreffend den Schutzbefohlenen

Der Schutzbefohlene (*aḏ-ḏimmī*) ist jeder, der einen anderen Glauben als den Islam besitzt, zum Bürger des islamischen Staates geworden ist und an seinem nichtislamischen Glauben festhält. Der Ausdruck *ḏimmī* leitet sich vom Wort *ḏimma* – die vertragliche Verpflichtung - ab. Wir haben ihnen gegenüber die vertragliche Verpflichtung, sie so zu behandeln, wie es im Friedensabkommen mit ihnen vereinbart wurde, und im Umgang mit ihnen sowie in der Betreuung ihrer Angelegenheiten gemäß den Gesetzen des Islam vorzugehen. Der Islam ist mit zahlreichen Rechtssprüchen bezüglich der Schutzbefohlenen gekommen. Dazu zählt, dass sie nicht gewaltsam von ihrem Glauben abgebracht werden dürfen und sie lediglich die *ǧizya* zu entrichten haben. Es dürfen keine weiteren Gelder von ihnen genommen werden, es sei denn, das Friedensabkommen mit ihnen sieht das vor. Von ʿUrwa ibn az-Zubair wird berichtet, der sagte: *Der Gesandte Allahs (s) schrieb an die Bewohner des Jemens:*

«إنه من كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يفتن عنها، وعليه الجزية»

Wer an seinem Judentum oder Christentum festhält, der darf davon nicht gewaltsam abgebracht werden, und er hat die *ǧizya* zu entrichten. Bei Abū ʿUbaid tradiert. Was für Juden und Christen gilt, das gilt auch für Götzendiener und alle weiteren Ungläubigen. Von al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn ʿAlī ibn Abī Ṭālib wird berichtet, der sagte:

«كتب رسول الله ﷺ إلى مجوس هجر يدعوهم إلى الإسلام فمن أسلم قُبل منه، ومن لا، ضربت عليه الجزية، في أن لا تؤكل له ذبيحة، ولا تنكح له امرأة»

Der Gesandte Allahs (s) schrieb an die Zoroastrier von Hağar und lud sie zum Islam ein. Wer in den Islam eintrat, von dem wurde er angenommen. Wer nicht, der wurde mit der *ğizya* belegt, auf dass von ihm kein Schlachttier verzehrt und keine Frau geehelicht werde. Bei Abū ʿUbaid tradiert. Dies gilt nicht spezifisch für die Zoroastrier von Hağar, sondern allgemein. Der Hadith hat keinen weiterführenden Sinngehalt. Denn der Sinngehalt von Namenswörtern (*laqab*) hat keine Beweiskraft und wird nicht berücksichtigt. Auch wird die *ğizya* ausschließlich von den männlichen Erwachsenen eingehoben. Nāfiʿ berichtet von Aslam, dem Erbloyalen ʿUmars, der sagte:

«أن عمر كتب إلى أمراء الأجناد أن يضربوا الجزية، ولا يضربوها على النساء والصبيان، ولا يضربوها إلا على من جرت عليه الموسى»

ʿUmar schrieb an die Befehlshaber der Armeen, dass sie die *ğizya* einheben sollen. Sie sollen sie nicht von Frauen und Kindern einheben, sondern nur von jenen, die die Geschlechtsreife erreicht haben. Bei Abū ʿUbaid tradiert. Niemand hat ihn dafür gerügt. Vielmehr sagte Abū ʿUbaid dazu: *Dieser Hadith bildet den Grundsatz für die Festlegung, wer die ğizya zu entrichten hat und wer nicht.* Auch

wird die *ğizya* nur von dem eingehoben, der zu ihrer Entrichtung imstande ist. So sagt der Erhabene:

﴿ عَن يَدٍ ﴾

Wörtlich: ***aus der Hand*** (9:29), d. h. aus Vermögen. Wenn er also nicht imstande ist, sie zu entrichten, wird sie ihm erlassen. Ist er gar zum Erwerb nicht in der Lage und arm, begnügt man sich nicht damit, ihm die *ğizya* zu erlassen. Vielmehr wird ihm vom Schatzhaus gleich den armen Muslimen ein Unterhalt festgeschrieben. Die Einhebung der *ğizya* muss in Güte erfolgen, ohne Gewalt und ohne Folter. Auch darf sie nur in dem Maße erhoben werden, wie sie es ertragen können. Es darf ihnen dabei keine Ungerechtigkeit widerfahren und nicht mehr als sie vermögen genommen werden. Von Hišām ibn Ḥakīm ibn Ḥizām wird berichtet, dass er – als er an einem Volk in Palästina vorbeikam, das wegen der Nichtbezahlung der *ğizya* gezüchtigt wurde - sagte: *Ich hörte den Gesandten Allahs (s) wie er sagte:*

«إن الله يعذب يوم القيامة الذين يعذبون الناس في الدنيا»

Wahrlich, Allah wird jene am Tage der Auferstehung quälen, die die Menschen im Diesseits quälen. Und ʿAbd ar-Raḥmān ibn Ğubair ibn Nafīr berichtet von seinem Vater,

«أن عمر بن الخطاب أتي بمال كثير قال أبو عبيد أحسبه قال: من الجزية فقال: إني لأظنكم قد أهلكتم الناس، قالوا: لا والله ما أخذنا إلا عفواً صفواً، قال: فلا سوط ولا نوط، قالوا: نعم، قال: الحمد لله الذي لم يجعل ذلك على يدي ولا في سلطاني»

dass man immenses Vermögen zu ʿUmar ibn al-Ḫattāb brachte. - Abū ʿUbaid meinte: *Ich glaube er sagte:* **von der *ǧizya.*** - **Da sagte ʿUmar: „Ich glaube, ihr habt die Leute ruiniert." Doch sie antworteten: „Nein, bei Allah, wir nahmen nur das, was leicht und erträglich aufzubringen ist." Er fragte: „Also ohne zu schlagen und aufzuhängen?" Sie antworteten: „Jawohl!" Da sagte ʿUmar: „Gepriesen sei Allah, der dies nicht durch mich und in meiner Herrschaft geschehen ließ."** Bei Abū ʿUbaid tradiert. Auch ist es unzulässig, Gegenstände eines Schutzbefohlenen zu verkaufen, um die *ǧizya* von ihm einzuziehen, egal wie wertvoll sie sein mögen. Von Sufyān ibn Abī Ḥamza wird berichtet, der sagte: *ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz schrieb:*

«أن لا يباع لأهل الذمة آلة»

Keine Gerätschaft der Schutzbefohlenen darf verkauft werden. Abū ʿUbaid führt dazu aus: *Er meint, für die Entrichtung ihres ḫarāǧs. Denn wenn er deren Landwirtschaftsgeräte verkauft, sind sie zur Bewirtschaftung des Landes nicht mehr in der Lage, somit wird der ḫarāǧ hinfällig.* Von landwirtschaftlichen Geräten kann auf andere Arbeitsgeräte eine Analogie gezogen werden. Nimmt der Schutzbefohlene den Islam an, fällt die *ǧizya* von ihm ab. Von ʿUbaidullāh ibn Rawāḥa wird berichtet, der sprach:

«كنت مع مسروق بالسلسلة فحدثني أن رجلاً من الشعب أسلم فكانت تؤخذ منه الجزية، فأتى عمر بن الخطاب فقال: يا أمير المؤمنين إني أسلمت، قال لعلك أسلمت متعوذاً، فقال: أما في

الإسلام ما يعيذني؟ قال: بلى، قال: فكتب عمر أن لا تؤخذ منه الجزية»

Ich war mit Masrūq in as-Silsila. Er erzählte mir von einem Mann in den Gefilden (des Ortes), der den Islam angenommen hatte. Trotzdem wurde die *ǧizya* von ihm genommen. Er kam zu ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb und sprach: „O Führer der Gläubigen, ich habe den Islam angenommen." Da fragte ihn ʿUmar: „Vielleicht hast du ihn aus Selbstschutz angenommen?" Der Mann fragte: „Kann ich mich denn durch den Islam vor etwas schützen?" Und ʿUmar antwortete: „Jawohl!" Dann schrieb er, dass keine *ǧizya* von ihm zu nehmen sei. Bei Abū ʿUbaid tradiert. Und Qābūs ibn Abī Ḍabyān berichtet von seinem Vater, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«ليس على مسلم جزية»

Ein Muslim hat keine *ǧizya* zu entrichten. Bei Abū ʿUbaid tradiert. Und von ibn ʿAbbās wird berichtet, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«لا تصلح قبلتان في أرض، وليس على مسلم جزية»

Es kann keine zwei Gebetsrichtungen auf Erden geben. Und ein Muslim hat keine *ǧizya* zu entrichten. Bei Aḥmad und Abū Dāwūd tradiert. Auch schrieb ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz einen Brief an seinen Statthalter, der der Meinung war, dass die *ǧizya* weiterhin von denen, die aus Flucht vor der *ǧizya* den Islam angenommen hatten, eingehoben werden sollte. Darin hieß es:

«إن الله بعث محمداً ﷺ هادياً ولم يبعثه جابياً»

Allah entsandte Muḥammad (s) als Rechtleiter und nicht als Eintreiber.

Der Islam legte den Muslimen ans Herz, die Schutzbefohlenen gut zu behandeln. Man soll milde mit ihm umgehen und ihn bei seinen Angelegenheiten unterstützen. Den Muslimen obliegt es, ihn, sein Vermögen und seine Familie zu schützen. Ebenso ist ihm Ernährung, Unterkunft und Kleidung zu gewährleisten. Al-Buḫārī berichtet über den Weg Abū Wāʾils von Abū Mūsā, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«فكوا العاني، يعني الأسير، وأطعموا الجائع، وعودوا المريض»

Befreit den Gefangenen, speist den Hungrigen aus und besucht den Kranken. Abū ʿUbaid sagte dazu: *Gleiches gilt für die Schutzbefohlenen (ahl aḏ-ḏimma*). *Man kämpft für sie und befreit ihre Gefangenen. Wenn sie gerettet wurden, können sie freiwillig in ihr Abkommen und ihren Schutzvertrag zurückkehren. Dazu gibt es Hadithe.* Und von ʿAmr ibn Maimūn wird berichtet, dass ʿUmar – als er im Sterben lag – in seinem Vermächtnis sprach:

«وأوصي الخليفة من بعدي بكذا وكذا، وأوصيه بذمة الله وذمة رسوله ﷺ أن يوفّى لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم، وأن لا يكلفوا فوق طاقتهم»

Dem Kalifen nach mir lege ich dies und das ans Herz. Ich lege ihm das Schutzversprechen Allahs und Seines Gesandten (s) ans Herz und dass man den Vertrag ihnen (den Schutzbefohlenen) ge-

genüber erfüllen soll. Auch soll man für sie kämpfen und sie dürfen nicht über ihr Vermögen hinaus belastet werden. Bei al-Buḫārī tradiert. Die Schutzbefohlenen werden in ihrem Glauben und Gottesdienst belassen. Denn der Gesandte (s) sprach:

«من كان على يهوديته ونصرانيته فإنه لا يفتن عنها»

Wer an seinem Judentum oder Christentum festhält, darf davon nicht gewaltsam abgebracht werden (*yuftan ʿanhā*). D. h. er darf nicht gezwungen werden, seinen Glauben aufzugeben, sondern wird darin belassen. Ihn darin zu belassen bedeutet, ihn in seinem Glauben und Gottesdienst zu belassen. Dies gilt nicht spezifisch für die Schriftanhänger (Juden und Christen). Vielmehr kann von ihnen auf andere eine Analogie gezogen werden. So sagte der Gesandte (s) bezüglich der Zoroastrier:

«سنوا بهم سنة أهل الكتاب»

Geht bei ihnen in gleicher Weise vor wie mit den Anhängern der Schrift. Bei Mālik über den Weg ʿAbd ar-Raḥmān ibn ʿAufs tradiert. Wie die Zoroastrier sind auch die restlichen Götzendiener zu behandeln. Was den Verzehr der Schlachttiere und das Ehelichen der Frauen der Schutzbefohlenen anlangt, so gilt Folgendes: Handelt es sich um Schriftanhänger, also um Juden oder Christen, so dürfen die Muslime ihre Schlachttiere verzehren und ihre Frauen ehelichen. So sagt der Erhabene:

﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ وَطَعَامُكُمۡ حِلّٞ لَّهُمۡۖ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾

Und die Speise derjenigen, denen die Schrift gegeben wurde, ist euch erlaubt, und eure Speise ist ihnen erlaubt sowie die keuschen gläubigen Frauen und die keuschen Frauen derjenigen, denen vor euch die Schrift gegeben wurde. (5:5) Sind sie jedoch keine Schriftanhänger, so dürfen ihre Schlachttiere nicht verzehrt und ihre Frauen nicht geehelicht werden. Denn der Gesandte (s) sagte im Hinblick auf die Zoroastrier Hağars:

«في أن لا تؤكل له ذبيحة، ولا تنكح له امرأة»

[...] auf dass keines seiner Schlachttiere verzehrt und keine seiner Frauen gehehelicht wird. Dass jedoch Ungläubige muslimische Frauen ehelichen, ist absolut unzulässig. Es ist generell verboten, ob sie nun Schriftanhänger sind oder nicht. Denn der Erhabene sagt:

﴿فَإِنۡ عَلِمۡتُمُوهُنَّ مُؤۡمِنَٰتٖ فَلَا تَرۡجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلۡكُفَّارِۖ لَا هُنَّ حِلّٞ لَّهُمۡ وَلَا هُمۡ يَحِلُّونَ لَهُنَّۖ﴾

Wenn ihr sie dann als gläubig erkennt, dann schickt sie nicht zu den Ungläubigen zurück. Weder sind sie (die Frauen) ihnen (den Männern zur Ehe) erlaubt, noch sind sie (die Männer) ihnen (den Frauen) erlaubt. (60:10) Auch dürfen zwischen

Schutzbefohlenen und Muslimen sämtliche Geschäftsbeziehungen ablaufen, wie Kauf- und Verkaufsgeschäfte, Miet- und Pfandgeschäfte, Gesellschaftsverträge und anderes, ohne dass es irgendeinen Unterschied zwischen ihnen und den Muslimen gäbe. So schloss der Gesandte Allahs (s) mit dem Volk von Ḫaibar – es waren Juden – einen Pachtvertrag ab, auf dass sie das Land mit ihrem Geld und ihrer Arbeitskraft bewirtschaften und ihnen dafür die Hälfte des Ernteertrages zustehe. Auch kaufte der Gesandte (s) Nahrungsmittel von einem Juden in Medina und gab ihm sein Schild als Pfand dafür. Ebenso schickte er nach einem Juden und ersuchte - unter erleichtertem Zahlungsaufschub - um zwei Gewänder. All das ist ein Beleg dafür, dass die Durchführung sämtlicher Rechtsbeziehungen (*muʿāmalāt*) mit den Schutzbefohlenen erlaubt ist. Allerdings müssen beim Abschluss von Rechtsbeziehungen mit ihnen allein die islamischen Gesetze zur Anwendung kommen. Es ist keinesfalls zulässig, dass sie nach anderen Gesetzmäßigkeiten abgeschlossen werden. Somit handelt es sich bei den Schutzbefohlenen um (vollwertige) Bürger des islamischen Staates gleich all seinen anderen Bürgern. Sie haben das Recht auf Betreuung, auf Schutz, auf Gewährleistung des Lebensunterhalts, auf gute Behandlung und auf milden und gütigen Umgang. Sie haben das Recht, sich der islamischen Armee anzuschließen und mit den Muslimen mitzukämpfen. Das Kämpfen stellt für sie jedoch keine Pflicht dar. Ihnen steht an Gerechtigkeit zu, was den Muslimen zusteht. Und ihnen obliegt an rechtem Verhalten, was auch den Muslimen obliegt. Vor dem Herrscher und dem Richter und ebenso bei der Betreuung der Angelegenheiten und dem Vollzug der Rechtsbeziehungen und des Strafrechts werden sie gleich den

Muslimen betrachtet, ohne irgendeine Differenzierung. Die Pflicht zur Gerechtigkeit gilt ihnen gegenüber genauso wie gegenüber den Muslimen.

Was nun aus der Herrschaftszeit ʿUmars berichtet wird, dass er ihnen bestimmte Bedingungen auferlegte, so waren es Vereinbarungen, die im Friedensvertrag mit ihnen ausgemacht wurden. So wurden im Friedensvertrag gewisse Bedingungen eingetragen, die sie akzeptierten. Somit war es erforderlich, dass der Friedensvertrag wie vereinbart vollzogen wird. Beinhaltet das Friedensabkommen mit ihnen jedoch keine spezifische Behandlung, so ist es unzulässig, dass sie anders behandelt werden als die Muslime. Davon ausgenommen ist nur, was der Offenbarungstext an Andersbehandlung ausführt, wie z. B. das Verbot, dass sie muslimische Frauen ehelichen. Beleg dafür, dass die Vorgehensweise ʿUmars auf Vereinbarungen im Friedensabkommen zurückgeht, ist sein eigenes Vorgehen in der Frage des Handelswarenzolls. So nahm er, möge Allah mit ihm Wohlgefallen haben, von den Muslimen das Viertel vom Zehntel und von den Schutzbefohlenen das Halbe Zehntel. Dies, obwohl der Rechtsspruch lautet, dass weder von einem Muslim noch von einem Schutzbefohlenen Zoll auf seine Handelsware eingehoben werden darf. Von Abū al-Ḫair wird berichtet, der sprach: *Ich hörte Ruaifiʿ ibn Ṯābit sagen: „Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«إن صاحب المكس في النار – يعني العاشر»

Der Zollnehmer ist im Feuer. Bei Abū ʿUbaid tradiert. Auch sagte der Gesandte (s): **«إذا لقيتم عاشراً**

Wenn ihr einen Zollnehmer findet, so tötet ihn. Bei Abū ʿUbaid tradiert. Und von Ibrāhim ibn Muhāğir wird berichtet, dass er sprach: *Ich hörte Ziyād ibn Ḥudair sagen:*

«أنا أول عاشر عشَّر في الإسلام قلت: من كنتم تعشِّرون قال: ما كنا نعشِّر مسلماً ولا معاهداً، كنا نعشِّر نصارى بني تغلب»

„Ich war der erste Zollnehmer, der im Islam das Zehntel einhob." Ich fragte: „Von wem habt ihr das Zehntel eingehoben?" Er antwortete: „Wir haben es weder von einem Muslim noch von einem Schutzbefohlenen eingehoben. Vielmehr haben wir von den Christen der Banū Taġlib das Zehntel genommen." Bei Abū ʿUbaid tradiert. Der Handelszoll wird also weder von einem Muslim noch von einem Schutzbefohlenen eingehoben. Was ʿUmar von den Muslimen nahm, war *zakāt*. Und was er von den Schutzbefohlenen nahm, war gemäß den Vertragsbedingungen, die sie akzeptiert hatten und damit zu Schutzbefohlenen wurden. Wie man hingegen in den Epochen des Niedergangs mit den Schutzbefohlenen verfuhr, ist auf ein falsches Verständnis zurückzuführen. Es war die Nachahmung einiger Bedingungen, die in den von ʿUmar abgeschlossen Verträgen erwähnt werden. Hätte man das Richtige erkannt, dann hätte man begriffen, dass ʿUmar nur das umsetzte, was die Friedensbedingungen, die sie akzeptiert hatten, besagten. Ansonsten hat ʿUmar im Hinblick auf den Umgang mit Schutzbefohlenen nur das Beste gefordert. Demzufolge muss den Schutzbefohlenen die beste Behandlung zukommen. Es wird das auf sie angewandt, was das islamische Recht besagt. Es sei denn, der Friedensvertrag mit ihnen beinhaltet geson-

derte Bedingungen. In diesem Fall werden die Bedingungen wie sie ergangen sind auf sie angewandt.

Der Islam muss auf die Ungläubigen angewendet werden

Auf jeden, der sich in der Stätte des Islam unter der Herrschaft des islamischen Staates befindet, müssen – in gleicher Weise wie auf die Muslime - die islamischen Gesetze angewandt werden. Und zwar abgesehen davon, ob es sich um einen Schutzbefohlenen, eine Vertragsperson (*muʿāhid*) oder um eine Person mit eigenem Schutzvertrag (*mustaʾmin*) handelt. Hierbei hat der Herrscher keine Wahl. Vielmehr hat die Anwendung der islamischen Gesetze ohne Zögern zu erfolgen. Bezüglich der Schriftanhänger sagt der Erhabene:

﴿ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ ﴾

So richte unter ihnen nach dem, was Allah herabgesandt hat und folge nicht ihren Neigungen von dem weg, was an Wahrheit zu dir gekommen ist. (5:48) Auch sagt Er sie betreffend:

﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَ ﴾

Und wahrlich, richte unter ihnen nach dem, was Allah herabgesandt hat und folge nicht ihren Neigungen, und nimm dich in Acht vor ihnen, dass sie dich nicht in Versuchung führen und dich von einigem abbringen, was Allah zu dir herabgesandt hat. (5:49) Und Er sagt:

﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾

Wahrlich, Wir haben zu dir das Buch mit der Wahrheit herabgesandt, auf dass du unter den Menschen nach dem richtest, was Allah dir zeigte. (4:105) Dies ist eine allgemeine Formulierung, sie umfasst Muslime wie Nichtmuslime. Denn das Wort „Menschen" ist allgemeingültig:

﴿ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ ﴾

[...] auf dass du unter den Menschen richtest. Was hingegen die Aussage des Erhabenen betrifft:

﴿ سَمَّٰعُونَ لِلۡكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحۡتِۚ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ ﴾

Stets Lauscher der Lüge und Verzehrer von Unerlaubtem. Und wenn sie zu dir kommen, so richte unter ihnen oder wende dich ab. (5:42), so sind damit jene gemeint, die von außerhalb in den islamischen Staat kommen, um in einem Streitfall zwischen ihnen und einem anderen Ungläubigen oder mehreren anderen Ungläubigen ein Urteil von den Muslimen zu erbitten. Hier haben die Muslime die Wahl, zwischen ihnen zu urteilen oder sich abzuwenden. Der Vers ist bezüglich jener Juden von Medina offenbart worden, mit denen der Gesandte Allahs (s) ein Abkommen abgeschlossen hatte. Es waren Stämme, die als andere Staaten zu erachten sind. So waren sie nicht der Herrschaft des Islam unterworfen, sondern bildeten im Grunde andere Staatsgebilde. Deswegen bestanden zwischen ihnen und dem Gesandten

Allahs (s) Abkommen. Sind die Ungläubigen jedoch der Herrschaft des Islam unterworfen, so ist es unzulässig, unter ihnen nach etwas anderem zu richten als nach dem Islam. Das trifft auf die Schutzbefohlenen zu sowie auf alle Personen, die mit einer Schutzgewähr eingereist und den islamischen Gesetzen unterworfen sind. Diese haben es akzeptiert, in die Stätte des Islam einzureisen und sich gleichzeitig der islamischen Herrschaft zu fügen, wie es bei Personen aus Vertragsstaaten (*muʿāhidūn*) sowie bei Personen mit einer eigenen Schutzgewähr (*mustaʾminūn*) der Fall ist. Wer sich von ihnen weigert, das Gesetz des Islam zu akzeptieren, der wird vom Herrscher dazu gezwungen und nach diesem Gesetz herangenommen. Denn er trat in den Schutzvertrag unter der Bedingung ein, die Gesetze des Islam einzuhalten. Und zwar ungeachtet dessen, ob es sich bei diesem Vertrag um ein Schutzbefohlenen-Abkommen (*ʿahd ḏimma*), einen Friedensvertrag (*ʿahd muwādaʿa*) oder um eine Schutzgewähr (*ʿahd amān*) handelt. Dies ist ganz einerlei, solange er sich in der Stätte des Islam aufhält.

So schrieb der Gesandte Allahs an die Bewohner Nağrāns – es waren Christen – Folgendes:

«إن من بايع منكم بالربا فلا ذمة له»

Wer von euch mit *ribā* (Zins) handelt, der genießt keinen Schutz mehr. Bei ibn Abī Šaiba tradiert. Auch berichtet ʿUmar,

«أن اليهود جاؤا إلى النبي ﷺ برجل وامرأة زنيا فأمر بهما فرجما»

Dass die Juden mit einem Mann und einer Frau zum Propheten (s) kamen, die Unzucht begangen hatten. Der Prophet gab den Befehl und sie wur-

den gesteinigt. Bei al-Buḫārī tradiert. Auch wird bei al-Buḫārī berichtet,

«أن النبي ﷺ قتل يهودياً بجارية قتلها على أوضاح لها»

dass der Prophet (s) einen Juden für eine Frau töten ließ, die er wegen einem Silberschmuck, den sie besaß, ermordet hatte. Bei diesen Juden handelte es sich um Bürger des islamischen Staates. Es scheint, dass diese Ereignisse nach der Beseitigung der jüdischen Staatsstrukturen stattfanden. Einige der Juden blieben Bürger unter muslimischer Herrschaft.

Sollte aber die Handlung bei ihnen in den Bereich der Glaubensüberzeugungen (ʿ*aqīda*; Plural: ʿ*aqāʾid*) fallen, auch wenn sie bei uns nicht in diesen Bereich fällt, so gehen wir nicht gegen sie vor. Im Hinblick auf diese Handlung und ihren diesbezüglichen Glauben lassen wir sie gewähren. Glauben sie, dass die Sache erlaubt sei, wie der Konsum von Rauschgetränken beispielsweise, so werden sie dafür nicht bestraft. Denn sie *glauben* ja nicht an deren Verbot. Somit fällt für sie die Strafe dafür weg, wie sie ja auch für ihren Unglauben wegfällt. Was mit den Glaubensüberzeugungen verknüpft ist, wenden wir deswegen nicht auf sie an, weil es einen Zwang im Glauben verkörpern würde. Der Erhabene sagt:

﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾

Es gibt keinen Zwang im Glauben. (2:256) Auch sagt der Gesandte (s):

«إنه من كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يفتن عنها»

Wer an seinem Judentum oder Christentum festhält, darf davon nicht gewaltsam abgebracht werden [...]. Bei Abū ʿUbaid tradiert. Unter Zwang auf sie das anzuwenden, was ihrem Glauben widerspricht, würde ein gewaltsames Abbringen vom Glauben bedeuten. Deswegen dürfen sie im Bereich der Glaubensüberzeugung und der Gottesdienste zu nichts gezwungen werden. Als sie nämlich die Entrichtung der *ğizya* akzeptierten, wurde hinsichtlich der Glaubensüberzeugung ihr Verbleib im Unglauben (*kufr*) gebilligt. Jedoch wurde nicht gebilligt, dass sie unter der *Regentschaft* des Unglaubens verbleiben. Ihre Bestrafung für etwas, was zu den Glaubensüberzeugungen zählt, wäre eine Bestrafung des *kufr*, an den sie glauben. Und das ist nicht zulässig. Demzufolge müssen die islamischen Gesetze auf die Ungläubigen in der Stätte des Islam genauso angewandt werden wie auf die Muslime.

Die *ğizya*

Die *ğizya* ist ein bestimmter Vermögenswert, der von den Schutzbefohlenen unter den Nichtmuslimen eingehoben wird. Dies sind die Schriftanhänger (*ahl al-kitāb*) generell, die nichtarabischen Götzendiener und alle anderen Ungläubigen. Der Erhabene sagt:

﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ٢٩﴾

Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Allah und nicht an den Jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Allah und Sein Gesandter verboten haben, und nicht die Glaubensordnung der Wahrheit befolgen - von denjenigen, denen die Schrift zuteilwurde -, bis sie die ğizya aus Vermögen in Demut entrichten! (9:29) Und Qais ibn Muslim berichtet von al-Ḥasan ibn Muḥammad, der sagte:

«كتب رسول الله ﷺ إلى مجوس هجر يدعوهم إلى الإسلام فمن أسلم قبل منه ومن لا، ضربت عليه الجزية، في أن لا تُؤكل له ذبيحة، ولا تنكح له امرأة»

Der Gesandte Allahs (s) schrieb an die Zoroastrier von Hağar und lud sie zum Islam ein. Wer in den Islam eintrat, von dem wurde er angenommen. Wer nicht, der wurde mit der *ğizya* belegt, auf dass von ihm kein Schlachttier verzehrt

und keine Frau geehelicht werde. Bei Abū ʿUbaid tradiert. Und Ǧaʿfar ibn Muḥammad berichtet von seinem Vater, der sagte: *ʿUmar sprach: „Ich weiß nicht, was ich mit den Zoroastriern tun soll, sie sind keine Schriftanhänger."* Da sagte *ʿAbd ar-Raḥmān ibn ʿAuf: „Ich hörte den Gesandten Allahs (s) sagen:*

«سنوا بهم سنة أهل الكتاب»

Geht bei ihnen in gleicher Weise vor wie mit den Anhängern der Schrift. Bei Abū ʿUbaid tradiert. Auch berichtet Abū ʿUbaid über den Weg ibn Šihābs,

«أن رسول الله ﷺ أخذ الجزية من مجوس هجر»

dass der Gesandte Allahs (s) die *ǧizya* von den Zoroastriern Hağars nahm. Auch nahm ʿUmar die *ǧizya* von den Zoroastriern Persiens, ohne dass irgendjemand unter den Prophetengefährten ihn dafür tadelte. ʿUṯmān nahm die *ǧizya* von den Berbern und niemand unter den Gefährten tadelte ihn dafür. Von den Götzendienern unter den Arabern hingegen wurden kein Friedensabkommen und kein Schutzvertrag akzeptiert. Vielmehr wurden sie zum Islam eingeladen. Nahmen sie ihn an, dann ließ man von ihnen ab. Verweigerten sie ihn jedoch, dann wurden sie bekämpft. Der Erhabene sagt:

﴿ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ۖ ﴾

Ihr werdet gegen ein Volk von starker Kampfkraft aufgerufen; ihr kämpft gegen sie oder sie treten in den Islam ein. (48:16) D. h. wir sollen gegen sie kämpfen, bis sie in den Islam eintreten. Der Vers ist bezüglich jener Leute offenbart worden, die

der Gesandte Allahs (s) damals bekämpfte. Und dies waren die Götzendiener unter den Arabern. Er belegt, dass sie bekämpft werden sollen, wenn sie den Islam nicht annehmen. Und von al-Ḥasan wird ebenso berichtet, dass er sagte:

«أمر رسول الله ﷺ أن يقاتل العرب على الإسلام، ولا يقبل منهم غيره، وأمر أن يقاتل أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»

Dem Gesandten Allahs (s) wurde befohlen, die Araber auf den Islam hin zu bekämpfen und nichts anderes von ihnen anzunehmen. Und ihm wurde befohlen, die Schriftanhänger zu bekämpfen, bis sie die *ğizya* aus Vermögen in Demut entrichten. Abū ʿUbaid führt dazu aus: *Unserer Ansicht nach meinte al-Ḥasan mit den Arabern die Götzendiener unter ihnen, die keine Schriftanhänger waren. Wer von ihnen aber zu den Schriftanhängern zählte, von dem akzeptierte der Gesandte Allahs (s) die ğizya. Dies geht aus Hadithen klar hervor.* Auch wird nirgends authentisch überliefert, dass der Prophet (s) von den Götzendienern unter den Arabern die *ğizya* nahm. Nach der Offenbarung des Eröffnungsverses und der Sure at-Tauba akzeptierte er von ihnen nur den Islam. Ansonsten erklärte er ihnen den Krieg. Was vom Propheten (s) berichtet wird, dass er von den Arabern die *ğizya* einhob, wie es mit den Einwohnern des Jemens und Naǧrāns geschah, so waren es alle Schriftanhänger; Juden und Christen. Von den Götzendienern unter den Arabern hob er sie jedoch nicht ein. Der Kalif hat jenen Leuten, von denen er die *ğizya* akzeptiert, mitzuteilen, wie hoch sie ausfällt und wann

sie zu entrichten sei. Er muss ihnen auch mitteilen, dass er sie einmal im Jahr einheben wird und dass vom Reichen dieser Betrag und vom weniger Begüterten jener Betrag eingehoben wird. Vom Armen wird jedoch nichts genommen, weil der Erhabene sagt:

﴿ عَن يَدٍ ﴾

Wörtlich: ***aus der Hand***, d. h. aus Vermögen. Auch muss er bekanntgeben, dass Frauen und Knaben keine *ğizya* zu entrichten haben. Die *ğizya* wird nur vom geschlechtsreifen Mann eingehoben, der zu ihrer Zahlung imstande ist. Nāfiʿ berichtet von Aslam, dem Erbloyalen ʿUmars,

«أن عمر كتب إلى أمراء الأجناد أن يقاتلوا في سبيل الله، ولا يقاتلوا إلاّ من قاتلهم، ولا يقتلوا النساء ولا الصبيان, ولا يقتلوا إلاّ من جرت عليه الموسى, وكتب إلى أمراء الأجناد أن يضربوا الجزية، ولا يضربوها على النساء والصبيان، ولا يضربوها إلاّ على من جرت عليه الموسى»

dass ʿUmar an die Befehlshaber der Armeen schrieb, sie mögen um Allahs willen kämpfen. Doch sollen sie nur jene bekämpfen, die sie bekämpfen. Sie dürfen keine Frauen und Kinder töten, sondern nur jene, die die Geschlechtsreife erreicht haben. Auch schrieb er an die Befehlshaber der Armeen, dass sie die *ğizya* einheben sollen. Sie dürfen sie aber nicht von Frauen und Kindern einheben, sondern nur von jenen, die die Geschlechtsreife erreicht haben. Abū ʿUbaid sagt dazu: *Er meint jene, bei denen der Schamwuchs zu*

sprießen begann. Auch führt er aus: *Dieser Hadith bildet den Grundsatz für die Festlegung, wer die ǧizya zu entrichten hat und wer nicht. Man sieht, dass er sie lediglich von geistig reifen, männlichen Personen einhob, nicht von weiblichen Personen und nicht von Kindern.* Niemand prangerte ʿUmar dafür an, somit ist darüber der Gefährten-Konsens ergangen. Untermauert wird das auch durch das Schreiben des Propheten (s) an Muʿāḏ im Jemen. Darin heißt es:

«إن على كل حالم ديناراً»

Von jedem, der die Geschlechtsreife erlangt hat, ist ein Dinar zu entrichten. Er hat also spezifisch den männlichen Geschlechtsreifen erwähnt - nicht die Frau und nicht das Kind. Was hingegen die Tradierung anlangt

«الحالم والحالمة»

[…] dem Geschlechtsreifen und der Geschlechtsreifen, so wird sie von den Hadith-Tradenten nicht gesichert überliefert. Was hierzu gesichert erwähnt wird, ist lediglich der Hadith, der die geschlechtsreife Frau nicht erwähnt. Auch wenn man die Richtigkeit dessen unterstellen mag, so galt es in der Anfangszeit des Islam, als die Frauen und Kinder der Götzendiener mit den Männern getötet wurden. Dies war gültig, wurde später aber dadurch abrogiert, dass der Gesandte (s) von Frauen und Kindern keine *ǧizya* einhob. ʿUmar setzte dies nach ihm fort. Auch muss die *ǧizya*, die von ihnen eingehoben wird, mit ihrer Unterwerfung unter die Regentschaft des Islam einhergehen. Die Demut, die in der *āya*

﴿ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾

[...] bis sie die ğizya aus Vermögen in Demut entrichten erwähnt wird, bedeutet nämlich, dass die Herrschaft des Islam über sie anzuwenden ist, sie nichts von ihrem Unglauben hervorheben dürfen und auch nichts von dem, was in der Glaubensordnung des Islam verboten ist. Vielmehr muss der Islam im Lande erhoben bleiben. So sagt der Gesandte Allahs (s):

«الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»

Der Islam erhebt sich, und nichts erhebt sich über ihn.

Die Länder des ʿ*ušr*, des *ḫarāǧ* und des Friedensabkommens

Abū ʿUbaid führt aus: *Wir haben festgestellt, dass die Berichte über den Gesandten Allahs und den Kalifen nach ihm bezüglich der Eröffnung von Ländern mit drei Rechtssprüchen ergangen sind: Ein Land, dessen Bewohner den Islam angenommen haben. Dieses ist ihr Eigentum. Es handelt sich um ʿušr-Boden, für den sie nichts außer den ʿušr*[72] *zu entrichten haben. Ein Land, das mit einem Friedensvertrag eröffnet wurde, auf dass ein bestimmter Tribut darauf zu entrichten ist. Sie (die Einwohner, Anm.) sind dabei an die Vereinbarungen des Friedensabkommens gebunden und zu nichts darüber hinausgehendem verpflichtet. Und ein Land, das mit Gewalt erobert wurde. Über das Vorgehen bei so einem Land waren die Muslime uneins. Einige meinten, es müsse als Beute angesehen und somit gefünftelt und aufgeteilt werden. Vier Fünftel davon gehe allein an die, die es eröffnet haben, das restliche Fünftel an jenen Personenkreis, den Allah, der Erhabene, genannt hat. Andere sagten, dessen Rechtsspruch und die Entscheidung darüber oblägen vielmehr dem Imam. Wenn er der Meinung ist, es als Beute zu erachten, zu fünfteln und aufzuteilen, wie es der Gesandte Allahs mit dem Land von Ḫaibar tat, so steht ihm das zu. Ist er aber der Ansicht, es als allgemeine Einnahme (faiʾ) einzustufen, es nicht zu fünfteln und nicht aufzuteilen, sondern den Muslimen generell – solange sie existieren – zu stiften, wie es ʿUmar mit der Grünfläche (der eroberten Länder) vollzog, so kann*

[72] Das Zehntel an Ernte-*zakāt*

er es tun. Dies sind die Rechtssprüche bezüglich des Bodens, der mit Gewalt eröffnet wird. Ende des Zitats von Abū ʿUbaid.

Seitdem Allah seinen Propheten Muhammad (s) mit der Botschaft des Islam entsandte bis zu dem Tage, an dem Er die Erde beerben wird, ist der Boden im Islam also entweder ein *ʿušr*- oder ein *ḫarāǧ*-Boden oder ein Boden, der dem Friedensabkommen unterliegt.

Der *ʿušr*-Boden ist das Land, von dessen Ernteertrag das Zehntel (*ʿušr*) oder das halbe Zehntel (*niṣf al-ʿušr*) als *zakāt* eingehoben wird. Es wurde als *ʿušr*-Boden bezeichnet, weil von dessen Ernteertrag der *ʿušr* – das Zehntel – als *zakāt* zu entrichten ist.

Er umfasst jedes Land, dessen Besitzer den Islam vorweg (*ibtidāʾan*) angenommen haben[73], wie der Boden Medinas und Indonesiens. So haben die Bewohner Medinas zur Zeit des Gesandten (s) und der Kalifen nach ihm nur das Zehntel als *zakāt* auf den Ernteertrag ihres Agrarlandes entrichtet.

Ebenso umfasst *der ʿušr*-Boden die gesamte Arabische Halbinsel. Und zwar ungeachtet dessen, ob deren Bewohner von sich aus Muslime wurden, wie im Falle Medinas, oder das Land mit Gewalt eröffnet wurde, wie es in Mekka geschah. So überließ der Gesandte Allahs (s) das Land in Mekka seinen Besitzern und entriss es ihnen nicht. In gleicher Weise ging er mit dem Rest der Arabischen Halbinsel vor. Die Götzendiener unter den Arabern wurden nämlich von Allah vor die Wahl gestellt: Entweder die Annahme des Islam oder das Schwert. So hat der Erhabene Seinen Gesandten aus

[73] D. h. ohne dass Armeen gegen sie in Gang gesetzt wurden.

ihren Reihen auserkoren und den Koran in ihrer Sprache offenbart. Somit waren sie auch am ehesten in der Lage, ihn zu verstehen und zu begreifen. Deswegen befahl er ihnen allen, den Islam anzunehmen. Und wer ihn verweigerte, wurde getötet. Er akzeptierte von ihnen keine *ǧizya* bei gleichzeitigem Verbleib in ihrem Glauben. Vielmehr verlieh Er ihnen Würde, indem Er ihnen diese Erniedrigung ersparte. Er akzeptierte keine *ǧizya* auf ihre Köpfe und erhob auf ihre Böden keinen *ḫarāǧ*, sondern machte die gesamte Arabische Halbinsel zu einem *ʿušr*-Land, und zwar ungeachtet dessen, ob deren Einwohner von sich aus den Islam angenommen haben oder es mit Gewalt eröffnet wurde. Alle ihre Bewohner machte Er zu Muslimen. Er befahl dem Gesandten, die Juden aus der Halbinsel abzusiedeln, damit dort kein Glaube außer dem Islam bestehen bleibt. Ad-Dāramī berichtet über den Weg Abū ʿUbaida ibn al-Ǧarrāḥs, der sprach: *Zu dem, was der Gesandte Allahs (s) als Letztes sagte, zählen die Worte:*

«أخرجوا اليهود من الحجاز وأهل نجران من جزيرة العرب»

Schafft die Juden weg aus dem Ḥiǧāz und die Bewohner Nağrāns weg aus der Arabischen Halbinsel! Und so siedelte sie ʿUmar, möge Allah Wohlgefallen mit ihm haben, ab. Deswegen wurde seitens des Propheten (s) und danach bis zum heutigen Tage von den Flächen der Arabischen Halbinsel nur das Ertragszehntel als *zakāt* eingehoben.

Dem *ʿušr*-Boden angeschlossen und als solcher erachtet wird jedes Land, das die Muslime mit Waffengewalt eröffnen und der Imam es unter den Kämpfern aufteilt. Beispiel dafür ist das Land von Ḫaibar. Ebenso

kann der Imam den muslimischen Soldaten einen Teil des eroberten Landes zuerkennen, wie es in aš-Šām und Homs geschah. Auch dieser gilt dann als *ʿušr*-Boden. So berichtet al-Aḥwaṣ ibn Ḥakīm, dass die Muslime, die Homs eroberten, die Stadt nicht betraten, sondern am Fluss Arbad ihr Lager aufschlugen. Sie machten das dortige Land nutzbar, da sprachen ʿUmar und ʿUṯmān es ihnen zu. So wird berichtet: *Als Allah die Muslime über die Länder aš-Šāms obsiegen ließ und sie mit den Bewohnern von Damaskus und Homs ein Friedensabkommen schlossen, missfiel es ihnen, die Städte zu betreten, ohne in der Schlacht gesiegt und die Feinde Allahs niedergekämpft zu haben. Und so schlugen sie ihr Lager in Marǧ Baradā zwischen al-Mazza und Marǧ Šaʿbān auf. Die beiden Uferseiten des Baradā-Flusses waren offenes Land zwischen Damaskus und den umliegenden Dörfern, das niemandem gehörte. Dort ließen sie sich nieder. Als ʿUmar davon erfuhr, teilte er es ihnen zu. Nach ihm wurde es ihnen auch von ʿUṯmān zugesprochen. Nach wie vor gehört es den dort lebenden Menschen. Es fällt kein ḫarāǧ darauf an, vielmehr wird das Erntezehntel darauf entrichtet, da es ursprünglich Muslimen ins Eigentum übertragen und es mit keinem ḫarāǧ belegt wurde.*

Ebenso werden Landflächen dem *ʿušr*-Boden angeschlossen und gelten als *ʿušr*-Land, die der Imam von den mit Gewalt eröffneten Ländern bestimmten Personen zuteilt, nachdem die Eigentümer dieser Landflächen vor den Muslimen geflüchtet sind. Oder das Land war Eigentum des eröffneten Staates, seiner Herrscher, ihrer Angehörigen oder Anverwandten. So berichten einige Bewohner Medinas aus der alten Statthalterschaft, dass im *dīwān* ein Schreiben mit der

Nachricht entdeckt wurde, dass ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb, möge Allah Wohlgefallen mit ihm haben, die Vermögensgüter des Chosroes[74], seiner Familie, all jener, die von ihrem Land geflüchtet waren oder in der Schlacht getötet wurden, sowie jedes wilde Busch- und Trockenland konfiszieren ließ. Von diesen Ländereien pflegte ʿUmar Leuten Flächen zuzuteilen und das Zehntel einzuheben. Somit ist es *ʿušr*-Land geworden, auch wenn es durch die Streitmacht des Staates eröffnet wurde. Denn es verblieb nicht in den Händen seiner ursprünglichen Eigentümer, auch wurde kein *ḫarāǧ* darauf erhoben. Vielmehr ging es von vorneherein ins Eigentum eines Muslims über, nachdem der Imam es ihm zuteilte.

Auch zählen dazu Landflächen, die der Imam vor ihrer Eröffnung mit dem Versprechen zuteilt, dass sie nach ihrer Eröffnung durch die Muslime den betreffenden Personen übereignet werden. Sie gelten als zugedachte Beute (*nafl*) für die begünstigten Personen. Beispiel dafür ist die vom Propheten vorgenommene Zuteilung der Landflächen Ḥabrīs, Ḥabrūns, Marḥūns und ʿAinūns in Hebron an Tamīm ad-Dārī. Als nämlich Tamīm ad-Dārī in einer Delegation aus seinem Volke zum Gesandten Allahs (s) kam, bat er ihn, ihm diese Ländereien zuzuteilen, sollte Allah sie für die Muslime eröffnen. Der Prophet (s) teilte sie ihm zu und setzte ihm dafür ein Schreiben auf. ʿUmar war Zeuge dieses Schreibens. Als Allah in der Zeit ʿUmars diese Ländereien für die Muslime eröffnete, forderte Tamīm sie von ʿUmar ein. ʿUmar übertrug sie ihm in Erfüllung der Zuteilung, die durch den Gesandten Allahs (s) ergan-

[74] Bezeichnung des persischen Königs.

gen war. Entsprechendes hat Abū ʿUbaid in seinem Werk *al-Amwāl* erwähnt. Zum *ʿušr*-Boden zählt auch in Staatsbesitz befindliches *ʿušr*-Land, das der Imam den Menschen zuteilt. So hat der Gesandte Allahs (s) Bilāl ibn al-Ḥāriṯ al-Muzanī das gesamte Land von al-ʿAqīq übereignet. Es lag in der Nähe von Medina und war ein *ʿušr*-Boden. So berichtet es Abū ʿUbaid.

Dem *ʿušr*-Boden angeschlossen und als solcher gilt auch jedes Ödland, das ein Mensch durch irgendeine Art der Belebung nutzbar gemacht hat, und zwar ungeachtet dessen, ob es sich (ursprünglich) um ein *ʿušr*-Land handelt, wie die Arabische Halbinsel, Indonesien oder irgendein Land, dessen Bewohner (von sich aus) den Islam angenommen haben, oder um ein *ḫarāǧ*-Land, wie die Länder des Irak, aš-Šāms, Ägyptens und anderer Regionen, die mit Gewalt eröffnet wurden. Von Ǧābir ibn ʿAbdillāh wird berichtet, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«من أحيا أرضاً ميتة فهي له»

Wer ein Ödland belebt, so gehört es ihm. Bei at-Tirmiḏī tradiert. Auch berichtet at-Tirmiḏī über den Weg Saʿīd ibn Zaids, dass der Prophet (s) sprach:

«من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق»

Wer ein Ödland belebt, so gehört es ihm. Und aus einer ungerechten Pflanzung entsteht kein Anspruch.

Bei all diesen Landarten handelt es sich um *ʿušr*-Böden. Es fällt darauf lediglich das Zehntel vom Ernteertrag an, wenn es der Regen (natürlich) bewässert, bzw. das halbe Zehntel, wenn es durch Brunnen, Flüs-

se und Förderanlagen (künstlich) bewässert wird. Weder ändert sich dieses Attribut noch kann es sich verwandeln, auch wenn das Land durch verschiedene Hände geht und die Eigentümer wechseln. Denn seine Eigenschaft besteht weiter und hat sich weder verändert noch verwandelt. Dies ist die Arabische Halbinsel oder ein Land, dessen Besitzer Muslime geworden sind oder es vorweg (*ibtidāʾan*) einem Muslim übereignet wurde. Diese Eigenschaften bleiben bis in alle Ewigkeit bestehen. Sie vergehen nicht, auch wenn das Land von einem Muslim in das Eigentum eines Ungläubigen übergeht. Denn die Eigenschaft des Bodens bleibt für ihn bestehen. Die Entrichtungspflicht des Zehntels als *zakāt* auf den Ernteertrag bleibt (grundsätzlich) am Boden haften. Wirft er keine Erträge ab, dann fällt auch keine *zakāt* an. Deswegen fällt auf Wohnflächen keine *zakāt* an, es sei denn, der Boden wird erneut landwirtschaftlich genutzt oder als Immobilie gehandelt. In letzterem Fall wird er zu einer Handelsware, worauf die *zakāt* auf Handelswaren anfällt.

Der *ʿušr*-Boden geht vollständig in den Besitz seines Eigentümers über. So besitzt dieser das Stamm- (*raqaba*) und Nutzeigentum (*manfaʿa*) des Bodens. Er hat das Recht, damit alle Arten von Geschäftshandlungen durchzuführen. So kann er ihn verkaufen, verpfänden, verschenken oder in eine fromme *Stiftung* (*waqf*) verwandeln. Auch wird der Boden vererbt und darf ihm nur mit seiner Zustimmung weggenommen werden. Nimmt ihm der Staat den Boden weg, so muss er ihm den Preis für das Stamm- und Nutzeigentum bezahlen. Lässt der Landeigner den Boden jedoch drei Jahre lang brachliegen, wird er ihm weggenommen und einem anderen gegeben, und zwar ungeachtet dessen, wie

das Eigentum des Bodens ursprünglich zustande kam, ob durch Kauf, Erbschaft, Zuteilung, Nutzbarmachung oder auf irgendeine andere Weise. Denn maßgebend ist der Umstand, dass der Boden brachgelegen ist und nicht die Art des Eigentumerwerbs. Deswegen holte ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb von Bilāl ibn al-Ḥāriṯ al-Muzanī jene Landfläche von al-ʿAqīq zurück, die er nicht zu bewirtschaften vermochte, nachdem er ihm mitgeteilt hatte, dass der Gesandte Allahs (s) ihm das Land nicht zugeteilt habe, damit er es den Leuten vorenthaltet. Vielmehr teilte er es ihm zu, damit er es bewirtschaftet. Er solle deshalb jenen Teil behalten, den er zu bewirtschaften vermag, und den Rest zurückgeben. Da sprach Bilāl zu ihm: „Bei Allah, das tue ich nicht! Es ist doch ein Land, das mir der Gesandte Allahs zugeteilt hat." Doch ʿUmar sagte: „Bei Allah, du wirst es tun!" Er nahm ihm jenen Teil weg, den er nicht zu bewirtschaften vermochte, ohne ihn dafür irgendwie zu entschädigen, und teilte diesen unter den Muslimen auf. Ebenso wird von ʿUmar tradiert, dass er auf der Kanzel sprach:

«من أحيا أرضاً فهي له وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين»

Wer ein Ödland belebt, so gehört es ihm. Und ein Einzäunender hat keinen Anspruch (mehr) nach drei Jahren. Von Abū Yūsuf im Buch *al-Ḫarāǧ* tradiert. Auch sagte ʿUmar:

«مَنْ عطل أرضاً ثلاث سنين لم يعمرها، فجاء غيره فعمرها فهي له»

Wer ein Land drei Jahre lang brach liegen lässt, es nicht bewirtschaftet, sodann ein anderer

kommt und es bewirtschaftet, so gehört es ihm. Dies erwähnt ibn Ḥağar im *al-Fatḥ.* Hier ist der Konsens der Prophetengefährten darüber ergangen, dass demjenigen, der sein Land drei Jahre lang brach liegen lässt, dieses weggenommen und einem anderen gegeben wird.

Als *ḫarāǧ*-Boden bezeichnet man jenes Land, das durch Gewalt mit der Streitmacht der Muslime und ihrer Armee eröffnet, aber nicht unter den Kämpfern aufgeteilt wurde. Vielmehr beließ es der Imam in den Händen seiner Besitzer und legte einen *ḫarāǧ* darauf fest. Ursprung dieser Maßnahme war die Eröffnung des Iraks, aš-Šāms und Ägyptens in der Zeit ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭābs. Die Muslime verlangten von ihm, die Landflächen aufzuteilen, so, wie der Gesandte Allahs (s) mit dem Land von Ḫaibar verfuhr. An der Spitze derjenigen, die die Aufteilung des Landes forderten, standen Bilāl, ʿAbd ar-Raḥmān und az-Zubair. ʿAlī und Muʿāḏ hingegen rieten ʿUmar, das Land nicht aufzuteilen. So berichtet Abū ʿUbaid in seinem Buch *al-Amwāl*, *dass Muʿāḏ zu Umar sprach, als dieser nach al-Ǧābiya*[75] *kam und das Land unter den Muslimen aufteilen wollte: „Bei Allah, es wird das geschehen, was dir missfällt. Wenn du es heute aufteilst, werden gewaltige Einkünfte in den Händen dieser Leute sein. Sie werden vergehen und das Land wird (möglicherweise) in die Hand eines (einzigen) Mannes oder einer Frau fallen. Es werden andere Leute kommen, um den Islam zu schützen, aber nichts mehr (an Einkommen) vorfinden. Also finde eine Lösung, die dem ersten und letzten von ihnen reicht. Doch Bilāl und jene, die auf sei-*

[75] Ort in aš-Šām

ner Seite standen, drängten ʿUmar dazu, ihrer Forderung nachzukommen. Das veranlasste ʿUmar sogar zu sagen: „O Allah, verschone mich vor Bilāl und seinen Leuten." ʿ*Umar zog die Auswanderer (al-muhāğirūn) und die Unterstützer (al-anṣār) zurate. Mitunter sagte er ihnen: „Ich kam zur Ansicht, das Land mit seinen Heiden zurückzuhalten, ihnen auf das Land den ḫarāğ und auf ihre Köpfe die ğizya aufzuerlegen. Sie entrichten diese Gelder, die dann als faiʾ*[76] *für die Muslime gelten, für die Kämpfer, die Nachkommenschaft und für diejenigen, die auf sie folgen werden. Seht ihr diese (zahlreichen) Grenzorte? Benötigen diese nicht Männer, die dort Stellung halten? Seht ihr diese großen Länder, wie aš-Šām, die Halbinsel, Kufa, Basra und Ägypten? Müssen diese nicht mit Armeen gesichert werden, die man mit regelmäßigen Geldern versieht? Von wo sollen diese bezahlt werden, wenn man Land und Heiden aufteilt?" Da sagten sie alle: „Wir sind deiner Meinung, wie recht du gesprochen und gut du es gesehen hast."* Er belegte seine Meinung vor ihnen mit den Versen des *faiʾ* aus der Sure al-Ḥašr (59), wo es unter anderem heißt:

﴿ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ ﴾

Und diejenigen, die nach ihnen kamen, sagen: "Unser Herr, vergib uns und unseren Brüdern,

[76] Als *faiʾ* werden u.a. Beutegüter bezeichnet und solche, die den Muslimen kampflos zufallen. Man bezeichnet damit auch generell Einnahmen, mit denen ein Anspruch der Allgemeinheit verknüpft ist, die keine konkrete Ausgaberichtung haben und der Staat darüber verfügt.

***die uns im Glauben vorangingen […].*"** (59:10) Er zog diese *āya* als Beleg dafür heran, dass diejenigen, die nach ihnen kommen, von den Kindern der *ṣaḥāba*[77], der *tābiʿūn*[78] und der *tābiʿū at-tābiʿīn*[79], und all jene, die bis zum Tage der Auferstehung folgen werden, ein Anrecht auf diesen faiʾ haben.

ʿUmar war also der Ansicht, dass die Notwendigkeit es erforderlich macht, eine permanente Einnahmequelle zu schaffen, aus der Soldaten entlohnt, Donationen bezahlt und die staatliche Verwaltung finanziert werden kann. Auch sollen die Bedürftigen bis zum Ende der Zeit davon etwas erhalten. All diese Ausgabenbereiche erfordern eine dauerhafte Finanzierungsquelle, die nicht versiegt. Sein Denken und Verständnis der *faiʾ*-Verse aus der Sure al-Ḥašr führten ihn zur Entscheidung, die Länder nicht unter den Muslimen aufzuteilen, sondern sie unveräußert in den Händen ihrer Besitzer zu belassen und mit einem *ḫarāǧ* zu belegen, der als allgemeine dauerhafte Einnahme (*faiʾ*) gilt und von dem die Armeen der Muslime sowie ihre sämtlichen Betreuungseinrichtungen finanziert werden. Diese Bedeutung wird aus folgender Aussage ʿUmars deutlich: *Bei Dem, in Dessen Hand meine Seele liegt! Beließe ich die letzten der Menschen dann nicht mittellos mit nichts in der Hand, hätte ich jedes Dorf, dass mir eröffnet wurde, aufgeteilt, wie der Prophet (s) Ḫaibar aufgeteilt hat. Doch ich überlasse es ihnen als Schatztruhe, die sie dauerhaft unter sich aufteilen.* Bei al-Buḫārī tradiert.

---

[77] Prophetengefährten.
[78] Generation, die auf die Gefährten folgte und von ihnen lernte.
[79] Auf die *tābiʿūn* folgende Generation, die von diesen lernte.

Daraus erkennt man, dass das Stammeigentum des *ḫarāǧ*-Landes allen Muslimen gehört und ihnen vorbehalten ist. Dessen Verbleib in den Händen seiner Besitzer dient nur seiner Bewirtschaftung und Nutzbarmachung in Vertretung der Muslime. Dafür, dass ihnen das Nutzungs- und Ausbeutungsrecht des Bodens weiterhin belassen wird, entrichten sie einen bestimmten *ḫarāǧ* auf das Land. So liegt das Stammeigentum des Bodens nicht in ihrer Hand, jedoch wurde ihnen das Nutzeigentum zugesprochen. Deshalb ist die Meinung einiger Gefährten und vieler Gelehrter, dass man dieses Land nicht kaufen darf. Dazu zählen ʿUmar, ʿAlī, ibn ʿAbbās, ʿAbdullāh ibn ʿUmar, al-Auzāʿī und Mālik. Al-Auzāʿī sagte dazu: *Die Imame der Muslime untersagen nach wie vor, das ǧizya-Land zu kaufen. Und ihre Gelehrten erklären dies für unerwünscht.* Auch berichtet aš-Šaʿbī, *dass ʿUtba ibn Farqad ein Land am Ufer des Euphrat kaufte, um darauf Zuckerrohr anzubauen. Er erzählte es ʿUmar und dieser fragte: „Von wem hast du es gekauft?" Er antwortete: „Von seinen Eigentümern." Als die muhāǧirūn und anṣār zusammenkamen, sagte ʿUmar: „Das sind seine Eigentümer. Hast du von ihnen irgendetwas gekauft?" Er antwortete: „Nein!" Da sagte ʿUmar: „Also gib es denen zurück, von denen du es gekauft hast, und nimm dein Geld."* Sie erachteten es als unerwünscht, das *ḫarāǧ*-Land von den Schutzbefohlenen zu kaufen, weil sein Stammeigentum (*raqaba*) unveräußerlich den Muslimen gehört. Sie ähnelt somit der frommen Stiftung, die ja nicht verkauft werden kann. Auch führt dessen Kauf von den Schutzbefohlenen dazu, dass der Muslim den *ḫarāǧ* bezahlen muss. Sie empfanden jedoch den *ḫarāǧ* als Erniedrigung, über den die Muslime erhaben sein sollten. Sie

sagten sogar: „Wer den *ḫarāǧ* akzeptiert, der hat Erniedrigung und Geringschätzung gebilligt." Es gibt jedoch andere unter den Gefährten und Gelehrten, die den Kauf von solchem Land für zulässig erklärten. Auch kauften einige unter den Gefährten Flächen vom *ǧizya*-Land. So wird berichtet, dass ibn Masʿūd von Dahqān ein Land erwarb. Auch sagte aṯ-Ṯaurī: „Wenn der Imam das mit Gewalt eröffnete Land in den Händen seiner Besitzer billigt, so können sie es vererben und verkaufen." Ähnliches wird von ibn Sīrīn und al-Qurṭubī tradiert. Und von Aḥmad wird berichtet, dass er sagte: „Wenn der Kauf leichter ist, dann soll man das kaufen, was einem genügt und einem die Abhängigkeit von den Gaben der Menschen erspart."

Bei genauer Untersuchung erkennt man, dass das Land, das mit Gewalt eröffnet und dessen Verbleib in den Händen seiner Besitzer gebilligt wurde, auf dass sie einen *ḫarāǧ* darauf entrichten, über unzählige Generationen hinweg den Kinder von den Eltern vererbt wurde, ohne dass irgendeiner unter den Gefährten oder den Muslimen dies anprangerte. Dies ist ein definitiver Beweis dafür, dass der *ḫarāǧ*-Boden gleich dem *ʿušr*-Boden vererbt werden kann. Beim *ḫarāǧ*-Boden wird allerdings nur das dauerhafte Nutzeigentum vererbt, nicht aber das Stammeigentum. Denn dieses liegt in den Händen aller Muslime. Was hingegen die Nutznießung des Bodens betrifft, so hat ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb den Bewohnern des Landes den Besitz der dauerhaften Nutznießung daraus bis zum Ende der Zeit zugesprochen. Diese Nutznießung (*al-manfaʿa*) geht ins Eigentum über und kann vererbt werden. Der Eigentümer der Nutznießung kann damit alle Arten von Rechtshandlungen durchführen, wie z. B. Verkauf,

Pfändung, Schenkung, testamentarisches Vermächtnis und ähnliches.

Dies zum einen. Zum anderen ist im *ḫarāǧ* keine Erniedrigung gegeben, sondern in der *ǧizya* auf die Person. Denn der Landbesitzer zahlt den *ḫarāǧ* im Gegenzug dafür, dass ihm das Nutzeigentum des Bodens, das ihn dazu befähigt, den Boden zu bewirtschaften und daraus Nutzen zu ziehen, weiterhin zugesprochen bleibt. Deshalb tritt die Bedeutung von Erniedrigung und Geringschätzung hier nicht zutage. Denn er zahlt im Gegenzug für einen Nutzen. Und bei keinem Geldbetrag, der im Gegenzug für einen Nutzen gezahlt wird, ist eine Erniedrigung erkennbar. So ist ersichtlich, dass in der Miete, die der Mensch im Gegenzug für den Nutzen des Wohnens oder der Benützung als Geschäftslokal bezahlt, keinerlei Erniedrigung steckt. Der *ḫarāǧ* wird im Gegenzug für den Besitz des Nutzungsrechts des Bodens entrichtet und gilt demnach nicht als Erniedrigung. Somit trifft denjenigen, der den *ḫarāǧ*-Boden erwirbt, keinerlei Erniedrigung.

Darüber hinaus besteht im Ungläubigen, dem das eröffnete Land im Gegenzug für einen *ḫarāǧ*, den er darauf entrichtet, zugesprochen wurde, die Möglichkeit, dass er oder seine Nachkommenschaft zum Islam übertritt. Mit diesem Übertritt geht das Nutzeigentum des Bodens von einem Ungläubigen auf einen Muslim über. Somit geht auch die Entrichtung des *ḫarāǧ* von einem Ungläubigen auf einen Muslim über. Dies ist auch tatsächlich passiert. So sind die Bewohner des Irak, aš-Šāms, Persiens, Ägyptens und der anderen eröffneten Länder zu Muslimen geworden. Nun waren es Muslime, die den *ḫarāǧ* entrichteten. Und im Übergang des Eigentums eines *ḫarāǧ*-Bodens von einem

Muslim zum anderen durch Kauf, Verkauf, Schenkung oder Erbschaft gibt es keinen Unterschied. Denn alle Muslime sind ebenbürtig. So existiert kein Unterschied zwischen dem Eigentum eines Muslims und dem eines anderen. Somit wird klar, dass im Eigentumsübergang des *ḫarāǧ*-Bodens von einem Muslim zum anderen durch Erbschaft, Kauf, Schenkung, testamentarisches Vermächtnis oder andere Rechtshandlungen nichts Verwerfliches steckt. Die Eigenschaft des Bodens und welche Art von Tributen darauf anfällt, bleibt bis zum Ende der Zeit bestehen, und zwar ungeachtet dessen, wer der Landeigentümer ist und wie oft die Eigentümer gewechselt haben. Denn seine Eigenschaft als Land, das durch Gewalt eröffnet wurde, bleibt bis zum Ende der Zeit bestehen und ändert sich nicht. Der Übergang des Nutzeigentums von einem Ungläubigen zu einem Muslim ändert diese Eigenschaft nicht und ändert auch nicht den Betrag an *ḫarāǧ*, der darauf verpflichtend abzuführen ist. Denn der *ḫarāǧ* ist mit dem eröffneten Land verknüpft, das in den Händen seiner Besitzer belassen wurde, und nicht mit der Art des Eigentumerwerbs.

Wer das Nutzeigentum eines Landes besitzt, der darf sein Nutzungsrecht verkaufen und den Erlös dafür einbehalten. Denn die Nutzleistungen können verkauft und deren Erlöse beansprucht werden. Niemand kann dem Eigentümer das Nutzungsrecht entreißen, nicht einmal der Kalif der Muslime. Abū Yūsuf führt aus: *Wenn der Imam der Ansicht ist, ein Land, das er mit Gewalt eröffnet hat, nicht aufzuteilen und meint, dass es vorteilhaft wäre, es in den Händen seiner Besitzer zu belassen, wie es ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb mit der Grünfläche tat, so steht ihm das zu. Es wird zu einem*

ḫarāǧ-Land. Er darf es ihnen dann nicht mehr wegnehmen. Für sie stellt es ein Eigentum dar, das sie vererben und verkaufen dürfen. Er legt darauf einen ḫarāǧ fest. Keinem späteren Kalifen steht es zu, wenn frühere Gouverneure jemandem ein Land aus der Grünfläche zugeteilt haben, diese Zuteilung rückgängig zu machen. Er darf es aus der Hand dessen, der es besitzt, nicht entreißen, und zwar unabhängig davon, ob dieser es geerbt oder gekauft hat. Wenn ein Gouverneur das Land jemandem entreißt und es jemandem anderen zuteilt, so entspricht dies einer Usurpation (ġaṣb): Er hat das Land von jemandem usurpiert und es jemand anderem gegeben. So ist es dem Imam nicht erlaubt und auch nicht möglich, irgendeinem unter den Menschen das Recht eines Muslim oder einer Vertragsperson zuzuteilen. Nichts davon spricht er anderen Leuten zu, das nicht einen Rechtsanspruch für den Geschädigten ihm gegenüber zur Folge hätte. Mit diesem Anspruch kann der Geschädigte sein Recht von ihm einfordern. Demzufolge muss der Staat - wenn er ein *ḫarāǧ*-Land für eine Angelegenheit von öffentlichem Interesse benötigt, auf das die Muslime nicht verzichten können - dem Landeigner den Preis für das Nutzeigentum - nicht für das Stammeigentum - des konfiszierten Landes bezahlen. Denn der Eigentümer des *ḫarāǧ*-Landes verfügt nur über das Nutz-, nicht über das Stammeigentum des Bodens. Das Stammeigentum liegt vielmehr in den Händen der Gesamtheit der Muslime. Deshalb muss der Staat ihm den Preis dessen entrichten, was er besitzt, nämlich das Nutzungsrecht des Bodens, ungeachtet dessen, wie groß oder klein dieser Anteil ausfallen mag. Der Staat darf sich nicht darauf beschränken, ihm nur den Preis dessen zu ersetzen, was er an Gebäuden oder Baumplan-

tagen darauf errichtet hat. Dies entspräche nämlich der Usurpation eines Anspruchs, den er besitzt. Er besitzt nämlich sowohl das, was an Gebäuden oder Baumplantagen darauf errichtet wurde, als auch das, was dem Boden an Produktions- und permanenter Nutzungskapazität innewohnt. So muss der Preis all dessen geschätzt werden. Insbesondere auch deshalb, weil der Eigentümer das Land möglicherweise um etliche Zehntausend gekauft hat, während das, was sich an Gebäuden oder Bäumen darauf befindet, nur einige Hundert wert sein könnte. Sich darauf zu beschränken, ihm nur das zu ersetzen, was sich an Gebäuden oder Bäumen darauf befindet, wäre ihm gegenüber ungerecht und würde sein Recht unterschlagen. Sollte der Staat ihm nicht den vollständigen Preis dessen bezahlen, was seinem Land an Nutzen innewohnt, wäre er ein Usurpator (*ġāṣib*). Hier gelten die gleichen Regeln wie beim Verkauf irgendeines Nutzgegenstandes. Es muss der Preis des ganzen Nutzens bezahlt werden, der aus dem Gegenstand erwächst.

Alle ob erwähnten Rechtssprüche, die den *ḫarāǧ*-Boden betreffen, gelten für jene Landflächen, die dem landwirtschaftlichen Anbau dienen. Dient das Land in den eröffneten Gebieten hingegen Wohnzwecken, so ist sein Rechtsspruch ein anderer. Auf Land für Wohnzwecke fällt nämlich kein *ḫarāǧ* an. Sowohl das Stamm- als auch das Nutzeigentum werden in diesem Falle übertragen. Das geht aus dem Konsens der Prophetengefährten (*iǧmāʿ aṣ-ṣaḥāba*) hervor. Als nämlich die Muslime den Irak eröffneten, steckten sie zur Errichtung der Städte Basra und Kufa Landflächen ab und teilten diese untereinander auf. In der Zeit ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭābs wurden sie mit seiner Erlaubnis zu

rechtmäßigen Vollbesitzern dieser Flächen und hatten sowohl deren Stamm- als auch deren Nutzeigentum inne. Auch die Gefährten des Gesandten Allahs (s) wohnten dort. Gleiches gilt für die Stadtflächen aš-Šāms, Ägyptens und der anderen eröffneten Gebiete. Für keine dieser Bodenflächen haben sie einen *ḫarāǧ* entrichtet. Sie wurden gekauft und verkauft wie jedes andere Gut, in dessen Vollbesitz man ist. Ebenso wenig ist darauf eine *zakāt* zu entrichten. Es sei denn, sie werden als Handelsware benützt, dann ist darauf die *zakāt* auf Handelsware zu entrichten.

Somit liegt die Entscheidung über das mit Gewalt eröffnete Land beim Imam. Wenn er möchte, kann er es aufteilen, wie der Gesandte Allahs (s) das Land von Ḫaibar aufgeteilt hat. Er kann es auch unveräußert in den Händen seiner Besitzer belassen und es mit einem *ḫarāǧ* belegen, der als *faiʾ* für die Muslime gilt, wie es ʿUmar mit den Grünflächen des Irak, aš-Šāms und Ägyptens getan hat. Er führt das durch, was er im Interesse der Muslime erachtet.

Als Land des Friedensabkommens (*arḍ aṣ-ṣulḥ*) bezeichnet man jedes Land, mit dessen Bewohnern ein Friedensabkommen mit bestimmten Vereinbarungen geschlossen wurde. Die Muslime müssen die Vertragsvereinbarungen – ganz abgesehen von ihrer Art - erfüllen und einhalten, und zwar gemäß den in Koran und Sunna erwähnten *āyāt* und richtigen Hadithen, die die Einhaltung und Erfüllung der Verträge zur Pflicht erheben.

Das Land des Friedensabkommens ist von unterschiedlichem Typ, je nach Art der Vereinbarungen, die im Friedensvertrag abgeschlossen wurden. Dazu zählt ein Land, das den Muslimen übergeben wird und die

Bewohner davon abziehen müssen wie es mit den Juden der Banū an-Naḍīr geschah. So vereinbarte der Gesandte Allahs (s) mit ihnen, dass sie aus Medina abziehen. Sie konnten mitnehmen, was die Kamele an Vermögen und Gütern zu tragen vermochten, bis auf die Waffen. Ihr Land zählte zu dem, was Allah seinem Gesandten an kampfloser Beute (*faiʾ*) beschert hat. Die Entscheidung über diese Art von Land ist dem Imam überlassen, er geht damit so vor, wie es seiner Ansicht nach im Interesse der Muslime liegt.

Ebenso zählt dazu ein Land, bei dem das Friedensabkommen mit seinen Einwohnern vorsieht, dass sein Eigentum in ihren Händen verbleibt und wir ihren Verbleib darauf für einen bestimmten *ḫarāǧ*, den sie entrichten, billigen. Das Stamm- und Nutzeigentum des Landes bleibt dabei gemäß den Vertragsvereinbarungen in ihren Händen. Sie können damit sämtliche Geschäftshandlungen durchführen gleich irgendeinem Vermögensgut, das sie besitzen. So können sie es verkaufen, in eine Stiftung einbringen, verschenken und auch vererben. Darauf haben sie nur den mit ihnen im Friedensabkommen vereinbarten *ḫarāǧ* zu entrichten, nicht mehr. Dieser *ḫarāǧ* ist hier als *ǧizya* einzustufen. Deswegen würde ein Muslim, sollte das Land in sein Eigentum übergehen, darauf keinen *ḫarāǧ* entrichten, da es im Grunde kein *ḫarāǧ*-Land ist. Auch wenn sie den Islam annehmen, würde der *ḫarāǧ* von ihnen wegfallen. Genauso wie auch die *ǧizya* wegfällt, wenn die Person den Islam annimmt. Beispiel dafür ist das Land Haǧars und Bahrains. So sind Haǧar und Bahrain durch einen Friedensvertrag eröffnet worden, ebenso Ailat ʿAqaba, Dūmat al-Ǧāndal und Aḫruḥ. Diese Ortschaften entrichteten an den Gesandten Allahs (s) die *ǧizya.*

Gleiches gilt für die Städte aš-Šāms, bis auf den Ort Qaisārīya. Auch die Gebiete der Halbinsel und die Ḫurāsāns wurden alle oder großteils durch einen Friedensvertrag eröffnet. Deswegen ist ihr Rechtsspruch der des Friedensabkommens.

In diese Kategorie fällt ebenso ein Land, mit deren ungläubigen Einwohner ein Friedensvertrag geschlossen wurde, der besagt, dass das Land uns gehört, sie aber darauf belassen werden und im Gegenzug für einen vereinbarten *ḫarāǧ* es weiter bewirtschaften dürfen. Dieses Land erhält den Rechtsspruch des durch Krieg eröffneten Landes und sein *ḫarāǧ* entspricht dem der Kriegseröffnung.

Dār al-kufr und *dār al-islām*

Dār bedeutet im Arabischen der Ort, die Wohnstätte und die Ortschaft. Sprachlich wird damit auch der Stamm bezeichnet. *Dār al-ḥarb* bedeutet das Land des Feindes. Es existiert keine Meinungsverschiedenheit darüber, dass die Länder der Ungläubigen, die von Ungläubigen bewohnt werden und wo die Gesetze des Unglaubens Anwendung finden, als *dār al-ḥarb* (Stätte des Krieges) bzw. *dār al-kufr* (Stätte des Unglaubens) einzustufen sind. Ebenso existiert keine Meinungsverschiedenheit darüber, dass das Schlachtfeld, das die Muslime erbeutet haben, wo sie die Gesetze des Islam aber noch nicht angewendet haben, als Stätte des Krieges bzw. des Unglaubens gilt, auch wenn es sich in Händen der Muslimen befindet. Deswegen sagen die Gelehrten: **Wenn die Beute in der Stätte des Krieges aufgeteilt wurde, dann steht es demjenigen, der seinen Anteil davon erhalten hat, zu, damit Geschäftshandlungen wie Verkauf oder ähnliches durchzuführen.** Die Begriffe *dār al-ḥarb* bzw. *dār al-kufr* haben dieselbe Bedeutung. Sie bezeichnen das Land des Feindes und das Schlachtfeld. Auch existiert (unter den Gelehrten) kein Disput darüber, dass der Begriff *dār al-islām* (Stätte des Islam) jene Länder bezeichnet, die der Herrschaft des Islam unterworfen sind und von den Muslimen regiert werden, und zwar ungeachtet dessen, ob die Einwohner Muslime oder Schutzbefohlene sind. Die Gelehrte erwähnen darüber hinaus, dass die Stätte des Unglaubens zu einer Stätte des Islam wird, sobald die Gesetze des Islam sich darin etablieren. Allerdings waren sie uneins darüber, wann die Stätte des Islam zu einer Stätte des Unglau-

bens wird. Einige *muǧtahidūn*[80] meinten, dass die Stätte des Islam nur unter drei Bedingungen zu einer Stätte des Unglaubens werden kann: Erstens, wenn die Gesetze des Unglaubens sich dort (erneut) etablieren. Zweitens, wenn sie sich an der Grenze zu der Stätte des Unglaubens befindet. Und drittens, wenn kein Muslim und kein Schutzbefohlener mehr mit der anfangs erteilten Schutzgewähr (*amān*) – nämlich der Schutzgewähr der Muslime – sich dort sicher aufhalten kann. Diese Aussage baut nicht auf einem Rechtsbeleg auf. Sie ist vielmehr eine Realitätsbeschreibung der Stätte. Offenbar ergab sie sich daraus, dass die Ungläubigen, als es zum Krieg zwischen ihnen und den Muslimen kam, islamisches Land an sich rissen. Der Krieg zwischen beiden Seiten um dieses Territorium setzte sich fort. Und so wurde diese Situation als der Fall erachtet, in dem sich eine Stätte des Islam in eine Stätte des Unglaubens verwandeln kann. Auf diesen Fall hat man sich beschränkt. Andere *muǧtahidūn* meinten dagegen, dass die Stätte des Islam sich in eine Stätte des Unglaubens verwandelt, sobald die Gesetze des Unglaubens dort hochkommen. Der Beweisaspekt für diese Aussage ist der Umstand, dass die Ausdrücke *dār al-islām* (Stätte des Islam) und *dār al-kufr* (Stätte des Unglaubens) in einer Genitivkonstellation die Stätte jeweils dem Islam bzw. dem Unglauben zuschreiben. Diese Zuschreibung im Genitiv (*iḍāfa*) kann nur dann erfolgen, wenn der Islam bzw. der Unglauben in der Stätte hochkommt und sich dort etabliert. Genauso wird das Paradies als Stätte des Friedens (*dār as-salām*) und die Hölle als Stätte des

[80] Gelehrte, die zur Ableitung islamischer Rechtssprüche in der Lage sind.

Verderbens (*dār al-bawār*) bezeichnet, weil sich im Paradies friedvolles Glück und in der Hölle das Verderben einstellt. Das Aufkommen des Islam und des Unglaubens erfolgt durch die Etablierung ihrer Gesetze. Sollten sich also die Gesetze des Unglaubens in einer Stätte etablieren, so ist sie zu einer Stätte des Unglaubens geworden, da die Genitiv-Zuschreibung in diesem Falle zutrifft. Demzufolge wird die Stätte zu einer Stätte des Islam, wenn sich die islamischen Gesetze darin etablieren, ohne dass eine weitere Bedingung berücksichtigt werden müsste. Ebenso wird sie zu einer Stätte des Unglaubens, wenn die Gesetze des Unglaubens darin hochkommen.

Nachdem die Angelegenheit nun mit der Realität der Stätte verbunden ist, hat der Umstand, ob die Stätte an die Stätte des Unglaubens - also des Krieges – angrenzt oder nicht bei der Erörterung keine Relevanz. Denn alle Grenzorte (*ṯuġūr*) der islamischen Länder liegen an der Grenze zur Stätte des Krieges, also des Unglaubens. Trotzdem gelten sie mit dem Konsens der Prophetengefährten als Stätte des Islam. Wäre die Grenzlage eine Bedingung, dann müssten sämtliche Grenzorte als Stätte des Unglaubens erachtet werden. Würde man andererseits aber den Umstand, dass der Schutz des Landes (*amān*) allein durch die Muslime gewährleistet sein muss, nicht zu einer Bedingung bei der Kategorisierung der Stätte als Stätte des Islam erheben, würde dies dazu führen, dass die islamischen Länder, die unter dem Einfluss der Ungläubigen und unter ihrem Schutze stehen, zu einer Stätte des Islam erklärt werden, wenn der Islam dort zur Anwendung kommt. Dies, obwohl die Muslime unter dem Schutze der Ungläubigen und nicht der Muslime stehen. Die

Wahrheit ist jedoch, dass beim Erachten der Stätte als Stätte des Islam bzw. des Unglaubens zwei Faktoren berücksichtigt werden müssen: Zum einen ist es das Regieren nach dem Islam, zum anderen die Gewährleistung des Schutzes (*amān*) allein durch die Hand der Muslime, d. h. durch ihre Macht. Sind diese beiden Faktoren in einer Stätte vorhanden – d. h. wird sie nach dem Islam regiert und liegt ihr Schutz in Händen der Muslime – dann ist sie als Stätte des Islam zu bezeichnen und hat sich von einer Stätte des Unglaubens (*dār al-kufr*) in eine Stätte des Islam (*dār al-islām*) verwandelt. Fehlt ihr einer der beiden Faktoren, wird sie nicht zu einer Stätte des Islam. Gleiches gilt für eine Stätte des Islam, in der nicht nach den islamischen Gesetzen regiert wird; sie verwandelt sich dadurch in eine Stätte des Unglaubens. Sie gilt auch dann als Stätte des Unglaubens, wenn sie zwar mit den Islam regiert wird, ihr Schutz aber nicht in Händen der Muslime liegt und nicht durch ihre Macht gewährleistet wird, sondern sich in Händen der Ungläubigen befindet und durch ihre Macht erfolgt. Demzufolge gelten heute alle Länder der Muslime als Stätte des Unglaubens, weil sie nicht mit dem Islam regiert werden. Sie bleiben auch dann eine Stätte des Unglaubens, wenn die Ungläubigen einen Muslim darin einsetzen, der zwar nach dem Islam regiert, sich aber unter ihrer Kontrolle befindet und sein Schutz durch sie gewährleistet wird. In diesem Falle würde es sich nach wie vor um eine Stätte des Unglaubens handeln. Damit die Länder der Muslime sich in eine Stätte des Islam verwandeln, muss die Regentschaft des Islam darin errichtet werden und ihr Schutz muss in Händen der Muslime, d. h. in ihrer Macht, liegen. Demzufolge belegt die Realität einer Stätte, dass es zwei Kriterien

sind, anhand derer man sie als Stätte des Islam oder des Unglaubens klassifiziert, nämlich das Kriterium der Regentschaft und des Schutzes. Denn der Schutz ist Teil der Erforderlichkeiten der Regentschaft. Sollte also der Stätte des Islam die Regentschaft des Islam oder der Schutz durch die Muslime abhandenkommen, wird es zu einer Stätte des Unglaubens, sobald sie eine dieser beiden Eigenschaften verliert. Denn die Bedingung dafür, dass eine Stätte als Stätte des Islam bestehen bleibt, ist, dass sie mit dem Islam regiert wird und dass ihr Schutz durch die Muslime gewährleistet wird. Was die Stätte des Unglaubens anlangt, so wird sie erst dann zu einer Stätte des Islam, wenn sie mit dem Islam regiert wird und ihr Schutz zu einem Schutz durch die Macht der Muslime geworden ist. Werden diese beiden Bedingungen nicht erfüllt, bleibt es eine Stätte des Unglaubens. Dass nach dem Islam regiert wird und der Schutz durch die Muslime gewährleistet ist sind zwei untrennbar miteinander verknüpfte Bedingungen, um eine Stätte als Stätte des Islam bezeichnen zu können.

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass die Einteilung einer Stätte als Stätte des Islam oder des Unglaubens mit der Realität der Stätte verknüpft ist. Der Begriff *dār* (Stätte) bezeichnet in der Sprache den Stamm. *Dār al-ḥarb* ist das Feindesland bzw. die Stätte des Krieges. So sagt man *dār al-ḥarb* und *dār al-islam* oder *dār al-kufr* und *dār al-islām.* Beides (*dār al-ḥarb* und *dār al-kufr*) hat dieselbe Bedeutung. Den Muslimen ist nämlich der Krieg, d. h. das Kämpfen, befohlen worden, bis die Menschen sagen: *„Lā ilāha*

illā l-lāh."[81], oder sich den islamischen Gesetzen unterwerfen. Unterwerfen sie sich den islamischen Gesetzen, wird der Kampf gegen sie beendet, auch wenn sie ungläubig bleiben. Treten sie nicht in die Herrschaft des Islam ein, werden sie bekämpft. Der Grund für den Kampf gegen sie ist also die Tatsache, dass sie Ungläubige sind, die sich der islamischen Botschaftsverkündung verwehrt haben. Und der Grund für die Beendigung des Kampfes gegen sie ist der Umstand, dass sie die Regentschaft des Islam akzeptiert haben. Werden sie mit dem Islam regiert und bleiben ungläubig, so hat sich der Grund ergeben, um den Kampf gegen sie zu beenden. In diesem Falle ist die Beendigung des Krieges zu einer Pflicht geworden. Dies belegt, dass die Etablierung der islamischen Regentschaft über sie der Umstand ist, der ihre Länder von einer Stätte des Krieges in eine Stätte des Islam verwandelt hat. Die Regentschaft des Islam ist also der Faktor, von dem die Fortsetzung oder Beendigung des Krieges abhängt. Das ist ein Beleg dafür, dass die Eigenschaft, die festlegt, ob es sich bei einer Stätte um eine Stätte des Islam oder des Unglaubens handelt, die Regentschaft des Islam ist. Regentschaft bzw. Herrschaft bedeutet aber, dass die innere und äußere Sicherheit, d. h. der Schutz (*amān*), durch diese, d. h. durch die Macht des Islam, gewährleistet ist. Durch die Attribuierung als Regentschaft wurde also der Aspekt des Schutzes (implizit) hervorgehoben. Demzufolge bestimmen die Regentschaft mit den Gesetzen des Islam und der Schutz, der ja eine ihrer Erforderlichkeiten verkörpert, die Attribuierung einer Stätte als Stätte des Islam oder

[81] Es gibt keinen Gott außer Allah

des Krieges. Beweis dafür ist auch die Tatsache, dass die Muslime, sollte der Kalif, der ja Oberhaupt des Staates ist, nicht (mehr) nach dem Islam regieren und die Gesetze des Unglaubens anwenden, verpflichtet sind, ihn zu bekämpfen, bis er zur Regentschaft mit dem Islam zurückkehrt. Ebenso ist es für den Imam verpflichtend, die Muslime, sollten sie die Gesetze des Islam aufgeben, zu bekämpfen, bis sie zu den Gesetzen des Islam zurückkehren. Dies ist ein weiterer klarer Beleg dafür, dass der Krieg die Folge für diejenigen ist, die von der Regentschaft des Islam ablassen, auch wenn sie Muslime sind. Es indiziert das Merkmal, an dem eine Stätte als Stätte des Krieges erkannt werden kann. Die Formulierungen „Stätte des Unglaubens" (*dār al-kufr*) bzw. „Stätte des Krieges" (*dār al-ḥarb*) sind dabei bedeutungsgleich. Darüber hinaus bedeutet die Verknüpfung des Begriffs „Stätte" mit einem bestimmten Nomen im Genitiv (*muḍāf*), dass das Nomen eine Attribuierung des Begriffs darstellt. Bei dem Ausdruck „Stätte des Unglaubens" wurde die Stätte mit dem Nomen „Unglauben" im Genitiv verknüpft. Die Stätte selbst (als lebloser Gegenstand) kann aber nicht mit dem Unglauben attribuiert werden. Somit ist es eine Attribuierung der dort bestehenden Herrschaft. Ebenso kann bei der Stätte des Islam nicht die Städte selbst mit dem Islam attribuiert werden. Vielmehr wird die dortige Herrschaft damit attribuiert. Zudem handelt es sich bei (neu) eröffneten Ländern, in denen alle Einwohner noch Ungläubige sind, die aber nach dem Islam regiert werden, definitiv um eine Stätte des Islam.

Al-muwālāt – die Verbundenheit der Gläubigen mit den Ungläubigen

Der Erhabene sagt:

﴿ لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ ﴾

Die Gläubigen sollen nicht die Ungläubigen anstelle der Gläubigen zu Freunden nehmen. Wer das tut, hat nichts mit Allah gemein, es sei denn, ihr wollt euch schützen (tuqāt) vor ihnen. Und Allah warnt euch vor Sich selbst. Und zu Allah ist das letztliche Sein. (3:28) Yaʿqūb und Sahl rezitierten *taqīya* (anstatt *tuqāt*), dies ist die Lesart von al-Ḥasan und Muǧāhid, die anderen rezitierten *tuqāt*. In der Sprachenzyklopädie *al-Muḥīṭ* heißt es: *At-Tauqiya bedeutet Betreuung und Bewahrung. Ittaqaitu aš-šaiʾa wa taqaituhu, ittaqaituhu wa t-taqīh taqīyatan wa tiqāʾan bedeutet: Ich nahm mich vor einer Sache in Acht.* Diese Textstelle in der *āya* legt ihr Thema fest; auch determiniert die sprachliche Bedeutung des Wortes *taqīya* dessen Bedeutung in der *āya*, da keine erwiesene islamrechtliche Bedeutung für den Begriff ergangen ist. Somit muss er ausschließlich in seiner sprachlichen Bedeutung erklärt werden. Allein auf dieser Basis muss man die *āya* allgemein und im Detail verstehen. Was als Offenbarungsanlass dazu an Hadithen ergangen ist, kann – wenn es authentisch ist - auf Detailaspekte in der *āya* hinweisen, aber nicht ihr

Thema verändern und auch nicht die Bedeutung ihrer Sätze im Lichte des sprachlichen und islamrechtlichen Regelwerks. Das Thema der *āya* ist klar. Es ist dies die *muwālāt*, d. h. die Verbundenheit, der Gläubigen mit den Ungläubigen. Der Text lautet:

﴿ لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ ﴾

Die Gläubigen sollen nicht die Ungläubigen anstelle der Gläubigen zu Freunden nehmen. Wenn nun eine *āya* oder ein Hadith zu einem bestimmten Thema ergangen ist, so gelten sie spezifisch für dieses Thema und umfassen nichts anderes. Und das hier behandelte Thema ist die freundschaftliche Verbundenheit der Gläubigen mit den Ungläubigen, was von der *āya* zwingend untersagt wurde. Es handelt sich dabei auch nicht um die einzige *āya* zu diesem Thema. Vielmehr sind etliche Verse dazu ergangen. So sagt der Erhabene beispielsweise:

﴿ بَشِّرِ ٱلْمُنَٰفِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ۝١٣٨ ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۚ ﴾

Überbringe den Heuchlern die Frohbotschaft, dass ihnen schmerzliche Strafe zuteilwird. (138) Diejenigen, die die Ungläubigen anstelle der Gläubigen zu Freunden nehmen. (4:138-139) Auch sagt Er:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾

Ihr, die ihr glaubt! Nehmt nicht die Ungläubigen anstelle der Gläubigen zu Freunden. (4:144) Und Er sagt:

﴿ لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾

Du wirst kein Volk finden, das an Allah und an den Jüngsten Tag glaubt und denjenigen Zuneigung entgegenbringt, die sich Allah und Seinem Gesandten widersetzen [...]. (58:22) Auch sagt der Erhabene:

﴿ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ﴾

Nehmt nicht die Juden und Christen zu Freunden. (5:51) Und Er sagt:

﴿ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ ﴾

Nehmt nicht Meinen Feind und euren Feind zu Freunden. (60:1) Auch sind noch weitere Verse zu dem Thema offenbart worden. Das Thema ist also die freundschaftliche Verbundenheit der Gläubigen mit den Ungläubigen, und der Rest der *āya* ist lediglich eine detaillierte Ausführung dazu. So hat Allah, der Erhabene, den Gläubigen untersagt, die Ungläubigen zu trauten Freunden zu nehmen. Diese Untersagung verknüpfte Er mit einem apodiktischen Indiz, indem Er ausführte, dass Er Sich von demjenigen, der dies tut und die Ungläubigen zu Freunden nimmt, lossagt. Danach nahm Er aus dieser apodiktischen Untersagung einen Fall heraus, und zwar den, dass der Muslim vom Ungläubigen Schaden fürchtet. In so einer Situation ist

es dem Muslim erlaubt, den Ungläubigen zu einem Freund zu nehmen, um den Schaden von sich abzuwenden. Dies ist der Fall, wenn sich der Muslim unter der Herrschaft des Ungläubigen befindet und machtlos ist. Mit anderen Worten erlaubt der Umstand, sich vor dem Ungläubigen schützen zu wollen, dass man sich ihn zum Freunde nimmt. Ist das Schutzbedürfnis verschwunden, dann ist die freundschaftliche Verbundenheit mit ihm verboten. Demzufolge ist das Thema nicht die Freundschaft nach außen zu zeigen, während man etwas Anderes verbirgt. Vielmehr geht es darum, den Fall der Schutzsuche des Gläubigen vor dem Ungläubigen, wenn sich der Gläubige im Zustand der Machtlosigkeit befindet, von dem allgemeinen Verbot der freundschaftlichen Verbundenheit mit dem Ungläubigen auszunehmen. Die *āya* bedeutet, dass es den Gläubigen zwingend untersagt ist, die Ungläubigen zu vertrauten Freunden zu nehmen, sie zu Hilfe zu ziehen, bei ihnen Schutz zu suchen, eine Verbundenheit und gegenseitige Zuneigung mit ihnen zu pflegen. So hat der Erhabene den Gläubigen die traute Freundschaft mit Ungläubigen anstelle der Gläubigen verboten. Anschließend hat Er aus diesem Verbot einen Fall ausgenommen, nämlich den, dass man, wenn man unter ihrer Herrschaft steht und Angst vor ihnen hat, ihnen Zuneigung und Freundschaft entgegenbringen darf, um ihre Boshaftigkeit abzuwenden und zu verhindern, dass sie einem Leid zufügen. D. h. es ist dann erlaubt, sie zu Freunden zunehmen, wenn man unter ihrer Herrschaft steht und Angst vor ihnen hat. Außer dieser Situation ist es jedoch keinesfalls zulässig. Dies gilt ausschließlich seitens der Muslime gegenüber den Ungläubigen. So ist der Vers bezüglich der Muslime herabgesandt worden, die Beziehungen zu den Göt-

zendienern in Mekka hatten. Er verbietet den Muslimen in Medina mit den Götzendienern in Mekka freundschaftlich verbunden zu sein. Die Untersagung ist in allgemeiner Form ergangen und an alle Muslime gerichtet. Davon wurden die Gläubigen in Mekka ausgenommen. Diese waren machtlos. Und so hat sie der Vers ausgenommen, weil sie Angst hatten, dass die Ungläubigen ihnen Leid zufügen könnten. So stellt sich das Thema der *āya* und ihre Bedeutung dar. Und so stellt sich der islamische Rechtsspruch, der sich daraus ableitet, dar. Es ist das Verbot, dass die Gläubigen mit den Ungläubigen irgendeine Form freundschaftlicher Verbundenheit eingehen, sei es Unterstützung, Freundschaft, Zuhilfenahme oder Anderes. Denn der Ausdruck *auliyāʾ* in der *āya* ist in genereller Form ergangen, somit umfasst er alle seine Bedeutungen. Andererseits ist es erlaubt, sie dann zu Freunden zu nehmen, wenn man sich vor ihnen schützen möchte. D. h. wenn die Ungläubigen über die Muslime die Oberhand besitzen, die Muslime machtlos sind und befürchten, dass die Ungläubigen ihnen Leid und Schaden zufügen könnten. Genau wie es ihr Zustand in Mekka unter den Götzendienern war. Eine andere Bedeutung für die *āya* gibt es nicht. Auch kann kein anderer Rechtsspruch außer diesem daraus abgeleitet werden. Nun wird von einigen behauptet, dass die Bedeutung von *taqīya* die sei, dass der Muslim vor irgendeinem Menschen, von dem er Schaden befürchtet, etwas anderes zeigen darf, als er verbirgt. Er dürfe dies auch dann tun, wenn er befürchtet, der andere könnte sein wahres Ich erkennen und was sich darin befindet. Und zwar abgesehen davon, ob es sich beim anderen um einen Ungläubigen oder einen Muslim handelt. Diese Behauptung ist vollkommen falsch.

Nichts davon wird von der *āya* belegt. Denn die Aussage

﴿ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗۗ ﴾

[…] es sei denn, ihr wollt euch schützen (tuqāt) vor ihnen bedeutet: Es sei denn, ihr wollt euch vor ihnen wegen einer Sache schützen, vor der man sich wirklich schützen muss. Denn die Formulierung *Ittaqaitu aš-šaiʾa taqīyatan* bedeutet, sich vor eine Sache in Acht nehmen. *Tuqāt* und *taqīya* haben dieselbe Bedeutung. Dieser Fall ist vom Verbot ausgenommen, dass die Gläubigen die Ungläubigen anstelle der Gläubigen zu Freunden nehmen. Er gilt also spezifisch für das Thema, von dem er ausgenommen wurde.

Demzufolge ist es verboten, dem muslimischen Herrscher aus Angst vor seiner Schlechtigkeit Zuneigung zu zeigen, wenn er ungerecht und frevelhaft ist und nach dem Unglauben regiert. Auch ist es verboten, dem Muslim, der einem in der Ansicht widerspricht, Zuneigung zu zeigen, aber im Inneren Hass gegen ihn zu hegen. Ebenso ist es verboten, dem Ungläubigen, dem Frevler oder dem Ungerechten gegenüber vorzugeben, sich nicht an den Islam zu halten oder sich nicht darum zu kümmern. All das und Ähnliches stellt eine Heuchelei dar, die das islamische Recht den Muslimen verboten hat. Denn Thema der Aussage

﴿ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗۗ ﴾

[…] es sei denn, ihr wollt euch schützen (tuqāt) vor ihnen ist auf den Fall der Muslime beschränkt, die in Mekka unter den Götzendienern leb-

ten. Mit anderen Worten ist er auf den Fall beschränkt, dass die Muslime unter der Herrschaft der Ungläubigen leben und diese Herrschaft nicht zu beseitigen imstande sind. D. h. sie befinden sich in einem Zustand der Machtlosigkeit. In so einem Fall ist es ihnen erlaubt, mit den Ungläubigen freundschaftlich verbunden zu sein, um sich vor dem zu schützen, vor dem man sich in so einer Situation normalerweise schützt, sei es der Schutz vor einem Angriff auf das Leben, das Vermögen, die Familienehre oder die Interessen. Allein in solch einer Situation ist es erlaubt, die Ungläubigen anstelle der Gläubigen zu Freunden zu nehmen. Bei jedem Fall, der dieser Situation entspricht, dürfen die Muslime die Ungläubigen zu Freunden nehmen, ansonsten ist es nicht erlaubt. Es geht also um die Darlegung der Situation, in der die Muslime die Ungläubigen zu trauten Freunden nehmen dürfen. Dies ist dann der Fall, wenn sie vor ihnen machtlos sind, weil sie z. B. unter ihrer Herrschaft oder Regentschaft stehen. Keinesfalls ist darunter etwas anderes zu verstehen.

Muḥammad ibn Ǧarīr aṭ-Ṭabarī führt in seiner Koranexegese aus: *In Erläuterung der Aussage des Erhabenen*

﴿ لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ ﴾

Die Gläubigen sollen nicht die Ungläubigen anstelle der Gläubigen zu Freunden nehmen. Wer das tut, hat nichts mit Allah gemein, es sei denn, ihr wollt euch schützen (tuqāt) vor ihnen. (3:28), *ist Folgendes zu sagen: Abū Ǧaʿfar sprach: „Damit*

untersagt Allah, der Erhabene und Gewaltige, den Gläubigen, die Ungläubigen als Helfer, Unterstützer und Beistände zu nehmen. Deswegen hat Er das Verb „yattaḫiḏ" mit der Vokalendung „i" (la yattaḫiḏi l-muʾminūna) versehen, weil es im Modus Apocopatus[82] des negierten Jussiv[83] steht. Jedoch wurde das Verb mit der Vokalendung „i" versehen, weil zwei Konsonanten aufeinandertreffen (was gemäß den Gesetzen der arabischen Aussprache unzulässig ist). Der Vers bedeutet: Ihr Gläubigen dürft die Ungläubigen nicht zu Beiständen und Helfern nehmen und euch auf ihre Seite und die Seite ihres Glaubens anstatt auf die Seite der Gläubigen schlagen. Ihr dürft ihnen nicht gegen die Muslime Beistand leisten und sie nicht auf die Schwachstellen der Muslime hinweisen. Wer das tut, hat nichts mit Allah gemein. D. h. durch seine Abkehr vom Islam und seinen Eintritt in den Unglauben hat er sich von Allah losgesagt und Allah Sich von ihm.

﴿ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗۗ ﴾

[...] es sei denn, ihr wollt euch schützen (tuqāt) vor ihnen. *D. h. es sei denn, ihr steht unter ihrer Herrschaft und habt vor ihnen Angst um euch selbst. In diesem Falle könnt ihr ihnen nach außen hin Freundschaft zeigen und die Feindschaft ihnen gegenüber verheimlichen. Unterstützt sie aber nicht in ihrem*

---

[82] Arabisch: *Fī mauḍiʿ ǧazm.* Das ist eine arabische Grammatikform, bei der der Endvokal des Verbes wegfällt und so die Befehlsform indiziert wird.

[83] Der Jussiv ist die arabische Befehlsform für die dritte Person. Er ist daran erkennbar, dass der Endvokal des Verbes in seiner Gegenwartsform wegfällt. Bei der Negation wird dem Verb die Partikel *lā* vorgesetzt. Im Deutschen entspricht ihm das Modalverb „sollen".

Unglauben und leistet ihnen auch nicht Beistand gegen einen Muslim mit irgendeiner Handlung.“ Ebenso berichtete mir al-Muṯannā von ʿAbdullāh ibn Ṣāliḥ, der sagte: „Muʿāwiya ibn Ṣāliḥ berichtete mir von ʿAlī und dieser von ibn ʿAbbās, der zur āya

﴿ لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ ﴾

Die Gläubigen sollen nicht die Ungläubigen anstelle der Gläubigen zu Freunden nehmen *Folgendes ausführte: „Es sei denn, die Ungläubigen haben die Macht. In diesem Falle dürfen sie ihnen Freundlichkeit zeigen, aber ihnen nicht im Glauben folgen.““ Das ist die Bedeutung Seiner Aussage*

﴿ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ ﴾

[...] es sei denn, ihr wollt euch schützen (tuqāt) vor ihnen. Aṭ-Ṭabarīs Ausführungen gehen weiter bis zur Stelle, wo er sagt: *Al-Ḥasan ibn Yaḥyā berichtete uns von ʿAbd ar-Razzāq und dieser berichtete über Muʿammar von Qatāda, der sagte: „Die Aussage*

﴿ لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ ﴾

Die Gläubigen sollen nicht die Ungläubigen zu Freunden nehmen *bedeutet, es ist nicht erlaubt, dass ein Gläubiger einen Ungläubigen in seinem Glauben zum Freunde nimmt. Und die Aussage*

﴿ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ ﴾

[...] es sei denn, ihr wollt euch schützen (tuqāt) vor ihnen *bedeutet, es sei denn, zwischen dir*

und ihm gibt es eine Verwandtschaft, derentwegen du die Bande zu ihm aufrecht hältst." Abū Ǧaʿfar sagte: „Diese Aussage Qatādas ist seine alleinige Interpretation. Der äußere Wortsinn der āya weist nicht auf diesen Aspekt hin. Die überwiegende Bedeutung dieser Aussage ist vielmehr: Es sei denn, ihr habt etwas von ihnen zu befürchten. Die taqīya, der Schutz, den Allah in dieser āya erwähnt, ist vielmehr der Schutz vor den Ungläubigen, nicht vor anderen. Qatāda deutete es in die Richtung, dass man sich vor Allah wegen der Verwandtschaft mit ihnen schützen soll, indem man die Verwandtschaftsbande mit ihnen aufrecht hält. Dies ist aber nicht die wahrscheinliche Bedeutung der Aussage. Die Exegese des Koran hat aber nach dem präsumtiven, äußeren Wortsinn zu erfolgen, und zwar gemäß dem bekannten Sprachgebrauch der Araber, den sie unter sich pflegten. Ende des Zitats von aṭ-Ṭabarī.

Abū ʿAlī al-Faḍl ibn al-Ḥasan aṭ-Ṭabarsī sagt im Buch *Maǧmaʿ al-bayān fi tafsīr al-Qurʾān* zur Aussage des Erhabenen:

﴿ لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿٢٨﴾ ﴾

Die Gläubigen sollen nicht die Ungläubigen anstelle der Gläubigen zu Freunden nehmen. Wer das tut, hat nichts mit Allah gemein, es sei denn, ihr wollt euch schützen (tuqāt) vor ihnen. Und Allah warnt euch vor Sich selbst. Und zu Allah ist

das letztliche Sein. (3:28) *Yaʿqūb und Sahl rezitierten taqīya (anstatt tuqāt), dies ist die Lesart von al-Ḥasan und Muǧāhid. Alle anderen rezitierten tuqāt. Nachdem der Erhabene darlegte, dass Er der Herr des Diesseits und Jenseits ist und die Fähigkeit besitzt, Macht zu verleihen oder zu erniedrigen, untersagte Er den Gläubigen, diejenigen zu Freunden zu nehmen, die Seine Feinde sind und weder Macht verleihen noch erniedrigen können. Damit spornte Er das Streben nach dem an, was sich allein bei Ihm und Seinen gläubigen Verbündeten befindet und nicht bei Seinen ungläubigen Feinden. So sagt Er:*

﴿ لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ ﴾

Die Gläubigen sollen die Ungläubigen nicht zu Freunden nehmen. *D. h. es ziemt sich für die Gläubigen nicht, wenn sie die Ungläubigen zu Freunden nehmen, sie zu Hilfe ziehen, bei ihnen Beistand suchen und ihnen Zuneigung zeigen, wie es an etlichen Stellen im Koran ausgeführt wird. So sagt Er z. B.:*

﴿ لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾

Du wirst kein Volk finden, das an Allah und den Jüngsten Tag glaubt und denjenigen Zuneigung entgegenbringt, die sich Allah und Seinem Gesandten widersetzen […]. (58:22) Auch sagt Er:

﴿ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ﴾

Nehmt nicht die Juden und Christen zu Freunden. (5:51) *Und Er sagt:*

﴿ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ ﴾

Nehmt nicht Meinen Feind und euren Feind zu Freunden. (60:1). *Seine Aussage*

﴿ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ ﴾

[...] anstelle der Gläubigen *bedeutet, dass die freundschaftliche Verbundenheit mit Gläubigen zu erfolgen hat. Dies verbietet, die Ungläubigen zu Freunden zu nehmen und sie gegen die Muslime zu unterstützen. Man sagte auch, es handele sich um eine Untersagung, den Ungläubigen gegenüber freundlich zu sein. Von ibn ʿAbbās wird folgendes Zitat berichtet: „Auliyāʾ ist der Plural von walī (Freund). Es ist derjenigen, der von demjenigen, dessen Taten er gutheißt, Beistand und Unterstützung fordert." Die wilāya (Freundschaft) läuft zweiseitig ab: Sie umfasst den Beistand-Geber und -Nehmer. So bedeutet seine Aussage:*

﴿ ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾

Allah ist der Schutzherr der Gläubigen. (2:257), *dass Er sie unterstützt und ihnen mit Seinem Beistand zur Seite steht. Man sagt, der Gläubige sei der „walī Allahs" und meint damit, dass ihm der Beistand Allahs zukommt. Die Aussage*

﴿ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ﴾

Wer das tut [...]*, bedeutet, wer die Ungläubigen anstelle der Gläubigen zu Freunden nimmt,*

﴿ فَلَيۡسَ مِنَ ٱللَّهِ فِي شَيۡءٍ ﴾

der hat nichts mit Allah gemein. *D. h. er gehört nicht zu den Verbündeten Allahs, und Allah hat Sich von ihm losgesagt. Auch sagte man, es bedeute, dass er mit der freundschaftlichen Verbundenheit gegenüber Allah nichts gemein habe. Dann macht Allah (t) eine Ausnahme und sagt:*

﴿ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗۗ ﴾

Es sei denn, ihr wollt euch vor ihnen schützen. *Das bedeutet, es sei denn, die Ungläubigen sind siegreich und die Gläubigen unterlegen. Der Gläubige fürchtet nun ihren Zorn, wenn er ihnen nicht seine Zustimmung zeigt und sich gut mit ihnen stellt. In dieser Situation ist es dem Muslim erlaubt, ihnen nach außen hin Zuneigung und Freundlichkeit zu zeigen, um sich vor ihnen zu schützen und Schlimmes von sich abzuwenden, ohne es aber innerlich zu glauben. Diese āya ist ein Beleg dafür, dass taqīya im Glauben zulässig ist, wenn man Angst um sich hat. Gelehrte aus unserer Rechtsschule meinten, sie sei bei einer Notsituation (ḍarūra) in allen Dingen erlaubt. Vielleicht werde sie sogar in solch einer Situation zu einer Pflicht, wenn man durch Freundlichkeit die Lage verbessern kann. Jedoch darf man beim Handeln danach keinen Gläubigen töten und dabei nicht wissen oder mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, dass dies zu einer Verdorbenheit im Glauben führt. Al-Mufīd meinte, dass sie manchmal geboten sei und zur Pflicht werde. Manchmal sei sie erlaubt, obwohl sie (grundsätzlich) verpflichtend wäre. In einigen Fällen sei sie erlaubt, ohne (grundsätzlich) verpflichtenden Charakter zu ha-*

ben. Zeitweise könne es besser sein, sich ihrer zu bedienen als davon abzulassen. Es könne aber auch besser sein, von ihr abzulassen als sich ihrer zu bedienen, auch wenn derjenige, der sich ihrer bedient, entschuldigt ist und ihm verziehen wird. In diesem Falle erweist Allah ihm die Gunst, ihn dafür nicht zu tadeln. Scheich Abū Ǧaʿfar aṭ-Ṭūsī führt dazu aus: „Der äußere Wortsinn der Tradierungen weist darauf hin, dass sie (die taqīya) im Falle der Angst ums Leben verpflichtend ist. Es wurde aber auch berichtet, dass es sich um eine erlaubte Erleichterung (ruḫṣa) handelt, bei gleichzeitiger Zulässigkeit, die Wahrheit (in der betreffenden Situation) auszusprechen." Al-Ḥasan berichtet, dass Musailima al-Kaḏḏāb zwei Männer von den Gefährten des Gesandten Allahs (s) gefangen nahm. Er sagte zu einem von ihnen: „Bezeugst du, dass Muḥammad Gesandter Allahs ist?" Dieser antwortete: „Ja!" Dann fragte er ihn: „Bezeugst du, dass ich Gesandter Allahs bin?" Und der Gefährte antwortete: „Ja." Dann wandte er sich an den anderen und sprach: „Bezeugst du, dass Muḥammad Gesandter Allahs ist?" Der Gefährte antwortete: „Ja." Dann fragte er: „Bezeugst du, dass ich Gesandter Allahs bin?" Und der Gefährte sagte: „Ich bin taub." Musailima wiederholte seine Frage drei Mal. Jedes Mal antwortete ihm der Gefährte auf die gleiche Weise. Da schlug ihm Musailima den Kopf ab. Dies wurde dem Gesandten Allahs berichtet, da sagte er: „Der Getötete folgte seiner Ehrlichkeit und seiner festen Überzeugung. So errang er die Gunst (Allahs). Wohl bekomme es ihm! Der andere hat die Erleichterung Allahs angenommen, dafür ist er nicht zu tadeln." Demgemäß wäre die taqīya eine Erleichterung (ruḫṣa) und das Aussprechen der

Wahrheit eine Vorzüglichkeit. Ende des Zitats von aṭ-Ṭabarsī. Aus den Ausführungen beider Koranexegeten – aṭ-Ṭabarī und aṭ-Ṭabarsī, die ja verschiedenen Rechtsschulen angehören - wird klar, dass beide darin übereinstimmen, die Bedeutung der *āya* so zu erläutern, wie diese ergangen ist, nämlich als Untersagung einer freundschaftlichen Vertrautheit von Gläubigen mit Ungläubigen, wobei der Angstfall der Gläubigen, von den Ungläubigen Schaden zu erfahren, davon ausgenommen wurde. Man betrachte doch nur die Aussage aṭ-Ṭabarīs, wenn er ausführt: ***[...] es sei denn, ihr wollt euch schützen (tuqāt) vor ihnen.*** *D. h. es sei denn, ihr steht unter ihrer Herrschaft und habt vor ihnen Angst um euch selbst. In diesem Falle könnt ihr ihnen nach außen hin Freundschaft zeigen […]*, oder die aṭ-Ṭabarsīs, wenn er sagt: *Dann macht Allah (t) eine Ausnahme fest und sagt:*

﴿ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗۗ ﴾

Es sei denn, ihr wollt euch schützen vor ihnen. *Das bedeutet, es sei denn, die Ungläubigen sind siegreich und die Gläubigen unterlegen. Der Gläubige fürchtet nun ihren Zorn, wenn er ihnen nicht seine Zustimmung zeigt und sich gut mit ihnen stellt. In dieser Situation ist es dem Muslim erlaubt, ihnen nach außen hin Zuneigung und Freundlichkeit zu zeigen, um sich vor ihnen zu schützen […].* Beide Exegeten stimmen also darin überein, dass das Thema der *āya* die Ausnahme von der Untersagung ist, dass Gläubige mit Ungläubigen eine traute Freundschaft eingehen und dass die Ausnahme darauf beschränkt ist. Aṭ-Ṭabarsī hat aber danach die *āya* in einer Weise kommentiert, die ihren thematischen Rahmen sprengt. So hat er sie

als Beleg dafür herangezogen, dass im Falle der Angst um das eigene Leben die *taqīya* im Glauben (generell) erlaubt sei. Dies beinhaltet die *āya* aber nicht. Denn ihr Thema ist die Untersagung der trauten Freundschaft (*muwālāt*) von Gläubigen mit Ungläubigen. Davon ausgenommen ist die Angstsituation vor den Ungläubigen, wenn sie über die Gläubigen obsiegen. In diesem Falle ist die traute Freundschaft mit ihnen erlaubt. Es handelt sich jedoch um keine (generelle) Schutzmaßnahme im Glauben, auch ist sie nicht auf die Angst ums Leben beschränkt. Denn die Ausnahme ist in genereller Form ergangen:

﴿ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗۗ ﴾

Es sei denn, ihr wollt euch schützen vor ihnen. D. h. es sei denn, ihr wollt euch vor ihnen vor dem in Acht nehmen, vor dem man sich (normalerweise) in Acht nimmt. Az-Zamaḫšarī führt im *al-Kaššāf* dazu aus: *Es sei denn, ihr fürchtet von ihnen eine Sache, vor der man sich schützen muss.* Also in jeder Angelegenheit, in der man sich schützen muss, wäre die *muwālāt*, die Verbundenheit mit ihnen, erlaubt. D. h. in allen Dingen, bei denen man sich in Acht nehmen sollte. Und dies gilt allgemein, es umfasst also die Angst um das Leben, das Vermögen, die Familienehre und die Interessen. Demzufolge wäre der Versuch, die *āya* als Beleg für die generelle *taqīya*-Erlaubnis im Glauben heranzuziehen, eine klare Sprengung ihres thematischen Rahmens. Ebenso wäre die Einschränkung ihrer Gültigkeit auf die Angst ums Leben eine Einschränkung ohne Einschränkungsbeleg. Zudem handelt es sich dabei um ein anderes, allein mit *kufr* und *īmān* verknüpftes Thema, für das aber eine andere

āya maßgebend ist, nicht diese. Was die Aussage aṭ-Ṭabarsīs anlangt: „Gelehrte aus unserer Rechtsschule meinten, sie (die *taqīya*, Anm.) sei bei einer Notsituation (*ḍarūra*) in allen Dingen erlaubt.", und was er von al-Mufīd zitiert, dass sie (die *taqīya*) geboten und auch nicht geboten sein könne, bis zum Ende seines Zitats, so sind es Ausführungen bar jedes Beweises. Die *āya* weist in keiner Weise darauf hin, nicht einmal nach aṭ-Ṭabarsīs eigener Erläuterung. Außer der *āya* führt er keinen weiteren Beweis an - weder aus dem Koran noch aus der Sunna noch aus dem Konsens der Prophetengefährten. Deswegen wird diese Interpretation zurückgewiesen und darf nicht berücksichtigt werden. Hier kann man nicht behaupten, dass die gestellte Freundlichkeit gegenüber dem ungerechten oder frevelhaften Herrscher mit besserem Grunde (*min bāb aulā*) zulässig sei, wenn die freundschaftliche Verbundenheit mit dem Ungläubigen im Falle der Angst vor ihm bereits zulässig ist. Denn das, was mit besserem Grunde gültig wäre, ergibt sich aus dem Sinngehalt des Textes (*faḥwā al-ḫiṭāb*), was hier aber nicht der Fall ist. Vielmehr steht es mit dem Text in keinerlei Verbindung. So fällt es weder in die Kategorie der Aussage des Erhabenen

﴿ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ ﴾

Auch gibt es von ihnen solche, die, wenn du ihnen einen Dinar anvertraust, sie ihn dir nicht zurückgeben. (3:75) noch in die Kategorie Seiner Aussage

﴿ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ ﴾

Und von den Leuten der Schrift gibt es solche, die, wenn du ihnen einen Talent anvertraust, sie ihn dir vollständig zurückgeben. (3:75) Denn der Frevler (*fāsiq*) fällt nicht in die Kategorie des Ungläubigen und ist nicht von seiner Art. Auch ist die in der *āya* untersagte Verbundenheit eine Verbundenheit mit den Ungläubigen anstelle der Gläubigen. Der ungerechte und frevelhafte Herrscher, der Macht besitzt, zählt aber zu den Gläubigen. Das von ihm ausgehende Unrecht und die Frevelhaftigkeit, der er nachgeht, eliminieren nicht die Eigenschaft des Glaubens von ihm. Es sind also zwei unterschiedliche Kategorien, weshalb das Prinzip des besseren Grundes hier nicht angewandt werden kann. Somit kann dieses Prinzip als Rechtsbeleg in diesem Falle nicht herangezogen werden.

Darüber hinaus darf der ungerechte, frevelhafte und machtvolle Herrscher im Falle der Sicherheit als auch der Angst zum Freund genommen werden. Denn er ist ein Gläubiger. Und Gläubige zu Freunden zu nehmen ist definitiv erlaubt. So ist der Ausdruck „Gläubige" in der Aussage des Erhabenen

﴿ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ ﴾

[...] anstelle der Gläubigen [...] in allgemeiner Form ergangen und umfasst somit sämtliche Gläubige. Nun existiert keine Textstelle, welche die Verbundenheit mit dem ungerechten oder frevelhaften Herrscher oder auch mit ungerechten oder frevelhaften Muslimen generell untersagen würde. Die Texte sind vielmehr spezifisch mit dem Verbot ergangen, Ungläubige zu Freunden zu nehmen. Darüber hinaus muss dem unge-

rechten Herrscher in allem, was nicht sündhaft ist, Gehorsam geleistet werden. Auch ist der *ǧihād* unter seiner Flagge verpflichtend. Ebenso ist das Gebet hinter dem Vorbeter in allen Fällen erlaubt, auch wenn er ein Frevler sein sollte. Und dies zählt zu den stärksten Beweisführungen für die Erlaubnis, sie zu Freunden zu nehmen. Was in diesem Falle untersagt wurde, ist die wohlwollende Akzeptanz der Ungerechtigkeit des Herrschers und der Frevelhaftigkeit eines Frevlers. Somit ist hinfällig, was sie als *taqīya* bezeichnen, nämlich dass der Gläubige vor dem ungerechten oder frevelhaften Herrscher, der Macht besitzt, oder vor jemandem, der ihm in der Meinung widerspricht, oder in ähnlichen Fällen etwas anderes zeigt als er verbirgt. So etwas zu tun, ist verboten, da es sich um Heuchelei handelt. Und jede Form der Heuchelei ist untersagt.

Darüber hinaus ist es eine Pflicht, den ungerechten Herrscher für seine Ungerechtigkeit zur Rechenschaft zu ziehen. Man darf sie aus Angst um das eigene Vermögen und die eigenen Interessen oder aus Angst vor einem Schaden, der einem widerfahren kann, nicht unterlassen. *Taqīya* ist in diesem Falle nicht erlaubt. Ihm den Krieg zu erklären, wenn man einen offenkundigen *kufr* von ihm wahrnimmt, nachdem er zuvor mit dem Islam regierte, stellt ebenso eine Pflicht dar, die nicht vernachlässigt werden darf. Das Gebieten des Rechten und Anprangern des Unrechts gegenüber dem Herrscher und anderen, die der Frevelhaftigkeit und Ungerechtigkeit frönen, ist gleichermaßen eine Pflicht, die Allah den Muslimen auferlegt hat. Und dies widerspricht der behaupteten *taqīya* und steht ihr vollkommen entgegen. Dem ungerechten Herrscher und dem Frevler gegenüber zu schweigen, ist nämlich definitiv

verboten. Die *taqīya* erhebt es jedoch zur Pflicht, sich darüber in einigen Fällen auszuschweigen. In anderen Fällen erklärt sie es für wünschenswert und in anderen wiederum für erlaubt. Dies widerspricht aber den Versen über das Gebieten des Rechten und Anprangern des Unrechts. Auch widerspricht es den richtigen Hadithen über das Anprangern der Imame, Befehlshaber und Herrscher, wenn diese ungerecht oder frevelhaft sind, sowie den Hadithen über die Pflicht, sie für ihre Handlungen zur Rechenschaft zu ziehen. Ebenso widerspricht es der Pflicht, die Wahrheit offen auszusprechen und dabei um Allahs willen nicht den Tadel eines Tadelnden zu fürchten. Somit steht die *taqīya* gegenüber einem ungerechten oder frevelhaften Herrscher oder einem starken Gewalthaber, der seinen Frevel offen zur Schau trägt, oder auch gegenüber jemandem, der eine andere Meinung besitzt, in klarem Widerspruch zu den Texten der *āyāt* und der richtigen Hadithe. Diese halten vielmehr offen dazu an, sich gegenteilig zu verhalten, was das Verbot der *taqīya* noch zusätzlich untermauert. Darüber hinaus handelt es sich dabei um Heuchelei. Deshalb ist es dem Muslim untersagt, sich so zu verhalten.

Nun bleibt noch die Erörterung der *āya*

﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾

[...] außer demjenigen, der gezwungen wird, während sein Herz den Glauben sicher trägt [...]. (16:106) Manche Exegeten verknüpften sie mit der *āya*

﴿ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ ﴾

Es sei denn, ihr wollt euch schützen vor ihnen. (3:28) und teilen sie in dieselbe Kategorie ein. Sie ziehen sie als Beleg dafür heran, dass das Zeigen des Unglaubens nach außen hin und die Verheimlichung des Glaubens in den Bereich der *muwālāt* fällt und teilen es unter dem Aspekt ein, den sie als *taqīya* bezeichnen. Manche ziehen die *āya* als Beleg dafür heran, dass die traute Freundschaft (*al-muwālāt*) nur im Falle der Angst vor der Tötung erlaubt sei, in anderen Fällen aber nicht. Dies ist aber vollkommen falsch. Denn die *āya*

﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾

[...] außer demjenigen, der gezwungen wird, während sein Herz den Glauben sicher trägt [...]. (16:106) betrifft eine andere Situation und behandelt ein anderes Thema. Ihr Thema ist nämlich die Abkehr vom Islam im Falle der Angst vor der sicheren – nicht wahrscheinlichen - Tötung. Hingegen ist das Thema der *āya*

﴿ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ ﴾

Es sei denn, ihr wollt euch schützen vor ihnen. (3:28) die Untersagung der freundschaftlichen Vertrautheit mit den Ungläubigen in all ihren Formen. Von diesem Verbot wurde die Angstsituation ausgenommen. Wenn also eine Situation vorliegt, in der man z. B. um sein Leben, sein Vermögen oder seine Interessen fürchtet oder befürchtet, irgendein Leid zugefügt zu bekommen. Demzufolge existiert zwischen beiden Themen und beiden Fällen ein Unterschied. Somit darf die eine *āya* der anderen nicht zugeordnet und

auch nicht mir ihr verknüpft werden, da Situation und Thema unterschiedlich sind. So darf der Muslim, wenn er sich unter der Herrschaft der Ungläubigen befindet und machtlos ist, nicht nach außen hin vom Islam abfallen, um ihnen gefällig zu sein. Vielmehr muss er auswandern, wenn er die Gesetze seines Glaubens nicht mehr erfüllen kann. Dies im Unterschied zur freundschaftlichen Verbundenheit (*muwālāt*) mit ihnen, die in diesem Falle zulässig ist. Fürchtet der Muslim hingegen die sichere Tötung und wird er zum Unglauben gezwungen, so darf er den Unglauben nach außen hin zeigen und den Glauben verbergen. In jeder anderen Situation wäre ihm so eine Verhaltensweise verboten. Denn der Text der *āya* lautet wie folgt:

﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ ﴾

Wer Allah verleugnet, nachdem er den Glauben angenommen hat, außer demjenigen, der gezwungen wird, während sein Herz den Glauben sicher trägt [...]. (16:106) Das Thema ist also der Unglaube nach dem Eintritt in den Glauben, mit anderen Worten ist es die Abkehr (*ridda*) vom Islam. Die Situation ist die Angstsituation vor dem Tod. Es ist jene Situation, die die Gelehrten als zwingende Nötigung (*al-ikrāh al-mulği'*) bezeichnen. Sie ist die einzige Art von Nötigung, die islamrechtlich gültig ist und die in allen Fällen, in denen der Rechtsspruch vom Genötigten enthoben wird, zur Anwendung kommt. Die Nötigung, die islamrechtlich von der Vollzugspflicht eines Gebotes ausgenommen ist, ist allein die zwingende Nötigung, nämlich die Angstsituation vor der

definitiven Tötung. Das wird durch die Tatsache untermauert, dass die *āya* bezüglich Muslimen herabgesandt wurde, die aus Angst vor der Tötung vom Islam abgefallen waren. So wird berichtet, dass die *āya* bezüglich ʿAmmār ibn Yāsir herabgesandt wurde. Aṭ-Ṭabarī führt dazu aus: *Muḥammad ibn Saʿd berichtete mir von seinem Vater und dieser von seinem Onkel über dessen Vater und Großvater von ibn ʿAbbās, der zur āya*

﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ ﴾

Wer Allah verleugnet, nachdem er den Glauben angenommen hat, außer demjenigen, der gezwungen wird, während sein Herz im Glauben sicher ist […]. (16:106) *Folgendes erwähnte: „Die Götzendiener bemächtigten sich ʿAmmār ibn Yāsirs, folterten ihn und ließen dann von ihm ab. Er ging zum Gesandten Allahs (s) und erzählte ihm, was ihm von Quraiš widerfahren war und was er ihnen gesagt hatte. Da offenbarte Allah (t), dass er diejenigen, die nach ihrem Glauben den Unglauben aussprechen, entschuldigt hat, solange ihr Herz im Glauben sicher ist. Er offenbarte die āya bis zur Aussage:* ***[…] ihnen wird eine schmerzliche Strafe zuteil****.“ Auch berichtet uns Bišr über Yazīd und Saʿīd von Qatāda, der bezüglich der āya*

﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ ﴾

Wer Allah verleugnet, nachdem er den Glauben angenommen hat, außer demjenigen, der gezwungen wird, während sein Herz im Glauben sicher ist [...]. (16:106), *sagte: „Uns ist berichtet worden, dass sie bezüglich ʿAmmār ibn Yāsir offenbart wurde. Die Banū al-Muġīra packten ihn und versenkten ihn im Brunnen von Maimūn. Sie sagten ihm: „Kehre dich von Muḥammad ab!" Er folgte ihnen, während sein Herz es ablehnte. Da offenbarte Allah (t) die āya:*

﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾

[...] außer demjenigen, der gezwungen wird, während sein Herz im Glauben sicher ist [...]." Aṭ-Ṭabarī führt weiter aus: *Ibn ʿAbd al-Aʿlā berichtete uns über Muḥammad ibn Ṯaur, Muʿammar, ʿAbd al-Karīm und al-Ǧazarī von Abū ʿUbaid ibn Muḥammad ibn ʿAmmār ibn Yāsir, der sagte: „Die Götzendiener packten ʿAmmār ibn Yāsir und folterten ihn, bis er ihnen in einigem, was sie wollten, folgte. Er erzählte dies dem Propheten (s). Dieser fragte ihn:*

«كيف تجد قلبك؟ قال: مطمئناً بالإيمان، قال النبي ﷺ: فإن عادوا فعد»

„Wie findest du dein Herz?" Er antwortete: „Sicher im Glauben." Da sprach der Prophet (s): „Kehren sie (zur Folterung) zurück, so kehre auch du (zum Aussprechen des Unglaubens) zurück." Diese Hadithe belegen, dass der Offenbarungsanlass der *āya* das Ereignis um ʿAmmār ibn Yāsir war. Ihr Thema ist die Abkehr vom Islam im spezifischen Fall der Angst vor der sicheren Tötung. Das alleine

würde ausreichen, um zu untermauern, dass diese *āya* mit der *āya* der *taqīya*

﴿ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗۗ ﴾

Es sei denn, ihr wollt euch schützen vor ihnen. (3:28) in keinem Zusammenhang steht. Zudem ist die *āya*

﴿ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ ﴾

[...] außer demjenigen, der gezwungen wird, während sein Herz im Glauben sicher ist [...] in Mekka zur Frage des Glaubens offenbart worden, während die *āya*

﴿ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗۗ ﴾

Es sei denn, ihr wollt euch schützen vor ihnen zur medinensischen Offenbarung zählt. Sie ist zur Frage des Verbots der freundschaftlichen Verbundenheit der Gläubigen mit den Ungläubigen offenbart worden, wobei der Fall ausgenommen wurde, dass man sich vor den Ungläubigen in Acht nehmen und das schützen möchte, was normalerweise zu schützen ist. Somit handelt es sich dabei um zwei verschiedene Themen.

Bleibt noch der Rechtsspruch desjenigen zu erläutern, dem die sichere Tötung angedroht wird. Ist es nun besser, wenn er den *kufr* nach außen hin zeigt und den *īmān* verheimlicht, oder ist es besser, wenn er am *īmān* festhält, auch wenn es zu seiner Tötung führt? Die Antwort darauf ist die, dass das Festhalten am Glauben, auch wenn es zur Tötung führt, besser ist. Denn die Erlaubnis, den Unglauben auszusprechen,

stellt eine Erleichterung (*ruḫṣa*) dar, um die Bedrängnis (*ḥarağ*) aufzuheben. Das Festhalten am Glauben verkörpert hingegen die aufrichtige Entschlossenheit (*ʿazīma*), die im Islam das Grundprinzip bildet. Deshalb ist es islamrechtlich besser. So wird berichtet, dass Musailima (der Lügner) zwei Männer gefangen nahm. Er fragte den ersten: „Was sagst du über Muḥammad?" Der antwortete: „Er ist der Gesandte Allahs." Dann fragte er: „Und was sagst du über mich?" Und der Mann antwortete: „Du auch." Da ließ er von ihm ab. Dann wandte er sich an den zweiten und fragte ihn: „Was sagst du über Muḥammad?" Der antwortete: „Er ist der Gesandte Allahs." Dann fragte er: „Und was sagst du über mich?" Der Mann antwortete: „Ich bin taub." Er wiederholte es drei Mal und der Mann gab ihm stets dieselbe Antwort. Daraufhin tötete er ihn. Die Nachricht erreichte den Gesandten Allahs (s) und er sprach:

«أما الأول فقد أخذ برخصة الله، وأما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئاً له»

Was den Ersten anlangt, so hat er die Erleichterung Allahs angenommen. Der Zweite hingegen hat die Wahrheit ausgesprochen. Wohl bekomme es ihm! Dieser Hadith stellt eine klare Bevorzugung dessen dar, der standhaft bleibt und am Glauben festhält, gegenüber demjenigen, der die Erleichterung Allahs annimmt und den Unglauben zeigt aus Angst vor der sicheren Tötung.

Dies gilt für denjenigen, von dem der Unglaube gefordert wurde. Wird von jemandem ein kleineres Zugeständnis gefordert, wie z. B. das Aufgeben der islami-

schen Botschaftsverkündung oder den Vollzug einer Sünde oder Ähnliches, so darf die Zulässigkeit dessen nicht aus dieser *āya* entnommen werden. Deswegen kann nicht gesagt werden: „Wenn Allah dem Muslim erlaubt hat, den Unglauben zu zeigen, dann gilt dies mit besserem Grund für eine kleinere Sünde." Das kann man deshalb nicht behaupten, weil ein (normales) Vergehen mit dem Unglauben nicht artgleich ist, somit kann das Prinzip des besseren Grundes hier nicht angewandt werden. Auch kann keine Analogie (*qiyās*) vom Unglauben auf andere Vergehen gezogen werden, weil kein Rechtsgrund (*ʿilla*) für einen gültigen Analogieschluss vorhanden ist. Wer jedoch um sein Leben vor der sicheren, definitiven Tötung fürchtet und aufgefordert wird, eine Sünde oder irgendetwas außer dem Unglauben zu begehen, so darf er es tun, um sein Leben vor dem Tod zu retten. Es trifft ihn dann keine Sünde, weil der Prophet (s) sagt:

«رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»

Von meiner Umma ist der Fehler, das Vergessen und das enthoben worden, wozu sie genötigt wurden. Bei aṭ-Ṭabarānī im *al-Kabīr* tradiert. D. h. es ist die Bedrängnis, die Sünde und der Rechtsspruch aufgehoben worden. Mit anderen Worten ist der Vollzug der Handlung erlaubt. Das ist aber allein in einer einzigen Situation erlaubt, nämlich der Angst vor dem sicheren, definitiven Tod. Und das ist auch der Fall, den die Gelehrten als zwingende Nötigung (*al-ikrāh al-mulǧiʾ*) bezeichnen. Er allein gilt islamrechtlich als anerkannte Nötigung in allen Situationen, in denen der Rechtsspruch vom Genötigten aufgehoben wird, sei es in einer Scheidungs-, Heirats- oder Verkaufssituation

oder bei irgendeiner Handlung oder irgendeinem Vertragsabschluss. Seine Aussage **und das, wozu sie genötigt wurden** bedeutet somit die zwingende Nötigung.

Die Auswanderung von der Stätte des Unglaubens in die Stätte des Islam

Al-hiğra, die Auswanderung, bedeutet der Auszug aus der Stätte des Unglaubens in die Stätte des Islam. Der Erhabene sagt:

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟
كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟
فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ
مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ
سَبِيلًا ﴿٩٨﴾ فَأُو۟لَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا
غَفُورًا ﴿٩٩﴾ ﴾

Zu jenen, die Unrecht gegen sich selbst verübt haben, sagen die Engel, wenn sie sie abberufen: "In welchen Umständen habt ihr euch befunden?" Sie antworten: "Wir waren unterdrückt im Lande." Da sagen sie (die Engel): "War Allahs Erde nicht weit genug, so dass ihr darin hättet auswandern können?" Ihre Herberge wird die Hölle sein, welch schlimmes Ende! (97) Außer den unterdrückten Männern, Frauen und Kindern, die über keinerlei Möglichkeit verfügen und keinen Ausweg finden. (98) Diesen möge Allah vergeben; und Allah ist Allvergebend, Allverzeihend. (4:97-99) Abū Dāwūd berichtet über den Weg Ğarīr ibn ʿAbdillāhs vom Propheten (s), der sagte:

«أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين، قالوا: يا رسول الله ولم؟ قال: لا تراءى ناراهما»

„Ich sage mich von jedem Muslim los, der unter den Götzendienern lebt." Man fragte: „O Gesandter Allahs, warum?" Er antwortete: „Ihre Feuer dürfen sich nicht sehen[84]." Die Auswanderung aus der Stätte des Unglaubens in die Stätte des Islam setzt sich somit fort und ist nicht beendet. Nun tradiert al-Buḫārī vom Propheten (s) folgende Aussagen:

«لا هجرة بعد فتح مكة»

Keine Auswanderung nach der Eröffnung Mekkas.

«لا هجرة بعد الفتح»

Keine Auswanderung nach der Eröffnung.

«قد انقطعت الهجرة ولكن جهاد ونيَّة»

Die Auswanderung ist beendet. Jedoch gibt es *ğihād* und (aufrichtige) Absicht. Auch wird von Ṣafwān ibn Umaiya berichtet, dass ihm, als er den Islam annahm, gesagt wurde: „Keinen Glauben für denjenigen, der nicht auswandert." So zog er nach Medina. Da fragte ihn der Prophet (s):

[84] D. h. ihre Wohnstätten sollten so weit voneinander entfernt sein, dass das Licht des jeweils im Hause entfachten Feuers vom anderen nicht gesehen werden kann.

«ما جاء بك أبا وهب؟ قال: قيل إنه لا دين لمن لم يهاجر، قال: ارجع أبا وهب إلى أباطح مكة، فقرّوا على مسكنكم فقد انقطعت الهجرة ولكن جهاد ونيّة فإن استنفرتم فانفروا»

„Was bringt dich her, o Abū Wahb?" Umaiya antwortete: „Man sagte, derjenige, der nicht auswandere, habe keinen Glauben." Da sprach der Prophet: „Kehre zurück in die Weite Mekkas, o Abū Wahb. Bleibt in euren Wohnstätten, denn die *hiğra* ist beendet. Jedoch gibt es *ğihād* und (aufrichtige) Absicht. Solltet ihr also zum Ausrücken aufgefordert werden, so rückt aus!" Bei ibn ʿAsākir tradiert. All diese Hadithe verneinen die Auswanderung nach der Eröffnung Mekkas. Diese Verneinung ist allerdings an einen Rechtsgrund (ʿ*illa*) geknüpft, der sich aus dem Hadith selbst ableitet. Denn die Aussage des Propheten (s)

«بعد فتح مكة»

[...] nach der Eröffnung Mekkas ist in einer Weise ergangen, die einen Rechtsgrund beinhaltet. Sie entspricht seiner Aussage

«لا تنبذوا التمر والزبيب جميعاً»

Legt nicht Datteln und Trauben (zur Saftererzeugung) gemeinsam ein. Bei ibn Ḥibbān tradiert. Der Ausdruck

«جميعاً»

gemeinsam (*ğamīʿan*) erscheint im Satzgefüge nämlich in einer Form, die auf einen Rechtsgrund hinweist. Somit bildet er den Rechtsgrund für das Einle-

geverbot. In gleicher Weise bildet die Eröffnung Mekkas den Rechtsgrund für die Untersagung der Auswanderung. Das bedeutet aber, dass der begründete Rechtsspruch mit seinem Rechtsgrund steht und fällt. Der Rechtsgrund ist auch nicht auf Mekka beschränkt, sondern bezieht sich auf die Eröffnung irgendeines Landes. Beweis dafür ist die andere Tradierung mit dem Wortlaut:

«لا هجرة بعد الفتح»

Keine Auswanderung nach der Eröffnung. Dies wird auch durch den Bericht al-Buḫārīs von ʿĀʾiša untermauert, die auf die Frage nach der *hiğra* antwortete:

«لا هجرة اليوم كان المؤمن يفر بدينه إلى الله ورسوله مخافة أن يفتن. فأما اليوم فقد أظهر الله الإسلام، والمؤمن يعبد ربه حيث شاء»

Heute gibt es keine *hiğra* mehr. Früher musste der Gläubige mit seinem Glauben zu Allah und Seinem Gesandten fliehen aus Angst, von seinem Glauben abgebracht zu werden. Heute aber hat Allah den Islam zum Durchbruch geführt. Der Gläubige kann nun seinen Herrn anbeten, wo immer er will. Das belegt, dass der Muslim vor der Eröffnung die *hiğra* vollzog, um sich mit seinem Glauben zu retten aus Furcht, von seinem Glauben abgebracht zu werden. Nach der Eröffnung wurde die *hiğra* verneint, da er nun in der Lage war, seinen Glauben offen zu zeigen und die islamischen Gesetze zu vollziehen. Somit stellt die Eröffnung, die diese Möglichkeit zur Folge hat, den eigentlichen Rechtsgrund für die

Verneinung der *hiğra* dar, nicht die Eröffnung Mekkas alleine. Demzufolge ist mit dem Hadith gemeint, dass es nach der Eröffnung keine *hiğra* aus jenem Land mehr gibt, das eröffnet wurde. Und mit den an Ṣafwān gerichteten Worte des Propheten, dass die *hiğra* beendet sei, ist die *hiğra* aus Mekka gemeint, nachdem es eröffnet wurde. Denn *hiğra* bedeutet der Auszug aus dem Land der Ungläubigen und der Stätte des Unglaubens. Wenn das Land eröffnet wurde, ist es zu einer Stätte des Islam geworden. Es ist dann kein Land der Ungläubigen mehr und auch keine Stätte des Unglaubens. Somit kann daraus keine *hiğra* mehr vollzogen werden. In gleicher Weise gilt für jedes eröffnete Land, dass daraus keine *hiğra* mehr vollzogen wird. Dies wird auch durch den Bericht bei Aḥmad über den Weg Muʿāwiyas untermauert, der sagte: *Ich hörte den Gesandten Allahs sagen:*

«لا تنقطع الهجرة ما تقبلت التوبة، ولا تزال التوبة مقبولة حتى تطلع الشمس من المغرب»

Die *hiğra* hört nicht auf, solange die Reue angenommen wird. Und die Reue wird angenommen, bis die Sonne im Westen aufgeht. Ebenso wird bei Aḥmad tradiert, dass der Prophet (s) sprach:

«إن الهجرة لا تنقطع ما كان الجهاد»

Die *hiğra* hört nicht auf, solange der *ğihād* existiert. In einer anderen Tradierung heißt es:

«لا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار»

Die *hiğra* hört nicht auf, solange Ungläubige bekämpft werden. Das belegt, dass sich die *hiğra*

aus der Stätte des Unglaubens fortsetzt und nicht aufhört. Was den Rechtsspruch der *hiğra* anlangt, so ist sie für denjenigen, der dazu imstande ist, in manchen Fällen verpflichtend und in anderen wünschenswert. Wer zur *hiğra* allerdings nicht imstande ist, dem hat Allah verziehen. Er ist zur *hiğra* auch nicht aufgefordert, wenn er z. B. aus Krankheit, wegen einem Aufenthaltszwang oder aus Schwäche dazu nicht in der Lage ist. Beispiel dafür sind Frauen, Kinder und ähnliche Personen, wie sie am Ende der *āya* erwähnt wurden.

Wer also zur *hiğra* imstande ist, seinen Glauben nicht offen ausleben und die von ihm verlangten islamischen Gesetze nicht verrichten kann, der ist zur Auswanderung verpflichtet. Das geht aus dem Inhalt der Auswanderungs-*āya* hervor, in der es heißt:

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟
كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟
فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ ﴾

Zu jenen, die Unrecht gegen sich selbst verübt haben, sagen die Engel, wenn sie sie abberufen: "In welchen Umständen habt ihr euch befunden?" Sie antworten: "Wir waren unterdrückt im Lande." Da sagen sie (die Engel): "War Allahs Erde nicht weit genug, so dass ihr darin hättet auswandern können?" Ihre Herberge wird die Hölle sein, welch schlimmes Ende! (4:97) Die hier verwendete Mitteilungsform (*iḫbār*) ist gleichzeitig ein (an uns gerichteter) Befehl. Und die Mitteilungsform

zählt zu den Aufforderungsformulierungen (*ṣiyaġ aṭ-ṭalab*). Als ob Er sagen würde: Vollzieht die *hiğra* im Lande! Die Aufforderung in der *āya* wurde semantisch untermauert (*taʾkīd*). Auch wurde sie mit der Androhung einer schweren Strafe verknüpft, sollte die *hiğra* unterlassen werden. Somit handelt es sich um eine zwingende Aufforderung (*ṭalab ğāzim*). Dies ist ein Beleg dafür, dass die *hiğra* in diesem Falle eine Pflicht für den Muslim verkörpert. Er sündigt, wenn er sie nicht vollzieht. Wer zur *hiğra* zwar imstande ist, seinen Glauben aber offen ausleben und die von ihm verlangten islamischen Rechtssprüche durchführen kann, für den ist die Auswanderung wünschenswert, jedoch keine Verpflichtung. Dass sie wünschenswert ist, ergibt sich aus dem Umstand, dass der Gesandte (s) vor der Eröffnung zur Auswanderung aus Mekka, als es noch eine Stätte des Unglaubens war, angespornt hat. Darüber sind auch klare Verse ergangen. So sagt der Erhabene:

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ
أُوْلَٰٓئِكَ يَرۡجُونَ رَحۡمَتَ ٱللَّهِۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٢١٨ ﴾

Wahrlich, diejenigen, die glauben und ausgewandert sind und auf dem Weg Allahs kämpfen, diese erhoffen die Barmherzigkeit Allahs. Und Allah ist Allverzeihend, Barmherzig. (2:218) Auch sagt Er:

﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ
أَعۡظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَآئِزُونَ ٢٠ ﴾

Diejenigen, die glauben und ausgewandert sind und mit ihrem Vermögen und ihrem Leben auf dem Weg Allahs kämpfen, haben einen höheren Rang bei Allah. Und diese sind die Gewinner. (9:20) Und Er sagt:

﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيۡءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْۚ وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيۡكُمُ ٱلنَّصۡرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٞۗ ﴾

Zu denjenigen aber, die glauben und nicht ausgewandert sind, habt ihr kein Schutzverhältnis, bis sie auswandern. Wenn sie euch jedoch um des Glaubens willen um Hilfe bitten, dann ist das Helfen eure Pflicht, außer gegen Leute, zwischen euch und denen ein Abkommen besteht. (8:72). Des Weiteren sagt der Erhabene:

﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنۢ بَعۡدُ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ مَعَكُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ مِنكُمۡۚ ﴾

Und diejenigen, die später gläubig wurden, auswanderten und mit euch kämpften, diese gehören zu euch. (8:75) All diese Aussagen sind klar in Aufforderung zu *hiğra.* Dass sie jedoch keine Pflicht ansprechen, ergibt sich aus der Tatsache, dass der Prophet (s) den Verbleib einiger Muslime in Mekka billigte. So wird berichtet, dass die Sippschaft Nuʿaim an-Naḥḥāms zu diesem kam, als er auswandern wollte, und zu ihm sprach: „Bleib in deinem Glauben bei uns und wir schützen dich vor demjenigen, der dir Leid

zufügen will. Tue uns weiter davon Genüge, von dem du uns bislang Genüge tatst." Nuʿaim kümmerte sich nämlich um die Waisen und die Witwen der Banū ʿAdī. Er blieb noch eine Zeit lang, wanderte aber später dann aus. Da sagte der Prophet (s) zu ihm:

«قومك كانوا خيراً لك من قومي لي. قومي أخرجوني وأرادوا قتلي، وقومك حفظوك ومنعوك»

Dein Volk war besser zu dir als mein Volk zu mir. Mein Volk vertrieb mich und wollte mich töten, dein Volk bewahrte und beschützte dich. Ibn Ḥağar erwähnte diesen Hadith im Werk *al-Iṣāba.* Da sagte Nuʿaim: „O Gesandter Allahs! Dein Volk vertrieb dich - hin zum Gehorsam Allahs und zum *ǧihād* gegen Seinen Feind. Mein Volk hielt mich vor der Auswanderung und dem Gehorsam gegenüber Allah zurück." Dies alles gilt für die Stätte des Unglaubens, d. h. für die Stätte des Krieges an sich. Und zwar ungeachtet dessen, ob die Bewohner Muslime oder Nichtmuslime sind. Denn der Rechtsspruch einer Stätte ändert sich nicht mit den Einwohnern, sondern mit dem dort angewandten System und der Art des Schutzes, den die Menschen dort genießen. Demzufolge existiert weder ein Unterschied zwischen Indonesien und dem Kaukasus noch zwischen Somalia und Griechenland. Wer jedoch in der Lage ist, seinen Glauben offen auszuleben sowie die von ihm verlangten islamischen Rechtssprüche zu erfüllen und die Fähigkeit besitzt, die Stätte des Unglaubens, in der er lebt, in eine Stätte des Islam zu verwandeln, dem ist es in diesem Falle verboten, aus der Stätte des Unglaubens in die Stätte des Islam auszuwandern. Und zwar ungeachtet dessen, ob er die

Fähigkeit dazu alleine besitzt oder durch seinen Zusammenschluss mit den anderen Muslimen, die in seinem Lande leben, oder durch die Zuhilfenahme von Muslimen außerhalb seines Landes oder durch die Zusammenarbeit mit dem islamischen Staat oder durch irgendein anderes wirksames Mittel. So hat er die Pflicht, dafür tätig zu werden, dass die Stätte des Unglaubens, in der er lebt, in eine Stätte des Islam umgewandelt wird. In diesem Falle ist es für ihn verboten, aus seinem Lande auszuwandern. Beweis für diesen Rechtsspruch ist der folgende Umstand: Wenn das Land, in dem er lebt, von Ungläubigen bewohnt und mit dem Unglauben regiert wird, dann ist es für die Muslime verpflichtend, die dortigen Bewohner zu bekämpfen, bis sie den Islam annehmen oder die *ǧizya* entrichten und nach dem Islam regiert werden. Auch für ihn in seiner Eigenschaft als Muslim und als jemand, der an die Ungläubigen unmittelbar angrenzt und dem Feind am nächsten ist, stellt dies eine Pflicht dar. Wird das Land von Muslimen bewohnt, die aber nicht nach dem Islam, sondern nach dem System des Unglaubens regiert werden, so ist es für die Muslime verpflichtend, ihre Herrscher zu bekämpfen, bis sie nach dem Islam regieren. Auch für ihn in seiner Eigenschaft als einer dieser Muslime, die nach dem Unglauben regiert werden, ist es eine Pflicht. In jedem Fall ist also der Kampf und die Vorbereitung des Kampfes – wenn er dazu imstande ist – für ihn zur Pflicht geworden. Für den Muslim, der in der Stätte des Unglaubens lebt, kann nur einer dieser beiden Fälle zutreffen: Entweder hat er die Pflicht, die Ungläubigen, die unmittelbar an ihn angrenzen, zu bekämpfen oder er hat die Pflicht, den Herrscher zu bekämpfen, der nach dem Unglauben regiert. In beiden Fällen gilt sein Auszug

aus der Stätte des Unglaubens, in der nicht nach dem Islam – also nach dem Unglauben - regiert wird, entweder als Flucht vor dem *ǧihād* an einem Ort, an dem der *ǧihād* für ihn (eigentlich) verpflichtend wäre, oder als Flucht vor der Bekämpfung jener, die nach dem Unglauben regieren. Und beides ist vor Allah eine gewaltige Sünde. Deswegen ist es für denjenigen, der imstande ist, eine Stätte des Unglaubens in eine Stätte des Islam zu verwandeln, unzulässig, aus dieser Stätte auszuwandern, solange er die Fähigkeit zur Umwandlung dieser Stätte besitzt. Dies gilt für die Türkei, Spanien, Ägypten oder Albanien gleichermaßen, ohne dass irgendein Unterschied zwischen diesen Ländern existieren würde, solange sie mit dem System des Unglaubens regiert werden.

Der Standpunkt des Islam bezüglich Sklaven und Sklaverei

Als der Islam kam, waren Sklaven in allen Regionen der Welt vorhanden. Die Sklaverei war ein weit verbreitetes System in allen Gegenden der Welt und bei allen Völkern und Nationen. Man kennt keine Gegend auf der Welt, in der man nicht mit Sklaven handelte und freie Menschen versklavt wurden. Es gibt keinen Bericht über ein Land, in der es damals keine Sklaverei gab. Der Islam war der Ansicht, dass dieses Problem mit zwei Aspekten verbunden ist: Zum einen ist es mit den Sklaven verbunden, die tatsächlich versklavt wurden und deren Stand somit unter dem von freien Menschen erachtet wurde. So wurden sie als Ware angesehen, die – wie alle anderen Waren - gekauft und verkauft und über die gefeilscht wurde. Deshalb musste dieser Aspekt in einer Weise behandelt werden, die zur Befreiung der Sklaven und zur ihrer Umwandlung in freie Menschen führt. Der zweite Aspekt betrifft den Versklavungsvorgang selbst. Dazu mussten Maßnahmen gesetzt werden, die diesem Vorgang einen Riegel vorschieben. Deshalb sind *āyāt* und Hadithe ergangen, die diese beiden Aspekte in einer für den Menschen nützlichen Weise behandeln. Diese baut auf der Realität des Menschen und der Realität der Beziehungen auf, die sowohl zwischen den einzelnen Individuen als auch zwischen den Menschengemeinschaften entstehen.

Wie das Sklavenproblem gelöst wird

Der Islam hat das Sklavenproblem in einer Weise gelöst, das zu einer Erleichterung des Zustands führt, in dem sich der Sklave befindet, und letztlich dessen freiwillige oder auch erzwungene Befreiung zur Folge hat. Der Islam hat zahlreiche Rechtssprüche dazu erlassen, die von den Gelehrten bis ins kleinste Detail ausgeführt wurden. Diese Rechtssprüche lassen sich in folgenden Themen zusammenfassen:

1. Der Islam fand die Menschen im Sklavenbesitz vor. Er löste das Sklavenproblem auf Seiten der Besitzer in einer Weise, die dem Sklaven Rechte einräumen und ihm im Hinblick auf die natürlichen Eigenschaften, die im Menschen determiniert sind, die gleiche Betrachtungsweise als Mensch gewährleisten, wie sie für den Freien gilt. Allah (t) hat den Muslimen im ehrwürdigen Koran die Güte gegenüber den Sklaven und ihre gute Behandlung ebenso ans Herz gelegt, wie es der Prophet in seinen Hadithen getan hat. Der Erhabene sagt:

﴿ وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗا وَبِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡجَارِ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡجَارِ ٱلۡجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلۡجَنۢبِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۗ ﴾

Und dient Allah und gesellt Ihm nichts bei. Und zu den Eltern sollt ihr gütig sein und zu den Verwandten, den Waisen, den Armen, dem verwandten Nachbarn, dem fremden Nachbarn, dem Gefährten zur Seite, dem Sohn des Weges und

denen, die ihr von Rechts wegen besitzt. (4:36) ***Die ihr von Rechts wegen besitzt*** sind die Sklaven. Und es sprach der Gesandte Allahs (s):

«اتقوا الله فيما ملكت أيمانكم، هم إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم فأطعموهم مما تأكلون، وألبسوهم مما تلبسون، ولا تكلفوهم ما يُغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم»

Fürchtet Allah in denen, die ihr von Rechts wegen besitzt! Sie sind eure Geschwister, die Allah unter eure Hand gestellt hat. So lasst sie von dem speisen, was ihr speist, und kleidet sie so, wie ihr gekleidet seid. Tragt ihnen nichts auf, was sie überfordert. Und wenn ihr ihnen etwas auftragt, so unterstützt sie dabei. Bei Muslim tradiert. Auch wird über den Weg Abū Hurairas tradiert, dass der Gesandte Allahs (s) sprach:

«لا يقولن أحدكم عبدي وأَمتي، كلكم عبيد الله وكل نسائكم إماء الله، ولكن ليقل غلامي وجاريتي وفتاي وفتاتي»

Keiner von euch darf sagen: „Mein Sklave", oder: „Meine Sklavin". Denn ihr alle seid die Sklaven Allahs, und eure Frauen sind die Sklavinnen Allahs. Er soll vielmehr sagen: „Mein Junge", und: „Mein Mädchen", oder „Mein Bursche", und: „Meine Maid". Auch hat das islamische Recht die Stellung des Sklaven emporgehoben und ihn dem Freien gleichgesetzt. So hat es sein Blut für unantastbar erklärt und bestimmt, dass der Freie für den Mord an einem Sklaven getötet wird. So sagt der Erhabene:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ﴾

Ihr, die ihr glaubt! Die Wiedervergeltung (al-qiṣāṣ) für die Getöteten ist euch vorgeschrieben worden. (2:178) Die Wiedervergeltung (*al-qiṣāṣ*) ist die Bestrafung im gleichen Ausmaß (Talionsprinzip) und die Ahndung desjenigen, der ein Vergehen begangen hat. Der Ausdruck *al-qiṣāṣ* bezeichnet die Strafe für ein Vergehen und ebenso, dass mit dem Täter das Gleiche getan wird, was er getan hat. ***Die Wiedervergeltung (al-qiṣāṣ) für die Getöteten ist euch vorgeschrieben worden*** bedeutet also, dass es für euch (Muslime) eine Pflicht ist, als Vergeltung für das Vergehen des Mordes den Mörder zu töten. Diese Aussage ist generell ergangen. Sie umfasst somit das männliche wie das weibliche Geschlecht, den Freien wie den Sklaven. Untermauert wird dies durch folgende von ibn ʿAbbās bei ibn Māğa tradierte Aussage des Propheten (s):

«المسلمون تتكافأ دماؤهم»

Die Muslime sind in ihrem Blute gleichwertig. Auch diese Aussage hat generellen Charakter. So sind der Freie und der Sklave darin gleichwertig, dass beider Blut unantastbar und beider Tötung verboten ist. Ihr Mörder wird getötet - egal um wen es sich handelt. Somit hat der Islam das Leben des leibeigenen Sklaven mit dem des Freien gleichgesetzt. Sein Blut ist gleich dem des Freien unantastbar. Es sprach der Gesandte Allahs (s):

«من قتل عبده قتلناه»

Wer seinen Sklaven tötet, den töten wir. Bei Aḥmad und Abū Dāwūd über den Weg Samura ibn Ǧundubs tradiert. Auch hat der Islam dem Sklaven das Recht gegeben zu heiraten, sich scheiden zu lassen, sich fortzubilden und Zeuge über andere zu sein, seien es freie Personen oder Sklaven. Was das Recht anbelangt, das der Islam dem Besitzer der Sklavin zuerkannt hat, sich mit ihr sexuell zu vergnügen, so hebt dieser Umstand ihren Stellenwert an und führt letztlich zu ihrer Befreiung. Denn wenn sich der Besitzer der Sklavin mit dieser in gleicher Weise sexuell vergnügt wie mit seiner Ehefrau, so hebt dies den Stellenwert der Sklavin zum Stellenwert einer freien Ehefrau. Dadurch nimmt sie einen besonderen Stand bei ihrem Besitzer ein. Darüber hinaus führt dieses sexuelle Vergnügen zu Schwangerschaft und der Geburt von Kindern, wodurch die Sklavin nach dem Tod ihres Besitzers zwangsweise ihre Freiheit erhält.

2. Der Islam hat zur Befreiung der Sklaven angespornt. So hat er die Freilassung eines (unfreien) Nackens zu einem Mittel erhoben, mit dessen Hilfe der Mensch Allah (t) für Seine huldvollen Gaben danken und das Hindernis (*al-ʿaqaba*) überwinden kann. Der Erhabene sagt:

﴿ فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ﴿١١﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُّ رَقَبَةٍ ﴾

Doch hat er das Hindernis nicht überwunden. (falā qtaḥama l-ʿaqaba) (11) Und was lässt dich wissen, was das Hindernis ist. (12) Die Freilassung eines Nackens. (90:11-13) *Iqtaḥama* bedeutet das mühevolle, schwierige Eindringen und Überwinden. Und *al-ʿaqaba* ist die Härte bzw. das Hindernis. Die guten Taten erhob Er somit zu einem Hindernis, wobei

deren Vollzug das Überwinden dieses Hindernisses darstellt, weil es ja mit anstrengender Entbehrung und Selbstüberwältigung verknüpft ist. Die Freilassung eines Nackens (*fakku raqaba*) bedeutet dessen Befreiung von der Sklaverei. So sagte der Gesandte Allahs (s):

«أيما رجل أعتق امرأً مسلماً استنقذ الله تعالى بكل عضو منه عضواً من النار»

Jeder, der eine muslimische Person aus der Sklaverei befreit, dem rettet Allah (t) mit jedem ihrer Organe eines seiner Organe aus dem Feuer. Bei al-Buḫārī und Muslim tradiert. Somit wird klar, dass der Islam zur Befreiung der Sklaven angespornt und dafür einen gewaltigen Lohn vorgesehen hat.

3. Der Islam hat praktische Rechtssprüche erlassen, die zur Befreiung der Sklaven verpflichten. So hat er einige Gesetze festgelegt, die eine Befreiung der Sklaven zwingend zur Folge haben. Wird der Sklave z. B. von einem eheverbotenen Anverwandten (*maḥram*) besessen, führt dies automatisch zu seiner Freilassung, sobald er in dessen Besitz übergeht. Und zwar ungeachtet dessen, ob der Besitzer damit einverstanden ist oder nicht, ihm von sich aus die Freiheit schenkt oder es nicht tut. Erwirbt jemand einen eheverbotenen Anverwandten durch Kauf oder Erbschaft als Sklaven, wird dieser in jedem Fall – auch gegen den Willen seines Besitzers – zwangsweise freigelassen, sobald er in dessen Besitz übergeht, ohne dass eine Freilassungsverfügung durch den Besitzer (*iʿtāq*) notwendig wäre. Abū Dāwūd berichtet über al-Ḥasan von Samura, dass der Prophet (s) sprach:

«من ملك ذا رحم محرم فهو حر»

Wer einen eheverbotenen Anverwandten besitzt, so ist dieser frei. Auch hat der Islam die Freilassung des Sklaven zur verpflichtenden Konsequenz erhoben, wenn dieser durch Feuer, durch das Abtrennen eines Körperteils bzw. dessen Ruinierung oder durch heftiges Schlagen gefoltert wurde. Gibt ihn sein Herr nicht frei, wird ihm mit richterlichem Beschluss gegen den Willen seines Herrn die Freiheit geschenkt. So sprach der Gesandte (s):

«من لطم مملوكه أو ضربه فكفارته أن يعتقه»

Wer seinem Sklaven Faustschläge versetzt oder schlägt, so ist dessen Sühne, ihn freizulassen. Bei Muslim über ibn ʿUmar tradiert. Mit Schlagen ist hier das heftige Schlagen gemeint, da Hadithe existieren, die dem Herrn ein disziplinierendes Schlagen des Sklaven erlauben. Ebenso hat der Islam die Freilassung des Sklaven zur Sühne (*kaffāra*) für zahlreiche Vergehen gemacht. Wer z. B. einen Gläubigen irrtümlich tötet, der hat als Sühne, einen gläubigen „Nacken", d. h. Sklaven, zu befreien. Der Erhabene sagt:

﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ

وَإِن كَانَ مِن قَوۡمٍۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٞ فَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ وَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖۖ ﴾

Keinem Gläubigen steht es zu, einen anderen Gläubigen zu töten, es sei denn aus Versehen. Und wer einen Gläubigen aus Versehen tötet, dann ist ein gläubiger Nacken zu befreien und Blutgeld an seine Erben zu zahlen, es sei denn, sie erlassen es aus Mildtätigkeit. War er (der Getötete) aber von einem Volk, das euer Feind ist, und ist er gläubig, dann ist ein gläubiger Nacken zu befreien. War er aber von einem Volk, mit dem ihr ein Bündnis habt, dann ist Blutgeld an seine Erben zu zahlen und ein gläubiger Nacken zu befreien. (4:92) Auch wenn jemand einen Schwur bricht, dann zählt die Befreiung eines Sklaven zu den Möglichkeiten, die Sünde zu sühnen. Der Erhabene sagt:

﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖۖ ﴾

Allah nimmt euch nicht für etwas Unbedachtes in euren Eiden heran, Er nimmt euch aber für das heran, was ihr an Eiden festgemacht habt. Und die Sühne dessen ist zehn Mittellose auszuspeisen, vom Mittleren, womit ihr eure Angehörigen speist, oder sie zu bekleiden oder einen Nacken freizulassen. (5:89) Und wer gegenüber seiner Ehe-

frau den „Rückenschwur" ausspricht, indem er ihr sagt: „Du bist für mich wie der Rücken meiner Mutter."[85], danach zu ihr aber zurückkehren will, so hat er als Sühne einen Sklaven zu befreien. Der Erhabene sagt:

﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ ﴾

Diejenigen, die sich von ihren Frauen durch den Rückenschwur trennen und hierauf dann doch zurücknehmen möchten, was sie gesagt haben, so ist ein Nacken zu befreien, bevor sie beide einander berühren. (58:3) Auch wer durch Beischlaf das Fasten des Ramadan verdirbt, so ist als Sühne ein Sklave zu befreien. Von Abū Huraira wird berichtet, der sagte:

«جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال هلكت يا رسول الله. قال: وما أهلكك قال. وقعت على امرأتي في رمضان قال: هل تجد ما تعتق رقبة. قال: لا. قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين. قال: لا. قال: فهل تجد ما تطعم ستين مسكيناً قال: لا. قال: ثم جلس فأُتي النبي ﷺ بعرق (أي زنبيل أو قفة) فيه تمر قال: تصدق بهذا.

[85] Metapher für die sexuelle Entsagung. Als ob er sagen würde: „Ich verbiete es mir, mich dir sexuell zu nähern, wie meine Mutter mir verboten ist."

قال: فهل على أفقر منّا؟ فما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليه منا. فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه وقال: اذهب فأطعمه أهلك»

Ein Mann kam zum Propheten (s) und sprach: „Ich bin verloren, o Gesandter Allahs!" Der Prophet (s) fragte: „Und was hat dich verloren gemacht?" Der Mann antwortete: „Ich hatte im Ramadan Beischlaf mit meiner Frau." Der Prophet fragte: „Kannst du einen Nacken befreien?" Er antwortete: „Nein!" Da fragte der Prophet: „Kannst du zwei aufeinanderfolgende Monate fasten?" Der Mann antwortete: „Nein!" Der Prophet fragte: „Kannst du dann sechzig Mittellose ausspeisen?" Er antwortete: „Nein!", und setzte sich. Dann brachte man einen großen Korb mit Datteln zum Propheten (s) und der Prophet (s) sprach: „Gib das als Almosen!" Und der Mann antwortete: „Gibt es denn jemand ärmeren als uns? Zwischen den beiden schwarzen Felsflächen (Medinas) gibt es wahrlich keine Bewohner eines Hauses, die ein größeres Bedürfnis danach hätten als wir." Da lachte der Prophet (s) bis man seine Eckzähne sah und sprach: „Geh, und speise damit die Deinigen aus!" Bei Muslim tradiert. Das erste, was der Prophet in diesem Falle anbefahl, war die Befreiung eines Sklaven. Er wandte sich erst dann zu anderem zu, als er erkannte, dass der Mann dazu nicht imstande war. All diese Rechtssprüche bezüglich der Sühne verpflichten denjenigen, der die Sühne zu leisten hat, dazu, einen Sklaven zu befreien.

Damit gab sich der Islam jedoch nicht zufrieden. Vielmehr erteilte er dem Sklaven die Möglichkeit, sich

durch Arbeit selbst freizukaufen, und gab damit seinem Besitzer die Chance, für den Preis des Sklaven entschädigt zu werden. Dies wird (in den Gelehrtenbüchern) unter der so genannten *mukātaba* (Freikaufvereinbarung) erörtert. Der Islam hat dazu angespornt und Allah (t) hat es im Koran anbefohlen. So sagt der Erhabene:

﴿ وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ۖ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ۚ ﴾

Und mit denjenigen von denen, die ihr von Rechts wegen besitzt, die einen Freikauf begehren, sollt ihr einen Freikauf vereinbaren, wenn ihr Gutes von ihnen wisst. Und gebt ihnen von den Gütern Allahs, die Er euch gegeben hat. (24:33) Vereinbart der Herr mit seinem Sklaven einen Freikauf, indem er ihm z. B. sagt: „Wenn du mir in einer Frist, die so und so lang ist, so und so viel bezahlst, bist du frei.", so ist er dazu verpflichtet, seinen Sklaven zur Arbeit freizugeben, damit dieser den vereinbarten Geldbetrag beschaffen kann. Auch ist er dazu verpflichtet, den Sklaven freizulassen, wenn er ihm das Geld beschafft hat. Es ist für ihn unzulässig, von der Freikaufvereinbarung zurückzutreten. So haben die Gelehrten die Freikaufvereinbarung (*al-mukātaba*) dahingehend definiert, dass es sich um eine unverzügliche Freigabe des Leibeigenen bei einer zukünftigen Freigabe seiner Selbst handelt. Wurde die Freikaufvereinbarung korrekt abgeschlossen, tritt der Sklave aus dem Verfügungsrecht seines Herrn aus. Sobald er die Gegenleistung erbracht hat, tritt er auch aus seinem Eigentum aus.

Alle diese Rechtssprüche dienen der Befreiung der Sklaven. Daran ist zu erkennen, dass sie zum einen durch Ansporn und Anregung den Weg der Anweisung beschritten haben. Zum anderen sind sie in Form von Gesetzen erlassen worden, die seitens des Staates mit Gewalt durchgesetzt werden, sollte sie der Einzelne nicht aus Gottesfurcht vollziehen. Es sind alles Rechtssprüche, die ein Denken und Handeln bei den Sklavenbesitzern zur Befreiung ihrer Sklaven einleiten. Ebenso leiten sie bei den Sklaven selbst einen Denkprozess ein und spornen sie dazu an, ihre eigene Freilassung anzustreben. Das alles setzt den Schritt in die Richtung, dass die Sklaverei in der Gesellschaft beendet wird.

4. Auch mit der Anregung zur Sklavenbefreiung und dem Erlassen von Gesetzen, die zur Sklavenbefreiung zwingen, gab sich der Islam nicht zufrieden. Vielmehr errichtete er im Schatzhaus der Muslime eine eigene Position zur Befreiung der Sklaven und verwendet die *zakāt*-Gelder zu diesem Zweck. So hat er die Sklavenbefreiung zu einem der acht Bereiche erhoben, für den die *zakāt*-Einnahmen verwendet werden dürfen. Der Erhabene sagt:

﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾

Wahrlich, das Pflichtalmosen ist allein für die Armen, die Bedürftigen, diejenigen, die damit beschäftigt sind, diejenigen, deren Herzen vertraut gemacht werden sollen, für die Sklaven

(fī r-riqāb), für die Verschuldeten, den Kampf auf dem Wege Allahs und für den Sohn des Weges, als Verpflichtung von Allah. Und Allah ist Allwissend, Allweise. (9:60) Seine Aussage *fī r-riqāb* bedeutet für den Loskauf von Sklaven. Der Gesetzgeber hat für diesen Bereich kein bestimmtes Maß festgelegt. So kann der Staat einen bestimmten Anteil aus dem *zakāt*-Vermögen für die Befreiung von Sklaven bereithalten. Er kann sogar die gesamten *zakāt*-Gelder für den Loskauf von Sklaven aufwenden, wenn es für Ausgaben in den anderen *zakāt*-Bereichen keine Notwendigkeit gibt. Denn die *zakāt*-Ausgabe muss nicht in allen acht Bereichen erfolgen. Vielmehr kann sie auf einen dieser Bereiche beschränkt werden, je nach dem, wie es der Kalif der Muslime für sinnvoll erachtet.

Wie das Problem der Versklavung gelöst wird

Die Versklavungsmöglichkeiten in den alten Systemen, die in der Welt, als der Islam kam, angewandt wurden, waren zahlreich. So war es in diesen Systemen üblich, dass der zahlungsunfähige Schuldner versklavt wurde. Sollte der Schuldner zur Rückzahlung der Schuld nicht imstande sein und sich bankrott erklären, dann hatte der Gläubiger das Recht, ihn zu versklaven. Auch wurde der Mensch für gewisse von ihm begangene Verbrechen oder Vergehen mit der Versklavung bestraft. Zudem wurde dem Freien die Möglichkeit gegeben, sich versklaven zu lassen. Er konnte sich selbst einem anderen unter der Bedingung verkaufen, dass dieser ihn nach einer bestimmten, vereinbarten Frist wieder freilässt. Auch nahmen sich die starken Stämme das Recht heraus, Angehörige eines schwachen Stammes zu versklaven. In Kriegen und Schlachten wurde generell entschieden, dass die Gefangenen versklavt wurden. Es war sogar gang und gäbe, die Bewohner einer ganzen Stadt zu versklaven, nachdem sie eingenommen wurde. Manche beschränkten die Versklavung auf jene Männer, Frauen und Kinder, die in den Kriegen gefangen genommen wurden. Wer also in einem legalen Krieg gefangen genommen und versklavt wurde, der galt als Sklave und wurde als solcher erachtet.

Als der Islam offenbart wurde, setzte er für die Fälle, die zu einer Versklavung führten, andere Rechtssprüche fest. Für die Kriegssituation machte er detaillierte Ausführungen. Bezüglich des zahlungsunfähigen

Schuldners legte er dar, dass der Gläubiger bis zur Erleichterung zuwarten müsse. Der Erhabene sagt:

﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ ﴾

Und wenn er (der Schuldner) in Zahlungsschwierigkeiten steckt, so gilt Nachsicht bis zur Erleichterung. (2:280) Auch legte er detailliert die Strafen für die unterschiedlichen Vergehen dar. Dies gilt insbesondere für die Strafe für Diebstahl, der zuvor mit der Versklavung geahndet wurde, wie es Allah im Koran ausführt:

﴿ قَالُوا جَزَاؤُهُۥ مَن وُجِدَ فِي رَحْلِهِۦ فَهُوَ جَزَاؤُهُۥ ۚ ﴾

Sie sagten: "Die Vergeltung dafür ist der, in dessen Reisegepäck es gefunden wird; er selbst ist die Vergeltung dafür." (12:75) Der Islam legte dafür – d. h. für den Diebstahl – jedoch das Handabschlagen fest. Der Erhabene sagt:

﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا ﴾

Und dem Dieb und der Diebin schneidet ihr die Hände ab, als Vergeltung für das, was sie erworben haben. (5:38) Auch der Vertrag zwischen dem Sklaven und seinem Herrn ist im Islam für die Befreiung und nicht für die Versklavung bestimmt. Die Versklavung freier Personen hat der Islam hingegen definitiv verboten. So sprach der Gesandte (s): *Allah, der Erhabene und Gewaltige sagt:*

«ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره»

Dreien bin ich am Tage der Auferstehung ein Gegner: Ein Mann, der in Meinem Namen ein Versprechen gibt und es bricht. Ein Mann, der einen Freien verkauft und seinen Preis einsteckt. Und ein Mann, der eine Mietperson anheuert, ihren Einsatz zur Gänze erlangt, ihr aber ihren Lohn verwehrt. Bei al-Buḫārī tradiert. Allah (t) ist also der Gegner dessen, der einen Freien verkauft. Was die Kriegssituation anlangt, so hat Allah diesen Fall im Detail ausgeführt: Die Versklavung von Kriegsgefangenen hat Er generell verboten. So hat Er im zweiten Jahr der *hiğra* den Rechtsspruch bezüglich der Kriegsgefangenen dargelegt und entschieden, dass sie entweder ohne Gegenleistung freizulassen sind oder für einen Geldbetrag bzw. für ebenbürtige Gefangene von den Muslimen oder den Schutzbefohlenen ausgelöst werden. Damit hat Er die Versklavung der Gefangenen verboten. Der Erhabene sagt:

﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثۡخَنتُمُوهُمۡ فَشُدُّواْ ٱلۡوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلۡحَرۡبُ أَوۡزَارَهَا ﴾

Und wenn ihr auf die Ungläubigen trefft, so soll auf die Genicke geschlagen werden. Habt ihr sie vollständig niedergekämpft, dann zieht die Fesseln fest. Danach gilt entweder (immā) Freilassung oder Auslösung, bis sich die Bürde des Krieges gelegt hat. (47:4) Die *āya* ist in dieser Bedeutung klar ergangen: Entweder Freilassung oder Auslösung. Eine andere Deutung kann es nicht geben. Die Gesetzmäßigkeiten der arabischen Sprache legen in diesem Falle fest, dass der Rechtsspruch bezüglich der Kriegsgefangenen auf diese beiden Möglichkeiten

beschränkt ist: Freilassung oder Auslösung. Denn der Ausdruck *immā* dient der Wahl zwischen zwei Optionen und schränkt die Wahl auf diese beiden Optionen ein. So kam der Vers mit der Wahl zwischen Freilassung und Auslösung und schränkte die Wahl auf diese beiden Möglichkeiten ein, als er den Ausdruck

﴿إِمَّا﴾

immā verwendete, der die Wahlmöglichkeit auf das einschränkt, was unmittelbar nach ihm erwähnt wird:

﴿ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾

Danach gilt entweder (immā) Freilassung oder Auslösung [...]. Hier kann man nun eine Frage aufwerfen, die bei einigen Gelehrten zu einem Scheinbeweis führte, aus dem sie die Meinung ableiteten, dass es dem Kalifen zustehe, die Gefangenen zu versklaven, wenn er dies für sinnvoll hält. Diese Frage ergibt sich aus der Tatsache, dass der Prophet (s) nach der Offenbarung dieser *āya* Sklaven genommen hat. So ist die *āya* im Jahre zwei nach der *hiğra* offenbart worden, bevor der Krieg zwischen dem Gesandten (s) und den Ungläubigen der Quraiš begann. Nun hat der Gesandte (s) in der Schlacht von Ḥunain Sklaven genommen. Und die Handlung des Gesandten (s) gilt als Rechtsprechung und ebenso als Erläuterung für die Verse des Koran. Wie kann nun die Versklavung der Gefangenen gemäß dieser *āya* verboten werden, obwohl der Gesandte nach deren Offenbarung in Ḥunain Sklaven genommen hat? Darauf ist wie folgt zu antworten: Bezüglich der Koranverse ist die Handlung oder Aussage des Gesandten (s) entweder die detaillierte Ausführung einer nicht näher beschriebenen Pauschalaussage

im Koran (*tafṣīl muǧmal*) oder die Fallbindung (bzw. nähere Bestimmung) einer unbestimmten Aussage (*taqyīd muṭlaq*) oder die Spezifizierung einer umfassenden Formulierung (*taḫṣīṣ ʿām*). Die Handlung des Propheten (s) oder seine Aussage kann den Koran aber nicht abrogieren. Nun ist der Koranvers bezüglich der Gefangenen (47:4) weder pauschal formuliert, so dass er einer näheren Ausführung bedarf, noch sind seine Ausdrücke umfassend ergangen, so dass sie spezifiziert werden müssen, noch sind sie unbestimmt erfolgt, so dass sie eine nähere Bestimmung erfordern. Wenn es also stimmen sollte, dass der Gesandte nach der Offenbarung dieses Verses versklavt hat, so käme seine Handlung einer Abrogation des Verses gleich, was unzulässig wäre. Darüber hinaus handelt es sich bei dem Bericht, wonach der Prophet (s) Gefangene versklavt haben soll, um einen Einzelbericht, der dem Koranvers

﴿ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾

Danach gilt entweder Freilassung oder Auslösung [...] widerspricht. Und wenn der Einzelbericht (*ḫabar al-wāḥid*) dem Definitiven an *āyāt* und Hadithen widerspricht, dann wird der Einzelbericht inhaltlich (*dirāyatan*) zurückgewiesen. Demzufolge hätte der Bericht, dass der Gesandte (s) nach Offenbarung dieser *āya* Kriegsgefangene versklavt habe, keine Relevanz. Zudem ist die Realität des Berichts von der Handlungsweise des Propheten eine andere. So hatten die Kämpfer der Götzendiener bei der Schlacht von Ḥunain ihre Frauen und Kinder mit in die Schlacht genommen, um ihre Anzahl zu vergrößern und ihre Männer anzufeuern. Als sie besiegt waren, wurden die

Frauen und Kinder zu Kriegsbeute (*saby*) und der Prophet teilte sie unter den muslimischen Kämpfern auf. Als man ihn um deren Rückgabe bat, forderte er die Muslime auf, aus Wohlwollen auf ihren Anspruch auf diese Beute zu verzichten und die Frauen und Kinder ihren Angehörigen zurückzugeben. Dies ist somit ein Beweis für die Zulässigkeit, die so genannten *saby* zu versklaven, also die Frauen und Kinder, die zum Zwecke der Vermehrung und Anfeuerung die Männer in die Schlacht begleiten. Andere Personen außer den *saby*, also die kämpfenden Männer, die gefangen genommen wurden, hat der Gesandte (s) hingegen niemals versklavt. So existiert kein authentischer Bericht darüber, dass der Gesandte einen Gefangenen von den männlichen Kämpfern jemals versklavt hätte, weder von den arabischen noch von den jüdischen noch von den christlichen Kämpfern. Auch bezeichnet das arabische Wort *asīr* (Gefangener), wenn es ausgesprochen wird, allein den gefangenen männlichen Kämpfer. Frauen und Kinder (am Schlachtfeld) werden im Arabischen als *saby* und nicht als *asrā* (Plural von *asīr*) bezeichnet. Daraus wird klar, dass der Islam die Versklavung der männlichen Kämpfer verboten und dem Kalifen bezüglich der *saby* die Wahl zwischen Versklavung und Freilassung gegeben hat. Für die *saby* gilt also keine Auslösung. Denn so hat es der Gesandte (s) mit den *saby* aus der Schlacht von Ḥunain getan: Zuerst versklavte er sie, dann ließ er sie frei. Ebenso tat er es mit den *saby* von Ḫaibar; er beließ sie in ihrer Freiheit und versklavte sie nicht. Dies für den Fall, dass die Frauen und Kinder die Armee in den Krieg begleiten. Bleiben sie jedoch in ihren Häusern, so hat der Krieg keine Folgen für sie. Sie werden nicht gefangen genommen und auch nicht versklavt. In der Frage der Versklavung der

saby geht der Kalif gemäß den Erfordernissen der Kriegspolitik im Umgang mit dem Feinde vor. Die Versklavung an sich ist hier nicht bezweckt. Vielmehr handelt es sich um einen Kriegsvorgang, dessen Angelegenheit dem Kalifen überlassen wurde. Er handelt dabei gemäß seiner Ansicht und wie es der Standpunkt bezüglich des Feindes erfordert.

Daraus wird klar, dass der Islam das Problem der Versklavung gelöst hat. So hat er alle Fälle untersagt, in denen eine Versklavung üblich war. Im Falle der *saby* überließ er die Entscheidung dem Kalifen, gemäß dem Standpunkt, der dem Feind gegenüber einzunehmen ist. Demzufolge hat der Islam die Versklavung beendet. Insbesondere dann, wenn es für die Menschen inakzeptabel geworden ist, Frauen und Kinder zwecks Vermehrung und Anfeuerung der Soldaten mit der Armee mitziehen zu lassen, wie es in den modernen Kriegen seit Jahrhunderten bis heute der Fall ist. Somit ist kein einziger Fall übrig geblieben, in der eine Versklavung in irgendeiner Weise möglich wäre. Folglich hat der Islam die Versklavung verboten.

Die Beziehungen zwischen den Individuen

Die zuvor dargelegten Rechtssprüche waren Beispiele für jene Gesetze, die den islamischen Staat und seine Beziehungen zu anderen Staaten, Völkern und Nationen betreffen. Einige Rechtssprüche wurden dabei als Muster für die restlichen dargelegt, damit der Muslim die Grundlage erkennt, auf der diese allgemeinen Beziehungen aufbauen und die Art der Rechtssprüche, welche die dort stattfindenden Probleme behandeln. Nun gibt es Beziehungen zwischen den Einzelpersonen, auf Basis derer ihre Interessen im Leben aufbauen. Der Islam kam und behandelte diese Beziehungen zwischen den Individuen mit islamischen Rechtssprüchen, die spezifisch für die Individualbeziehungen gelten, aber allgemein auf jeden Menschen in seiner Eigenschaft als Mensch anwendbar sind.

In seiner gesamten Rechtsprechung erlässt der Islam die Gesetze stets für den Menschen an sich und nicht für bestimmte Individuen. Jedoch erlässt er die Gesetze für den Menschen, der sich in Individuen manifestiert. Also erlässt er die Gesetze für diese Individuen in ihrer menschlichen Eigenschaft als Teil einer Gruppe von Menschen, die zusammen eine Gemeinschaft bilden. Für diese Individuen und diese Gemeinschaft legt er alles fest, was sie an Rechtsbeziehungen und an Beziehungen zwischen den Individuen benötigen. Beziehungen, durch deren Existenz eine Gesellschaft zustande kommt. Nachdem mit dem Menschen die Gattung Mensch gemeint ist, ganz abgesehen davon, ob es sich um Ḫālid oder Muḥammad handelt, ist die Rechtsprechung auch für diesen Menschen (als

Mensch) ergangen und nicht für eine bestimmte Person. Nachdem aber mit dem Individuum die betreffende Person gemeint ist, sei es nun ein bestimmter Ḫālid oder Muḥammad, hat der Islam die Erfüllung der islamrechtlichen Aufgaben vom Individuum in seiner spezifischen, individuellen Eigenschaft verlangt. Gleichzeitig bezweckt er aber die Lösung der Probleme des Individuums generell, also der Probleme irgendeines Individuums. Wobei dieses Individuum den Auftrag hat, sich an alles zu halten, womit der Islam gekommen ist. Obwohl die Gesetze für den Menschen an sich erlassen wurden, ist es die bestimmte Einzelperson – also Ḫālid und Muḥammad -, von der verlangt wurde, diese zu befolgen. Der Einzelne befolgt sie jedoch nicht vom Aspekt seiner eigenen, spezifischen Individualität her, die er ja mit niemandem teilt, wie seine Körpergröße oder seine Vorliebe für Gemüse und seine Abneigung gegenüber Fleisch, sondern in seiner Eigenschaft als Mensch, auf den die natürlichen Eigenschaften eines Menschen zutreffen. Diese Eigenschaften ergeben sich als Äußerungen der vitalen Energie, die bei den Handlungen des Einzelnen in seinem Menschsein zutage tritt. Der Islam kam mit Gesetzen zur Regelung der Beziehungen zwischen den Individuen in ihren öffentlichen und privaten Lebensbereichen. D. h. er kam sowohl mit Gesetzen zur Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander als auch mit Gesetzen, die dazu erlassen wurden, um die Beziehungen der Menschen mit dem Staat und die Beziehungen des Staates mit anderen Staaten zu regeln. Mit anderen Worten kam er mit Gesetzen zur Regelung der Angelegenheiten der Gemeinschaft als Menschengemeinschaft an sich. Es sind alles Rechtssprüche, mit denen die Einzelperson – sei es Muḥammad, Ḫālid oder Ḥasan

– beauftragt wurde, jedoch in ihrer Eigenschaft als menschliches Wesen.

Bei summarischer Untersuchung der islamischen Rechtssprüche stellt man fest, dass der Islam beim Erlassen von Gesetzen sowohl das Interesse des Einzelnen in seinen spezifischen Eigenheiten berücksichtigt hat als auch das Interesse der Gemeinschaft, in der er lebt, die zwar aus Einzelpersonen besteht, aber als gemeinschaftliches Kollektiv betrachtet wird, also nicht im Sinne der Beziehungen zwischen ihren Einzelpersonen. Wenn der Islam für die Gemeinschaft mit den innerhalb dieser Gemeinschaft existierenden Beziehungen Rechtssprüche erlässt, so berücksichtigt er dabei das Interesse des Einzelnen. Und wenn er für den Einzelnen mit den zwischen ihm und anderen existierenden Beziehungen Rechtsprechung vornimmt, so berücksichtigt er dabei das Interesse der Gemeinschaft. Deshalb sieht man, dass der Islam, als er dem Staat das Recht einräumte, Gelder von den Muslimen für die Verwaltung der Bürgerangelegenheiten einzuheben, diesem gleichzeitig die Schranken setzte, es nur dort zu tun, wo Allah der Gemeinschaft die Ausgabe verpflichtend auferlegt hat, wie z. B. die Geldeinhebung für den *ǧihād* oder für das Ausspeisen von Hungrigen. Auch setzte er dem Staat die Schranke, es nur vom Vermögensrest der Wohlhabenden einzuheben, d. h. von dem, was über ihre Grundbedürfnisse an Essen, Kleidung und Wohnstatt hinausgeht und nach Erfüllung ihrer Sekundärbedürfnisse, die gemäß der bei ihnen gültigen gesellschaftlichen Konvention als notwendig erachtet werden, übrig bleibt. Mit anderen Worten nimmt man es vom Vermögensrest dessen, was über die Bedürfnisse ihresgleichen hinausgeht. Zu

diesen Bedürfnissen zählen Heirat, ein Fortbewegungsmittel zur erforderlichen Bewältigung weiter Strecken, einen Diener und Ähnliches. Bei dieser Rechtsprechung zur Wahrung der Gemeinschaft wurde somit das Interesse des Einzelnen berücksichtigt. Ebenso erkennt man, dass das islamische Recht, als es dem Einzelnen erlaubte, ein Haus zu bauen oder einen Garten anzulegen, ihm gleichzeitig die Pflicht auferlegte, dabei das Wegerecht der Menschen zu berücksichtigen. So verbot es ihm in irgendeiner Weise zu bauen, zu bepflanzen oder anzulegen, die das Wegerecht oder das öffentliche Eigentum beeinträchtigt. Und als es dem Einzelnen erlaubte, sein Eigentum außerhalb der islamischen Stätten als Handelsware zu veräußern, verbot es ihm gleichzeitig, Waffen oder irgendetwas zu verkaufen, mit dem sich der Feind gegen die Muslime stärken kann. Es ist also eine Gesetzgebung für den Einzelnen, bei der das Interesse der Gemeinschaft berücksichtigt wurde.

Obwohl es sich bei der Gesetzgebung, die die Verhältnisse der Einzelpersonen regelt, um eine Rechtsprechung für die individuellen Beziehungen handelt, ist sie weder vom Umstand zu trennen, dass es eine Rechtsprechung für den Menschen ist, noch davon, dass sie als Rechtsprechung für die Gemeinschaft und für die ganze Gesellschaft gilt, d. h. für alle Beziehungen, die innerhalb der Individuen dieser Gemeinschaft entstehen. Demzufolge handelt es sich bei den (hier anzuführenden) Beispielen der islamischen Rechtsprechung, die die Individualbeziehungen betreffen, um allgemeingültige Gesetze für die Gattung Mensch, auch wenn sie Beziehungen von Einzelpersonen regeln und auf eben bestimmte Individuen zutreffen, die sie gera-

de durchführen. So bestehen Handelsgeschäfte aus islamischen Rechtssprüchen, um die Beziehungen zwischen Individuen zu regeln, die die Gesetze des Islam unter dem Banner des islamischen Staates anwenden. Sie sind es, die ihre Umsetzung direkt vornehmen, jedoch treffen die Gesetze auf alle Individuen der menschlichen Gattung zu. Wenn also Muḥammad oder Ḫālid Handelsgeschäfte durchführen, dann sind sie es, die mit der Anwendung der islamischen Handelsgesetze angesprochen sind, da sie gerade eine Handelstätigkeit vollziehen. Ḥasan und Ṣāliḥ hingegen, die gerade keine Handelstätigkeiten durchführen, sind damit nicht angesprochen. Die Handelsgesetze sind also erlassen worden, damit sie die Einzelpersonen anwenden, jedoch in ihrer Eigenschaft als Individuen der Gattung Mensch, die in einer Gemeinschaft leben und diese Gesetze anwenden, sobald der Rechtsfall aufkommt und sie mit dem Vollzug der betreffenden Tätigkeit beschäftigt sind. Nachdem das muslimische Individuum in seinen individuellen Tätigkeiten die Gesetze des Islam anwenden muss, ist es für ihn eine individuelle Pflicht (*farḍ ʿain*) die islamischen Rechtssprüche in jeder Angelegenheit zu kennen, die er gerade vollziehen möchte. Deshalb ist es nützlich, Beispiele für jene Rechtssprüche zu präsentieren, die die Beziehungen der Individuen untereinander betreffen, damit sie die Muslime begreifen und das, was sie in ihrem Leben benötigen, in den Büchern der islamischen Rechtswissenschaft nachlesen.

Der Handel - *al-baiʿ*

Der Ausdruck *al-baiʿ* (der Handel) bezeichnet im Arabischen generell den Warentausch. Auch bildet er sprachlich das Antonym[86] von Kaufen (*širāʾ*). Man verwendet ihn aber auch als Synonym für Kaufen. Ebenso verwendet man den Begriff *širāʾ* als Synonym für Verkaufen. So sagt man: *„Bāʿahu minhu*" und meint damit: „Er kaufte es von ihm." Auch sagt man: *„Šarauhu lahum*" in der Bedeutung von: „Sie verkauften es ihnen." Jeder der beiden Begriffe (*baiʿ und širāʾ*) wird somit als Synonym für den anderen verwendet, wobei das Indiz (*qarīna*) aus dem Satz bzw. aus dem inhaltlichen Zusammenhang die Bedeutung festlegt. Islamrechtlich bedeutet *baiʿ* (Handel), ein Gut gegen ein anderes jeweils eigentumsübertragend im gegenseitigen Einverständnis zu tauschen. Handel ist mit Aussage des Koran und der Sunna erlaubt. Der Erhabene sagt:

﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ﴾

Und Allah hat den Handel erlaubt. (2:275) Auch sagt Er:

﴿ وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ ۚ ﴾

Und nehmt Zeugen, wenn ihr miteinander Handel treibt. (2:282) Und Er sagt:

﴿ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ۚ ﴾

[86] Gegenteil

Es sei denn, es ist ein Handel in eurem gegenseitigen Einvernehmen. (*4:29*) Auch sprach der Gesandte Allahs (s):

«البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»

Käufer und Verkäufer haben die Wahl, solange sie nicht auseinandergehen. Bei al-Buḫārī tradiert. Des Weiteren berichtet Rifāʿa, dass er sich mit dem Propheten (s) zur Gebetsstätte begab. Da sah der Prophet (s) wie die Menschen Handel trieben und rief:

«يا معشر التجار، فاستجابوا لرسول الله ﷺ ورفعوا أعناقهم وأبصارهم إليه فقال: إن التجار يبعثون يوم القيامة فجاراً إلاّ من اتقى الله وبرّ وصدق»

„Ihr Volk der Händler!" Sie hörten auf den Gesandten Allahs (s) und hoben ihre Köpfe und Blicke zu ihm. Dann sagte er: „Die Händler werden am Jüngsten Tage als Frevler auferstehen, bis auf jenen, der gottesfürchtig war, aufrecht und ehrlich." Bei at-Tirmiḏī tradiert. Auch berichtet at-Tirmiḏī über den Weg Abū Saʿīds, dass der Prophet (s) sprach:

«التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء»

Der ehrliche, lautere Händler ist mit den Propheten, den Wahrhaftigen und den Märtyrern. Bedingung für den Abschluss einer Handelstätigkeit (Kaufabschluss) ist die Existenz einer (Kauf-)Unterbreitung (*īǧāb*) und einer (Kauf-)Zustimmung (*qubūl*), und zwar mit einem Ausdruck, der jeweils auf einen der beiden Vorgänge hinweist, bzw. mit dem,

was den Stellenwert eines Ausdrucks einnimmt, wie die Zeichensprache des Tauben. Die Schriftform zählt zum Ausdruck dazu. Was die praktische Kauftätigkeit anlangt, bei der der Käufer die Ware nimmt und gleich ihren Preis bezahlt, wie der Kauf von Brot, Zeitungen, Briefmarken und Ähnlichem, so muss dabei Folgendes untersucht werden: Ist der Preis der Ware am Markt bekannt und eine Preisverhandlung nicht möglich, so weist in diesem Falle die Handlung auf Unterbreitung (*īǧāb*) und Zustimmung (*qubūl*) hin und der Kaufabschluss ist gültig. Unter den Gelehrten wird diese Form des Kaufs als *muʿāṭāt* bezeichnet. Ist der Warenpreis am Markt hingegen nicht fixiert und bedarf er des Verhandelns, so ist der *muʿāṭāt*-Kauf nicht gültig, da die Handlung in so einem Fall nicht auf Unterbreitung und Zustimmung hinweist. So können dabei Streitigkeiten entstehen, was den Rechtsbeziehungen, wie sie grundsätzlich sein sollten, widerspricht. Denn Rechtsbeziehungen haben in einer Form abzulaufen, die Streitigkeiten ausschließt. Ein *muʿāṭāt*-Kauf würde in diesem Falle nicht als Kaufgeschäft gelten, da er der expliziten Äußerung von Unterbreitung und Zustimmung entbehrt. Nachdem nun Unterbreitung und Zustimmung eine Bedingung für die Richtigkeit eines Kaufgeschäfts verkörpern, wird klar, dass sie in Formulierungen zu erfolgen haben, die auf sie hinweisen, oder mit einem Zeichen oder einer Handlung angezeigt werden, die sie definitiv belegen und unstrittig keine andere Deutung zulassen.

Das Kaufgeschäft bei Waren, die nicht gewogen, nicht gezählt und nicht im Hohlmaß bemessen werden, gilt mit bloßem Vertragsabschluss als vollendet. Die Aushändigung der Ware (an den Käufer) ist dabei kei-

ne Voraussetzung für den Vollzug des Kaufgeschäfts. Geht die Ware zugrunde, bevor sie übernommen wurde, fällt sie in die Gewähr des Käufers, nicht des Verkäufers. Beispiel dafür ist der Kauf eines Hauses, eines Tieres, eines Autos oder Ähnlichem, was nicht gewogen, gezählt oder im Hohlmaß bemessen wird. Denn der Prophet (s) sagte:

«الخراج بالضمان»

Die Einnahme ergeht mit der Gewähr. Bei Abū Dāwūd tradiert. So kommt die Vermehrung aus dem gekauften Gut dem Käufer zu, damit fällt die Gewähr auch auf ihn zurück. Wenn jemand beispielsweise ein Tier kauft, es (noch) nicht übernommen hat und dieses ein Jungtier gebärt, dann gehört das Jungtier dem Käufer und nicht dem Verkäufer. So berichtet ibn ʿUmar,

«أنه كان على بكر لعمر صعب فقال له النبي ﷺ، بعنيه فقال عمر: هو لك يا رسول الله فاشتراه، ثم قال: هو لك يا عبد الله بن عمر فاصنع به ما شئت»

dass er ein schwer zu beherrschendes Jungtier ʿUmars zu reiten hatte. Da sprach der Prophet (s) (zu ʿUmar): „Verkauf es mir!" Und ʿUmar antwortete: „Es gehört dir, o Gesandter Allahs.". Der Prophet kaufte das Tier, dann sprach er: „Es gehört dir, o ʿAbdullāh ibn ʿUmar. Also tue damit, was du willst." Bei al-Buḫārī tradiert. Hier wurde mit dem verkauften Gut geschäftlich verfahren, bevor es übernommen, d. h. ausgehändigt wurde. Es handelt sich dabei also um eine Ausnahme (von der sonst gültigen Aushändigungsbedingung), weil das Gut weder

gewogen noch gezählt noch im Hohlmaß bemessen wird. Wird das Kaufgeschäft hingegen mit einer Ware getätigt, die gewogen, gezählt oder im Hohlmaß bemessen wird, so ist das Geschäft erst dann abgeschlossen, wenn die Ware (dem Käufer) ausgehändigt wurde. Wird die Ware vor der Aushändigung zerstört, so zählt sie noch immer zum Vermögen des Verkäufers. Denn der Prophet (s) untersagte den Verkauf von Nahrungsmitteln vor deren Übernahme. Auch sagte er (s).

«من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه»

Wer ein Nahrungsmittel kauft, der soll es nicht verkaufen, bevor er es übernommen hat. Bei al-Buḫārī tradiert. Auch berichtet Muslim von ibn ʿUmar, der sprach:

«كنا نشتري الطعام من الركبان جزافاً فنهانا رسول الله ﷺ أن نبيعه حتى ننقله من مكانه»

Wir pflegten die Nahrungsmittel von den Handelskarawanen im Überschlag (d. h. nach Schätzung) zu kaufen. Da untersagte uns der Gesandte Allahs (s), sie (weiter) zu verkaufen, bevor wir sie nicht abtransportiert hatten. Dies belegt, dass die verkaufte Ware sich noch in der Gewähr des Verkäufers befindet. Befände sie sich bereits in der Gewähr des Käufers, dann könnte er sie weiterverkaufen und damit Geschäftshandlungen durchführen, wie es nach der Aushändigung der Fall ist. Als der Gesandte (s) deren Verkauf vor deren Aushändigung untersagte, untersagte er im Grunde die geschäftliche Verfügungsgewalt (*taṣarruf*) darüber. Das bedeutet, dass

der Käufer die Ware noch nicht im Eigentum erworben hat. Somit fällt sie in die Gewähr des Verkäufers und nicht des Käufers. Obwohl die Untersagung im Zusammenhang mit dem Kauf von Nahrungsmitteln ergangen ist, so sind diese jedoch nicht davon zu trennen, dass sie gewogen, gezählt oder im Hohlmaß gemessen werden. Demzufolge ist die Untersagung auf die gewogenen, gezählten, und im Hohlmaß bemessenen Nahrungsmittel gerichtet und umfasst somit alles, was gewogen, gezählt oder Hohlmaß gemessen wird, seien es Nahrungsmittel oder andere Güter. In manchen Hadithen wird nämlich das Hohlmaß textlich erwähnt, in anderen die Ware an sich und in weiteren Hadithen wird von Sachen gesprochen. So berichtet Muslim, dass der Prophet (s) sprach:

«من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يكتاله»

Wer eine Speise kauft, der soll sie nicht verkaufen, bevor er sie im Hohlmaß gemessen hat. Und von Ḥakīm ibn Ḥizām wird berichtet, der sagte:

«قلت: يا رسول الله، إني أشتري بيوعاً فما يحل لي منها وما يحرم عليّ؟ قال: فإذا اشتريت بيعاً فلا تبعه حتى تقبضه»

Ich sprach: „O Gesandter Allahs! Ich kaufe Ware. Was ist mir davon erlaubt und was verboten? Der Prophet antwortete: „Wenn du ein Gut kaufst, so verkaufe es nicht, ehe du es übernommen hast." Bei Aḥmad tradiert. Und von Zaid ibn Ṯābit wird berichtet,

«أن النبي ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم»

dass der Prophet (s) es untersagte, die Ware dort zu verkaufen, wo sie gekauft wurde, ehe die Händler sie in ihr Reitgepäck übernommen haben. Bei Abū Dāwūd tradiert. Auch berichtet Aḥmad, dass der Prophet (s) sprach:

«من اشترى طعاماً بكيل أو وزن فلا يبعه حتى يقبضه»

Wer Nahrung im Hohlmaß oder abgewogen kauft, der darf sie nicht verkaufen, bis er sie übernommen hat. Alle diese Hadithe belegen, dass die Untersagung gewogene, gezählte und im Hohlmaß gemessene Waren generell betrifft. Beweis dafür ist nämlich die im Hadith von ibn ʿUmar erwähnte Ausnahme für nicht gewogene, nicht gezählte und nicht im Hohlmaß bemessene Ware, als der Gesandte Allahs (s) von ʿUmar ein Kamel erstand und es ʿAbdullāh ibn ʿUmar schenkte, bevor er das Kamel ausgehändigt bekommen hatte. Im Unterschied zu gewogener, gezählter und im Hohlmaß gemessener Ware, stellt die Aushändigung hierbei also keine Bedingung dar. Ansonsten ist es Bedingung für den Abschluss eines Kaufgeschäfts, dass der Käufer die gekaufte Ware ausgehändigt bekommt. Die islamrechtlich gültige Aushändigung unterscheidet sich je nach Art der Ware. So gilt für jede Art von Ware eine ihr entsprechende Übernahme- Aushändigungsart. Wird sie gewogen oder im Hohlmaß gemessen, dann gilt das Abwiegen bzw. die Messung im Hohlmaß als Übernahme. So berichtet al-Buḫārī, dass der Gesandte Allahs (s) sprach:

«إذا بعت فكل، وإذا ابتعت فاكتل»

Wenn du verkaufst, so messe im Hohlmaß zu. Und wenn du kaufst, so lasse dir im Hohlmaß

zumessen. Und von ʿUṯmān wird berichtet, der sagte: *Ich pflegte von einer jüdischen Sippe, die man Banū Qainuqāʿ nannte, Trockendatteln zu kaufen und sie mit Gewinn zu verkaufen. Dies vernahm der Gesandte Allahs (s) und er sprach:*

«يا عثمان إذا اشتريت فاكتل، وإذا بعت فكل»

O ʿUṯmān, wenn du kaufst, so lasse dir im Hohlmaß zumessen. Und wenn du verkaufst, so messe im Hohlmaß (den Käufern) zu. Handelt es sich bei der Handelsware hingegen um Dinare und Dirhame, so werden sie mit der Hand übernommen. Bei Gewändern gilt deren Verlegung (von der Verkaufsstelle) als Übernahme. Und Tiere übernimmt man, indem man sie vom Verkaufsort wegführt. Sind es starre, unbewegliche Güter, wie Häuser oder Landflächen, so werden sie mit deren Übertragung in die unmittelbare Verfügungsgewalt des Käufers übernommen. Denn der Begriff Aushändigung (*qabḍ*) hat eine konventionelle Bedeutung. Ist dazu kein Offenbarungstext ergangen, muss er gemäß seiner realen Bedeutung in der völkischen Konvention verstanden werden. Die Aushändigung der Ware ist vor und nach Bezahlung des Preises zulässig. Denn die Warenübergabe zählt zu den Vertragserfordernissen (*muqtaḍayāt al-ʿaqd*). Wann immer sie nach Vertragsvereinbarung stattfindet, ist sie erfolgt. Gleiches gilt für die Übergabe des Kaufbetrages. So ist die Übergabe des einen von der Übergabe des anderen nicht abhängig.

Alles, was den Menschen verboten ist, darf nicht verkauft werden

Es gibt Dinge, dessen Verzehr Allah verboten hat, wie das Verendete. Auch gibt es Dinge, die Allah verboten hat zu trinken, wie beispielsweise Rauschgetränke, oder sie heranzuziehen, wie z. B. Götzen. Dann gibt es Dinge, deren Besitz Allah verboten hat, wie z. B. Statuen, oder deren Gestaltung, wie z. B. Bilder. Für alle diese Dinge sind Offenbarungstexte aus *āyāt* und Hadithen ergangen, die sie verbieten. Was nun Allah den Dienern an Dingen durch einen Offenbarungstext verboten hat, mag Er deren Verzehr, deren Trunk oder anderes verboten haben, so ist der Verkauf dieser Dinge ebenso verboten, weil ihr Kaufbetrag verboten ist. Von Ǧābir wird berichtet, dass er den Gesandten Allahs (s) sagen hörte:

«إن الله ورسوله حَرَّم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام. فقيل: يا رسول الله أرأيت شحوم الميتة فإنه يطلى بها السفن، ويدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس؟ فقال: لا، هو حرام. ثم قال رسول الله ﷺ عند ذلك: قاتل الله اليهود، إن الله لما حَرَّم شحومها جملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه»

Wahrlich, Allah und Sein Gesandter haben den Verkauf des Rauschtrunks, des Verendeten, des Schweins und der Götzen verboten. Da sagte man: „O Gesandter Allahs. Sieh, mit dem Fett des verendeten (Tieres) werden Schiffe gestrichen und das Leder eingerieben. Den Menschen dient es auch als Beleuchtung." Doch er sagte: „Nein,

es ist verboten." Daraufhin sagte der Gesandte Allahs (s): „Möge Allahs Verderben über die Juden kommen! Als Allah ihnen deren (der Tiere) Fette verbot, schmolzen sie das Fett, verkauften es und verzehrten dessen Betrag. Bei al-Buḫārī tradiert. Und von ibn ʿAbbās wird berichtet, dass der Prophet (s) sprach:

«قاتل الله اليهود ثلاثاً، إن الله حرَّم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها، وإن الله إذا حَرَّم على قوم أكل شيء حَرَّم عليهم ثمنه»

Möge Allahs Verderben dreimal über die Juden kommen! Allah hat ihnen das Fett verboten, da verkauften sie es und verzehrten dessen Betrag. Wahrlich, wenn Allah einem Volk den Verzehr einer Sache verbietet, so verbietet Er ihnen auch das Entgelt dafür. Bei al-Buḫārī tradiert. Dieser juristische Verbotstext wurde nicht begründet. Auch existiert kein weiterer juristischer Text, der ihn begründen würde. Demzufolge bleibt er ohne Rechtsgrund uneingeschränkt gültig. Deshalb kann hier nicht behauptet werden, der Rechtsgrund für das Verbot sei der nicht erlaubte Nutzen, um daraus zu schließen, dass wenn ein erlaubter Nutzen darin vorhanden wäre, auch eine entsprechende Nutznießung zulässig wäre. Denn die Unbegründetheit geht klar aus dem Text hervor. Daraus einen Rechtsgrund zu verstehen ist gar nicht möglich. Somit ist der Verkauf dessen, was den Dienern verboten wurde, ebenso verboten, ob nun ein erlaubter Nutzen darin besteht oder nicht. Deswegen ist der Verkauf von Götzen und Kreuzen verboten sowie von Statuen, wenn sie ein Lebewesen darstellen, sei es ein Mensch oder ein Tier. Ebenso ist der Verkauf von Bil-

dern, die mit der Hand gemalt werden, verboten, wenn sie Lebewesen, wie Menschen oder Tiere, darstellen.

Was man nicht besitzt, darf man nicht verkaufen

Es ist nicht erlaubt, eine Ware zu verkaufen, bevor man sie vollständig im Eigentum erworben hat. Verkauft man sie davor, ist das Kaufgeschäft ungültig (*bāṭil*). Dies kann in zwei Fällen vorkommen: Erstens: Man verkauft die Ware, bevor man sie besitzt. Zweitens: Man verkauft sie, nachdem man sie gekauft hat, jedoch bevor sie durch Aushändigung (*qabḍ*) vollständig ins Eigentum übergegangen ist. Dies gilt bei jenen Güterarten, bei denen die Aushändigung für ihren vollständigen Erwerb im Eigentum eine Bedingung darstellt. Denn Gegenstand des Kaufvertrages kann nur ein Gut sein, das man im Eigentum besitzt. Was jemand noch nicht im Eigentum besitzt oder was jemand gekauft hat, es aber nicht in sein Eigentum übergegangen ist, weil es ihm noch nicht übergeben wurde, kann nicht Gegenstand eines Kaufvertrages sein. Es ist nämlich (de jure) noch kein Gegenstand vorhanden, auf den islamrechtlich ein Vertrag abgeschlossen werden kann. So hat es der Gesandte Allahs (s) untersagt, dass der Verkäufer etwas verkauft, das er nicht besitzt. Von Ḥakīm ibn Ḥizām wird berichtet, der sagte:

«قلت: يا رسول الله يأتيني الرجل يسألني عن البيع ليس عندي ما أبيعه، ثم أبيعه من السوق، فقال: لا تبع ما ليس عندك»

Ich sprach: „O Gesandter Allahs. Jemand kommt zu mir und fragt mich nach Handelsware. Ich habe aber nicht, was ich ihm verkaufen kann. Dann verkaufe ich ihm von der Ware am Markt." Da sagte der Prophet (s): „Verkaufe nicht, was

du nicht hast." Bei Aḥmad tradiert. Auch berichtet ʿAmr ibn Šuʿaib über seinen Vater von seinem Großvater, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم تضمن، ولا بيع ما ليس عندك»

Weder ist es erlaubt, ein Darlehen mit einem Kauf zu verbinden noch zwei Kaufbedingungen in einem abzuschließen noch der Gewinn aus dem, was nicht in eigener Gewähr liegt, noch der Verkauf dessen, was man nicht hat. Bei Abū Dāwūd tradiert. Die Formulierung des Gesandten **was man nicht hat** ist allgemeiner Natur. Sie umfasst das, was man nicht im Eigentum besitzt sowie das, was man nicht aushändigen kann, und auch das, was noch nicht vollständig im Eigentum erworben wurde. Dies wird auch durch jene Hadithe untermauert, die den Verkauf dessen, was noch nicht ausgehändigt wurde, untersagen. Und zwar für jene Warenarten, bei denen die Übernahme eine Bedingung für den vollständigen Eigentumserwerb bildet. Diese Hadithe belegen nämlich, dass derjenige, der ein Gut kauft, für dessen vollständigen Eigentumserwerb die Übernahme erforderlich ist, das Gut bis zur erfolgten Aushändigung bzw. Übernahme nicht verkaufen darf. Der diesbezügliche Rechtsspruch ist also derselbe wie beim Verkauf dessen, was man nicht besitzt. So sagt der Prophet (s):

«من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه»

Wer ein Nahrungsmittel kauft, der soll es nicht verkaufen, bevor er es übernommen hat. Bei al-Buḫārī tradiert. Auch berichtet Abū Dāwūd,

«أن النبي ﷺ نهى عن أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم»

dass der Prophet (s) es untersagte, die Ware dort zu verkaufen, wo sie gekauft wurde, ehe die Händler sie in ihr Reitgepäck übernommen haben. Des Weiteren berichtet ibn Māğa,

«أن النبي ﷺ نهى عن شراء الصدقات حتى تقبض»

dass der Prophet (s) es untersagte, die *zakāt*-Güter zu kaufen, bevor sie übernommen wurden. Ebenso berichtet al-Baihaqī von ibn ʿAbbās, der sprach: *Der Gesandte Allahs (s) sagte zu al-ʿAttāb ibn Usaid:*

«إني قد بعثتك إلى أهل الله، وأهل مكة، فانهم عن بيع ما لم يقبضوا»

Ich habe dich zum Volke Allahs entsandt, zum Volke Mekkas. So untersage ihnen das zu verkaufen, was sie nicht übernommen haben. Diese Hadithe sind klar im Verbot, das zu verkaufen, was nicht übernommen wurde, da es noch nicht endgültig ins Eigentum des Käufers übergegangen ist. Denn bei jenen Güterarten, bei denen eine Übernahme erforderlich ist, ist der Eigentumserwerb nicht vollzogen, bis der Käufer sie übernommen hat. Auch liegt die Gewähr bis dahin beim Verkäufer.

Daraus wird klar, dass es für die Richtigkeit des Kaufgeschäfts eine Bedingung ist, dass die Ware ins Eigentum des Käufers übergeht und dieser Eigentumsübergang vollendet ist. Befindet sie sich nicht in sei-

nem Eigentum oder ist sie zwar in seinem Eigentum, aber der Eigentumsübergang an ihn noch nicht vollendet worden, so darf er sie keinesfalls verkaufen. Dies umfasst jene Warenart, bei der die Warenübernahme für den Abschluss des Kaufgeschäfts Bedingung ist, nämlich gewogene, gezählte oder im Hohlmaß gemessene Ware. Und zwar für den Fall, dass die Übernahme eben noch nicht erfolgt ist. Wo hingegen für den vollständigen Eigentumserwerb die Übernahme keine Bedingung darstellt, nämlich bei Gütern, die weder gewogen noch gezählt noch im Hohlmaß bemessen werden, wie bei Tieren, Häusern, Landflächen und Ähnlichem, so ist deren Verkauf durch den Käufer vor deren Übernahme zulässig. Denn durch den bloßen Abschluss des Kaufvertrages durch Unterbreitung und Zustimmung (*īǧāb wa qubūl*) gilt das Kaufgeschäft in diesem Falle als vollendet, mag der Käufer das Gut übernommen haben oder nicht. Somit hat er das verkauft, was sich in seinem vollständigen Eigentum befindet. Die Frage des Verkaufsverbots ist also nicht damit verbunden, ob die Ware übernommen wurde oder nicht. Sie ist vielmehr mit dem Eigentum der Ware verknüpft; ob diese vollständig ins Eigentum des Käufers übergegangen ist oder nicht. Die Erlaubnis zum Verkauf dessen, was nicht übernommen wurde - im Falle von Waren, die nicht gewogen, nicht gezählt und nicht im Hohlmaß bemessen werden -, steht mit einem authentischen Hadith (*ḥadīṯ ṣaḥīḥ*) fest. Al-Buḫārī berichtet von ibn ʿUmar,

«أنه كان على بكر لعمر صعب فقال له النبي ﷺ، بعنيه فقال عمر: هو لك يا رسول الله فاشتراه، ثم قال: هو لك يا عبد الله بن عمر فاصنع به ما شئت»

dass er ein schwer zu beherrschendes Jungtier ʿUmars zu reiten hatte. Da sprach der Prophet (s) (zu ʿUmar): „Verkauf es mir!" Und ʿUmar antwortete: „Es gehört dir, o Gesandter Allahs.". Der Prophet kaufte das Tier, dann sprach er: „Es gehört dir, o ʿAbdullāh ibn ʿUmar. Also tue damit, was du willst." Dies stellt eine Geschäftshandlung (*taṣarruf*) mit einem gekauften Gut dar, dass der Prophet (s) noch nicht übernommen hatte. Und zwar handelt es sich um eine Schenkung (*hiba*). Das belegt, dass die gekaufte Ware bereits vor ihrer Übernahme vollständig ins Eigentum übergegangen war. Es belegt auch die Erlaubnis, sie zu verkaufen, da ihr Eigentumsübergang an den Käufer vollendet ist. Demzufolge darf der Käufer ein Gut, das er im Eigentum besitzt und dessen Eigentumsübergang an ihn vollendet ist, verkaufen. Ein Gut hingegen, das er nicht besitzt bzw. dessen Eigentumsübergang an ihn nicht vollendet ist, darf er islamrechtlich nicht verkaufen. Somit ist folgende verbreitete Vorgehensweise kleiner Händler unzulässig: Sie verhandeln mit einem Käufer um eine Ware, einigen sich mit ihm auf einen Preis, verkaufen ihm die Ware und gehen daraufhin zu einem anderen Händler, um die Ware für denjenigen zu kaufen, der sie von ihnen gekauft hat. Sie besorgen sich die Ware und übergeben sie dann dem Käufer. Diese Vorgehensweise ist unzulässig, weil man eine Sache verkauft, die man nicht besitzt. Denn als der Händler nach

der Ware gefragt wurde, war sie nicht bei ihm. Er besaß sie auch nicht im Eigentum. Er weiß aber, dass sie am Markt bei anderen Händlern vorhanden ist. Er lügt und teilt dem Käufer mit, dass sie vorhanden sei, und verkauft sie ihm. Danach geht er in ein Geschäft, um die Ware zu kaufen, nachdem er sie bereits verkauft hat. Dieses Vorgehen ist verboten (*ḥarām*), weil man dabei etwas verkauft, was man nicht im Eigentum besitzt. Auch ist das Vorgehen der Händler am Gemüse- oder Getreidemarkt unzulässig, wenn sie das Gemüse oder das Getreide verkaufen bevor sie es vollkommen im Eigentum besitzen. So kaufen einige Händler das Gemüse bzw. das Getreide von den Bauern. Bevor sie es übernommen haben, verkaufen sie es weiter. Das ist unzulässig, denn Getreide und Gemüse sind Nahrungsmittel, sie gehen erst dann ins Eigentum über, wenn man sie übernommen hat. Auch ist das Vorgehen mancher Importeure von Waren aus anderen Ländern unzulässig, die die Ware kaufen und als Bedingung setzen, dass sie bis ins Land geliefert wird. Doch verkaufen sie die Ware, bevor sie angekommen ist, d. h. bevor die Ware vollständig in ihr Eigentum übergegangen ist. Dieser Verkaufsvorgang ist verboten, da man etwas verkauft, das man noch nicht endgültig im Eigentum erworben hat.

Der Kauf mit Lieferaufschub – *baiʿ as-salam*

Der Verkauf dessen, was man nicht im Eigentum besitzt bzw. was nicht vollständig ins eigene Eigentum übergegangen ist, ist verboten. Dazu sind Hadithe ergangen. Die Hadithe sind in genereller Form gehalten und umfassen somit den Verkauf jedes Gutes, das man nicht besitzt bzw. das nicht vollständig ins eigene Eigentum übergegangen ist. Der Prophet (s) sagte:

«لا تبع ما ليس عندك»

Verkaufe nicht, was du nicht hast. Bei Aḥmad tradiert. Auch sprach der Gesandte zu ʿAttāb ibn Usaid:

«انهم عن بيع ما لم يقبضوه»

Untersage ihnen den Verkauf dessen, was sie nicht übernommen haben. Diese allgemeinen Belege sind jedoch spezifiziert worden und gelten für alle Geschäftsbereiche außer dem Kauf mit Lieferaufschub. Diese Art von Kaufgeschäft hat das islamische Recht vom Verbot ausgenommen und erlaubt. Der Prophet (s) sprach:

«من أسلف في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم»

Wer etwas mit Aufschub verkauft, der soll es in bekanntem Hohlmaß und bekanntem Gewicht zu einer bekannten Frist verkaufen. Bei al-Buḫārī tradiert. Die Begriffe *as-salam* bzw. *as-salaf* als Bezeichnung für diese Geschäftsart haben im Arabischen dieselbe Bedeutung. Dabei wird ein vorhandenes Ver-

mögensgut (zumeist Geldbetrag, Anm.) sofort übergeben, um dafür ein anderes, bei beiden Geschäftspartnern genau beschriebenes Gut zu einer festgesetzten Frist zu erhalten. Es wird also ein Betrag als Preis für eine Ware übergeben, die man nach einer bestimmten Frist ausgehändigt bekommt. *As-salam* ist eine Art von Kaufgeschäft, das in gleicher Weise wie andere Kaufgeschäfte mit den Ausdrücken *salam* bzw. *salaf* vertraglich abgeschlossen wird. So sagt man: „*Aslama*", bzw.: „*Aslafa*" und meint damit die Übergabe eines Betrages für eine zu einem späteren Zeitpunkt auszuhändigenden Ware. Dabei kommen die gleichen Bedingungen wie bei anderen Kaufgeschäften zu tragen.

Die Menschen bedienen sich des *salams* bzw. *salafs* aus Notwendigkeit, insbesondere Bauern und Händler. So benötigen Landwirte Gelder zur Deckung ihrer Lebenskosten und der Kosten für die Bewirtschaftung ihres Landes, um die erforderlichen Arbeiten auf den Feldern abzuschließen. Sie könnten dafür Geld benötigen, das sie nicht haben. Und so verkaufen sie die Ernte zu einem Vorabpreis bevor sie reif ist, wobei ihnen der Geldbetrag in der Vertragssitzung sofort ausgehändigt wird. Die Ernteware wird dem Käufer jedoch erst zum festgesetzten Termin ausgehändigt. Auch können Händler Ware, die sie nicht haben, zu einem von ihnen benannten, festgesetzten Termin verkaufen. Das Geld dafür wird ihnen in der Vertragssitzung sofort ausgehändigt, auf dass sie die Ware dann zum festgelegten Termin ausliefern.

Die Zulässigkeit des *salam*-Kaufs steht mit der Sunna fest. Von ibn ʿAbbās wird berichtet, der sagte:

«قدم النبي ﷺ المدينة وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين فقال: من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم»

Als der Prophet (s) nach Medina kam, pflegten die Menschen bei Früchten, Kaufgeschäfte mit ein- oder zweijährigem Lieferaufschub abzuschließen. Da sagte er: „Wer Datteln mit Lieferaufschub kauft, der soll es in einem bekannten Hohlmaß und bekannten Gewicht zu einer bekannten Frist tun." Bei Muslim tradiert. Und von ʿAbd ar-Raḥmān ibn Abzā und ʿAbdullāh ibn Abī Aufā wird berichtet, die sagten:

«كنا نصيب المغانم مع رسول الله ﷺ فكان يأتينا أنباط من أنباط الشام فنسلفهم في الحنطة والشعير والزبيب إلى أجل مسمى، قال: قلت أكان لهم زرع أو لم يكن لهم زرع؟ قالا: ما كنا نسألهم عن ذلك»

„Wir pflegten Beute mit dem Gesandten Allahs (s) zu erzielen. Da kamen regelmäßig Nabatäer aus aš-Šām zu uns. Wir kauften von ihnen Weizen, Gerste und Rosinen mit aufgeschobener Lieferung zu einer festgesetzten Frist." Ich (der Erzähler) fragte: „Hatten sie die Pflanzen oder nicht?" Beide antworteten: „Wir fragten sie nicht danach." Bei al-Buḫārī tradiert. In einer anderen Tradierung heißt es:

«إنّا كنا نسلف على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر في الحنطة والشعير والتمر والزبيب إلى قوم ما هو عندهم»

In der Zeit des Gesandten Allahs (s) sowie Abū Bakrs und ʿUmars pflegten wir Weizen, Gerste, Datteln und Rosinen mit Lieferaufschub von Leuten zu kaufen, die die Ware nicht hatten. Bei Abū Dāwūd tradiert. Alle diese Hadithe sind deutliche Belege für die Zulässigkeit des *salam*-Geschäfts. Was nun die Frage betrifft, bei welchen Waren der *salam* erlaubt ist und bei welchen nicht, so geht dies aus den Hadithen und dem Konsens deutlich hervor. Denn *salam* stellt ja den Verkauf dessen dar, was man nicht besitzt bzw. was noch nicht vollständig ins Eigentum übergegangen ist. Und beides ist islamrechtlich verboten. Aus diesem Verbot ist der *salam* textlich ausgenommen worden, somit gilt das Verbot spezifisch für alle anderen Kaufgeschäfte. Deswegen muss das Gut, bei dem ein *salam*-Geschäft zulässig ist, textlich erwähnt sein. Bei Untersuchung der Texte stellt man nun fest, dass der *salam* bei allen Gütern erlaubt ist, die gewogen, gezählt oder im Hohlmaß gemessen werden. Die Erlaubnis des *salam* bei gewogener sowie im Hohlmaß gemessener Ware, geht aus folgendem Hadith von ibn ʿAbbās hervor, der sagte:

«قَدِمَ النَّبِيُّ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – الْمَدِينَةَ وَهُمْ يُسْلِمُونَ فِي التَّمْرِ السَّنَتَيْنِ وَالثَّلَاثَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ –: مَنْ أَسْلَفَ فَلْيُسْلِفْ فِي ثَمَنٍ مَعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ»

Als der Prophet (s) nach Medina kam, pflegten die Menschen bei Datteln, Kaufgeschäfte mit ein- oder zweijährigem Lieferaufschub abzuschließen. Da sagte er: „Wer mit Lieferaufschub kauft, der soll es mit einem bekannten Preis und bekanntem Gewicht zu einer bekannten Frist tun." Tradiert im Werk *Bidāyat al-muǧtahid wa nihāyat al-muqtasid* von ibn Rušd al-Ḥafīd. In einer anderen Tradierungsversion von ibn ʿAbbās heißt es: **Da sprach der Gesandte Allahs: „Wer mit Lieferaufschub kauft, der soll es in einem bekannten Hohlmaß und einem bekannten Gewicht zu einer bekannten Frist tun."** Bei al-Buḫārī tradiert. Das belegt die Aussage, dass die Güter, die mit Lieferaufschub (*salam*) gekauft werden dürfen, im Hohlmaß oder im Gewicht gemessen werden. Die Erlaubnis des *salam* bei gezählter Ware geht aus der Tatsache hervor, dass bezüglich der Zulässigkeit von *salam*-Geschäften bei Nahrungsmitteln (generell) ein Konsens (*iǧmāʿ*) ergangen ist. Diesen Konsens hat ibn al-Munḏir übermittelt. Und al-Buḫārī berichtet über Šuʿba von Muḥammad oder ʿAbdullāh ibn Abī al-Muǧālid, der sagte:

«اختلف عبد الله بن شداد بن الهاد وأبو بردة في السلف فبعثوني إلى ابن أبي أوفى رضي الله عنه فسألته فقال: إنا كنا نسلف على عهد رسول الله وأبي بكر وعمر في الحنطة والشعير والزبيب والتمر»

ʿAbdullāh ibn Šaddād ibn al-Hād und Abū Burda waren sich über ein *salaf*-Geschäft uneins. Sie schickten mich zu ibn Abī Aufā, möge Allah Wohlgefallen mit ihm haben, und ich fragte ihn.

Er sprach: „Wir pflegten in der Zeit des Gesandten Allahs (s) sowie in der Zeit Abū Bakrs und ʿUmars *salaf*-Geschäfte bei Weizen, Rosinen und Datteln durchzuführen. Dies belegt, dass der *salam* bei Nahrungsmitteln zulässig ist. Und Nahrungsmittel sind nicht vom Umstand zu trennen, dass sie (zur Mengenbestimmung) entweder gewogen, gezählt oder im Hohlmaß bemessen werden. Somit ist der Rechtsspruch mit allem verknüpft, was zur Mengenbestimmung von Nahrungsmitteln herangezogen wird, sei es das Hohlmaß, das Gewicht oder die Anzahl. In gleicher Weise ist das Gebot der Übernahme, d. h. der Aushändigung (*al-qabḍ*), damit verknüpft, da gemessene oder gezählte Güter (zum Abschluss des Kaufgeschäfts) ausgehändigt werden müssen. Ebenso ist ja auch das Verbot des *ribā*-Überschusses[87] (*ribā al-faḍl*) damit verknüpft worden. So handelt es sich um *ribā*, wenn sich das Hohlmaß, das Gewicht oder die Anzahl (der getauschten, gleichartigen *ribā*-Güter) unterscheidet. Analog dazu ist auch (die Zulässigkeit des) *salam* mit der Mengenbestimmung verknüpft worden, da Nahrungsmittel ebenso gewogen, gezählt und im Hohlmaß bemessen werden. Der Hadith beinhaltet einen Textbeleg für die Zulässigkeit von *salam* bei gewogener und im Hohlmaß gemessener Ware. Gezählte Ware erwähnt er hingegen nicht. Jedoch fällt mit dem ergangenen Konsens über die Zulässigkeit des *salam*-

[87] *Ribā* ist im Islam ein Überbegriff für zahlreiche, verbotene Geschäftstätigkeiten. Er umfasst das klassische Zinsdarlehen wie auch Tauschgeschäfte bei bestimmten Gütern, die so genannten *ribā*-Güter, wenn die Tauschgüter gleichartig sind und das Tauschgeschäft zu ungleichen Mengen erfolgt. Die dabei auftretende Mengendifferenz wird als *ribā al-faḍl* bezeichnet. Im Deutschen übersetzt als „*ribā*-Überschuss".

Geschäfts bei Nahrungsmitteln (generell) auch gezählte Ware in diesen Bereich.

Allerdings müssen die Güter bei *salam*-Geschäften genau beschrieben sein, wie z. B. Ḥaurān-Weizen[88], Barnī-Datteln[89], ägyptische Baumwolle, indische Seide oder türkische Feigen. Auch muss man ihr Hohl- bzw. Gewichtsmaß genau bestimmen, z. B. in syrischem *ṣāʿ*, irakischem *raṭl*, in Kilogramm oder in Litern. Mit anderen Worten muss das verwendete Hohl- bzw. Gewichtsmaß bekannt und definiert sein.

Genau wie die Art der *salam*-Güter und der verwendeten Hohl- bzw. Gewichtsmaße bekannt sein müssen, muss das *salam*-Geschäft auch eine Lieferfrist beinhalten und diese Frist muss bekannt sein. Ein *salam*-Geschäft mit sofortiger Warenaushändigung ist nicht zulässig. Vielmehr muss als Bedingung eine Frist vereinbart werden. So sagt der Prophet (s):

«من أسلف في شيء ففي كيل معلوم، ووزن معلوم إلى أجل معلوم»

Wer etwas mit Aufschub verkauft, der soll es in bekanntem Hohlmaß und bekanntem Gewicht zu einer bekannten Frist verkaufen. Das belegt, dass die Fristvereinbarung eine Bedingung für die Richtigkeit des *salam*-Geschäfts verkörpert. Denn wenn die Lieferung unverzüglich erfolgt und keine Frist festgesetzt wurde, wird das Geschäft nicht als *salam* bezeichnet. Was nämlich einen Tauschhandel zu einem

[88] Weizen aus der südsyrischen Provinz Ḥaurān von besonderer Qualität.

[89] Dattelart von höchster Güte, die im Irak und in Medina angebaut wird.

salam- bzw. *salaf*-Geschäft macht, ist die unverzügliche Übergabe des einen Tauschguts und die aufgeschobene Übergabe des anderen. Auch muss die Übergabefrist bekannt sein, weil der Prophet (s) sagt:

«إلى أجل معلوم»

[...] zu einer bekannten Frist [...]. Die Fristbestimmung muss in einer festgelegten Zeitspanne erfolgen, die sich nicht ändert, wie z. B. ein Monat, ein Jahr, sechs Monate oder ein bestimmter Kalendertag, so dass keine größeren Abweichungen möglich sind. So kann man das nächste Opferfest oder den nächsten Ramadan als Lieferfrist vereinbaren. Ebenso kann das Osterfest oder der Fastenbeginn bei den Christen als Termin festgelegt werden, da sie zeitlich bekannt sind und nicht variieren, wobei leichte Variierungen geduldet werden. Ebenso ist jede Fristbestimmung gültig, ohne dass es zwischen einer kurzen oder langen Frist einen Unterschied gäbe. Allerdings hat der Ausdruck „Frist" (*aǧal*) eine inhaltliche Bedeutung. Er muss gemäß seiner Bedeutung in der Konvention einer Gemeinschaft angewandt werden. Gilt bei ihr die Konvention, dass die Frist von einer Stunde nicht als Kauf mit Lieferaufschub betrachtet wird, sondern als Sofortgeschäft, dann ist sie anzuwenden. Gilt die Stunde bei der Gemeinschaft jedoch konventionell als Lieferfrist, dann ist sie als Lieferfrist genauso gültig, wie die Jahresfrist gültig wäre.

Ebenso muss der Kaufpreis der Ware bekannt sein. So sagt der Prophet (s):

«فليسلف في ثمن معلوم»

[…] der soll das *salaf*-Geschäft zu einem bekannten Preis vereinbaren. Dabei ist nichts anderes zulässig, als dass der Betrag unverzüglich während der Vertragssitzung ausgehändigt wird. Sollten die Handelspartner auseinandergehen, bevor der vollständige Betrag ausgehändigt wurde, ist das gesamte Kaufgeschäft ungültig (*bāṭil*). Denn in der arabischen Sprache, mit der der Gesandte Allahs (s) uns angesprochen hat, bedeutet *taslīf*, dass man etwas in Aussicht auf eine andere Sache aushändigt. Mit anderen Worten zahlt man einen Geldbetrag als „Darlehen" (*salaf*) für eine Ware, die man erst später erhält. Wer also den Betrag als Darlehen nicht bezahlt, der hat kein Darlehen gegeben. Vielmehr hat er nur das Versprechen zur Darlehensentrichtung gegeben. Wenn er also nur einen Teil des Betrages bezahlt, ohne den anderen - ungeachtet dessen, ob der bezahlte Betrag den größeren oder kleineren Teil des Gesamtbetrages ausmacht – so ist das *salam*-Geschäft für jenen Teil gültig, den er ausgehändigt hat und für den anderen nicht. Die Aushändigung des Betrages seitens des Käufers an den Verkäufer bildet somit eine Voraussetzung für die Richtigkeit des *salam*-Geschäfts. Das Vorhandensein des verkauften Gutes bei Vertragsabschluss stellt hingegen keine Bedingung dar. Vielmehr ist das *salam*-Geschäft bei Existenz als auch bei Nichtexistenz des verkauften Gutes zum Zeitpunkt des Vertragsabschlusses gültig. Auch ist ein Vertragsabschluss mit jemandem zulässig, der die Ware besitzt, als auch mit jemandem, der keine Ware besitzt. Denn als der Prophet (s) nach Medina kam, führten sie *salam*-Geschäfte bei Früchten auf ein und zwei Jahre hinaus durch. Nun ist aber bekannt, dass Früchte keine so lange Haltbarkeitsdauer haben. Der Gesandte (s) untersagte ihnen jedoch die ein oder

zwei Jahresfrist nicht, vielmehr billigte er sie. Demzufolge ist es erlaubt, den Preis für eine Ware zu bezahlen, die man erst nach einer bestimmten Zeit, die als Lieferfrist gilt, ausgehändigt bekommt, und zwar ungeachtet dessen, ob die Ware bei Vertragsabschluss vorhanden ist oder nicht. Bedingung ist jedoch, dass es bei der Preisfestlegung zu keiner groben Übervorteilung (*ġubn fāḥiš*) und damit zum Betrug kommt. Vielmehr muss der Preis dem Marktpreis bei Vertragsabschluss entsprechen, der bei der vereinbarten Lieferfrist üblich ist. Es gilt also nicht der Marktpreis zum Zeitpunkt der Aushändigung der Ware. Denn der *salam* (Verkauf mit Zahlungsaufschub, Anm.) ist ein Kaufgeschäft, und die grobe, also betrügerische, Übervorteilung ist bei allen Kaufgeschäften verboten, somit auch bei einem *salam*-Geschäft. Genauso wie es verboten ist, eine Ware, die bei späterem Zahlungstermin sofort ausgehändigt wird, mit grober Übervorteilung zu verkaufen, ist es auch verboten, dass eine später auszuhändigende Ware bei sofortiger Bezahlung mit grober Übervorteilung verkauft wird. Denn der Betrug im *salam*-Geschäft ist verboten. Findet bei einem *salam*-Geschäft eine grobe Übervorteilung statt, gilt dafür derselbe Rechtsspruch wie bei der Übervorteilung im normalen Verkauf. Der Übervorteilte hat dabei die Wahl: Er kann entweder das Geschäft annullieren oder es belassen. Es steht ihm aber nicht zu, die Differenz zwischen dem tatsächlichen Warenpreis und dem bezahlten einzufordern. Die Wahlmöglichkeit hat der Übervorteilte aber nur dann, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind: Zum einen die Unwissenheit (ob des Preises) zum Zeitpunkt des Vertragsabschlusses, zum anderen die extreme Überhöhung oder Verminderung des Preises in einem Maße, in dem sich die Menschen übli-

cherweise nicht übervorteilen. Die grobe Übervorteilung wird durch das Ermessen der Händler festgelegt. Was sie als grobe Übervorteilung erachten, gilt als solche, ansonsten nicht.

Der Verkauf von Früchten auf den Stämmen

Zu den Geschäftspraktiken, die sich unter den Menschen etabliert haben, ist die Erntegewähr (*ḍamān*) der Früchte, während sie noch auf den Bäumen hängen, wie die Gewähr der Citrus-Ernte, der Oliven-, Gurken-, Trauben- sowie Dattelernte und Ähnlichem. So gibt es Leute, die die Olivenfrüchte auf zwei, drei und mehr Jahre hinaus (im Kauf) gewähren. Sie pflügen die Olivenhaine, richten und pflegen sie jedes Jahr und essen ihre Früchte. Grund für die Erntegewähr auf mehr als ein Jahr ist z. B. die Tatsache, dass Olivenbäume nicht jedes Jahr gute Früchte tragen. Meistens tragen sie in einem Jahr gute Früchte und im nächsten weniger. In einem Jahr treiben sie nämlich Äste und im nächsten dann die Früchte. Damit der Olivenbaum gute Früchte trägt, benötigt er Pflege, wie Pflügen, Richten und Schneiden. Derjenige, der für mehrere Jahre eine Erntegewähr gibt, übernimmt die Plantage, um deren Pflege richtig durchzuführen und sie in ausreichendem Maße mit allem zu versorgen, damit sie gute und viele Früchte trägt. Genauso wie solche Vereinbarungen für Olivenbäume geschlossen werden, werden sie auch für Zitronen- und ähnliche Baumarten geschlossen. Manche gewährleisten Oliven, Zitronen und Trauben wie sie auch Gurken für die Dauer einer Jahresernte gewährleisten. Die Gewährleistung wird bemessen, indem man die Früchte auf den Bäumen schätzt, und zwar abgesehen davon, ob die (keimenden) Früchte viel oder wenig, von guter oder schlechter Qualität sind. Die Gewährleistung an sich bedeutet im Grunde den Kauf der Früchte auf den Bäumen, oh-

ne die Bäume selbst zu kaufen, bzw. den Kauf der Baumfrüchte auf zwei, drei oder mehr Jahre hinaus. Die Gewährleistung der Baumernte für zwei oder mehr Jahre bedeutet also den Kauf von Früchten, die nicht existieren. Denn sie sind noch nicht entstanden. Der Verkauf einer nichtexistenten Sache ist jedoch verboten und fällt in die Kategorie des Verkaufs von Unbekanntem (*ġarar*). Der Verkauf von Unbekanntem ist islamrechtlich verboten. So berichtet Muslim von Abū Huraira, der sagte:

«نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر»

Der Gesandte Allahs (s) verbot den Verkauf per Steinwurf[90] und den Verkauf von Unbekanntem (*ġarar*). Auch berichtet Aḥmad von ibn Masʿūd, dass der Prophet (s) sprach:

«لا تشتروا السمك في الماء فإنه غرر»

Kauf nicht die Fische im Wasser, denn es ist *ġarar.* Demzufolge ist der Verkauf der Baumfrüchte über Jahre hinaus unzulässig, da es eine Form des *ġarar*-Verkaufs wäre. Zudem bedeutet der Verkauf der Baumfrüchte auf zwei, drei oder mehr Jahre hinaus den Verkauf einer Sache, die man nicht hat bzw. nicht besitzt, was ebenso unzulässig ist. Darüber hinaus handelt es sich bei dieser Art von Verkaufsgeschäft - nämlich dem Verkauf von Baumfrüchten auf zwei, drei oder mehr Jahre hinaus - um ein untersagtes *salam*-

[90] Kaufpraxis, bei welcher der Käufer dem Verkäufer sagt: „Wenn ich dir den Stein zuwerfe, ist der Kaufvertrag besiegelt." Oder er sagt ihm: „Ich kaufe das, auf was der Stein, den ich werfe, drauffällt." In beiden Fällen ist beim Kaufgeschäft ein Unbekanntheitsfaktor vorhanden, was unzulässig ist.

Geschäft und ist deshalb unzulässig. Denn der erlaubte *salam* ist der Verkauf von (herkunftsmäßig) nicht näher bestimmten Früchten. In diesem Falle werden aber Früchte bestimmter Bäume verkauft. Der Gesandte Allahs (s) hat jedoch den *salam*-Verkauf von Früchten bestimmter Bäume untersagt. Als er (s) nach Medina kam, pflegten sie nämlich *salam*-Geschäfte für Früchte bestimmter Palmenbäume abzuschließen, und der Prophet untersagte es ihnen. Demzufolge ist das Vorgehen derjenigen, die Oliven oder Citrusfrüchte (bestimmter Plantagen) gewährleisten, indem sie die Baumfrüchte für zwei oder drei Jahre im Voraus kaufen, verboten. Es zählt zu jenen Handelspraktiken, die das islamische Recht in deutlicher Form untersagt hat.

Die Gewährleistung von Früchten auf Bäumen, die bereits deutlich sichtbar sind, sowie von (sichtbaren) Gurken und Ähnlichem, zählt hingegen nicht zum Verkauf dessen, was man nicht besitzt, da ja die Früchte an den Stämmen bereits vorhanden sind. Somit sind sie beim Verkäufer existent. Auch fällt es nicht in die Kategorie des *salam*-Verkaufs von Früchten bestimmter Bäume, da es sich um einen Sofortverkauf und nicht um einen Verkauf mit Lieferaufschub handelt. Deswegen unterscheidet sich hier der Rechtsspruch von jenem bezüglich der Gewährleistung auf zwei, drei oder mehr Jahre hinaus. Für den Rechtsspruch bei dieser Art von Gewähr, nämlich den Kauf der bereits vorhandenen, aber auf den Bäumen noch hängenden Früchte, gilt im Detail: Die Früchte müssen untersucht werden; ist ihre Reife sichtbar geworden, kann also davon gegessen werden, so ist eine Gewährleistung, d. h. ein Verkauf der Früchte, in diesem Falle zulässig. Sind hingegen die Früchte noch nicht reif geworden,

beginnen sie also noch nicht, essbar zu werden, so ist deren Verkauf unzulässig. Dies geht aus dem folgenden Bericht bei Muslim von Ǧābir hervor, möge Allah Wohlgefallen mit ihm haben, der sagte:

«نهى رسول الله ﷺ عن بيع الثمر حتى يطيب»

Der Gesandte Allahs (s) untersagte den Verkauf der Früchte, bis sie schmackhaft werden. Des Weiteren berichtet Muslim von Ǧābir, der sprach:

«نهى رسول الله ﷺ ... وعن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه»

Der Gesandte Allahs (s) untersagte (...) auch den Verkauf der Früchte, bis deren Reife sichtbar wird. Zudem berichtet al-Buḫārī von Ǧābir, der sagte:

«نهى النبي ﷺ عن أن تباع الثمرة حتى تشقح، قيل ما تشقح، قال: تحمار وتصفار ويؤكل منها»

Der Prophet (s) untersagte den Verkauf der Frucht, bis sie sich färbt (*tušaqqiḥ*). Man fragte: „Was bedeutet *tušaqqiḥ*?" Er antwortete: „Dass sie sich rot und gelb zu färben beginnt und davon gegessen werden kann." Ebenso berichtet al-Buḫārī über Anas ibn Mālik vom Propheten (s),

«أنه نهى عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها، وعن النخل حتى يزهو، قيل: وما يزهو؟ قال: يحمار أو يصفار»

dass er (s) den Verkauf der Früchte untersagte, bis ihre Reife sichtbar wird, und den Verkauf der Palmen(-datteln), bis sie sich färben (*yazhū*). Man fragte: „Und was bedeutet *yazhū*?" Er antwortete: „Dass sie sich rot oder gelb zu

färben beginnen." Des Weiteren berichtet al-Buḫārī von Anas,

«إن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى تُزْهي، فقيل له: وما تُزْهي؟ قال: حتى تحمر. فقال رسول الله: أرأيت إذا منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه»

dass der Gesandte Allahs (s) den Verkauf der Früchte untersagte, bis sie sich färben (tuzhī). Man fragte ihn: „Und was bedeutet tuzhī?" Er antwortete: „Dass sie rot werden." Dann sprach der Gesandte Allahs (s): „Siehe, wenn Allah die Frucht verhindert, mit welchem Recht nimmt dann jemand von euch das Geld seines Bruders?" Auch berichtet al-Buḫārī von ʿAbdullāh ibn ʿUmar, dass der Gesandte Allahs (s),

«نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، نهى البائع والمبتاع»

den Verkauf der Früchte untersagte, bis ihre Reife sichtbar wird. Er untersagte es dem Verkäufer und dem Käufer. Und in einer Tradierung des Hadithes bei Muslim heißt es:

«نهى عن بيع النخل حتى يزهو، وعن السنبل حتى يبيض ويأمن العاهة»

Er (s) untersagte den Verkauf der Palmen(-datteln), bis sie sich färben, und der Ähren, bis sie hell werden und vor Erkrankung sicher sind. All diese Hadithe sind klar in der Untersagung des Verkaufs der Früchte vor deren Reife. Der Wortlaut der Hadithe (manṭūq) belegt klar, dass der Früchteverkauf vor dem Sichtbarwerden der Reife untersagt ist. Und

aus ihrem Sinngehalt (mafhūm) ist im Umkehrschluss zu verstehen, dass der Verkauf der Früchte zulässig ist, sobald deren Reife sichtbar wird. Demzufolge ist der vorgezogene Erntekauf für Bäume, deren Frucht sichtbar geworden ist – wie bei Oliven, Zitronen, Datteln und anderen Früchten -, erlaubt, sobald die Frucht, essbar zu werden beginnt. Hat ihre Essbarkeit noch nicht begonnen, ist der Erntekauf unzulässig.

Dass das Sichtbarwerden der Fruchtreife an der Essbarkeit gemessen wird, versteht man aus den dazu ergangenen Hadithen. So erkennt man bei genauer Untersuchung der Hadithe, die den Verkauf der Früchte vor deren Reife untersagen, dass sie mehrere Erklärungen beinhalten. Im Hadith von Ǧābir wird z. B. erwähnt:

«حتى يبدو صلاحه»

[...] bis ihre Reife sichtbar wird (*yabdū ṣalāḥuh*). Auch ist die Formulierung ergangen:

«حتى يطيب»

[...] bis sie schmackhaft werden (*yaṭīb*). Und im Hadith von Anas heißt es:

«نهى عن بيع العنب حتى يسودّ، وعن بيع الحب حتى يشتد»

Er (der Prophet) untersagte den Verkauf von Trauben, bis sie dunkel werden, und von Getreide, bis es fest geworden ist. Bei Abū Dāwūd tradiert. In einem anderen Hadith von Ǧābir sagte der Prophet (s):

«حتى تشقح»

[...] bis sie sich färbt (*tušaqqiḥ*). Und im Hadith von ibn ʿAbbās heißt es:

«حتى يطعم»

[...] bis sie essbar werden (*yaṭʿam*). Somit münden alle Hadithe in eine Bedeutung, nämlich die, dass die Frucht essbar zu werden beginnt.

Bei Untersuchung der Realität der Früchte erkennt man, dass der Beginn ihrer Essbarkeit sich nach Fruchtart unterscheidet. Einige Arten beginnen essbar zu werden, sobald sich ihre Farbe in einer deutlichen Weise verändert, die auf ihre Reife hinweist, wie z. B. bei Datteln, Feigen, Trauben, Birnen und Ähnlichem. Bei manchen Arten erkennt man die Reife durch das Wenden der Frucht und deren Inspektion durch Kenner, wie z. B. bei Wassermelonen, weil die Feststellung ihrer Reife durch Farbveränderung schwierig ist. Im Falle anderer Arten wiederum erkennt man die Essbarkeit am Umwandlungsbeginn der Blüte in eine Frucht, wie bei Gurken, Kürbisgewächsen und Ähnlichem. Demzufolge ist mit dem Sichtbarwerden der Reife bei allen Früchten das Sichtbarwerden ihrer Essbarkeit gemeint. Belegt wird dies durch den folgenden Bericht bei Muslim von ibn ʿAbbās, der sagte:

«نهى رسول الله ﷺ عن بيع النخل حتى يأكل منه أو يؤكل»

Der Gesandte Allahs (s) untersagte den Verkauf von Palmen(-datteln), bis man davon isst oder sie essbar geworden sind. Auch belegt es der folgende übereinstimmend tradierte Hadith von Ǧābir:

«حتى يطيب»

bis sie schmackhaft werden (*yaṭīb*). Daraus wird klar, dass der Vorverkauf - d. h., die Gewährleistung - von Kürbisgewächsen, Gurken und Ähnlichem erlaubt ist, sobald die Frucht sich zu bilden beginnt, mit anderen Worten, sobald sich die Blüte in eine Gurke zu verwandeln beginnt. Es kann also die Frucht verkauft werden, obwohl sie noch im Zustand der Blüte ist und sich noch nicht ausgebildet hat. D. h., die Frucht wird verkauft, noch bevor sie wirklich vorhanden ist, sobald sich etwas von ihr gezeigt hat.

Das fällt nicht in die Kategorie des Verkaufs einer Sache, die nicht existent ist, denn die Früchte folgen bei dieser Pflanzenart aufeinander und sind nicht auf einmal vorhanden. In diesem Falle kann die Frucht aller Gurkengewächse der ganzen Saison verkauft werden - was davon vorhanden ist und was noch nicht zu sprießen begonnen hat. Es existiert nämlich kein Unterschied zwischen dem Sichtbarwerden der Reife bei Datteln durch Rötung, bei Trauben durch Schwärzung, bei Birnen durch Verfärbung und dem Sichtbarwerden der Reife durch das Sprießen eines Teils der Früchte und dem aufeinanderfolgenden Keimen des anderen Teils.

Dies ist jedoch nicht bei Pflanzenarten zulässig, bei denen die Verwandlung der Blüten in Früchte kein Indiz für die Reife ist, wie z. B. bei Wassermelonen. So ist es nicht erlaubt, die Mandeln zu verkaufen, wenn sie noch in Blüte stehen, oder die Feigen, wenn sie ansetzen, bevor deren Reife beginnt. Mit dem Verkauf ist hier der Verkauf der Früchte auf den Bäumen gemeint, d. h., die Gewährleistung des Baumertrages. Denn der Verkauf der Früchte, wenn sie sich noch auf den Bäumen befinden, ist an das Sichtbarwerden ihrer

Reife geknüpft, d. h. an das Sichtbarwerden von Indizien, die den Reifungsbeginn der Früchte belegen

Mit dem Sichtbarwerden der Reife ist nicht die Reife aller Früchte gemeint, da dies unmöglich ist. Denn die Frucht reift Stück für Stück, oder es reifen einige und die restlichen Früchte folgen aufeinander. Mit dem Sichtbarwerden der Fruchtreife ist weder ihr separates Sichtbarwerden in jedem Obstgarten gemeint noch ihr Sichtbarwerden in allen Gärten. Vielmehr ist mit dem Sichtbarwerden der Reife die Reife der jeweiligen Fruchtart gemeint, unter der Voraussetzung, dass es zwischen den verschiedenen Sorten derselben Art keine Unterschiede im Reifungsprozess gibt, wie z. B. bei Oliven.

Unterscheidet sich jedoch der Reifungsprozess bei den einzelnen Sorten, wie es bei den unterschiedlichen Feigen- und Traubensorten der Fall ist, so gilt als Kriterium das Sichtbarwerden der Reife der einen Sorte. Wenn also die Reife einiger Dattelfrüchte in einem Dattelgarten sichtbar wird, so dürfen alle Datteln in sämtlichen Gärten verkauft werden. Auch wenn die Reife einer Apfelsorte auf einigen Bäumen sichtbar wird, darf diese Apfelsorte in allen Gärten verkauft werden. Ebenso ist es zulässig, eine Gewähr für die Oliven in sämtlichen Olivengärten abzugeben, sobald die Olivenreife auf Bäumen eines der Gärten sichtbar wird. Denn der Hadith besagt:

«نهى عن بيع النخل حتى يزهو وعن السنبل حتى يبيض ويأمن العاهة»

Er (s) untersagte den Verkauf der Palmen(-datteln), bis sie sich färben, und der Ähren, bis

sie weiß werden und vor Erkrankung sicher sind. Und ein weiterer Hadith besagt:

«نهى عن بيع العنب حتى يسود، وعن بيع الحب حتى يشتد»

Er (der Prophet) untersagte den Verkauf von Trauben, bis sie dunkel werden, und von Getreide, bis es fest wird. So hat der Prophet (s) den Rechtsspruch für jede Fruchtart und jede Fruchtsorte dargelegt. Bei Getreidekörnern sagte er: bis es fest wird, und bei dunklen Trauben: bis sie dunkel werden. Der Rechtsspruch ist demnach mit der Reife der jeweiligen Fruchtart verknüpft, ganz abgesehen von den anderen Arten, und ebenso mit der Reife der jeweiligen Fruchtsorte; ungeachtet der anderen Sorten. Zudem trifft die im Hadith verwendete Formulierung des „Sichtbarwerdens der Reife" (*budū aṣ-ṣalāḥ*) auch auf einen Teil der jeweiligen Fruchtart bzw. Fruchtsorte zu - mag dieser noch so klein sein. Darüber hinaus ist aus der Realität der Früchte zu erkennen, dass sie aufeinanderfolgend sprießen.

Daraus wird klar, dass es unzulässig ist, den Ertrag irgendeines Baumes zu gewährleisten (*ḍamān*), d. h., dessen Frucht zu verkaufen, bevor die Reife der Frucht sichtbar wird. Was die Aussage des Erhabenen anlangt:

﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ﴾

Und Allah hat den Handel erlaubt [...]. (2:275), so ist sie generell formuliert. Diese Hadithe schränken sie jedoch ein und machen den Handel nur in jenen Bereichen zulässig, für die keine Untersagung ergangen ist.

Das Verbot die Früchte auf den Bäumen zu verkaufen bevor ihre Reife sichtbar wird ist unbestimmt - also ohne Fallbindung (*muṭlaq*) - ergangen. Somit ist es an keine Bedingung geknüpft. Das Verbot gilt, ob nun das Pflücken der Früchte als Bedingung vereinbart wurde oder nicht. Setzt der Verkäufer dem Käufer hingegen die Bedingung, die Früchte vor deren Reife zu pflücken, so ist die Bedingung unwirksam (*fāsid*), da sie dem Vertragszweck (*muqtaḍā l-ʿaqd*) widerspricht. Verzögert der Käufer die Pflückung über den Zeitpunkt der Reife hinaus, so muss Folgendes untersucht werden: Wird der Verkäufer durch die Verzögerung geschädigt, wie im Falle von Orangenbäumen, bei denen eine Ernteverzögerung die Blüte im Folgejahr beeinflusst, so wird der Käufer gezwungen, die Früchte bei Reife zu pflücken. Werden die Bäume hingegen nicht geschädigt, wie bei Feigen oder Oliven, kann der Käufer zur Pflückung auch nicht gezwungen werden. Das alles gilt beim alleinigen Verkauf der Früchte ohne die Bäume. Werden jedoch die Bäume samt den Früchten verkauft, so wird zwischen Datteln und anderen Bäumen unterschieden. Im Falle von Datteln ist es erlaubt, die Bäume samt den darauf befindlichen Früchten zu verkaufen. Die Früchte werden den Palmen angeschlossen, ohne dass eine explizite Erwähnung notwendig wäre, wenn die Palmen noch nicht bestäubt worden sind. Sind die Palmen bereits bestäubt und danach verkauft worden, so sind die Früchte nicht Teil des Kaufgeschäfts, es sei denn, sie werden im Kaufvertrag ausdrücklich erwähnt. Sind sie nicht erwähnt worden, bleiben sie Eigentum des Verkäufers und nur die Bäume gehen ins Eigentum des Käufers über. Der Verkäufer kann die Früchte auf den Bäumen belassen bis sie reif werden, sie dann selbst pflücken oder auf

den Bäumen verkaufen, sobald ihre Reife sichtbar wird, da es sich um sein Eigentum handelt. Dies geht aus einem Bericht bei Muslim von ibn ʿUmar hervor, der den Propheten (s) mit folgenden Worten zitiert:

«من ابتاع نخلاً بعد أن تؤبر فثمرتها للذي باعها، إلا أن يشترط المبتاع»

Wer Palmen kauft, nachdem sie bestäubt wurden, so gehört die Frucht demjenigen, der sie verkauft hat. Es sei denn, der Käufer hat die Bedingung gestellt. Auch berichtet Aḥmad von ʿUbāda ibn aṣ-Ṣāmit,

«أن النبي ﷺ قضى أن تمر النخل لمن أبرها إلا أن يشترط المبتاع»

Der Prophet (s) entschied, dass die Palmenfrüchte demjenigen zustehen, der sie bestäubt hat, es sei denn, der Käufer hat die Bedingung gestellt. Aus dem äußeren Wortsinn (*manṭūq*) des Hadithes lässt sich belegen, dass beim Verkauf von Palmen mit bestäubten Früchten die Früchte nicht Teil des Kaufgeschäfts sind. Sie bleiben im Eigentum des Verkäufers. Und aus seinem Sinngehalt (*mafhūm*) lässt sich der Beleg ableiten, dass bei nicht bestäubten Früchten diese sehr wohl Teil des Kaufgeschäfts sind und ins Eigentum des Käufers übergehen. Mit dem Sinngehalt ist hier das Konträrverständnis bzw. der Umkehrschluss (*mafhūm al-muḫālafa*) gemeint, und zwar der Umkehrschluss aus einer Bedingung (*mafhūm aš-šarṭ*). Die Anwendung des Umkehrschlusses ist in diesem Falle unabdingbar, denn wenn der Rechtsspruch der nicht bestäubten Früchte dem der bestäubten entspräche, dann wäre seine Verknüpfung

mit einer Bedingung ein unnützes Gerede[91]. Demzufolge werden die Palmenfrüchte vor der Bestäubung den Palmenbäumen angeschlossen, nach der Bestäubung nicht mehr. Der Verkauf der Früchte ist jedoch bis zum Sichtbarwerden ihrer Reife unzulässig. Dies gilt allerdings spezifisch für Palmen. Es darf daraus keine Analogie auf andere Baumarten geschlossen werden. Denn die Bestäubung stellt eine bestimmte Tätigkeit dar. Auch wenn es sich bei dem Ausdruck um ein Attribut handelt, so beinhaltet es kein Kausalitätsmerkmal (*waṣf mufhim li l-ʿillīya*), das auf eine Begründung für den Rechtsspruch hinweisen würde. Somit beinhaltet die Aussage keinen Rechtsgrund (*ʿilla*). Also kann daraus keine Analogie gezogen werden (*qiyās*), weil kein Rechtsgrund vorhanden ist. Auch kann dem Rechtsspruch, den die Aussage beinhaltet, nichts angeschlossen werden, weil sich weder daraus noch aus einer daraus gezogenen Analogie Zweigfragen ergeben. Darüber hinaus gilt die Bestäubung spezifisch für Palmen und wird bei anderen Baumarten nicht angewandt. Auch tragen die Palmen keine Früchte, wenn sie nicht bestäubt werden. *At-taʾbīr* (die Bestäubung der Palmen) bedeutet im Arabischen Spalten und Befruchten. Dabei wird der weibliche Palmentrieb gespalten um den männlichen dazuzulegen. Hier kann nicht behauptet werden, dass der Rechtsspruch mit dem Aufkommen der Frucht verknüpft sei, somit könne daraus eine Analogie auf alle weiteren Fruchtarten gezogen und diese dem Rechtsspruch der Palmenbestäubung angeschlossen werden. Das Argument, dass die Bestäubung an sich nicht bezweckt sei, sondern was

[91] Was im Falle der Aussagen des Propheten und des Koran ausgeschlossen ist.

sich aus der Bestäubung ergibt, nämlich das Sichtbarwerden der Frucht, ist hier nicht gültig. Denn die Realität bei Palmenbäumen ist die, dass die Bestäubung stattfindet. Nach ungefähr einem Monat beginnt die Frucht sichtbar zu werden. Wenn die Palmen nun unmittelbar nach der Bestäubung verkauft werden, und sei es nach einem Tag, ist das Kaufgeschäft korrekt, auch wenn die Früchte noch nicht sichtbar geworden sind. Der Rechtsspruch ist also mit der Bestäubung verknüpft, nicht mit dem Sichtbarwerden der Reife. Somit kann keine Analogie gezogen werden, weil der gemeinsame Rechtsgrund nicht vorhanden ist. Demzufolge gilt der Rechtsspruch spezifisch für die Palmen. Man kann daraus keine Analogie ziehen und ihm nichts anschließen.

Was den Rechtsspruch der anderen Baumarten betrifft, so wird er sinngemäß aus dem Umstand abgeleitet, dass der Verkauf der Früchte vor dem Sichtbarwerden ihrer Reife verboten und danach erlaubt ist. Die Unzulässigkeit, die Früchte vor dem Sichtbarwerden ihrer Reife alleine zu verkaufen, lässt eine bestimmte Bedeutung zutage treten, nämlich die, dass die Früchte in diesem Falle zum Baum zählen und nicht von ihm abgekoppelt werden können. Sie sind ihm also angeschlossen. Und eine dem Gegenstand angeschlossene Sache ist mit ihm Teil des Kaufgeschäfts, auch wenn sie im Kaufvertrag nicht explizit erwähnt wird. Demzufolge gilt bei allen Bäumen außer den Palmen, dass die Früchte mit den Bäumen mitverkauft werden und ihnen angeschlossen sind, solange ihre Reife nicht sichtbar geworden ist. Ist ihre Reife sichtbar geworden, so sind sie nicht Teil des Kaufgeschäfts, es sei denn, sie werden darin ausdrücklich erwähnt. In die-

sem Falle ist es zulässig, die Früchte allein und die Bäume allein zu verkaufen. Werden allerdings die Bäume verkauft und zieht dann ein Sturm auf, der sie umwirft oder bricht – wenn sie also von einem Feldschaden getroffen werden -, so hat es für den Verkäufer keine Konsequenzen, da das Kaufgeschäft bereits abgeschlossen wurde. Es ist kein Textbeleg ergangen, der in so einem Fall für den Käufer den Kaufbetrag mindert. Dies im Unterschied zu den Früchten, die auf den Bäumen verkauft werden. Wenn sie ein Unglück, d. h. ein Feldschaden, trifft, dann muss der Verkäufer den Preis der Früchte um den Grad des Schadens vermindern. So wird von ibn Māğa über Ǧābir berichtet, dass der Gesandte Allahs (s) sprach:

«من باع ثمراً فأصابته جائحة فلا يأخذ من مال أخيه شيئاً، علام يأخذ أحدكم مال أخيه المسلم»

Wer Früchte verkauft, die dann von einem Unheil erfasst werden, der darf vom Vermögen seines Bruders nichts nehmen. Mit welchem Recht nimmt sich jemand von euch das Vermögen seines muslimischen Bruders? Mit dem Unheil (*al-ǧāʾiḥa*) ist hier der Feldschaden gemeint, der die Früchte erfasst und sie vernichtet. Mit Feldschäden sind die natürlichen Feldschäden gemeint, wie Kälte, Dürre, Stürme oder Trockenheit. Ist das Unheil jedoch nicht natürlichen Ursprungs, wie Wasserarmut in Folge eines Defekts der Bewässerungsanlage bzw. Raub, Diebstahl oder Ähnliches, so wird es nicht als Feldschaden erachtet. Der Verkäufer hat in diesem Falle nichts vom Kaufpreis zu vermindern, da die Bedeutung des Hadithes dies nicht umfasst.

Der Verkauf auf Schuld und Ratenzahlung

Es sprach der Gesandte Allahs (s):

«إنما البيع عن تراضٍ»

Der Handel ergeht nur im gegenseitigen Einvernehmen. Bei Aḥmad und ibn Māğa tradiert. Der Warenbesitzer hat das Recht, seine Ware zu dem Preis zu verkaufen, den er gutheißt. Er kann sich auch weigern, sie zu einem Preis zu verkaufen, der ihn nicht zufriedenstellt. Demnach ist es dem Warenbesitzer erlaubt, für seine Ware zwei Preise festzulegen: Einen bei Sofortzahlung und einen bei einmaligem Zahlungsaufschub bzw. bei Ratenzahlung zu festgelegten Fristen. Deswegen ist es dem Verkäufer erlaubt, dem Käufer beim Verhandeln zwei Preise anzubieten. Welchen von beiden er wählt, für den kriegt er den Zuschlag. Ebenso ist es dem Käufer erlaubt, dem Verkäufer beim Verhandeln zwei Preise anzubieten und mit ihm zu vereinbaren, für welchen von beiden er zum Verkauf bereit ist. All das gilt aber als Preisverhandlung und stellt noch kein Kaufgeschäft dar. Einigen sich beide auf einen bestimmten Preis, verkauft der Verkäufer daraufhin die Ware an den Käufer für einen sofort zu zahlenden Betrag und willigt der Käufer ein oder verkauft er ihm die Ware zu einem Preis mit Zahlungsfrist und willigt dieser ein, so ist es islamrechtlich korrekt. Denn all das gilt als Preisverhandlung bei einem Kaufgeschäft und stellt noch keinen Kaufabschluss dar. Und Preisverhandlungen sind zulässig. Auch der Gesandte (s) verhandelte bei Preisen. So berichtet Aḥmad von Anas ibn Mālik,

«أن النبي ﷺ باع قدحاً وحلساً في من يزيد»

dass der Prophet (s) eine Schale und eine Satteldecke an den Meistbietenden verkaufte. Die Versteigerung stellt in diesem Falle eine Form der Preisverhandlung dar. Auch steht fest, dass der Prophet (s) Preisverhandlungen führte. So berichtet ibn Māğa von Suwaid ibn Qais, der sagte:

«جلبت أنا ومخرمة العبدي بزاً من هجر، فجاءنا رسول الله ﷺ يمشي فساومنا سراويل فبعناه»

Ich schaffte gemeinsam mit Maḫrama al-ʿAbdī Gewänder aus Hağar an. Da kam der Gesandte Allahs (s) vorbei. Er verhandelte mit uns über Hosen und wir verkauften sie ihm. Nach Ende der Preisverhandlung gilt das Kaufgeschäft als abgeschlossen, wenn sich beide Geschäftspartner einvernehmlich auf einen bestimmten Preis geeinigt haben. Der Kauf ist dann korrekt abgelaufen. Das für den Fall, dass über einen sofort oder befristet zu entrichtenden Warenpreis verhandelt wurde und man den Vertrag dann dezidiert für einen der beiden Preise abschließt. Ebenso ist es dem Verkäufer erlaubt, seine Ware für zwei Preise zu verkaufen: Der eine gilt bei Barzahlung, der andere bei Schuldkauf (d. h. mit Zahlungsaufschub). Wenn beispielsweise jemand zu einem anderen sagt: „Ich verkaufe dir diese Ware bar um fünfzig oder mit Zahlungsaufschub um sechzig.", und der andere ihm antwortet: „Ich kaufe sie mit Zahlungsaufschub um sechzig.", oder: „Ich kaufe sie bar um fünfzig.", so ist das Kaufgeschäft gültig. Auch wenn der Verkäufer sagt: „Ich verkaufe dir diese Ware auf Schuld um sechzig, und zwar um zehn mehr als ihr ursprüngliche

Preis in bar wegen der verzögerten Bezahlung.", und der Käufer ihm antwortet: „Ich bin einverstanden.", ist das Kaufgeschäft gültig. Mit besserem Grund gilt das Kaufgeschäft, wenn der Verkäufer sagt: „Diese Ware kostet dreißig in bar und vierzig auf Schuld.", der Käufer ihm antwortet: „Ich kaufe sie um dreißig in bar.", oder: „Ich kaufe sie um vierzig auf Schuld.", und der Verkäufer dann sagt: „Ich habe sie dir verkauft.", oder: „Nimm sie!", oder: „Sie gehört dir." Denn bei diesem Beispiel fand eine Preisverhandlung auf zwei Preise statt, das Kaufgeschäft wurde aber mit einem abgeschlossen. Bei den ersten beiden Beispielen hingegen wurde das Kaufgeschäft selbst auf zwei Preise abgeschlossen. Es ist nämlich erlaubt im Kaufvertrag zwei Preise für eine Ware zu nennen, einen bei Sofortzahlung und einen bei Zahlungsaufschub – d. h. einen bei Barzahlung und einen bei verzögerter Zahlung auf Schuld -, weil die Belege für die Zulässigkeit der Kaufgeschäfte in allgemeingültiger Form ergangen sind. Der Erhabene sagt:

﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ﴾

Und Allah hat den Handel erlaubt [...]. (2:275) Dies stellt eine allgemeingültige Aussage dar. Solange kein juristischer Text vorhanden ist, der eine bestimmte Art des Kaufgeschäfts verbietet, wie z. B. der Verkauf von Unbekanntem, der mit einem Textbeleg verboten wurde, bleibt das Kaufgeschäft erlaubt. Die generelle Aussage:

﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ﴾

Und Allah hat den Handel erlaubt [...] umfasst alle Arten von Handelsgeschäften und erklärt sie für

zulässig, bis auf jene, wo ein Text mit deren Verbot ergangen ist. Sie sind dann durch einen Textbeleg verboten und von der generellen Erlaubnis ausgenommen worden. Nun ist aber kein Text mit dem Verbot ergangen, zwei Preise für eine Ware festzulegen – einen, der bei Sofortzahlung, und einen der bei Zahlungsaufschub gilt. Somit ist diese Vorgehensweise - ausgehend von der Allgemeingültigkeit der *āya* – erlaubt. Auch sagte der Gesandte Allahs (s):

«إنما البيع عن تراض»

Der Handel ergeht nur im gegenseitigen Einvernehmen. Die beiden Handelspartner hatten die Wahl und das Kaufgeschäft ist in gegenseitigem Einvernehmen abgeschlossen worden. Auch hat das Gros der Gelehrten es für zulässig erklärt, dass eine Ware wegen des Kaufs auf Schuld – d. h. wegen des Kaufs mit Zahlungsaufschub - über dem Tagespreis verkauft wird. So wird von Ṭāwūs, al-Ḥakam und Ḥammād berichtet, die sagten: *Es ist nichts dagegen einzuwenden, dass man sagt: „Ich verkaufe dir die Ware bei Barzahlung um so viel und bei Zahlungsaufschub um so viel.*", der Käufer wählt dann eine der beiden Möglichkeiten aus. Auch sagte ʿAlī, möge Allah Wohlgefallen mit ihm haben:

«من ساوم بثمنين أحدهما عاجل، والآخر نظرة، فليسّم أحدهما قبل الصفقة»

Wer auf zwei Preise verhandelt - der eine bei Sofortzahlung, der andere bei Aufschub - so soll er vor dem Geschäftsabschluss einen von beiden nennen. Daraus wird klar, dass es erlaubt ist, mit

zwei Preisen für dieselbe Ware Verhandlungen zu führen und danach den Kaufvertrag im gegenseitigen Einvernehmen auf einen der beiden Preise abzuschließen. Das Kaufgeschäft ist in dieser Art erlaubt. Auch wird klar, dass es ebenso erlaubt ist, bei der Unterbreitung des Vertrages (*īǧāb*) zwei Preise zu nennen und der Käufer dann in deutlicher, dezidierter und absolut bestimmter Form zu einem der beiden Preise seine Zustimmung (*qubūl*) gibt. Die Erlaubnis geht hier ebenfalls aus der Allgemeingültigkeit der Belege hervor und aus der Tatsache, dass kein Text mit dem Verbot dieser Art von Kaufgeschäft ergangen ist. Was nun folgenden Bericht bei Aḥmad betrifft:

«نهى النبي ﷺ عن صفقتين في صفقة واحدة»

Der Prophet (s) untersagte, dass zwei Geschäfte in einem Geschäft abgeschlossen werden, so ist damit der Abschluss zweier Verträge in einem Vertrag gemeint. Das ist beispielsweise der Fall, wenn gesagt wird: „Ich verkaufe dir mein Haus hier, auf dass ich dir gleichzeitig mein anderes Haus um so viel verkaufe.", oder man sagt: „Ich verkaufe dir mein Haus, auf dass du mir gleichzeitig dein Haus verkaufst.", oder sagt: „Ich verkaufe dir mein Haus, auf dass du mir deine Tochter zur Frau gibst." Dies wäre nicht erlaubt, denn die Aussage „Ich verkaufe dir mein Haus" ist ein Vertrag, und die Aussage: „auf dass du mir dein Haus verkaufst" ist ein zweiter Vertrag, die beide in einem Vertrag vereint werden. Und das ist unzulässig. Der Hadith untersagt jedoch nicht, den Preis wegen eines Zahlungsaufschubs zu erhöhen, und ebenso nicht, dass die Vertragsunterbreitung (*īǧāb*) mit zwei Preisen erfolgt und die Vertragszustimmung

(*qubūl*) dann dezidiert und ausschließlich mit einem von beiden.

Was nun den Hadith bei Abū Dāwūd betrifft, in dem der Prophet (s) sagte:

«من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا»

Wer zwei Verkäufe in einem tätigt, dem steht der kleinere der beiden (Beträge) zu, ansonsten nimmt er *ribā*, so ist damit gemeint, dass zwei Verkäufe bei einer Ware stattfinden, indem jemand einem anderen eine Ware zu einem bestimmten Preis mit einer Zahlungsfrist verkauft. Ist die Frist abgelaufen und der Betrag nicht bezahlt worden, dann gewährt ihm der Verkäufer eine neue Frist zu einem höheren Preis als den vereinbarten. Mit anderen Worten ist der Preis derselben Ware zum neuen Termin höher gesetzt worden. Somit hat er bei derselben Ware zwei Kaufgeschäfte abgeschlossen. Oder aber er verkauft ihm die Ware zu einem bestimmten Preis. Der Käufer kauft die Ware, verlangt aber dann, die Zahlung auf einen bestimmten Termin zu verschieben. Der Verkäufer stimmt zu und verkauft ihm die Ware ein zweites Mal zu einem höheren Preis mit einer Zahlungsfrist zum festgesetzten Termin. D. h. er erhöht den Warenpreis und schiebt den Zahlungstermin hinaus. Dies und ähnliche Vorgehensweisen stellen zwei Verkäufe in einem dar. Dem Verkäufer steht aber nur der kleinere der beiden Beträge zu, nämlich der Preis der ersten Vereinbarung. Im Werk *Šarḥ as-sunan* von ibn Raslān wird in der Erläuterung dieses Hadithes Folgendes ausgeführt: *Das bedeutet, dass einer einem anderen bei einem salam-Geschäft einen Dinar für einen qiffīz an Weizen auszahlt, den er ihm in einem Monat zu liefern*

hat. Als der Monat abgelaufen ist und der Käufer vom Verkäufer den Weizen verlangt, sagt dieser zu ihm: „Verkaufe mir den qiffīz an Weizen, der dir zusteht, für zwei qiffīz, die in zwei Monaten fällig werden." Das sind nun zwei Kaufgeschäfte in einem geworden, denn der zweite Kauf ist in den ersten eingedrungen. In diesem Falle muss auf den kleineren der beiden Beträge, nämlich den ersten, zurückgegangen werden. Aber ungeachtet dessen, was zur Erläuterung des Hadithes gesagt wurde, so legen sowohl sein äußerer Wortsinn als auch sein Sinngehalt dezidiert fest, dass zwei Verkäufe in einem stattfinden, d. h. dass zwei Kaufverträge in einem abgeschlossen werden. Es geht dabei weder um die Nennung von zwei Preisen in einem Vertrag noch um den Abschluss von einem Vertrag auf Basis zweier Preise. Somit trifft er weder auf den Ratenkauf noch auf den Schuldkauf zu. Was hingegen untersagt wurde, ist der Abschluss zweier Verträge in einem. Und dies trifft auf jeden Kaufvertrag zu, der mit einem zweiten Kaufvertrag gemeinsam in einem einzigen Vertrag oder einer einzigen Vereinbarung zum Abschluss kommt. Auf andere Fälle, egal wie vielfältig ihre Gestalt ist, trifft der Hadith nicht zu.

Zusammenfassend kann also festgehalten werden, dass es unzulässig ist, wenn ein Geschäftspartner zum anderen sagt: „Ich verkaufe dir mein Haus um tausend, auf dass du mir dein Haus um tausend verkaufst.", und der andere ihm antwortet: „Ich stimme zu." Bei diesem Vertrag handelt es sich nämlich um ein Kaufgeschäft, bei dem zwei Kaufgeschäfte gleichzeitig abgeschlossen werden. Der Prophet (s) hat es jedoch untersagt, dass zwei Verkäufe in einem bzw. zwei Vertragsabschlüsse in einem vollzogen werden. Wenn ei-

ner einem anderen z. B. sagt: „Ich verkaufe dir mein Haus, auf dass du mir deine Tochter zur Frau gibst.", so sind das zwei Vertragsabschlüsse in einem: Ein Kaufvertrag und ein Ehevertrag in einem Vertrag gemeinsam. Und das ist unzulässig, weil der Prophet (s) den Abschluss zweier Verträge in einem untersagt hat. Auch ist es unzulässig, wenn einer dem anderen sagt: „Ich verkaufe dir dieses Haus um tausend.", der andere ihm antwortet: „Ich stimme zu.", ihm dann aber sagt: „Gib mir einen Monat Zahlungsaufschub.", und der erste ihm antwortet: „Ich erhöhe dir den Kaufpreis.", und ihm dasselbe Haus mit Zahlungsaufschub zu einem höheren als den ursprünglich vereinbarten Preis verkauft. Denn auch hier wurden zwei Verkäufe in einem getätigt bzw. auf dieselbe Ware abgeschlossen oder in einem einzigen Vertrag gemeinsam vereinbart, wobei ein Preis höher als der andere ist. Das Kaufgeschäft ist in diesem Falle zwar gültig, jedoch darf nur der geringere Preis entrichtet werden. Nimmt er den höheren, ist es *ribā*, da der Prophet (s) sagt:

«من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا»

Wer zwei Verkäufe in einem tätigt, dem steht der kleinere der beiden (Beträge) zu, ansonsten nimmt er *ribā.* Seine Aussage

«فله أوكسهما»

dem steht der kleinere der beiden (Beträge) zu (*fa lahu aukasuhumā*) belegt, dass das Kaufgeschäft korrekt ist, aber nur der kleinere Preis fällig werden darf. Das Urteil über die Fälligkeit des kleineren Preises bedingt, dass das Kaufgeschäft (an sich) gültig ist.

Daraus wird klar, dass das Vorgehen der Händler, ihre Waren mit zwei Preisen zu verkaufen – einen Preis bei sofortiger Bezahlung und einen höheren bei Ratenzahlung – als Verkaufsgebaren gültig ist. Der diesbezügliche islamische Rechtsspruch erklärt es für zulässig. Ebenso ist das Vorgehen einiger Bauern und Plantagenbesitzer zulässig, wenn sie Weizen, Kleidung, Tiere oder Maschinen kaufen, sich dabei einen Zahlungsaufschub bis zur Erntesaison ausbedingen und im Gegenzug dafür einen höheren Preis als den gegenwärtigen zu entrichten haben. Auch wenn dabei für dieselbe Ware zwei Preise veranschlagt werden, einer bei Barzahlung und einer bei Zahlungsaufschub, d. h. bei Schuldkauf, ist es legitim. Bedingung bei der Erhöhung des Preises bei Zahlungsaufschub gegenüber dem bei Sofortzahlung ist jedoch, dass keine grobe Übervorteilung (*ġubn fāḥiš*) stattfindet, wie es Wucherer tun, die die Menschen ausbeuten. Wenn bei so einem Kaufgeschäft Übervorteilung stattfindet, so ist die Übervorteilung verboten (*ḥarām*). Der Rechtsspruch bezüglich der Übervorteilung bei Kauf- und *salam*-Geschäften träfe dann darauf zu. Verboten ist also die Übervorteilung, nicht aber der Verkauf mit Zahlungsaufschub zu einem höheren Preis als jener bei Sofortzahlung.

Die Handelsvertretertätigkeit

Ḥakīm ibn Ḥizām berichtet von seinem Vater, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«دعوا الناس يصيب الله بعضهم من بعض فإذا استنصح الرجل أخاه فلينصح له»

Lasst es zu, dass Allah den Menschen voneinander zuteilt.[92] Und wenn jemand seinen Bruder um Rat bittet, so soll er ihm diesen geben. Bei Aḥmad tradiert. Bei Untersuchung der Handelstätigkeiten sowie der Kauf- und Verkaufsgeschäfte, stellt man fest, dass Allah die Menschen dabei voneinander versorgt (*rizq*), das gilt für große und kleine Handelsgeschäfte gleichermaßen. Oft sieht man große Händler Ware für Kleinhändler einkaufen, auf dass sie einen bestimmten Prozentsatz vom Gewinn, wie z. B. einen Prozent, erhalten. Das sind meistens Großhändler. Ihren Gewinn bezeichnen sie dabei als „Kommission" (bzw. Provision). Diese Vorgehensweise ist bei aller Art von Waren gang und gäbe; bei Waren, die im Hohlmaß gemessen, gewogen, in Längeneinheiten verkauft oder anderswie erfasst werden. Sie ist zwischen den großen Firmen, die Stoffe, Süßigkeiten, Papier oder Maschinen herstellen, und den Großhändlern ein üblicher Ablauf. Man nennt sie auch Generalvertreter oder Generalunternehmer. Diese verpflichten sich, das zu verkaufen, was solche Firmen produzieren und erhalten dafür einen vereinbarten Gewinnanteil, der einen bestimmten

[92] D. h. Allah teilt ihnen die Versorgung (*rizq*) voneinander zu, indem sie z. B. Handelsgeschäfte miteinander eingehen und dadurch einer am anderen verdient.

Prozentsatz dessen ausmacht, was sie verkaufen. Zwischen dem Großhändler oder dem Hersteller und den kleinen Händlern finden Geschäfte über Personen statt, die beim Händler oder beim Hersteller angestellt sind. Dort sind sie für einen bestimmten Händler oder einen bestimmten Hersteller zuständig. Sie bieten die Ware den Menschen an und verkaufen sie ihnen. Ihr Verkauf ist bindend. Vom großen Händler oder vom Hersteller, bei dem sie angestellt sind, erhalten sie einen bestimmten Lohn für das Anbieten der Ware, und zwar ungeachtet dessen, ob sie verkauft wird oder nicht. Für jedes von ihnen durchgeführte Verkaufsgeschäft erhalten sie einen bestimmten Lohn (Provision) dazu, der ebenso einen gewissen Prozentsatz des Betrages ausmacht, um den sie verkauft haben. Auf diese Weise läuft eine Vermittlertätigkeit zwischen Käufer und Verkäufer bei Fabriken, Firmen, Händlern und Kunden in allen Bereichen ab. Sie ist sowohl im Gemüse- und Obsthandel als auch im Stoff- und Süßwarenhandel zu finden. Am Gemüsemarkt verkauft der Händler die Ware für den Bauern im Gegenzug für eine bestimmte Provision, die er vom Bauern erhält.

Alle diese Tätigkeiten, seien es große Geschäfte zwischen den Firmen bzw. Herstellern und den Händlern oder zwischen den großen und den kleinen Händlern oder auch zwischen den Händlern und den Kunden, fallen unter den Begriff Vermittler- oder Vertretertätigkeit (*as-samsara*). Die durchführenden Personen sind Handelsagenten bzw. Handelsvertreter (*samāsira*; Singular: *simsār*). *Simsār* bedeutet sprachlich derjenige, der eine Sache betreut und bewahrt. Danach wurde der Begriff für denjenigen verwendet, der Kauf- und Verkaufstätigkeiten übernimmt. Die Ge-

lehrten haben den Begriff *simsār* folgendermaßen definiert: *Es ist die Bezeichnung für eine Person, die gegen einen Lohn für andere kaufend und verkaufend tätig ist*. Ebenso trifft die Bezeichnung *dallāl* (Tätigkeitsname: *ad-dilāla*) auf sie zu. Denn auch der *dallāl* ist eine Person, die gegen einen Lohn für andere kaufend und verkaufend tätig ist. *As-samsara und ad-dilāla* sind islamrechtlich erlaubt. Sie zählen zu den Handelstätigkeiten und stellen eine der Tätigkeitsarten dar, durch die Eigentum islamrechtlich erworben werden kann. So berichtet Aḥmad von Qais ibn Abī Ġarza al-Kinānī, der sagte: *Zur Zeit des Gesandten Allahs (s) wurden wir samāsira genannt. Da kam der Gesandte Allahs (s) zu uns und bezeichnete uns mit einer besseren Bezeichnung. Er sagte:*

«يا معشر التجار، إن هذا البيع يحضره اللغو والحلف فشوبوه بالصدقة»

Ihr Volk der Händler! Diesen Handel durchdringen Überschwang und Schwören. So verwischt es mit Almosengabe! Das bedeutet, dass der Händler bei der Feilbietung seiner Ware übertreiben kann, so dass er Dinge im Überschwang lobt - also mehr als sich gebührt. Es erreicht aber nicht die Stufe der Lüge. Er kann auch bei der Bewerbung seiner Ware einen Schwur riskieren. Deshalb ist es wünschenswert, ein Almosen zu geben, um das auszuwischen. Aus der Billigung des Gesandten (s) für die Tätigkeit der *samāsira* und aus seiner an sie gerichtete Aussage:

«يا معشر التجار»

Ihr Volk der Händler! wird klar, dass *as-samsara* - die Handelsvertretertätigkeit - erlaubt ist und zu den Handelstätigkeiten zählt. Der Hadith stellt einen Rechtsbeleg dafür dar, dass die Handelsvertretertätigkeit islamrechtlich erlaubt ist und zu den islamisch zulässigen Geschäftsbeziehungen gehört.

Allerdings muss darauf geachtet werden, dass die Tätigkeit, zu welcher der Vertreter im Kauf- oder Verkaufsgeschäft angemietet wurde, bekannt ist - entweder durch die Festlegung der Zeitspanne oder der zu verkaufenden Ware. Auch muss sein Gewinn, seine Provision oder sein Lohn bekannt sein. Wenn der Händler eine Person anmietet, um für ihn ein bestimmtes Haus oder eine bestimmte Ware zu kaufen oder zu verkaufen, so ist das Kauf- bzw. Verkaufsgeschäft gültig. Ebenso ist es zulässig, wenn er ihn für seine Kauf- oder Verkaufstätigkeiten mit Tages- oder Monatssatz anmietet oder ihn pro Tag oder pro Monat mit einem bestimmten Betrag entlohnt und ihm gleichzeitig für jedes erfolgreiche Geschäft eine bestimmte Provision aushändigt. Denn die Kauf- und Verkaufstätigkeit, für die er angemietet wurde, ist bekannt und die Entlohnung ebenso.

Demzufolge ist die Handelsvertretertätigkeit zwischen Händlern und Menschen in ihrer seit der Zeit des Gesandten (s) bis heute bekannten Bedeutung erlaubt. Der Verdienst solcher Handelsagenten zählt zum erlaubten Vermögenserwerb. Die Vertretertätigkeit, die in einem richtigen Hadith untersagt wurde, gilt hingegen für den betrügerischen Handelsvertreter, der die Menschen überlistet, weil sie die Preise nicht kennen, kein Marktwissen haben, keine Erfahrung mit der Ware besitzen oder Ähnliches. So hat der Gesandte (s) die

Handelsvertretertätigkeit als eine der gängigen Tätigkeiten im Handelsgeschäft generell gebilligt. Gleichzeitig hat er bestimmte Arten des Vertretergeschäfts, die er dezidiert dargelegt hat, wegen eines darin vorhandenen Rechtsgrunds, nämlich des Betrugs, untersagt. Genauso hat der Islam auch den Handel in genereller Form erlaubt, jedoch bestimmte Formen des Handels wegen eines darin beinhalteten Rechtsgrunds verboten. Bei Verfolgung aller diesbezüglich ergangener Hadithe und genauer Untersuchung ihrer juristischen Bedeutung tritt dies deutlich zutage. Die Hadithe, die bestimmte mit dem Kauf und Verkauf verknüpfte Tätigkeiten untersagen, erwähnen nämlich die Handelsagententätigkeit (*samsara*) nicht explizit und verbieten sie auch nicht. Jedoch haben einige Gefährten und Hadith-Tradenten diese Tätigkeiten als *samsara* gedeutet und deuteten in der Folge deren Untersagung als Verbot der Ausübung des Handelsvertreterberufs schlechthin. Wenn man aber deren Realität genau betrachtet, so stellt man fest, dass es sich nur um bestimmte Arten der Vertretertätigkeiten handelt. So berichtet al-Buḫārī über ʿAbdullāh ibn Ṭāwūs und dessen Vater von ibn ʿAbbās, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«لا تلقوا الركبان ولا يبع حاضر لباد»

Übernimmt nichts im Vorfeld von (ankommenden) Reitern, und kein Stadtbewohner soll einem Wüstenbewohner verkaufen. *Ich (Ṭāwūs) fragte ibn ʿAbbās: Was bedeutet die Aussage*

«لا يبع حاضر لباد»

Kein Stadtbewohner soll einem Bewohner der Wüste verkaufen*? Er antwortete: „Er soll für ihn kein Handelsagent sein.*" In einer anderen Tradierung von Ṭāwūs heißt es: *Ich fragte ibn ʿAbbās, möge Allah Wohlgefallen mit ihm haben, nach der Bedeutung der Aussage:*

«لا يبيعن حاضر لباد»

Kein Stadtbewohner darf einem Bewohner der Wüste verkaufen. *Und er antwortete: „Er soll für ihn kein Handelsagent sein.* Auch formulierte al-Buḫārī seine diesbezügliche Kapitelüberschrift folgendermaßen: *Ein Stadtbewohner darf für einen Wüstenbewohner nicht als Handelsagent einkaufen.* Er verwendete dabei den Untersagungspartikel *lā* (darf nicht). In diesem Kapital führt er zwei Hadithe an. Der erste stammt von Saʿīd ibn al-Musaiyab, der Abū Huraira, möge Allah Wohlgefallen mit ihm haben, sagen hörte: *Es sprach der Gesandte Allahs:*

«لا يبتع المرء على بيع أخيه، ولا تناجشوا، ولا يبع حاضر لباد»

Niemand soll über den Kauf seines Bruders ein Kaufgeschäft abschließen. Begeht keine Preistreiberei, und kein Stadtbewohner soll einem Bewohner der Wüste verkaufen. Der zweite wird von Anas ibn Mālik berichtet, möge Allah Wohlgefallen mit ihm haben, der sagte:

«نهينا أن يبيع حاضر لباد»

Uns ist untersagt worden, dass ein Ansässiger einem Wüstenbewohner verkauft. Auch sagt al-Buḫārī im Kapitel *Die Preistreiberei* (*an-naǧaš*): *Wer diesen Verkauf für unzulässig erklärt hat, ist ibn Abī*

Aufā. Er sagte: „An-nāğiš (der Preistreiber) ist einer, der verräterisch ribā verschlingt. Es ist eine ungültige betrügerische Praxis, die nicht erlaubt ist. Es sprach der Prophet (s):

«الخديعة في النار، ومن عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»

Der Betrug endet im Feuer. Und wer eine Handlung setzt, die nicht unserem Befehl entspringt, so ist sie zurückzuweisen. Danach erwähnt al-Buḫārī einen einzelnen Hadith von ibn ʿUmar, möge Allah mit ihnen beiden Wohlgefallen haben, wo dieser sagt:

«نهى النبي ﷺ عن النجش»

Der Prophet (s) untersagte die Preistreiberei (*an-nağaš*). Auch sind mehrere Hadithe ergangen, die mehrere vom Propheten (s) untersagte Arten von Geschäftshandlungen erwähnen. So wird von Abū Huraira berichtet, dass der Gesandte Allahs (s) sprach:

«لا تلقوا الركبان، ولا يبع بعضكم على بيع بعض، ولا تناجشوا، ولا يبع حاضر لباد»

Übernimmt nichts (im Vorfeld) von (ankommenden) Reitern. Und niemand von euch soll über den Kauf seines Bruders ein Kaufgeschäft abschließen. Begeht keine Preistreiberei, und kein Stadtbewohner soll einem Bewohner der Wüste verkaufen. Bei al-Buḫārī tradiert. Auch wird berichtet, dass der Prophet (s) sprach:

«لا تلقوا الجلب فمن تلقى منه شيئاً فصاحبه بالخيار إذا أتى السوق»

Übernehmt keine herankommende Ware! Wer davon etwas übernimmt, so hat ihr Besitzer die Wahl, wenn er zum Markt kommt. Bei Aḥmad tradiert. Verfolgt man diese und andere Hadithe und untersucht sie genau, so wird klar, dass der Prophet (s) das Kaufgeschäft eines Stadtbewohners mit einem Bewohner der Wüste untersagt hat. Gleiches gilt für Landbewohner. Ebenso untersagte er, dass man ein Kaufgeschäft über das eines anderen durchführt, wenn dieses bereits abgeschlossen ist. Mit anderen Worten untersagte der Prophet (s), dass jemand bei einer Ware, die ein anderer bereits gekauft hat, den Kaufpreis über den verkauften Preis erhöht, um das Kaufgeschäft des anderen zu annullieren und die Ware selbst zu kaufen. Auch untersagte der Prophet (s) die Preistreiberei (*an-naǧaš*). Dabei wird der Preis von jemandem, der keine Kaufabsicht hat, die Ware also nicht kaufen möchte, hochgetrieben, damit ein anderer, der um den Kaufpreis ernsthaft verhandelt, es ihm in der Annahme gleichtut, dass dieser den Preis nur deshalb hochtreibt, weil die Ware ihn wirklich wert ist. Er wird also getäuscht und erhöht den Preis, um die Ware zu kaufen. Ebenso untersagte er (s), dass man im Vorfeld Ware von ankommenden Reitern übernimmt. Damit ist gemeint, dass der Stadtbewohner zum Wüstenbewohner, der Ware mit sich trägt, hinauseilt, ihm den Preis bekannt gibt und ihm sagt: „Ich verkaufe die Ware für dich." Oder er lügt den Wüstenbewohner bezüglich des Warenpreises in der Stadt an und kauft sie ihm für einen geringeren als den adäquaten Preis ab. Er kann

ihm auch (in verlogener Weise) von einer „großen Erschwernis" erzählen, die der Wüstenbewohner bei einem Eintritt in die Stadt „ertragen" müsste. Oder er behauptet ihm gegenüber, dass die Ware, die er mit sich führt, keinen Absatz finde, bzw. der Markt unter einer Rezession leide. Ebenso untersagte der Prophet (s), hergeführte Ware zu übernehmen, was mit der Warenübernahme von ankommenden Reitern gleichbedeutend ist.

Das sind die Tätigkeiten, die untersagt wurden. Manche davon hängen direkt mit der Handelsvertretertätigkeit zusammen, andere mit der Kauftätigkeit an sich. Bei genauer Untersuchung der Hadithe, die diese Tätigkeiten untersagen, wird deutlich, dass die Untersagung stets ein bestimmtes, sinnhaltiges Merkmal (*waṣf mufhim*) betrifft. D. h. ein bestimmtes Merkmal, an dem man erkennt, dass es den eigentlichen Grund für die Untersagung verkörpert. Wenn ein Befehl bzw. eine Untersagung im Text auf ein sinnhaltiges Merkmal gerichtet ist, dann ist der Befehl bzw. die Untersagung an einen Rechtsgrund (*ʿilla*) geknüpft. Die Bedeutung, die dieses Merkmal beinhaltet, stellt dann den Rechtsgrund für den Befehl bzw. für die Untersagung dar. Das im Text beinhaltete Gebot oder Verbot ist in diesem Fall mit dem Rechtsgrund verknüpft und an ihn gebunden: Wo immer der Rechtsgrund auftaucht, ist auch der Rechtsspruch vorhanden. Ist der Rechtsgrund nicht mehr existent, dann verschwindet der Rechtsspruch mit ihm. Der Rechtsspruch steht und fällt also mit seinem Rechtsgrund. Ist sein Rechtsgrund woanders vorhanden, dann trifft der Rechtsspruch auf den anderen Fall im Analogieschluss (*qiyās*) zu. Die Begriffe „Stadtbewohner" und „Wüstenbewohner", die For-

mulierung „Abschluss eines Kaufs über den Kauf eines anderen", der Ausdruck „Preistreiberei" (*an-nağaš*), die Formulierung „Übernahme von Ware ankommender Reiter" und „Übernahme von Ware, die noch hergeführt wird" sind alles sinnhaltige Beschreibungen (Merkmale). Sie stellen somit den Grund dar, dessentwegen die Untersagung erfolgt ist. Mit anderen Worten ist es ihre Bedeutung, derentwegen der Rechtsspruch ergangen ist. Somit ist der Rechtsspruch an den Wüstenbewohner geknüpft, wegen dessen Unwissenheit ob des Marktpreises. Er ist an den Kauf über den Kauf eines Bruders geknüpft, weil der Preis bereits feststand und die beiden Kaufpartner bereits übereingekommen sind. Er ist an die Preistreiberei geknüpft, weil der Preistreiber die Ware nicht kaufen möchte, sondern den Preis erhöht, um den Käufer zu schädigen. Er ist auch an die Übernahme von Ware ankommender Reiter bzw. von hergebrachter Ware geknüpft, wegen der damit verbundenen Preiserhöhung für die Stadtbewohner oder Preisminderung für denjenigen, der sie hergebracht hat. Sind solche Inhalte in den Kaufgeschäften vorhanden, dann ist deren Abschluss verboten. Auch Handelsvertretertätigkeiten sind in diesem Falle untersagt. Sind diese Inhalte hingegen nicht präsent, dann ist weder das Kaufgeschäft noch eine diesbezügliche Handelsvertretertätigkeit verboten. So hat ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb aus dem Verbot des Verkaufs eines Stadtbewohners an einen Wüstenbewohner verstanden, dass der Rechtsgrund dafür die Unwissenheit ob des Preises ist. Er sagte:

«دلوهم على السوق، ودلوهم على الطريق، أخبروهم بالسعر»

Zeigt ihnen den Markt, zeigt ihnen den Weg, teilt ihnen den Preis mit.

Demzufolge ist die Handelsvertretertätigkeit erlaubt (*ḥalāl*), wie auch die Handelstätigkeit (selbst) durch einen erfolgten Beleg erlaubt worden ist. Findet die Vertretertätigkeit in Fällen statt, zu denen eine Untersagung ergangen ist, oder ist in der Vertretertätigkeit ein Rechtsgrund vorhanden, dessentwegen sie untersagt wurde, so sind diese Arten der Vertretertätigkeit verboten (*ḥarām*). Die Vertretertätigkeit an sich wird dadurch aber nicht (grundsätzlich) verboten. Sie bleibt vielmehr erlaubt, und der Gewinn des Vertreters bleibt ebenso erlaubt.

Die Anmietung

Die Anmietung (*al-iğāra*) ist ein Nutzvertrag mit Gegenleistung (ʿ*aqd* ʿ*alā manfaʿa bi* ʿ*iwaḍ*). Dazu zählen drei Arten:

Erste Art: Der Vertrag bezieht sich auf die Nutzung von Sachobjekten, wie die Anmietung von Häusern, Tieren, Transportmitteln und Ähnlichem.

Zweite Art: Der Vertrag bezieht sich auf den Nutzen aus der Arbeitskraft, wie die Anmietung von Gewerbetreibenden und Facharbeitern für bestimmte Tätigkeiten. Vertragsgegenstand ist hierbei der Nutzen, der sich aus der Tätigkeit ergibt, wie die Anmietung eines Färbers, eines Schmiedes, eines Tischlers oder ähnlicher Personen.

Dritte Art: Der Vertrag bezieht sich auf den Nutzen aus einer Person, wie die Anmietung von Dienern, Angestellten und ähnlichen Leuten.

Die Anmietung in all ihren Arten ist islamrechtlich erlaubt. Der Erhabene sagt:

﴿ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ﴾

Und Wir erhöhten einige von ihnen über andere um Stufen, auf dass ihr einander zu Diensten nehmt. (43:32) Und Er sag:

﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾

Und wenn sie für euch stillen, so gebt ihnen ihren Lohn." (65:6) Auch berichtet al-Baihaqī über den Weg Abū Hurairas, dass der Prophet (s) sprach:

«من استأجر أجيراً فليعلمه أجره»

Wer eine Mietperson anheuert, der soll ihr ihren Lohn bekanntgeben. Ebenso berichtet al-Buḫārī,

«أن النبي ﷺ والصِدَّيق استأجرا رجلاً من بني الدِّيل هادياً خرِّيتاً»

dass der Prophet (s) und aṣ-Ṣiddīq einen Mann vom Stamm der Banū ad-Dīl als Führer und Pfadkundigen anheuerten.

Der Arbeitnehmer (*al-aǧīr*)

Ein Mietvertrag, der sich auf den Nutzen aus der Arbeitskraft oder den Nutzen aus einer Person bezieht, ist mit dem Arbeitnehmer (*al-aǧīr* - Mietperson) verknüpft. Mietperson bzw. Arbeitnehmer ist jemand, der sich selbst (an andere) vermietet. Das islamische Recht hat die Anmietung eines Menschen für zulässig erklärt, um entweder einen Nutzen aus ihm selbst zu beziehen, wie es bei Dienern und ähnlichen Personen geschieht, oder den Nutzen aus seiner Fachtätigkeit einzuholen, wie im Falle von Maler-, Schneider-, Ingenieursarbeiten und Ähnlichem. Damit ein Mietvertrag abgeschlossen werden kann, ist die Mündigkeit beider Vertragspartner Voraussetzung. Das bedeutet, beide müssen zurechnungsfähig und unterscheidungsfähig sein. Ein Mietvertrag mit einem Geistesgestörten oder einem nicht unterscheidungsfähigen Kind ist nicht vollziehbar. Für die Richtigkeit (*ṣiḥḥa*) des Mietvertrages ist auch das gegenseitige Einvernehmen (*riḍā*) beider Vertragspartner Voraussetzung. Ebenso muss der Vertragsgegenstand – also der Nutzen – in einer Weise bekannt gemacht werden, die Streitigkeit ausschließt. Dieses Wissen um den vom Arbeitnehmer zu leistenden Nutzen kann in manchen Fällen durch die Festlegung der Mietzeit erfolgen, in anderen durch die Festlegung der Art des Nutzens oder durch die detaillierte Beschreibung der geforderten Tätigkeit sowie der Festlegung des Arbeitsbereichs oder der Arbeitsweise des Arbeitnehmers. Demzufolge ist die Anmietung eines Genötigten unzulässig und ebenso der Abschluss eines Mietvertrags auf einen unbekannten Nutzen.

Der Arbeitslohn

Es stellt eine Voraussetzung dar, dass der Arbeitslohn entweder durch Wahrnehmung bekannt ist oder durch eine Beschreibung, die jegliche Unwissenheit aufhebt. An-Nasāʾī berichtet von al-Ḥasan, dass er das Anmieten einer Person missbilligte, solange man ihr ihren Lohn nicht bekanntgibt. Allerdings stellt die Wertkohäsion (Wert: *al-qīma*) beim Arbeitslohn ebenso wenig eine Bedingung dar wie die Wertkohäsion beim Warenpreis. Der Unterschied zwischen dem Wert und dem Preis ist der, dass der Wert (*al-qīma*) dem Grad der (intrinsischen) Geldwertigkeit einer Ware gemäß Ermittlung der Schätzer entspricht, während der Preis jener Betrag ist, den sich die Kaufpartner im Einvernehmen ausmachen. Dieser kann dem Warenwert entsprechen, niedriger oder auch höher sein. Gleichermaßen ist es keine Bedingung, dass der Arbeitslohn der angemieteten Person dem Wert der Arbeit entspricht. Denn der Wert stellt nicht das Entgelt für die Miettätigkeit dar. So ist es zulässig, dass der Lohn höher als der Wert der Tätigkeit oder auch niedriger ist. Wenn z. B. jemand eine Person zu einem bekannten Lohn anheuert, um für ihn ein Stück Gold oder Silber zu verarbeiten, so ist es zulässig. Denn er ist für eine bekannte Tätigkeit angeheuert worden. Die Wertgleichheit zwischen dem Lohn der angeheuerten Person und dem, was sie an Gold- oder Silbergewicht verarbeitet, stellt dabei keine Bedingung dar. Denn was ihm an Lohn vertraglich zusteht, ist ein Entgelt für die Arbeit, nicht für den Gegenstand, an dem die Arbeit vollzogen wird. So besteht kein Zusammenhang zwischen dem Tätigkeitslohn und dem Gegenstand, an dem die Tä-

tigkeit durchgeführt wird. Auch ist alles, was als Entgelt bei einem Kaufgeschäft geeignet ist, wie Geld und Ähnliches, ebenso als Entgelt bei einer Mietvereinbarung geeignet. D. h. alles, was als Preis fungieren kann, kann auch als Lohn fungieren. Sogar ist das, was bei einem Kaufgeschäft als Preis nicht geeignet ist, als Entgelt bei einem Mietvertrag sehr wohl geeignet. So ist es unzulässig, dass jemand z. B. ein Tier für ein einjähriges Wohnrecht in einem Haus verkauft. Hingegen ist es erlaubt, dass er einen Garten im Gegenzug für ein Wohnrecht anmietet. Denn ein Kaufgeschäft ist der Tausch von Gütern gegen Güter (*mubādalat māl bi māl*). Der Tausch von Gütern gegen Nutzen stellt somit kein Kaufgeschäft dar. Das im Unterschied zu einer Anmietung (*iǧāra*). Diese ist als Nutzvertrag mit Gegenleistung definiert. Und die Gegenleistung muss nicht unbedingt ein Gut sein, sie kann auch in Form einer Nutzung erfolgen.

Die Bemessung des Arbeitslohns

Das Anmieten ist definiert worden als Nutzvertrag mit Gegenleistung. Dieser Vertrag kann auf drei Arten erfolgen:

Erstens: Der Vertrag wird auf die Nutzung von Sachgegenständen abgeschlossen, wie die Anmietung von Häusern, Reittieren, Fortbewegungsmitteln und Ähnlichem. Vertragsgegenstand ist dabei der Nutzen aus dem Sachgegenstand.

Zweitens: Er wird auf die Nutzung der Facharbeit abgeschlossen, wie die Anmietung eines Malers, eines Ingenieurs, eines Bauarbeiters und Ähnliches. Vertragsgegenstand ist hierbei der Nutzen aus der Arbeit.

Drittens: Er wird auf die Nutzung der Person selbst abgeschlossen, wie die Anmietung von Dienern, Hilfskräften und Ähnlichem. Vertragsgegenstand ist hierbei der Nutzen aus dem Einsatz der Person.

Bei diesen drei Fällen ist der Vertrag auf den Nutzen abgeschlossen worden, der sich aus jedem dieser Fälle ergibt. Der Nutzen ist somit Gegenstand des Vertrages. Und das vertraglich genannte Gut stellt die Gegenleistung für den Nutzen dar. Demzufolge ist die Grundlage, auf der die Arbeitslohnbemessung basiert, der *Nutzen*, der sich aus dem Sachgegenstand, aus der Tätigkeit oder aus der Person selbst ergibt. In Bezug auf die Tätigkeit ist die Bemessungsgrundlage weder der Wert des Gegenstandes, an dem gearbeitet wird, noch sein Preis. Und in Bezug auf den Arbeitnehmer ist weder die von ihm produzierte Ware noch die Befriedigung seiner Bedürfnisse für die Bemessung relevant. Auch hat weder die Erhöhung des Lebens-

standards noch seine Senkung auf die Bemessung einen Einfluss. So ist es falsch, wenn die Bemessung des Arbeitslohns auf den Wert des Gegenstandes, auf seinen Preis, auf das Produktionsvolumen des Arbeiters oder auf die Befriedigung seiner Bedürfnisse zurückgeht. Auch steht die Erhöhung des Lebensstandards oder seine Verminderung in keinem Bezug dazu. Vielmehr wird der Arbeitslohn allein auf einer Grundlage bemessen: dem Nutzen. Denn es ist ein Vertrag, der auf einen Nutzen mit Gegenleistung abgeschlossen wurde. Und der Arbeitslohn wird gemäß diesem Nutzen bemessen, der ja Gegenstand des Mietvertrages ist. Ist man sich über die Höhe des Arbeitslohnes uneins, wird dieser nicht anhand von Beweisführungen oder juristischen Argumenten bestimmt. Denn Beweismittel stehen dazu in keiner Verbindung. Es geht nämlich nicht um die Belegung eines Lohnanspruchs, sondern um die Ermittlung seiner Höhe. Und diese kann nur durch Fachleute ermittelt werden, die Wissen über den Nutzen haben, der Gegenstand des Vertrages ist, und auch seine Gegenleistung fachlich bemessen können.

Das Gesagte betraf die Grundlage der Lohnbemessung. Mit anderen Worten ging es dabei um die Einheit, auf deren Basis die Lohnbemessung erfolgt. Was nun die Abweichung davon betrifft, so kann sie sich aus dem abweichenden Nutzen des Arbeitnehmers bei ein und derselben Tätigkeit oder bei unterschiedlichen Tätigkeiten ergeben. Auch kann sich durch Ort und Zeit eine Änderung ergeben. So kann der Lohn der Arbeiter, bei denen der Nutzen ihrer Person Gegenstand des Mietvertrages ist, durch die Unterschiedlichkeit der von ihnen erbrachten Arbeitsleistung variieren. Für den Starken von ihnen, kann so und so viel be-

messen werden, für den Schwachen entsprechend weniger. Oder es wird für eine gewisse Anzahl an Arbeitsstunden ein Lohn bestimmt - für mehr Stunden entsprechend mehr und für weniger entsprechend weniger. Wird der Mietvertrag auf den Nutzen aus der Arbeit abgeschlossen, so wird der Lohn für die einzelne Tätigkeit mit einem bestimmten Betrag ermittelt. Dieser kann gemäß der Qualität der Personen, die sie durchführen, variieren, wie es z. B. bei Ingenieuren der Fall ist. So kann dem Ingenieur ein Lohn von so und so viel gegeben werden. Dieser kann sich nun in Abhängigkeit vom unterschiedlichen Können der Ingenieure ändern. Ebenso erfolgt die Lohnermittlung für die unterschiedlichen Tätigkeiten nach dem Nutzen, der bei der Anmietung der mit der Tätigkeit betrauten Facharbeiter bezweckt war. Der Lohn für diese Tätigkeiten unterscheidet sich auch gemäß dem unterschiedlichen Grad des Nutzens, den die Gesellschaft der Tätigkeit beimisst. So hat der Lohn eines Ingenieurs eine bestimmte Höhe, der Lohn eines Bauarbeiters eine andere usw. Ebenso ist die Lohnermittlung bei Personen, bei der einzelnen Tätigkeit und bei unterschiedlichen Tätigkeiten von der Zeit abhängig. So wird z. B. dem Nachtarbeiter ein höherer Lohn bezahlt als demjenigen, der dieselbe Tätigkeit bei Tag verrichtet. Ebenso unterscheidet sich die Lohnermittlung bei Personen, bei einer einzelnen Tätigkeit und bei unterschiedlichen Tätigkeiten auch von einem Ort zum anderen. Dem Arbeiter in der Wüste beispielsweise wird ein höherer Lohn bezahlt als demjenigen, der dieselbe Arbeit in der Stadt verrichtet usw. Die Arbeitslohnbemessung kann ebenso nach einer Zeiteinheit erfolgen, z. B. pro Stunde, pro Tag, pro Monat oder pro Jahr.

Die Lohnhöhe

Der Lohn eines Arbeitnehmers kann benannt sein, er kann aber auch dem vergleichbaren Lohn seinesgleichen entsprechen. Der benannte Lohn ist jener Arbeitslohn, der bei Vertragsabschluss genannt und bestimmt wurde. Dazu zählt auch der Lohn von Arbeitspersonen, deren jeweiliger Lohn (nach einem Schema) bekannt ist, wie die Angestellten in einer bestimmten Gehaltsstufe oder Arbeiter in einer bestimmten Fabrik, deren Arbeitslohn allgemein bekannt ist. Wenn das Fabrikunternehmen nun Arbeiter oder Angestellte einstellt und ihnen ihren Lohn benennt, so ist dies der ihnen zustehende Lohn. Hat sie ihnen ihren Lohn nicht benannt, muss Folgendes erörtert werden: Ist ihre Entlohnung bekannt, so wird ihnen der entsprechende Lohn ausbezahlt und als benannter Lohn erachtet. Sollte ihre Entlohnung nicht bekannt sein, wird ihnen der vergleichbare Lohn ausbezahlt.

Der vergleichbare Lohn (*aǧr al-miṯl*) ist der Lohn für die gleiche Arbeit, die von einem vergleichbaren Arbeitnehmer durchgeführt wird. Es kann aber auch lediglich der Lohn eines vergleichbaren Arbeitnehmers zur Bemessung herangezogen werden. Der vergleichbare Lohn muss von den Fachleuten ermittelt werden. Diese müssen bei der Lohnbemessung den Blick auf den Arbeitnehmer richten. Auch muss man bei der Bemessung des vergleichbaren Lohnes (oder auch der vergleichbaren Miete) drei Dinge im Auge behalten:

Erstens: Bezieht sich der Mietvertrag auf die Nutzung eines Sachgegenstands, muss man jenen Vergleichsgegenstand ins Auge fassen, dessen Nutzen dem Nutzen des Mietgegenstands entspricht.

Zweitens: Ist der Mietvertrag auf die Arbeit abgeschlossen worden, muss der Blick auf jene Person gerichtet werden, die für diese Tätigkeit mit dem Arbeitnehmer vergleichbar ist.

Drittens: Es muss auch Zeit und Ort des Mietvertrages berücksichtigt werden. Denn die Lohn- bzw. Miethöhe ändert sich mit Änderung des Nutzens, der Tätigkeit, der Zeit und des Ortes.

Die Ermittlung des vergleichbaren Lohns hängt von den Fachleuten ab. So ist es unzulässig, dafür die Beweisführung des Klägers heranzuziehen. Vielmehr müssen ihn unbefangene Experten bestimmen, die beide Streitparteien einvernehmlich wählen. Können sie sich nicht einigen, werden die Experten vom Richter ernannt.

Die Auszahlung des Lohns

Es ist zulässig, den Lohn (die Miete) im Vorhinein oder im Nachhinein zu bezahlen. Vereinbaren die Vertragspartner eine Lohnzahlung im Voraus oder im Nachhinein, muss ihre Vereinbarung berücksichtigt werden. So sagte der Prophet (s):

«المسلمون عند شروطهم»

Die Muslime haben ihre Vereinbarungen einzuhalten. Bei al-Buḫārī tradiert. Die Vereinbarung der Vertragspartner über eine Vorauszahlung oder Bezahlung des Lohns (der Miete) im Nachhinein ist also gültig und zu berücksichtigen. Haben die Vertragspartner bezüglich der Bezahlung im Vorhinein oder im Nachhinein keine Vereinbarung getroffen, muss Folgendes erörtert werden: Ist der Lohn mit zeitlicher Festlegung vereinbart worden, z. B. diesen Betrag pro Monat oder pro Jahr, wird er mit Ende der Frist fällig. Wurde sie pro Monat vereinbart, muss der Lohn am Monatsende bezahlt werden. Bei einer Gehaltsvereinbarung pro Jahr, ist er zum Jahresende auszuzahlen. Wurde der Mietvertrag auf eine bestimmte Tätigkeit abgeschlossen, z. B. das Nähen eines Gewandes, das Graben eines Brunnens, die Reparatur eines Autos oder Ähnliches, so wird der Betrag mit Abschluss der Arbeit fällig. Es ist auch zulässig, den Lohn – je nach Tätigkeit, Arbeitnehmer, Distanz, Zeit und Ort - in zwei oder drei Varianten zu vereinbaren. Der Lohn ist dann gemäß jener Variante zu entrichten, die bei der Tätigkeit tatsächlich aufscheint. Wird einem Schneider z. B. gesagt: „Nähst du in feinen Nähten, bekommst du diesen Betrag. Nähst du in groben Nähten, bekommst du je-

nen.“ Je nach Arbeitsvariante, die er durchführt, steht ihm der entsprechende Lohn zu.

Die Arten von Arbeitnehmern

Arbeitnehmer (also Mietpersonen) teilen sich in Privatangestellte und öffentliche Arbeitnehmer auf.

Ein Privatangestellter (*ağīr ḫāṣ*) führt für eine bestimmte Person oder auch mehrere eine befristete Tätigkeit mit Privatcharakter durch. D. h. er arbeitet während der gesamten Zeit des Arbeitsverhältnisses allein für denjenigen, der ihn angestellt hat. Wenn z. B. eine oder mehrere Personen einen Koch anstellen, der für sie allein eine bestimmte Zeit lang kocht, dann handelt es sich bei diesem Koch um einen Privatangestellten.

Der öffentliche Arbeitnehmer (*ağīr muštarak*) ist jemand, der für einen anderen eine nichtbefristete oder befristete Tätigkeit durchführt, ohne dass die Bedingung des Privatcharakters mit ihm vereinbart wurde. Mit anderen Worten ist es ein Arbeitnehmer, der nicht allein für die Auftrag gebende Person tätig ist, sondern auch für andere Leute Arbeiten durchführt. Wenn jemand z. B. einen Polsterer für die Polsterung der Möbel anheuert, ohne ihm die Bedingung zu stellen, für niemanden sonst zu arbeiten, so handelt es sich um einen öffentlichen Arbeitnehmer, und zwar ungeachtet des Umstandes, ob er in dessen Wohnung arbeitet oder in seinem eigenen Geschäft und ob ihm ein bestimmter Zeitrahmen für die Polsterarbeit genannt wurde oder nicht.

Der Privatangestellte verdient seinen Arbeitslohn, sobald er sich in der vereinbarten Zeit zur Verfügung stellt und er zur Erledigung seiner Arbeit imstande ist, ungeachtet dessen, ob er die Arbeit wirklich vollzieht oder nicht. Er hat Lohnanspruch gemäß Arbeitszeit,

nicht gemäß Arbeitsverrichtung. Deshalb ist es für ihn unzulässig, während seiner Arbeitszeit eine Tätigkeit für jemand anderen zu verrichten. Arbeitet er in der Zeit für jemand anderen, wird ihm im Verhältnis seiner Tätigkeit für den anderen vom Lohn abgezogen. Ein öffentlicher Arbeitnehmer hingegen hat Lohnanspruch auf die Tätigkeit selbst, wie der Schneider, der Tischler, der Maler, der Einleger von Sauerware usw. Er hat Lohnanspruch gemäß verrichteter Tätigkeit, nicht gemäß der Arbeitszeit.

Im Hinblick auf den Lohnanspruch unterscheidet sich der Privatangestellte vom öffentlichen Arbeitnehmer dadurch, dass der Privatangestellte Lohnanspruch hat, sobald er in der Arbeitszeit zur Durchführung der Arbeit präsent ist. Die tatsächliche Arbeitserledigung stellt dafür keine Bedingung dar. Der öffentliche Arbeitnehmer hingegen hat nur mit Arbeitsverrichtung Anspruch auf seinen Lohn. Die Anstellungszeit für den Privatangestellten ist entweder vertraglich festgelegt worden oder nicht. Ist sie im Vertrag nicht festgelegt worden, dann ist der Vertrag wegen der Unwissenheit darüber mangelhaft (*fāsid*). Jeder der beiden Vertragspartner kann in diesem Falle den Vertrag wann er möchte auflösen. Dem Angestellten steht dann für seine Dienstzeit der vergleichbare Lohn für seinesgleichen zu. Ist die Anstellungszeit im Vertrag hingegen bestimmt und kündigt der Arbeitgeber den Anstellungsvertrag vor Ablauf der Frist, ohne dass sich der Angestellte etwas zuschulden hat kommen lassen oder einen Mangel aufweist, der die Auflösung des Dienstvertrages erforderlich macht, wie Krankheit oder Arbeitsunfähigkeit, so hat der Arbeitgeber seinem Angestellten den Lohn für die volle Anstellungszeit zu entrich-

ten, ungeachtet dessen, ob es sich beim Arbeitnehmer um einen Diener, einen Landarbeiter oder um eine andere Art von Angestellten handelt. Wurde der Dienstvertrag hingegen wegen eines schuldhaften Verhaltens oder eines Mangels aufgelöst, der sich beim Angestellten ergeben hat und eine Vertragsauflösung erforderlich macht, so hat ihm der Arbeitgeber den Lohn nur bis zum Zeitpunkt der Vertragsauflösung zu bezahlen.

Im Islam gibt es kein Arbeiterproblem

Das kapitalistische Wirtschaftssystem wurde in der westlichen Welt und auch in Russland angewandt, bevor dieses von der kommunistischen Partei regiert wurde. Zu den Fundamenten der kapitalistischen Ideologie zählt die Eigentumsfreiheit. Daraus resultierte eine Unterdrückung und Ausbeutung der Arbeitnehmer – d. h. der Arbeiter - durch die Unternehmer, die geduldet wurde, solange es gemäß der vorherrschenden Theorie der Vertragseinhaltungspflicht (*naẓarīyat al-iltizām*) im gegenseitigen Einvernehmen geschah. Die Arbeitnehmer erlitten durch die Arbeitgeber Not, Erschöpfung und Ungerechtigkeit. Der Schweiß ihrer Arbeit und ihrer Anstrengung wurde skrupellos ausgenützt. Als die sozialistische Idee aufkam und zur Gerechtigkeit für die Arbeiterschaft aufrief, tat sie es auf Grundlage der Lösung der Arbeiterprobleme und nicht auf Basis der Behandlung und Richtigstellung des Arbeitsvertrages an sich. Deshalb kam der Sozialismus mit Lösungen, um dem *Arbeiter* Gerechtigkeit zu bescheren. So wurde die Arbeitszeit begrenzt, der Arbeitslohn festgelegt, dem Arbeiter Ruhe und Erholung gewährleistet usw. Die Theorie der Vertragseinhaltungspflicht ist somit zerstört worden. Es zeigte sich deutlich, dass sie zur Lösung der Probleme ungeeignet war. Und so waren die Vertreter des westlichen Rechtssystems gezwungen, ihre Sicht der Vertragseinhaltungspflicht zu revidieren, damit das Prinzip weiterhin vor den Problemen bestehen kann. Deswegen nahmen sie Korrekturen vor, die ihre Theorie zu einem Flickwerk machten. Für den Arbeitsvertrag wurden Regeln und Gesetze aufgestellt, die darauf abzielten,

die Arbeiter zu schützen und ihnen Rechte zuzuerkennen, die sie vorher nicht hatten, wie z. B. die Versammlungsfreiheit, das Recht Gewerkschaften zu gründen, das Streikrecht, die Rentenzahlung, die Sonderzahlungen, die Abfindungen usw.. Dies, obwohl die Vertragseinhaltungstheorie solche Rechte in ihrem Wortlaut nicht erlaubt. Doch wurde die Theorie umgedeutet, um die Probleme (bzw. Forderungen) der Arbeiter behandeln zu können, die durch die sozialistischen Ideen in der Arbeiterschaft aufgekommen waren. Dann kam die kommunistische Theorie, verbot das Privateigentum und bescherte dem Arbeiter uneingeschränkten Anspruch auf alles, was er bedurfte. Wegen der Unterschiedlichkeit der Standpunkte zwischen der sozialistischen und der dazugehörigen kommunistischen Ideologie und der kapitalistischen hinsichtlich des Privateigentums und des Arbeitnehmers entstand bei ihnen das so genannte Arbeiterproblem. Beide Seiten entwickelten eine eigene Methode, um dieses Problem, das ihre unterschiedliche Weltanschauung hervorbrachte, zu lösen.

Was nun den Islam anlangt, so gibt es kein so genanntes Arbeiterproblem. Auch wird die islamische Umma nicht in eine Arbeiter- und eine Kapitalistenklasse oder eine Bauern- und eine Feudalherrenklasse etc… eingeteilt. Denn die ganze Angelegenheit ist mit dem Arbeitnehmer verknüpft, und zwar ungeachtet dessen, ob er für eine bestimmte Fachtätigkeit angeheuert wird, wie Experten und Fachkräfte, oder nur für seinen Arbeitseinsatz, wie alle restlichen Arbeitnehmer. Auch ist es einerlei, ob er bei Personen, bei Gruppen oder beim Staat angestellt ist und ob er als Privatangestellter oder als öffentlicher Arbeitnehmer

die Tätigkeit ausübt. Denn in allen Fällen handelt es sich um eine angeheuerte Person (*aǧīr*). Und für diese angeheuerte Person wurden die Rechtssprüche ausgeführt und dargelegt. Einigen sich die Vertragspartner auf einen bestimmten Lohn, muss dieser für die Dauer des Arbeitsverhältnisses ausbezahlt werden. Am Ende der Vertragsdauer darf der Arbeitnehmer den Arbeitgeber verlassen. Sind Arbeitnehmer und Arbeitgeber über die Lohnhöhe uneins, kommen die Experten ins Spiel, um den vergleichbaren Lohn zu ermitteln. Diese Experten werden von beiden Seiten ausgewählt. Können sie sich auf keine einigen, werden die Experten vom Herrscher bzw. vom Richter bestimmt. Dieser zwingt beide Seiten dazu, die Entscheidung der Experten anzunehmen. Eine Lohnfestlegung seitens des Herrschers ist hingegen unzulässig, und zwar analog zum Festlegungsverbot für Warenpreise (*tasʿīr as-sulaʿ*). Denn der Lohn ist der Preis für den Nutzen genau wie der Preis der Preis für die Ware ist. In gleicher Weise wie der Warenmarkt den Warenpreis auf natürliche Art bestimmt, bestimmt auch die Nachfrage nach Arbeitskräften den Arbeitsmarkt. Der Staat hat jedoch die Verantwortung, den Arbeitern Arbeitsmöglichkeiten zur Verfügung zu stellen. So sagt der Prophet (s):

«الإمام راع وهو مسؤول عن رعيته»

Der Imam ist ein Hüter und für seine Bürger verantwortlich. Bei al-Buḫārī tradiert. Auch hat er die Pflicht, etwaige Ungerechtigkeiten der Unternehmer gegenüber den Arbeitern aufzuheben. Denn die Duldung eines Unrechts trotz der Fähigkeit, es zu beseitigen, ist verboten und stellt eine große Sünde dar. Kommt der Staat seiner Pflicht zur Aufhebung des Un-

rechts nicht nach oder ist er selbst gegenüber den Angestellten ungerecht, obliegt es der gesamten Umma, den Staat für dieses Unrecht zur Rechenschaft zu ziehen und sich für dessen Beseitigung einzusetzen. Das *maẓālim*-Gericht hat dann die Aufgabe, das Unrecht zu untersuchen und dessen Opfer vom Unrecht zu befreien. Die diesbezügliche Entscheidung des Gerichts ist für Herrscher und Staat bindend. Das gilt nicht nur für Arbeitnehmer, denen Unrecht widerfahren ist und die ihre Probleme – wie es heute der Fall ist - durch Streiks und Demonstrationen zu lösen versuchen. Denn die Ungerechtigkeit, die irgendeiner Person unter den Bürgern widerfährt, und die Nachlässigkeit des Staates bei der Betreuung der Angelegenheiten irgendeines Bürgers ist eine Sache, die mit der Angelegenheitsbetreuung der ganzen Umma zusammenhängt, auch wenn es spezifisch nur eine bestimmte Person oder eine bestimmte Personengruppe betrifft. Es geht nämlich um die Anwendung eines (allgemeingültigen) islamischen Rechtsspruches, der nicht an eine bestimmte Personengruppe gekoppelt ist, auch wenn er auf eine bestimmte Gruppe gerade angewandt wird.

Was nun die Bedürfnisse der Arbeiter nach Gewährleistung einer medizinischen Versorgung für sich und ihre Familien anlangt sowie ihres Unterhalts im Falle des Ausscheidens aus der Arbeit oder ihres altersbedingten Ausscheidens und was die Gewährleistung der Ausbildung ihrer Kinder und ähnliche Fragen betrifft, die (im Westen) bei der Gewährleistung der Arbeiterrechte untersucht werden, so werden diese Dinge im Islam nicht bei der Untersuchung des Arbeitsverhältnisses zwischen Arbeitnehmer und Arbeitgeber erör-

tert, weil sie nämlich nicht dem Arbeitgeber, sondern dem Staate obliegen. Auch gelten diese Rechte nicht spezifisch für die Arbeiterschaft, sondern für jeden bedürftigen Staatsbürger. Denn der Staat gewährleistet medizinische Versorgung und Ausbildung kostenlos für alle. Dem Hilflosen gewährleistet er Unterhalt, und zwar ungeachtet dessen, ob er zur Arbeiterschaft gehört oder nicht. All das zählt nämlich zu den Pflichten des Schatzhauses, die letztlich Pflichten aller Muslimen sind.

Demzufolge existiert im Islam kein Arbeiterproblem und kein Problem, das nur eine bestimmte Gruppe oder Klasse in der Umma betrifft. Denn für jedes Problem, das mit der Betreuung der Bürgerangelegenheiten zusammenhängt, ist der Staat für die Lösung verantwortlich. Die gesamte Umma zieht den Staat zur Rechenschaft, um das Problem zu lösen und die Ungerechtigkeit zu beseitigen. Also ist nicht nur derjenige, der das Problem hat, oder dem das Unrecht widerfahren ist, für die Lösung verantwortlich.

Das Mieten von Sachobjekten

Wird der Vertrag auf den Nutzen aus Sachobjekten abgeschlossen, wie das Anmieten von Häusern, Reittieren, Autos und Ähnlichem, so stellt die Sachnutzung den Vertragsgegenstand dar. Das Ermitteln der vergleichbaren Miete macht es in diesem Falle unabdingbar, jene Dinge ins Auge zu fassen, deren Nutzen dem des gemieteten Objekts entspricht. Sobald ein Gegenstand angemietet wurde, hat der Mieter das Recht, den Nutzen aus dem von ihm angemieteten Gegenstand zu beziehen. Hat er ein Haus gemietet, dann darf er darin wohnen. Hat er ein Reittier oder ein Auto gemietet, so darf er es reiten bzw. damit fahren. Der Mieter hat das Recht, das von ihm angemietete Objekt – nachdem er es ausgehändigt bekommen hat – weiterzuvermieten. Er kann es um denselben Betrag weitervermieten, um den er es angemietet hat, oder um mehr oder um weniger. Denn die Übergabe der angemieteten Sache entspricht einer Übergabe der Sachnutzung. Nachdem der Mieter das Recht hat, mit dem Mietgegenstand Rechtshandlungen durchzuführen, darf er auch Verträge damit abschließen. Und da es sich um einen Vertrag handelt, der mit einem Geldkapital durchführbar ist, kann er für einen höheren oder geringeren Betrag abgeschlossen werden. Hat der Mieter eine Sache für einen bestimmten Nutzen angemietet, so darf er den vergleichbaren Nutzen daraus beziehen oder einen in der Schädigung (des Gegenstandes durch Abnützung) geringeren. Er darf nicht mehr als den vergleichbaren Nutzen daraus entnehmen, da er nicht mehr als sein Anrecht einholen darf. Wenn er beispielsweise ein Tier zum Reiten anmietet, dann darf

er es nicht mit Gepäck beladen, denn ein Reiter ist leichter als Gepäck. Und wenn er ein Fahrzeug für das Zurücklegen einer bestimmten Strecke mietet, so darf er damit keine längere Strecke zurücklegen als jene, für die er das Fahrzeug angemietet hat. Mietet er ein Haus, um darin zu wohnen, so darf er es nicht als Lager für Holz, Eisen oder Ähnlichem verwenden, was ein Haus stärker beanspruchen (und damit schädigen) würde als das Wohnen. Zusammenfassend ist also zu sagen, dass es sich bei einem Vertrag, wenn er auf den Gegenstand selbst gegen Entgelt abgeschlossen wurde, um einen Kaufvertrag handelt (*baiʿ*). Ist er auf den Nutzen aus dem Gegenstand gegen Entgelt abgeschlossen worden, so handelt es sich um einen Mietvertrag. Demzufolge kann ein Vertrag auf den Gegenstand alleine abgeschlossen werden, wie der Verkauf von Bäumen, die Früchte tragen, deren Reife sichtbar geworden ist, ohne die Früchte selbst zu verkaufen. Er kann auch auf den Gegenstand samt seinem Nutzen abgeschlossen werden, wie der Verkauf eines Hauses. Ebenso kann er allein auf die Frucht abgeschlossen werden, wie der Verkauf von Früchten, deren Reife sichtbar geworden ist. Der Vertrag kann zudem auf einen Nutzen abgeschlossen werden, der nicht in einem Gegenstand (greifbar) verkörpert ist, wie das Bewohnen eines Hauses. Wird der Vertrag also auf den Nutzen abgeschlossen, der keinen Gegenstand (*ʿain*) verkörpert, dann handelt es sich um einen Miet- und keinen Kaufvertrag. Genauso wie der Käufer eines Gegenstandes bzw. einer Sache diese besitzt und alle Rechtshandlungen damit durchführen kann, besitzt der Mieter den Nutzen, den er durch Anmietung erworben hat. Auch er kann damit alle Rechtshandlungen durchführen. In gleicher Weise wie der Käufer der Früchte

auf den Bäumen, deren Reife sichtbar geworden ist, das Recht hat, diese auf den Bäumen weiterzuverkaufen, hat auch der Mieter einer Sache das Recht, diese weiterzuvermieten. Denn er besitzt deren Nutzen in gleicher Weise, wie der Käufer der Baumfrüchte die Früchte besitzt. Demzufolge ist es dem Mieter erlaubt, die von ihm angemietete Sache, nachdem er sie ausgehändigt bekommen hat, weiterzuvermieten. Denn die Aushändigung des Gegenstandes bei einem Mietvertrag steht für die Aushändigung seines Nutzens. So ist es zulässig, damit Rechtshandlungen durchzuführen, folglich ist es auch zulässig, Verträge darauf abzuschließen, wie es beim Verkauf von Früchten auf den Bäumen der Fall ist. Sobald also ein Sachgegenstand angemietet und sein Nutzen „ausgehändigt" wurde, besitzt der Mieter das Recht, sämtliche Rechtshandlungen (*taṣarrufāt*) mit dem Nutzen dieses Gegenstandes, den er angemietet hat, durchzuführen, weil dieser Nutzen nun sein Eigentum ist. So kann er den Gegenstand für einen Mietbetrag weitervermieten, den er nach seinem Ermessen festlegen kann, egal wie hoch dieser ausfällt. Mietet er den Gegenstand z. B. für fünfzig an und vermietet er ihn für fünfhundert weiter, so ist es zulässig. Denn er besitzt den Nutzen, also besitzt er auch das Recht, diesen nach seinem Ermessen zu vermieten und nicht gemäß des Betrages, für den er den Gegenstand angemietet hat. Demzufolge ist der so genannte Aufschlag bei der Weitervermietung von Lagerhallen oder Wohnhäusern erlaubt. Dabei wird dem ersten Mieter von demjenigen, der das Objekt von ihm angemietet hat, zusätzlich zur ursprünglich bemessenen Miete ein weiterer Betrag bezahlt. An diesem Vorgehen ist nichts auszusetzen, denn der Mieter vermietet das Lager bzw. das Haus,

das sich in seiner Miete befindet, an einen dritten für die bemessene Miete und für einen zusätzlichen Betrag, der an ihn entrichtet wird. Es handelt sich also um die Vermietung eines von ihm angemieteten Objekts zu einer höheren Miete als jene, für die das Objekt von ihm angemietet wurde. Und das ist ein zulässiges Vorgehen, weil es ihm erlaubt ist, das von ihm gemietete Objekt zu einem höheren oder geringeren Betrag zu vermieten als er es angemietet hat. Denn es ist ein Vertrag, der mit einem Geldkapital durchführbar ist. So ist eine Erhöhung dabei zulässig wie es auch zulässig ist, eine gekaufte Ware zu einem höheren Preis weiterzuverkaufen.

Nun stellt sich die Frage, ob es für den Mieter verpflichtend ist, den Mietgegenstand nach Ablauf des Mietvertrages an den Eigentümer zurückzuerstatten oder nicht.

Die Antwort darauf lautet wie folgt: Die Rückerstattung des Mietgegenstands an den Vermieter ist verpflichtend, wenn sich der Mietgegenstand in Händen des Mieters befindet. So berichtet Aḥmad von Samura, dass der Prophet (s) sprach:

«على اليد ما أخذت حتى تؤديه»

Der Hand obliegt das, was sie genommen hat, bis sie es zurückerstattet. Befindet sich der Mietgegenstand hingegen nicht in seiner Hand, so ist Folgendes zu erörtern: Wurde der Gegenstand dem Mieter mit Gewalt entrissen (usurpiert), so hat der Usurpator – nicht der Mieter - die Pflicht, das Objekt dem Eigentümer zurückzugeben. Denn der Befehl, das Objekt zurückzuerstatten, ist an den Usurpator (*al-ġāṣib*) ergangen. So berichtet Aḥmad in vollem Tradentenstrang

über as-Sāʾib ibn Yazīd von seinem Vater, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«قال رسول الله ﷺ لا يأخذن أحدكم متاع صاحبه جاداً ولا لاعباً، وإذا أخذ أحدكم عصا صاحبه فليردها عليه»

Niemand von euch darf das Gut seines Freundes im Ernst oder im Scherz an sich nehmen. Wenn jemand von euch den Stock seines Freundes nimmt, so soll er ihm diesen zurückgeben. Diese Aussage gilt generell, ob er den Gegenstand nun seinem Eigentümer oder einem anderen entwendet hat. Hat er den Mietgegenstand einem anderen verliehen oder vermietet, so muss er den Gegenstand nach Ablauf des zwischen ihm und dem Eigentümer abgeschlossenen Vertrages an den Eigentümer retournieren. Dies geht aus der Allgemeingültigkeit der Hadith-Aussage

«على اليد ما أخذت حتى تؤديه»

Der Hand obliegt das, was sie genommen hat, bis sie es zurückerstattet hervor. Nun ist bezüglich der Anmietung oder anderer Dinge kein Text ergangen, der sie davon ausnimmt, wie es im Falle von Usurpation geschehen ist. Somit bleibt die Aussage

«حتى تؤديه»

bis sie es zurückerstattet allgemeingültig (und umfasst auch Mietvereinbarungen). Hier darf nicht behauptet werden, dass der Hadith auch den zweiten Mieter umschließe, weil „seine Hand" den Gegenstand „genommen" habe, also müsse sie ihn zurückerstatten. Somit müsse der zweite Mieter den Gegenstand an den

Eigentümer retournieren. Dies kann deshalb nicht behauptet werden, weil der Hadith – auch wenn er den zweiten Mieter umfasst – die Rückerstattungspflicht des Mietobjekts für den ersten Mieter nicht aufhebt. So hat der erste Mieter weiterhin die Pflicht, den Mietgegenstand an den Eigentümer zurückzugeben. Und der zweite Mieter hat seinerseits die Pflicht, das Mietobjekt dem ersten Mieter zurückzugeben. Die Rückerstattungspflicht für den ersten Mieter hebt die Rückerstattungspflicht für den zweiten Mieter nicht auf. Ebenso hebt die Rückerstattungspflicht für den zweiten Mieter diese für den ersten Mieter nicht auf. Allerdings hat der Eigentümer sein Eigentum von demjenigen zurückzufordern, dem er den Gegenstand vermietet und ausgehändigt hat, nämlich den ersten Mieter. Demzufolge gilt: Wenn jemand einem anderen ein Haus vermietet und dieser es dann zu einer höheren Miete – d. h. mit einem Aufschlag - einem dritten vermietet, so muss der erste Mieter nach Ablauf seines Mietvertrages das Haus dem Eigentümer zurückgeben. Es sei denn, der Eigentümer erneuert den Vertrag mit ihm, so dass das Objekt unter seiner Verfügung bleibt, auch wenn es sich nicht in seinen Händen befindet. Oder aber der Eigentümer schließt einen Vertrag mit dem zweiten Mieter ab und betrachtet das Haus als an ihn – den Eigentümer - ausgehändigt. In diesem Falle ist der erste Mieter von der Aushändigungspflicht des Hauses befreit. Es gilt, dass er das Haus an den Eigentümer übergeben hat und die Beziehung besteht nur mehr zwischen dem Eigentümer und dem zweiten Mieter.

Das Mieten von Objekten für Wohnzwecke

Wer eine Immobilie für Wohnzwecke mietet, der kann selber darin wohnen oder andere – nach seinem Dafürhalten - darin wohnen lassen, wenn sie ihm entsprechen (d. h. mit ihm vergleichbar sind). Denn er darf den Vertragsgegenstand (also den Nutzen) entweder selbst oder durch seinen Vertreter einholen. Derjenige, den er wohnen lässt, gilt als sein Vertreter bei der Einholung des Vertragsgegenstands (d. h. des Nutzens). Somit ist diese Vorgangsweise ebenso zulässig wie die Beauftragung eines Vertreters mit der Einholung bzw. Übernahme einer gekauften Ware. Auch hat er das Recht, mit der Immobilie so zu verfahren, wie es für einen Bewohner üblich ist. D. h. er kann Möbeln und Betten aufstellen, darin essen und anderes tun. Allerdings darf der Mieter in der von ihm angemieteten Immobilie niemanden wohnen lassen, dessen Schaden auf die Immobilie (durch Abwohnen etc…) größer wäre als sein eigener. So darf er keinen Schmied oder Bleicher einstellen, wenn er nicht selbst ein Schmied oder Bleicher ist. Denn dies wäre eine Schädigung für die Immobilie. Es würde auch (für den Mieter) ein größerer Nutzen entstehen als jener, der vertraglich vereinbart wurde. Denn der Vertrag ist für einen üblichen Nutzen aus einer solchen Immobilie abgeschlossen worden, auch wenn es nur konventionell geschehen ist. Somit ist es ihm nicht gestattet, einen größeren Nutzen daraus zu beziehen als jenen, für den der Vertrag abgeschlossen wurde.

Bei der Anmietung einer Immobilie für Wohnzwecke muss die Wohnabsicht nicht explizit im Vertrag er-

wähnt werden. Vielmehr ist es zulässig, den Vertrag ohne nähere Bestimmung abzuschließen. Weder muss die Wohnabsicht noch ihr Merkmal im Vertrag beinhaltet sein, denn ein Haus bzw. eine Wohnung wird nur für Wohnzwecke angemietet. Eine explizite Erwähnung erübrigt sich deswegen. Auch sind die diesbezüglichen Variationsmöglichkeiten gering, eine genaue Festlegung ist deshalb nicht nötig. Der Mieter darf die Wohnung bzw. das Haus für die Dauer der Mietzeit an andere vermieten, wobei sich die Mietzeit je nach Vertragstext unterschiedlich gestaltet. Ist die Anmietung für einen bestimmten monatlichen Betrag abgeschlossen worden, hat keiner der Vertragspartner das Recht, vor Ablauf der Monatsfrist den Vertrag zu kündigen. Für den ersten Monat allerdings gilt die Mietpflicht mit bloßem Abschluss des Mietvertrages, da es sich um einen bekannten Vorgang handelt, der für ein bekanntes Entgelt geradewegs auf den Vertragsabschluss folgt. Für die darauffolgenden Monate gilt die Vertragspflicht mit seiner Ausübung (*talabbus*), d. h. mit der Bewohnung der Immobilie. Übt der Mieter den Vertrag (durch Bewohnung der Immobilie) weiterhin aus, so ist er (mit jedem angefangenen Monat) erneut in den Vertrag eingetreten, und der anfänglich abgeschlossene Vertrag ist nach wie vor gültig. Übt er den Vertrag nicht mehr aus oder wird dieser nach Ablauf des ersten Monats annulliert, so ist er aufgelöst. Sobald also der Mieter den Vertrag in einem Monat nicht ausübt, wird auch die Miete nicht mehr fällig, weil der Vertrag nicht mehr besteht. Wenn nun jemand zu einem anderen sagt: „Ich vermiete dir mein Haus zwanzig Monate lang für eine monatliche Miete von so und so viel.“, so ist es zulässig, denn Dauer und Miethöhe sind bestimmt. In diesem Falle hat keiner von beiden

das Recht, den Vertrag (vorzeitig) aufzulösen, da es sich um eine einmalige (vereinbarte) Vertragsdauer handelt. Mietet jemand ein Haus für die Dauer eines Jahres und möchte er vor Ablauf der Jahresfrist den Vertrag auflösen, so hat er die volle Jahresmiete zu entrichten.

Wenn jemand sein Haus bzw. seine Wohnung vermietet, so hat der Vermieter alles zu erledigen, was den Mieter in die Lage versetzt, das Objekt zu benützen, wie die Schlüsselübergabe, das Verfließen der Bäder, den Einbau der Türen, der Wasserleitungen und des Wasserabflusses sowie aller erforderlichen Reparatur- und Einbauarbeiten, um dem Mieter die Nutzung der Wohnung zu ermöglichen. Was nun die tatsächliche Einholung der Nutzungsmöglichkeiten anlangt, wie tragbare Leiter, Seil, Eimer, Wasser- und Stromzähler, so obliegt dies dem Mieter. Erforderliche Tätigkeiten für Verschönerung und Zierde sind hingegen weder für den Mieter noch für den Vermieter verpflichtend, denn die Objektnutzung kann ohne diesen erfolgen. Das Ausmalen der Wohnung, die Reinigung des Abflusses sowie der Toilette obliegt dem Vermieter, wenn es bei Abschluss des Mietvertrages notwendig ist, da es sich um Arbeiten handelt, die dem Mieter die Objektnutzung ermöglichen. Verstopfen sich Abflüsse etc… durch die Schuld des Mieters, so hat er sie zu reinigen. Was die Müllentsorgung anlangt, so obliegt sie dem Mieter. Trägt der Vermieter im Mietvertrag Klauseln ein, die den Mieter zur Zahlung von Kosten verpflichten, die islamrechtlich dem Vermieter zur Ermöglichung der Objektnutzung obliegen, so sind diese Klauseln fehlerhaft und unwirksam (*fāsid*), da sie der Vertragserforderlichkeit (*muqtaḍā l-ʿaqd*) zuwiderläuft. Ebenso ist

es fehlerhaft und der Vertragserforderlichkeit zuwiderlaufend, wenn der Mieter dem Vermieter vertraglich die Zahlung von Kosten aufbürdet, die dem Mieter obliegen. Sterben Vermieter und Mieter oder stirbt einer von beiden, so ist der Mietvertrag weiterhin gültig. Denn beim Mietvertrag handelt es sich um eine Pflichtvereinbarung (ʿ*aqd lāzim*), die mit dem Tode nicht aufgelöst wird, solange der Vertragsgegenstand intakt ist.

Jede Form der Bestechung (*rišwa*) ist verboten

Im Falle eines jeden, der eine Befugnis besitzt, die ihn dazu verpflichtet, eines der Bürgerinteressen zu verrichten, stellt jeder Geldbetrag, den er annimmt, um dieses Interesse für die Menschen zu erfüllen, eine Bestechung dar (*rišwa*). In keinem Fall handelt es sich dabei um einen Lohn. Der Unterschied zwischen einem Lohn und einer Bestechung ist der, dass der Lohn als Gegenleistung für eine Arbeit genommen wird, zu der man nicht verpflichtet ist. Bestechungsgeld wird hingegen als Gegenleistung für eine Tätigkeit genommen, die man gegenüber demjenigen, für den man die Tätigkeit durchführt, ohne Gegenleistung durchzuführen hat. Oder man nimmt es für die Nichtdurchführung einer Tätigkeit, die man eigentlich durchführen sollte. Demzufolge ist Bestechungsgeld der Betrag, der bezahlt wird, um ein Anliegen zu erfüllen, das der Empfänger des Bestechungsgeldes von sich aus erfüllen muss. Oder er wird bezahlt, um ein Anliegen dahingehend zu erfüllen, dass der Bestochene eine Arbeit nicht durchführt, die er eigentlich durchführen sollte. Dabei ist es einerlei, ob es sich beim Anliegen um die Einholung eines Nutzens oder die Abwendung eines Schadens handelt und ob das durchzuführende Anliegen gerechtfertigt oder ungerechtfertigt ist. Der Bestechende wird als *rāšī*, der Bestochene als *murtašī* und der Mittelsmann zwischen beiden als *rāʾiš* bezeichnet.

Bestechungsgeld ist mit klarem Offenbarungstext verboten worden. So berichten Aḥmad, Abū Dāwūd, at-Tirmiḏī und ibn Māǧa von ʿAbdullāh ibn ʿAmr, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«لعنة الله على الراشي والمرتشي»

Allahs Fluch über den Bestechenden und den Bestochenen. Auch berichtet Aḥmad von Ṯaubān, der sagte:

«لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي والرائش يعني الذي يمشي بينهما»

Der Gesandte Allahs (s) hat den *rāšī*, den *murtašī* und den *rāʾiš*, also denjenigen, der zwischen beiden vermittelt, verflucht. Diese Hadithe sind in genereller Form ergangen. Sie umfassen somit jede Art von Bestechungsgeld, ob es sich um die Einforderung einer berechtigten oder unberechtigten Sache handelt und ob es der Abwendung eines Schadens oder der Erbringung eines Nutzens oder der Aufhebung oder Durchführung eines Unrechts dient. Jede dieser Arten ist verboten. Hier darf nicht behauptet werden, dass Bestechungsgeld verboten sei, wenn damit ein Unrecht verlangt oder ein berechtigter Anspruch zunichte gemacht wird. Wenn das der Fall ist, so sei es verboten. Wenn es aber um die Einforderung eines berechtigten Anspruchs oder um die Abwendung eines Unrechts geht, so sei es erlaubt. Das kann deshalb nicht behauptet werden, weil es bedeuten würde, dass das Verbot des Bestechungsgelds mit einem Rechtsgrund (*ʿilla*) erfolgt ist. Ist er vorhanden, so ist auch der Rechtsspruch vorhanden, existiert er nicht mehr, so existiert auch der Rechtsspruch nicht mehr. Und das ist unrichtig, denn alle Texte, die mit dem Bestechungsverbot ergangen sind, sind mit keinerlei Rechtsgrund begründet worden. In keinem der Texte ist irgendetwas beinhaltet, aus dem man einen

Rechtsgrund für das Bestechungsverbot ableiten könnte. Somit ist das Bestechungsverbot durch einen klaren, unbegründeten Textbeleg ergangen und weist keinerlei Rechtsgrund auf. Auch kann nicht behauptet werden, dass es zur Erfüllung eines Rechtsanspruchs erlaubt sei, von der anspruchsberechtigten Person ein Bestechungsgeld zu nehmen, da der Geldbetrag empfangen wird, um eine erlaubte Tätigkeit – nämlich die Erfüllung eines Rechtsanspruchs - durchzuführen. Das kann deshalb nicht behauptet werden, weil die Texte, die das Bestechungsgeld verbieten, in genereller Formulierung ergangen sind. Sie bleiben deswegen allgemeingültig und umfassen alle Arten von Bestechungsgeldzahlungen (*rišwa*). Will man sie spezifizierend einschränken (*taḫṣīṣ*) und einige Arten von *rišwa* davon ausnehmen, so ist ein weiterer Text vonnöten, der eine Einschränkung beinhaltet. Denn ein Offenbarungstext kann durch einen anderen Offenbarungstext aus Koran oder Sunna eingeschränkt werden. Es ist jedoch kein diesbezüglicher Text ergangen, somit bleibt das Verbot ohne Einschränkung allgemeingültig. Demzufolge sind alle Arten von *rišwa* verboten (*ḥarām*), und zwar ungeachtet dessen, ob es sich um eine berechtigte oder unberechtigte Forderung handelt, ob es um die Aufhebung oder um die Durchführung einer Ungerechtigkeit geht oder um die Abwendung eines Schadens oder die Einbringung eines Nutzens. Alle diese Fälle sind durch die Allgemeingültigkeit des Textes mit eingeschlossen worden.

Ebenso macht es beim *rišwa*-Verbot keinen Unterschied, ob das Bestechungsgeld dem Herrscher, dem Beamten, dem Präsidenten oder anderen Personen überreicht wird. In all diesen Fällen ist es verboten.

Auch kann der folgende Hadith nicht als Einwand vorgebracht werden, den Aḥmad von Abū Huraira tradiert, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«لعنة الله على الراشي والمرتشي في الحكم»

Der Fluch Allahs über den Bestechenden und den Bestochenen in der Herrschaft. So kann man nicht behaupten, dass der Hadith das Bestechungsgeld an die Herrschaft binde (*taqyīd*) und die unbestimmte Aussage (in den anderen Hadithen) mit der näher bestimmten (in diesem Hadith) erklärt werden müsse. Das kann deshalb nicht behauptet werden, weil der Ausdruck, dessen Attribut eine Bindung für ihn darstellt, ein unbestimmter (*muṭlaq*) Ausdruck sein muss. Er darf nicht genereller Natur sein (*ʿām*). Bei einem generellen Ausdruck kann nur eine Spezifizierung (*taḫṣīṣ*), aber keine nähere Bestimmung bzw. Fallbindung (*taqyīd*) erfolgen. Ist mit ihm eine bindende Eigenschaft ergangen, so fällt dies unter die Erwähnung einer seiner Fälle und stellt keine ausschließende Bindung dar. Bei den Ausdrücken *ar-rāšī*, *al-murtašī* und *ar-rāʾiš* handelt es sich um generelle – also allgemeingültige – Ausdrücke und um keine unbestimmten (*muṭlaq*). Deswegen kann die Aussage des Gesandten (s)

«في الحكم»

in der Herrschaft nicht als Fallbindung (*taqyīd*) für sie angesehen werden, um dann die restlichen Hadithe dahingehend zu deuten. Vielmehr wird in dem Hadith einer der (vielen) Bestechungsfälle textlich erwähnt, wobei die anderen Hadithe weiterhin allgemeingültig sind und in ihrer Allgemeingültigkeit bestehen bleiben.

Somit ist jede *rišwa* verboten, ob sie nun einem Herrscher, einem Beamten oder anderen gegeben wird. So ist die *rišwa*, die einem Polizisten zwecks Schadensabwendung gegeben wird, gleichermaßen einzustufen wie die *rišwa* an den Herrscher. Und die *rišwa* eines Firmenchefs, um in der Firma arbeiten zu können oder um nicht entlassen zu werden, ist gleichzusetzen mit der *rišwa* für den Steuereintreiber oder den Übermittler einer Klage, um die Klage nicht zu übermitteln. Und das Geld, das dem Vorarbeiter zwecks Arbeitserleichterung für die Arbeiter oder aus anderen Gründen gegeben wird, ist in gleicher Weise als Bestechung zu werten wie das Geld, das der Kunde einem Arbeiter bei einem Händler zusteckt, damit er ihm die gute Ware aussucht. Gleiches gilt für die Bestechung des Arbeiters in einer Druckerei, damit er seine Arbeit gut verrichtet, wobei ihm der Verleger bzw. Verfasser des Buches das Geld hinter dem Rücken des Druckereiinhabers zusteckt. All das gilt als *rišwa* und ist verboten, weil es sich um einen Betrag handelt, der als Entgelt für eine Tätigkeit genommen wird, die man ohne Gegenleistung von demjenigen zu erfüllen hat, für den man die Tätigkeit durchführt. Zur *rišwa* zählt auch, was manche Personen Leuten bezahlen, die ein Ansehen bei einem Beamten haben. Diese machen dann ihr Ansehen bei ihm geltend, damit er eine Angelegenheit für die zahlende Person erledigt. Der Beamte selbst nimmt kein Geld, sondern derjenige, der mit ihm redet. Diesem wird Geld als Gegenleistung dafür bezahlt, dass er mit dem Beamten ein Gespräch führt. Auch das zählt zur *rišwa*, weil das Geld für die Erledigung einer Angelegenheit gezahlt wurde, die der Beamte von sich aus (ohne jegliche Gegenleistung) zu erledigen hat, und zwar ungeachtet des Umstandes, ob er

selbst das Geld „einsteckt" oder nicht. Denn für die Feststellung, ob es sich bei einem Betrag um Bestechung handelt, ist es keine Bedingung, dass derjenige, der die gewünschte Angelegenheit durchführt, das Geld bekommt. Bedingung ist vielmehr, dass der Betrag für die Durchführung der Tätigkeit genommen wird. Und zwar abgesehen davon, ob ihn der Beamte selbst, sein Freund, einer, der Ansehen bei ihm genießt, sein Verwandter, sein Vorgesetzter oder sonst jemand entgegennimmt. Maßgebend bei der Feststellung, ob es sich bei einem Betrag um Bestechungsgeld handelt, ist vielmehr der Umstand, dass er als Gegenleistung für die Erledigung einer Angelegenheit genommen wird, die für die Person ohne Gegenleistung von ihr erledigt werden sollte.

Ebenso verboten wie die *rišwa* sind Geschenke, die Herrschern, Statthaltern und ihresgleichen gegeben werden. Manche zählten sie sogar zur *rišwa*, weil sie ihr von der Eigenschaft her ähneln. Denn auch hier handelt es sich um einen Vermögenswert, der für die Durchführung einer Tätigkeit genommen wird, die durchgeführt werden sollte, ohne Gegenleistung von demjenigen zu erhalten, für den sie durchgeführt wird. Der Unterschied zwischen der Bestechung und den Geschenken, die Herrschern, Statthaltern und ähnlichen Personen überreicht werden, ist der, dass bei einer Bestechung das Geld direkt für die Erledigung eines Anliegens gezahlt wird. Hingegen wird bei Geschenken an Herrscher, Statthalter und ähnlichen Leuten das Geschenk nicht direkt für die Erledigung eines Anliegens überreicht, sondern weil derjenige, der beschenkt wird, die potentielle Erledigung der Anliegen entweder selbst oder als Mittelsmann übernehmen

kann. Dabei spielt es keine Rolle, ob man ihn im Bestreben beschenkt, ein bestimmtes Anliegen erfüllt zu bekommen, oder ihn nach Erfüllung des Anliegens beschenkt oder dafür, dass die Anliegen, wenn sie sich ergeben, erledigt werden. Von daher sind *rišwa* und Geschenke, die den Herrschern und ihresgleichen gegeben werden, ähnlich. Man kann von dem einen auf das andere eine Analogie ziehen. Jedoch unterscheiden sich ihre Realitäten etwas voneinander. Das Verbot, dem Herrscher, Statthalter oder ähnlichen Personen Geschenke zu geben ist in den Hadithen klar erwähnt worden. So berichtet al-Buḫārī von Abū Ḥamīd as-Sāʿidī,

«أن النبي ﷺ استعمل ابن اللُّتبيَّة على صدقات بني سليم فلما جاء إلى رسول الله ﷺ وحاسبه قال: هذا الذي لكم، وهذه هدية أهديت لي، فقال رسول الله ﷺ فهلا جلست في بيت أبيك وبيت أمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقاً ثم قام رسول الله ﷺ فخطب الناس وحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أما بعد فإني أستعمل رجالاً منكم على أمور مما ولاني الله فيأتي أحدكم فيقول هذا لكم وهذه هدية أهديت لي. فهلا جلس في بيت أبيه وبيت أمه حتى تأتيه هديته إن كان صادقاً. فوالله لا يأخذ أحدكم منها شيئاً بغير حقه إلا جاء الله يحمله يوم القيامة»

dass der Prophet (s) ibn al-Lutbīya mit der Einhebung der zakāt-Güter der Banū Salīm betraute. Als dieser zum Gesandten Allahs (s) kam und mit ihm abrechnete, sagte er: „Das ist für euch und das ist ein Geschenk, das mir gegeben

wurde." Da sprach der Gesandte Allahs: „Bleib doch im Hause deines Vaters und deiner Mutter sitzen, damit dein Geschenk zu dir kommt, wenn du die Wahrheit sprichst." Dann erhob sich der Gesandte Allahs (s) und hielt eine Ansprache vor den Menschen. Er dankte Allah (t), pries Ihn und sagte: „Ich betraue Leute von euch mit Dingen, die mir Allah übertragen hat. Dann kommt einer von euch und sagt: „Das gehört euch und dies ist ein Geschenk, das mir gegeben wurde." Bleibe er doch im Hause seines Vaters und seiner Mutter sitzen, damit sein Geschenk zu ihm kommt, wenn er die Wahrheit spricht! Bei Allah, jeder von euch, der zu Unrecht etwas davon nimmt, trägt es am Jüngsten Tage mit sich. Auch berichtet Abū Dāwūd von Buraida, dass der Prophet (s) sprach:

«من استعملناه على عمل فرزقناه رزقاً فما أخذ بعد ذلك فهو غلول»

Wen wir mit einer Aufgabe betrauen und ihn mit einem Unterhalt versorgen, so ist alles, was er darüber hinaus nimmt, Unrechtsvermögen (*ġulūl*). Der Gesandte (s) nannte es auch *suḥt*, also verbotenes Vermögen. So berichtet al-Ḫaṭīb im Werk *Talḫīṣ al-mutašābih* von Anas, dass der Prophet (s) sprach:

«هدايا العمال سحت»

Die Geschenke der Statthalter sind Unrechtsvermögen (*suḥt*). Auch wird über Masrūq von ibn Masʿūd berichtet, dass er, als er gefragt wurde, ob *suḥt* zur *rišwa* zähle, antwortete: *Nein! Aber suḥt ist,*

wenn dich jemand zu Hilfe zieht, um eine Ungerechtigkeit, die ihm widerfahren ist, zu beseitigen und dich dafür beschenkt. So nimm es nicht an! Und Abū Wāʾil, der Bruder Abū Salamas, einem der Imame unter den tābiʿūn, sagte: *Wenn der Richter ein Geschenk annimmt, so ist es Unrechtsvermögen. Und wenn er ein Bestechungsgeld nimmt, so kann es für ihn den Unglauben bedeuten.* Alle diese Hadithe – der Hadith von Abū Ḥamīd, von Buraida und von Anas – sind klar in der Aussage, dass die Geschenke, die jenen gegeben werden, die öffentliche Aufgaben übernehmen, verboten sind. Und zwar ungeachtet des Umstandes, ob sie nach der Erledigung einer bestimmten Tätigkeit gegeben werden oder davor oder nur deshalb, weil die Person in einer Angelegenheit Befugnisse besitzt, oder derjenige, dem das Geschenk gegeben wird, bei jenem, der das Anliegen erledigen kann, Ansehen genießt. In all diesen Fällen ist das Geschenk verboten. Auch ist der Ausdruck „Geschenke" (*hadāyā*) im Hadith

«هدايا العمال سحت»

Die Geschenke (*hadāyā*) der Statthalter sind Unrechtsvermögen (*suḥt*) in genereller Form ergangen und umfasst somit jedes Geschenk an die Statthalter. Vom Statthalter kann eine Analogie (*qiyās*) auf jede Person gezogen werden, die die Erledigung eines Anliegens für die Menschen übernimmt, das sie ohne Gegenleistung von demjenigen zu erfüllen hat, für den sie das Anliegen durchführt. So einer Person ist es verboten, ein Geschenk von demjenigen anzunehmen, der das Anliegen hat, und das Geschenk im Bestreben gibt, sein Anliegen erfüllt zu bekommen. Auch ist es generell verboten, ein Geschenk in diesem Zusam-

menhang wem auch immer zu geben. So ist es einem Polizisten, einem Firmenchef, einem Vorarbeiter und jedem, der mit ihnen verglichen werden kann, verboten, Geschenke anzunehmen. Ein ihnen überreichtes Geschenk gilt als *suḥt* - als Unrechtsvermögen.

Das Geschenk an solche Personen ist allerdings dann verboten, wenn es nicht zur Gewohnheit des Schenkenden gehört, ihnen Geschenke zu überreichen. Wenn jedoch ihre Beschenkung zu seiner Gewohnheit zählt – und zwar ungeachtet dessen, ob sie Befugnisse zur Erfüllung von Interessensanliegen besitzen oder nicht – so ist ihre Beschenkung erlaubt und nichts dagegen einzuwenden. Denn der Gesandte (s) erwähnt in seinem Hadith

«فهلا جلست في بيت أبيك وبيت أمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقاً»

Bleib doch im Hause deines Vaters und deiner Mutter sitzen, damit dein Geschenk zu dir kommt, wenn du die Wahrheit sprichst. Aus dem Sinngehalt (*mafhūm*) dieser Aussage ergibt sich, dass ein Geschenk, das ihm im Hause seiner Eltern gegeben wird, ohne dass er die Position des Statthalters innehat, erlaubt ist. Das bedeutet, dass ein Geschenk, das der Schenker der Person auch dann geben würde, wenn sie keine Interessensanliegen übernimmt, erlaubt ist. Die Erlaubnis gilt dann sowohl für den Fall, dass er mit dem Vollzug von Interessensanliegen betraut ist, als auch für den Fall, dass er keine Interessensanliegen übernimmt. Die Hadithe, die das Schenken untersagen, treffen nicht darauf zu, da dieser Fall

durch den Sinngehalt des o. a. Hadithes vom allgemeinen Verbot ausgenommen wurde.

Das Pfand - *ar-rahn*

Ar-rahn bedeutet in der arabischen Sprache das Feststehen und die Beständigkeit. Man sagt auch, das Wort komme von Zurückbehaltung bzw. Verwahrung (*al-ḥabs*). Der Erhabene sagt:

﴿كُلُّ ٱمۡرِيٕۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾

Jeder Mensch ist ein Pfand dessen, was er erworben hat. (52:21) Aus sagt Er:

﴿كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡ رَهِينَةٌ﴾

Jede Seele ist ein Pfand dessen, was sie erworben hat. (74:38) D. h. sie, die Seele, ist daran gebunden. Islamrechtlich ist *ar-rahn* (das Pfand) jener Vermögenswert, der als Gewähr für eine Schuld genommen wird, damit sie daraus beglichen wird, wenn ihre Einbringung vom Schuldner nicht möglich ist. Das Pfand ist zulässig und zählt zu den Geschäftsbeziehungen, die das islamische Recht erlaubt hat. Beleg dafür ist der Koran und die Sunna. Der Erhabene sagt:

﴿وَإِن كُنتُمۡ عَلَىٰ سَفَرٖ وَلَمۡ تَجِدُواْ كَاتِبٗا فَرِهَٰنٞ مَّقۡبُوضَةٞۖ﴾

Und wenn ihr auf Reisen seid und keinen Schriftführer findet, dann sollen Pfande ausgehändigt werden. (2:283) Und al-Buḫārī berichtet von ʿĀʾiša, der Mutter der Gläubigen,

«أن النبي ﷺ اشترى طعاماً من يهودي إلى أجل ورهنه درعاً من حديد»

dass der Prophet (s) von einem Juden Nahrung mit Zahlungsfrist kaufte und ihm einen Eisenschild als Pfand überließ. Auch berichtet at-Tirmiḏī von ibn ʿAbbās, der sagte:

«تُوفي النبي ﷺ ودرعه مرهونة بعشرين صاعاً من طعام أخذه لأهله»

Als der Prophet (s) verstarb war sein Schild für zwanzig *ṣā*ʿ an Nahrungsmitteln, die er für seine Familie erwarb, verpfändet. Das Pfand ist sowohl auf Reisen erlaubt als auch am Wohnort erlaubt. Denn die Formulierung

﴿وَإِن كُنتُمۡ عَلَىٰ سَفَرٖ﴾

Und wenn ihr auf Reisen seid [...] ist eine Zustandsbeschreibung und dient nicht der Fallbindung (*qaid*). Beleg dafür ist der o. a. Hadith,

«أن النبي ﷺ اشترى طعاماً من يهودي إلى أجلٍ ورهنه درعاً من حديد»

dass der Prophet (s) von einem Juden Nahrung mit Zahlungsfrist kaufte und ihm einen Eisenschild als Pfand überließ. Damals befand sich der Prophet in Medina und nicht auf Reisen. Das Pfand ist nur zulässig, wenn es mit dem gegenständlichen Vertrag (Kaufgeschäft oder Schuld) übergeben wird. Denn der Erhabene sagt:

﴿فَرِهَٰنٞ مَّقۡبُوضَةٞۖ﴾

dann sollen Pfande ausgehändigt werden. (2:283) Das Merkmal der Aushändigung (*al-qabḍ*) ist es, dass dem Pfandnehmer freie Hand über den Pfandgegenstand gewährt wird. Handelt es sich um ein bewegliches Gut, wird es ihm übergeben. Handelt es sich um unbewegliche Güter, wie Häuser oder Ländereien, wird ihm die Verfügungskontrolle darüber übertragen. D. h. die Aushändigung (*qabḍ*) erfolgt in diesem Falle dadurch, dass der Pfandgeber (*rāhin*) dem Pfandnehmer (*murtahin*) das Pfand uneingeschränkt überlässt (*taḫliya*) und der Pfandnehmer sich des Pfandes unmittelbar bemächtigt. Auch ist es erlaubt, dass der Pfandnehmer einen Vertreter mit der Übernahme des Pfandes betraut. Die Aushändigung an seinen Vertreter gilt – bezüglich der Pfandpflicht und aller weiteren damit verbundenen Rechtssprüche - als Aushändigung an ihn. Pfändung ist bei allen Gütern erlaubt, die verkauft werden dürfen. Jeder Gegenstand, der verkauft werden kann, kann auch verpfändet werden. Denn Zweck der Pfändung ist es, die Rückzahlung der Schuld sicherzustellen, indem man sie vom Preis des Pfandes einholt, wenn ihre Einholung vom Pfandgeber selbst – also vom Schuldner – nicht möglich ist. Bei Gütern, deren Verkauf verboten ist, ist auch eine Pfändung verboten. Dazu zählen Rauschgetränke, Götzen, fromme Stiftungen (*waqf*), Pfandgegenstände und Ähnliches, was nicht verkauft werden darf.

Die Pfandnutzung seitens des Pfandnehmers

Wurde ein Pfandvertrag abgeschlossen, so steht das Pfand unter der Verfügung des Pfandnehmers, sobald es ihm ausgehändigt wurde. Das bedeutet aber nicht, dass dieser das Pfand nun benützen darf. Vielmehr befindet sich das Pfand nur deshalb in seiner Hand, damit er die Rückzahlung der Schuld sicherstellen kann. Das Pfand bleibt jedoch Eigentum des Pfandgebers, auch wenn die Schuld fällig wird und der Pfandnehmer den Betrag vom Pfandgeber beansprucht. In der vorislamischen Zeit der Unwissenheit (*ǧāhilīya*) ging das Pfand ins Eigentum des Pfandnehmers über, wenn der Pfandgeber seine Schuld zur festgesetzten Frist nicht begleichen konnte. Der Islam kam und hob diese Regel auf. So sprach der Gesandte (s):

«لا يغلق الرهن من صاحبه الذي رهنه، له غنمه وعليه غرمه»

Das Pfand darf seinem Eigentümer nicht versperrt werden. Seine Ausbeute (*ġanamuh*) gehört ihm und seine Schuld obliegt ihm. Bei aš-Šāfiʿī über Saʿīd ibn al-Musaiyib tradiert. Die Aussage des Gesandten **Das Pfand darf seinem Eigentümer nicht versperrt werden** bedeutet, dass der Pfandnehmer das Pfand nicht als Eigentum beanspruchen darf, wenn der Pfandgeber es bis zum vereinbarten Termin nicht auslösen kann. Der Pfandgegenstand bleibt vielmehr im Eigentum des Pfandgebers. Auch der Nutzen daraus bleibt sein Eigentum, weil es sich um dessen Ausbeute – also dessen Ertrag – handelt und von der Aussage des Gesandten (s)

«له غنمه»

Dessen Ausbeute (*ġanamuh*) gehört ihm umfasst wird. Darüber hinaus stellt der Nutzen eine Vermehrung des Pfandgegenstandes dar, denn er geht aus ihm hervor. Dabei ist es einerlei, ob es sich bei der Vermehrung um einen Nutzen handelt, wie das Bewohnen eines Hauses, oder um eine Sache, wie die Früchte der Bäume und die Kälber der Kühe. All das ist Eigentum des Pfandgebers, da der Pfandvertrag nicht darauf abgeschlossen wurde, somit ist es im Pfand nicht mit einbegriffen. Denn der Vertrag wurde auf den Pfandgegenstand abgeschlossen, nicht auf dessen Nutzen. Nachdem der Nutzen Eigentum des Pfandgebers ist, hat er das Recht, es einzuholen. So darf er das verpfändete Haus vermieten und die Miete daraus beziehen. Und zwar ungeachtet dessen, ob er es dem Pfandnehmer oder anderen vermietet. Die Miete ist nicht als Pfand zu betrachten, sondern Eigentum des Pfandgebers. Sie wird dem Pfand nicht angeschlossen, da sie nicht zu jenen Dingen zählt, die der Immobilie automatisch angeschlossen sind und bei einem Verkauf ohne Erwähnung mit einbegriffen sind, wie die Hausschlüssel zum Beispiel. Demzufolge darf der Pfandnehmer aus dem Pfandgegenstand keinen Nutzen ziehen und dies mit dem Argument rechtfertigen, dass der Gegenstand ihm verpfändet worden sei oder dass er sich unter seiner Verfügungsgewalt befinde. Vielmehr ist der Nutzen Eigentum des Pfandgebers.

Nachdem der Nutzen aus dem Pfandgegenstand dem Pfandeigentümer gehört, kann dieser ihn an Dritte abtreten wie er auch einen Gegenstand (den er besitzt) an Dritte abtreten kann. Er darf auch wem er will

erlauben, Nutzen aus dem Pfandgegenstand zu ziehen. Erlaubt allerdings der Pfandgeber dem Pfandnehmer, Nutzen aus dem Pfandgegenstand zu beziehen, so ändert sich der Rechtsspruch gegenüber dem Fall, dass er den Nutzen anderen gestattet. Dem Pfandgeber ist es nämlich erlaubt, irgendeinem Menschen außer dem Pfandnehmer zu gestatten, Nutzen aus dem Pfandgegenstand zu beziehen. Was seine Nutzungserlaubnis für den Pfandnehmer anlangt, so muss Folgendes im Detail untersucht werden: Wurde das Pfand für den Kaufpreis einer Handelsware oder für die Miete einer Immobilie oder für irgendeine Schuld außer dem Darlehen gegeben, so ist es dem Pfandnehmer gestattet, mit Erlaubnis des Pfandgebers aus dem Pfandgegenstand Nutzen zu ziehen. Denn es handelt sich um das Eigentum des Pfandgebers. So steht es diesem zu, wem er will zu erlauben, Nutzen daraus zu ziehen. Dies umfasst den Pfandnehmer und andere Personen. Es existiert kein Text, der das verbieten würde. So existiert keine Textstelle, die den Pfandnehmer von dieser Erlaubnis ausnehmen würde. Demzufolge bleibt der Rechtsspruch allgemeingültig. Auch steht es dem Verkäufer zu, den Preis einer Ware zu erhöhen, ebenso wie es dem Vermieter zusteht, die Miete eines Objekts zu erhöhen, wenn sie befristet abgeschlossen wurde. In gleicher Weise darf er über den Preis der gekauften Ware oder die Miethöhe des Mietobjekts hinaus die Nutzung des Pfandgegenstandes (durch den Pfandnehmer) erlauben. Dies gilt nicht als verbotener Aufschlag, also *ribā*, da die Definition von *ribā* darauf nicht zutrifft, auch ist die diesbezügliche Realität eine andere. Ebenso zählt es nicht zu den so genannten *ribā*-Gütern, die der Offenbarungstext festgelegt hat. Es handelt sich vielmehr um einen Preis bei aufge-

schobener Zahlung, der höher ist als der Preis bei Sofortzahlung, bzw. um eine Miete mit aufgeschobener Fälligkeit, die höher ist als die Miete, die sofort fällig wird. All das sind islamrechtlich erlaubte Geschäftshandlungen.

Handelt es sich bei der Schuld hingegen um ein Darlehen - wenn jemand beispielsweise einem anderen Tausend für die Dauer eines Jahres borgt, dieser ihm dafür seine Wohnung als Pfand überlässt und ihm gestattet, Nutzen aus dem Pfand zu ziehen -, so ist dem Pfandnehmer diese Nutznießung nicht erlaubt, auch wenn der Pfandgeber es ihm ausdrücklich gestattet hat. Denn es ist ein Text ergangen, der dies untersagt. So wird von Anas berichtet,

«وسئل الرجل منا يقرض أخاه المال فيهدي له. فقال: قال رسول الله ﷺ: إذا أقرض أحدكم قرضاً فأهدى له أو حمله على الدابة فلا يركبها ولا يقبله إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك»

dass er gefragt wurde: „Ein Mann von uns borgt seinem Bruder Geld, und dieser schenkt ihm dann dafür." Da sagte Anas: „Es sprach der Gesandte Allahs (s): „Wenn jemand ein Darlehen gibt und dafür beschenkt oder auf einem Reittier getragen wird, so soll er es nicht reiten und das Geschenk nicht annehmen. Es sei denn, dass es zwischen ihm und dem anderen davor schon üblich war. Bei ibn Māğa tradiert. Und al-Buḫārī berichtet in seinem Werk *at-Tārīḫ* von Anas, dass der Prophet (s) sprach:

«إذا أقرض فلا يأخذ هدية»

Wenn jemand ein Darlehen gibt, so soll er kein Geschenk annehmen. Aš-Šaukānī erwähnt diesen Hadith und fügt hinzu, dass er bei al-Buḫārī in seinem Werk *at-Tārīḫ* tradiert wird. Auch berichtet al-Buḫārī in seinem *ṣaḥīḥ*-Werk von Abū Burda ibn Abī Mūsā, der sagte:

«أتيت المدينة فلقيت عبد الله بن سلام فقال لي: إنك بأرضٍ الربا بها فاشٍ، إذا كان لك على رجل حق فأهدى إليك حمل تبن أو حمل شعير أو حمل قت فلا تأخذه فإنه ربا»

Ich kam nach Medina und traf ʿAbdullāh ibn Salām. Da sprach er zu mir: „Du lebst in einem Land, in dem der *ribā* verbreitet ist. Wenn dir jemand etwas schuldet und dir dafür eine Reittierladung Heu, Gerste oder Gräser schenkt, so nimm es nicht an, denn es ist *ribā*. Ebenso tradiert al-Baihaqī im Werk *al-Maʿrifa* von Faḍāla ibn ʿUbaid:

«كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا»

Jedes Darlehen, das einen Nutzen nach sich zieht, verkörpert einen Aspekt von *ribā*. Al-Ḥāriṯ ibn Abī Usāma tradiert diese Aussage unter den Hadithen, die ʿAlī, möge Allah Wohlgefallen mit ihn haben, überliefert hat. Und zwar in der Formulierung:

«إن النبي ﷺ نهى عن قرض جر منفعة»

Der Prophet (s) untersagte ein Darlehen, das einen Nutzen nach sich zieht. In einer anderen Tradierung dieses Berichts heißt es:

«كل قرض جر منفعة فهو ربا»

Jedes Darlehen, das einen Nutzen nach sich zieht, ist *ribā*. Auch ist der Konsens (*iǧmāʿ*) darüber ergangen, dass jedes Darlehen, in dem eine Mehrung (bei der Rückzahlung) als Bedingung gesetzt wurde, verboten ist. So sagte ibn al-Munḏir:

«أجمعوا على أن المُسْلِف إذا شرط على المستسلف زيادة أو هدية فأسلف على ذلك إن أخذ الزيادة على ذلك ربا»

Es herrscht Konsens darüber, dass der Darlehensgeber, wenn er dem Darlehensnehmer eine Aufschlag (bei der Rückzahlung) oder ein Geschenk als Bedingung setzt und auf dieser Grundlage das Darlehen gibt, *ribā* genommen hat, wenn er den Aufschlag annimmt. Auch wird von Ubai ibn Kaʿb, ibn ʿAbbās und ibn Masʿūd berichtet, dass sie das Darlehen untersagten, das einen Nutzen nach sich zieht. Aus diesen Hadithen und Gefährten-Berichten (*āṯār*) wird deutlich, dass das Darlehen, das einen Nutzen nach sich zieht, unstrittig und mit einhelliger Aussage verboten ist, wenn der Nutzen bzw. die Draufgabe als Bedingung festgesetzt worden ist. Wurde es zwar nicht als Bedingung gesetzt, doch zahlt der Darlehensnehmer trotzdem mehr als den ausgeborgten Geldbetrag zurück, so ist es ebenfalls verboten. Gibt er ihm über den entlehnten Betrag hinaus ein Geschenk, so gilt Folgendes: Ist es seine Gewohnheit, ihn zu beschenken, so ist nichts dagegen einzuwenden. Dem Darlehensgeber ist es in diesem Falle erlaubt, das Geschenk anzunehmen. Zählt es jedoch nicht zur Gewohnheit des Pfandgebers, so ist dem Pfandnehmer die Geschenkannahme nicht gestattet, wie aus dem Hadith von Anas hervorgeht. Nun

berichtet al-Buḫārī in seinem *ṣaḥīḥ*-Werk von Abū Huraira,

«أن رجلاً تقاضى رسول الله ﷺ فأغلظ له فهمَّ به أصحابه فقال: دعوه فإن لصاحب الحق مقالاً، واشتروا له بعيراً فأعطوه إيّاه قالوا: لا نجد إلا أفضل من سنه قال: اشتروه فأعطوه إيّاه فإن خيركم أحسنكم قضاء»

dass ein Mann vom Gesandten Allahs (s) ein Darlehen zurückforderte und dabei grob zu ihm wurde. Die Gefährten wollten ihm entgegentreten, doch der Prophet (s) sprach: „Lasst ihn. Denn derjenige, der einen berechtigten Anspruch hat, darf das Wort ergreifen. Kauft ihm ein Kamel und gibt es ihm." Sie antworteten: „Wir finden nur eines in besserem Alter als seines." Da sagte er (s): „Kauft es und gebt es ihm. Denn der beste unter euch ist der, der am besten im Begleichen ist." Ebenso berichtet Abū Dāwūd von Abū Rāfiʿ, der sagte:

«استسلف رسول الله ﷺ بكراً فجاءته إبل من الصدقة فأمرني أن أقضي الرجل بكرة فقلت لم أجد في الإبل إلا جملاً خياراً رباعياً فقال: أعطه إيّاه فإن خيار الناس أحسنهم قضاء»

Der Gesandte Allahs (s) entlehnte ein Jungtier. Dann wurden *zakāt*-Kamele zu ihm gebracht. Er befahl mir, dem Mann ein weibliches Jungtier zurückzugeben. Ich sagte: „Ich habe unter den Kamelen nur ein edles sechsjähriges gefunden." Da antwortete er (s): „Gib es ihm. Denn die besten unter den Menschen sind jene,

die am besten im Begleichen sind." Diese Aussagen fallen jedoch weder in die Kategorie, sich beim Vertragsabschluss einen Aufschlag auszubedingen, noch in die Kategorie, auf den entlehnten Betrag oder Gegenstand von sich aus etwas draufzulegen. Denn es wurde weder ein Aufschlag als Bedingung vereinbart noch wurde auf die entlehnte Sache etwas draufgelegt. Vielmehr hat er ihm das gleiche Tier retourniert, nur war es älter oder vom Körper her größer. Trotzdem wurde das Tier mit demselben Tier beglichen. Das Vorgehen fällt somit in den Bereich der guten Begleichung und stellt keinen Aufschlag dar. Deswegen erwähnte der Gesandte auch den Rechtsgrund für diesen vermeintlichen „Aufschlag" durch die Benützung einer Formulierung, die auf eine Kausalität hinweist. So sagte er:

«فإن خيركم أحسنكم قضاء»

Denn der beste unter euch ist der, der am besten im Begleichen ist.

«فإن من خير الناس أحسنهم قضاء»

Denn die besten unter den Menschen sind die, die am besten im Begleichen sind. Die Begründung in der Formulierung sticht deutlich hervor; es ist die *gute* Begleichung und nicht die höhere Begleichung des entlehnten Betrages. Demzufolge ist es dem Pfandnehmer nur im Falle eines Darlehens verboten, aus dem Pfandgegenstand Nutzen zu ziehen. Denn dies fällt nicht in den Bereich des guten Begleichens, sondern wäre als Aufschlag auf den entlehnten Betrag oder die entlehnte Sache zu bewerten, und zwar ungeachtet dessen, ob es als Bedingung vereinbart wurde

oder nicht. Auch wäre es nicht als Geschenk einzustufen, das der Pfandgeber gewohnheitsmäßig dem Pfandnehmer überreicht.

Das alles gilt jedoch für den Fall, dass die Nutzung des Pfandgegenstandes ohne Gegenleistung erfolgt. Wird hingegen eine Gegenleistung für die Nutzung genommen, wenn der Pfandgeber dem Pfandnehmer z. B. das Haus für ein Entgelt vermietet, so ist die Pfandnutzung im Falle eines Darlehens wie auch in anderen Fällen zulässig. Denn der Darlehensgeber hat in diesem Falle keinen Nutzen aus dem Darlehen gezogen, sondern aus einem Mietvertrag. Bedingung ist jedoch, dass die Miete keine Begünstigung beinhaltet. Begünstigt ihn der Pfandgeber dabei, so ist der Rechtsspruch der Nutzung ohne Gegenleistung (*al-intifāʿ bi ġairi ʿiwaḍ*) darauf anzuwenden: Bei einem Darlehen wäre es nicht erlaubt, bei anderen Vereinbarungen schon.

Al-muflis – der Bankrotteur

Al-muflis ist in der arabischen Sprache derjenige, der kein Vermögen besitzt und das, was er benötigt, nicht bezahlen kann. Man meint damit, dass er in einen Zustand geraten ist, in dem er keinen *fals* (Geldstück) mehr besitzt. Somit ist er ein *muflis.* Muslim berichtet über den Weg Abū Hurairas,

«أن رسول الله ﷺ قال: أتدرون من المفلس؟ قالوا: المفلس فينا مَنْ لا درهم له ولا متاع، فقال: إن المفلس مِن أمتي مَنْ يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي وقد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيُعطى هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضي ما عليه أُخذ مِن خطاياهم فطرحت عليه، ثم طرح في النار»

dass der Gesandte Allahs (s) sprach: „Wisst ihr, wer der *muflis* ist?" Sie antworteten: „Unter uns ist der *muflis* derjenige, der kein Geld und kein Vermögen hat." Da sagte er (s): „Der *muflis* von meiner Umma ist derjenige, der am Tage der Auferstehung mit Gebet, Fasten und *zakāt* daherkommt. Er kommt, hat aber einen beschimpft, einen verleumdet, eines anderen Vermögen verzehrt, eines anderen Blut vergossen und einen geschlagen. Darauf wird diesem von seinem Lohn gegeben und dem anderen von seinem Lohn gegeben. Wenn sein Lohn verbraucht ist, nimmt man von ihren Sünden und häuft sie ihm auf. Sodann wird er ins Feuer geworfen." In der Antwort (auf die Frage des Propheten, Anm.) wurde

die sprachliche Bedeutung des Begriffs beschrieben. Bei der Aussage des Propheten (s)

«ليس ذلك المفلس»

Dies ist nicht der *muflis* handelt es sich um eine Metapher, bei der die wahre Bedeutung nicht negiert werden sollte. Er meinte damit vielmehr, dass der *muflis* im Jenseits einen schlimmeren und elenderen Stand haben wird, so dass der *muflis* im Diesseits im Verhältnis zu ihm wohlhabend erscheint. In der Konvention der Rechtsgelehrten ist der *muflis* derjenige, dessen Schuld größer als sein Vermögen ist und dessen Ausgaben größer als seine Einnahmen sind. Sie bezeichnen so jemanden als *muflis*, obwohl er Vermögen besitzt, weil sein Vermögen zur Begleichung seiner Schuld beansprucht wird. Somit entspricht er demjenigen, der keinerlei Vermögen besitzt.

Wenn jemandes Schulden fällig werden, aber sein Vermögen zu ihrer Begleichung nicht ausreicht und die Gläubiger vom Richter verlangen, dass sein Vermögen unter Zwangsverwaltung gestellt wird, so muss er ihrer Forderung nachkommen. Es ist wünschenswert, dass der Richter die Zwangsverwaltung seines Vermögens bekanntmacht, damit die Menschen es vermeiden, mit ihm Geschäftsbeziehungen einzugehen. Ist die Zwangsverwaltung über sein Vermögen verfügt worden, stehen damit vier Rechtssprüche fest: Erstens: Die Ansprüche der Gläubiger sind nun direkt an seine konkreten Vermögensgüter geknüpft. Zweitens: Ihm ist untersagt, mit seinen konkreten Vermögensgütern Geschäftshandlungen durchzuführen. Drittens: Wer eines seiner konkreten Vermögensgüter bei sich findet, hat mehr Anspruch darauf als die restlichen

Gläubiger, wenn die Bedingungen dafür erfüllt sind. Viertens: Der Herrscher bzw. Richter hat das Recht, sein Vermögen zu verkaufen, um die Gläubiger zu bedienen. Beleg dafür, dass der *muflis* unter Zwangsverwaltung (Kuratel) gestellt wird, ist folgender Bericht von Kaʿb ibn Mālik, in dem es heißt:

«أنَّ رسول الله ﷺ حجر على مُعَاذ بن جبل ماله، وباعه في دين عليه»

Der Gesandte Allahs (s) hat das Vermögen Muʿāḏ ibn Ğabals unter Zwangsverwaltung gestellt. Er verkaufte es wegen einer Schuld, die dieser zu begleichen hatte. Bei al-Ḥākim tradiert. Und von ʿAbd ar-Raḥmān ibn Kaʿb wird berichtet, der sagte:

«كان معاذ ابن جبل من أفضل شباب قومه، ولم يكن يمسك شيئاً فلم يزل يدان حتى أغرق ماله في الدين فكلم النبي ﷺ غرماءه فلو تُرك أحدٌ من أجل أحدٍ لتركوا معاذاً من أجل رسول الله ﷺ فباع لهم رسول الله ﷺ ماله حتى قام معاذ بغير شيء»

Muʿāḏ ibn Ğabal zählte zu den besten jungen Männern seines Stammes. Nichts von seinem Vermögen hielt er zurück. Er nahm weiterhin Darlehen auf, bis er sein ganzes Vermögen in Schulden versenkte. Da sprach der Prophet (s) seine Gläubiger an. Wenn jemand um eines anderen willen verschont worden wäre, dann hätten sie Muʿāḏ um des Gesandten Allahs (s) willen verschont. So verkaufte der Gesandte Allahs (s)

dessen Vermögen für sie, bis Muʿāḏ nichts mehr besaß. Bei al-Ḥākim tradiert.

Wenn Leute gegenüber dem *muflis*, also dem Bankrotteur, finanzielle Ansprüche oder eine Geldschuld durch einen rechtschaffenen Zeugen belegen können oder er selbst es durch ein korrektes Eingeständnis zugibt, wird alles verkauft, was er besitzt und den Gläubigern Genüge getan. Es ist jedoch grundsätzlich nicht erlaubt, ihn einzusperren, wie auch der Schuldner, der sich in Zahlungsschwierigkeiten befindet (*muʿsir*), keinesfalls eingesperrt werden darf. So sagt der Erhabene:

﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ ﴾

Und wenn er (der Schuldner) in Zahlungsschwierigkeiten steckt, so gilt Nachsicht bis zur Erleichterung. (2:280) Auch berichten Muslim und Abū Dāwūd von Abū Saʿīd al-Ḫudrī, der sagte:

«أصيب رجل في عهد رسول الله ﷺ في ثمار ابتاعها فكثر دينه فقال رسول الله ﷺ تصدقوا عليه فتصدق الناس عليه فلم يبلغ ذلك وفاء دينه. فقال رسول الله ﷺ لغرمائه خذوا ما وجدتم، وليس لكم إلاّ ذلك»

Einem Mann in der Zeit des Gesandten Allahs (s) wurden Früchte, die er gekauft hatte, zerstört, und so wuchsen seine Schulden an. Da sagte der Gesandte Allahs (s): „Spendet ihm Almosen!", und die Menschen spendeten für ihn. Doch es reichte zur Begleichung seiner Schulden nicht aus. So sprach der Gesandte Allahs (s) zu

seinen Gläubigern: „Nehmt, was ihr findet, denn nur das steht euch zu." Auch wird berichtet,

«أنه ﷺ قسم مال المفلس بين الغرماء، ولم يسجنه قط»

dass er (s) das Vermögen eines *muflis* unter den Gläubigern aufteilte, ihn jedoch niemals einsperren ließ. Dies erwähnt auch sinngemäß al-Buḫārī in den Tradierungen seines *Ṣaḥīḥ*-Werks. Und von Muḥammad ibn ʿAlī ibn al-Ḥusain wird berichtet, dass er sagte: *ʿAlī ibn Abī Ṭālib sprach:*

«حبس الرجل في السجن بعد ما يعرف عليه من دين ظلم»

Einen Mann im Gefängnis einzusperren wegen einer in Erfahrung gebrachten Schuld, die er zu tilgen hat, ist ungerecht. Bei Abū ʿUbaid tradiert. Was nun aṭ-Ṭabarī in seiner Koranexegese (*Tafsīr*) von ʿUmar über den Weg Saʿīd ibn al-Musaiyibs berichtet,

«أن عمر حبس عَصَبَة مَنْفُوسٍ يُنفقون عليه الرجالَ دون النساء»

dass ʿUmar die Stammesverwandtschaft (*ʿaṣaba*) eines Kindes einsperrte, die diesem Unterhalt zu zahlen hatte. Er sperrte nur die Männer ein, nicht die Frauen, so belegt er keine Inhaftierungserlaubnis für den Schuldner. Er belegt vielmehr, dass der Unterhaltspflichtige inhaftiert werden kann, wenn er seiner Unterhaltspflicht gegenüber einem Kind nicht nachkommt. Der Unterhalt zählt nämlich zu den Zahlungen, die demjenigen, der zur Unterhaltszahlung imstande ist, verpflichtend auferlegt werden. Der Bericht gilt somit als Inhaftierungsbeleg spezifisch für denjenigen, der seiner Unterhaltspflicht gegenüber einem Kind nicht nachkommt.

Für den *muflis* gilt folgender Rechtsspruch: Der Richter bzw. Herrscher verkauft das Vermögen des Schuldners zur Bedienung der Gläubigerforderungen. Der Erlös wird anteilsmäßig unter ihnen aufgeteilt, da es keine andere Möglichkeit gibt, ihren Forderungen gerecht zu werden. So berichtet ʿUmar ibn ʿAbd ar-Raḥmān ibn Dalāf al-Muzanī von seinem Vater, *dass ein Mann von Ǧuhaina die Pilger zu überholen pflegte. Er kaufte schnelle Reittiere, die ihm teuer zu stehen kamen. Sodann sprengte er los und überholte die Pilger. Schließlich war er bankrott. Daraufhin wurde seine Angelegenheit ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb vorgetragen. Dieser sagte: „Ihr Menschen! Al-Usaifiʿ - der „Usaifiʿ Ǧuhainas" – hat Schuld und Treuhandverlust auf sich genommen, damit gesagt wird: „Er hat die Pilger überholt." Wahrlich, er hat Schulden gemacht und über deren Tilgung hinweggesehen. Nun haben ihn die Schulden vollständig erdrückt. Wer also eine Forderung ihm gegenüber hat, der soll morgen früh zu uns kommen, damit wir sein Vermögen unter den Gläubigern aufteilen. Und wehe euch vor der Schuld! Ihr Anfang ist Sorge und ihr Ende ein Kampf.*" Bei Mālik im al-Muwaṭṭaʾ tradiert. Auch wird von ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz berichtet, er habe im Falle eines *muflis* entschieden, dass sein Vermögen unter den Gläubigern aufgeteilt wird. Dann lässt man von ihm ab, bis Allah ihn versorgt.

Das vorhandene Vermögen des *muflis* wird anteilsmäßig nur unter jenen Gläubigern aufgeteilt, deren Ansprüche fällig sind und die ihre Ansprüche auch einfordern. Anwesende Gläubiger, die ihren Anspruch nicht einfordern, oder abwesende, die keinen Vertreter beauftragten, werden nicht berücksichtigt. Gleiches gilt

für anwesende oder abwesende Gläubiger, deren Anspruch noch nicht fällig ist, und zwar ungeachtet dessen, ob sie ihn einfordern oder nicht. Denn derjenige, dessen Schuldrückzahlung nicht fällig ist, hat noch keinen Anspruch. Und gegenüber demjenigen, der seinen Anspruch nicht einfordert, ist man zur Tilgung nicht verpflichtet, solange er sein Recht nicht eingefordert hat.

Das gilt im Falle des lebenden Bankrotteurs. Ist er tot, wird jedem sein Anspruch getilgt. Und zwar ungeachtet dessen, ob der Gläubiger anwesend oder abwesend ist, er die Schuld eingefordert hat oder nicht und ob der Fälligkeitstermin angebrochen ist oder noch in der Zukunft liegt. Denn alle terminierten Zahlungsansprüche werden mit dem Tode desjenigen fällig, dem der Anspruch gilt, als auch desjenigen, demgegenüber der Anspruch geltend gemacht wird. Werden gegenüber einem *muflis* sowohl Rechtsansprüche Allahs als auch der Menschen geltend gemacht, so sind die Ansprüche Allahs vorrangig zu behandeln. So wird mit der Tilgung dessen begonnen, was er an *zakāt* und Sühnegeldern vernachlässigt hat. Reicht sein Vermögen dafür nicht aus, werden all diese Ansprüche anteilsmäßig bedient, ohne einen Anspruch gegenüber dem anderen vorzuziehen. Ebenso wird mit den Schulden der Menschen verfahren. Deckt sein Vermögen die Tilgung aller Schulden nicht ab, erhält jeder daraus seinen Anteil an der Gesamtschuld. Der Beweis dafür, dass die Ansprüche Allahs gegenüber den Ansprüchen der Menschen Vorrang haben, ist die folgende, feststehende Aussage des Gesandten Allahs (s):

«... فَدَيْنُ الله أحق أن يُقضى»

[…] so ist die Schuld Allahs mit besserem Recht zu begleichen. Auch geht es aus seiner Aussage hervor:

«… فأقضِ الله فهو أحق بالقضاء»

[…] So tilge die Schuld Allahs, denn Er hat mehr Anspruch auf Tilgung. Beide Hadithe wurden bei al-Buḫārī über ibn ʿAbbās tradiert. Wird das Vermögen des *muflis* verkauft, muss der Unterhalt für ihn und für diejenigen, für die er unterhaltspflichtig ist, berücksichtigt werden. So darf seine Wohnstätte nicht verkauft werden, wenn er zum Wohnen darauf nicht verzichten kann. Hat er zwei Wohnstätten, wobei ihm eine genügt, wird die andere verkauft. Verfügt der *muflis* über ein Einkommen, das ihm und denen, für die er unterhaltspflichtig ist, genügt, bzw. ist er zum Einkommenserwerb imstande, indem er z. B. bei anderen als Angestellter tätig werden kann, so wird in diesem Falle sein ganzes Vermögen verkauft, bis auf seine Wohnstätte, die er zum Wohnen benötigt. Ist er dazu nicht imstande, wird ihm von seinem Vermögen das überlassen, was ihm und denen, für die er unterhaltspflichtig ist, nach Billigkeit genügt. Das gilt so lange, bis die Aufteilung unter seinen Gläubigern abgeschlossen ist.

Der Wechsel – *al-ḥawāla*

Der Begriff *al-ḥawāla* leitet sich vom arabischen Wort *taḥwīl* ab, was die Übertragung des Anspruchs gegenüber einer Person auf eine andere bedeutet. Dabei leitet derjenige, demgegenüber ein Anspruch besteht, denjenigen, der den Anspruch einfordert, an einen Dritten weiter, demgegenüber er (der erste) einen Anspruch hat. Die Zulässigkeit von Wechselgeschäften (*al-ḥawāla*) steht mit der Sunna fest. So berichtet al-Buḫārī über den Weg Abū Hurairas, dass der Gesandte Allahs sprach:

«مطل الغني ظلم وإذا أُتْبِع أحدكم على مليء فليتبع»

Das Hinhalten des Reichen ist Unrecht. Und wenn jemand von euch (mit seinem Anspruch) an einen Vermögenden (*malīʾ*) weitergeleitet wird, so soll er sich weiterleiten lassen. Bei Aḥmad erging die Tradierung mit dem Wortlaut:

«من أحيل بحقه على مليء فليحتل»

Wer mit seinem Anspruch an einen Vermögenden weitergeleitet wird, der soll sich weiterleiten lassen. Der Wechsel ist zulässig bei Schuld- und Sachgeschäften, d. h. bei Geschäften mit Sofortzahlung und mit Zahlungsaufschub. Denn beim Wechsel wird der Anspruch einer Person auf eine andere übertragen. Das gilt allgemein und umfasst somit jeden Anspruch. Auch ist die Formulierung im Hadith

«إذا أُتبِعَ أَحدُكم على مَليء»

Wenn jemand von euch (*aḥadukum*) an einen Vermögenden (*malīʾ*) weitergeleitet wird generell gewählt worden und umfasst sowohl den Fall, dass man (im Hadith formuliert als: **jemand von euch - *aḥadukum***) einen sofort fälligen Anspruch hat und der Vermögende (*malīʾ*) einen sofort fälligen Anspruch begleichen muss, als auch den Fall, dass die Ansprüche zu einem späteren Zeitpunkt fällig werden. Die Aussage bleibt also in ihrer Allgemeingültigkeit bestehen. Vermögend (*malīʾ*) ist derjenige, der seine Schuld begleichen kann. Allerdings ergibt sich aus dem Befehl des Gesandten, sich an den Vermögenden weiterleiten zu lassen, wenn die Schuld auf diesen übertragen wird, dass der Vermögende nicht jemand sein darf, der die Schuld leugnet oder den Gläubiger hinhaltet. Somit ist „der Vermögende" (*al-malīʾ*) derjenige, der die Schuld begleichen kann, sie nicht leugnet und den Gläubiger nicht hinhaltet. Sowohl die Realität des Wechsels (*al-ḥawāla*) als auch der äußere Wortsinn (*manṭūq*) des Hadithes belegen, dass es bei einem Wechselgeschäft einen Wechselaussteller (*muḥīl*), einen Begünstigten bzw. Remittenten (*muḥtāl*) und einen Bezogenen bzw. Trassaten (*muḥāl ʿalaih*) geben muss. Derjenige, der den Wechsel ausstellt, d. h. die Schuld überträgt, ist der Wechselaussteller (*muḥīl*). Mit der Formulierung **jemand von euch - *aḥadukum* -** ist im Hadith derjenige gemeint, dem befohlen wurde, sich seinen Anspruch übertragen zu lassen, also der Begünstigte bzw. der Remittent (*muḥtāl*). Und der Vermögende (*malīʾ*) ist derjenige, an den sich der Begünstigte mit der Wechselanweisung weiterleiten lässt, d. h. es ist der Bezogene bzw. der Trassat (*muḥāl ʿalaih*).

Für die Richtigkeit (*ṣiḥḥa*) des Wechsels sind vier Bedingungen zu erfüllen:

Erstens: Beide Ansprüche (gegenüber dem Wechselaussteller und dem Bezogenen) müssen einander in ihrer Art und Fälligkeit – d. h. ob Sofortzahlung oder Zahlungsaufschub gilt – gleichen. Denn es handelt sich um eine Anspruchsweiterleitung und -übertragung, also muss die Übertragung eigenschaftsgetreu (*ʿalā ṣifatih*) erfolgen. Demzufolge ist es zulässig, dass derjenige mit einer Goldschuld einen Wechsel für Gold ausstellt und derjenige mit einer Silberschuld einen Wechsel für Silber. Der Goldschuldner darf aber keinen Silberwechsel und der Silberschuldner keinen Goldwechsel ausstellen. Auch ist es zulässig, wenn eine Schuld, die in einem Monat fällig wird, mit einem Wechsel auf eine andere, ebenfalls in einem Monat fälligen Schuld übertragen wird. In gleicher Weise darf eine sofort fällige Schuld auf eine andere sofort fällige übertragen werden. Somit kann ein Sofortanspruch durch einen Wechsel auf einen anderen Sofortanspruch übertragen werden und ein Anspruch mit einer späteren Fälligkeit auf einen gleichermaßen später fälligen. Ist einer der beiden Ansprüche sofort fällig und der andere erst später bzw. der eine Anspruch in einem und der andere in zwei Monaten fällig, so ist der Wechsel nicht korrekt.

Zweitens: Der Wechsel muss über eine feststehende Schuld erfolgen. Wenn z. B. eine Frau einen Wechsel auf ihren Mann bezüglich ihrer Mitgift ausstellt bevor die Ehe vollzogen wurde, so ist es unzulässig, weil die Mitgift noch nicht feststeht. Auch wenn ein Arbeitnehmer einen Wechsel auf seinen Lohn vor Erledigung seiner Arbeit ausstellt oder vor dem Ende seiner An-

stellungsfrist, so ist ebenso unzulässig, weil die Schuld gleichermaßen nicht feststeht. Und wenn jemand, der keine Schuld hat, einen anderen an jemanden weiterleitet, der ihm etwas schuldet, so handelt es sich um keinen Wechsel, sondern um eine Vertretungsbefugnis (*wakāla*). Darauf müssen die Rechtssprüche bezüglich der Vertretung, nicht des Wechsels, angewandt werden. Ebenso ist es kein Wechsel, wenn ein Schuldner seine Schuld auf jemanden überträgt, der keine Schuld hat. Der Bezogene bzw. Trassat muss in diesem Falle die Schuld nicht begleichen, auch muss der Begünstigte die Übertragung der Schuld nicht akzeptieren. Denn ein Wechsel entspricht einer Vergeltung (*muʿāwaḍa*). Hier findet aber keine Vergeltung statt. Wird dem Begünstigten seitens des Trassaten der Schuldbetrag ausgehändigt, so fällt dieser auf den Wechselaussteller zurück.

Drittens: Der Wechsel muss in einem bekannten Vermögen erfolgen. Bei unbekannter Vermögensart ist der Wechsel unzulässig.

Viertens: Der Wechsel darf nur mit Wohlwollen des Ausstellers ausgegeben werden. Denn die Schuld obliegt ihm. Deshalb kann er nicht gezwungen werden, sie auf eine bestimmte Weise zu begleichen. So ist er nicht gezwungen, sie über die Schuld zu begleichen, die der Trassat bei ihm hat. Vielmehr kann er sie auf jede ihm beliebende Art tilgen. Die Zustimmung des Begünstigten und des Bezogenen (Trassaten) zum Wechsel stellt hingegen keine Bedingung dar. Vielmehr wird ihre Zustimmung bzw. ihr Wohlwollen gar nicht in Betracht gezogen. So ist der Begünstigte gezwungen, den Wechsel anzunehmen und ebenso der Bezogene.

Dass der Begünstigte zur Annahme gezwungen ist, geht aus der Aussage des Propheten (s) hervor:

«إذا أُتبع أَحدكم على مليء فليتبع»

Wenn jemand von euch an einen Vermögenden (*malīʾ*) weitergeleitet wird, so soll er sich weiterleiten lassen. Auch kann der Aussteller des Wechsels die Schuld, die ihm obliegt, selbst oder durch seinen Vertreter begleichen. Den Bezogenen (Trassanten) hat er an seiner Stelle mit der Aushändigung der Schuld beauftragt, somit hat der Begünstigte das anzunehmen. Die Zustimmung des Bezogenen ist ebenso nicht erforderlich, weil der Gläubiger (Wechselaussteller) den Begünstigten an seiner Stelle mit der Einholung der Schuld betraut hat. Also ist die Zustimmung des Schuldners hier ebenso nicht erforderlich wie sie bei einer Vertretungsbefugnis nicht erforderlich ist.

Demzufolge sind Wechsel bei Wertpapieren, die sofort auszuzahlende Beträge beinhalten, wie Schecks beispielsweise, oder auch terminierte Beträge, die als Handelswechsel bezeichnet werden, mit Zustimmung des Ausstellers zulässig. Die Zustimmung des Bevorzugten oder des Bezogenen sind dabei nicht erforderlich. Gleiches gilt für Wertpapier-Wechsel mit terminierten Beträgen, die noch nicht fällig geworden sind, wie Rechnungen mit Zahlungsfristen. Sie werden als Dato-Wechsel bezeichnet. Auch hier ist es unerheblich, ob der Begünstigte oder auch der Bezogene ihre Zustimmung geben oder nicht. Der Wechsel ist nämlich kein Vertrag, so dass die wohlwollende Zustimmung vorausgesetzt wird. So findet weder eine Unterbreitung (*īǧāb*) noch eine Zustimmung (*qubūl*) statt. Vielmehr stellt er eine einseitige Willenserklärung der Per-

son dar (einseitiges Rechtsgeschäft), wie die Bürgschaft, die Vormundschaft, das testamentarische Vermächtnis und ähnliche Rechtshandlungen, die nicht als Vertrag gelten.

Die bildliche Darstellung

Die bildliche Darstellung (*at-taṣwīr*) ist das Zeichnen des Abbilds einer Sache. Dazu zählen auch die Herstellung von Statuen und das Meißeln von Bildern oder Statuen. Die Zeichnung selbst oder die Statue ist das Bild, im Arabischen wird es als *ṣūra* - Plural *ṣuwar* - bezeichnet. Man sagt auch *taṣāwīr* und meint damit die Statuen. Das islamische Recht hat die bildliche Darstellung dessen verboten, was eine Seele besitzt, wie Menschen, Tiere und Vögel. Dabei spielt es keine Rolle, ob das Bild auf Papier, Leder, Kleider, Töpferware, Schmuck, Geld oder auf Anderem angefertigt wurde. Alles ist islamrechtlich verboten. Denn die bloße Darstellung dessen, was eine Seele besitzt (also Lebewesen), ist verboten, ganz abgesehen vom Gegenstand, auf dem es abgebildet wurde. Hingegen ist die Darstellung dessen, was keine Seele besitzt, erlaubt und nicht zu beanstanden. So hat das islamische Recht die bildliche Darstellung von Bäumen, Bergen, Blumen und anderer Dinge, die nicht seelenbehaftet sind, für zulässig erklärt. Das Verbot der Darstellung seelenbehafteter Wesen steht jedoch durch die Offenbarungstexte fest. So berichtet al-Buḫārī in einem Hadith von ibn ʿAbbās, der sagte:

«لما رأى النبي ﷺ الصور التي في البيت لم يدخل حتى أمر بها فمحيت»

Als der Prophet (s) die Bilder im Hause (der Kaaba) sah, trat er nicht ein, ehe er den Befehl gab und sie verwischt wurden. Auch wird von ʿĀʾiša berichtet,

«أنها نصبت ستراً فيه تصاوير، فدخل رسول الله ﷺ فنزعه، قالت فقطعته وسادتين فكان يرتفق عليهما»

dass sie einen Vorhang anbrachte, auf dem Statuen abgebildet waren. Da trat der Gesandte Allahs (s) ein und riss ihn herunter. Sie sagte: „Ich zerriss ihn und machte zwei Kissen daraus. Und der Prophet pflegte, sich darauf abzustützen. Bei Muslim tradiert. Und bei Aḥmad ist der Bericht in der Formulierung erfolgt:

«فطرحته فقطعته مرفقتين فقد رأيته متكئاً على إحداهما وفيها صورة»

Da zog ich ihn herunter, schnitt ihn durch und machte zwei Polster daraus. Ich sah, wie er (der Gesandte) sich auf einen der beiden, auf dem noch ein Bild zu sehen war, abstützte. Auch tradieren Muslim und al-Buḫārī den Hadith von ʿĀʾiša und zitieren sie mit den Worten:

«دخل عليّ رسول الله ﷺ وقد سترت سهوة لي بقرام فيه تماثيل، فلما رآه هتكه وتلون وجهه وقال: يا عائشة أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله»

Der Gesandte Allahs (s) trat zu mir ein. Ich hatte an einer Speicherkammer, die ich für mich angelegt hatte, einen bemalten Vorhang (*qirām*) angebracht, auf dem Statuen abgebildet waren. Als er ihn sah, zerriss er ihn und sein Gesicht errötete. Er sagte: „O ʿĀʾiša, die Leute, die am Tage der Auferstehung am schlimmsten bestraft werden, sind jene, die es der Schöpfung Allahs gleich

tun." *Al-qirām* bezeichnet im Arabischen einen dünnen, bemalten Vorhang oder einen Vorhang, auf dem Bilder und Muster abgebildet sind. Und bei Muslim lautet der Hadith: *Und von ʿĀʾiša wird berichtet, die sagte:*

«قدم رسول الله من سفر، وقد سترت على بابي دُرنوكاً فيه الخيل ذوات الأجنحة، فأمرني فنزعته»

Der Gesandte Allahs kam von einer Reise zurück. Ich hatte an meiner Tür ein Tuch angebracht, auf dem Pferde mit Flügel abgebildet waren. Er erteilte mir den Befehl und ich riss es herunter. Und al-Buḫārī tradiert einen Hadith von ibn ʿAbbās, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«من صور صورة عذبه الله بها يوم القيامة حتى ينفخ فيها الروح وما هو بنافخ»

Wer ein Bild anfertigt, den bestraft Allah am Tage der Auferstehung so lange dafür, bis er diesem die Seele einhaucht, doch wird er sie ihm nicht einhauchen können. Auch tradiert al-Buḫārī von ibn ʿAbbās, dass der Gesandte Allahs (s) sprach:

«إن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم أحيوا ما خلقتم»

Wahrlich, diejenigen, die diese Bildnisse anfertigen, werden am Tage der Auferstehung bestraft. Man wird ihnen sagen: „Belebt, was ihr erschaffen habt." Und von ibn ʿAbbās wird ebenso berichtet, *dass ein Mann zu ihm kam und sprach: „Ich erstelle diese Bildnisse und fertige sie an. So belehre*

mich darüber." Da sagte ibn ʿAbbās: „Nähere dich mir." Er näherte sich ihm, bis ibn ʿAbbās seine Hand auf dessen Kopf legen konnte. Dann sagte er: „Ich trage dir vor, was ich vom Gesandten Allahs (s) gehört habe: Ich hörte den Gesandten Allahs (s) sagen:

«كل مصور في النار، يُجعل له بكل صورة صورها نفس تعذبه في جهنم، فإن كنت لا بد فاعلاً فاجعل الشجر وما لا نفس له»

Jeder Ersteller von Bildnissen ist im Feuer. Mit jedem Bild, das er angefertigt hat, wird eine Seele auf ihn angesetzt, die ihn in der Hölle peinigt. Wenn du es unbedingt tun willst, so erstelle Bäume und das, was keine Seele hat. Und Aḥmad berichtet von Abū Huraira, der sagte: *Es sprach der Gesandte Allahs (s):*

«أتاني جبريل عليه السلام فقال: إني كنت أتيتك الليلة فلم يمنعني أن أدخل عليك البيت الذي أنت فيه إلا أنه كان في البيت تمثال رجل وكان في البيت قِرامٌ سِتْرٌ فيه تماثيل، وكان في البيت كلب. فمر برأس التمثال يقطع فيصير كهيئة الشجرة، ومر بالستر يُقطع فيجعل منه وسادتان توطآن، ومر بالكلب فيُخرَج، ففعل رسول الله ﷺ»

„Gabriel, Friede sei mit ihm, kam zu mir und sprach: „Ich kam diese Nacht zu dir. Nichts hielt mich davon ab, ins Haus, in dem du dich aufhieltest, einzutreten, außer dass sich darin die Statue eines Mannes befindet. Auch befindet sich im Hause ein bemalter Vorhang (*qirām*), auf dem Statuen abgebildet sind. Ebenso hält sich ein

Hund im Hause auf. So befehle, dass der Statue der Kopf abgeschlagen wird, damit sie in ihrer Gestalt einem Baume gleicht. Und befehle, dass der Vorhang auseinandergerissen und zwei Kissen daraus gemacht werden, auf denen man sich abstützen kann. Befehle auch, dass der Hund das Haus verlässt.“" Und der Gesandte Allahs (s) tat es. *Qirām* ist ein dünner, bemalter Vorhang aus Wolle. Auch berichtet al-Buḫārī von Abū Ğuḥaifa, *dass dieser einen jungen Schröpfer kaufte. Dann sagte er:*

«إن النبي ﷺ نهى عن ثمن الدم، وثمن الكلب، وكسب البغي ولعن آكل الربا وموكله والواشمة والمستوشمة والمصور»

Der Prophet (s) untersagte den Preis des Blutes, den des Hundes und den Erwerb aus Hurerei. Auch verfluchte er denjenigen, der *ribā* verschlingt, und denjenigen, der andere damit füttert, ebenso die Tätowiererin und die Tätowierte sowie den bildlichen Darsteller.

Diese Hadithe beinhalten in ihrer Gesamtheit die apodiktische Untersagung (*nahy ğāzim*) der Erstellung von Abbildern. Sie sind ein Beweis dafür, dass die bildliche Darstellung verboten ist. Auch sind sie allgemein gehalten und umfassen somit jedes Abbild, ob es nun einen Schatten hat oder nicht, den ganzen Körper darstellt oder nur die (obere) Hälfte davon. So existiert beim Darstellungsverbot kein Unterschied zwischen dem Abbild, das einen Schatten aufweist, und jenem das keinen Schatten besitzt. Auch existiert kein Unterschied zwischen dem lebensfähigen Vollbild eines Wesens und dem Halbbild, das so nicht lebensfähig wäre. So ist alles aufgrund der Allgemeingültigkeit der

Hadithe verboten. Auch erwähnt der Hadith von ibn ʿAbbās über die Heilige Stätte, dass die Bilder in der Kaaba angemalt waren, sie hatten also keinen Schatten. Doch trat der Prophet (s) nicht ein, bis sie verwischt wurden. Auch belegt der Hadith von ʿĀʾiša, dass der Vorhang mit Bildern bemalt war, die ebenso keinen Schatten hatten. Zudem wird berichtet, dass der Prophet (s) ʿAlī in einen Feldzug schickte. Er sprach zu ihm:

«لا تذر تمثالاً إلا هدمته، ولا صورة إلا طمستها، ولا قبراً مشرفاً إلا سويته»

Lass keine Statue übrig, die du nicht zerstörst, kein Bild, dass du nicht verwischst und kein erhöhtes Grab, das du nicht einebnest. Bei Muslim im Kapitel *al-ǧanāʾiz* mit leichter Abweichung tradiert. So hat er beide Arten von Abbildern erwähnt. Sowohl jene, die einen Schatten werfen, d. h. Statuen, als auch jene, die keinen Schatten werfen, also abwischbare Bilder. Die Unterscheidung zwischen dem, was einen Schatten wirft, und dem, was keinen Schatten wirft, ist somit nicht richtig und hat in den Texten keinen Ursprung. Auch ist der Umstand, ob sie lebensfähig sind oder nicht, kein Rechtsgrund für das Verbot. So existiert kein Rechtsbeleg, der die Lebensunfähigkeit aus dem Verbot ausnehmen würde. Die Erlaubnis, jene Dinge abzubilden, die keine Seele besitzen, wie Bäume, Berge und Anderes, geht aus der Tatsache hervor, dass die Hadithe, die zum Abbildungsverbot ergangen sind, das Verbot an das Abbild eines seelenbehafteten Wesens geknüpft haben. Diese Fallbindung (*qaid*) ist gültig. Der sich aus ihrem Sinngehalt (*mafhūm*) ergebende Umkehrschluss kann hier ange-

wandt werden, dass nämlich die Darstellung dessen, was keine Seele besitzt, nicht verboten ist. Es ist wahr, dass einige Hadithe unbestimmt, d. h. ohne Fallbindung (*muṭlaq*), ergangen sind. Andere sind jedoch an die Abbilder seelenbehafteter Wesen geknüpft worden. Nun besagt das Rechtsprinzip in den islamischen Rechtsgrundlagen (*uṣūl*), dass die nicht verknüpfte Aussage (*muṭlaq*) an der verknüpften (*muqaiyad*) gemessen wird. Somit beschränkt sich das Verbot allein auf die Darstellung seelenbehafteter Wesen, nämlich Menschen, Tiere und Vögel. Dagegen ist die Darstellung anderer Dinge nicht verboten, sondern erlaubt. Darüber hinaus ist die Erlaubnis der Darstellung nicht seelenbehafteter Dinge – wie Bäume und Ähnliches – offen in den Hadithen erwähnt worden. So heißt es im Hadith von Abū Huraira:

«فمر برأس التمثال الذي في باب البيت فليقطع ليصير كهيئة الشجرة»

So befehle, dass der Statue, die sich an der Tür des Hauses befindet, der Kopf abgeschlagen wird, damit sie in ihrer Gestalt einem Baume gleicht. Das bedeutet, dass die Figur eines Baumes unbedenklich ist. Und im Hadith von ibn ʿAbbās heißt es:

«فإن كنت لا بد فاعلاً فاصنع الشجر وما لا نفس له»

Wenn du es unbedingt tun willst, so erstelle Bäume und das, was keine Seele hat.

Die Hadithe, die zum Darstellungsverbot ergangen sind, beinhalten keine Begründung. Das Darstellungsverbot ist also mit keinem Rechtsgrund (ʿ*illa*) versehen

worden. Deswegen darf auch kein Rechtsgrund dafür ausgemacht werden. Was den Bericht von ibn ʿUmar anlangt, wo der Gesandte sagt:

«يقال لهم أحيوا ما خلقتم»

Man wird ihnen sagen: „Belebt, was ihr erschaffen habt." sowie den Hadith von ibn ʿAbbās, in dem es heißt:

«حتى ينفخ فيه الروح وما هو بنافخ»

[...] bis er diesem die Seele einhaucht, doch wird er sie ihm nicht einhauchen können und auch der Hadith von ʿĀʾiša, wo der Gesandte erwähnt:

«أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله»

Die Leute, die am Tage der Auferstehung am schlimmsten bestraft werden, sind jene, die es der Schöpfung Allahs gleich tun, so sind diese Ausführungen nicht als Begründung ergangen. Aus den Ausdrücken und Sätzen in diesen Hadithen ist keine Kausalität zu verstehen. So hat der Prophet (s) das bildliche Darstellen lediglich mit der Schöpfung und die bildlichen Darsteller mit dem Schöpfer verglichen. Und ein Gleichnis stellt keine Begründung dar und ist auch nicht als Begründung zu verstehen. Denn das bloße Vergleichen einer Sache mit einer anderen macht letztere zu keinem Rechtsgrund für erstere. Vielmehr kann es sich um eine Beschreibung handeln, und die Beschreibung einer Sache ist kein Rechtsgrund für sie. Deshalb kann nicht behauptet werden, dass die bildliche Darstellung verboten ist, weil man dabei versucht, es der Schöpfung Allahs gleichzutun. Denn Allah, der Erhabene, hat sowohl Menschen, Tiere und Vögel als

auch Bäume, Berge und Blumen erschaffen. Würde die Darstellung von Menschen, Tieren und Vögeln mit dem Rechtsgrund verboten sein, dass man es der Schöpfung Allahs gleichzumachen versucht, so wäre dieser Rechtsgrund auch bei Bäumen, Bergen, Blumen und Anderem vorhanden, da es sich ja ebenfalls um die Schöpfung Allahs handelt. Ihre Darstellung wäre dann gleichermaßen verboten, weil der Rechtsgrund ebenso vorhanden ist. Bekanntlich steht und fällt der Rechtsspruch mit seinem Rechtsgrund. Nun beinhalten die Texte jedoch die Erlaubnis, Bäume und alles darzustellen, was keine Seele besitzt. Demzufolge ist das Darstellen von Menschen und Tieren verboten, weil Texte mit dem Verbot ergangen sind und nicht wegen eines bestimmten Rechtsgrunds. Und das Darstellen von Bäumen, Bergen und allem, was keine Seele besitzt, ist erlaubt und untadelig, weil Texte die diesbezügliche Erlaubnis beinhalten.

Allerdings bezieht sich das von Allah, dem Erhabenen, erlassene Abbildeverbot auf die vom Menschen selbst durch Zeichnen, Meißeln und Ähnlichem erstellten Abbilder. Das Erstellen von Fotografien mittels eines Fotoapparats fällt nicht darunter. Es zählt nicht zum verbotenen Abbilden und ist erlaubt. Denn in Wahrheit handelt es sich dabei nicht um eine bildliche Darstellung, vielmehr wird das reflektierte Licht eines Gegenstandes auf den Film projiziert. Es ist also nicht die bildliche Darstellung einer Person durch eine andere. So hat der Fotograph die Person mit dem Fotoapparat nicht bildlich dargestellt, vielmehr hat sich das reflektierte Licht - bzw. der „Schatten" - einer Person durch den Apparat auf dem Film abgebildet. Es handelt sich also um eine Lichtübertragung – bzw. eine Über-

tragung des Schattens - und nicht um eine bildliche Darstellung. Auch geschieht es durch ein Gerät und nicht durch den Fotographen selbst. Somit fällt es nicht unter die in den Hadithen erwähnte Untersagung. Denn die Hadithe lauten:

«الذين يصنعون هذه الصور»

[...] diejenigen, die diese Bildnisse erstellen [...].

«إنني أصور هذه التصاوير»

Ich erstelle diese Bildnisse

«كل مصور»

Jeder Ersteller von Bildnissen

«المصوِّرين»

Die Abbildenden. Wer hingegen das Bild einer Person oder eines Tieres mit einem Fotoapparat aufnimmt, der stellt das Bild nicht selber her. Auch hat er selbst das Abbilden nicht vorgenommen. Er ist also nicht der Abbildende. Vielmehr hat der Fotoapparat das Licht (bzw. den Schatten) auf den Film übertragen. Er hat nichts anderes getan als den Fotoapparat zu betätigen. Demzufolge ist er nicht der Abbildende und kann von keinem Aspekt her als Abbildender angesehen werden. Somit ist er keinesfalls von der Untersagung umfasst. Zudem ist die in den Hadithen verbotene bildliche Darstellung beschrieben und in ihrer Art bestimmt worden. Es ist jene Art von Darstellung, die der Schöpfung ähnlich ist, und bei der der Abbildende dem Schöpfer dahingehend ähnelt, dass er die Sache selbst hervorbringt. Es wird also ein Abbild er-

stellt – entweder zeichnet er es aus seinem Gedächtnis oder vom Original, das sich vor ihm befindet, ab. In beiden Fällen handelt es sich aber um die eigene Erstellung eines Abbildes. Darin liegt ja auch die Kreativität. Hingegen zählt das Fotografieren nicht zu dieser Art, da kein Abbild (selbst) erstellt wird und keine Kreativität (der Handführung) vorhanden ist. Vielmehr wird das reflektierte Licht (bzw. der Schatten) eines vorhandenen Gegenstandes auf einem Film abgebildet. Deshalb gehört es nicht zu jener Art von bildlichen Darstellungen, deren Verbot in den Hadithen erwähnt wurde. Also treffen die Hadithe darauf nicht zu. Somit fällt die Fotographie nicht unter das in den Hadithen ausgesprochene Darstellungsverbot. Dies wird auch durch die künstlerische Realität des handgemalten Bildes im Gegensatz zur Fotographie vollkommen untermauert. So handelt es sich um zwei vollständig unterschiedliche Abbildungsarten. Das künstlerische Bild ist jenes, das mit der Hand gezeichnet wird. Vom künstlerischen und kreativen Aspekt her unterscheidet es sich grundlegend von der Fotographie. Auch von diesem Standpunkt aus betrachtet ist die Fotographie erlaubt und nicht zu beanstanden.

Das Gesagte gilt für das bildliche Darstellen an sich. Was den Erwerb dieser Bilder anlangt, so ist ihr Erwerb definitiv verboten, wenn sie an einem Ort aufgestellt werden sollen, der für den Gottesdienst vorgesehen ist, wie Moscheen, Gebetshäuser und Ähnliches. Das geht aus dem Hadith von ibn ʿAbbās hervor, in dem erwähnt wird, dass der Gesandte (s) sich weigerte, die Kaaba zu betreten, ehe die Bilder, die sich darin befanden, entfernt wurden. Dies stellt eine zwingende Unterlassungsaufforderung dar und ist demzufolge ein

Verbotsbeleg. Was den Erwerb solcher Bilder für andere Plätze anlangt, die nicht für den Gottesdienst vorgesehen sind, wie Häuser, Büros, Schulen und Anderes, so bedarf es einer detaillierteren Ausführung wie folgt:

Erstens: Haben die Bilder keinen Schatten, sind es also ebene Darstellungen, so ist ihre Aufstellung an einem sie verherrlichenden Ort unerwünscht (*makrūh*), aber nicht verboten. Sind sie an einem sie nicht verherrlichenden Ort angebracht, so ist ihre Aufstellung zulässig (*mubāḥ*) und nicht zu beanstanden. Ihre Aufstellung an einem Ort, der sie verherrlicht, ist deswegen unerwünscht, weil der Gesandte (s) den Vorhang im Hadith von ʿĀʾiša, auf dem Lebewesen dargestellt waren, herunterriss. Auch wird im Hadith von Abū Huraira erwähnt, dass der Erzengel Gabriel, sich weigerte, das Haus zu betreten, weil sich Statuen, Bilder und ein Hund darin befanden. Dass die Unerwünschtheit sich auf jene Bilder beschränkt, die an einem sie verherrlichenden Ort angebracht sind, und ihre Anbringung an einem sie nicht verherrlichenden Ort nicht zu beanstanden ist, geht aus dem Umstand hervor, dass der Gesandte im Hadith von ʿĀʾiša den Vorhang mit Bildern herunterriss, als er aufgehängt war, sich aber auf dem Kissen mit dem Bild abstützte. Auch sagt Gabriel im Hadith von Abū Huraira zum Gesandten (s):

«ومر بالستر يقطع فيجعل منه وسادتان توطآن»

Und befehle, dass der Vorhang auseinandergerissen und zwei Kissen daraus gemacht werden, auf denen man sich abstützen kann. Das belegt, dass die Untersagung sich auf die Anbringung der Bilder an einem sie verherrlichenden Ort bezieht und nicht auf ihren Erwerb an sich.

Dass die Anbringung der Bilder an einem sie verherrlichenden Ort unerwünscht, aber nicht verboten ist, ergibt sich aus dem Umstand, dass die Untersagung im Hadith mit keinem Indiz (*qarīna*) verknüpft wurde, das auf ihren apodiktischen Charakter hinweist, z. B. durch die Strafandrohung für den Besitzer eines Bildes, das Rügen seiner Person oder Ähnliches, wie es für den Abbildungsvorgang selbst erfolgt ist. Die Untersagung ist vielmehr als reine Unterlassungsaufforderung ergangen. Auch sind andere Hadithe vorhanden, die den Besitz von Statuen untersagen, aber den Besitz von gezeichneten Bildern erlauben. Das ist ein Indiz dafür, dass die Untersagung keinen apodiktischen Charakter hat. So heißt es im Hadith von Abū Ṭalḥa, der bei Muslim in folgender Formulierung erwähnt wird: *Ich hörte den Gesandten Allahs (s) sagen:*

«لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة»

Die Engel treten nicht in ein Haus ein, in dem sich ein Hund oder ein Abbild befinden. In einer anderen Tradierung des Hadithes, die ebenfalls bei Muslim überliefert ist, sagt der Gesandte (s):

«إلا رقماً في ثوب»

Es sei denn, es ist eine Zeichnung auf einem Gewand. Das belegt, dass die auf einem Gewand abgebildete Darstellung ausgenommen ist. Aus dem Sinngehalt des Hadithes ergibt sich im Umkehrschluss, dass die Engel das Haus, in dem sich eine auf einem Gewand abgebildete Statue befindet, betreten. Wird dieser Hadith mit den anderen Hadithen, die eine Untersagung beinhalten, verknüpft, ist er ein Indiz dafür, dass die Unterlassungsaufforderung (*ṭalab tark*) nicht

apodiktischen Charakters ist. Somit sind der Erwerb und die Aufstellung von ebenen Bildern an einem sie verherrlichenden Ort unerwünscht, aber nicht verboten (*ḥarām*).

Zweitens: Hat das Bild einen Schatten, ist es also eine dreidimensionale Figur (Statue), so unterscheidet sich der diesbezügliche Rechtsspruch von jenem für ebene Bilder. Denn im o. a. Hadith hat der Gesandte (s) mit seiner Aussage

«إلا رقماً في ثوب»

Es sei denn, es ist eine Zeichnung auf einem Gewand das ebene Bild, aber nicht die dreidimensionale Statue, ausgenommen.

Auch hat Gabriel, Friede sei mit ihm, dem Gesandten (s) bezüglich der Statuen gesagt:

«فمر برأس التمثال يقطع فيصير كهيئة الشجرة»

So befehle, dass der Statue der Kopf abgeschlagen wird, damit sie in ihrer Gestalt einem Baume gleicht. D. h. er soll die Gestalt der Statue als Abbild eines seelenbehafteten Wesens beseitigen. Hingegen befahl er ihm nicht, das ebene, gemalte Bild auf dem Vorhang zu zerreißen. Vielmehr befahl er ihm, es an keinem Ort anzubringen, an dem eine Anbringung eine Respektsbekundung demonstrieren würde:

«ومر بالستر يقطع فيجعل منه وسادتان توطآن»

Und befehle, dass der Vorhang auseinandergerissen und zwei Kissen daraus gemacht werden, auf denen man sich abstützen kann.

Der Umstand, dass die dreidimensionale Figur - anders als das ebene Bild – vom Hadith nicht ausgenommen wurde, und der Umstand, dass die Untersagung des Besitzes von Statuen mit der Beseitigung der Gestalt der Statue an sich verknüpft wurde, belegen, dass die Untersagung des Besitzes dreidimensionaler Statuen apodiktischen Charakters ist. Das bedeutet, dass der Besitz von Statuen seelenbehafteter Wesen verboten ist.

Vom Verbot des Besitzes dreidimensionaler Statuen sind Kinderpuppen ausgenommen, da dazu Textbelege bestehen. So berichtet al-Buḫārī in vollem Tradentenstrang von ʿĀʾiša, möge Allah Wohlgefallen mit ihr haben, die sagte:

«كنت ألعب بالبنات عند النبي ﷺ»

Ich spielte mit den Mädchen beim Propheten (s). D. h. mit Puppen, die das Aussehen von Mädchen hatten. Auch berichten al-Buḫārī und Muslim in vollem Tradentenstrang von ar-Rubaiyiʿ bint Muʿauwiḏ al-Anṣārīya, die sagte: *[…] Wir gestalteten* – in einer Tradierung heißt es: *Wir erstellten – ihnen (den Kindern) Puppen aus bunter Wolle. Wenn eines von ihnen weinte und nach Essen fragte, gaben wir sie ihm, bis die Zeit des Fastenbrechens anbrach.*

۞۞۞

تم بحمد الله