universität wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

Die Charta von Madiinah (7. Jhd.) –

eine kultur- und sozialhistorische Analyse

verfasst von / submitted by

Muhammad Hudaifa Zaidan

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2017 / Vienna, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt	A 190 313 456
Studienrichtung lt. Studienblatt	Lehramtsstudium UniStG UF Geschichte, Sozialkunde, Polit.Bildg. UniStG UF Geographie und Wirtschaftskunde UniStG
Betreut von	Univ. Doz. Dr. Gottfried Liedl

Inhalt

Vorwort V

1 Einleitung 1

1.1 Hinweise zur Transkription 1

1.2 Einleitende Worte 4

1.3 Aktuelle Forschungsarbeiten zur Charta von Madiinah 8

1.4 Forschungsfrage und Methodik 12

1.5 Die Hauptquelle der Siirah (Vita): Muhammad Ibn Ishaaq 13

1.6 Die Hadiith-Wissenschaft als historische Quelle 16

1.6.1 Begriffsbestimmungen der arabischen Historiographie: Al-hadiith, Al-chabar und Al-athar 16

1.6.2 Teildisziplinen der Hadiith-Wissenschaft 17

1.6.3 Hadiith-wissenschaftliche Methodik und Klassifikation 18

2 Zur Politikgeschichte der Charta von Madiinah 20

2.1 Die Charta von Madiinah im historischen Kontext 20

2.1.1 Die jüdischen Stämme Madiinahs 20

2.1.2 Die arabischen Stämme Madiinahs 22

2.1.3 Der islamische Einfluss auf die medinensische Gesellschaft 24

2.1.4 Die Hidschra und ihre Auswirkungen auf die Sozialstruktur Madiinahs 27

2.1.5 Immigration 28

2.1.6 Die Religionszugehörigkeit als Identitätsmerkmal 30

2.2 Die Charta von Madiinah als islamisches Verfassungsdokument 32

2.2.1 Die schrittweise Herangehensweise des Propheten Muhammad in der Funktion als Friedensvermittler und Staatsoberhaupt von Madiinah 32

2.2.2 Das System der Muaachaah (Verbrüderung) in Madiinah 33

2.2.3 Die Legislatur des Muaachaah-Systems 35

2.2.4 Die Annullierung der Erbschaft zwischen den Muaachaah-Parteien 36

2.2.5 Die Charta von Madiinah 37

2.2.6 Die Übermittlungsquellen des Dokuments 37

2.2.7 Die Authentizität der Charta von Madiinah 39

2.2.8 Die Datierung der Charta von Madiinah 42
2.3 Thematische Strukturierung der Charta von Madiinah..... 46
2.4 Erläuterungen und Analyse zur Charta von Madiinah..... 56
2.4.1 Artikel 5 und 6 der Charta von Madiina - der ursprünglich 1. Teil der Charta - Die Friedensvereinbarung mit den jüdischen Stämmen 56
2.5 Exkurs: Hintergründe und Folgen der Verbannung jüdischer Stämme aus Madiinah 63
2.5.1 Die Verbannung der Banu-qainuqaa´ 63
2.5.2 Die Hinrichtung Ka'b Bnul-aschraf 66
2.5.3 Die Verbannung der Banun-nadiir 67
2.5.4 Die Verbannung der Banu-quraidah 72
2.6 Das Abkommen zwischen den muslimischen Gruppierungen Madiinahs..... 75
2.6.1 Artikel 1 75
2.6.2 Artikel 2 76
2.6.3 Artikel 3 78
2.6.4 Artikel 4 80
2.7 Inhaltliche Zusammenfassung der Charta von Madiinah 91
3 Schlusswort 93
4 Anhang 95
4.1 Ethik und Moral, Gesellschaft und Staat..... 95
4.1.1 Die Ethik anhand moralphilosophischer Grundlagen 95
4.1.2 Die Rechtsdogmatik anhand rechtsphilosophischer Grundlagen 101
4.1.3 Die Gemeinschaft als Norm gesellschaftlicher Ordnung 103
4.1.4 Staatspolitische Aspekte 108
4.1.5 Die Verfassung als Grundorientierungsrahmen 113
4.2 Abstract..... 116
Quellenverzeichnis 117

Vorwort

Im Zuge meines Lehramtsstudiums für Geschichte und Politische Bildung kam ich in den Genuss eines weitperspektivischen Zugangs über diverse historische Epochen und Zeitabschnitte. Neben diesem *Arbeitswissen*, das es mir ermöglichte globalgeschichtliche Zusammenhänge in ihrer Komplexität wahrzunehmen, wurde mein Bewusstsein für *fließende Übergänge* und *historische Entwicklungen* geschärft. Im weiteren Verlauf des Studiums ermöglichte mir die Aneignung von methodischen wie technischen Hilfsmitteln zur (Re-) Konstruktion von Geschichte einen kritischen Umgang mit Quellenmaterial. Bereits früh vertiefte ich mich selbstständig in ausgewählte Epochen der *Islamischen Geschichte* und wählte überall da, wo es das Curriculum erlaubte Lehrveranstaltungen mit Bezug zur sogenannten *Islamischen Welt* bzw. zum *Orient*. Mein großer Dank gilt an dieser Stelle vor allem Univ. Doz. Dr. Gottfried Liedl sowie Mag. DDr. Manfred Pittioni, die mir im Laufe des Studiums einen wertvollen Zugang zur *Mediteranée, der Persischen Welt* sowie zur sogenannten *Islamischen Welt* ermöglichten und so einen entscheidenden Impuls in Gang setzten. Angetrieben durch eine Sensibilisierung für die Problematik einer zu lange verfolgten eurozentristischen Sichtweise auf die Weltgeschichte, entschied ich mich mithilfe meiner bescheidenen Arabischkenntnisse dazu, ein im deutschsprachigen Raum noch kaum behandeltes bzw. kaum bekanntes Thema zu bearbeiten. Dabei war es mir ein besonderes Anliegen direkt an den klassischen Quellen anzusetzen und die bisherige eurozentristisch angehauchte orientalistische Sichtweise zunächst außen vor zu lassen.

Gleichzeitig entwickelte sich im Laufe meiner Studienlaufbahn eine Affinität für staatstheoretische wie staatspolitische Fragestellungen. Ein philosophischer Zugang zu Fragen des menschlichen Zusammenlebens, der Strukturierung von Macht sowie des Rechtsverständnisses im Rahmen einer verfassungsmäßigen bzw. –ähnlichen Organsationsstruktur von Menschenverbänden entwickelte sich in Zusammenhang mit einer Auseinadersetzung mit diversen Denkern und Philosophen. Im Rahmen moralphilosophischer Grundlagen reicht hier das Spektrum von Aristoteles über Seneca, Al-ghazaliy, Ibn Ruschd (Averroes) bis hin zu Hume, Leibnitz oder einem Wittgenstein. Bei rechtsphilosophischen Fragestellungen waren Abhandlungen eines H. Kelsen oder J. S. Mill und ganz zu schweigen von N. Machiavelli prägende Elemente meines studentischen Werdeganges. Klassiker der Staatsphilosophie wie Platon und Cicero gelten dabei ebenso zum Maßstab wie ein John Locke oder ein Rousseau. Das Verständnis dieser Denker, Philosophen und Wissenschaftler hat meine Bewertung bei der Abhandlung der Thematik der Charta von Madinah neben

relevanten islamwissenschaftlichen Perspektiven mitbestimmt. Aus diesem Grund findet sich im Anhang dieser Arbeit eine Abhandlung über Ethik und Moral, Gesellschaft und Staat anhand moralphilosophischer und rechtsphilosophischer Grundlagen, die immer wieder einen Bezug zu allgemeinen Überlegungen hinsichtlich der Charta von Madinah aufbaut. Dieser angehängte Teil soll der interessierten Leserschaft einen Einblick in die Denkdimension dieser Diplomarbeit geben.

An dieser Stelle möchte ich Prof. Dr. Amir M.A. Zaidan für seine Unterstützung bei der Selektion und Einschätzung der arabischsprachigen Sekundärliteratur bedanken. Ohne seine Hilfe wäre ich mit meinen zurzeit noch bescheidenen Hocharabischkenntnissen nicht sonderlich weit gekommen. Letztendlich war es auch seine deutschsprachige Vorarbeit zur Charta von Madiinah, die mir den Beginn der Arbeit erleichterte. Auch seine pionierhaft ins Deutsche übertragene Arbeit zur Begriffsbestimmung verschiedener islamischer Fachtermini stellte für mich eine wertvolle Erkenntnisquelle dar, aus der ich für diese Diplomarbeit schöpfen konnte. Ebenso möchte ich Mag. Dr. Harun Pacic danken, der mir einen wertvollen Zugang zu moral-, rechts- und staatsphilosophischen Literaturinhalten ermöglichte und mir jederzeit mit Rat zur Seite stand.

Ich denke, dass die Sicht auf die sogenannte *Islamische Welt*, aufgrund der demographischen Entwicklung Europas, durch Bilingualität und Multikulturalität der Forschenden eine neue Richtung einschlagen wird, bzw. seit einiger Zeit bereits eingeschlagen hat. Es beginnt bei einer Neuinterpretation terminologischer Begriffe aus dem arabischsprachigen islamischen Kulturbereich, die bis dato stark abendländisch geprägt und eines Paradigmas verschuldet sind, welches alle Hürden und Problematiken einer Außenperspektive ohne Rücksicht auf die *Innensicht* widerspiegelt.

Die politischen Entwicklungen der letzten Jahre haben bei mir zur Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit meinen eigenen arabischen Wurzeln geführt. Dabei stieß ich auf die sogenannte erste *Verfassung von Madiinah*, ein Dokument aus dem 7. Jhd., bestehend aus zwei separaten Schriftstücken, das das soziale, wirtschaftliche und machtpolitische Zusammenleben diverser religiöser wie ethnischer Gruppierungen regelt sowie deren Grundrechte und -pflichten definiert. In Anbetracht der Fortschrittlichkeit und historischen Bedeutsamkeit dieses Kapitels der Islamischen Frühgeschichte verwunderte mich die doch bescheidene Thematisierung dieses ersten *Gesellschaftsvertrages*, vor allem angesichts weitverbreiteter Stereotype einer westlich diagnostizierten „Rückschrittlichkeit“ des Islams. Das Thema ließ mich nicht mehr los, und so beschloss ich anhand einer *Innensicht,* mithilfe

arabischer Historiographie, die *Charta von Madiinah* für den/die deutschsprachige/n Interessierte/n historisch aufzuarbeiten.

Ich hoffe, dass diese Diplomarbeit zum besseren Verständnis eines historisch bis dato wenig beachteten Zeitabschnittes beitragen sowie für künftige Arbeiten eine Hilfestellung im Umgang mit fachspezifischer Terminologie darbieten kann.

Muhammad Hudaifa ZAIDAN, Wien den 10.08.2016

1 Einleitung

1.1 Hinweise zur Transkription

Für die Umschrift der arabischen Wörter dieser Diplomarbeit wurde das neue und vereinfachte Transkriptionssystem der Islamologischen Enzyklopädie von Prof. Dr. Amir Zaidan übernommen.

In Band 1 „At-tafsiir / Der Quraan-Text und seine Transkription und Übersetzung“ der zwölfbändigen Enzyklopädie wird die Methodik dieser praktischen Transkription näher erläutert:

„Für die Umschrift der arabischen Wörter wurde für diese Islamologische Enzyklopädie ein eigenes, ausschließlich auf den üblichen Buchstaben des deutschen Alphabets beruhendes System entwickelt, um andere alte, komplizierte und nur für Kundige konzipierte Transliterationen zu vermeiden. Die weit verbreitete orientalistische Transliteration wurde von der „Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“ als eine Sonderschrift mit Strichen, Punkten, Haken usw. in Europa im 19. Jahrhundert entwickelt. Sie war früher nötig, um arabische Texte einigermaßen korrekt mit lateinischen Buchstaben zu erstellen, weil es mit den Schreibmaschinen damals nicht möglich war, beide Schriften, die Arabische und die Lateinische, in einem Text zu schreiben.

Im Zeitalter der Digitalisierung ist diese orientalistische Lösung der Transliteration m. E. obsolet geworden, da es heutzutage Standard ist, unterschiedliche Schriftsysteme wie Arabisch und Deutsch gemeinsam in einem Text zu schreiben. Ebenfalls ist diese Transliteration für die Zielgruppe derjenigen, die des Arabischen nicht mächtig sind, ungeeignet, weil man hierfür Arabisch kennen und zusätzlich die Umschrift erlernen muss. Doch wenn man Arabisch lesen kann, dann liest man den Text auf Arabisch, und wenn man kein Arabisch kann, dann ist man auch nicht im Stande die orientalistische Transliteration zu lesen.

Die von mir entwickelte Schrift ist für Personen gedacht, die (noch) kein Arabisch können, aber befähigt werden sollen, Arabisch zu lesen. Deshalb verwende ich hier eine neue Transliteration, was die Buchstaben betrifft, und eine Transkription unter Berücksichtigung der arabischen Grammatik und Aussprache- und Leseregeln, was die Übertragung der Wörter betrifft. Diese Methode ermöglicht jedem Deutschsprachigen ohne Vorkenntnisse und nur mithilfe der bereits bekannten deutschen Buchstaben, schnell und unkompliziert den so transkribierten arabischen Text annähernd korrekt auszusprechen.

Bei der Aussprache der transkribierten Wörter ist unbedingt folgendes zu beachten:

ch steht für خ (chaaء) und ist immer wie „ch“ in „Buch“ auszusprechen.

d steht für د (daal) und ist immer wie das deutsche „d“ auszusprechen.

d steht für ض (daad) und ist immer wie das arabische ض (empha-tisches d des Obergaumens) auszusprechen. Bei Fettschrift ist es nicht fett.

dh steht für ذ (dhaal) und ist immer wie das englische „th“ in „the“ auszusprechen.

dh *steht für ظ (dhaaء) und ist immer wie das arabische ظ auszusprechen. Bei Fettschrift ist es nicht fett.*

dsch steht für ج (dschiim) und ist immer wie das stimmhafte „dsch“ in „Dschungel“ auszusprechen.

gh steht für غ (ghain) und ist wie das deutsche „Gaumenzäpfchen-r“ auszusprechen.

h steht für هـ (haaء) und ist immer wie das deutsche „h“ in „Hand“ auszu-sprechen. In der gesamten Umschrift wird „h“ niemals als Dehnungszeichen verwendet.

h *steht für ح (haaء) und ist immer wie das arabische ح (scharfes „gehecheltes“ h) auszusprechen. Bei Fettschrift ist es nicht fett.*

q steht für ق (qaaf) und ist immer wie das arabische ق (am Zäpfchen gebildetes emphatisches k) auszusprechen.

r steht für ر und ist immer wie ein Zungen-r auszusprechen.

t steht für ت (taaء) und ist immer wie das deutsche „t“ auszu-sprechen.

t *steht für ط (taaء) und ist wie das arabische ط (emphatisches t) auszu-sprechen. Bei Fettschrift ist es nicht fett.*

th steht für ث (thaaء) und ist immer wie das stimmlose englische „th“ in „three“ auszusprechen.

s steht für س (siin) und ist wie das scharfe stimmlose „s“ in „dass“ auszusprechen.

s *steht für ص (saad) und ist immer wie das arabische ص auszu-sprechen. Bei Fettschrift ist es nicht fett.*

sch *steht für ش (schiin) und ist wie das deutsche „sch" in „Schule" auszusprechen.*

z *steht für ز (zai) und ist immer wie das deutsche „s" in „Sieg" auszusprechen.*

w *steht für و (waaw) und ist immer wie das englische „w" in „weekend" auszu-sprechen.*

' *steht für ع ('ain) und wird nur im deutschen Text wie bei „Ka'bah" verwendet.*

ع *steht für den Buchstaben ع ع ain (stimmhafter Rachen-Reibelaut) und wird dementsprechend ausgesprochen, wie bei „عaalamiin عالمين". Es wird nur in der Transkription und nicht im deutschen Text verwendet.*

ء *steht für den arabischen Buchstaben ء (hamzah) und wird dementsprechend ausgesprochen, wie bei „yuءmin يؤمن". Es wird nur in der Transkription und nicht im deutschen Text verwendet.*

Doppelte Vokale (aa, uu, ii) werden gedehnt ausgesprochen.

*Doppelte Buchstaben müssen immer doppelt ausgesprochen werden, wie „n" in „Annahme" Diese werden zur besseren Lesbarkeit zum größten Teil mit einem Bindestrich (-) getrennt, wie „asch-schams, as-samaaء, il-la, ar-ra**h**iim, in-na, im-ma, a**t-t**aariq, a**s-s**aalihaat, ad-daar, lil-laah, etc.*

Der Bindestrich (-) hat fast überall die Funktion einer sehr kurzen Sprech-pause. Wichtige Ausnahmen sind:

- *Die Trennung zwischen „s" und „t" wie bei „nas-taعiin نستعين"; dies soll verhindern, dass „s" als „sch" ausgesprochen wird.*
- *Die Trennung innerhalb eines Wortes wie bei „scha-dscharah شجرة", damit es nicht falsch als „schad-schara", wie bei „ih-dina إهدنا", damit es nicht als „iidina", und wie bei „fa-yas-charuuna فيسخرون", damit es nicht als „faiascharuuna" ausgesprochen wird.*
- *Die Trennung innerhalb eines Wortes wie bei „qur-aan قرآن" und „adعiyaa-a أدعياء", damit Hamzah (ء) ausgesprochen werden kann."*[1]

[1] Vgl. Zaidan, Amir, At-tafsiir: Der Quraan-Text und seine Transkription und Übersetzung (Wien 2009), S. 6-8.

1.2 Einleitende Worte

Ausgangspunkt des ersten historisch belegten Gesellschaftsvertrages in der Menschheitsgeschichte, der Charta von Madiinah, ist die Auswanderung der Muslime von Makkah (Mekka) nach Madiinah und die Ankunft des Propheten Mu**h**ammad in Qubaaʾ am 12. Rabiiʿ Al-awwal (24. September 622 n. Chr.). Diese Zäsur ist in der Geschichtsschreibung unter dem arabischen Begriff Hidschra geläufig, was mit Auswanderung oder Auszug übersetzt werden kann. Die Hidschra stellt zudem den Beginn der islamischen Zeitrechnung dar, welche 17 Jahre nach dem Ereignis unter dem zweiten Kalifen ʿUmar Bnul-chattaab eingeführt wurde.

Madiinah, vormals unter dem Namen Yathrib bekannt, war eine multireligiöse und multiethnische Oasenstadt. Hier lebten in Koexistenz altarabische Stämme, die aus dem Süden der arabischen Halbinsel eingewandert waren, neben jüdischen Stämmen, die ursprünglich aus dem Norden der Levante als Flüchtlinge vor den Repressalien des Römischen Reiches emigriert waren. Auch Beduinenstämme aus dem Umland der Stadt spielten eine politische Rolle und waren Teil der Bevölkerungsstruktur. Stammeskonflikte wurden durch Bündnispolitik geregelt, aufgrund von Fehden, Blutrache und politischem Einfluss sorgten sie für eine äußerst instabile Lage in der Stadt. Als Unbeteiligter sollte Mu**h**ammad deshalb als Vermittler zwischen den unterschiedlichen Interessengruppen fungieren. Aus diesem Kontext heraus entstand der erste historisch dokumentierte Gesellschaftsvertrag in der Menschheitsgeschichte.

Hauptfunktion der Charta von Madiinah war die Regulierung der ethischen Beziehungen innerhalb und zwischen den verschiedenen religiösen wie ethnischen Gruppierungen. Fachexperten wie der islamische Theologe Prof. Muhammad Hamidullah attestieren dieser ersten Verfassung einen revolutionären Charakter. Er schreibt in diesem Zusammenhang: „In nur wenigen Wochen wurden alle Einwohner des Gebietes durch den Propheten zusammengeführt, um einen Stadtstaat zu begründen, in dem Muslime, Juden, Heiden und wahrscheinlich auch Christen - deren Zahl jedenfalls sehr gering war - durch einen Gemeinschaftsvertrag in staatlicher Organisation vereinigt wurden“.[2] Durch diese erste Verfassung des ersten islamischen Stadtstaates wurde Madiinah eine multireligiöse Republik mit föderativer Struktur, deren Staatsoberhaupt durch Wahlen an die Macht kam.

[2] Augustin, Georg, Sailer-Pfister, Sonja, Vellguth (Hsg.), Klaus, Christentum im Dialog: Perspektiven christlicher Identität in einer pluralen Gesellschaft (Freiburg 2014), S.279.

Besonderes Augenmerk widmet Hamidullah demnach dem Umstand „[…], dass die selbstständigen jüdischen Dörfer nach der Verfassung dieses Stadt-Staates aus freien Stücken dem Bündnisstaat beitraten und Mu**h**ammad als Obersten Herrscher anerkannten, […]", was widerum bedeutet, „[…] dass auch die nicht-muslimischen Untertanen im politischen Leben des Landes Stimmrecht bei der Wahl des Leiters des muslimischen Staates besaßen."[3]

Die Charta von Madiinah besteht aus zwei Schriftstücken, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten entstanden. Sie kann inhaltlich in sechs Artikel gegliedert werden, die wiederum aus mehreren dutzend Absätzen bestehen. Diese zwei Verträge, die zusammen die erste Verfassung Madiinahs darstellen, sind bis heute in der ältesten erhalten gebliebenen Propheten-Biographie von *Ibn Ishaaq* (gest. 767) mit dem Titel *As-Siirah an-Nabawiyya* (Das Leben des Propheten) überliefert. In Werken *Muhammad at Medina* bejahen Islamforscher wie Prof. Montgomery Watt die Authentizität des Textes indem er schreibt: *„Der Text (Vertrag von Madiinah) gilt allgemein als authentisch"*[4]. Bestätigt wird diese Ansicht auch von anderen Islamwissenschaftlern wie Prof. Eberhard Serauky, der betont, dass *„die Authentizität des Dokumentes außer Zweifel steht"*[5].

Katholische Theologen wie Prof. Hans Küng relativieren diese Fachmeinungen und attestieren jenen HistorikerInnen Übertreibung, die einen simplen Bündnisvertrag zu einer Verfassung erheben wollten. Dazu heißt es von Küng: *„Man hat bisweilen übertrieben eine Verfassung, ja die Gemeindeordnung von Medina genannt"*[6]. Religionswissenschaftler wie Karen Armstrong widersprechen jedoch den Ansichten Küngs. Laut Armstrong stellen die umfangreichen Funktionen der Charta von Madiinah durchaus einen verfassungsgeltenden Anspruch. Hierzu schreibt Armstrong: *„Muhammad war zum Führer einer Stammesgruppe geworden, die nicht durch Blutsverwandtschaft, sondern durch eine gemeinsame Ideologie verbunden war, was für die arabische Gesellschaft eine erstaunliche Erneuerung bedeutete. Niemand wurde gezwungen, zur Religion des Koran überzutreten, aber Muslime, Heiden und Juden gehörten alle der einen „umma"(Gemeinschaft) an, durften sich nicht angreifen und hatten geschworen, sich gegenseitig zu beschützten"*[7].

Muslimische Theologen wie Prof. Hüseyin Atay stimmen den Betrachtungsweisen Armstrongs zu. Er misst jenem Teil, der das muslimisch-jüdische Zusammenleben regelt, eine

[3] Hamidullah, Muhammad, Der Islam: Geschichte, Religion, Kultur (München 1991), S.224.
[4] Watt, Montgomery, Muhammad at Medina (Oxford 1956), S.151-174.
[5] Serauky, Eberhard, Geschichte des Islam: Entstehung, Entwicklung und Wirkung: Von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts (Berlin 2003), S.89.
[6] Küng, Hans, Der Islam: Geschichte, Gegenwart, Zukunft, 4. Auflage (München 2010), S.145-146.
[7] Armstrong, Karen, Kleine Geschichte des Islam (Berlin 2001), S.28.

historische Bedeutsamkeit zu, da hier den Juden erstmals in der Geschichte in der Position einer Minderheit grundlegende Rechte zugesprochen wurden. Die verfassungsgebende Gleichstellung war ein Novum im bisherigen Umgang mit Juden als Minderheit[8]. Eine Übersicht über Verfassungsbestimmungen der Charta von Madiinah machen diese Schlussfolgerungen nachvollziehbar. Demnach heißt es in Artikel 5 der Verfassung:

(2) Die Juden von Banu-'auf sind eine Ummah mit den Iimaan-Bekennenden.

(3) Die Juden haben ihre Lebensweise (diin) und die Muslime haben ihre Lebensweise, so auch ihre Maula und sie selbst, außer demjenigen, der Unrecht tut oder Verbotenes macht; denn dieser schadet ausschließlich sich selbst und den Mitgliedern seines Haushalts.

In den Paragraphen 4 bis 9 werden zudem die verschiedenen jüdischen Stämme aufgezählt und ihre Gleichwertigkeit untereinander betont. Hier heißt es wie folgt:

(4) Die Juden von Banun-nadschdschaar haben das Gleiche (an Rechten) wie die Juden von Banu-'auf.

(5) Die Juden von Banul-haarith haben gleiche Rechte wie die Juden von Banu-'auf.

(6) Die Juden von Banu-saa'ida haben gleiche Rechten wie die Juden von Banu-'auf.

(7) Die Juden von Banu-dschuscham haben gleiche Rechte wie die Juden von Banu-'auf.

(8) Die Juden von Banul-aus haben das Gleiche (an Rechten) wie die Juden von Banu-'auf.

(9) Die Juden von Banu-tha'labah haben das Gleiche (an Rechten) wie die Juden von Banu-'auf, außer demjenigen, der Unrecht tut oder Verbotenes macht; denn dieser schadet ausschließlich sich selbst und den Mitgliedern seines Haushalts.

Die Zahl der Stämme, die sich an diesem Bündnisvertrag beteiligten, lag bei insgesamt 18. Angesichts der inhaltlichen Formulierung wird der sozialstaatliche Charakter der Charta deutlich, da sie ethisch-moralische Prinzipien im Umgang mit verschiedenen Gesellschaftsgruppen definiert und festlegt. Außerdem wird darauf hingewiesen, dass in der gesamten Charta der Begriff *Gerechtigkeit* am häufigsten vorkommt. [9]

[8] Atay, Hüseyin, Islam´in Siyasi Olusumu (Ankara 1999), S.116.
[9] Eliacik, Ihsan, Adalet Devleti (Ankara 2003), S.167-169.

Dieser Umstand passt zur quraanischen Aufforderung nach aktivem Einsatz für Gerechtigkeit. Hierzu heißt es in diversen Suren:

> *„Ihr, die den Iimaan verinnerlicht habt! Bemüht euch eurer Verpflichtung ALLAAH gegenüber nachzukommen und seid Zeugen in gerechter Weise! Die Abneigung einer Gemeinschaft gegenüber darf euch nicht dazu veranlassen, ungerecht zu sein. Seid gerecht, dies ist näher zur Ehrfurcht, und erweist euch ehrfürchtig ALLAAH gegenüber! Gewiss, ALLAAH ist dessen allkundig, was ihr tut“*[10] *(5:8)*

> *„ALLAH gebietet die Gerechtigkeit, die Güte und den Verwandten gegenüber die Freigiebigkeit, und verbietet das Verwerfliche, das Missbilligte und die Aggression. Er ermahnt euch, damit ihr euch besinnt.“*[11] *(16:90)*

Als Essenz und wesentlichsten Kerncharakter der Charta von Madiinah muss hervorgehoben werden, dass Prophet Mu**h**ammad die verschiedenen religiösen und ethnischen Lager und Gruppierungen Madiinahs zu einer Gemeinschaft einte, deren Rechte und Pflichten durch Verträge vereinbart und akzeptiert wurden.

[10] Zaidan, Amir, At-tafsiir: Der Quraan-Text und seine Transkription und Übersetzung (Wien 2009), S.188.
[11] Ibid. S.454.

1.3 Aktuelle Forschungsarbeiten zur Charta von Madiinah

Das folgende Unterkapitel soll einen Überblick über diverse Forschungsarbeiten der jüngeren Zeit im Zusammenhang mit der Charta von Madiinah zusammenfassen und veranschaulichen.

S. A. Arjomand bezeichnet in seinem Artikel, erschienen in *International Journal of Middle Eastern Studies 41*, die Charta von Madiinah als Prototyp islamisch-öffentlichen Rechts. Seiner Ansicht nach stellt der Teil der Charta, der das Zusammenleben mit den jüdischen Stämmen Madiinahs regelt, einen Vertrag mit dem Stamm der Quraid**d**ah dar, der erst zu einem späteren Zeitpunkt in das Gesamtdokument eingeflossen sei. Als Hinweis zitiert Arjomand die Quraanstelle 8:58 in der es heißt: *„Solltest du von Leuten Verrat fürchten, dann löse mit ihnen den Vertrag ebenfalls auf! ALLAAH liebt nicht die Verräter!"*[12]

Dabei verweist er auf den bekannten Siirah-Schreiber Al-waaqidiy, der diese Stelle in Verbindung mit den Qainuqaa´ bringt.[13]

In seinem Artikel *Ummah in the Constitution of Medina* beschreibt F. M. Denny die *Ummah* als Gemenge von Gläubigen, Muslimen und Juden, auch wenn er die Juden als separate Randerscheinung der Ummah klassifiziert. Er sieht in der Charta von Madiinah in erster Linie einen politisch-militärischen Vertrag, der den Zweck hat die Stadt und ihre Bewohner vor äußeren wie inneren Gefahren zu schützen. Die Juden hätten dabei die Option als spezielle Gruppe, hier verwendet Denny den Ausdruck *„sub-ummah"*, eine eigenständige Partei mit religiöser Autonomie im Dokument darzustellen. Artikel 6 bezeichnet Madiinah in Paragraph 8 als *unverletzlich (sichere Zone) für die Unterzeichner dieser Vereinbarung*, was laut Denny den Faktor Lokalität und Territorialität betont. Bezüglich der Grundpfeiler der Ummah beschreibt Denny den partiellen Bedeutungsverlust der Verwandtschaft zugunsten der Religionszugehörigkeit. Die Ummah sei demnach eine Art Superstamm, mit Gott und Mu**h**ammad als letzte Instanzen und Autoritäten. Keine inhaltliche Aussage, die im Zusammenhang mit der Ummah steht, stünde dabei im Widerspruch zum Quraan. Stattdessen bestätigen und ergänzen sich laut Denny beide Quellen inhaltlich.[14]

In Moshe Gils Artikel, erschienen in *Israel Oriental Studies 4*, wird Prophet Mu**h**ammad, aufgrund des Vertrages, der bereits im Rahmen des Treueeides von ´Aqabah unmittelbar vor

[12] Ibid, S.306.
[13] Arjomand, Said Amir, The Constitution of Medina: a Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the Umma, in: International Journal of Middle Eastern Studies 41 (Cambridge 2009), S.555-575.
[14] Denny, F. M., Ummah in the Constitution of Medina, in: Journal of Near Eastern Studies 36 (Chicago 1977), S.39-47.

Beginn der Hidschra vereinbart worden war, eine anti-jüdische Politik unterstellt. Diese Ansicht entspringt einem Bericht, dessen Authentizität anzuzweifeln ist, da das Thema Juden in den bekannten Quellen in keinem Zusammenhang mit der Einigung von ´Aqabah steht. Laut Gil seien die Juden keine eigenständige Vertragspartei, werden jedoch als Klienten der nicht-jüdischen Stämme erwähnt. Einige von Gils aufgestellten Ergänzungen lassen sich nicht mit bisher bekannten arabischen Sitten und Traditionen in Einklang bringen.[15]

Laut A. Gotos Analyse, veröffentlicht in *Orient: Report of the Society for Near Eastern Studies in Japan 18*, seien die großen jüdischen Stämme Na**d**iir, Qurai**d**ah und Qainuqaa´ kein Bestandteil der Charta von Madiinah und ihre Vereinbarungen mit Mu**h**ammad auch kein Bestandteil dieser Verfassung. Abgesehen von diesem Vertrag setzte Mu**h**ammad laut Goto ein Dokument für jene Juden auf, die ihre eigenen Stämme gegründet hatten. Die sechs jüdischen Gruppen mit der Bezeichnung "yahud bani so und so" seien nicht die Gruppierungen der Juden, sondern jene der Araber Madiinahs.[16]

The First Written Constitution in the World: An Important Document of the Time of the Holy Prophet ist eine erweiterte Ausführung von M. Hamidullahs *"The First Written Constitution on the World"*, veröffentlicht in *The Islamic Review* 1941. Darin teilt Hamidullah das Gesamtdokument in zwei Teile. Der erste Teil beinhalte die Vereinbarungen zwischen den beiden Gruppen der Muslime, den *Muhadschiruun* aus Makkah sowie den *Ansaar* aus Madiinah und gehe auf das erste Jahr nach der Hidschrah zurück. Im zweiten Teil werde die Rechtslage zwischen den Muslimen und Juden Madiinahs geregelt, eine Vereinbarung die nach der Schlacht von *Badr* entstand. Hamidullah vertritt die Ansicht, dass das Dokument als Verfassung des ersten islamischen Stadtstaates von Madiinah promulgiert worden war. Es beinhalte die staatliche Autoritätsstruktur sowie die Verpflichtungen sowohl des Gesetzgebers als auch der Bewohner Madiinahs. Ausserdem werden weitere wichtige Erfordernisse wie die soziale Absicherung für Bedürftige im Rahmen sozialstaatlicher Prinzipien als elementares Charakteristikum erwähnt. Das Bedürfnis nach Rechtsschutz wurde von Einzelnen auf die gesamte Gemeinschaft übertragen. Die höchste rechtssprechende Instanz wurde mit der Person Mu**h**ammads besetzt.[17]

---

[15] Moshe, Gil, The Constitution of Medina: A Reconsideration, in: Israel Oriental Studies 4 (Tel Aviv 1974), S.44-66.

[16] Goto, Akira, The Constitution of Medina, in: Orient: Report of the Society for Near Eastern Studies in Japan 18 (1982), S.1-17.

[17] Hamidullah, Muhammad, The First Written Constitution in the World: An Important Document of the Time of the Holy Prophet, 3d rev. ed. (Lahore/Pakistan 1975).

Michael Leckers Werk *The Constitution of Medina: Muḥammad's First Legal Document* beinhaltet eine kritische Betrachtung der beiden Teile des Dokuments auf Grundlage der klassischen Quellen *Ibn Is**h**aaq* und *Abu `Ubayd*. Jeder übertragenen Klausel des Dokuments folgt eine Übersetzung nach Julius Wellhausen[18], Arent Jan Wensinck [19], W. Montgomery Watt[20] sowie nach Robert B. Serjeant[21]. Die Übersetzungen werden mit entsprechenden philologischen als auch historischen Diskussionen kommentiert. Die Ergänzungen beinhalten historische Kontexte des Dokuments, nehmen Bezug auf historische Einstimmigkeiten und untersuchen die Präservierung Ibn Is**h**aaqs Rezension, die an manchen Stellen von einer Überlieferungskette (*Isnaad)* begleitet wird.[22]

In seinem Artikel *Muhammad, the Jews and the Constitution of Medina: Retrieving the Historical Kernel* beschreibt Rose die Theorie, wonach das Dokument aus mehreren Vereinbarungen zu unterschiedlichen Zeitpunkten besteht und teilt damit Serjeants Ansichten. Dabei beschreibt er das Gesamtdokument als ein skelettartiges Gerüst, das mit der Historiographie aus der islamischen Frühzeit *(Siirah)* harmoniert, wodurch sich beide Elemente problemlos zu einem kompatiblem Narrativ ergänzen lassen. Eine weitere Überprüfung der Siirah wird mithilfe des Abgleiches der exakten Datierung einzelner Quraanverse ermöglicht. Das Dokument, der Quraan sowie die Siirah werden aufeinander abgestimmt, um ein Narrativ auf Grundlage probabilistischer Wahrheit bereitstellen zu können. Die Verbindungen und Verflechtungen dieser drei Kontrollpunkte lassen letztendlich auf die Schlüssigkeit des Dokumentes schließen. Der Artikel bietet zudem einen brauchbaren Überblick hinsichtlich der Sekundärliteratur, enthält jedoch auch einzelne Fehler, wie die Tatsache, dass der jüdische Stamm der Qainuqaa´ in der Goldschmiedekunst und nicht in der Produktion von Waffen und anderen Metallgegenständen spezialisiert war. An einer weiteren Stelle wird der jüdische Stamm der Na**d**iir als Verbündeter der Aus angeführt, wobei er laut Quellenlage mit dem arabischen Stamm der Chazradsch aliiert war.[23]

Laut Uri Rubin vertreten die teilnehmenden jüdischen Stämme des Dokuments nicht die jüdischen Hauptstämme Madiinahs. Vielmehr seien das jene Stämme gewesen, die weder

[18] Vgl. Wellhausen, Julius, Muhammads Gemeindeordnung von Medina, online unter: http://archive.org/stream/medinavordemisl00sagoog#page/n74/mode/2up, abgerufen am 26.10.2016
[19] Vgl. Wensinck, Arent Jan, Muhammad and the Jews of Medina, in: W. H. Behn (Hrsg.), Klaus Schwarz Verlag (Freiburg im Breisgau 1975), S.52–61.
[20] Vgl. Watt, Montgomery, Muhammad at Medina (Oxford 1956), S.221-225.
[21] Serjeant, Robert B., The Constitution of Medina, in: Islamic Quarterly 8 (London 1964), S.3-16, Nachdruck in: Serjeant, Robert B., Studies in Arabian History and Civilisation (London 1981).
[22] Lecker, Michael, The Constitution of Medina: Muḥammad's First Legal Document (Princeton 2004).
[23] Rose, Paul Lawrence, Muhammad, the Jews and the Constitution of Medina: Retrieving the Historical Kernel, in: Der Islam. Band 86, Heft 1, (Berlin 2009), S.1-29.

über ein eigenes Territorium, noch über ein ausgeprägtes Stammesbewusstsein verfügten. Sie seien vielmehr Klienten unterschiedlicher arabischer Stämme gewesen, die auf deren Siedlungsgebiet hausten. Mu**h**ammads neue Einheit basierte demnach auf Territorium und die jüdischen Hauptstämme siedelten außerhalb Madiinahs. Mu**h**ammads Gemeinschaft beruhte auf einer gemeinsamen religiösen Orientierung und bezog die Juden als eine „Gemeinschaft von Gläubigen" mit ein. Dabei genossen sie kompletten Schutz, auch hinsichtlich ihrer religiösen Lebensweise.[24]

In seinem Artikel *The Constitution of Medina* beschreibt Serjeant die Verfassung Madiinahs als ein Produkt mehrerer Vereinbarungen und Verträge, die auf unterschiedliche Phasen der Aktivität Mu**h**ammds in Madiinah zurückgehen. Mehrere Abschnitte formen demnach ein Gesamtdokument, welches letztendlich aus acht unterschiedlichen Vereinbarungen bestünde.[25]

Wellhausens Analyse der Charta von Madiinah ist für heutige Erkenntnisse immer noch wertvoll. Auch Wellhausen sieht alle Bewohner Madiinahs als Angehörige der *Ummah*, wenngleich kein unbedeutender Teil des Stammes der Aus den Islam vor der Schlacht von Chandaq im fünften Jahr der Hidschrah noch nicht angenommen hatte. Nach Wellhausens Vermutungen seien die jüdischen Hauptstämme Klienten der nicht-jüdischen Stämme Madiinahs gewesen und aus diesem Grund nicht mit ihrem eigentlichen Namen im Dokument aufgeschienen.[26]

[24] Rubin, Uri, The 'Constitution of Medina': Some Notes, in: Studia Islamica 62 (Paris 1985), S.5-23.
[25] Serjeant, Robert B., The Constitution of Medina, in: Islamic Quarterly 8 (London 1964), S.3-16, Nachdruck in: Serjeant, Robert B., Studies in Arabian History and Civilisation (London 1981).
[26] Wellhausen, Julius, Muhammads Gemeindeordnung von Medina (Berlin 1889), S.65-83. Online unter: http://archive.org/stream/medinavordemisl00sagoog#page/n74/mode/2up, abgerufen am 26.10.2016

1.4 Forschungsfrage und Methodik

Wie bereits erwähnt befasst sich die vorliegende Diplomarbeit mit der ersten Verfassung des ersten islamischen Stadtstaates in Madiinah im 7. Jahrhundert. Dabei stellt sich die Forschungsfrage inwieweit die Charta von Madiinah das soziale und politische Leben in Madiinah vor der ersten Konstituierung beeinflusste und welchen generellen Stellenwert dieser Gesellschaftsvertrag hatte. Ziel dieser Arbeit ist es den historischen Kontext im Rahmen der Entstehung und Durchsetzung dieser ersten medinensischen Verfassung zu erfassen und zu analysieren. Dabei werden mehrere Bereiche untersucht, die sich mit der Authentizität und revolutionären Fortschrittlichkeit sowie der gesellschaftspolitischen Tragweite der Charta von Madiinah beschäftigen.

In der Gliederung und Strukturierung der Thematik setzt die vorliegende Arbeit zunächst an einer näheren Quellenanlyse an, wobei die Hauptquelle der *Siirah* von Ibn Is**h**aaq sowie die **H**adiithwissenschaft als solches einführend behandelt werden. Der zweite Teil der Arbeit stellt das Herzstück dar. Hier wird zunächst die Entstehung der Charta von Madiinah in ihrem sozio-kultur-historischen Kontext aufgearbeitet. Eine Quellenkritik soll in weiterer Folge einen Blick auf die Übermittlungsquellen, die Datierung sowie auf Fragen hinsichtlich der Authentizität ermöglichen. Einer Thematischen Strukturierung der Charta folgt im weiteren Verlauf eine ausführlichere Erläuterung und Analyse einzelner inhaltlicher Schwerpunkte. Mit einem Exkurs zur Verbannung einzelner jüdischer Stämme aus Madiinah soll ein kontroverser Abschnitt im Zusammenhang mit der medinensischen Verfassung näheren Eingang in das Betrachtungsfeld erhalten, ehe eine inhaltliche Zusammenfassung den Abschluss dieser vorliegenden Arbeit bedeutet. Im Anhang finden sich weiters Überlegungen zu Ethik, Moral, Gesellschaft und Staat mit Bezügen zum Islam und der Charta von Madiinah. Dieser Teil soll der Leserschaft einen Einblick in die Denkdimension der vorliegenden Arbeit liefern.

Als Hauptquelle zur Vita *(Siirah)* Mu**h**ammads wurde das klassische Werk *As-Siirah An-Nabawiya* (Das Leben des Propheten) von Mu**h**ammad Ibn Is**h**aaq herangezogen.

1.5 Die Hauptquelle der Siirah (Vita): Muhammad Ibn Ishaaq

Hundert Jahre nach Prophet Mu**h**ammads Tod (632 n. Chr.) hatte sich das Zentrum der arabischen Welt von Madiinah nach Norden in die Levante verschoben. In Damaskus regierte die Umayyaden-Dynastie, die bald von der abbasidischen Opposition im Irak abgelöst werden sollte. In Madiinah wurde das weltliche Treiben der Kalifen im Norden von den zahlreichen Gelehrten, die sich dem Quraan- und **H**adiith-Studium widmeten und über diverse Rechtsfragen stritten, misstrauisch verfolgt.

Mu**h**ammad Ibn Is**h**aaqs Wurzeln liegen im Irak. Sein Großvater wurde im Zuge der muslimischen Expansion nach Norden gefangengenommen und als Sklave nach Madiinah gebracht, wo er nach Annahme des Islams bald die Freiheit erlangte. Der um 704 geborene Ibn Is**h**aaq studierte und lehrte in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts in Madiinah. Er machte sich bereits früh einen Namen als Siirah-Experte. Die Siirah beinhaltet das Studium der Biographie des Propheten Mu**h**ammad und Ibn Is**h**aaq war einer der engagiertesten Siirah-Schreiber. Ende der dreißiger Jahre führte ihn sein Drang nach Wissen und Informationen gar bis nach Alexandrien. Nach seiner Rückkehr nach Madiinah währte sein Aufenthalt jedoch nicht lange. Seine neidischen orthodoxen Gelehrtenkollegen bezichtigten ihn non-deterministischer Neigungen, relativierten seine Überlieferungen und zeigten ihn wegen angeblicher illegitimer Liebesaffären beim umayyadischen Statthalter an. Die Entscheidung Ibn Is**h**aaqs in den Irak auszuwandern ist daher sehr naheliegend. Der Umsturz der Umayyaden in Damaskus durch die abbasidische Opposition sorgte für eine Verschiebung des politischen Zentrums der islamischen Welt in die neu gegründete Stadt Bagdad, die als Anziehungspunkt für viele geistige wie religiöse Strömungen einem Mann wie Ibn Is**h**aaq genau das richtige wissenschaftliche Klima bot. Außerdem fand Ibn Is**h**aaq, der inzwischen Persien und Nordmesopotamien bereist hatte, mit dem zweiten Abbasiden-Kalifen Mansuur (reg. 754 bis 775) einen Förderer, der das enorme Wissen und die Begabung des Medinensers erkannte. Ende der sechziger Jahre verstarb Ibn Is**h**aaq in Bagdad und hinterließ das erste umfassende Geschichtsbuch der islamischen Welt.

Von den vier Teilen seines Werkes kam der letzte Teil auch als eigenständiges Buch in Umlauf. „Der Anfang“ bildet den ersten Teil der Reihe, der die Entstehungsgeschichte der Welt, die Propheten Adam bis Jesus sowie die Geschichte der arabischen Stämme aus vorislamischer Zeit beinhaltet. „Die Sendung“ und „Die Kämpfe“ bilden die anschließenden Teile, die auf die Vita des Propheten Mu**h**ammad umfangreich eingehen. Im abschließenden

Teil „Die Kalifen“ (re-)konstruiert Ibn Is**h**aaq die Geschichte bis auf seine Zeit. Vom ersten Teil sind noch längere Abschnitte erhalten, während der letzte Teil bis auf wenige Zitate komplett verloren ging. Dank des ägyptischen Grammatikers und Genealogen Ibn Hischaam, gestorben um 830 n. Chr., konnte der Erhalt des zweiten und dritten Teils, die das Leben Mu**h**ammads thematisieren, nahezu lückenlos gesichert werden. Demnach erhielt Ibn Hischaam den Text von einem Schüler Ibn Is**h**aaqs und gestaltete es zu einem eigenständigen Buch um, das bis heute als *die Siirah* (Vita) die berühmteste Prophetenbiographie darstellt.

In seiner Einleitung erklärt Ibn Hischaam wie er bei der Edition der Siirah vorgegangen ist. In der übertragenen und bearbeiteten Form der Siirah von Gernot Rotter wird Ibn Hischaam folglich übersetzt: *„Wenn Gott will, werde ich dieses Buch mit Abrahams Sohn Ismail und jenen aus seiner Nachkommenschaft beginnen, die die Ahnen des Propheten waren, und werde Ibn Ishaqs Berichte darüber anführen. Die anderen Nachkommen Ismails werde ich übergehen und mich ganz auf das Leben des Propheten beschränken. Deshalb werde ich auch auf einige jener Berichte aus Ibn Ishaqs Werk verzichten, in denen der Prophet nicht erwähnt ist, über die es keine koranischen Offenbarungen gibt und die weder als Kommentar noch als Zeugnis für irgendetwas in diesem Buche dienen. Weiterhin werde ich diejenigen von ihm angeführten Gedichte weglassen, die, wie ich festgestellt habe, keinem Kenner der Poesie geläufig sind. Und schließlich werde ich solche Nachrichten nicht wiedergeben, über die zu sprechen entweder widerwärtig ist oder deren Erwähnung einige Leute verletzen würde oder deren Überlieferung mir Bakka´i (der Vermittler des Textes) als nicht gesichert angegeben hat. Alles andere werde ich, wenn Gott will, vollständig wiedergeben, soweit es sicher bekannt und überliefert ist.“* [27]

Aufgrund der Tatsache, dass Ibn Hischaam den größten Teil des zweiten sowie dritten Teils des Bandes von Ibn Is**h**aaq wörtlich übernommen hat, kann man Ibn Is**h**aaq als den eigentlichen Autor bezeichnen und Ibn Hischaam lediglich als Herausgeber des Buches, auch wenn das Gesamtwerk Ibn Is**h**aaqs als verloren gilt. Die zahlreichen Autoren, die Ibn Is**h**aaqs Text zitiert haben, belegen diesen Umstand. Außerdem kennzeichnete Ibn Hischaam die eingeschobenen Erläuterungen zu schwierigen Stellen stets als seine eigenen Worte. Daraus ist abzuleiten, dass es sich bei dem Großteil des Textes um die Worte von Ibn Is**h**aaq handelt, der die Vita des Propheten Mu**h**ammad 120 Jahre nach dessen Tod zusammentrug. Es ist anzumerken, dass unabhängige Vergleichszitate belegen, dass Ibn Is**h**aaq den weitaus größten Teil seines Materials direkt und oft wörtlich von seinen Lehrern übernommen hat, was darauf

[27] Ibn Ishaq, Das Leben des Propheten: As-Sira An-Nabawiya (Kandern im Schwarzwald 1999), S.11.

schließen lässt, dass die Berichte über die Vita Mu**h**ammads bereits im ersten Jahrhundert der islamischen Zeitrechnung schriftlich sowie mündlich im Umlauf waren. Werke wie die seines Lehrers *Az-zuhriy* (gest. um 742), der ein inzwischen verlorenes Buch über die Schlachten des Propheten verfasste oder *´Urwa Bnu-zubair* (gest. 712), ein Großneffe der ersten Frau des Propheten und Begründer der Prophetenbiographie, dienten Ibn Is**h**aaq als Hauptquellen und qualifizieren sich u. a. durch die zeitliche Nähe zum Geschehenen. Gernot Rotter erklärt aufgrund dieser Umstände in der Einleitung seiner Übersetzung Ibn Is**h**aaqs die „überraschende Menschlichkeit", mit der Mu**h**ammad in der Siirah beschrieben wird sowie manchen „kritischen Ton", der sich trotz des redaktionellen Eingriffs Ibn Hischaams erhalten habe. Als Hauptgrund für diesen Umstand führt er an, dass Mu**h**ammad, abgesehen von der Volksfrömmigkeit und einigen Sekten, nicht wie andere Religionsstifter verklärt wurde, wodurch *„der heutige europäische Leser […] deshalb diese menschlichen, ja manchmal allzu menschlichen Züge, die er in der Biographie des Propheten finden mag, weniger der Person Muhammads anlasten als der Ehrlichkeit seiner Biographen".*[28]

[28] Ibid, S.9-12.

1.6 Die Hadiith-Wissenschaft als historische Quelle

Das Werk *`Uluumul-**h**adiith – Einführung in die **H**adiith-Wissenschaft* von Prof. Dr. Amir Zaidan, publiziert als neunter Band im Rahmen der deutschsprachigen Islamologischen Enzyklopädie, stellt für die nähere Erläuterung der Definition und der wissenschaftlichen Methodik dieser klassischen islamwissenschaftlichen Disziplin, die sich mit der Klassifizierung und Überprüfung aller Zusammenhänge im Bereich der Tradierung von Handlungen und Aussprüchen Mu**h**ammads beschäftigt, die momentan einzige deutschsprachige Sekundärliteratur dieser Qualität dar.[29]

Die nachvollziehbare Systematik, auf der diese Disziplin beruht und die von Beginn des zeitlichen Ausgangspunktes stetig weiterentwickelt wurde, qualifiziert die **H**adiith-Wissenschaft als wertvolle historische Quelle zur Bewertung historischer Kontexte im Zusammenhang mit sozialen, politischen und wirtschaftlichen Aspekten der Islamischen Frühgeschichte. Eine nähere Betrachtung des Aufbaus und der Herangehensweise dieser *kritischen Tradierungsdisziplin* übermittelter Aussprüche und Handlungen Mu**h**ammads soll ihre Gültigkeit und wissenschaftliche Relevanz untermauern. Aufgrund der Tatsache, dass dieses historisch wertvolle Feld in der modernen Wissenschaft relativ unbekannt ist, sollen zudem wichtige Charakteristika der **H**adiith-Wissenschaft, die als elementarer quellenkritischer Baustein in dieser Arbeit fungiert, zum besseren Verständnis näher erläutert werden.

1.6.1 Begriffsbestimmungen der arabischen Historiographie: Al-hadiith, Al-chabar und Al-athar

Der Begriff *Al-**h**adiith* gilt als Synonym des arabischen Begriffes *Al-chabar* und bedeutet wörtlich „die Mitteilung, das Gespräch bzw. die Nachricht". Je nach Forschungsdisziplin kann *Al-**h**adiith* unterschiedlich definiert werden. Die **H**adiith-Wissenschaftler verstehen unter diesem Begriff „alles was dem Gesandten Mu**h**ammad zugeschrieben wird, unabhängig davon, ob dieses der Zeit vor oder nach seiner prophetischen Sendung entstammt."[30]

Der linguistisch synonyme Begriff *Al-chabar* schließt unter den **H**adiith-Gelehrten alle Überlieferungen über Mu**h**ammad mit ein. Jedoch differenzieren einige **H**adiith-Wissenschaftler bei *Al-chabar* und schreiben diesem Begriff lediglich jenes zu, was über

[29] Vgl. Zaidan, Amir, 'Uluumul-hadiith: Einführung in die Hadiith-Wissenschaft (Wien 2010).
[30] Ibid, S.50.

Personen aus dem unmittelbaren Umfeld von Mu**h**ammad überliefert wurde, während das was über die Person Mu**h**ammads überliefert wurde exklusiv unter den Begriff *Al-**h**adiith* fällt.

Der Begriff *Al-athar* bedeutet sprachlich „die Spur" bzw. „das Wenige, das man hinterlässt". In Gelehrtenkreisen verstand man darunter ebenso alles, was Mu**h**ammad und seinen Gefährten zugeschrieben wurde, während auch hier einige differenzierten und lediglich alles was den Gefährten Mu**h**ammads zugeschrieben wurde unter *Al-athar* und die Zuschreibungen über Mu**h**ammad unter den Begriff ***H**adiith* subsumierten.[31]

1.6.2 Teildisziplinen der Hadiith-Wissenschaft

Die **H**adiith-Wissenschaft besteht aus diversen Teildisziplinen, die sich auf die Untersuchung und Bewertung unterschiedlicher Forschungsgegenstände des Überlieferungsprozesses spezialisiert haben. Wichtige Teildisziplin umfassen dabei *`Ilmul-asaaniid*, die sich systematisch und speziell mit Fragen über die Bewertung der Überlieferungs- bzw. Tradierungsketten beschäftigt. Die Teildisziplin *`Ilmuth-thiqaat wad-du´afaa´* untersucht die jeweiligen Tradenten und erstellt aufgrund biographischer Profile Einordnungskategorien hinsichtlich Vertrauenswürdigkeit und Mangelhaftigkeit. Die Disziplin *´Ilmul-dscharhi wat-ta´diil* stellt die Wissenschaft über die Tradenten-Kritik dar, während bei *´Ilmul-naasich wa al-mansuuch* eine systematische Wissenschaft über das Aufhebende und das Aufgehobene betrieben wurde. *`Ilmu asmaair-ridschaal* beschäftigt sich mit der Wissenschaft über die Namen der Tradenten und *`Ilmu ghariibil-**h**adiith* mit dem sprachlich Ungewöhnlichen in den **H**adiithen.[32] Dabei haben sich über einen Zeitraum von Jahrhunderten fein säuberliche und leicht nachvollziehbare Unterteilungen, Kategorisierungen und Bewertungsmaßstäbe etabliert, eine mit der Bibelexegese nicht vergleichbare Entwicklung, da die **H**adiith-Wissenschaft vom Beginn und nicht vom deformierten Ende ansetzt. In all diesen und weiteren Teildisziplinen der **H**adiith-Wissenschaft haben bereits früh nach dem Tod Mu**h**ammads Forscher mit ihrer Standardliteratur einen für diese Zeit unbekannten Maßstab an wissenschaftlich-kritischer Genauigkeit gesetzt, sowie einen fruchtbaren Boden für weiterführende Forschungsarbeiten geebnet. Diesem Umstand verdankt die Geschichtswissenschaft heute einen unglaublich detaillierten und weitläufigen Zugang nicht nur zur Person Mu**h**ammad, sondern generell zu historischen Umständen und Zusammenhängen dieser Zeit, in die logischerweise auch die Entstehung der Charta von Madiinah fällt.

[31] Ibid, S.51.
[32] Ibid, S.23.

1.6.3 Hadiith-wissenschaftliche Methodik und Klassifikation

Das gesamte Spektrum des Aufbaus und der Gliederung dieser Wissenschaftsdisziplin abzudecken, würde den Rahmen dieser Diplomarbeit sprengen, weswegen an dieser Stelle ein lediglich grober Überblick über charakteristische Aspekte der Methodik und Klassifikation aufbereitet werden soll. Weiterführende Literaturhinweise sollen es der quellenkritisch interessierten Person ermöglichen, sich bei Bedarf selbstständig mit dem umfassenden Feld der **H**adiith-Wissenschaft zu beschäftigen.[33]

Die gröbste Unterteilung von **H**adiithen erfolgt über die spezifischen **H**adiith-Typen, welche wiederum in zwei Gruppen mit ihren jeweiligen Unterkategorien eingeteilt werden, sowie über nicht spezifische **H**adiith-Typen, die in drei Unterkategorien differenzieren.

Spezifische **H**adiith-Typen werden zum einen hinsichtlich ihrer Anzahl an Tradenten, zum anderen hinsichtlich ihrer Akzeptanz sowie ihrer Nicht-Akzeptanz eingeteilt. Hinsichtlich der Anzahl der Tradenten werden **H**adiithe in drei Abstufungen unterteilt: *Al-**h**adiithul-mutawaatir, Al-**h**adiithul-masch-huur* sowie ***H**adiithul-aa**h**aad*. *Al-**h**adiithul-mutawaatir* beschreibt „[…] jeden **H**adiith, der in jeder der Tradenten-Generationen, vom Anfang bis zum Ende der Tradierungskette, von einer großen Tradentenmenge überliefert wird, die gewohnheitsgemäß eine Falschaussage nicht hat absprechen können." Unter *Al-**h**adiithul-masch-huur* versteht man jeden „[…] **H**adiith, der in jeder Tradenten-Generation über mindestens drei Tradierungswege überliefert wurde, ohne ein Mutawaatir zu sein." Die dritte Abstufung des ***H**adiithul-aa**h**aad* steht für jeden „[…] **H**adiith, der weder als mutawaatir noch als masch-huur gilt bzw. jeder **H**adiith, der von einem bzw. zwei oder mehr Tradenten überliefert wird, ohne die Bedingungen eines Mutawaatir- bzw. Masch-huur-**h**adiith zu erfüllen."

Angesichts der Akzeptanz sowie Nicht-Akzeptanz von **H**adiithen wird wiederum in drei Kategorien unterteilt, wobei die Rangfolge auch hier mit dem nach strengen Bewertungsmaßstäben akzeptiertesten **H**adiith beginnt: *Al-**h**adiithus-sa**h**ii**h*** (der makellose **H**adiith)*, Al-**h**adiithul-hasan* (der mittelmäßige **H**adiith) *und Al-**h**adiithud-da´iif* (der mangelhafte **H**adiith).

Die zweite Kategorie der nicht spezifischen **H**adiith-Typen befasst sich mit nicht eindeutig zuordenbaren **H**adiithen, die in allen o.g. Kategorien vorkommen können. **H**adiithe, die zu

[33] siehe Zaidan, Amir, `Uluumul-hadiith – Einführung in die Hadiith-Wissenschaft (Wien 2010).

dieser Kategorie gehören werden wiederum in diverse Unterkategorien eingeteilt, auf die an dieser Stelle nicht weiter eingegangen wird.

Auch die im Umlauf nachweislich fälschlichen **H**adiithe wurden von den klassischen **H**adiith-Gelehrten systematisch unter der Kategorie *Al-**h**adiithul-mauduu´* zusammengefasst und gesammelt.[34]

Dieser weitmaschige und grobe Überblick einer Wissenschaftsdisziplin, die über Jahrhunderte systematisch weiterentwickelt wurde und in anderen Religionen unbekannt ist, soll einen kleinen Einblick über die Bedeutung und Relevanz im kritischen Umgang mit tradiertem Material verdeutlichen und die Berücksichtigung als historische Quelle im Rahmen dieser Diplomarbeit verständlich machen.

[34] Ibid. S.205-234.

2 Zur Politikgeschichte der Charta von Madiinah

2.1 Die Charta von Madiinah im historischen Kontext

Der antike Name Madiinahs lautet *Yathrib*, eine von fruchtbarem Boden umgebene Oase mit vergleichsweise großen Wasservorkommen. Schwarze vulkanische Gesteinsmassen prägen die Umgebung und das Umland von Madiinah. Die größten dieser vulkanischen Ausbreitungsflächen sind ***H**arratu-waaqim* im Osten und ***H**arratu-wabarah* im Westen. ***H**arratu-waaqim* ist fruchtbarer und daher auch bevölkerungsreicher als ***H**arratu-wabarah*. Nördlich von Madiinah erhebt sich der Berg *U**h**ud*, südwestlich der Berg *´Asiir*. Die bekanntesten der zahlreichen Täler der Region sind *Waadi Ba**t-h**aan*, *Mudhainib*, *Ma**hdh**ur* und *Al-´qiiq*. Diese Täler erstrecken sich in Süd-Nord-Ausrichtung und laufen in *Rumah*, einer Wasserschnittstelle zusammen.[35]

Die *Harran*-Inschriften aus der Zeit des babylonischen Königs *Nabonid* 552 v. Chr. dokumentieren bereits den Namen *Yathrib* und belegen damit den antiken Namen dieser Ortschaft.[36] Die Informationslage zur vorislamischen Geschichte der Stadt ist eher dürftig und unzureichend. Erst eine Auseinandersetzung mit der islamischen Geschichte verschafft ein klareres Bild.

2.1.1 Die jüdischen Stämme Madiinahs

Es gibt zahlreiche Theorien über die Immigrationsströme sowie die Ankunftszeit und Niederlassung jüdischer Einwanderer in Madiinah und in den **H**idschaaz im Generellen. Die am häufigsten vertretene Meinung geht von einer Emigration aus dem historischen *Al-schaam* (Groß-Syrien) im 1. und 2. Jhd. n.Chr. aus, nachdem die Römer im 1. Jhd. v.Chr. ihren militärischen Machtbereich über Syrien und Ägypten, sowie über die Nabatäer im 2. Jhd. n. Chr. ausweiten konnten. Die Präsenz der Römer veranlasste zahlreiche jüdische Stämme nach Süden in Richtung Arabische Halbinsel, außerhalb des gefürchteten römischen Einflussbereiches, auszuwandern. Vor allem nach der Niederwerfung der jüdischen Revolte gegen die Römer unter Kaiser Titus 70 n. Chr. stieg die Zahl der jüdischen Immigranten in den **H**idschaaz. Einige dieser jüdischen Migranten ließen sich in Yathrib nieder. Eine weitere jüdische Migrationswelle erreichte Yathrib nach einer erneuten Niederschlagung jüdischer Rebellion während der Amtszeit Kaiser Hadrians zwischen 132 und 135 n. Chr. Diese beiden

[35] Al Umari, Akram Diya, Al Mujtama al Madani fi ahd al Nubuwah (Herndon 1991), S.43.
[36] Ali, Jawaad, Al-mufassal fiy taariichul-´arab qablul-islaam (Beirut 2001), S.265.

jüdischen Einwanderergruppen bildeten hauptsächlich die jüdische Gemeinschaft in Madiinah sowie im **H**idschaaz.[37]

Die Juden des Stammes Na**d**iir sowie des Stammes Qurai**d**ah ließen sich wegen des fruchtbaren Landes sowie aufgrund der strategisch günstigen Lage der Karawanenroute nach Syrien in Yathrib nieder. Sie siedelten bei ***H**arratu-waaqim*, dem fruchtbarsten Gebiet in der Gegend östlich von Yathrib.[38] Ein weiterer jüdischer Großstamm in Yathrib waren die Qainuqaa´, wobei die Meinungen zu ihrem Ursprung auseinandergehen. Es ist unklar, ob es sich hierbei um einen in den **H**idschaaz eingewanderten jüdischen oder um einen alt-arabischen Stamm handelt, der später zum Judentum konvertierte. Diese Meinungsverschiedenheiten betreffen auch andere kleinere jüdische Stämme in der Region, wie beispielsweise den Stamm *´Ikrimah*, den Stamm *Mu**h**ammar*, den Stamm *Zaurah*, den Stamm *Scha**t**ibah*, den Stamm *Dschaschm*, den Stamm *Mu´aawiyah*, den Stamm *Muriid*, den Stamm *Qa**s**iis* sowie den Stamm *Tha´labah*.[39]

Aufgrund der dürftigen Quellenlage sind keine Zahlen über die genaue Anzahl der jüdischen Stammesmitglieder in Yathrib bekannt. Jedoch wird in der arabischsprachigen Historiographie die Anzahl der jeweiligen Stammeskrieger, in der Regel Männer, erwähnt. Dem Stamm der Qainuqaa´ werden hier 700 Krieger zugerechnet, in etwa dieselbe Zahl wie die der Stämme Na**d**iir und Qurai**d**ah zusammen (zwischen 700 und 900 Krieger).[40] Somit belief sich die Zahl der Krieger aller drei jüdischer Stämme auf knapp über 2000 Mann. Darin sind die kleineren und weniger bedeutsamen jüdischen Stämme, die verteilt über verschiedene Ortschaften Yathribs lebten, nicht enthalten. In einem Siirah-Werk *As-samhuudiys* ist die Rede von mehr als zwanzig kleineren jüdischen Stämmen.[41]

Es besteht kein Zweifel daran, dass Madiinah gesellschaftlich, vor dem Erstarken der arabischen Präsenz, wirtschaftlich, politisch und auch intellektuell von den jüdischen Stämmen dominiert wurde. Das Judentum gestaltete und prägte die vorislamische medinensische Gesellschaft. Zeitgleich fand eine Beeinflussung durch die arabischen Stämme statt, die Yathrib von allen Seiten umgaben. Ein Beispiel jüdischen Einflusses in Yathrib sind die zahlreichen Festungen, 59 an der Zahl, welche nach syrischem Muster errichtet wurden.[42]

---

[37] Ibid, S.513-514.
[38] Al Sharif, Ahmad Ibrahim, Makkah wal-madiinah fiyl-dschaahiliyyah wa `ahdur-rasuul (Kairo 2000), S.246.
[39] As-samhuudiy, Wafaa´ul-wafaa´ bi achbaar daarul-mustafa (Kairo 1908), S.112-116; Ibn Hischaam, As-siirah an-nabawiyyah (Kairo 1955), S.259.
[40] Ibid, S.428/2, 259/3.
[41] As-samhuudiy, Wafaa´ul-wafaa´ bi achbaar daarul-mustafa (Kairo 1908), S.112.
[42] Ibid., S.116.

Zudem brachten sie ihre Kenntnisse in der Landwirtschaft und der technischen Bearbeitung des Ackers mit. Dies beeinflusste die Entwicklung der Kultivierung und Bebauung Yathribs maßgeblich. Palmen, Weintrauben, Granatäpfel und verschiedenen Weizenarten waren bekannte Anbauprodukte. Die Geflügel- und Viehzucht erlangte durch die Juden eine neue Bedeutung in Yathrib. Auch die Webkunst konnte sich dank innovativer Werkzeuge, die im Rahmen der landwirtschaftlichen Gesellschaft entstehen konnten, entwickeln. Der jüdische Einfluss Madiinahs war damit von wesentlicher Bedeutung. Umgekehrt wurden die jüdischen Stämme von ihren arabischen Nachbarn beeinflusst. Merkmale der Stammessolidarität, unbedingte Großzügigkeit, Wichtigkeit der Dichtkunst und der Umgang im Waffengebrauch sind einige Beispiele, die von arabischer Seite auf die eingewanderten Juden Yathribs einwirkten. Der Einfluss des Denkens in Stammesverbänden prägte die Juden Yathribs so sehr, dass sie später nicht mehr im Stande waren als eine geschlossene Religionsgemeinschaft aufzutreten. Stattdessen konkurrierten sie untereinander dermaßen, dass sie ihre Differenzen zur Regierungszeit Mu**h**ammads über Madiinah nicht überwinden konnten, selbst als ihnen Ausweisung und Verbannung drohte. Hauptsächlich war aber das Zinswesen ein zentraler Bestandteil der wirtschaftlichen Aktivitäten der Juden von Yathrib, wenngleich Zinsgeschäfte ebenso in der kommerziellen Gesellschaft Makkahs ein gängiges Mittel waren.

2.1.2 Die arabischen Stämme Madiinahs

Die Stämme der *Aus* und *Chazradsch* ließen sich nach ihrer Ankunft in den noch verfügbaren Gebieten Yathribs nieder, nachdem die jüdischen Stämme, aufgrund ihrer früheren Besiedlung, bereits die fruchtbarsten Gebiete mit Süßwasservorkommen in ihren Besitz gebracht hatten. Die Aus und die Chazradsch standen mit dem großen jemenitischen Stamm der *Azd* in Verbindung. Die Azd emigrierten aus dem Jemen in Richtung Norden über verschiedene Zeiträume, wovon der früheste um 207 n. Chr. stattfand, als die *Chuzaa´ah* nach Makkah migrierten. Historiker sind sich über die Ursachen der Migrationsströme der Azd uneinig. Eine Erklärung sieht die Zerstörung des *Maarib*-Damms und die Überflutungen des *Al-´arm*-Stromes als Hauptursache. Eine andere Sichtweise sieht die politische Instabilität und den wirtschaftlichen Untergang, verschuldet durch die römische Dominanz über das Rote Meer als ausgehendes Motiv. Die zweite Erklärung scheint plausibler, angesichts des Umstandes, dass die Mehrheit der Azd außerhalb des Gebietes des Ma´rib-Dammes angesiedelt waren.[43]

[43] Buyumi, Muhammad, Taariichul-`arabul-qadiim (Alexandria 1994), S.358-359.

Zu den ausgewanderten Mitgliedern der Azd gehörten die Banul-aus und die Chazradsch, die sich neben den jüdischen Stämmen in Yathrib ansiedelten. Die Banul-aus lebten im Gebiet des *Al-´awaali* (der hohe Platz) in nächster Nähe zum Stamm der Qurai**d**ah und der Na**d**iir, während sich die Chazradsch in den tieferen Ebenen von Madiinah niederließen und Nachbarn des Stammes der Qainuqaa´ waren. Das Siedlungsgebiet der Banul-aus war fruchtbarer als jenes der Chazradsch. Dieser Umstand heizte auf Dauer den Konflikt zwischen diesen beiden arabischen Stämmen an.[44] Sidyu datiert den Zeitpunkt der Migration auf 300 n.Chr. und den Zeitpunkt der Machtübernahme auf das Jahr 492 n.Chr. Dabei besteht kein Zweifel, dass sich wirtschaftlich wie demographisch die Situation zugunsten der arabischen Seite verlagert hatte. Zu dieser Veränderung gehörten ein starker Bevölkerungszuwachs sowie ein Zuwachs an Wohlstand.[45] Aufgrund fehlender Zahlen lässt sich keine genaue Angabe über die Bevölkerungszahl machen, jedoch ist bekannt, dass zur Zeit der Eroberung Makkahs im Jahre 8 nach der Hidschrah (n.H.), beide Stämme, die Banul-aus und die Chazradsch, gemeinsam 4000 Krieger auf Seiten des islamischen Heeres stellen konnten.[46] So gesehen waren dies die Umstände, die den Weg der Machtübernahme in Yathrib, in der zuvor die Juden tonangebend waren, geebnet haben.

In Zeiten kriegerischer Auseinandersetzung zwischen den beiden konkurrierenden arabischen Stämmen bildeten die jüdischen Stämme der Na**d**iir und der Qurai**d**ah eine Allianz auf Seiten der Banul-aus. Diese parteiergreifende Vorgangsweise kann mit der Hoffnung der jüdischen Stämme auf eine Widerherstellung alter Verhältnisse interpretiert werden. Schließlich entlud sich dieser Konflikt in der Schlacht von *Bu´aath*, fünf Jahre vor der Hidschrah, dem Beginn der islamischen Zeitrechnung. Waren es vorher die Chazradsch, die die meisten Schlachten zu ihren Gunsten entscheiden konnten, so gelang es bei der Schlacht von Bu´aath dem Stamm der Aus mit Unterstützung ihrer jüdischen Kriegspartner die Schlacht für sich zu entscheiden. Auch hier ist die Allianzbildung der jüdischen Stämme mit dem vergleichsweise schwächeren arabischen Stamm der Aus nicht eindeutig nachzuvollziehen. Pragmatisch gesehen kann eine Schwächung oder gar Auslöschung der Chazradsch als ein machtpolitischer Vorteil im weiteren Verlauf der Verhältnisse gesehen werden. Und politisches Kalkül wäre hier naheliegender als emotionale Argumente. Letztlich verzichteten die Banul-aus auf eine totale Vernichtung der Chazradsch, womöglich in Anbetracht der drohenden Konsequenzen einer jüdischen Allianz, die eine komplette jüdische Kontrolle über gesamt Yathrib bedeutet hätte.

[44] Al Sharif, Ahmad Ibrahim, Makkah wal-madiinah fiyl-dschaahiliyyah wa `ahdur-rasuul (Kairo 2000), S. 338-340.
[45] As-samhuudiy, Wafaa´ul-wafaa´ bi achbaar daarul-mustafa (Kairo 1908), S.125.
[46] Al Sharif, Ahmad Ibrahim, Makkah wal-madiinah fiyl-dschaahiliyyah wa `ahdur-rasuul (Kairo 2000), S. 343.

Trotz des Sieges über die Chazradsch einigten sich deshalb die beiden verfeindeten arabischen Stämme und ernannten sogar einen Würdenträger aus den Reihen der Chazradsch zum Oberhaupt über Yathrib. Dabei handelte es sich um *´Abdul-laah Bnu-ubai Bnu-saluul*, der sich mit seiner Familie während der Schlacht von Bu´aath neutral verhielt und damit auch die Akzeptanz der Banul-aus genoss.

Damit konnte die arabische Herrschaft über die jüdischen Stämme in Yathrib trotz der Schlacht von Bu´aath gesichert werden.

Doch die Rivalität zwischen den arabischen Stämmen hinterließ ihre Spuren. Die bereits lang andauernden Auseinandersetzungen hatten das Leben vieler Stammesautoritäten gefordert, da diese üblicherweise an vorderster Front kämpften oder sich in der Schlacht mit dem Adel der anderen Seite im Schwertkampf duellierten. *´Aaischah*, die Ehefrau Mu**h**ammads beschrieb die Situation Yathribs mit folgenden Worten: *„Allah ließ die Schlacht von Bu´aath vor dem Erscheinen des Propheten hereinbrechen. Zum Zeitpunkt der Ankunft (in Madiinah), waren sie (die Aus und die Chazradsch) in zwei verfeindete Lager gespalten, und ihre Führungsschicht war tot oder verwundet. Allah ließ dies vor der Ankunft seines Propheten geschehen, damit sie leichter den Islam annehmen können.“*[47]

2.1.3 Der islamische Einfluss auf die medinensische Gesellschaft

Der Islam formte seit seiner Entstehung das individuelle und kollektive Alltagsleben und hebelte dabei alte Traditionen und Normen, die im Widerspruch zu seinem Selbstverständnis standen, schrittweise aus. Diese Wandlung setzte neue Standards, bewirkte eine Veränderung von gängigen Wertungen und sorgte schließlich für eine neue Sicht auf das Universum, das Leben sowie auf die Menschheit im Allgemeinen. All dies führte in Madiinah als erstes Beispiel zu tiefgreifenden Veränderungen der Gesellschaftsstruktur. Einige Aspekte entwickelten sich zurück, während neue Phänomene entstanden.

Der Islam brachte profunde und umfangreiche Veränderungen in zweierlei Hinsicht mit sich. Betraf die Anbetung bisher noch sinnlich erfassbare Dinge wie Götzen oder Sterne, so galt die neue Form der Anbetung, wie in anderen monotheistischen Religionen, dem einen und einzigen Schöpfer, der weder abgebildet noch in irgendeiner Form repräsentiert werden kann und dessen genaue Natur nicht bekannt ist. Im Quraan (42:11) heißt es dazu: *„ […] Nichts, ist*

[47] Al-buchaariy, As-sahiih (Ägypten o.A.), S.44, 67/5; Ibn Hischaam, As-siirah an-nabawiyyah (Kairo 1955), S.183.

IHM ähnlich! […]"[48], sowie (6:103) *„Das Sehvermögen erfasst IHN nicht, doch ER erfasst das Sehvermögen […]".*[49]

Weiterhin kann man durchaus von einem gesellschaftsübergreifenden Phänomen sprechen, welches eine „primitive" Sichtweise, die sich lediglich auf sinnlich Fassbares beschränkte, zugunsten einer „bildungsevolutionären" Ansicht verwirft, welche den Rahmen für das affirmative Konzept eines einzigen Schöpfers (*Tau**h**iid*) und seiner Erhabenheit über alle menschlich bekannten Eigenschaften (*Tanzii**h***) schafft. Der Islam brachte einen tiefgreifenden Wandel im alltäglichen Leben des einzelnen Individuums. Dabei dringt durch die neue Scharii´ah (Gebotenlehre) eine umfassende Form der Disziplinierung in sämtliche Aspekte des Lebens. Dies umfasste beispielsweise neue moralische Prämissen, die neue Formen des Umgangs mit sich brachten. Neue Normen des Schlafens und Aufwachens, Essgewohnheiten, Heirat und Scheidung oder die Art des Wirtschaftens sind nur einige Beispiele, die verdeutlichen, welchen tiefgreifenden Einfluss diese neue Religion auf das alltägliche Leben der ersten Muslime hatte.

Identität wird von individueller Selbstwahrnehmung bestimmt, wobei Handlungsweisen den Akt der Ausformung von Selbstwahrnehmung bedeuten. Handlungsweisen im kollektiven Sinne prägen Normen und Narrative, die in einem kulturellen Selbstverständnis zusammenlaufen. Dabei ist die Rede von einer generationenübergreifenden sozial-gesellschaftlichen Entwicklung, die ihre Berechtigung in kollektiven Gewohnheiten, sprich Traditionen, hat. Natürlich ist diese Entwicklung dynamisch und sorgt in Phasen der Veränderung für Konflikte und Widerstände in konservativen Reihen. Diese Konflikte und Widerstände können dabei unterschiedliche Motive haben und unterliegen in erster Linie keiner allgemeingültigen Wertigkeit hinsichtlich ihrer Berechtigung. Es lässt sich jedoch im Laufe der Geschichte ein positiver Zusammenhang zwischen Konservatismen alteingesessener Traditionen auf der einen Seite, und Widerstand gegen neuartige revolutionäre - der Tradition zuwiderlaufender - Entwicklungen feststellen. Prominente Beispiele der Einführung von islamisch bedingter tiefgreifender gesellschaftsprägender Veränderung stellen das Verbot des Alkoholgenusses, oder die Integration des regelmäßigen Gebetes (*Salaah*) im Rahmen eines schrittweisen und dadurch „sanften Übergangs" dar.

Spielten noch Prämissen der Stammesloyalität sowie das „Recht des Stärkeren" eine vordergründige und damit zentrale Rolle im Selbstverständnis der arabischsprachigen

[48] Zaidan, Amir, At-tafsiir: Der Quraan-Text und seine Transkription und Übersetzung (Wien 2009), S.820.
[49] Ibid, S. 238.

Gesellschaft, so entsteht durch das Phänomen des Islam eine Vermengung zugunsten einer allmählichen Zentrierung der religiösen Identität gegenüber der ethnischen durch die Fokussierung auf den einen Schöpfer. Alle Handlungsanweisungen, ob politischer, wirtschaftlicher oder sozialer Natur bedingten eine, nach dem Selbstverständnis, gottgewollte Lebensweise, die im Diesseits wie im Jenseits zur Glückseligkeit führen soll. Dabei rückt das transzendente Element eines Lebens nach dem Tod direkt in die Handlungsverantwortlichkeit eines jeden bekennenden Muslims.

Das tägliche fünfmalige Pflichtgebet stellte seit seiner Einführung eine neue Form der Zeitroutine und -wahrnehmung dar. Der Alltag, der Tageserwerb, die Gestaltung der Freizeit unterliegt einer zeitlichen Neuorientierung nach den Gebetszeitspannen. Die Berechtigung der rituellen Wichtigkeit und Priorität wird im Quraan (20:132) betont: *„Gebiete deiner Familie das rituelle Gebet und übe dich darin in Geduld […]“.*[50]

Andere Grundsäulen des Islams wie das rituelle Fasten (*Saum*) im Monat Ramadan oder die Sozialpflichtabgabe (*Zakaah*) sind Riten mit kollektiv-gesellschaftsprägenden Auswirkungen. Vor allem die Sozialpflichtabgabe bewirkt als sozial-politisches Instrument einen wirksamen gesellschaftlichen Ausgleich hinsichtlich des materiellen Wohlstandes. Altarabische Formen der Zeitehe oder Wirtschaftsformen, basierend auf Zinsgeschäften, die Städte wie Makkah zu ökonomischem Wohlstand und politischem Einfluss verhalfen, sind nur einige Beispiele von einschneidenden Veränderungen innerhalb gesellschaftlicher Normen und Handlungsoptionen. In der Umsetzung der Gebote stand die direkte Aufforderung nach Einhaltung im Vordergrund. Wer freiwillig und aus Überzeugung im **R**amadaan Entbehrungen wie Hunger und Durst auf sich nimmt, tut dies in erster Linie aus einem Motiv der religiösen Überzeugung heraus und nicht aus medizinischen oder sonstigen Gründen. Aus rein logischer Erwägung spräche beispielsweise nichts gegen einen verantwortungsvollen Konsum von Alkohol oder Glücksspiel. Die Einhaltung des Verbotes bedarf jedoch einer Überzeugung, die das persönliche Bedürfnis unter jenes der religiös gebotenen Handlungsweise stellt. In Sure Al-maaidah (Nr. 5) heißt es im Vers 90 und 91 diesbezüglich: *„Ihr, die den Iimaan verinnerlicht habt! Das Berauschende, das Glücksspiel, die Opfersteine und Los-Pfeile sind doch nur Unreinheiten aus dem Werke des Satans, so meidet sie, damit ihr erfolgreich werdet! Der Satan will nur Feindschaft und Hass zwischen euch durch das Berauschende und*

[50] Zaidan, Amir, At-tafsiir: Der Quraan-Text und seine Transkription und Übersetzung (Wien 2009), S. 534.

das Glücksspiel säen und euch vom Gedenken an ALLAAH und vom rituellen Gebet abhalten. Werdet ihr nun damit aufhören!"[51]

Die arabische Gesellschaft kannte kein Staatenmodell und war auch keinem unterworfen. Die politische und soziale Einheit wurde über den jeweiligen Stamm definiert. Die Stammes-solidarität, Austragungsformen von Stammeskonflikten sowie die Stammesgliederung charakterisierten den Tribalismus sowie den nomadischen Lebensstil.
Mit dem Aufkommen des Islam, sowie ausgehend von den staatspolitischen Entwicklungen in Madiinah nach der Hidschra, konnte sich erstmals in der Geschichte der Arabischen Halbinsel eine politische Expansion über das historische Siedlungsgebiet entwickeln. Die Vereinigung verschiedenster Stämme in ein Staatenkonzept auf ideologischer Basis, unter einer gemeinsamen Flagge, bedeutete einen Fortschritt in der politischen Entwicklung der Arabischen Halbinsel.

2.1.4 Die Hidschra und ihre Auswirkungen auf die Sozialstruktur Madiinahs

Der Begriff *Muhadschiruun* umfasst all jene Muslime, die nach Madiinah auswanderten, jener Stadt, die bis zu Aufkommen des Islams unter dem Namen Yathrib bekannt war.

Anfangs waren diese Muhadschiruun Muslime aus diversen Stämmen der Quraisch, und damit aus Makkah. Diese Auswanderung stellte eine Zäsur in der islamischen Geschichte dar und begründete den Anfang der islamischen Zeitrechnung, also das Jahr Eins. Die Hidschra erfasste im weiteren Verlauf viele Teile der arabischen Halbinsel, aus der sich immer mehr neue Muslime auf den Weg nach Madiinah machten, da die Auswanderung zur religiösen Pflicht erhoben wurde. Im Quraan heißt es in Kapitel An-nisaa (Vers 97-99) diesbezüglich: ,, *[...] Sie sagen: „Wir waren im Lande unterdrückt." Sie (die Engel) sagen: „ Ist denn ALLAAHs Erde nicht groß genug, damit ihr darauf auswandert? (!)". Für diese ist die Hölle als Unterkunft bestimmt. Erbärmlich ist sie als (ihr) Werden. Ausgenommen sind die Unterdrückten von den Männern, Frauen und Kindern, die keinen Ausweg haben und keine Möglichkeit (zur Auswanderung) finden. Diesen möge ALLAH vergeben. ALLAH bleibt immer reue-annehmend, allvergebend.* In Vers 100 heißt es weiter: *„[...] Wer auf ALLAHs Weg auswandert (Hidschra unternimmt) wird auf der Erde viele Zufluchtsmöglichkeiten und Erleichterung finden. Wer seine Wohnung als Auswanderer (Hidschra-Unternehmer) zu*

[51] Zaidan, Amir, At-tafsiir: Der Quraan-Text und seine Transkription und Übersetzung (Wien 2009), S.210.

ALLAAH und SEINEM Gesandten verlässt und unterwegs vom Tod ereilt wird, dessen Belohnung ist bereits bei ALLAAH sicher. ALLAAH bleibt immer allvergebend, allgnädig!"[52]

Diese Aufforderung zur Auswanderung fand mit der Einnahme Makkahs durch die Muslime nach acht Jahren ein Ende. Unter dem zweiten Kalifen ´Umar Bnul-chattaab wurde der Hidschra-Kalender offiziell eingeführt. Dabei stellte die Hidschra sowohl eine Form des Bekenntnisses als auch der Loyalität zum Islam dar. Nach Madiinah auszuwandern bedeutete nämlich nicht nur die Gefahren und Mühen der Reise auf sich zu nehmen, sondern auch ein Abwenden von der eigenen Heimat, das Zurücklassen von Hab und Gut sowie in einigen Fällen auch ein Abwenden von der eigenen Familie. Als Beispiel sei hier der Prophetengefährte *Suhaib Ar-ruumi* genannt, der erst durch die Infrastruktur Makkahs Wohlstand erlangte. Ihm wurde dies nach seiner Absichtsbekundung zur Auswanderung durch die Eliten Makkahs zum Vorwurf gemacht, was ihn nicht daran gehindert haben soll, jegliche Besitztümer in Makkah zurückzulassen.[53]

Diese Hidschra stellte aus ökonomischen, militärischen und auch politischen Gründen eine Notwendigkeit für das „Projekt" Islam dar. Jeder Muslim, der in dieser Zeit nicht nach Madiinah immigrierte bedeutete eine Schwächung der noch jungen muslimischen Gemeinschaft hinsichtlich Humanressourcen im Handwerk oder in der Landwirtschaft. Zudem fehlten die nicht ausgewanderten Muslime als Kämpfer bei den militärischen Auseinandersetzungen, die vor allem in der Anfangszeit der Muslime in Madiinah eine existenzielle Rolle spielten.

So kam es bei der Schlacht von Badr noch vor, dass sich bei Kampfhandlungen zwischen Makkah und Madiinah in beiden Reihen Muslime gegenüberstanden. Diesen Missstand hieß es durch eine direkte Anordnung zur Auswanderung aufzuheben.

2.1.5 Immigration

Es liegt nahe, die Auswanderung - als Schlusspunkt einer langen Phase der Anfeindung durch die alte Herrschaftsschicht der Makkahner – als einen deutlichen Vertrauensakt der Migranten gegenüber Mu**h**ammad zu werten. Dabei gehörten Mu**h**ammad neben seinem zukünftigen Schwiegervater Abu Bakr und seinem Vetter ´Aliy zu den letzten Muslimen der Emigrations-welle von Makkah nach Madiinah. Zur Zeit seiner Auswanderung soll Mu**h**ammad mit ziemlicher Genauigkeit 53 Jahre alt gewesen sein.

[52] Zaidan, Amir, At-tafsiir: Der Quraan-Text und seine Transkription und Übersetzung (Wien 2009), S.168.
[53] Al-hakiim, Al-mustadrak ´alaa-as-sahiihayn (Riyaadh o.J.), S.390/3.

Zwei Hauptelemente des Islam sind hier erwähnenswert: die Praktizierung von Riten zur Anbetung Allaahs (*´Ibaadah*) sowie die Gestaltung von neuen zwischenmenschlichen Beziehungen (*Mu´aamalaat*). Mit Madiinah war zum einen eine territoriale Basis für die Umsetzung dieser Riten vorhanden, sowie zum anderen eine neue Gemeinschaft (*Ummah*) zur Gestaltung und Ausformung von zwischenmenschlichen Beziehungen nach islamischem Verständnis entstanden. Es ist daher naheliegend, dass jegliche diese Elemente betreffenden Stellen im Quraan in Madiinah verkündet wurden und damit eine direkte Auswirkung auf das gesellschaftliche Zusammenleben hatten.

Die Situation in Madiinah zur Zeit der ersten Ankömmlinge bedeutete zunächst eine weitere Heterogenisierung der Gesellschaft. Neben bereits bestehenden rivalisierenden ethnischen- wie stammesbedingten Gruppierungen bahnte sich nun weiteres Konfliktpotential an. Mit dem Islam bekamen die Juden einen direkten Nebenbuhler, der ihren apologetischen Anspruch als wahre Religion in Frage stellte. Mit den Polytheisten gab es dieses Problem bis dato nicht, da man sich ohnehin als Religion der Schrift von ihnen abgrenzte und sie daher nicht als direkte Konkurrenz wahrgenommen hatte. Nun wurde der Islam, anders als in Makkah von der herrschenden arabischen Elite in Madiinah nicht nur toleriert, sondern unterstützt und gefördert. War man doch auf Mu**h**ammad als Friedensvermittler und Mediator zugegangen, mit dem Angebot, den in Makkah unter inzwischen extrem erschwerten, lebensbedrohlichen Bedingungen lebenden Muslimen Asyl zu gewähren. Welche Konflikte und Auswirkungen diese Immigration auf das soziale Umfeld Madiinahs hatte, soll im weiteren Verlauf dieser Arbeit erläutert werden.

Die ausgeführten Umstände verdeutlichen die Dringlichkeit die Auswanderung zur religiösen Pflicht für jeden Muslim und jede Muslima zu machen. Diese Notwendigkeit bestand bis zur Grabenschlacht im fünften Jahr der Hidschra. In dieser Verteidigungsschlacht aus Sicht der Muslime wurde deutlich, dass die Muslime bereits in der Lage waren, sich aus eigener Kraft gegen die verbündeten Feinde unterschiedlicher Stämme zu wehren. Damit war der Bedarf an weiteren Muhadschiruun nicht mehr gegeben und es bestand für einige auch kein Anlass mehr in Madiinah zu bleiben. Des Weiteren waren die Kapazitäten Madiinahs zur Aufnahme und Versorgung fast erschöpft. Das offizielle Ende der Hidschra wurde jedoch erst nach der Einnahme Makkahs von Mu**h**ammad deklariert. In einer Überlieferung heißt es: *„Nach der Einnahme von Mekka gibt es keine Auswanderung mehr, allerdings bleiben Dschihaad*[54] *und*

[54] Definition von *Dschihaad*, siehe S. 88.

die Absichtserklärung (Niyyah), und wenn ihr [von einem islamischen Führer] zum Dschihaad aufgerufen werdet, sollt ihr folgen."[55]

Die Gesellschaftsstruktur Madiinahs hatte innerhalb dieser acht Jahre andauernder Immigration an Vielfalt gewonnen. Bestand sie anfangs hauptsächlich aus Angehörigen der Banul-aus, der Chazradsch sowie der jüdischen Fraktionen, so bereicherten sie nun Angehörige aus unterschiedlichen Stämmen der Quraisch sowie anderer Stämme der Arabischen Halbinsel. Viele dieser Immigranten starteten ein neues Leben in Madiinah und kehrten auch nach dem Ende der Hidschra-Pflicht nicht in ihre alte Heimat zurück. Sie waren Teil einer Gesellschaftsstruktur, die sich in erster Linie nach religiösen Kriterien definierte und nicht mehr wie vorher üblich nach Stammeszugehörigkeit (*´Asabiyyah*). Produkt dieser neuen Form der Identität und Selbstwahrnehmung ist das sogenannte Ummah-Konzept, nach dem auch die erste Verfassung Madiinahs ausgelegt wurde. Dieses Ummah-Konzept unterscheidet drei Religionsgruppen: Muslime *(Muminuun)*, Polytheisten *(Muschrikuun)* und Juden *(Yahuud)*. Die Vielfalt brachte neben den ökonomischen auch soziale Herausforderungen mit sich. Dabei spielte das Konzept der *Muachah* (Verbrüderung) als integrationspolitische Maßnahme eine wichtige Rolle, wie in der weiteren Ausführung noch näher erläutert wird.

2.1.6 Die Religionszugehörigkeit als Identitätsmerkmal

Verbundenheit in Form von Loyalität kann auf unterschiedlichste Weise definiert sein. Gemeinsame Abstammung oder Blutsverwandtschaft bildeten in der Menschheitsgeschichte die gängigste Praxis der Loyalität und des Zusammenhaltes. Das Gesellschaftssystem auf der Arabischen Halbinsel war wie bereits erwähnt, von einem Stammeswesen geprägt, welches auf Basis einer gemeinsamen Genealogie beruhte. Im benachbarten Persischen Reich hatte sich zu dieser Zeit bereits ein Nationalitätsbewusstsein entwickelt und in Byzanz eine Identität nach Religionszugehörigkeit. Mit dem Islam wurde die Stammesloyalität als oberste Hierarchieebene der religiösen Verbundenheit untergeordnet, ohne sie jedoch komplett zu negieren. Die Sozialisierung der Gesellschaft nach Religionszugehörigkeit wurde damit auf der Arabischen Halbinsel, ausgehend aus Madiinah, erstmals initiiert und fand mit der ersten Verfassung ihre schriftlich fixierte Gültigkeit. Die Wichtigkeit familiärer Verbundenheit wurde gefördert und in die religiösen Prinzipien eingegliedert. So fanden Angelegenheiten des Erbschaftswesens, der Blutgeldzuständigkeiten oder des Zakaah-Wesens (Steuerumverteilungssystem) eine Neuregelung auf Basis islamischer Prinzipien. In der Gesellschaft

[55] Imam an-Nawawi, Riyad us-Salihin: Gärten der Tugendhaften (München 1999), S.9.

verankerte Traditionen wie Loyalität und Fürsorge blieben bestehen, solange sie islamischen Prinzipien nicht zuwiderliefen. So finden sich zahlreiche Überlieferungen, die von Vätern und Söhnen berichten, die bei Schlachten auf Seiten unterschiedlicher Heere gegeneinander kämpften. Als prominentes Beispiel wird in der Siirah *Abu ʿUbaydah* angeführt, der in der Schlacht von Badr im medinensischen Heer seinem Vater gegenüberstand, der auf Seiten des makkahnischen Heeres kämpfte, und diesen, als es die direkte Konfrontation erforderte, im Kampf tötete.[56] Ein weiteres Beispiel hierfür ist, dass nach der Schlacht von Badr auch für kriegsgefangene Makkahner, die in einem direkten Verwandtschaftsverhältnis mit Muhadschiruun standen, Lösegeld eingefordert wurde. Dieser Umstand stellte ein Novum in der Loyalitätsstruktur der arabischen Stammesgesellschaft dar.[57]

Auch im Quraan finden sich Stellen, die diese Verschiebung der Loyalitätsverbundenheit widerspiegeln. In Sure *Huud (11:45-46)* heißt es beispielsweise: *„Nuuh rief dann seinen HERRN und sagte: „HERR! Mein Sohn gehört doch zu meiner Familie. DEIN Versprechen ist gewiss wahr und DU bist der Weiseste aller Richter.“ Er sagte: „Nuuh! Er gehört nicht zu deiner Familie. Dies ist sicher keine gute Tat. So bitte mich nicht um das, worüber du kein Wissen hast. ICH ermahne dich, einer der Unwissenden zu sein.“*[58]

In Sure *Al-hudschuraat (49:10)* wird die Verbundenheit durch die Religionszugehörigkeit wie folgt dargestellt: *„Die Iimaan-Bekennenden sind gewiss Geschwister, so versöhnt eure Geschwister miteinander! Und erweist euch ehrfürchtig ALLAAH gegenüber, damit euch Gnade erwiesen wird“.*[59] Und als es zur Zeit der Hidschra darum ging die Muslime zur Auswanderung nach Madiinah zu bewegen wurde in Sure *At-taubah (9:24)* folgender Vers verkündet: *„Sag: .Sollten euch eure Eltern, eure Kinder, eure Geschwister, eure Ehepartner, euer Stamm, Vermögenswerte, die ihr erworben habt, Handel, dessen Stagnation ihr fürchtet, und von euch bevorzugte Wohnstätten lieber sein als ALLAAH, SEIN Gesandter und Mühen für IHN, so wartet ab, bis ALLAAH SEINE Bestimmung vollzieht.‘ […]“.*[60]

[56] Ibn Hischaam, As-siirah an-nabawiyyah (Kairo 1955), S.75/2.
[57] Vgl. Ibn Kathir, Al-bidaayah wan-nihaayah (Kairo 1932), S.106-107/1.
[58] Zaidan, Amir, At-tafsiir: Der Quraan-Text und seine Transkription und Übersetzung (Wien 2009), S. 374.
[59] Ibid., S. 880.
[60] Ibid., S.316.

2.2 Die Charta von Madiinah als islamisches Verfassungsdokument

2.2.1 Die schrittweise Herangehensweise des Propheten Muhammad in der Funktion als Friedensvermittler und Staatsoberhaupt von Madiinah

Unmittelbar nach der Ankunft der Muslime aus der Handels- und Pilgerstadt Makkah in die von Landwirtschaft und vor allem Dattelanbau geprägte Oasenstadt Madiinah, setzte Mu**h**ammad erste gesellschaftsstrukturierende Akzente innerhalb der noch jungen muslimischen Gemeinde. Als Grundlage des Neuanfangs wurde zunächst *die Moschee* errichtet und als zentraler Ort der neuen Gemeinschaft bestimmt. Hier fanden erstmals die Versammlungen der muslimischen Gemeinschaft öffentlich, in Sicherheit, ohne Anfeindungen und unter geregelten Verhältnissen statt.

Die Moschee (arab. Masdschid/Ort der Niederwerfung) war kein Gebäude nach heutigem Verständnis, sondern anfangs lediglich ein Platz, der zur Abgrenzung mit einer Mauer eingefasst war. Dieser Versammlungsplatz hatte weder Wände, noch ein Dach oder sonstige Ausstattung. Die Umgrenzung des Moschee-Grundstücks, das dem Propheten Mu**h**ammad für diesen Zweck gestiftet worden war, wurde binnen kürzester Zeit unter der aktiven Mithilfe Mu**h**ammads an den Bauarbeiten der Mauer errichtet.

Die *Propheten-Moschee* erfüllte zu diesem Zeitpunkt umfassende soziale, politische und spirituelle Aufgaben. Sie diente als Institution in erster Linie nicht nur als Gebetsstätte, wie heute bekannt, sondern auch als Bildungszentrum für Lese- und Schreibkompetenz der lernfähigen Bevölkerungsschicht. Eine weitere Funktion der Propheten-Moschee betraf Möglichkeiten der Begegnung und Information. Als direkter Ansprechpartner dienten Mu**h**ammad und seine engeren Weggefährten (*pl. die Sa**h**aaba*) auch in Fragen, die außerhalb der religiösen Natur lagen und damit zu den Gegenständen des Alltages zählten. Mit *der Moschee* etablierte Mu**h**ammad ein Sozial- und Kulturzentrum und damit einen voll funktionierenden sozialen Treffpunkt.

Die Gründe für die Notwendigkeit dieser Institution sind naheliegend. Mit ihr sollte in erster Linie ein Grundbedarf nach Religiösität befriedigt und die ausgewanderten muslimischen Makkahner (Muhadschiruun) in das bestehende gesellschaftliche System der muslimischen Medinenser (Ansaar) integriert werden. Zudem galt es die bestehenden Strukturen der Stammesloyalität schrittweise durch die Loyalität auf religiöser Basis zu ersetzen. Dem Konkurrenzdenken der jeweiligen Clans, das in Madiinah zu jahrelangen heiklen Situationen geführt hatte, sollte der rassistischen Nährboden entzogen und ein Klima des gegenseitigen

Vertrauens und der Loyalität geschaffen werden. Hier konnte die Institution *Moschee* als Ort des Kennenlernens, Informierens und gemeinsamen Praktizierens ritueller Handlungen (Gebet, religiöse Feste, etc.) als Keimzelle für den Aufbau der *islamischen Identität* in all ihrer Multifunktionalität gesellschaftsprägend wirksam werden.

Die zweite Integrationsstufe umfasste Solidaritätsmaßnahmen zwischen den muslimischen Auswandern aus Makkah und den Einheimischen muslimischen Medinensern

Nach der Schaffung der Moschee als zentralen Ort und Treffpunkt galt es als zweite Umgestaltungsmaßnahme die geschaffenen Rahmenbedingungen zu nutzen und mittels eines praktischen Konzepts umzusetzen. Zu diesem Zweck wurden zum Aufbau und zur Intensivierung des Dialogs zwischen den Zugewanderten und den Einheimischen sogenannte Verbrüderungen durchgeführt. Dabei handelte es sich um ein mündliches Abkommen zwischen einem Auswanderer aus Makkah und einem einheimischen Muslim, mit dem sich beide Parteien verpflichteten, Verantwortung füreinander zu tragen und sich in allen Situationen aktiv und passiv, materiell und immateriell Beistand zu leisten. Diese Form des Abkommens nannte sich *Muaachaat* (pl. arab. Verbrüderung). Diese *Muaachaat* führten in logischer Konsequenz zu einer raschen und dauerhaften Intensivierung der Beziehungen in der Mehrheit der Bevölkerung, und zu einem starken Verantwortungs- und Zusammengehörigkeitsgefühl. Weiterhin hatte es den Effekt, dass die üblichen Schwierigkeiten beim Aufbau einer neuen Existenz in einer fremden Umgebung mit einer andersartigen Gesellschaftsstruktur auf ein Minimum reduziert werden konnten. Die übliche anfängliche Passivität der Einwanderer konnte damit nicht nur kurz gehalten, sondern auf ein Minimum reduziert werden.

2.2.2 Das System der Muaachaah (Verbrüderung) in Madiinah

Historische Wanderungsbewegungen als dauerhafte Verlagerung des Wohnortes sind in der Geschichte schon sehr früh überliefert und trugen maßgeblich zu Entwicklung von Kultur und Zivilisation von Gesellschaften bei. Ursachen der Migration liegen meist im wirtschaftlichen oder im gesellschaftlichen Bereich, wie Dürre, Hunger, Kriege, Vertreibung, Machtwechsel oder wie im Falle der Hidschra im Aufkommen einer neuen Religion.

Folgen der Migration sind neben dem Bevölkerungszuwachs, Probleme und Herausforderungen bei der Integration der Neu-Ankömmlinge. Historisch belegt sind die unterschiedlichsten Lösungsmodelle, vom Extrem der kompletten Ausgrenzung bis zum Extrem

der kompletten Assimilation, wobei die Identität der Migranten komplett verloren ging. Erstrebenswert ist ein Mittelweg, bei dem sowohl seitens der Migranten als auch seitens der Aufnahmegesellschaft Integrationsleistungen erbracht werden. Dieser Mittelweg wurde bei der Integration der Auswanderer aus Makkah in die Aufnahmegesellschaft von Madiinah, durch das Muaachaah-System beschritten.

Wie bei allen Migrationsbewegungen sahen sich die makkahnischen Neuankömmlinge in Madiinah vielfältigen Problemen konfrontiert, wirtschaftlich, sozial und gesellschaftlich. Zum größten Teil mittellos und ohne den gewohnten sozialen Rückhalt des eigenen Stammes, galt es diesen Zustand der Schutzlosigkeit schnell zu beenden. Hierfür entwickelte Prophet Mu**h**ammad ein neuartiges und überaus erfolgreiches Integrations-System, das als historisches Dokument schriftlich in der Charta von Madiinah festgehalten wurde.

Er ordnete eine systematische Verbrüderung von Angehörigen der Muhadschiruun, der Einwanderer aus Makkah mit den Ansaar, den Muslimen Madiinahs an. Diese Muaachaah beinhaltete bestimmte gegenseitige Rechte und Pflichten, die über jenes Maß einer gängigen Verbundenheit unter Angehörigen derselben Religion hinausgingen.[61]

Die Quraischis waren für ihre Kompetenz im Handel bekannt und hatten mit Tätigkeiten in der Landwirtschaft und im Handwerk wenig Erfahrung, welche jedoch Hauptelemente der medinensischen Wirtschaft waren.[62] Fehlendes Startkapital machte die Neuankömmlinge zu Bedürftigen in der neuen Gesellschaft. Die Unterbringung und Verpflegung der Einwanderer erwies sich ebenso als Herausforderung. Zusätzlich verursachten die veränderten klimatischen Bedingungen in Madiinah bei einigen Makkahnern Krankheiten und Fieber. Diese Umstände erforderten Maßnahmen, die über jene der gewohnten Gastfreundschaft hinausgingen. Im Quraan wird diese ungewöhnlich selbstlose Bereitschaft der Ansaar zur Unterstützung der Auswanderer in Sure *Al-haschr (59:9)* erwähnt: *„[…] Sie (die Ansaar) bevorzugen andere (die Muhadschirun) vor sich, selbst dann, würden sie in Not sein […]“*.[63]

Die Haupttätigkeitsfelder der Muhadschiruun lagen deshalb in der Vermittlung islamischer Bildung (*Da´wa*) sowie im militärischen Bereich, da die allgemeine Situation der Muslime zum damaligen Zeitpunkt noch unsicher war. Schließlich war das einflussreiche Makkah ein mächtiger und gefährlicher Feind der Muslime. Die jüdischen Stämme hatten neben den ursprünglichen Machtkonflikten mit den Arabern nun mit dem Islam auch Konkurrenz auf

[61] Al-balaadhuriy, Ansaabul-aschraaf (Ägypten 1959). S.280/1.
[62] Al-buchaariy, As-sahiih (Ägypten o.A.), S. 328/2.
[63] Zaidan, Amir, At-tafsiir: Der Quraan-Text und seine Transkription und Übersetzung (Wien 2009), S.944.

religiöser Ebene. Hinzu kamen noch die Feinde aus den „eigenen Reihen“, die sich mit der Abkehr vom alten Ahnenkult ihrer Vorfahren nicht abfinden wollten. Diese Gegner aus den arabischen Reihen fanden sich zum Teil innerhalb Madiinahs und zum anderen Teil unter den Beduinenstämmen rund um Madiinah.

2.2.3 Die Legislatur des Muaachaah-Systems

Die Quellen hinsichtlich der Legislatur des Muaachaah-Systems unterscheiden sich lediglich in wenigen Details. Konsens besteht in der Datierung. Demnach wurden die Rechte und Pflichten der Verbrüderungsakte im ersten Jahr der Hidschra festgesetzt. Uneinigkeit besteht darin, ob dieser Erlass vor oder nach dem Bau der ersten Moschee stattfand. [64] Laut *Ibn ´Abdul-barr* soll die Legislatur im fünften Monat der Hidschra stattgefunden haben.[65] Andere wie *Ibn Sa´d* grenzen den Zeitraum auf den Beginn der Hidschra bis zur Schlacht von Badr ein.[66] Die Bekanntgabe der Legislatur fand laut Quellenangaben im Hause des Gefährten (*Sa**h**aabis*) *Anas Bnu-maalik* statt.[67] Die Parteien des Muaachaah-Abkommens waren auf der einen Seite die *Muhadschiruun* und auf der anderen Seite die *Ansaar*, wobei die Verbrüderung von jeweils einer Person einer Partei mit einer Person der anderen Partei vonstattenging. Die Muaachaat wurden von insgesamt 90 Männern geschlossen, die Hälfte (45) waren Muhadschiruun und die andere Hälfte Ansaaris. Laut *Al-baladhuiy* und *Ibn Sa´d* soll es nach diesem Beschluss keinen ausgewanderten Muslim aus Makkah gegeben haben, der nicht mit einem medinensischen Muslim in einem Muaachaah-Verhältnis gestanden haben soll.[68] Ein Muaachaah-Verhältnis verpflichtete beide Parteien zu gegenseitiger Hilfeleistung auf wirtschaftlicher, sozialer und religiöser Ebene. Es umfasste die Verpflichtung zu Beistand und Unterstützung in jeder denkbaren Lebenslage, sei es in materieller oder immaterieller Hinsicht. Diese erste Legislatur beinhaltete auch Erbschaftsansprüche für die jeweilige Partei, welche jedoch, bald wieder aufgehoben wurde.[69]

---

[64] Ibn Abd al Barr, Ad-durar (Kairo 1983), S. 96; Ibn Sayyid al Nas, ´Uyuunul-athaar fiy funuunul-maghaaziy wasch-schamaa´il was-siyaar (Kairo o.J.), S.200/1.
[65] Ibn Abd al Barr, Ad-durar (Kairo 1983), S. 96.
[66] Ibn Sa´d, At-tabaqaatul-kubra (Beirut 1958), Teil 1, Abschnitt 2, S.9.
[67] Ibid.; Ibnul-qayyim, Saadul-ma´aad (Ägypten 1934). S.79/2; Ibn Sayyid al Nas, ´Uyuunul-athaar fiy funuunul-maghaaziy wasch-schamaa´il was-siyaar (Kairo o.J.), S. 200/1; Ibn Kathir, Al-bidaayah wan-nihaayah (Beirut 1976), S.324/2.
[68] Al-balaadhuriy, Ansaabul-aschraaf (Ägypten 1959). S. 270/1; Muhammad Ibn Sa´d, At-tabaqaatul-kubra (Beirut 1958), Teil 1, Abschnitt 2, S.9.
[69] Al-buchaariy, As-sahiih (Ägypten o.A.), S. 119/3, 55-56/6, 190-191/8; Muslim, As-sahiih (Ägypten 1955-1957), S.1960/4; Muhammad Ibn Sa´d, At-tabaqaatul-kubra (Beirut 1958), Teil 1, Abschnitt 2, S.9; Al-balaadhuriy, Ansaabul-aschraaf (Ägypten 1959). S.270/1; Ibn Abd al Barr, Ad-durar (Kairo 1983), S. 96; Ibn

2.2.4 Die Annullierung der Erbschaft zwischen den Muaachaah-Parteien

Nach der Schlacht von Badr wurde der gegenseitige Erbschaftsanspruch, der zu den Bestimmungen des Muaachaah-Verhältnisses gehörte, wieder annulliert. Nachdem die schrittweisen Integrationsbemühungen in die medinensische Gesellschaft gegriffen hatten, konnten einige Bestimmungen wieder aufgehoben werden. Die verbesserte wirtschaftliche Situation der Muhadschiruun in Madiinah, sowie die Kriegsbeute von der Schlacht von Badr, aus der die Muslime siegreich hervorgegangen war, erlaubten es zum Status Quo der traditionellen Erbschaftspraxis zwischen Blutsverwandten zurückzukehren.

Damit war diese zuvor festgelegte Schutzbestimmung aufgehoben.[70] Im Quraan ist in Sure *Al-anfaal (8:75)* in diesem Zusammenhang folgendes zu lesen: *„Die Verwandten haben untereinander nach ALLAHs Schrift das Vorrecht (in der Erbschaft) […]“.*[71]

Die Annullierung des Erbschaftsanspruches zwischen den Muaachaah-Parteien hatte keinen Einfluss auf andere Rechte und Pflichten. Alle weiteren Verpflichtungen zur gegenseitigen Unterstützung, Beratung und Zusammenarbeit hinsichtlich religiöser, sozialer und wirtschaftlicher Angelegenheiten blieben unverändert bestehen. Die moralische Verantwortung füreinander wurde ebenfalls nicht eingeschränkt, sondern lediglich die Erbansprüche der Verwandten wieder hergestellt. Mit dieser Änderung wurde das gegenseitige Beerben der Muaachaah-Partner nicht verboten, sondern dahingehend verändert, das nun eine testamentarische Verfügung notwendig war, um seinen Partner der Muaachaah-Partei zu beerben.[72]

Gesamtbetrachtet umfassen die ersten beiden Schritte (Errichtung der Institution *Moschee* und *Muaachaat*) lediglich gesellschaftspolitische Maßnahmen auf Seiten der muslimischen Gemeinschaft in Madiinah. Die Propheten-Moschee diente in all ihrer Multifunktionalität in erster Linie als religiöse Heimstätte und muss zu Beginn vorrangig zur Festigung der neu zusammengewürfelten muslimischen Gemeinschaft verstanden werden. Die *Muaachaat* bewährte sich in der Praxis als sehr erfolgreiches Unterfangen, so dass die Theorie einer islamischen Identität mit Zusammengehörigkeitsgefühl unter den Bekennenden nicht nur als Lippenbekenntnis bzw. nicht nur als kluge Überlegung endete.

Qayyim, Zaad al Ma´aad (Ägypten 1934), S.79/2; Ibn Sayyid al Nas, ´Uyuunul-athaar fiy funuunul-maghaaziy wasch-schamaa´il was-siyaar (Kairo o.J.), S.200/1.

[70] Muhammad Ibn Sa´d, At-tabaqaatul-kubra (Beirut 1958), Teil 1, Abschnitt 2, S.9; Al-balaadhuriy, Ansaab Al-aschraaf (Ägypten 1959). S. 270-271/1; Ibn Qayyim, Zaad al Ma´aad (Ägypten 1934), S.79/2, Ibn Sayyid al Nas, ´Uyuunul-athaar fiy funuunul-maghaaziy wasch-schamaa´il was-siyaar (Kairo o.J.), S.200/1.

[71] Zaidan, Amir, At-tafsiir: Der Quraan-Text und seine Transkription und Übersetzung (Wien 2009), S.310.

[72] Al-buchaariy, As-sahiih (Ägypten o.A.), S.119/3, 55-56/6, 190-191/8.

Ein Blick auf die medinensische Gesellschaftsstruktur zeigt jedoch, dass nicht ganz Madiinah islamisch wurde. Neben den sich zum Kult ihrer Ahnen bekennenden Polytheisten (Vielgötterei), gehörten weiterhin alteingesessene jüdische Stämme zum nicht-muslimischen Teil der Bevölkerung. Ihre Position, sowie ihre Teilhabe an der Gesellschaft standen nie zur Debatte. Eher ging es darum, wie ein multikulturelles Zusammenleben am sinnvollsten und praktikabelsten umzusetzen wäre. Die dritte Umstrukturierungsmaßnahme umfasst aus diesem Grund die Regelung der Beziehung zwischen der enorm angewachsenen muslimischen Bevölkerung und den nichtmuslimischen Bewohnern in Madiinah. An dieser Stelle agiert Mu**h**ammad nicht als Prophet und Überbringer einer göttlichen Botschaft, sondern als Staatsmann. Konfliktvermeidend und ausgleichssuchend bezieht er alle Interessensgruppen in die Ausarbeitung der ersten Staatsverfassung von Madiinah mit ein und berücksichtigt zudem, wie sich zeigen wird, rechtsstaatliche sowie sozialstaatliche Grundprinzipien und Elemente.

2.2.5 Die Charta von Madiinah

Mit der Charta von Madiinah organisierte Mu**h**ammad als Hauptinitiator die Beziehungen zwischen den verschiedenen Bewohnern der Stadt. Diese Verfassung ist über diverse historische Quellen belegt. Ziel dieses Dokumentes war es, die unterschiedlichen und gemeinsamen Verbindlichkeiten aller Gruppierungen innerhalb Madiinahs festzulegen, sowie deren Rechte und Pflichten zu definieren. In den älteren arabischen Quellen ist diese Verfassung auch unter den Begriffen *Al-kitaab* (das Buch) und *As-sa**h**iifah* (das Schriftstück) bekannt. In moderneren Untersuchungen ist die Charta von Madiinah auch unter den Begriffen *Ad-dustuur (*das Grundgesetz) oder *Al-wathiiqah (*das Dokument) bekannt.

2.2.6 Die Übermittlungsquellen des Dokuments

Diverse Untersuchungen berufen sich auf die Charta als Basisquelle für die Reformen in Madiinah unter der Herrschaft Mu**h**ammads. Bekannte Untersuchungen stammen beispielsweise von Dr. ´Abd al ´Aziz Al Duri mit seinem Werk „*Nuzum al Islamiyyah" (Die islamischen Administrationstypen)*[73], Dr. Salih Ahmad al ´Ali mit seinem Artikel *„Tanzimat al Rasul al Idariyyah fi al Madiinah"* (Die administrative Gestaltung Madiinahs durch den Propheten)[74] oder von Serjeant mit dem Werk „The Constitution of Medina"[75].

[73] siehe Al Duri, ´Abd al ´Aziz, An-nudhuumul-islamiyyah (Bagdad 1950).
[74] siehe Al ´Ali, Salih, Tanzimaatur-rasuulul-idariyyah fil-madiinah, in: Al-madschma´ al-´ilmiy al-´iraaqiy, 17. Ausgabe (Bagdad 1969).
[75] siehe Serjeant, Robert B., The Constitution of Medina, in: Islamic Quarterley VIII (London 1964), S. 3-16.

Dabei stellt die Untersuchung der Authentizität dieses Dokumentes eine Notwendigkeit dar, will man weitergehende Schlüsse aus dieser historischen Quelle ziehen. Auch Bedenken hinsichtlich der Echtheit, wie sie beispielsweise Wellhausen äußert, muss man nachgehen[76].

Ein wichtiger Aspekt bei der Bewertung historischer Dokumente aus der Frühzeit des Islam soll in diesem Zusammenhang erwähnt werden. Im Islam hat sich eine Wissenschaft entwickelt, bei der Überprüfung und Bewertung von Überlieferungen beispiellos und durchaus einzigartig ist, die **H**adiith-Wissenschaft. Es wurde eine wissenschaftliche Quellen- und Überliefererkritik entwickelt, um die Authentizität der Quellen zu überprüfen und so gut es geht vor Verfälschung zu bewahren. In dieser Wissenschaft wurden systematisch alle verfügbaren Informationen von Zeitzeugen gesammelt, auf ihre Authentizität untersucht und dokumentiert. Je nach Ergebnis der Untersuchung wurden die Berichte *(**H**adiithe)* in verschiedene Kategorien eingeteilt. Dabei wurde eine Einteilung hinsichtlich der Stärke der Authentizität der Berichte nach den Kategorien *gefälscht, mangelhaft, mittelmäßig, makellos* und *gesichert* vorgenommen. Gesammelt wurden nicht nur Berichte mit religiösem Bezug, sondern alle Informationen und Ereignisse aus dieser Zeit. Auf diese Weise können wir uns auch heute noch ein sehr genaues Bild von der damaligen Kultur, der Lebensweise, den Wohnverhältnissen, Essgewohnheiten und anderen gesellschaftlich relevanten Normen machen.

Untersucht und dokumentiert wurde aber nicht nur der Inhalt der Überlieferungen, sondern auch die Überlieferungsketten. Alle TradentInnen werden namentlich genannt und ihre Biografien dokumentiert. Jede/r TradentIn wurde auf charakterliche Eignung, Erinnerungsvermögen und Vertrauenswürdigkeit untersucht. Bei Zweifeln an den Fähigkeiten einer tradierenden Person wurde der jeweilige Bericht heruntergestuft.

So setzt die historisch-kritische Analyse im Islam sehr viel früher an als im Christentum, nämlich *ex tunc* bei den Zeitzeugen, und nicht *ex post*. Dies hat den Vorteil für Historiker, dass mit diesen Tradierungen eine einzigartige gesicherte Quelle für Texte aus dieser Zeit zur Verfügung steht. So können viele Berichte aus der Frühzeit des Islam und aus der Siirah mit Hilfe der **H**adiith-Wissenschaft eindeutig verifiziert werden.

Der erste Siirah-Historiker, der über den Inhalt der Charta berichtete war Mu**h**ammad Ibn Is**h**aaq (gest. 151 n.H.), jedoch ohne Überlieferungskette[77]. Andere bekannte Siirah-Historiker wie Ibn Sayyid Al Nas[78] oder Ibnu-kathiir[79] berufen sich bei ihren Angaben auf Ibn Is**h**aaq,

[76] siehe Wellhausen, Julius, Das Arabische Reich und sein Sturz (Berlin 1905).

Die unterschiedlichen Berichte und Überlieferungen in den Quellen zur ersten Verfassung Madiinahs weisen inhaltlich kaum Unterschiede auf. Unterschiede lassen sich lediglich hinsichtlich der Anordnung mancher Satzteile, geringfügiger Unterschiede im Vokabular oder in einer nicht immer exakt gleichen Menge an Paragraphen feststellen. Jedoch haben diese Unterschiede keine Auswirkung auf den Inhalt des Dokumentes.

2.2.7 Die Authentizität der Charta von Madiinah

Die Charta von Madiinah dient als Grundlage diverser historischer Untersuchungen im Zusammenhang mit der Gesellschaftsstruktur und dem sozialen Zusammenleben in Madiinah zur Zeit Mu**h**ammads. Die inhaltliche Authentizität der Charta ist dabei nicht unumstritten. Laut Prof. Yuusuf Al-´Ish ist die Charta von Madiinah anzuzweifeln. Sie entspringe - trotz ihrer scheinbar legislativen Bedeutsamkeit - nicht den Quellen der Jurisprudenz, noch den Quellen authentischer **H**adiithe. Stattdessen sei sie von Siirah-Schreibern wie Ibn Is**h**aaq ohne Überlieferungskette (*Isnaad*) übermittelt und von Ibn Sayyid Al Nas lediglich von diesem aufgegriffen worden. Hinzu komme laut Prof. Al-´Ish, dass weitere Siirah-Schreiber wie Kathiir Bnu-´abdul-lah Bnu-´amr Al-muzaniy Inhalte der Charta von dessen Vater und Großvater weitertradierte und diese laut Ibnu-hibbaan Al-bustiy gefälscht seien. Eine Verwertung dieser Inhalte sei daher aus wissenschaftlicher Sicht nicht zulässig. Al-´Ish geht davon aus, dass sich Ibn Is**h**aaq ausschließlich auf den Bericht von Kathiir gestützt und die Überlieferungskette vorsätzlich ausgelassen hätte[80]. Diese Theorie von Al-´Ish stützt sich auf die Annahme, dass Ibn Is**h**aaq die einzige Quelle der Charta von Madiinah sei. Er selbst hatte zwar keine andere Überlieferungsquelle gefunden, bis auf jene bei der sich Ibn Sayyid Al Nas auf den Bericht von Ibnu-abi-chaithamah durch Kathiir Al-muzaniy beruft. Jedoch gibt es durchaus andere Quellen. So zitierte Abu-‘ubaid Al-qaasim Bnu-salaam die Charta von Az-zuhriy, mit einer eigenständigen authentischen Überlieferungskette ohne Verbindung zu Kathiir Al-muzaniy. Angesichts der Tatsache, dass Ibn Is**h**aaq einer der bedeutendsten Schüler Az-zuhriys war, besteht die naheliegende Annahme, dass dieser die Überlieferung seines Lehrers Az-zuhriy zur Charta von Madiinah weitertradierte und nicht – wie von Al-´Ish postuliert - den Bericht von Kathiir Al-muzaniy. Hierfür spricht auch, dass Al-baihaqiy einen Bericht von Ibn Is**h**aaq mit einer anderen gesicherten Tradentenkette überlieferte, welche die

---

[77] siehe Ibn Hischaam, As-siirah an-nabawiyyah (Kairo 1955), S.501-504/1.
[78] siehe Ibn Sayyid al Nas, ´Uyuunul-athaar fiy funuunul-maghaaziy wasch-schamaa´il was-siyaar (Kairo o.J.), S. 197-198/1.
[79] siehe Ibn Kathir, Al-bidaayah wan-nihaayah (Kairo 1932), S.224-226/3.
[80] Yusuf al ´Ish, Ad-daulah Al-´arabiyyah wa suquutuhaa (Damaskus 1956), S. 20, Fußnote Nr.9.

Beziehungen zwischen den Muhadschiruun und den Ansaar (d.h. ohne die Abschnitte die Juden betreffend) betrifft. Dabei ist unklar, ob sich Ibn Is**h**aaq bei den Abschnitten, welche von den Beziehungen mit den jüdischen Stämmen handeln, von derselben oder einer anderen Quelle bediente.

Zusammenfassend lässt sich folgendes bestimmen

Al-baihaqiy übermittelte von Ibn Is**h**aaq, mit einer Überlieferungskette die Sa'd Bnu-mundhir inkludiert, der nach der strengen Tradenten-Klassifikation „akzeptabel" (*maqbuul*) eingestuft wird. Ibn Is**h**aaq berichtet von der Charta in seiner Siirah-Abhandlung ohne eine Überlieferungsquelle anzugeben, was die Authentizität der Charta über diesen Weg nicht zweifelsfrei gewährleistet. Als wahrscheinlich kann aber angenommen werden, dass Ibn Is**h**aaq die Charta von seinem Lehrer Az-zuhriy tradierte, dessen Bericht mit einer Überlieferungskette gesichert ist. Abu-'ubaid Al-qaasim Bnu-salaam tradierte die Charta über eine unterbrochene Überlieferungskette, mit einem sogenannten *missing link*, innerhalb der Tradenten. Ibnu-abi-chaithamah tradierte die Charta über Kathiir Bnu-´abdul-laah Bnu-´amr Al-muzaniy, welcher, wie nachträgliche Forschungen ergaben, ein gefälschtes Dokument weitertradierte.

Wenn man bedenkt, dass unsere bekannte Geschichtsschreibung zum größten Teil auf Berichten beruht, die von Personen übermittelt wurden, deren Biographien nicht oder nur fragmentarisch bekannt sind und deren Berichte nicht immer durch weitere Zeitzeugen bestätigt wurden und bei denen in der Regel auch keine Überlieferungsketten mit kritischer Überprüfung jedes Tradenten vorhanden sind, dann kann man auch im Falle des Berichts von Ibn Is**h**aaq über die Charta von Madiinah annehmen, dass sein Bericht auf Tatsachen beruht.

Hinzu kommt, dass anders als bei der Mehrheit der Tradenten unserer Geschichtswissenschaft die historische Person Ibn Is**h**aaq gut bekannt ist und nicht überliefert wurde, dass er Fehlerhaftes oder Erfundenes tradierte. So kann man den Kritikern in dieser Hinsicht widersprechen und den Bericht von Ibn Is**h**aaq nach den Kriterien unserer Geschichts-wissenschaft als durchaus ausreichend und glaubwürdig einstufen, und käme dann zu dem Schluss, dass der gesamten Inhalt der Charta auf einer (bzw. zwei inkl. Ibn Is**h**aaq) akzeptable(n) Quelle(n) beruht, sowie auf einer Quelle, die durch andere Überlieferungen gestärkt wird, auf einer schwachen Quelle (missing link) und nur einer nachweislich falschen Quelle.

Für einige wichtige Abschnitte der Charta gibt es zudem Überlieferungen, die durch die **H**adiith-Wissenschaft als gesicherte Quellen einzustufen sind. Diese Abschnitte sind Bestandteil der **H**adiith-Bücher der bekannten Tradenten Al-buchaariy und Muslim, welche als authentisch gesichert (*sahiih*) gelten. Zudem wird über einige Abschnitte auch im bekannten *Musnad* von Imaam Ahmad sowie in den *Sunan*-Werken von Abu Dawuud, Ibnu-maadschah und At-tirmidhiy berichtet.

Die Überlieferungen über diese Teilabschnitte der Charta entstammen nachweislich anderen Quellen, als die, welche das gesamte Dokument übermitteln und stehen in keinem Zusammenhang miteinander. Auch wenn die als Gesamtdokument überlieferte Charta (abgesehen von den separat überlieferten Abschnitten mit gesicherter Überlieferungskette) unter historischen Gesichtspunkten als nicht komplett gesichert anzusehen ist, kann sie dennoch als historische Quelle genutzt werden, da sie durch die **H**adiithe gestützt werden.

Diese Vorgehensweise wird gestützt durch die Ergebnisse beim kritischen Abgleich der Inhalte, der über verschiedene Wege tradierten Charta. Man stellt fest, dass der Vergleich des Gesamtdokuments mit den gesichert überlieferten Teilabschnitten, das Wesen der Charta und ihrer Inhalte zweifelsfrei bestätigt und keine zusätzlichen Fragen aufwirft.

Festzuhalten ist, dass die bedeutendsten Siirah-Werke, die wie ausgeführt von bekannten historischen Personen verfasst wurden, sowie diverse andere historische Quellen und vor allem die authentisch gesicherten **H**adiithe über die verschiedenen von Mu**h**ammad initiierten schriftlichen Friedensabkommen[81], sowie besonders über das schriftliche Abkommen zwischen den *Muhadschiruun* und den *Ansaar* berichten.

Ein weiterer Aspekt, der für die Authentizität der Charta von Madiinah spricht, ist der Stil, der ihr zu Eigen ist. Dr. Saalih al ´Ali erörtert in seiner Untersuchung der Charta, dass die Verfassungsabschnitte in kurzen und einfachen Sätzen ausformuliert sind und es viele Wiederholungen gibt, was stilistisch typisch sei. Begriffe und Ausdrücke entsprächen dem gängigen Terminus der damaligen Zeit. Weder wird eine Bevölkerungsgruppe, ein Stamm oder sonst irgendein Individuum durch das Dokument bevorzugt, noch eine Gruppierung benachteiligt. Dies spräche zudem eher für die Authentizität und weniger für eine Fälschung.[82]

---

[81] siehe Al-balaadhuriy, Ansaabul-aschraaf (Ägypten 1959). S. 286/1, 308; At-tabariy, At-taariichur-rusul (Beirut 1967), S.479/2; Al-maqdisiy, Kitaabul-bad´ wat-taariich (Paris 1903), 4/179; Ibn Hazm, Dschawaami´us-siirah (Ägypten o.J.), S.95; Al-maqriziy, Imtaa´ul-asmaa´ (Kairo 1941), S.49.

[82] Al ´Ali, Salih, Tanzimaatur-rasuulul-idariyyah fil-madiinah, in: Al-madschma´ al-´ilmiy al-´iraaqiy, 17. Ausgabe (Bagdad 1969), S. 4-5.

2.2.8 Die Datierung der Charta von Madiinah

Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Charta von Madiinah zeitlich gesehen in zwei Teilen verfasst wurde, welche später von Historikern zusammengetragen wurden. Ein Teil beinhaltet die Beziehungen und das Zusammenleben mit dem jüdischen Teil der Bevölkerung, der andere Teil die Prinzipien des Zusammenlebens zwischen den beiden muslimischen Gruppierungen, den *Muhaadschiruun* und den *Ansaar*.

Der Teil der Charta, der das Zusammenleben regelt und als Friedensvertrag mit den jüdischen Stämmen Madiinahs anzusehen ist, wurde aller Wahrscheinlichkeit nach vor der Schlacht von Badr vereinbart, wohingegen der Teil der Charta, der die Beziehungen zwischen den Muhaadschiruun und den Ansaar regelt, nach der Schlacht von Badr unterzeichnet wurde.

Der Quellenlage nach, wurde der Teil, der das friedliche Zusammenleben mit den jüdischen Stämmen beinhaltet, direkt nach der Ankunft Mu**h**ammads in Madiinah vereinbart. Laut Abu-‘ubaid Al-qaasim Bnu-salaam dokumentiert diese Verfassung zwei Zustände: zum einen den Umstand, dass der Islam beim Eintreffen Mu**h**ammads in Madiinah noch nicht die Stärke und Zustimmung in der Gesellschaft hatte wie nach der Schlacht von Badr, und dass die *„Leute des Buches“*, die Juden Madiinahs, noch keine *Dschizyah* zu entrichten hatten[83]. Die *Dschizyah* ist eine „Verteidigungs-Ersatzabgabe im islamischen Staat und wird ausschließlich von wehrfähigen Nicht-Muslimen erhoben, da sie nicht zur Verteidigung des Staates verpflichtet sind. Kinder, alte Männer und Frauen, Geistliche, Kranke und alle nicht Wehrfähigen sind von der Dschizyah befreit.“[84]

In dem Abkommen mit der jüdischen Fraktion Madiinahs legte Mu**h**ammad fest, dass alle Feinde Madiinahs gemeinsam, also von allen Gruppierungen Madiinahs, zu bekämpfen seien, und dass die Feinde der Muslime von den jüdischen Stämmen nicht unterstützt werden dürfen.

Die erste militärische Expeditionstruppe (*Sariyyah*) der Muslime Madiinahs, unter der Führung von **H**amzah Bnu-‘abdil-mu**tt**alib[85], startete im **R**amadaan des ersten Jahres der Hidschra, ein Jahr vor der Schlacht von Badr. Es kann angenommen werden, dass mit dem Abkommen, das Mu**h**ammad vereinbarte, der Frieden mit den Juden vor den ersten militärischen Expeditionen abgesichert werden sollte.[86] Es ist jedoch nicht auszuschließen,

[83] Siehe Sure Al-amwaal, Nr. 518.
[84] http://www.islam-wissen.com/glossar/, abgerufen am 16.07.2016
[85] Al-balaadhuriy, Ansaabul-aschraaf (Ägypten 1959). S.286/1.
[86] At-tabariy, At-taariichur-rusul (Beirut 1967), S.402/2.

dass es vor dieser vermeintlich ersten militärischen Expedition bereits andere Vorstöße von muslimischen Truppen in der Umgebung Madiinahs gab.[87]

Unterstützt wird diese Annahme dadurch, dass sich der Vertragsbruch der Banu-qainuaa´ unmittelbar nach der Schlacht von Badr ereignete. Hätte es keine Charta und damit auch keinen Vertrag mit den Juden gegeben, wäre in logischer Konsequenz keine Form des Vertragsbruchs möglich gewesen.[88]

Für die Analyse der Datierung der Charta von Madiinah, ist festzuhalten, dass der erste Teil der Charta, der das Zusammenleben mit den jüdischen Stämmen regelt, mit großer Wahrscheinlichkeit vor der Schlacht von Badr festgelegt wurde.[89]

In seiner **H**adiith-Sammlung *Sunan* berichtet Abu Dawuud, dass Mu**h**ammad nach der Bestätigung der Hinrichtung von Ka'b Bnul-aschraf und dem Protest seitens der jüdischen Stämme, ein neues Sicherheitsabkommen aufsetzen ließ: *„Der Prophet lud die jeweiligen Vertreter ein, setzte einen Vertrag auf, auf den sie sich in der Zukunft berufen konnten. So hatte der Prophet ein Dokument zwischen ihm, ihnen und den Muslimen im Allgemeinen.“*[90]

Al-baihaqiy untermauert dies mit einer gesicherten Überlieferung über eine andere Tradentenkette als Abu Dawuud, die zudem mehr Details zu dieser Thematik enthält: *„Der Prophet Allahs ließ das schriftlich verfasste Dokument unter dem Palmenbaum nebst dem Hause von Bint Al-Haarith aufsetzen. Das Dokument war unter der Verwahrung ´Ali Ibn Abu Taalibs.“*[91]

Bekannt ist, dass sich die Hinrichtung Ka'b Bnul-aschrafs nach der Schlacht von Badr ereignete. Gleicht man die historischen Berichte mit jenen der **H**adiith-Gelehrten ab, so lassen sich zwei Meinungen finden. Ob der Gesellschafts- und Sicherheitsvertrag als Teil der Charta von Madiinah nun vor oder nach der Schlacht von Badr vereinbart wurde, ist nicht eindeutig zu belegen, auch nicht, ob es eventuell sogar zwei Vereinbarungen gab, wobei die zweite nach der Schlacht von Badr und der Causa Ka'b Bnul-aschraf in Form einer Bekräftigung des generellen Friedens- und Kooperationszustandes darstellte.

[87] Vgl. Ibn Hischaam, As-siirah an-nabawiyyah (Kairo 1955), S.595/1.
[88] Al-balaadhuriy, Ansaabul-aschraaf (Ägypten 1959). S.308/1.
[89] Vgl. Al-hakiim, Al-mustadrak ´alaa-as-sahiihayn (Riyaadh o.J.), S.483/2.
[90] ´Abdur-razzaaq, Al-musannaf (Indien 1983), S.357/5.
[91] Al-baihaqiy, Dalaa´il an-nubuwwah (Beirut 1988), S.446-450/3; Abu Nu´aym, Dalaa´il an-nubuwwah (Beirut 1986), S.176-177/3.

Der zweite Teil der Charta, der die Verhältnisse zwischen den Muhadschiruun und den Ansaar regelte, wurde demnach nach den Vereinbarungen mit den jüdischen Stämmen im zweiten Jahr der Hidschra schriftlich festgehalten. Folgende Überlieferung führt A**t-t**abariy hinsichtlich der Ereignisse des zweiten Jahres nach der Hidschra an: *„Es wird berichtet, dass in diesem Jahr der Prophet Allahs ein Dokument verfassen ließ, dass an seinem Schwert angeheftet war.“*[92] Das Schwert hatte den Namen *Dhul-fiqaat*, ein Kriegsbeutestück aus der Schlacht von Badr.[93]

Das am Schwert angeheftete Schriftstück beinhaltete, nach dem Bericht Ibn Sa´ds, die Aspekte des Zusammenlebens zwischen den verschiedenen muslimischen Gruppierungen: „‘Ubaidul-laah Bnu-muusa berichtete uns, dass Israiil ihm von Jaabir berichtete, dem von `Aamir folgendes berichtet wurde: *„Ich las an der Schwertscheide des Propheten Allahs, Dhul-fiqaar: Alle Muslime sollen das Blutgeld entrichten, niemand soll im Islam notleiden und kein Muslim soll als Gegenleistung eines Nicht-Muslims getötet werden.“*[94]

Hadiith-Gelehrte wie Al-buchaariy und Ibnu-madschaah führen in ihren Werken weitere Überlieferungen zum Inhalt des Dokuments zwischen den Muhadschiruun und den Ansaar an.

So werden folgende Worte ´Aliys, dem Schwiegersohn Mu**h**ammads, überliefert: *„Wir schreiben nichts vom Propheten auf, außer den Quraan und was in diesem Dokument enthalten ist. Der Prophet sagte: „Madiinah ist ein von Allah geschützter Bereich … , und wer auch immer sich der Häresie und Sünde schuldig macht, oder einem solchen Zuflucht bietet, nimmt die Unzufriedenheit Allahs, der Engel und der Menschen auf sich; keine seiner pflichtgemäßen, noch seiner freiwilligen guten Taten der Anbetung wird angenommen.“*[95]

Weiters wird von ´Aliy überliefert: *„Ein Muslim soll nicht anstelle eines Nicht-Muslims umgebracht werden [z.B. bei militärischen Allianzbildungen], und derjenige, der Teil einer Vereinbarung ist kann nicht bekämpft werden, solange die Vereinbarung gültig ist.“*[96] Und er erwähnte auch, dass dies die Worte *„Blutgeld“* und *„Lösegeld für Kriegsgefangene“* miteinschließt.[97] Ferner wird von ´Aliys Gefährten folgender Inhalt des Dokuments überliefert: *„Abraham reinigte Makkah, und ich reinige das gesamte Gebiet Madiinahs zwischen den*

[92] Ibn Hischaam, As-siirahtun-nabawiyyah (Kairo 1955), S.683/3; Al-buchaariy, As-sahiih (Ägypten o.A.), S.11/3.
[93] Al-waaqidiy, Kitaabul-maghaaziy (Oxford 1966), S.363/1; Ibn Sa´d, At-tabaqaatul-kubra (Beirut 1958), S.57/3.
[94] Ibn Sa´d, At-tabaqaat (Beirut 1990), S. 683/3.
[95] Al-buchaariy, As-sahiih (Ägypten o.A.), S.296/2; Ibn Maajah, As-sunan (Kairo 1953), S.887/2.
[96] Ibn Hanbal, Ahmad, Al-musnad (o.O. o.J.), 6 Bände, S.19/1.
[97] Al-buchaariy, As-sahiih (Ägypten o.A.), S.14/9.

*zwei **H**arrahs (Gebiete des vulkanischen Gebirges). Niemand darf wilde Pflanzen schneiden oder wilde Tiere jagen. Nichts was gefunden wird darf in den eigenen Besitz gebracht werden ohne es vorher bekanntzugeben. Das Fällen und Schneiden der Bäume ist untersagt, außer für einen Hirten, der seine Kamele füttert, und auch das Mitführen von Waffen ist für diesen Bereich verboten.“*[98]

Diese beispielhaften Zitate von Überlieferungen korrespondieren erstaunlich exakt mit dem Inhalt des Dokuments der Charta. Sie umfassen die Abschnitte des Dokuments, welche von den Verpflichtungen zwischen den Muslimen – *Muhadschiruun* und *Ansaar* – handeln, geben jedoch keine Hinweise auf die Abschnitte, die von den Bestimmungen des Zusammenlebens mit den jüdischen Stämmen handeln. Das unterstützt die Meinung, dass die Charta von Madiinah aus zwei Teilen besteht.

Anzumerken ist, dass auch diverse Bestimmungen anderer Texte Inhalten jenes zweiten Teiles der Charta von Madiinah entsprechen, jedoch mit dieser in keinem Zusammenhang stehen. So wird beispielsweise von ‘Amr Bnu-**h**azm, dem damaligen Statthalter der Ortschaft Al-yaman, von folgendem Brief Mu**h**ammads berichtet in dem es heißt: *„Jeder, der an der Tötung eines Muslims ohne gerechtfertigten Grund beteiligt ist, unterliegt der Vergeltung bis die nächste Verwandtschaft [des Getöteten] entschädigt wurde [mit Blutgeld].“*[99] Dieser Brief wurde nachweislich nach Entstehung der medinensischen Bestimmungen über die Verhältnisse zwischen *Muhadschiruun* und *Ansaar* verfasst.

Das gewisse Grundprinzipien und Bestimmungen der beiden Teile der Charta von Madiinah schon vorher oder nachher Inhalt von schriftlicher Korrespondenz zwischen Mu**h**ammad und anderen Parteien außerhalb Madiinahs waren, gibt keinen Anlass zu der Annahme, dass die Charta lediglich eine Sammlung von Briefen und Schriftstücken sein könnte, die erst zu einem späteren Zeitpunkt als eine Art Verfassung konstruiert wurde.[100]

Zusammenfassend lässt sich anhand der Quellenlage folgendes Fazit ziehen: Die zugrundeliegenden Berichte und Überlieferungen geben Grund zur Annahme, dass die Charta von Madiinah ursprünglich aus zwei Teilen bestand. Der erste Teil behandelt die Beziehungen der Muslime mit den Juden Madiinahs und wurde vor der Schlacht von Badr verfasst, direkt nach der Ankunft Mu**h**ammads nach Madiinah. Der zweite Teil der Charta beinhaltet das Bündnis zwischen *Muhadschiruun* und *Ansaar* und wurde nach der Schlacht von Badr erstellt. Beide Verträge zusammengefasst ergeben ein Dokument: *Die Charta von Madiinah*.

[98] Ibn Hanbal, Ahmad, Al-musnad (o.O. o.J.), 6 Bände, S.119/1, 27/4.
[99] Asch-schawkaaniy, Naylul-autaar (Ägypten 1961), S.61/7
[100] siehe Serjeant, Robert B., The Constitution of Medina, in: Islamic Quarterley VIII (London 1964).

2.3 Thematische Strukturierung der Charta von Madiinah

Zum besseren Verständnis folgt eine thematische Strukturierung der Charta von Madiinah, wie sie von Prof. Dr. Amir Zaidan in Zusammenarbeit mit Dr. Kerim Edipoglu und Dr. Michael Reidegeld in der Islamologischen Enzyklopädie übersetzt, rekonstruiert und veröffentlicht wurde.[101] Dieses Werk dient hier als einzige deutsche Sekundärliteraturquelle. Die verschiedenen Themenkomplexe wurden in sechs Artikel gegliedert und der Inhalt in 57 Absätze unterteilt.

Artikel I [Träger der Charta]

هذا كتاب من محمد النبي ﷺ بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم.

Das ist eine Vereinbarung, aufgesetzt von Mu**h**ammad, dem Gesandten (sallal-lahu 'alaihi wa sal-lam), zwischen den Iimaan-Bekennenden und den Muslimen von Quraisch und von Yathrib (Almadina) und jedem, der zu ihnen gehört, sich ihnen anschließt und sich mit ihnen anstrengt (wörtlich *dschihaad* praktiziert).

Artikel II [Staatsform]

أنهم أمة واحدة من دون الناس.

Sie bilden eine einheitliche Ummah (Gemeinschaft) unter den Menschen.

[101] Vgl. Edipoglu, Kerim, Reidegeld, Michael, Zaidan, Amir, At-taariichul-islaami: Einführung in die islamische Geschichte (Wien 2012), S. 22-26.

Artikel III [Pflichten der jeweiligen muslimischen Gruppen]

المهاجرين من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم، بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

(1) Die Ausgewanderten aus Makkah (*muhaadschiruun*) von Quraisch - unter Beibehalt ihrer gewachsenen Ordnung - erfüllen gemeinsam die Verpflichtungen der Diyyah (Entschädigung materieller Art für Mord, Totschlag oder Körperverletzung) und kaufen gemeinsam ihre Gefangengehaltenen frei. (Die Belastungen aufgrund der eventuell entstehenden Verpflichtungen werden) unter den (jeweiligen) Iimaan-Bekenneden auf angebrachte und gerechte Art und Weise verteilt.

وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها، بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

(2) (Der Stamm) Banu-‘auf - unter Beibehalt ihrer gewachsenen Ordnung - erfüllen gemeinsam die Verpflichtungen der Diyyah nach herkömmlichem Brauch. Und jede Gruppe von ihnen kauft ihre Gefangengehaltenen frei. (Die Belastungen aufgrund der eventuell entstehenden Verpflichtungen werden) unter den jeweiligen Iimaan-Bekennenden auf angebrachte und gerechte Art und Weise verteilt.

وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها، بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

(3) (Der Stamm) Banu-saa’idah - unter Beibehalt ihrer gewachsenen Ordnung - erfüllen gemeinsam die Verpflichtungen der Diyyah nach herkömmlichem Brauch. Und jede Gruppe von ihnen kauft ihre Gefangengehaltenen frei. (Die Belastungen aufgrund der eventuell entstehenden Verpflichtungen werden) unter den jeweiligen Iimaan-Bekennenden auf angebrachte und gerechte Art und Weise verteilt.

وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها، بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

(4) (Der Stamm) Bnul-haarith - unter Beibehalt ihrer gewachsenen Ordnung - erfüllen gemeinsam die Verpflichtungen der Diyyah nach herkömmlichem Brauch. Und jede Gruppe von ihnen kauft ihre Gefangengehaltenen frei. (Die Belastungen aufgrund der eventuell entstehenden Verpflichtungen werden) unter den jeweiligen Iimaan-Bekennenden auf angebrachte und gerechte Art und Weise verteilt.

وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها، بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

(5) (Der Stamm) Banu-dschuscham - unter Beibehalt ihrer gewachsenen Ordnung - erfüllen gemeinsam die Verpflichtungen der Diyyah nach herkömmlichem Brauch. Und jede Gruppe von ihnen kauft ihre Gefangengehaltenen frei. (Die Belastungen aufgrund der eventuell entstehenden Verpflichtungen werden) unter den jeweiligen Iimaan-Bekennenden auf angebrachte und gerechte Art und Weise verteilt.

وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها، بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

(6) (Der Stamm) Banun-nadschdschaar - unter Beibehalt ihrer gewachsenen Ordnung - erfüllen gemeinsam die Verpflichtungen der Diyyah nach herkömmlichem Brauch. Und jede Gruppe von ihnen kauft ihre Gefangengehaltenen frei. (Die Belastung aufgrund der eventuell entstehenden Verpflichtungen wird) unter den (jeweiligen) Mumin auf angebrachte und gerechte Art und Weise verteilt.

وبنوعمروبن وف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها، بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

(7) (Der Stamm) ‘Amr Bnu-‘auf - unter Beibehalt ihrer gewachsenen Ordnung - erfüllen gemeinsam die Verpflichtungen der Diyyah nach herkömmlichem Brauch. Und jede Gruppe von ihnen kauft ihre Gefangengehaltenen frei. (Die Belastungen aufgrund der eventuell entstehenden Verpflichtungen werden) unter den (jeweiligen) Mumin auf angebrachte und gerechte Art und Weise verteilt.

وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها، بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

(8) (Der Stamm) An-naabit - unter Beibehalt ihrer gewachsenen Ordnung - erfüllen gemeinsam die Verpflichtungen der Diyyah nach herkömmlichem Brauch. Und jede Gruppe von ihnen kauft ihre Gefangengehaltenen frei. (Die Belastungen aufgrund der eventuell entstehenden Verpflichtungen werden) unter den jeweiligen Iimaan-Bekennenden auf angebrachte und gerechte Art und Weise verteilt.

وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها، بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

(9) (Der Stamm) Banul-aus - unter Beibehalt ihrer gewachsenen Ordnung - erfüllen gemeinsam die Verpflichtungen der Diyyah nach herkömmlichem Brauch. Und jede Gruppe von ihnen kauft ihre Gefangengehaltenen frei. (Die Belastungen aufgrund der eventuell entstehenden Verpflichtungen werden) unter den (jeweiligen) Mumin auf angebrachte und gerechte Art und Weise verteilt.

Artikel IV [Pflichten und Rechte der Ummah der Iimaan-Bekennenden]

وأن المؤمنين لا يتركون مفرحا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.

(1) Die Iimaan-Bekennenden lassen keinen mit Schulden belasteten Verantwortlichen einer kinderreichen Familie unter ihnen, ohne dass sie ihn auf angebrachte Weise bei Ersatzleistung oder Diyyah unterstützen.

وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه.

(2) Kein Iimaan-Bekennender darf sich mit einem Maula* eines Iimaan-Bekennenden unter dessen Ausschluss verbünden.

وأن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم، أو إثم، أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحدهم.

(3) Die ehrfürchtigen Iimaan-Bekennenden (allesamt) sind gegen jeden unter ihnen, der Übertretung begeht, Unrecht begehrt, Verbotenes tut, Aggression verübt oder Verderb unter den Iimaan-Bekennenden stiftet. Sie alle helfen gegen ihn, selbst dann wenn dieser der Sohn eines von ihnen wäre.

ولايقتل مؤمن مؤمناً في كافر، ولاينصر كافراً على مؤمن.

(4) Ein Iimaan-Bekennender darf weder einen (anderen) Iimaan-Bekennenden als Vergeltung für (den Tod) eines (verwandten oder verbündeten) Kaafir (i.A. Nicht-Muslim) töten, noch darf er einem Kaafir gegen einen Iimaan-Bekennenden beistehen.

وأن ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم.

(5) Jede Sicherheitsgewährung (mit dem Namen) Allahs ist gleichwertig. Der Einfachste unter ihnen (den Iimaan-Bekennenden) darf Asyl (*idschaarah*) in ihrem Namen gewähren.

وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.

(6) Die Iimaan-Bekennenden sind einander Maula unter den Menschen.

وأنه من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم.

(7) Wer uns folgt (zu uns gehört, mit uns verbündet ist) von den Juden erfährt Beistand und Gleichwertigkeit, ohne dass ihnen Unrecht widerfährt oder (ihre Feinde) gegen sie unterstützt werden.

وأن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم.

(8) Die Iimaan-Bekennenden schließen einen einzigen Frieden. Kein Iimaan-Bekennender darf unter Ausschluss eines (anderen) Iimaan-Bekennenden im Kampf auf dem Wege Allahs Frieden schließen, es sei denn, sie vereinbaren (den Frieden) in Gleichheit und Gerechtigkeit untereinander.

وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً.

(9) Jede Gruppe, die mit uns an Kampfhandlungen teilgenommen hat, wechselt (beim nächsten Einsatz) mit einer anderen Gruppe ab (d. h. die jeweiligen Gruppen nehmen an Kampfhandlungen abwechselnd teil).

وأن المؤمنين يبيء (يحتمل، يلتزم) بعضهم على بعض، بما نال دماءهم في سبيل الله.

(10) Die Iimaan-Bekennenden solidarisieren sich untereinander (d. h. sie tragen gemeinsam ihre Schäden) bei ihren Verletzungen/Verlusten, die sie auf dem Wege Allahs erlitten haben.

وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه.

(11) Die ehrfürchtigen Iimaan-Bekennenden folgen der besten und geradlinigen Rechtleitung.

وأنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن.

(12) Ein Polytheist darf weder Vermögenswerten noch Personen von Quraisch Asyl gewähren, noch darf er sich zwischen diesen und einem Iimaan-Bekennenden stellen.

وأنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينة، فإنه قود به إلا أن يرضي ولي المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه.

(13) Wer erwiesenermaßen einen Iimaan-Bekennenden zu Unrecht vorsätzlich tötet, wird gleichermaßen als Vergeltung dafür getötet, es sei denn, der Vormund (*Waliy*) des Getöteten verzichtet darauf. Und alle Iimaan-Bekennenden stehen gegen ihn (den Mörder) und dürfen sich nur gegen ihn erheben.

وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر، أن ينصر محدثاً ولا يؤويه، وأنه من نصره أو آواه، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل.

(14) Erlaubt ist es keinem Iimaan-Bekennenden, der den Inhalt dieses Papiers anerkennt und den Iimaan an ALLAH und an den Jüngsten Tag verinnerlicht, dass er einem Verbrecher beisteht oder Unterschlupf gewährt.

Jeden, der ihm (dem Verbrecher) beisteht oder Unterschlupf gewährt, trifft ALLAHs Fluch und SEIN Zorn am Tage der Auferstehung und von ihm wird dafür weder Reue noch Ersatz angenommen.

وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد ﷺ.

(15) Wenn ihr euch über eine Sache in ihr (dieser Vereinbarung) streitet, so ist die Wendung damit zu ALLAH (Der Erhabene und Majestätische) und zu Mu**h**ammad (sallal-lahu ‘alaihi wa sal-lam).

Artikel V [Pflichten und Rechte der Ummah der Juden]

وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

(1) Die Juden tragen gemeinsam mit den Iimaan-Bekennenden die Kosten, solange sie (die Iimaan-Bekennenden) sich im Krieg befinden.

وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين.

(2) Die Juden von Banu-’auf sind eine Ummah mit den Iimaan-Bekennenden.

لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه، وأهل بيته.

(3) Die Juden haben ihre Lebensweise (*diin*) und die Muslime haben ihre Lebensweise, so auch ihre Maula und sie selbst, außer demjenigen, der Unrecht tut oder Verbotenes macht; denn dieser schadet ausschließlich sich selbst und den Mitgliedern seines Haushalts.

وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.

(4) Die Juden von Banun-nadschdschaar haben das Gleiche (an Rechten) wie die Juden von Banu-’auf.

وأن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.

(5) Die Juden von Banul-haarith haben gleiche Rechte wie die Juden von Banu-’auf.

وأن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف.

(6) Die Juden von Banu-saa'ida haben gleiche Rechten wie die Juden von Banu-'auf.

وأن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف.

(7) Die Juden von Banu-dschuscham haben gleiche Rechte wie die Juden von Banu-'auf.

وأن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.

(8) Die Juden von Banul-aus haben gleiche Rechte wie die Juden von Banu-'auf.

وأن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه، وأهل بيته.

(9) Die Juden von Banu-tha'labah haben das Gleiche (an Rechten) wie die Juden von Banu-'auf, außer demjenigen, der Unrecht tut oder Verbotenes macht; denn dieser schadet ausschließlich sich selbst und den Mitgliedern seines Haushalts.

وأن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم.

(10) Dschafna ist ein Teil von Tha'laba wie sie selbst.

وأن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف. وإن البر دون الإثم.

(11) Die Juden von Banul-schutaiba haben das Gleiche (an Rechten) wie die Juden von Banu-'auf. Das Pflegen der Kontakte (zu ihnen) steht vor dem Begehen von Verbotenem.

وأن موالي ثعلبة كأنفسهم.

(12) Die Maula von Tha'laba sind wie sie selbst.

وأن بطانة يهود كأنفسهم.

(13) Die engsten Vertrauten und Familien der Juden sind wie sie selbst.

وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد ﷺ.

(14) Keiner von ihnen (den Juden) darf (Al-madiina) ohne Erlaubnis von Mu**h**ammad (sallal-lahu 'alaihi wa sal-lam) verlassen.

Artikel VI [Pflichten und Rechte der Ummah von Al-madiinah]

وأنه لا ينحجز ثأر على جرح. وإنه من فتك فبنفسه فتك، وأهل بيته، إلا من ظلم، وإن الله على أبر هذا.

(1) Keine Rache darf für eine Verletzung/Verwundung verübt werden. Und wer Meuchelmord begeht, der hat sich selbst und seine Familie gemeuchelt, außer demjenigen, dem Unrecht angetan wurde. Und ALLAH ist (Zeuge) über das Beste von diesem (dieser Vereinbarung).

وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم.

(2) Die Juden kommen für ihre Ausgaben auf und die Muslime kommen für ihre Ausgaben auf.

وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.

(3) Beide (Muslime/Juden) stehen einander bei gegen jeden, der die Unterzeichner dieses Papiers bekämpft

وأن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم.

(4) Sie leisten füreinander guten Ratschlag, Aufrichtigkeit und besten Umgang ohne Begehen von Unrecht.

وأنه لم يأثم امرؤ بحليفه.

(5) Kein Mensch trägt die Schuld seines Verbündeten mit

وأن النصر للمظلوم.

(6) Der Beistand gebührt demjenigen, dem Unrecht widerfährt.

وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

(7) Die Juden tragen gemeinsam mit den Iimaan-Bekennenden die Kosten, solange sie (die Iimaan-Bekennenden) sich im Krieg befinden.

وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.

(8) Das Innere Yathribs ist unverletzlich (sichere Zone) für die Unterzeichner dieser Vereinbarung.

وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم.

(9) Der Nachbar ist wie der Mensch selbst, (wenn er) keine Schäden zufügt oder Unrecht begeht.

وأنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها.

(10) Keine **H**urmah[102] darf angenähert werden, ohne die Zustimmung ihrer Besitzer.

وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة و أبره.

(11) Sollte zwischen den Unterzeichnern dieser Vereinbarung ein Streit oder eine Auseinandersetzung sich ereignen, die zu einem Verderben führen könnten, so wendet man sich damit zu ALLAH (Der Erhabene und Majestätische) und zu Mu**h**ammad, dem Gesandten ALLAHs (sallal-lahu ‘alaihi wa sal-lam). ALLAH ist (Zeuge) über das Frommste und das Beste dieser Vereinbarung.

وأنه لا تجار قريش ولا من نصرها.

(12) Weder (dem Stamm) Quraisch noch jedem, der ihm beisteht, darf Asyl gewährt werden.

وأن بينهم النصر على من دهم يثرب.

(13) Sie (die Unterzeichner dieses Papiers) leisten einander Beistand gegen jeden, der Yathrib angreift.

وإذا دَعَوا إلى صلح يصالحون ويلبسونه، فإنه يصالحونه ويلبسونه، وأنهم إذا دَعَوا إلى مثل ذلك، فإنه لهم على المؤمنين، إلا من حارب في الدين، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم.

(14) Wenn sie (die Muslime) zu einem Friedensschluss einberufen, um Frieden zu schließen und komplett anzunehmen, dann schließen sie (die Juden) ebenfalls Frieden und nehmen ihn komplett an. Und wenn sie (die Juden) zu Ähnlichem einberufen, dann haben die Iimaan-Bekennenden ihnen dies ebenfalls zu erfüllen, außer gegenüber jedem, der gegen den Diin (Islam) kämpft. Jede Gruppe erfüllt ihre Verpflichtungen auf ihrer Seite.

وأن يهود الأوس، مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة، مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة.

(15) Die Juden von Al-aus, ihre Maula und sie selbst, haben ähnliche Stellung wie die Unterzeichner dieses Papiers. Sie haben ausschließlich besten Umgang seitens der Unterzeichner dieses Papiers.

[102] **H**urmah: Darunter versteht man alles, dessen Grenzen (auch im übertragenen Sinne) nicht verletzt werden dürfen, wie Besitz- und Eigentumsrechte an Grundstücken, Immobilien, Vermögen, Erbrecht …

وأن البر دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه. وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره.

(16) (Zwischen der Ummah von Al-madiinah gilt) der beste Umgang ohne Begehen von Unrecht. Wer sich etwas zuzieht, der zieht es ausschließlich sich selbst zu. ALLAH ist (Zeuge) über das Richtige und das Beste dieser Vereinbarung.

وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم و آثم.

(17) Diese Vereinbarung schützt weder Unrechthandelnde noch Übertreter von Verboten.

وأنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم أو أثم.

(18) Jeder, der Al-madiinah verlässt, genießt Sicherheit, und jeder, der in Al-maadina bleibt, genießt Sicherheit, außer demjenigen, der Unrecht tut oder Verbotenes macht.

وأن الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله ﷺ.

(19) Allah gewährt Schutz für jeden, der das Beste tut und IHN fürchtet. Und Mu**h**ammad ist Allahs Gesandter (sallal-lahu ‘alaihi wa sallam).

2.4 Erläuterungen und Analyse zur Charta von Madiinah

Die bisherige Darstellung hat gezeigt, dass das Dokument der ersten Verfassung Madiinahs ursprünglich aus zwei Teilen bestand, die später zusammengesetzt wurden. Aus diesem Grund bietet es sich an, die beiden Teile separat zu betrachten und zu analysieren. Zum einen jenen Teil, der das Zusammenleben mit den jüdischen Stämmen umfasst und zum anderen jenen Teil, der die Verhältnisse zwischen den muslimischen Gruppierungen festhält.

Die Analyse erfolgt hier chronologisch mit dem ersten Teil, dem Gesellschaftsvertrag mit den jüdischen Stämmen, d.h. in der Reihenfolge anders als in der oben dargestellten Anordnung der Paragraphen, in der der zweite Teil, der das Zusammenleben zwischen den muslimischen Stämmen regelt, zuerst angeführt wird.

Aus diesem Grund beginnt diese Analyse mit Artikel 5 und 6, welche historisch als erster Teil der Charta von Madiinah betrachtet werden können.

2.4.1 Artikel 5 und 6 der Charta von Madiina - der ursprünglich 1. Teil der Charta - Die Friedensvereinbarung mit den jüdischen Stämmen

Artikel 5 und 6 handeln von den Friedensvereinbarungen mit den Juden Madiinahs und bilden chronologisch den ersten Teil der Charta von Madiinah. Diese Ordnung verdeutlicht, dass die Paragraphen der beiden Teile der Charta nicht vermischt wurden. Die Abschnitte und Paragraphen beider Teile sind in ihrer Gesamtheit und der Reihe nach aufgeführt.

Paragraph 7 des vierten Artikels bildet eine Ausnahme. Hier werden zwar die Juden Madiinahs angesprochen, aber dennoch gehört dieser Paragraph zu jenem Teil der Charta, der die inner-muslimischen Angelegenheiten regelt. Dieser Paragraph verpflichtet die muslimische Seite zum rechtmäßigen Umgang mit ihren jüdischen Partnern.

Artikel 5 behandelt ausschließlich die Rechte und Pflichten der religiösen Minderheit - der *Ummah der Juden*. Folgendes lässt sich aus diesem Artikel ableiten:

Im Islamischen Staatsmodell - dem Ummah-System - werden Minderheiten nicht nur politisch als eigenständige gesellschaftliche Gruppe und Vertragspartner akzeptiert, sondern sie werden weitgehend mit der Mehrheitsgesellschaft gleichgestellt, und zusätzlich werden ihnen besondere Minderheitenrechte und -pflichten zugestanden.

Durch die Festschreibung von staatsbürgerlichen Pflichten wird der Status der Minderheiten als vollwertige Mitglieder des islamischen Staates bestätigt. Diese Minderheitengesetze regeln den Umgang der Minderheiten mit anderen Minderheiten und mit der Mehrheitsgesellschaft. Weiterhin definieren sie den Status der Minderheiten innerhalb der Mehrheitsgesellschaft, d.h. innerhalb der „*Globalen Ummah"* und in Bezug zu anderen Minderheiten, den *„Spezifischen Ummahs"*. Die internen Angelegenheiten der jeweiligen Minderheiten den *Diin* (religionsgebundene Lebensweise) betreffend werden ausgeklammert und komplett der Selbstverwaltung überlassen.

In diesem Artikel werden zudem Meinungs-, Glaubens- und Religionsfreiheit gewährleistet, was der Kategorie der universellen Menschenrechte zugerechnet werden kann. Ebenso wird die Rechtsautonomie und religiöse Selbstverwaltung der religiösen Gruppierungen in diesem Artikel gewährt. Der Aufbau und Ausbau interreligiöser Beziehungen, auf der Basis von gegenseitigem Respekt, Gleichwertigkeit und Gerechtigkeit wird gefördert.

Jedes Mitglied der religiösen Ummah trägt die individuelle Verantwortung für seine Handlungen und für Verstöße gegen geltendes Recht. Sippenhaft bzw. Kollektivschuld werden abgeschafft. Alle aufgeführten Rechte gelten ebenso für die Verbündeten der Minderheiten.

Zu den Pflichten, die sich aus diesem Artikel für die Angehörigen der Minderheit ableiten lassen zählt die Pflicht, sich anteilig an den Verteidigungslasten des Islamischen Staates von Madiinah zu beteiligen. Eine Pflicht zur Teilnahme an Kampfhandlungen wird jedoch nicht festgeschrieben und besteht im Normalfall nicht. Auch eine Notstandsgesetzgebung wurde in diesem Artikel mitaufgenommen. So ist das Staatsoberhaupt berechtigt, in Krisenzeiten und Notsituationen des islamischen Staates (z. B. bei Bedrohung der äußeren Sicherheit) die Rechte bestimmter *Spezifischer Ummahs* vorübergehend einzuschränken.

Artikel 6 stellt den Abschluss der Charta von Madiinah dar. In diesem sehr umfangreichen Artikel werden die Rechte und Pflichten aller BürgerInnen von Madiinah angesprochen, also der *Globalen Ummah* von Madiinah, aller Angehörigen der Mehrheits- und der Minderheitsgesellschaft.

Inhaltlich werden in diesem Artikel die bereits erwähnten separaten Rechte und Pflichten der jeweiligen religiösen Ummahs ergänzt und unterstrichen.

Zusammenfassend lässt sich daraus folgendes ableiten: Die Solidarität und Loyalität aller Staatsbürger gilt vorrangig der Ummah von Madiinah. Daraus ergeben sich kollektive Pflichten für alle Staatsbürger, sowohl in sozialer, wie in politischer Hinsicht.

Im sozialen Bereich ergibt sich die Verpflichtung zu sozialer Solidarität untereinander und zu gegenseitiger Hilfeleistung (Nachbarschaftssystem). Zudem besteht die Verpflichtung gegen Unrecht jeglicher Art anzukämpfen, sowie soziale Kontakte zwischen den einzelnen religiösen Ummahs auf der Basis von gegenseitigem Respekt, Gleichheit und Gerechtigkeit zu pflegen.

Im politischen Bereich ergeben sich die Verpflichtung zur Wahrung der öffentlichen Ordnung und der inneren Sicherheit innerhalb des Staatsgebietes, sowie die Verpflichtung sich gemeinsam für die äußere Sicherheit des Staatsgebietes einzusetzen und das Staatsgebiet gegen Aggressoren zu verteidigen. Die Verpflichtung einander Beistand bei bewaffneten Auseinandersetzungen und Kriegen zu leisten, sowie das Verbot der Unterstützung und Schutzgewährung von erklärten Feinden der Ummah sind ebenso Eckpfeiler dieses Artikels.

Vereinbarungen wie z. B. Friedensverträge werden gemeinsam abgeschlossen und sind für alle verbindlich. Separate Friedensverträge einer religiösen Ummah sind verbindlich für die gesamte Ummah. Diese Regel gilt nicht bei Kriegen, die zur Verteidigung des eigenen *Diin* geführt werden.

Verteidigungslasten der Ummah müssen anteilig von allen religiösen Ummahs getragen werden. Finanzpolitisch genießt jede einzelne religiöse Ummah jedoch uneingeschränkte Autonomie.

Jede Ummah bzw. jede/r Staatsbürger/in trägt die Verantwortung für ihre/seine Handlungen und für Verstöße gegen geltendes Recht. Die herrschende traditionelle Sippenhaft und Kollektivschuld wird abgeschafft! In Konfliktfällen zwischen Individuen oder Gruppen dieser Ummah (im zivil- und strafrechtlichen Bereich) ist der Rechtsweg zu beschreiten. Selbstjustiz ist verboten. Verstöße gegen diese Regel werden als Straftaten geahndet. Davon ausgenommen sind lediglich Fälle von gerechtfertigter Selbstverteidigung.

Zudem wird der Schutz der *"**H**urma"* gewährleistet. Unter ***H**urma* versteht man alles, dessen Grenzen (auch im übertragenen Sinne) nicht verletzt werden dürfen, wie z. B. Besitz- und Eigentumsrechte an Grundstücken, Immobilien, Vermögen, Erbrecht, etc. Oberste

Entscheidungsinstanz bei allen Konfliktfällen und Meinungsverschiedenheiten sind in erster Linie die beiden Hauptquellen des Islam, der Prophet Mu**h**ammad und der Quraan.

Paragraph 1 von Artikel 5 verdeutlicht die Verantwortung der Juden Madiinahs, sich an den Kriegskosten, vor allem in Situationen der Verteidigung, zu beteiligen, solange der Kriegszustand herrscht. Möglicherweise war die finanzielle Beteiligung der Juden aber nicht nur auf Verteidigungskriege begrenzt. Abu-'ubaid Al-qaasim Bnu-salaam schreibt diesbezüglich: *„Es ist davon auszugehen, dass die Juden einen Anteil an der Kriegsbeute erhalten haben, wenn sie sich den Muslimen bei Feldzügen anschlossen, unter der Bedingung, dass sie sich an den Kriegskosten beteiligten. Ohne diese Bedingung hätten sie keinen Anteil an der Kriegsbeute erhalten."*[103] Er berichtet zudem: *„Abd Al-Rahmaan Ibn Mahdiy berichtet uns von Sufyaan über Yaziid Bnu-yaziid Bnu-jaabir über* Az-zuhriy*, der sagte: ‚Die Juden pflegten sich dem Gesandten Allahs bei Feldzügen anzuschließen und erhielten dafür einen Anteil an der Kriegsbeute."*[104] Diese Überlieferung ist jedoch hinsichtlich ihrer Authentizität fragwürdig (*mursal **h**adiith*), ähnlich wie fast alle **H**adiithe, die zu dieser Thematik Auskunft geben.

Die gegenteilige Darstellung ist durch die Quellenlage eher zu erschließen. So berichten stärkere **H**adiithe, dass Mu**h**ammad die Juden von der Teilnahme an Feldzügen ausschloss. Abu ´Abdul-laah Al-**h**akiim legt folgenden **H**adiith von Abu **H**amiid Al-saa´idi zugrunde, der berichtete: *„Der Gesandte Allahs hielt sich außerhalb von Thinyat Al-Wadaa´ auf, wo er einer Gruppe von Militärtruppen begegnete. Er fragte: ‚Wer sind sie [diese Truppen]?', da wurde ihm gesagt: ‚[Diese sind von]* Banu-qainuaa´*. Das sind die Leute von ´Abdul-laah Bnu-salaam.' Dann fragte er: ‚Sind sie Muslime geworden?'. Er sagte: ‚Sag ihnen sie sollen zurückkehren; wir verlangen keine Unterstützung von Polytheisten."*[105]

Angesichts der Formulierung in der Charta, sowie anhand der bestehenden Quellenlage ist es naheliegender davon auszugehen, dass die Juden Madiinahs ausschließlich dazu verpflichtet waren, sich im Kriegsfall an der Verteidigung Madiinahs zu beteiligen. Ihre finanzielle Beteiligung an Kriegskosten war von daher auf Verteidigungsfälle beschränkt.

Paragraph 13 von Artikel 6 verdeutlicht diese Bestimmung: *„Sie (Unterzeichner dieses Papiers) leisten einander Beistand gegen jeden, der Yathrib angreift"*.

---

[103] Abu ´Ubayd, Al-amwaal (Ägypten 1968), S.296.
[104] Ibid.
[105] Al-hakiim, Al-mustadrak ´alaa-as-sahiihayn (Riyaadh o.J), S.122/2.

Dennoch bleibt die Frage offen, wieso sich laut Al-**h**akiim manche Gruppen jüdischer Stämme Madiinahs den muslimischen Feldzügen anschließen wollten, unabhängig davon ob es nun von Mu**h**ammad gebilligt wurde oder nicht. Dieser Widerspruch kann anhand der vorislamisch bestehenden Bündnisse zwischen den einzelnen Stämmen Madiinahs erklärt werden, die zwischen den Al-aus, Al-chazradsch und den Juden Madiinahs bestanden. Möglicherweise suchten die Juden Madiinahs eine Wiederannäherung an ihre alten Alliierten. Der weitere Verlauf der Arbeit wird die ambivalente Einstellung der Juden Madiinahs zur Vorherrschaft Mu**h**ammads noch genauer analysieren und die Tragweite des Konflikts zwischen beiden Parteien näher beleuchten.

Artikel 5 der Charta von Madiinah legt das Verhältnis zwischen den jüdischen Mitgliedern der Stämme ´Auf und Chazradsch fest. In diesem Artikel werden ihre stammesarabischen Wurzeln erwähnt und ihr Bündnis mit den Muslimen bestätigt: *„Die Juden von Banu-'auf bilden eine Ummah mit den Iimaan-Bekennenden."* Al-´ibaarah gibt in dem Werk *Al-amwaal* eine abweichende Lesart, in dem es heißt: *„... sind eine Ummah unter den Iimaan-Bekennenden."*, was laut Abu ´Ubayd mit aller Wahrscheinlichkeit im Zusammenhang mit dem Kriegskostenpflichtbeitrag der Juden im Falle eines Verteidigungskrieges stand. Aber diese Erklärung steht in keinem Zusammenhang mit der Religion. Diesbezüglich heißt es klar und deutlich: *„Die Juden haben ihren Diin (Lebensweise) und die Muslime haben ihren Diin,..."*.[106] Aus diesem Grund wird in dieser Arbeit die Formulierung *„ ... mit den Iimaan-Bekennenden"* verwendet, welche auch von Siirah-Experten wie Ibn Is**h**aaq verwendet wird.

Paragraph 3 von Artikel 5 garantiert den Juden Madiinahs Religionsfreiheit und begrenzt die Verantwortung für ein begangenes Verbrechen auf die Einzelperson. Das bedeutet, dass der bisherige Einfluss und die Stärke des Stammes nicht mehr vor den Konsequenzen eines Verbrechens schützen können, solange der Stamm Teil dieses Abkommens ist.

Paragraph 14 von Artikel 6 untersagt es den Juden Madiinahs den Quraisch Hilfe oder Schutz zu bieten. Mu**h**ammad plante womöglich den makkahnischen Widersachern die Handelsroute über die Westseite Madiinahs Richtung Norden nach Syrien abzuschneiden. Mit dieser Vereinbarung konnte verhindert werden, dass die jüdischen Stämme im Auftrag der Quraisch die Handelsroute an Laufen hielten.

Paragraph 14 von Artikel 5 schränkt die Mobilität der Juden Madiinahs ein, indem ein Verlassen Madiinahs nur mit Zustimmung Mu**h**ammads möglich war. Aus sicherheits-

[106] Abu ´Ubayd, Al-amwaal (Ägypten 1968), S.296.

politischen Überlegungen, angesichts der Situation in der Madiinah sich zu dieser Zeit befand, kann angenommen werden, dass durch diese Einschränkung der Mobilität militärische Aktivitäten in Form von Stammeskriegen außerhalb Madiinahs unterbunden werden sollten, um die noch brüchige Sicherheit und angeschlagene Wirtschaft zu schützen.

Paragraph 11 von Artikel 6 legt die Existenz einer höheren legislativen Instanz zugrunde, die über jener der Stammesautoritäten steht und von allen Bewohnern Madiinahs zu respektieren ist. Eine zwingende Rechtsprechung nach islamischem Recht bestand nur, wenn eine der beiden Konfliktparteien muslimisch war. In ihren eigenen Angelegenheiten richteten die Juden Madiinahs nach der Thora und nach der Rechtsprechung ihrer Rabbis. Es war für einen Juden jedoch möglich, auf eigenen Wunsch von Mu**h**ammad gerichtet zu werden. In Sure Al-maaidah (5:42), einer der chronologisch letztveröffentlichten Suren zu einer Zeit, in der der machtpolitische Einfluss der Juden Madiinahs schon deutlich geschwächt war, heißt es in Bezug auf die Rechtsprechung durch Mu**h**ammad : *„Sie schenken dem Lügen Gehör und eignen sich Verbotenes an. Sollten sie zu dir kommen, so richte zwischen ihnen oder wende dich von ihnen weg! Solltest du dich von ihnen wegwenden, werden sie dir gewiss in Nichts schaden können. Doch solltest du richten, dann richte zwischen ihnen nach Gerechtigkeit. Gewiss, ALLAAH liebt die Gerechten.“*[107]

Paragraph 14 von Artikel 6 verdeutlicht eine Ausweitung der Bündnisbemühungen der Muslime und Juden Madiinahs. Diese Bestimmung fordert alle Parteien der Charta dazu auf, mit den jeweiligen Bündnispartnern der Beteiligten Frieden zu schließen, sollte dieser noch nicht bestehen oder gar ein Kriegszustand herrschen. Als einzige Ausnahme werden die Quraisch, welche eine ernstzunehmende Gefahr für die Muslime Madiinahs darstellten, von dieser Bestimmung ausgeschlossen.

Paragraph 8 von Artikel 6 deklariert Madiinah als Sicherheitszone für alle beteiligten Parteien der Charta. In dieser Zone darf keine Gewalt angewendet, Tiere nicht gejagt und Bäume nicht gefällt werden. Diese Sicherheitszone liegt zwischen der östlichen und der westlichen **H**arrah sowie zwischen dem Berg Thaur im Norden und dem Berg ´Iir im Süden. Waadii Al-´qiiq ist ebenso Teil dieser geschützten Zone.[108]

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Charta von Madiinah angesichts des historischen Kontextes ein friedensstiftender Charakter in der Regelung des Zusammenlebens zwischen

[107] Zaidan, Amir, At-tafsiir: Der Quraan-Text und seine Transkription und Übersetzung (Wien 2009), S. 198.
[108] Hamidallah, Muhammad, Madschmuu´atul-wathaa´iqus-siyaasiyyah (Beirut 1969), S.441-442.

den verschiedenen Religionsgemeinschaften in Madiinah zu attestieren ist. Der Grund für den dennoch nacheinander eintretenden Konflikt zwischen drei großen jüdischen Stämmen Madiinahs und den Muslimen, der letztendlich zur Verbannung aller jüdischen Stämme zu unterschiedlichen Zeitpunkten geführt hat, soll in einem ausführlichen Exkurs näher beleuchtet werden.

2.5 Exkurs: Hintergründe und Folgen der Verbannung jüdischer Stämme aus Madiinah

Das Ziel der Charta von Madiinah war die Sicherung der sozialen Ordnung und Stabilität innerhalb ihres Geltungsbereiches, um den jahrelang geführten kriegerischen Auseinandersetzungen um die Vorherrschaft in Madiinah ein Ende zu bereiten. Dabei war auch jeder jüdische Stamm für sich eigenständige Vertragspartei und damit Bestandteil der politischen Friedensvereinbarung.

Letztlich muss man feststellen, dass alle drei großen jüdischen Stämme in zeitlicher Abfolge nacheinander auf Anordnung Mu**h**ammads aus Madiinah verbannt wurden. In diesem Exkurs sollen die Hintergründe, direkte wie indirekte Anlässe der jeweiligen Verbannungen, unter Berücksichtigung arabischsprachiger Historiographie, beleuchtet und analysiert werden.

2.5.1 Die Verbannung der Banu-qainuqaa´

- *Datierung*

  Die arabischsprachigen Quellen sind sich hinsichtlich der Datierung der Ereignisse, welche zur Verbannung der Banu-qainuqaa´ führten, einig. Demnach wird der Zeitraum nach der Schlacht von Badr angegeben. Laut Az-zuhriy ereignete sich die Verbannung im zweiten Jahr der Hidschra im Monat Schawwaal.[109]

- *Hintergründe und Entwicklungen*

  Betrachtet man die Siirah-Quellen, so muss der siegreiche Ausgang der Muslime in der Schlacht von Badr gegen die Makkahner aus Sicht der jüdischen Stämme Madiinahs als ungünstig für ihre Interessen betrachtet werden. Wie bereits erwähnt, gab es in Madiinah vor der Ankunft der Muslime bereits einen langdauernden Machtkampf zwischen den jüdischen und den altarabischen Eliten. Nun wurde mit der Anwesenheit und raschen Ausbreitung des Islams durch Mu**h**ammad und seine makkahnischen Gefolgsleute aus jüdischer Sicht auch noch die religiöse Überlegenheit in Frage gestellt. Die Empfehlung Mu**h**ammads an die Juden Madiinahs, ihn als Propheten anzuerkennen und den Islam anzunehmen, stießen zumindest auf Ablehnung, die sich auch in öffentlicher Anfeindung äußerte.

[109] At-tabariy, At-taariichur-rusul (Beirut 1967), 2/479, 480; Al-waaqidiy, Kitaabul-maghaaziy (Oxford 1966), S.176/1; Ibn Sa´d, At-tabaqaat Al-kubra (Beirut 1958), S.28-29/2.

So wird von Ibn Is**h**aaq folgender Dialog zwischen den Banu-qainuqaa´ und Mu**h**ammad überliefert, der sich auf dem jüdischen Marktplatz ereignete. Dabei sprach Mu**h**ammad zur Öffentlichkeit: *„Oh ihr Juden! Nehmt den Islam an, bevor euch dasselbe Schicksal wie die Quraisch ereilt"*, woraufhin die Banu-qainuqaa´ antworteten: *„Oh Mu**h**ammad, du scheint uns für deine Gefolgsleute zu halten. Täusche dich nicht, nur weil du eine Schar von kriegsunkundigen Quraischis besiegt hast; bei Gott, wenn wir dich bekämpfen, so wirst du feststellen, dass wir wahre Männer sind, und du noch niemandem wie uns gegenübergestanden bist (im Krieg)."*[110]

Die Überlieferung dieses öffentlich ausgetragenen Streitgesprächs soll die angespannte Lage zwischen Mu**h**ammad und den Banu-qainuqaa´ verdeutlichen, welche Mu**h**ammad unter den Bedingungen der Charta von Madiinah als Oberhaupt Madiinahs anerkannt hatten. Die Überlieferungskette dieses Streitgespräches wird unter bekannten Siirah-Historikern wie Ibn **H**adschar als abgesichert anerkannt (***h**asan*), obwohl die Überlieferungskette der Tradenten einen freigelassenen Sklaven von Zaid Bnu-thaabit namens Mu**h**ammad ibn Mu**h**ammad beinhaltet, den Ibn **H**adschar selbst als unbekannt (*madschhuul*) klassifiziert.[111]

Unabhängig davon, ob dieses Streitgespräch authentisch ist oder nicht, kann dies nicht als Grund für ihre Verbannung aus Madiinah angeführt werden, denn in der Charta von Madiinah, die zu dieser Zeit bereits in Kraft war, wird den Juden Madiinahs Autonomie und religiöse Integrität zugesichert und es wird nicht verlangt, dass sie den Islam annehmen.

Eine unter den arabischsprachigen Historikern als schwach eingestufte Überlieferung (*da´iif*)[112], berichtet von einer Situation, bei der eine muslimische Frau auf dem Marktplatz der Banu-qainuqaa´ von einem Angehörigen des Stammes in aller Öffentlichkeit entblößt wurde. Diese öffentliche Bloßstellung muss zur damaligen Zeit so schwerwiegend gewesen sein, dass ein anwesender Muslim den Täter, ein Stammesmitglied des Banu-qainuqaa´ tötete, worauf dieser wiederum von Stammesmitgliedern des Täters noch auf dem Marktplatz getötet wurde. Trotz der

[110] Ibn Hischaam, As-siirahtun-nabawiyyah (Kairo 1955), S.294; Abu Dawud, As-sunan (Ägypten 1952), S.402-403/3.
[111] Ibn Hadschar, Taqriib At-tahdhiib (Beirut 1995), S.205/2.
[112] Die Überlieferung wird als schwach eingestuft, weil zwischen den Tradenten Ibn Hishaam und ´Abdul-laah Bnu-ja´far eine Lücke besteht sowie am Ende der Überlieferungskette ein als unbekannt eingestufter Tradent namens Abu Awn steht.

berechtigten Zweifel am tatsächlichen Geschehen findet dieses Ereignis Eingang in viele Siirah-Quellen und wird häufig erwähnt. Da die Religionszugehörigkeit nicht als ausschlaggebender Faktor für die Verbannung angenommen werden kann und es diverse Berichte von Provokationen und Anfeindungen seitens der Banu-qainuqaa´ gegen Mu**h**ammad gibt, kann davon ausgegangen werden, dass – systematischer einseitiger Vertragsbruch – nämlich die Verletzung der öffentlichen Sicherheit durch zunehmendes aggressives Zuwiderhandeln gegen die Vereinbarungen der Charta von Madiinah für die Verbannung der Banu-qainuqaa´ ausschlaggebend war.

- *Die Belagerung der Banu-qainuqaa´*

  Die Belagerung der Banu-qainuqaa´ durch die Muslime Madiinahs gilt sowohl in der **H**adiith-Überlieferung[113], als auch nach nicht-islamischen Quellen als gesichert. Ibn Is**h**aaq, wie auch Al-waaqidiy geben Auskunft über Details und Einzelheiten der Belagerung. Die Banu-qainuqaa´ waren angesehene Meister der Goldschmiedekunst und galten unter den jüdischen Stämmen als besonders kampferprobter Stamm. Während der Belagerung übertrug Mu**h**ammad Abu-lubaabah Bnu-‘abdil-muthir die Leitung der politischen Führung Madiinahs sowie **H**amzah Bnu-‘abdil-mu**tt**alib das militärische Kommando über die Belagerung, welche 15 Tage bis zum Beginn von *Dhuu Al-Qa´dah* andauerte. Als die Banu-qainuqaa´ der Belagerung nicht mehr standhalten konnten, gingen sie auf die Forderungen Mu**h**ammads ein, welche ihre Verbannung aus Madiinah ohne Besitztümer verlangte. Kinder und Frauen der Banu-qainuqaa´ wurden entgegen der damaligen Vorgehensweise nicht versklavt. Nach der Verbannung aus Madiinah wanderten sie nach Adhra´aat aus. Die Besitztümer der Banu-qainuqaa´ wurden als Kriegsbeute unter den Muslimen Madiinahs verteilt, wobei ein Fünftel in die Staatskasse floss. Im Quraan wird die Verbannung der Banu-qainuqaa´ mit folgenden Worten erwähnt (3:12-13): *„Sag zu denen, die leugneten: „Ihr werdet unterlegen sein und für die Hölle versammelt.“ Was für ein erbärmlicher Aufenthaltsort! Bereits war es ein Zeichen für euch in zwei Gruppierungen, die aufeinander trafen, eine Gruppe kämpfte auf ALLAHs Weg, und eine andere leugnete. (Die Muslime) sahen sie augenscheinlich in doppelter Anzahl. Aber ALLAH lässt mit SEINEM Sieg mächtiger werden, wen ER will. Gewiss, darin ist eine Lehre für die sich Besinnenden!“*[114]

[113] Al-buchaariy, As-sahiih (Ägypten o.A.), S.11/3.
[114] Zaidan, Amir, At-tafsiir: Der Quraan-Text und seine Transkription und Übersetzung (Wien 2009), S.100.

2.5.2 Die Hinrichtung Ka'b Bnul-aschraf

Die Mehrheit der Siirah-Gelehrten datieren die Hinrichtung Ka'b Bnul-aschraf auf den Zeitraum zwischen der Schlacht von Badr und der Auseinandersetzung mit dem jüdischen Stamm der Na**d**iir. Al-waaqidiy nennt mit dem 14. Tag des Monats Rabii´ Al-awwal, dem Beginn des 25. Monats der Hidschra, also dem Jahr 3 n.H., ein exaktes Datum.[115]

Ka'b Bnul-aschraf war der Sohn eines Arabers aus dem Ort Tayy´, seine Mutter, `Aqiilah Bint Abu Al-**h**aqiiq gehörte zum Stamm der Na**d**iir und war damit das Produkt einer Stammesallianz zwischen den Juden aus Tayy´ und den Juden Madiinahs, vormals Yathrib. Ka´b war ein Dichter, der sich provokant gegen die Herrschaft Mu**h**ammads äußerte und durch bösartige Schmähgedichte auch gegen den Islam agitierte.[116] Nach der Niederlage der Quraisch in der Schlacht von Badr reiste Ka'b Bnul-aschraf nach Makkah, wo er seine Schmähschriften gegen Mu**h**ammad offen vortrug, um die Quraisch erneut gegen die Muslime in Madiinah aufzustacheln.[117] Dabei beklagte er in seinen Schriften und Gedichten die gefallenen Makkahner durch die Hand der Muslime Madiinahs. Zurück in Madiinah setzte er seine öffentliche Agitation mit Schmähschriften fort, deren Focus auf der Diffamierung muslimischer Frauen lag.[118]

Die öffentliche Hetze gegen Muslime im Allgemeinen und gegen Mu**h**ammad als Staatsoberhaupt im Speziellen, sowie die offene Sympathiebekundung für den Feind, die Quraisch in Makkah, bedeutete einen gravierenden Vertragsbruch. Seine fortdauernde Agitation und die provokante öffentliche Missachtung der Vereinbarungen der Charta von Madiinah, die zur Wahrung der öffentlichen Sicherheit, der politischen Stabilität und der Loyalität zu den jeweiligen Parteien dieses Dokuments verpflichteten, führten schließlich zur Höchststrafe für seinen Hochverrat, die Todesstrafe. Ka'b Bnul-aschraf wurde für vogelfrei erklärt und hingerichtet. Eine Schilderung seiner Hinrichtung durch Mu**h**ammad Bnu-maslamah Al-ansaariy wird im klassischen Standardwerk *Al-sa**h**iih* von Al-buchaariy detaillreich aufgegriffen.[119]

Nach der Hinrichtung Ka'b Bnul-aschrafs wurde auf Initiative Mu**h**ammads ein neuer Vertrag, ausschließlich geltend für die Na**d**iir, aufgesetzt. Dieser Sicherheitsvertrag galt

---

[115] Al-waaqidiy, Kitaabul-maghaaziy (Oxford 1966), S.184/1.
[116] Ibn Hischaam, As-siirahtun-nabawiyyah (Kairo 1955), S.564/2, Ibn Hajar Al 'Asqalaaniy, Fathul-baariy (Ägypten 1986), S.337/7.
[117] Abu Dawud, As-sunan (Ägypten 1952), S.402/3.
[118] Ibn Hischaam, As-siirahtun-nabawiyyah (Kairo 1955), S.564-565/2.
[119] Al-buchaariy, As-sahiih (Ägypten o.A.), S. 52-62/5.

generell zwischen den Muslimen Madiinahs und den Banun-na**d**iir, ein schriftliches Dokument, dass das friedliche Nebeneinander betonte und die durch die Hinrichtung Ka'b Bnul-aschrafs teilweise verunsicherte Bevölkerung beruhigen sollte.[120] Im Grunde bestärkte dieser Vertrag lediglich die zuvor geregelten Bestimmungen des Miteinanders in der Charta von Madiinah. Die Quellenlage zu diesem Sicherheitsvertrag gilt als relativ gesichert und wird durch andere Berichte bestätigt.

Aus damaliger Sicht muss das Paktieren Ka'b Bnul-aschraf mit den feindlichen Makkahnern und seine fortgesetzte Agitation gegen die Führung in Madiinah als Verrat, Destabilisierung der politischen Ordnung und Gefährdung der inneren und äußeren Sicherheit und damit als indirekte Kriegserklärung gewertet werden.[121] Anders ist das Vorgehen Mu**h**ammads mit der Erneuerung und Bekräftigung des friedlichen Miteinanders im Rahmen eines schriftlichen Sicherheitsvertrags mit den Banu-na**d**iir schwer zu deuten.

Der weitere Verlauf wird das Scheitern dieses Sicherheitsabkommens darlegen.

2.5.3 Die Verbannung der Banun-nadiir

- *Zeitliche Datierung der Vorfälle*

  In zwei **H**adiith-Berichten, beide mit einer starken Überlieferungskette, wird die Zeit nach der Schlacht von Badr als Zeitpunkt der Vorfälle zwischen dem jüdischen Stamm der Na**d**iir und der staatlichen Autorität erwähnt.

  Der erste Bericht stammt von Az-zuhriy, von dem folgende Belegquelle überliefert ist: *„ ´Abdul-laah Bnu-´abdur-ra**h**maan Bnu-ka´b Bnu-maalik informierte mich über einen der Gefährten des Propheten.“*[122] Die andere Überlieferung stammt von ´Urwah über ´Aaischah[123], die die Causa Banun-na**d**iir auf den sechsten Monat nach der Schlacht von Badr datiert.

  In einem weiteren Bericht von ´Urwah, übermittelt von Al-baihaqiy werden die Vorfälle auf den Monat Mu**h**arram des dritten Jahres nach der Hidschra datiert. Diese Datierung würde mit dem ersten Bericht zusammenpassen, da sich die Schlacht von

[120] Abu Dawud, As-sunan (Ägypten 1952), S.402/3; Al-baihaqiy, Dalaa´il an-nubuwwah (Beirut 1988), S.462-464/2; Al-haythamiy, Madschma´uz-zawaa´id (Kairo 1994), S.195-196/6.
[121] Vgl. At-tahaawiy, Muschkilul-aathaar (Beirut 1994).
[122] 'Abdur-razzaaq, Al-musannaf (Indien 1983), S.357/5; Abu Dawud, As-sunan (Ägypten 1952), S.139/2.
[123] Al-hakiim, Al-mustadrak ´alaa-as-sahiihayn (Riyaadh o.J.), S.483/2.

Badr am 17. **R**amadaan im zweiten Jahr nach der Hidschra ereignete.[124] Nach Ibn Is**h**aaq ereigneten sich die Vorfälle im vierten Jahr der Hidschra.[125]

Andere Siirah-Gelehrte wie Al-waaqidiy oder Ibn Sa´d datieren die Vorfälle ohne Belegquelle auf den Monat Rabii´Al-awwal, 37 Monate nach Beginn der Hidschra.[126]

Ibn Is**h**aaqs Datierung wird von der Mehrheit der Siirah-Schreiber akzeptiert. Bekannte Siirah-Schreiber wie Ibn Al-qayyim sind sich darüber einig, dass sich die Verbannung der Banun-na**d**iir nach der Schlacht von U**h**ud ereignete.[127] Ibn **H**adschar favorisiert die Überlieferung ´Abdur-ra**h**maan Bnu-´abdul-laah Bnu-ka´bs aus seiner Sicht der technischen Zuverlässigkeit der **H**adiithüberlieferungen. Sollte sich jedoch eine Verbindung zwischen der Vertreibung der Banun-na**d**iir mit der Zahlung des Blutgeldes für zwei versehentlich getötete Männer aus dem Stamm der Banu-´aamir herstellen lassen, so sei Ibn Is**h**aaqs Datierung anzunehmen, da sich alle Gelehrten darin einig seien, dass sich der Unfall von Bi´r Ma´nuunah nach der Schlacht von U**h**ud ereignete.[128]

All diese unterschiedlichen Angaben bezüglich des Zeitpunktes der Verbannung der Banun-na**d**iir erschweren eine genauere Eingrenzung aus historischer Sicht. Fachleute wie Ibn **H**adschar, der sämtliche Überlieferungen und Berichte zu dieser Thematik erforschte und hinsichtlich ihrer Validität kategorisierte, verzichtete selbst auf die Festlegung einer Zeitangabe für die Vorfälle und berücksichtigte stattdessen zusätzlich Ibn Is**h**aaqs Datierung mit dem Hinweis auf eine erforderliche Verbindung zum Mord an zwei Stammesmitgliedern der Banu-´aamir. Die Datierung und Argumentation von Zäsuren ist in der Geschichtswissenschaft weitaus flexibler als in der **H**adiith-Wissenschaft, was erklärt, wieso Ibn **H**adschar keine endgültige Meinung zu dieser Frage äußerte.

Es scheint, dass die Fülle an Überlieferungen und Berichten, trotz ihrer dünnen Grundlage, eher Ibn Is**h**aaqs Datierung unterstützen.

---

[124] Al-baihaqiy, Dalaa´il an-nubuwwah (Beirut 1988), S.446-450/3; Abu Nu´aym, Dalaa´il an-nubuwwah (Beirut 1986), S.176-177/3.
[125] Ibn Hischaam, As-siirahtun-nabawiyyah (Kairo 1955), S.683/3; Al-buchaariy, As-sahiih (Ägypten o.A.), S.11/3.
[126] Al-waaqidiy, Kitaabul-maghaaziy (Oxford 1966), S.363/1, Ibn Sa´d, At-tabaqaat Al-kubra (Beirut 1958), S.57/3.
[127] Ibnul-qayyim, Saadul-ma´aad (Ägypten 1934). S.110.
[128] Ibn Hadschar Al ‘Asqalaaniy, Fathul-baariy (Ägypten 1986), S.388/6.

- *Die Ursachen der Verbannung*

  Die Quellenlage erwähnt zwei Vorfälle, die zur Belagerung und letztendlich zur Verbannung des gesamten Stammes der Banun-na**d**iir geführt haben.

  Der erste Vorfall ist ein versuchter Mordanschlag auf Mu**h**ammad kurz nachdem die Muslime siegreich aus der Schlacht von Badr gegen die Makkahner hervorgegangen waren. Demnach drohte Makkah den Führern der Banun-na**d**iir mit Krieg, sollten sie sich nicht an der Bekämpfung Mu**h**ammads und an der Sabotage der neuen politischen Ordnung Madiinahs beteiligen. Die Banun-na**d**iir, die sich mit der aus ihrer Sicht untergeordneten Rolle gegenüber dem Propheten der Muslime ohnehin nicht angefreundet hatten, beschlossen sich auf die Seite Makkahs zu schlagen und luden Mu**h**ammad unter dem Vorwand eines religiösen Disputes mit ihren Rabbis zu sich ein. Mu**h**ammad sollte mit 30 seiner Gefährten kommen, während sie ihn mit einer ähnlichen Anzahl an Rabbis im Zentrum Madiinahs erwarten wollten. Die Autoritäten der Banun-na**d**iir versicherten Mu**h**ammad, sollte es ihm gelingen die Rabbis von seiner Prophetenschaft zu überzeugen, allesamt zum Islam überzutreten. Der Mordplan wurde jedoch aufgedeckt, nachdem eine Angehörige der Banun-na**d**iir, deren Bruder bereits zum Islam übergetreten war, diesem von den Mordplänen an Mu**h**ammad unterrichtete. Demnach soll Mu**h**ammad, vorgewarnt durch diesen Gefährten, den Rabbis den Rücken gekehrt und das Treffen verlassen haben, als die Rabbis vorschlugen das Gespräch an einem anderen Ort zu führen, diesmal lediglich mit drei Beobachtern auf beiden Seiten.

  Nach diesem Vorfall wurden die Banun-na**d**iir bis zu ihrer Kapitulation und Bereitschaft Madiinah zu verlassen, von den Muslimen belagert. Anders als die Banu-qainuqaa´ wurden sie nicht enteignet, sondern durften ihren Besitz behalten. Demnach sollen sie alles, was ihre Kamele tragen konnten mitgenommen haben, ausgenommen ihrer Waffen.[129]

  In einem zweiten Bericht, der die Verbannung der Banun-na**d**iir thematisiert, beschreibt Ibn Is**h**aaq einen anderen Mordversuch an Mu**h**ammad als dieser bei den Banun-na**d**iir war, um die Beteiligung an der Bezahlung des Blutgeldes für zwei Männer eines Stammes zu regeln, da die Aufteilung der Zahlung des Blutgeldes Teil des Abkommens war. Als der Anschlag, Mu**h**ammad sollte von einem herunterge-

[129] ‘Abdur-razzaaq, Al-musannaf (Indien 1983), S.359-360/5; siehe auch: Ibn Hadschar Al ‘Asqalaaniy, Fathul-baariy (Ägypten 1986), S.331/7; Abu Dawud, As-sunan (Ägypten 1952), S.139-140/2.

worfenen Stein getroffen werden, fehlschlug und er den Tatort unverletzt verlassen konnte, ordnete er die Belagerung der Banun-na**d**iir an, welche sich über sechs Tage erstreckt haben soll. Schließlich willigten die Banun-na**d**iir in ein Abkommen ein, der ihnen sicheres Verlassen Madiinahs samt allen Besitztümern, die sie mit Hilfe ihrer Kamele mittransportieren konnten, gewährleistete.[130] Die Überlieferung dieses Berichts endet mit Yaziid Bnu-rumaan, einem unbedeutenderen Tradenten, wird jedoch von anderen ähnlichen Berichten unterstützt. Muusaa Bnu-´uqbah, einer der bekannten Siirah-Schreiber, bestätigte die Vorwürfe gegenüber der Banun-na**d**iir mit folgenden Worten: *„Die Banun-na**d**iir verbündeten sich im Geheimen mit den Quraisch, unterstützten sie im Kampf gegen Mu**h**ammad und informierten sie über die Schwachstellen der Muslime.“*[131]

Trotz der Tatsache, dass der Bericht `Abdur-razzaqs in seiner Überlieferung stärker ist als jener Ibn Is**h**aaqs, bevorzugen die Siirah-Schreiber mehrheitlich letzteren von beiden. Beide Berichte beschreiben die Belagerung der Banun-na**d**iir durch die Muslime, aufgrund deren Bereitschaft Mu**h**ammad zu verraten und den gescheiterten Mordversuchen. Muusaa Bnu-´uqbah gibt keine genaueren Angaben über Intrigen, Hetze oder verräterischer Handlungen seitens der Banun-na**d**iir. Ihre Beteiligung an der Aufwiegelung der Makkahner im Vorfeld der Schlacht von U**h**ud und ihre Unterstützung Abu Sufyaans beim Angriff auf Vororte Madiinahs, was dazu führte, dass die Muslime dazu veranlasst wurden Abu Sufyaans Truppen nach der Schlacht von U**h**ud weiter zu verfolgen und zu vertreiben, ist jedoch unter dem Begriff *Ghazwat As-suwayq* in der islamischen Geschichtsschreibung tradiert. Auch die Gedichte vom oben erwähnten Ka’b Bnul-aschraf Al-nadaariy, in denen die Quraisch gegen die Muslime regelrecht aufgehetzt werden, sind bekannt.

Letztendlich handeln alle Berichte von einer Verkettung aggressiven Vorgehens gegen Mu**h**ammad im Speziellen und gegen die Muslime im Allgemeinen durch die Banun-na**d**iir, mit dem Ergebnis der Belagerung und Verbannung aus Madiinah.

- *Die Belagerung der Banun-na**d**iir und die Auflagen der Verbannung*

  Es existieren zahlreiche Berichte und Überlieferungen, die das Vorgehen Mu**h**ammads gegen die Banun-na**d**iir darlegen. Nachdem diese das Angebot Mu**h**ammads nach einem bindenden Friedensvertrag abgelehnt hatten, ließ er die Festung der Banun-

[130] Ibn Hischaam, As-siirahtun-nabawiyyah (Kairo 1955), S.191/3.
[131] Ibn Hadschar Al ‘Asqalaaniy, Fathul-baariy (Ägypten 1986), S. 3312/7.

na**d**iir durch die muslimischen Truppen belagern. Während dieser Belagerung setzte Mu**h**ammad mit den Banu-qurai**d**ah, dem dritten großen jüdischen Stamm in Madiinah, ein separates Friedensabkommen auf, und bekräftigte damit die generelle Sicherheit der Juden unter seiner Führung. Gleichzeitig konnte er so einen Eintritt der Banu-qurai**d**ah in den Konflikt verhindern. Dass in der Gesellschaft die Stammesloyalität vor religiöser Verbundenheit stand, verdeutlicht dieser Fall sehr gut.

Nachdem die Banun-na**d**iir dem Druck der Belagerung nicht mehr standhalten konnten, willigten sie – unter der Bedingung, dass sie alles was ihre Kamele tragen konnten mitnehmen dürfen – in ihre Verbannung aus Madiinah ein. Es wird berichtet, dass sie sogar wertvolle Holzgarnituren und Haustüren aus den Verankerungen rissen und mitnahmen. Ihre Häuser zerstörten sie eigenhändig, um zu verhindern, dass sie in andere Hände fielen. Einzig ihre Waffen mussten sie zurücklassen. Diese wurden als Kriegsbeute unter den Muslimen verteilt.[132]

Nach den meisten Quellen wanderten die verbannten Banun-na**d**iir mehrheitlich nach Syrien aus[133], lediglich einige ihrer Stammesführer wie **H**uyaiy Bnul-ach**t**ab, Salaam Bnu-abil-**h**aqiiq oder Kinaanah Bunr-rabii‘ gingen nach Chaibar,[134] Dieser Bericht von Ibn Sa´d ist als schwach einzustufen, da er ohne Überlieferungskette ist, jedoch wird er durch andere Berichte mit stärkerer Überlieferungsgrundlage bestätigt. So wird von späteren Ereignissen berichtet, in denen beispielsweise bei der Schlacht von Chaibar vom Tod Kinaanahs und von der Teilnahme Salaam Bnu-abil-**h**aqiiq die Rede ist.[135]

Das Wohngebiet der Banun-na**d**iir wurde dann unter den Muhadschirun aufgeteilt. Es wird lediglich von zwei Ansaaris berichtet, Sahl Bnu-**h**aniif und Abu-dudschaanah Sammaak Bnu-charaschah, die aufgrund ihrer besonderen Bedürftigkeit als einzige gebürtige Medinenser von der Aufteilung des Landes profitierten.[136]

Die Verbannung der Banun-na**d**iir sorgte für einen weiteren deutlichen Verlust des politischen Einflusses der nichtmuslimischen Gesellschaftsteile Madiinahs. Die Banu-qurai**d**ah hatten ihr Friedensabkommen mit den Muslimen erneuert und hielten es bis

[132] ‘Abdur-razzaaq, Al-musannaf (Indien 1983), S.358-361/5; Abu Dawud, As-sunan (Ägypten 1952), S.404-407/3; Al-baihaqiy, Dalaa´il an-nubuwwah (Beirut 1988), S.446-448/3; Ibn Hadschar Al ‘Asqalaaniy, Fathul-baariy (Ägypten 1986), S.331/7.
[133] ‘Abdur-razzaaq, Al-musannaf (Indien 1983), S.358-361/5.
[134] Ibn Sa´d, At-tabaqaat Al-kubra (Beirut 1958), S.58/3.
[135] Ibn Hischaam, As-siirahtun-nabawiyyah (Kairo 1955), S.683/3; Al-baihaqiy, Dalaa´il an-nubuwwah (Beirut 1988), S.446-449/3.
[136] ‘Abdur-razzaaq, Al-musannaf (Indien 1983), S.358-361/5; Ibn Hadschar Al ‘Asqalaaniy, Fathul-baariy (Ägypten 1986), S.331/7; Ibn Hischaam, As-siirahtun-nabawiyyah (Kairo 1955), S.683-684/3.

zur sogenannten Kamelschlacht ein. Die Polytheisten aus Makkah hatten ihr Versprechen, die Banun-na**d**iir bei der Belagerung durch die Muslime zu unterstützen nicht eingehalten, was die Banu-qurai**d**ah in ihrer Erneuerung des Friedenspaktes mit Mu**h**ammad bestärkt haben musste.

*2.5.4 Die Verbannung der Banu-qurai**d**ah*

- *Datierung*

  Laut Qataadah, ‘Urwah Bnuz-zubair, Ibn Is**h**aaq und ‘Abdur-razzaaq ereignete sich die Verbannung der Banu-qurai**d**ah nach der Kamelschlacht zwischen dem Ende des Monats Dhul-qi‘dah und dem Anfang des Monats Dhul-**h**iddschah im fünften Jahr der Hidschra[137]. Die Kamelschlacht selbst ereignete sich im Monat Schawwal im Jahre 5 nach der Hidschra.[138]

  Imaam Maalik und Muusaa Bnu-´uqbah datieren den Monat Schawwal des vierten Jahres nach der Hidschra als Zeitpunkt für die Kamelschlacht. Andere Siirah-Historiker wie ‘Amr Bnu-**h**azm unterstützen diese Datierung, aufgrund einer Überlieferung, in der es ´Abdul-laah Bnu-`umar untersagt war, an der Schlacht teilzunehmen, da er noch unter 15 Jahre alt war.[139] Trotz dieser Überlieferung vertritt die Mehrheit der Siirah-Schreiber und Historiker die Meinung, dass die Schlacht von U**h**ud im dritten Jahr und die Kamelschlacht im Monat Schawwal des fünften Jahres nach der Hidschra stattfand.

- *Hintergründe im Vorfeld der Verbannung*

  Zahlreiche Berichte und Überlieferungen berichten in diesem Fall von einem gravierenden und staatsgefährdenden Vertragsbruch des jüdischen Stammes Qurai**d**ah gegen die Vereinbarungen der Charta von Madiinah. So sollen die Banu-qurai**d**ah sich zu einem, aus muslimischer Sicht, extrem kritischen Zeitpunkt gegen Mu**h**ammad aufgelehnt haben, und zwar während der Belagerung von Madiinah, als die Stadt von 10.000 bewaffneten Angreifern umliegender Stämme umzingelt war. Es wird von

[137] Ibn Sa´d, At-tabaqaat Al-kubra (Beirut 1958), S.74/3; Ibn Hischaam, As-siirahtun-nabawiyyah (Kairo 1955), S.715/3; At-tabariy, At-taariichur-rusul (Beirut 1967), S.593/3; Ibn Sayyid al Nas, ´Uyuunul-athaar fiy funuunul-maghaaziy wasch-schamaa´il was-siyaar (Kairo o.J.), S.68/3.
[138] ‘Abdur-razzaaq, Al-musannaf (Indien 1983), S.367/5; Ibn Hischaam, As-siirahtun-nabawiyyah (Kairo 1955), S.699/3; Al-haythamiy, Madschma´uz-zawaa´id (Kairo 1994), S.143/6.
[139] Al-buchaariy, As-sahiih (Ägypten o.A.), S.33, 73/3.

diversen Spähern wie Al-zubair Bnul-‘auwaam[140], Sa´d Bnu-mu´aadh, Sa´d Bnu-´ubaadah, ´Abdul-laah Bnu-rawaahah oder Chawwaat Bnu-dschubair[141] berichtet, die diese Vorwürfe gegen die Banu-qurai**d**ah bestätigten.

Die Ursachen und Hintergründe dieses Vertragsbruches der Banu Banu-qurai**d**ah werden auch von vielen Siirah-Schreibern in ihrer Darlegung aufgegriffen.[142]

Nach einem Bericht von Muusaa Bnu-`uqbah hatten die Banu-qurai**d**ah mit **H**uyayy Bnu- ach**t**ab folgende Vereinbarung getroffen: Die Banu-qurai**d**ah erhalten 90 Personen aus den noblen Reihen der Stämme Quraisch und Ghatafaan als eine Art Pfand, bis zur tatsächlichen Unterwerfung Mu**h**ammad und der Muslime in Madiinah. Nachdem diese Vereinbarung von Seiten **H**uyayys bestätigt wurde, erklärten die Banu-qurai**d**ah ihre Vereinbarungen mit Mu**h**ammad sowie die Bestimmungen der Charta von Madiinah als für sie nicht mehr bindend.[143]

Nach dem siegreichen Ausgang der Muslime in der Kamelschlacht, ordnete Mu**h**ammad den sofortigen Angriff auf die Banu-qurai**d**ah an. Während seiner Abwesenheit wurde ´Abdul-laah Bnu Umm-maktuum mit der Verwaltung Madiinahs beauftragt[144]. Laut unterschiedlicher Schilderungen soll die Belagerung mindestens zehn Tage angedauert haben[145]. Manche Quellen sprechen von bis zu einem Monat[146]. Die Mehrheit der Siirah-Gelehrten geht jedoch von einer Zeitdauer von ungefähr 25 Tagen aus.

- *Das Ende der Belagerung und die Folgen für die Banu-qurai**d**ah*

  Nachdem die Situation der Banu-qurai**d**ah, aufgrund der Belagerung, immer dramatischer wurde und die versprochene Unterstützung aus Makkah und Ghatafaan ausblieb, ergaben sie sich und kapitulierten. Die Banu-qurai**d**ah hatten zu dieser Zeit ein Bündnisabkommen mit dem Stamm der Aus und verlangten daher einen Vermittler aus den Reihen dieses Stammes. Man erhoffte sich durch diesen Vermittler ein

[140] Ibid, S.306/3; Muslim, As-sahiih (Ägypten 1955-1957), S.138/7.
[141] Ibn Hischaam, As-siirahtun-nabawiyyah (Kairo 1955), S.706/3.
[142] Vgl. Al-waaqidiy, Kitaabul-maghaaziy (Oxford 1966), S.454-459/3; At-tabariy, At-taariichur-rusul (Beirut 1967), S. 570-573/3; Ibn Hazm, Dschawaami´us-siirah (Ägypten o.J.), S.187-188; Ibn ´Abd al Barr, al Durar (Kairo 1983), S.181-183; Ibn Sayyid al Nas, ´Uyuunul-athaar fiy funuunul-maghaaziy wasch-schamaa´il was-siyaar (Kairo o.J.), S.59-60/3; Ibn Kathir, Al-bidaayah wan-nihaayah (Kairo 1932), S.103-104/3.
[143] Ibn Kathir, Al-bidaayah wan-nihaayah (Kairo 1932), S.103-104/3.
[144] Ibn Hischaam, As-siirahtun-nabawiyyah (Kairo 1955), S.716/3; Ibn Sa´d, At-tabaqaat Al-kubra (Beirut 1958), S.74/3.
[145] Ibn Kathir, Al-bidaayah wan-nihaayah (Kairo 1932), S.118-119/4.
[146] At-tabariy, At-taariichur-rusul (Beirut 1967), S.583/2.

milderes Strafurteil für den Vertragsbruch, den Verrat an Mu**h**ammad und die Missachtung der Vereinbarungen der Charta sowie aller anderen separaten Friedensabkommen. Als Vermittler wurde Sa´d Bnu-mu´aadh bestimmt, der in der Kamelschlacht verwundete worden war. Er fällte folgendes Urteil, das auch von Mu**h**ammad akzeptiert wurde: Er verhängte über alle Kämpfer der Banu-qurai**d**ah die Todesstrafe und ordnete die Enteignung ihrer Besitztümer an, ausgenommen all jener, die die Pubertät noch nicht erreicht hatten[147]. Die Zahl der hingerichteten Kämpfer belief sich nach Angabe unterschiedlicher Quellen auf ungefähr 400 Mann.[148] Drei Kämpfer konnten ihr Leben und ihren Besitz retten, indem sie den Islam annahmen.[149] Dabei handelte es sich um Tha´labah Bnu-sa´iyah, Usayd Bnu-sa´iyah und Asad Bnu-´ubayd.[150]

Die Hinrichtungen fanden auf dem Marktplatz Madiinahs statt. Berichten zufolge wurden Gräben ausgehoben und die zum Tode Verurteilten gruppenweise exekutiert.[151] Unter den Hingerichteten befand sich auch eine Frau, die sich des Totschlags an Chaalid Bnu-suwayd schuldig gemacht hatte, indem sie ihn mit einem Mühlstein erschlug.[152] Nach den Hinrichtungen wurde der Besitz der Banu-qurai**d**ah als Kriegsbeute verteilt und die Frauen und Kinder unter Gewahrsam der Muslime gestellt.[153]

Von allen drei jüdischen Stämmen, ereilte die Banu-qurai**d**ah die härteste Strafe. Angesichts des Ausmaßes ihres Hochverrats in Zeiten eines kritischen Belagerungs- und Kriegszustandes und der akuten Gefahr ihrer Vertrags- und Bündnispartner, steht die Härte dieses Urteils – berücksichtigt man die damalige Praxis im Umgang mit Hochverrat – durchaus in Relation zum weniger gravierenden Vertragsbruch der anderen zuvor verbannten Stämme der Qainuqaa´ und der Na**d**iir.

[147] Ibn Hischaam, As-siirahtun-nabawiyyah (Kairo 1955), S.724/3; Ibn Sa´d, At-tabaqaat Al-kubra (Beirut 1958), S.72-77/2.
[148] Ibn Hanbal, Ahmad, Al-musnad (o.O. o.J.), S.350/3; Ibn Hadschar Al ‘Asqalaaniy, Fathul-baariy (Ägypten 1986), S.14/7.
[149] Al-buchaariy, As-sahiih (Ägypten o.A.), S.11/3.
[150] Muslim, As-sahiih (Ägypten 1955-1957), S.159/5.
[151] Ibn Hanbal, Ahmad, Al-musnad (o.O. o.J.), S.351/3; At-tirmidhiy, Sunan (Beirut 1998), S.144-145/4.
[152] Ibn Hischaam, As-siirahtun-nabawiyyah (Kairo 1955), S.722/3; Ibn Hanbal, Ahmad, Al-musnad (o.O. o.J.), 6 Bände, S.277/6; Abu Dawud, As-sunan (Ägypten 1952), S.150/2.
[153] Al-buchaariy, As-sahiih (Ägypten o.A.), S.11/3; Muslim, As-sahiih (Ägypten 1955-1957), S.159/5.

2.6 Das Abkommen zwischen den muslimischen Gruppierungen Madiinahs

2.6.1 Artikel 1

Aus diesem ersten Artikel geht deutlich und klar hervor, dass es sich bei der Charta von Madiinah um eine schriftliche Vereinbarung zwischen den verschiedenen Interessensgruppen handelt. Jeder Einwohner Madiinahs, unabhängig von Religionszugehörigkeit und Ethnie war wie jedes Mitglied der muslimischen Gemeinschaft ein Teil dieser Vereinbarung, solange Zugehörigkeit und Bereitschaft für gegenseitigen Schutz und Verteidigung öffentlich bekundet wurde und nichts Gegenteiliges offenkundig zu Vorschein trat. Zum besseren Verständnis von Artikel 1 soll an dieser Stelle auf den Fachbegriff *„Dschihaad“* eingegangen werden: *„Linguistisch bedeutet Dschihaad „die größtmögliche Anstrengung, das Sich-Mühen“. Fachspezifisch bezeichnet Dschihaad die Anstrengung bzw. das Mühen des Menschen gemäß seinen Möglichkeiten auf dem Wege Allahs mit allen erlaubten Mitteln. Auch als Bezeichnung für den größtmöglichen Einsatz im bewaffneten Kampf wird Dschihaad im Fiqh verwendet.“*[154] *Fiqh* umfasst *„sämtliche Empfehlungen, Modalitäten und Normen der islamischen Lehre, welche die rituellen Handlungen betreffen, die ein Muslim zu befolgen hat.“*[155]

Zu den vier Interessensgruppen und Vertretern bei der Ausarbeitung der Charta zählten neben dem Propheten Mu**h**ammad als Initiator dieser Vereinbarung in seiner Funktion als Verantwortlicher und Führer der Gemeinschaft in Madiinah, die ausgewanderten Muslime aus Makkah (*Muhadschiruun*), die sich aus den verschiedenen Stämmen der *Quraisch* zusammensetzten und zu Beginn den Status von Asylanten hatten. Eine weitere wichtige Interessensgruppe waren die *Ansaar*, die einheimischen Muslime, die sich neu zum Islam bekannt hatten. Diese Gruppe war aufgeteilt in zwei große Stämme, die *Al-aus* und *Al*-chazradsch, zwei Untergruppen, die einem Teil des breitgefächerten Stammessystems in Madiinah angehörten. Die Minderheit der Nicht-Muslime setzte sich aus den jüdischen und polytheistischen Mitgliedern der Stämme in Madiinah zusammen. Damit waren alle Gruppierungen, die neuen Entscheidungsträger, die Neuankömmlinge, die Einheimischen und die ursprünglich ansässigen Minderheiten beim Abschluss dieser historischen Vereinbarung eingebunden.

Diese Vorgehensweise der schriftlich kodifizierten Garantie von Rechten und Pflichten unter Miteinbeziehung von Interessensgruppen auch außerhalb elitärer Stammesverbände, stellt im 7. Jhd. auf der Arabischen Halbinsel ein Novum dar.

[154] Vgl. http://www.islam-wissen.com/?page_id=2060, abgerufen am, 01.12.2015
[155] Vgl. http://www.islam-wissen.com/?page_id=2060, abgerufen am 01.12.2015

2.6.2 Artikel 2

In diesem Artikel geht es um die sozial-politische Komponente des Begriffes *Ummah* und deren Bedeutung im Selbstverständnis des islamischen Staatenmodells. Dabei ist zu berücksichtigen, dass der Islam als Staatsform, abweichend von der westlichen Staatslehre, die nur zwischen Monarchie und Republik unterscheidet, ein weiteres alternatives Staatskonzept vorsieht: das *Ummah-System*. Plural von *Ummah* ist *Umam* und bedeutet so viel wie „homogene Gemeinschaft", „homogene Wir-Gruppe", „Diin, Lebensweise" und/oder „eine bestimmte Zeit".[156]

Das Ummah-System ist unter Berücksichtigung der historischen Gegebenheiten und der folgenden Artikel dieser Charta in zwei Kategorien zu unterteilen: Je nach Status bzw. bestimmter Zugehörigkeitskriterien ihrer Mitglieder ist zwischen *Globaler Ummah* und verschiedenen *Spezifischen Ummahs* zu unterscheiden.

Zur "Globalen Ummah" zählt das gesamte Staatsvolk unabhängig von Unterscheidungs-merkmalen wie Ethnie, Abstammung, Religion, Hautfarbe, Sprache, Geschlecht usw.

Die Beziehungen der Mitglieder dieser Globalen Ummah untereinander, sowie deren Rechte und Pflichten werden in diesem Staatskonzept durch allgemein-gültige, für alle verbindliche, gemeinsam vereinbarte Gesetze geregelt (Artikel 6)

Zu einer "Spezifischen Ummah" gehören in der Regel Angehörige des gleichen *Diin* oder Angehörige bestimmter Ethnien oder anderer Minderheiten, z. B. die Ummah der Mumin bzw. der Muslime; die Ummah der Juden, und die Ummah der Christen. An dieser Stelle soll kurz auf den islamologischen Fachbegriff *Diin* eingegangen werden:

„Diin hat linguistisch die Bedeutungen: das Vergelten (Belohnung oder Bestrafung), die Belohnung, die Abrechnung, der Gehorsam, die Gewohnheit und die Tradition, der Islam [Ergebenheit ALLAAH (ta'aala) gegenüber], die Religion, die Art ALLAAH (ta'aala) anzubeten, die Anbetung ALLAAH gegenüber, die Gerichtsbarkeit, das Gesetz, der Zustand, die Situation, die Lage, die Herrschaft, die Macht, die Erniedrigung, das Bezwingen.

Islamologisch hat Diin folgende fachspezifische Definition: „Die von ALLAAH (ta'aala) vorgegebenen Normen und Richtlinien, die den Orientierungs- und Handlungsrahmen für ein gottgefälliges Leben vorgeben, innerhalb dessen die Muslime frei entscheiden und agieren." bzw. „Die von ALLAAH (ta'aala) gebotene Lebensweise mit dem Ziel, den Charakter der

[156] Vgl. http://www.islam-wissen.com/?page_id=2060, abgerufen am 01.12.2015

gottergebenen Menschen zu schulen und zu vervollkommnen und die gottergebenen Menschen anzuleiten, nicht ausschließlich aus ihrer menschlichen Perspektive heraus zu entscheiden bzw. zu agieren, d. h. nicht mittels ihres eingeschränkten Horizonts und ihrer begrenzten Erkenntnisfähigkeit fehlerhafte Entscheidungen zu treffen und fehlerhafte Handlungen zu begehen.“[157]

Die Beziehungen der Mitglieder einer Spezifischen Ummah untereinander, sowie deren Rechte und Pflichten werden in diesem Staatsmodell auf religiöser Ebene nach den Rechtsnormen des jeweiligen Diin geregelt und von den eigenständig nominierten jeweiligen Entscheidungsträgern dieser Ummah direkt überwacht , d. h. sie genießen in diesen Bereichen Rechtsautonomie.

Neben den Regelungen auf religiöser Ebene können von den Mitgliedern einer Spezifischen Ummah innerhalb ihrer Gruppe zusätzliche nur für diese Ummah verbindliche Vereinbarungen getroffen werden, die den allgemeingültigen Gesetzen der Globalen Ummah jedoch nicht zuwiderlaufen dürfen (Artikel 3 und 4).

Weiterhin haben die Mitglieder der Spezifischen Ummahs das Recht, mit anderen Spezifischen Ummahs verbindliche Vereinbarungen zu treffen, die den allgemeingültigen Gesetzen der Globalen Ummah jedoch nicht zuwiderlaufen dürfen (Art. 5).

Aus diesem Artikel ergibt sich weiterhin, dass in diesem neuen Ummah-System die Prioritäten in der Loyalität zu den verschiedenen traditionellen Gesellschaftsverbänden neu gesetzt wurden.

Dieser Artikel konstituiert die primäre uneingeschränkte Loyalität der Muslime in diesem Staatsmodell ausschließlich für den *Islam*.

In einer Definition von ´islam-wissen.com` wird der Begriff *Islam* wie folgt erklärt: *„Islam bezeichnet linguistisch: die Gefügigkeit, die Unterwerfung und Willfährigkeit, die Versöhnung, das Frieden-Schließen und den Frieden, das Sich-Fügen, Sich-Ergeben und die Hingabe. Islamologisch bedeutet Islam: „Die bewusste Hingabe, Unterwerfung, Unterordnung und Ergebenheit ALLAAH (ta'aala) gegenüber, auf die von IHM übermittelte Art und Weise.“ Dieser Akt manifestiert sich auf zwei Ebenen: auf spiritueller Ebene, d. h. in der inneren Überzeugung als Folge der Erkenntnis ALLAAHS und bewussten Verinnerlichung dieser Erkenntnis und auf profan-praktischer Ebene – in der Lebensweise, d. h. in der*

[157] Vgl. http://www.islam-wissen.com/?page_id=2060, abgerufen am 02.12.2015

Verwirklichung und Reflektion der inneren Überzeugung des Iimaan durch die Handlungen."[158]

Die Loyalität für die traditionellen Gesellschaftsverbände (Familie, Sippe, Stamm) wird jedoch weder annulliert noch negiert, sondern lediglich in der Priorität neu eingestuft, nämlich als nachrangig zur Loyalität zum Islam.

Aus der Analyse der folgenden Artikel geht deutlich hervor, dass der Islam die Loyalität zur Blutsverwandtschaft, zur eigenen Ethnie, zum Stamm usw. durchaus positiv bewertet und beispielsweise auf sozialer Ebene fördert, instrumentalisiert und in das neue System integriert.

2.6.3 Artikel 3

In allen Absätzen dieses Artikels ist die Rede von *Diyyah*. Dieser arabische Begriff ist wie viele andere Fachbegriffe nicht mit einem Wort ins Deutsche zu übersetzen.

Aus diesem Grund ist es sinnvoll, wie deutsch-arabischsprachige Islamologen empfehlen, diese arabisch-islamischen Fachbegriffe für den akademischen Diskurs transkribiert und wortgetreu als Fremdwörter ins Deutsche zu übernehmen. Zum Verständnis dieser Fremdwörter muss ihr Bedeutungsinhalt umfassend erklärt werden, wobei ich mich hierbei - wie bei dem Grundfundament dieser Arbeit - an der *Islamologischen Enzyklopädie* orientiere.

- *Definition von "Diyyah"*

  Unter "Diyyah" versteht man eine materielle Entschädigung für bestimmte Tötungsdelikte und Körperverletzungen.

  Ein Synonym für *Diyyah* ist "*Al-'aql*" (wörtlich Festhalten, Einsperren).

  Dieser Begriff beschreibt sehr anschaulich die vorislamische Sitte, nach der derjenige, der für den Tod eines anderen verantwortlich war, der Familie des Getöteten als Ersatzleistung eine gewisse Anzahl gefesselter Kamele vor das Haus stellte, um der Blutrache zu entgehen.

- *Verpflichtung zur Ableistung von Diyyah:*

  Die Verpflichtung zur Ableistung der *Diyyah* besteht ausschließlich für die männlichen, geschlechtsreifen, zurechnungsfähigen und vermögenden Verwandten des Täters aus der väterlichen Verwandtschaftslinie.

[158] Vgl. http://www.islam-wissen.com/?page_id=2060, abgerufen am 02.12.2015

In der Zeit von Prophet Mu**h**ammad bestand die Verpflichtung zur Ableistung der *Diyyah* für den gesamten Stamm des Täters.

Während der Regierungszeit von *´Umar Ibn Al-Chattab*[159] wurde die Verpflichtung zur Ableistung der *Diyyah* beschränkt auf die im sogenannten *Diwan* (Personen-Register) eingetragenen Familienmitglieder.

- *Regeln zur Ableistung von Diyyah:*

  Die Ableistung der Diyyah ist nach allen Gelehrten eine Pflicht bei folgenden Delikten: bei Körperverletzung, bei Körperverletzung mit Todesfolge und bei Totschlag. Bei Mord gilt die Ableistung der Diyyah, nur für den Fall, dass die Tat von einem strafunmündigen oder einem unzurechnungsfähigen Täter begangen wurde. In allen anderen Fällen von Tötungsdelikten mit Vorsatz, d. h. bei Mord, besteht weder für den Stamm, noch für die Familie *Diyyah*-Pflicht.

  In diesem Fall gilt die Regel, dass der Mörder, falls er nicht aufgrund von *Qi**s**aa**s*** (Vergeltung des Deliktes durch Tötung auf die gleiche Art und Weise, wie das Mord-Opfer) hingerichtet wurde, mit der Familie seines Opfers *Diyyah* vereinbaren kann, für die er jedoch allein auf-kommen muss.

  Die Ableistung der *Diyyah* kann in Raten innerhalb von 3 Jahren erfolgen.

- *Erläuterung von Artikel 3 und seiner Absätze:*

  Dieser Artikel richtet sich ausschließlich an die Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft und zwar an die einzelnen Gruppen der muslimischen Bevölkerung.

  Aus der Formulierung dieses dritten Artikels ergibt sich unmissverständlich, dass der Islam in bestimmten Bereichen der sozialen Beziehungen die traditionellen gesellschaftlichen Loyalitätsverbände (Blutsverwandtschaft, Stammeszugehörigkeit) anerkennt, fördert und in das System miteinbezieht. Weiterhin lässt sich daraus ableiten, dass das islamische Staatsmodell neben den westlichen Rechtsstaats-prinzipien auch Sozialstaatsprinzipien beinhaltet.

[159] „Umar Bnul-chattaab Bnu-nufail Bnu-‘abdil-‘uzza, vom Stamm Banu-‘adiy Bnu-ka’b. Seine Mutter war Hantmah Bintu-haaschim Bnul-mughiirah, Schwester von Abu-dschahl, dem Erzfeind des Propheten Muhammads. Er wurde 592 in Mekka geboren, wo er auch am 3. November 644 verstarb. Mit dem Beinamen al-Fārūq (der die Wahrheit von der Lüge unterscheidet), war der zweite Kalif des Islam (634–644).“ (https://de.wikipedia.org/wiki/%CA%BFUmar_ibn_al-Chatt%C4%81b und http://www.islam-wissen.com/?p=3718, beides abgerufen am 02.12.2015)

In Bereichen wie Diyyah und anderen außergewöhnlichen materiellen Belastungen wird das vorhandene Prinzip der sozialen Solidargemeinschaft übernommen, gefördert, modifiziert bzw. neu konzipiert.

Ziel dieser gesellschaftspolitischen Maßnahme ist es, das Gemeinschaftsgefühl und das Verantwortungsbewusstsein innerhalb der jeweiligen Ummah-Gruppen neu zu etablieren bzw. zu festigen.

Bemerkenswert ist hier vor allem, dass die Charta vor den Grundrechten zunächst die Pflichten der Bürger aufführt. Dieser Artikel enthält nur Pflichten, während in den folgenden Artikeln Rechte und Pflichten festgeschrieben werden und zwar sowohl für die Mehrheitsgesellschaft als auch für die Minderheiten.

Im ersten Absatz dieses Artikels werden die *Muhadschiruun* aus Makkah, die ursprünglich verschiedenen Stämmen angehörten, als eine neu konzipierte einheitliche Solidargemeinschaft aufgeführt. Diese neu gebildete Gruppe ist gemeinsam verantwortlich für die Erfüllung der Diyyah-Verpflichtung und für die Ersatzleistung zur Befreiung ihrer Gefangengehaltenen.

In den Absätzen 2 - 9 wird die Verantwortung zur Erfüllung der Diyyah-Verpflichtung den Angehörigen der jeweiligen *Ansaar*-Stämme übertragen. Die Ersatzleistung für die Befreiung von Gefangengehaltenen wird dagegen ausschließlich den betroffenen Familien des jeweiligen Stammes auferlegt.

Daraus folgt, dass den muslimischen Vertragspartnern auf sozialer Ebene die Möglichkeit eingeräumt wird, von vorhandenen Regelungen abzuweichen, modifizierte Konstellationen zu vereinbaren, abgeänderte Verpflichtungen vertraglich festzulegen und zusätzliche Verpflichtungen füreinander einzugehen.

Oberstes Prinzip der vertraglichen Vereinbarungen ist Gerechtigkeit und die ertragbare Verteilung der Verantwortung.

2.6.4 Artikel 4

In Absatz 2 und 6 ist die Rede von *Maula*. Auch dieser Begriff kann, ähnlich wie der Fachausdruck Diyyah, nicht eins zu eins ins Deutsche übersetzt werden.

- *Definition von "Maula":*

  '*Maula*' eines *Mumin* ist: 'der von ihm freigelassene Sklave'.

Dieser *Mumin* wird *'Wali'* genannt und hat das Recht, seinen *Maula* nach seinem Tod zu beerben.

In vorislamischer Zeit und in der Anfangsphase des Islam bestand die Möglichkeit, einen sog. *Walaa-Vertrag* zwischen einem *Maula* und seinem *Wali* abzuschließen. In diesem Vertrag wurde vereinbart, dass die Vertragspartner sich gegenseitig beerben, für *Diyyah* gemeinsam aufkommen und Beistand füreinander im Frieden oder Krieg leisten.

Unter bestimmten Bedingungen erkennen bis heute die *Hanafiten*[160] und die *Schiiten*[161] den *Walaa-Vertrag* im Erbrecht als einen Grund für Erbberechtigung an.

Dieser Artikel schreibt zunächst lediglich für die Mitglieder der muslimischen Mehrheitsgesellschaft sowohl Rechte als auch Pflichten fest.

Aus diesem Artikel lässt sich folgendes ableiten:

- Im islamischen Gesellschaftsmodell gelten gewisse Vorschriften, die den Umgang der *Mumin* untereinander, d.h. die Beziehungen innerhalb der *Spezifischen Ummah* der *Mumin* regeln.
- Alle Muslime sind gleich: Keine Person genießt Privilegien gegenüber anderen aufgrund irgendwelcher Kriterien. Wie bereits erwähnt, genießen beispielsweise im Islamischen Staat auch die Regierungsvertreter keinerlei Privilegien wie z.B. die Immunität westlicher Abgeordneter. Der Gleichheitsgrundsatz wird konsequent umgesetzt.
- Leben und körperliche Unversehrtheit aller Muslime stehen unter dem Schutz der *Ummah*.

[160] Abu Hanifa, mit vollem Namen Abū Hanīfa an-Nuʿmān ibn Thābit ibn Zūṭā ibn Marzubān al-Kūfī; geboren 699 in Kufa; gestorben 767) war ein Islamologe und spezialisierter Fiqh-Gelehrter, der in Kufa und Bagdad wirkte und nach dem die Denkschule (Madhhab) der Hanafiten benannt ist. Abū Hanīfas Beiname lauter al-Imam al-Aʿẓam („der größte Imam"); (vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Ab%C5%AB_Han%C4%ABfa , abgerufen am 02.12.2015)

[161] Anfangs stellten die Schiiten eine politische Gesinnung dar, die in der Frage der Nachfolge der Führung der muslimischen Gemeinschaft den Vetter des Propheten Muhammads ´Ali ibn abi Talib bevorzugten. Aus der Frage nach der Art der Entscheidungsfindung bezüglich der Wahl des Khalifen entstand eine Spaltung in mehrere Lager, hauptsächlich in sunnitisch und schiitisch. Erst im Laufe der Zeit konfessionalisierte sich dieser Konflikt und trat damit über das Ufer des religiösen Sammelbeckens; (vgl. http://www.islam-wissen.com/?p=3723, abgerufen am 02.12.2015)

- Verbündete Nicht-Muslime sind gleichwertig. Ihr Leben, ihre körperliche Unversehrtheit und ihr Eigentum stehen unter dem Schutz der *Ummah*. Die Wahrung ihrer Rechte wird garantiert.
- Die Solidarität und Loyalität der Mitglieder der *Ummah* der Muslime für den Islam bzw. füreinander steht vor der Solidarität und Loyalität gegenüber allen anderen gesellschaftlichen Verbänden (Familie, Sippe, Stamm, usw.)
- Daraus ergibt sich, dass Vereinbarungen wie z. B. Abkommen oder Friedensverträge der Ummah sowohl verbindlich als auch verpflichtend für alle Muslime gelten.
- Es besteht die individuelle Pflicht für alle Muslime zu gegenseitiger sozialer Solidarität und Hilfeleistung. Es besteht ebenso die kollektive Pflicht für alle Muslime, bedürftige und minderbemittelte Personen, Familien und Sippen bei der Ableistung von Diyyah und bei der Ersatzleistung für Gefangengehaltene zu unterstützen.
- Es besteht die kollektive Pflicht für alle Muslime, sich für die innere und äußere Sicherheit ihrer *Ummah* einzusetzen, ihre *Ummah* zu schützen und gegen Aggressoren zu verteidigen, genauso wie die kollektive Pflicht besteht, in Kriegszeiten, alle mittelbaren und unmittelbaren Verteidigungslasten und die Kriegsfolgekosten gemeinsam .zu bestreiten
- Die Aufteilung der Lasten erfolgt nach dem Prinzip der Gerechtigkeit und Verhältnismäßigkeit.
- Es besteht die kollektive Pflicht für alle Muslime, Schutz und Sicherheit des Lebens, des Eigentums, der öffentlichen Ordnung und die Wahrung des inneren Friedens zu gewährleisten.
- In diesem Artikel ist allen Muslimen untersagt öffentlich gegen die *Ibaadah-Gebote*[162] zu verstoßen, Sünden zu begehen und Straftaten zu verüben. Dazu

[162] „Linguistisch stammt 'Ibaadah aus dem Verb 'abada, was „untertan sein bzw. untergeben sein" bedeutet. Jeder, der etwas Anderem gegenüber eine Art von 'Ibaadah leistet, ist ein Untertan und Untergebener von ihm. 'Ibaadah bedeutet auch „vollständige Gehorsamkeit mit Ergebenheit". Der Terminus 'Ibaadah mit seinen Ableitungen kommt im Quraan ca. 275 Mal vor. Im Deutschen wird 'Ibaadah meistens entweder als Knechtschaft oder als Sklaventum übersetzt. So wird z. B. der Ausdruck: „muhammadun 'abdul-laah" öfters mit „Muhammad der Knecht ALLAAHs" übersetzt, was sprachlich und islamologisch falsch ist. Im Arabischen ist das Wort „'Abd" ein Synonym für das Wort „Mensch", sei es ein freier oder unfreier Mensch. 'Abd als Singular hat den Plural „'Abiid, A'bud, 'Ibdaan bzw. 'Ibaad". Bezogen auf ALLAAH (ta'aala) benutzt man gewöhnlich „'Abdul-laah" als Singular für den Plural „'Ibaadul-laah", d. h. „die 'Ibaadah-Vollziehenden" oder mit anderen

kann die Ausübung staatsfeindlicher subversiver Tätigkeiten wie Aufwiegelung, Volksverhetzung, usw. zählen.

- Verstöße gegen das Recht auf Leben (Mord) werden mit der Todesstrafe geahndet. Eine Strafaussetzung ist möglich, wenn die Angehörigen des Mordopfers auf die Vollstreckung der Strafe verzichten.

- *Asylrecht*

  Alle Muslime (Frauen und Männer, Freie und Unfreie) haben das individuelle Recht, nach eigenem Gutdünken Asyl und Schutz zu gewähren. Alle damit zusammenhängenden Handlungen eines Einzelnen sind verpflichtend für die gesamte *Ummah* der Muslime.

  Schutz und Asyl darf nicht für Mörder und andere Verbrecher gewährt werden, ebenso ist es Nicht-Muslimen untersagt, Schutz und Asyl für Feinde der Muslime und für Eigentum und Vermögenswerte der Feinde der Muslime zu gewähren, da es sich dabei um gemeinsame Feinde der Unterzeichner der Charta von Madiinah handelt.

  Im Falle von allen anderen Konflikten und Meinungsverschiedenheiten gelten als oberste Entscheidungsinstanz der *Quraan* und die *Sunnah*.

  Das Abkommen zwischen den Muhadschiruun und den Ansaar definiert zunächst die alliierten muslimischen Parteien Madiinahs und Makkahs: *„Das ist eine Vereinbarung … zwischen den Mumin und den Muslimen von Quraisch und von Yathrib (Almadina) und jedem, der zu ihnen gehört, sich ihnen anschließt und mit ihnen Dschihad leistet."*

  Der Begriff *Mumin* definiert dabei all jene Menschen, „die den *Iimaan*[163] verinnerlichen", der Begriff *Muslim* alle jene, die den Islam praktizieren.[164]

Worten „die Untergebenen ALLAAH (ta'aala) gegenüber". Handelt es sich bei dem Wort „'Abd" um die Bezeichnung für einen unfreien Menschen also für einen „Knecht bzw. Sklaven", dann benutzt man dafür den Plural „'Abiid". Im Arabischen ist die Aussage: „der Sklave leistet 'Ibaadah für seinen Herrn" unüblich bzw. inkorrekt. Die Aussage: „der Mensch vollzieht 'Ibaadah für seinen Herrn", ist nur dann inhaltlich und sprachlich korrekt, wenn es sich um 'Ibaadah für einen Gott handelt. Nach dem islamischen Verständnis sind die Menschen (Muslime oder Nicht-Muslime) keine Sklaven von ALLAAH (ta'aala), da sie im Gegensatz zu Sklaven über Willensfreiheit in entscheidenden Bereichen verfügen." (http://www.islam-wissen.com/?page_id=2060, abgerufen am 02.12.2015)

[163] Siehe http://www.islam-wissen.com/glossar/: „Der Begriff Iimaan, der in der deutschsprachigen Literatur üblicherweise mit dem Begriff „Glaube" im Sinne von „an etwas glauben bzw. vertrauen" übersetzt wird, bedeutet im Arabischen wortwörtlich „Glauben bzw. Vertrauen" im Sinne von „jemandem wegen seiner Wahrhaftigkeit glauben bzw. vertrauen, jemanden wegen seiner Wahrhaftigkeit bestätigen oder etwas wegen seiner Richtigkeit annehmen und als wahr verinnerlichen". Das Synonym von Iimaan heißt „tasdiiq. Im Arabischen wird der Begriff Iimaan nur im Zusammenhang dessen verwendet, was eine andere Person vom

Artikel 2, in dem die Staatsform definiert wird, besagt: „*Sie bilden eine einheitliche Ummah unter den Menschen.“* Diese *Ummah* im Sinne von Gemeinschaft definiert sich in erster Linie nicht über direkte Verwandtschaftsverhältnisse oder Stammeszugehörigkeiten wie es das traditionelle Stammesdenken bisher vorsah, sondern über die gemeinsame Religionszugehörigkeit. Damit verschiebt sich die Priorität im Loyalitätsbewusstsein weg vom eigenen Stamm und der Sippe hin zur Religionsgemeinschaft mit einer Gottheit als zentralem Verbindungspunkt. Die Scharii´ah als ein Kanon von Geboten und Verboten, übermittelt von Mu**h**ammad im Rahmen von Quraan und Sunnah, dient als Grundlage zur Entscheidungsfindung für soziale, rechtliche und philosophische Fragen. *Vorislamische Sitten und Bräuche* bleiben nur da bestehen, wo kein ausdrücklicher Widerspruch zur Scharii´ah festgestellt werden kann. Damit tritt die vormals erste Instanz der Entscheidungsfindung in der Rangfolge hinter die Scharii´ah. Diese Vorgehensweise markiert auch eine Abgrenzung zu den anderen spezifischen Ummahs, die entweder, bei anderen Religionsgemeinschaften eine andere Scharii´ah verfolgen oder der Sitte einer primären Bedeutung beimessen.

Die Abgrenzung der spezifischen Ummah der Muslime beispielsweise zur spezifischen Ummah der Juden und Polytheisten wurde systematisch vorangetrieben. Ein prominentes Beispiel ist die Änderung der *Qibla* (Gebetsrichtung), welche für ungefähr 16 oder 17 Monate die Stellung beim Gebet Richtung *Bait Al-maqdis* in Jerusalem vorschrieb.[165] Mit dem Richtungswechsel nach Makkah wurde diese Gemeinsamkeit mit den Juden aufgehoben. Andere **H**adiithe bezeugen weitere Maßnahmen zur Kreierung einer muslimischen Identität in Abgrenzung zu den

---

Verborgenen übermittelt, erzählt oder tradiert und nicht im Zusammenhang dessen, was der Mensch mit eigenen Sinnen erkennen kann. … Islamologisch wird Iimaan deshalb definiert als „die apodiktische Verinnerlichung der gesamten Inhalte dessen, was der Gesandte (sallal-laahu ’alaihi wa sallam) als abschließende Botschaft definitiv für alle Muslime verkündete und was per definitionem notwendiger Bestandteil des Islams ist, wie z. B. der Iimaan an ALLAAH, an SEINE Gesandten, an SEINE Engel, an SEINE Schriften, an Al-qadar, an den Jüngsten Tag (dies sind die Arkaanul-iimaan), an die Pflicht des rituellen Gebets, des Fastens im Ramadaan, der Haddsch und der Zakaah, etc. (Arkaanul-islam). Nach Meinung der Mehrheit der Islamologen umfasst der Iimaan an sich drei Pflichtteile (Arkaan):

1. Das rein äußerliche Bekunden der Zugehörigkeit zum Islam durch bewusstes Aussprechen des Islam-Bekenntnisses – der Schahaadah,
2. die echte innere Überzeugung des zunächst nur verbal abgelegten Islam-Bekenntnisses als Folge des Prozesses der Erkenntnis und Kenntnis mit dem Herzen und
3. die Reflektion des äußerlichen Bekundens und der inneren Überzeugung durch entsprechendes Handeln (z. B. Praktizieren der gottesdienstlichen Handlungen, Beachten der Gebote, der Taqwa-Werte usw.).“

[164] http://www.islam-wissen.com/glossar/

[165] Ibn Khayyat, Khalifa, At-taariich (Najaf 1967), S.32-42; Ibn Hischaam, As-siirahtun-nabawiyyah (Kairo 1955), S.550/1.

bestehenden Identitäten. Dabei lassen sich anhand von Überlieferungen eindeutige Aufforderungen zur Abgrenzung durch Nicht-Nachahmung und Entwicklung eigener Verhaltensmuster identifizieren. Einige Beispiele umfassen das Färben grauer Haare mit Henna in Abgrenzung zu den Juden, die dies nicht praktizierten oder das Fasten zu *Asch-schuurah*, dem zehnten Tag des Monats *Mu**h**arram*, an dem die Muslime in den ersten Jahren bis kurz vor Ende des Ablebens Mu**h**ammads fasteten, dies jedoch in Abgrenzung zu den Juden dann auf den neunten Tag vorverlegten. Solche Maßnahmen verdeutlichen den Drang nach Eigenidentität zur Stärkung des individuellen Selbstbewusstseins und des kollektiven Zusammenhalts innerhalb der eigenen spezifischen Ummah. [166]

Diese Abgrenzungsvorgänge können als eine Loyalitätsbekundung zur eigenen spezifischen Ummah interpretiert werden, die für Außenstehende jederzeit zugänglich ist und keiner bestimmten sozialen Schicht oder politischen Klasse vorbehalten ist, solange man sich zu den grundlegenden Werten und Prinzipien bekennt.

Die Paragraphen 1-9 des 3. Artikels behandeln die unterschiedlichen Stämme. Die Muhadschiruun werden, aufgrund ihrer geringen Zahl, als eigene Gruppierung angesprochen. Alle anderen medinensischen Stämme, die zur spezifischen Ummah der Muslime gehören, werden in der Charta einzeln erwähnt. Die Erwähnung der einzelnen Stämme zeigt, dass das bestehende Stammessystem nicht vollkommen negiert oder abgeschafft wurde, sondern lediglich im Loyalitätssystem der gemeinsamen Religionszugehörigkeit nachgereiht war. Die gesellschaftlichen Vorteile durch das Stammessystem als beispielsweise innergemeinschaftliches soziales Auffangnetz konnten damit bestehen bleiben.

Folgende Loyalitäts- und Solidargemeinschaften werden im Islam anerkannt und gefördert. Dabei soll soziale Verantwortung nach dem Subsidiarprinzip übernommen werden:

- Die Familie als erstes soziales Auffangnetz, funktionierend nach den Rechten und Pflichten der beiden Elternteile, ihrer Nachkommen, sowie der weiteren daraus entstehenden Mitglieder des Stammes. Die in der Charta definierte gegenseitige Verantwortung umfasst die solidarische Beteiligung an der Diyyah (Entschädigung materieller Art für Mord, Totschlag oder

[166] Siehe Ibn Taymiyyah, Iqtidaa As-siraatal-mustaqiim.

Körperverletzung), an Lösegeldzahlungen von Kriegsgefangenen sowie an der gegenseitigen Unterstützung bei Bedürftigkeit.

- Der Nachbarschaftsstatus als verantwortungsstiftende Konstellation. In einem **H**adiith des Propheten Mu**h**ammad heisst es dahingehend: „Mich hat derjenige eigentlich nicht angenommen, der satt schlafen geht, während sein Nachbar neben ihm Hunger erleidet und er es weiß.“[167]
- Die Mehrheit der muslimischen Gelehrten verbietet das Transferieren der Zakaah vom Ort ihrer Entrichtung in andere Orte, wenn die Grundbedürfnisse der Bewohner vor Ort nicht ausreichend gedeckt sind.[168]

Problemlösung, Konfliktbeseitigung und soziale Stabilität liegen damit vordergründig in der Kompetenz der kleinen sozialen Einheiten Familie, Nachbarschaft, Ortschaft und Stadt.

Aufgaben, die über diesen Kompetenzbereich der sozialen Verantwortung gehen, werden vom Staat übernommen. Damit werden Entscheidungen und Probleme, die den Alltag betreffen „bottom-up“ und nicht von einer staatlichen Institution zentral gelöst. Diese Art der Problemlösungsstrategie ist aus sozialstaatlicher Sicht kostengünstiger und nicht so zeitintensiv wie eine zentrale Lenkung. Das traditionelle Stammeswesen wurde in den Rahmen dieses sozialen Sicherheitskonzeptes integriert und blieb damit in einem neuen Kontext bestehen. Die sozialen Vorteile des traditionellen Stammeswesen wurden mit dieser nahtlosen Übernahme als Mittel zum Zweck und nicht mehr als Zweck an sich genutzt.

Das soziale Stammesverständnis sah vor, dass sich die jeweiligen Mitglieder eines Stammes gegenseitig solidarisch zeigen und in allen Belangen unterstützen. Im Falle eines Mordes oder Tötungsdeliktes war das traditionelle Blutgeld, welches vom Täter an die Hinterbliebenen des Opfers zu entrichten war, solidarisch vom gesamten Stamm zu tragen. Die Verantwortung war damit auf mehrere Individuen aufgeteilt, entlastete den Einzelnen und steigerte damit das kollektive Verantwortungsbewusstsein. Die Charta von Madiinah übernahm dieses stammestechnische Verantwortungskonzept aus vorislamischer Zeit.[169] Zu den Aufgaben des Stammes zählte ebenso die

[167] überliefert von Imaam At-tabaraaniy in seinem Buch *Al-mu´dscham Al-kabiir*
[168] Vgl. http://www.alukah.net/sharia/0/78177/, abgerufen am 23.07.2016
[169] Abu ´Ubayd, Al-amwaal (Ägypten 1968), S.294; Ibn Athir, An-nihayah fiy gharibul-hadiith wal-aathaar (Kairo 1963), S.279/3.

solidarische Lösegeldzahlung für Mitglieder, die in Kriegsgefangenschaft gerieten. In Artikel 3 wird dieses Stammesprinzip verschriftlicht: *„…und kaufen gemeinsam ihre Gefangengehaltenen frei. (Die Belastung aufgrund der eventuell entstehenden Verpflichtungen wird) unter den (jeweiligen) Mumin auf angebrachte und gerechte Art und Weise verteilt."*

Damit hebt die Charta von Madiinah die kollektive Verantwortung hervor und nimmt alle in diesem Dokument Angesprochenen in die Pflicht. Dieses kollektive Verantwortungsbewusstsein, welches bereits im traditionellen Stammeswesen verankert und daher leicht zu implementieren war, hatte in einer staatlichen Organisationsstruktur ohne polizeiähnliche Exekutivorgane zur Verfolgung und Aufgreifung von Gesetzesübertretern einen unentbehrlichen Präventivcharakter.

Artikel 4 Paragraph 3 besagt: *„Die ehrfürchtigen Iimaan-Bekennenden (allesamt) sind gegen jeden unter ihnen, der Übertretung begeht, Unrecht begehrt, Verbotenes tut, Aggression verübt oder Verderb unter den Iimaan-Bekennenden stiftet. Sie alle helfen gegen ihn, selbst dann wenn dieser der Sohn eines von ihnen wäre."* Mit dieser Formulierung wird die Priorität der Verfassung über jener der Verwandtschaftsverhältnisse und Gruppenzugehörigkeit deutlich. Tyrannei, Aggression und Korruption werden unabhängig vom Verursacher bei erwiesener Vorsätzlichkeit sanktioniert.

In Paragraph 13 des vierten Artikels heißt es: *„Wer erwiesenermaßen einen Iimaan-Bekennenden zu Unrecht vorsätzlich tötet, wird gleichermaßen als Vergeltung dafür getötet, es sei denn, der Vormund (Waliy) des Getöteten verzichtet darauf. Und alle Iimaan-Bekennenden stehen gegen ihn (den Mörder) und dürfen sich nur gegen ihn erheben."* Im Falle eines vorsätzlichen Tötungsdeliktes verwirkt ein Mensch nach der Charta von Madiinah sein Recht weiterzuleben, es sei denn, die nächsten Verwandten des Getöteten verzichten auf ihr Recht auf direkte Vergeltung (***Qisaas***) und vergeben der Tatperson.[170] Dann ist lediglich das übliche Blutgeld zu entrichten. Im Falle von Vergeltung ist es laut Paragraph 14 Artikel 4 der Verwandtschaft sowie dem Stamm untersagt, der Tatperson Schutz zu gewähren: *„Erlaubt ist es keinem Iimaan-Bekennenden, der den Inhalt dieses Papiers anerkennt und den Iimaan an ALLAH und an den Jüngsten Tag verinnerlicht, dass er einem Verbrecher beisteht oder*

[170] Ibn Al-Athir, An-nihayah fiy gharibul-hadiith wal-aathaar (Kairo 1963), S.424/3.

Unterschlupf gewährt. Jeden, der ihm (dem Verbrecher) beisteht oder Unterschlupf gewährt, trifft ALLAHs Fluch und SEIN Zorn am Tage der Auferstehung und von ihm wird dafür weder Reue noch Ersatz angenommen."

Das in Artikel 4 definierte Solidarsystem unter den muslimischen Stämmen unter einer gemeinsamen Identität berücksichtigt auch die sozial Schwachen ohne wirksamen Stammesschutz und ohne finanzielle Mittel. Diese sozial schwachen Individuen fallen unter den Begriff *Mufrah*[171], und bezeichnen all jene, die aufgrund ihrer sozialen Stellung bedürftig sind. Zu den *Mufrah* zählen nach Ibn Sa´d ebenso all jene, die zwar Teil der Gesellschaft sind, jedoch keinen Schutz durch einen eigenen Stamm genießen und keinen Vorsteher (*Maula*) haben.[172] Wie Artikel 3 Paragraph 1 zu entnehmen ist, müssen Hilfszahlungen bei fälliger *Diyyah* oder Lösegeld aus Kriegsgefangenschaft in solchen Fällen von allen muslimischen Parteien anteilsmäßig für diese finanziell abhängigen Menschen erhoben werden. In der Charta heißt es demnach: „*Die Iimaan-Bekennenden lassen keinen mit Schulden belasteten Verantwortlichen einer kinderreichen Familie unter ihnen, ohne dass sie ihn auf angebrachte Weise bei Ersatzleistung oder Diyyah unterstützen."*

Das Schließen von Allianzen wird im zweiten Paragraphen des vierten Absatzes geregelt. Hier heißt es: *„Kein Iimaan-Bekennender darf sich mit einem Maula* eines Iimaan-Bekennenden unter dessen Ausschluss verbünden."*[173] Demnach ist die Allianzbildung zwischen zwei Parteien erlaubt, solange Klientelrechte zwischen *Maula* und *Waliy* nicht überschritten werden. So ist es dem *Maula* (freigelassene Person) nicht erlaubt ohne Zustimmung des ehemaligen Besitzers Bündnisse mit Dritten zu schließen. In als zuverlässig kategorisierten Überlieferungen wird vom Umgang Mu**h**ammads und der Muslime mit vorislamischen Bündnissen und Allianzen berichtet. Demnach heißt es in einem *Sa**h**iih-**H**adiith* von Ahmad: *„Nachdem der Prophet Allahs Mekka eroberte, sprach er zu den Leuten: `Alle Bündnisse, die noch aus der Dschaahiliyyah (vorislamische Zeit) stammen, werden vom Islam bekräftigt, aber im Islam gibt es keine Bündnisse."*[174]

---

[171] Ibn Hischaam, As-siirahtun-nabawiyyah (Kairo 1955), S.502/1; Abu ´Ubayd, Al-amwaal (Ägypten 1968), S.294.
[172] Ibn Sa´d, At-tabaqaat Al-kubra (Beirut 1958), S.486/1.
[173] Siehe Definition von Maula, S. 89.
[174] Ibn Hanbal, Ahmad, Al-musnad (o.O. o.J.), 6 Bände, S.180/1, 215/2; At-tirmidhiy, Sunan (Beirut 1998), S.83/7.

Artikel 4 Paragraph 4 regelt das Verbot innermuslimischer Konflikte, aufgrund der Involvierung eines Nicht-Muslims. Demnach darf *„ein Iimaan-Bekennender […] weder einen (anderen) Iimaan-Bekennenden als Vergeltung für (den Tod) eines (Verwandten oder Verbündeten) Kaafir (Nicht-Muslim) töten, noch darf er einem Kaafir gegen einen Iimaan-Bekennenden beistehen."* Diese Regelung verdeutlicht den gesondert geschützten Rahmen innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft, unabhängig von den ohnehin bestehenden Schutzregelungen zwischen allen Unterzeichnern der Verfassung.

Die einzige Person, die im Falle einer sich anbahnenden Bedrohung den Kriegszustand ausrufen darf, ist der Oberbefehlshaber des Militärs und der politische Führer von Madiinah Mu**h**ammad.[175] Paragraph 8 des vierten Artikels bestätigt die Verbindlichkeit aller Muslime zur Einheit im Falle eines Krieges. Demnach ist es dem Einzelnen untersagt eigenmächtig Frieden zu schließen, solange der Kriegszustand andauert und kein gemeinsamer Friedenspakt geschlossen wurde. Die Formulierung im Text lautet: *„Die Iimaan-Bekennenden schließen einen einzigen Frieden. Kein Iimaan-Bekennenden darf unter Ausschluss eines (anderen) Iimaan-Bekennenden im Kampf auf dem Wege ALLAHS Frieden schließen, es sei denn, sie vereinbaren (den Frieden) in Gleichheit und Gerechtigkeit untereinander."* Im nachfolgenden Paragraphen (Artikel 4, Paragraph 9) wird die Verpflichtung zur wechselseitigen Teilnahme[176] der jeweiligen Gruppen an Kampfhandlungen festgehalten: *„Jede Gruppe, die mit uns an Kampfhandlungen teilgenommen hat, wechselt (beim nächsten Einsatz) mit einer anderen Gruppe ab (d. h. die jeweiligen Gruppen nehmen an Kampfhandlungen abwechselnd teil)."*

Bemerkenswert ist die Schutzklausel für die Juden Madiinahs in diesem Teil der Charta, der eigentlich ausschließlich innermuslimischen Verhältnisse regelt und festlegt. Artikel 4 Paragraph 7 hebt den Schutz und die Gleichwertigkeit der Juden gegenüber den Muslimen hervor, indem es heißt: *„Wer uns folgt (zu uns gehört, mit uns verbündet ist) von den Juden erfährt Beistand und Gleichwertigkeit, ohne dass ihnen Unrecht widerfährt oder (ihre Feinde) gegen sie unterstützt werden."* Es ist anzumerken, dass wie bereits erwähnt, dieser Teil der Charta zwischen den verschiedenen muslimischen Stämme Madiinahs vereinbart wurde.

[175] Al-zarqaaniy, Scharhuh ´alal-mawaahibul-laduniyyah lil-qastalaaniy (Ägypten 1909), 4/168.
[176] Ibn Athir, An-nihayah fiy gharibul-hadiith wal-aathaar, 3/267; Al-zarqaaniy, Scharhuh ´alal-mawaahibul-laduniyyah lil-qastalaaniy (Ägypten 1909), 4/168.

Paragraph 5 und 6 des vierten Artikels unterstreichen das Asylrecht für Schutzsuchende. Demnach wird das vorislamische Prinzip des Schutzgewährens (*Dschiwaar)* übernommen und in der Charta verschriftlicht: *„Jede Sicherheits-gewährung (mit dem Namen) ALLAHs ist gleichwertig. Der Einfachste unter ihnen (den Iimaan-Bekennenden) darf Asyl (Idschaarah) in ihrem Namen gewähren."* (Paragraph 5). Paragraph 6 betont neben den allgemeinen Bestimmungen die innermuslimische Verantwortung für Asylsuchende: *„Die Iimaan-Bekennenden sind einander Maula unter den Menschen."*

Das innermuslimische Abkommen endet mit Mu**h**ammad als erste Konsultation im Falle von Konflikten und Streitigkeiten zwischen den Muslimen Madiinahs. Hier heißt es: *„Wenn ihr euch über eine Sache in ihr (dieser Vereinbarung) streitet, so ist die Wendung damit zu ALLAH (Der Erhabene und Majestätische) und zu Mu**h**ammad (Allahs Frieden und Segen auf ihn)."*

2.7 Inhaltliche Zusammenfassung der Charta von Madiinah

Das islamische Staatsmodell berücksichtigt auf umfassende und ausgewogene Art und Weise alle Bereiche des menschlichen Lebens. Diese Regelung des Zusammenlebens von andersdenkenden Gruppen und unterschiedlichen Individuen zielt nach islamischem Verständnis auf den eigentlichen Sinn des Lebens: eine konfliktfreie und rechtssichere Umgebung für alle, um sich auf das eigentlich wichtige konzentrieren zu können - die Hingabe zum Schöpfer allen Seins, zu dem nach islamischer Überzeugung jeder Mensch nach diesem Leben zurückkehren wird und Rechenschaft für die eigenen Handlungen ablegen muss.

Anders als alle anderen westlichen Staatsmodelle der Moderne wird im islamischen Staatsmodell der Bezug zum Jenseits nicht ausgeklammert, sondern als wichtigster Ausgangspunkt allen Handelns und Denkens angesehen, dem alle anderen Punkte untergeordnet sind.

Im islamischen Staatskonzept werden alle Bedürfnisse der Individuen, Gruppen und des Staates auch und besonders unter diesem Aspekt behandelt und durch Rechte und Pflichten geregelt, die letztendlich auf das Jenseits ausgerichtet sind.

Nur unter Berücksichtigung des Aspektes der systemimmanenten Jenseitsorientierung kann dieses Staatsmodell wirklich verstanden und adäquat gewürdigt werden.

Zu den Charakteristika des Islamischen Staates zählen somit sowohl Elemente mit überwiegender Ausrichtung auf das Jenseits als auch andere Elemente mit überwiegender Ausrichtung auf das Diesseits. Jenseitsbezogene Elemente sind die Schaffung von Rahmenbedingungen für eine Entfaltung des *Iimaan*[177] und der *'Ibaadah*[178].

---

[177] „Islamologisch wird Iimaan (…) definiert als „die apodiktische Verinnerlichung der gesamten Inhalte dessen, was der Gesandte (sallal-laahu 'alaihi wa sallam) als abschließende Botschaft definitiv für alle Muslime verkündete und was per definitionem notwendiger Bestandteil des Islams ist, wie z. B. der Iimaan an ALLAAH, an SEINE Gesandten, an SEINE Engel, an SEINE Schriften, an Al-qadar, an den Jüngsten Tag (dies sind die Arkaanul-iimaan), an die Pflicht des rituellen Gebets, des Fastens im Ramadaan, der Haddsch und der Zakaah, etc. (Arkaanul-islam). Nach Meinung der Mehrheit der Islamologen umfasst der Iimaan an sich drei Pflichtteile (Arkaan):
1. Das rein äußerliche Bekunden der Zugehörigkeit zum Islam durch bewusstes Aussprechen des Islam-Bekenntnisses – der Schahaadah,
2. die echte innere Überzeugung des zunächst nur verbal abgelegten Islam-Bekenntnisses als Folge des Prozesses der Erkenntnis und Kenntnis mit dem Herzen und
3. die Reflektion des äußerlichen Bekundens und der inneren Überzeugung durch entsprechendes Handeln (z. B. Praktizieren der gottesdienstlichen Handlungen, Beachten der Gebote, der Taqwa-Werte usw.).“ (vgl. http://www.islam-wissen.com/?page_id=2060 , abgerufen am 02.12.2015)

[178] Siehe Definition von *'Ibaadah*, S.90.

Diesseitsbezogene Elemente sind u. a. das *Ummah-System*, ein föderativer Zusammenschluss der verschiedenen Ummahs. Auch der Überwindung von eingeschränkten Denkstrukturen innerhalb der muslimischen Ummah und daraus resultierender Einteilung der Muslime nach Nationalitäten, Ländern, Ethnien, Organisationen, politischen Richtungen, etc. sollte entgegengewirkt werden. Die Verpflichtung zur Solidarität (politisch und sozial) unter allen Mitgliedern der Föderation (eigene Ummah, Globale Ummah, Nachbarn usw.), sowie die Wahrung des inneren und äußeren Friedens und der Sicherheit des Staates und seiner Bürger bilden unter den diesseitsbezogenen Verfassungsprinzipien im Grunde das Grundfundament für alle weiteren Artikel. Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung, Menschenwürde, Menschenpflichten, Menschenrechte (Gleichheitsrechte, Freiheitsrechte, Asylrecht, Gleichheit vor dem Gesetz, Gleichwertigkeit aller Bürger), Sozialstaatlichkeit und Gerechtigkeit sowie die Bekämpfung von Armut, Unrecht und Kriminalität, Abschaffung von Kollektivschuld und Sippenhaft, sind wichtige und essentielle Begriffe im Zusammenhang mit dieser Verfassung.

3 Schlusswort

Die Erstellung dieser schriftlichen Abschlussarbeit im Rahmen meines Lehramtsstudiums für Geschichte, Politische Bildung, Geographie und Wirtschaftskunde erwies sich als komplizierter, aufwändiger und langwieriger als gedacht. Dennoch bereue ich die Themenwahl keinesfalls. Die Thematik der Charta von Madiinah stellt nicht nur eine sozio- und kulturhistorisch interessante Relevanz dar. Angesichts mancher Krisenherde, vor allem im Nahen Osten (Syrien, Irak, etc.) ist sie gleichzeitig eine aktuelle und hochbrisante Angelegenheit. Kriminelle und extremistische Vereinigungen wie der selbsternannte „Islamische Staat“ (IS) reklamieren eine Deutungshoheit dahingehend, dass sie ihre eroberten Gebiete als einen Staat definieren, der sich am islamisch-frühzeitlichen Vorbild (Sunnah) orientiere. Dabei reicht ein oberflächlicher Blick auf ihre Kriegsmethoden und ideologischen Allmachtsphantasien, um zu erkennen, dass diese Terroristen gegen einfachste Prinzipien des Islams verstoßen. Mit dieser Arbeit sollen daher Menschen, die mit der gesellschaftspolitischen Geschichte der islamischen Frühzeit kaum bis gar nicht vertraut sind, bekannt gemacht werden. Dabei soll mit dieser Arbeit eine einführende Orientierung geboten werden, um aktuelle Geltungsansprüche verschiedenster Gruppierungen darüber wie ein islamisch geprägter Staat am Beispiel der islamischen Frühzeit zu Lebzeiten des Propheten Mu**h**ammad ausgesehen hat, sachlich einordnen und bewerten zu können.

Weiterführende Fragestellungen im Zusammenhang mit der Charta von Madiinah könnten die im Laufe der Geschichte weiterentwickelten Staatsformen islamisch geprägter Territorien sein. Dabei wäre ein historischer Vergleich unterschiedlicher islamischer Reiche und Staaten bis in die moderne Zeit im Zusammenhang mit Elementen und Prinzipien des ersten prototypischen islamischen Stadtstaates von Madiinah durchaus beachtenswert sein.

Ebenso könnte ein Vergleich von Staats- und Regierungsformen historisch religiös andersorientierter Territorien Aufschluss über Gemeinsamkeiten und Unterschiede geben und gewisse Zusammenhänge über historisch unterschiedliche Entwicklungen von Gesellschaftsformen aufzeigen. Um ein Beispiel zu nennen könnte hier die gesellschaftspolitische Dimension von Bürgertum und damit im Zusammenhang stehende Rechte Oströmischer Reichsteile der Spätantike wie Byzanz (Civitas romana) mit dem islamischen Verständnis von Bürgertum anhand der Charta von Madiinah verglichen werden. Inwieweit solch ein Vergleich zulässig ist oder Sinn macht soll an dieser Stelle nicht näher diskutiert werden.

Ich hoffe mit dieser Arbeit einen Impuls für weitere Fragestellungen geschaffen zu haben, die zu einem besseren Verständnis zwischen der sogenannten „Islamischen Welt“ und der historisch mehrheitlich christlich geprägten Sphäre des sogenannten „Abendlandes“ führen soll.

Die aktuelle politische Situation von Kriegsereignissen, die damit einhergehenden Fluchtbewegungen und veränderten Gesellschaftsstrukturen, vor allem in manchen Teilen des europäischen Kontinents werden eine verstärkte wissenschaftliche Auseinandersetzung des „Gegenübers“ und seiner Geschichte notwendig machen. Dieser Umstand wird zudem dadurch verstärkt, dass die islamische Frühzeit, aufgrund ihrer Verbindlichkeit (Sunnah) für praktizierende Muslime, einen Bogen bis in die heutige Zeit spannt und von daher eine unumgängliche Komponente darstellt.

4 Anhang

4.1 Ethik und Moral, Gesellschaft und Staat

4.1.1 Die Ethik anhand moralphilosophischer Grundlagen

In diesem Kapitel sollen Grundlagen islamischer Philosophie, Denkarten sowie theoretische Überlegungen zum Verständnis der Umsetzung staatstheoretischer Prinzipien der Charta von Madiinah erläutert werden. Dafür gilt es zunächst theoretische Grundlagen der Ethik zu definieren. Nach Lutz-Bachmann handelt es sich bei der Ethik um einen Teilbereich der Philosophie, in der menschliche Handlungen anhand der Moral gemessen und bewertet werden. Die Moral hat in Bezug auf die Ethik daher eine maßstabsgebende Funktion, wobei im Zentrum dieser Moralphilosophie das *richtige* Verhalten steht. Dabei ist die Moralphilosophie bestrebt den gewählten Maßstab der Moralität zu definieren sowie Kriterien für moralische *Richtigkeit* festzulegen.[179] Nach Pfister werden zwei Ansätze festgemacht, nach denen Gründe für Handlungen ethisch beurteilbar sein können: der erste Ansatz fragt danach, ob die Handlung der *Pflicht* gemäß ist, der zweite prüft diese in Bezug auf die Konsequenzen, die mit der Umsetzung einhergehen.[180]

Der Absicht kommt in der islamischen Lehre eine essentielle Bedeutung zu. In einem **H**adiith (Überlieferung) des zweiten Kalifen `Umar Bnul-chattaab heißt es: *„Ich hörte den Gesandten Allahs – Frieden und Segen seien mit ihm – sagen: Die Handlungen bemessen sich nur nach den Intentionen, und jedem kommt nur das zu, was seiner Intention entspricht.“*[181] Die islamische Ethik, Grundlage der Charta von Madiinah, kann man daher ohne weiteres als eine konsequentialistische Pflichtethik betrachten, was sich im weiteren Verlauf dieser Arbeit am praktischen Beispiel noch erhärten wird.

Mittels der menschlichen Vernunft ist es möglich moralische Normen zu identifizieren und zu beschreiben. Die Setzung dieser Normen ist jedoch mit der reinen Vernunft nicht möglich. Mit anderen Worten: Die menschliche Vernunft ist nicht in der Lage Normen vorzuschreiben. Es ist daher nicht möglich, weder aus der reinen Vernunft noch aus der Natur heraus, Normen abzuleiten. Ein Sollen ist nicht aus einem Sein ableitbar.[182] Al-ghazaliy schlussfolgert aus der

[179] Vgl. Matthias Lutz-Bachmann, Ethik (Stuttgart 2013), S. 15.
[180] Vgl. Jonas Pfister, Philosophie: Ein Lehrbuch (Stuttgart 2013), S. 168 ff.
[181] Al-Nawawi, Kitab al-Arba´in: Das Buch der Vierzig Hadithe (Frankfurt/Main und Leipzig 2007), S. 13 ff.
[182] Vgl. Hans Kelsen, Was ist Gerechtigkeit? (Stuttgart 2010), S. 47.

Erkenntnis, dass, wenn die Vernunft als solche keine Normen zu setzen in der Lage sei, es einen Normsetzer geben muss, da es ansonsten keine Norm gäbe.[183]

Nach Kelsen handelt es sich bei einer *Norm* um den Sinn eines intentional auf das Handeln von Menschen gerichteten Willensaktes. Der Willensakt beschreibt den Seinszustand, die Norm den Sollzustand.[184] Damit ist Normsetzung eine Funktion des Wollens, nicht aber des Denkens.[185] Wenn schon nicht vom Verstand selbst gesetzt, so kann die Norm von diesem – im Denken – vorausgesetzt sein, womit sie (die Norm) als Sinngehalt auch Inhalt eines Denkaktes sein kann.[186] Dadurch wird der Weg geebnet, die höchste Norm, deren Geltung aus keiner höheren Norm ableitbar sein kann, bloß als *Grundnorm* vorauszusetzen.[187]

Grund für die bisherige moralphilosophische Ausführung dieser Arbeit ist die Bedeutung der Nützlichkeit und Wohltätigkeit, in unserem Fall in Bezug auf die Prinzipien und angewendeten Normen der Charta von Madiinah. Laut Hume bilden Vorstellungen von Nützlichkeit eine wichtige Grundlage für ablehnende wie zustimmende Haltungen von Menschen, unabhängig von der Thematik. Auf gleiche Weise wird das Urteil beeinflusst, ob etwas als schön oder nicht wahrgenommen wird.[188] Aufschluss über die Tendenz einer Handlung kann vom Verstand erfasst werden, das Gefühl wiederrum räumt jener Tendenz den Vorzug ein, die nützlicher und wohltätiger ist. Beide, sowohl *Verstand* als auch *Gefühl*, bilden die Grundlage aller alltagsmoralischen Auffassungen.[189] Nützlichkeit bedeutet dabei die „Tendenz auf einen bestimmten Zweck hin“[190], wodurch etwas als nützlich angesehen werden kann, solange es einen Zweck zu erreichen hilft. Es ist dabei nicht zu vernachlässigen, dass die Ethik auf der Suche nach dem an sich wertvollen Zweck ist und nicht nach demjenigen, der als Mittel zu einem anderen fungiert.

In weiterer Folge soll der Stellenwert des Glücks für die Menschheit erörtert werden. Aristoteles sieht Glück als Endziel und höchstes Gut, dass man durch Handeln erreichen kann. Gerechtes Handeln hat für ihn „ […] den Zweck […], das Glück sowie dessen Komponenten

[183] Vgl. Al-Ghazali, Al-Mustasfa min ʾilm al-Usul, Band I im Rahmen einer Dissertation – Abu Hamid al-Ghazali’s Juristic Doctrine –ins Englische übersetzt von: Ahmad Zaki Mansur Hammad, The Faculty of the Division of the Humanities (Chicago 1987), S. 325 ff.
[184] Vgl. Hans Kelsen, Reine Rechtslehre (Wien 2000), S. 4 ff.
[185] Vgl. Hans Kelsen, Allgemeine Theorie der Normen (Wien 1979), S. 167.
[186] Vgl. Hans Kelsen, Reine Rechtslehre (Wien 2000), S. 9.
[187] Vgl. Ibid. 196 ff.
[188] Vgl. David Hume, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral (Stuttgart 2012), S.99
[189] Vgl. Ibid. 11, 149 f., 209.
[190] Vgl. Ibid. 149.

für das Gemeinwesen hervorzubringen und zu erhalten."[191] Ähnliche auf antike griechische Philosophie aufbauende Überlegungen über das dies- und jenseitige Glück findet man in vielen Werken muslimischer Autoren[192]. Darstellungen antiker Autoren zum glücklichen Leben gibt es zahlreich. Seneca sinnierte darüber, dass im Grunde jeder Mensch nach einem glücklichen Leben strebe. Jedoch würden nicht alle wahrhaftes Glück erkennen und schon gar nicht über das Wissen verfügen, wie man es denn erreiche.[193] Oft sei ein halbherziges Streben die Folge mangelnder Willensstärke. Weisheit erreiche jedenfalls niemand, der nicht glücklich[194], ausgeglichen und innerlich ruhig sei.[195] An dieser Stelle sei erwähnt, dass der positive Zusammenhang zwischen gerechtem Handeln und Glück in der modernen Wissenschaft belegt ist.[196]

Aus islamischer Sicht ist das dauerhafte dies- und jenseitige Glück nur in der Anbetung Allaahs vereint. In einem bekannten **H**adiith berichtet Abu-ya**h**ya Suhaib Bnu-sinaan, dass Prophet Mu**h**ammad sagte: *„Die Angelegenheit des Gläubigen (Mu´min) ist wirklich verwunderlich. Alles ist für ihn gut – und dies ist nur beim Gläubigen so: Wenn ihm etwas Erfreuliches widerfährt und er dankt Allah dafür, so ist das gut für ihn. Und wenn er von einer Drangsal heimgesucht wird und er sie geduldig erträgt, so ist das auch gut für ihn."*[197] Der Sinn des Lebens und alles worum sich das menschliche Dasein dreht ist laut islamischer Lehre auf folgenden Quraanvers konzentriert: *„ICH erschuf die Dschinn und die Menschen nur, damit sie MICH anbeten."*[198] (51:56)

Die medinensische Verfassung ist ein politisches Manifest, welches auf religiösen Prinzipien aufbaut. Hier bilden islamische Werte, übermittelt über Quraan und Sunnah die Grundlage für alle Festlegungen und Bestimmungen. Im Quraan heißt es in Bezug auf den Propheten dabei: *„Sag: 'Ihr Menschen! Ich bin der Gesandte von ALLAAH zu euch allesamt, Demjenigen, Dem die Himmel und die Erde gehören. Es gibt keinen Gott außer IHM. ER macht lebendig und lässt sterben. So verinnerlicht den Iimaan an ALLAAH und an SEINEN Gesandten, den lese-*

[191] Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik (Stuttgart 2003), S. 8 ff., 21, 121.
[192] vgl. z.B. Alfarabi, Philosophy of Plato and Aristotle, in: M. Mahdi, The Free Press of Glencoe (New York 1962), S. 11 ff.
[193] Vgl. L. Annaeus Seneca, De vita beata: Vom glücklichen Leben (Stuttgart 2012), S. 5.
[194] Vgl. Aurelius Augustinus, De beata vita: Über das Glück (Stuttgart 2011), S. 29.
[195] Vgl. Konfuzius, Gespräche (Stuttgart 2008), S. 45.
[196] Vgl. Detlef Linke, Das Gehirn (München 2006), S. 20.
[197] Al-Khin et al., Erläuterungen zu Riyad as-Salihin von an-Nawawi (Karlsruhe 2001), S. 26.
[198] Zaidan, Amir, At-tafsiir: Der Quraan-Text und seine Transkription und Übersetzung (Wien 2009), S. 892.

und schreibunkundigen Propheten, denjenigen, der den Iimaan an ALLAAH und an SEINE Worte verinnerlicht. Folgt ihm, damit ihr Rechtleitung findet.'"[199] (7:158)

Mu**h**ammad verknüpfte seinen spirituellen Mitteilungsauftrag mit politischen Ausformungen – konkret mit der Charta von Madiinah –wenn er als Staatsmann agierte. Gerade aufgrund der durchaus religiösen Heterogenität der Bevölkerung in Madiinah garantierte dieses Vorgehen eine auch nach heutigen Standards höchst fortschrittliche und nach Ausgleich innerhalb der Gesellschaft suchende Methode.

Gerade in Bezug auf den historischen Kontext, muss diese Verfassung, die im Rahmen einer konservativen Stammesgesellschaft, in der das Recht des Stärkeren vorrangig war, als für die damalige Zeit revolutionär angesehen werden. Die Arabische Halbinsel war in der Zeit, in der die Charta von Madiinah entstand, weder ein kulturelles Zentrum, noch ein Schmelztiegel zivilisatorischen Austausches. Einige Städte wie Makkah galten als Handelsstädte, die über Karawanenwege Handel in der Levante betrieben, wobei Makkah eine Sonderstellung einnahm. Auf Grund des Ahnenkultes und der Vielgötterei brachte es die Stadt, durch die Pilgerströme aus den umliegenden arabischen Gebieten, zu Wohlstand und bescheidenem Reichtum. Dementsprechend ist auch der Widerstand zu werten, den Mu**h**ammad bei der Verkündung des Islams in seiner Heimatstadt Makkah zu spüren bekam. Die Charta von Madiinah ist kein Produkt einer über längere Zeit ausgehandelten zivilisatorischen Entwicklung. Sie ist für ihre Zeit und vor allem für die Umgebung in der sie entstand, beispiellos und konnte sich nur aufgrund „günstiger" Bedingungen und aufgrund bestimmter Konstellationen in Madiinah etablieren.

Religion steht immer im Zusammenhang mit absoluten Werten, die jenseits menschlicher Vernunft sind und deshalb nicht Teil des Empirismus in der modernen Wissenschaft sein können. Kelsen ordnet dabei Gerechtigkeitstheorien stets einem von zwei Grundtypen zu: Einem metaphysisch-religiösen und einem pseudo-rationalistischen.[200] Die Welt als Gesamtheit der Tatsachen im logischen Raum ist wie sie ist. Werte sind dabei Zuschreibungen, die nicht in ihr, sondern außerhalb von ihr liegen.[201] Absolute Werte im Sinne vom absolut Guten sind in jeder möglichen Realität auf ihre eigene Art und Weise wertvoll, da nützlich. Ist man danach bestrebt etwas über den gesamten logischen Raum der Tatsachen zu sagen, stehen einem als mögliche Sätze ausschließlich solche über die Sprache, über

[199] Ibid, S. 284.
[200] Vgl. Hans Kelsen, Was ist Gerechtigkeit? (Stuttgart 2010), S. 26 f.
[201] Vgl. Holm Tetens, Wittgensteins »Tractatus«: Ein Kommentar (Stuttgart 2009), S. 106 f.

Tautologien oder über Kontradiktionen zur Verfügung. Daher können absolute Werte nicht durch unsererseits begründet werden.[202]

Auch wenn wir selbst nicht in der Lage sind *vollends* zu erklären, warum etwas gut oder schlecht ist, so setzen uns aus islamischer Sicht die religiösen Quellen darüber in Kenntnis. Auf Grundlage dieser in Kenntnissetzung wird erkennbar, dass etwas gut oder schlecht ist. Gleichzeitig ist es möglich, davon losgelöst und ideologisch neutral, also rein rationalistisch zu erkennen was dafür und was dagegen spricht bzw. wie das Verhältnis zwischen Vorteilhaftem und Nachteiligem zu bewerten ist.[203]

In der islamischen Lehre wird betont, dass Allaah die religiösen Normen zum Wohl der Menschen geboten hat, sei es, um Nutzen erkennbar zu machen oder vor Schaden zu bewahren.[204] Der Mensch setzt *intuitiv* eine gedachte Norm als Grundnorm der Ethik voraus, die die Tendenz hat nützlicher zu sein und die damit auch das Glück des Gemeinwohls befördert. Das hier Behauptete beschreibt also die natürliche Neigung des Menschen zum Nützlichen[205], wobei die menschliche Anlage des Intellekts das wahrhaft Nützliche erst erkennbar macht.[206] Die Charta von Madiinah, mit all ihren auf islamischen Grundnormen basierenden Prinzipien und Werten ist daher nichts anderes als die praktische Umsetzung des islamischen Aufklärungsauftrages des anerkannten politischen Vermittlers und Oberhauptes Mu**h**ammad, gegossen in einen verfassungsgebenden Gesellschaftsvertrag zwischen den verschiedenen Akteuren und Interessensgruppen Madiinahs. Um die Motivation der Charta zu verstehen, ist es unabdingbar zur Kenntnis zu nehmen, dass nach islamischer Lehre die Rechtleitung durch Allaah auch wahrhaftes, also richtiges und gerechtes Handeln miteinschließt. Ibn Ruschd (Averroes) schreibt hierzu: *„Das wahre Wissen ist die Erkenntnis Gottes und aller anderen existierenden Dinge – hiervon besonders die erhabenen Dinge – entsprechend dem, wie sie wirklich sind. [Zum wahren Wissen gehört auch] die Erkenntnis der jenseitigen Glückseligkeit und des jenseitigen Unglücks. Gerechtes Handeln heißt, sich*

[202] Vgl. Holm Tetens, Wittgensteins »Tractatus«: Ein Kommentar (Stuttgart 2009), S. 113.
[203] Vgl. Felicitas Opwis, Maṣlaḥa and the Purpose of the Law (Leiden 2010), S. 198.
[204] Vgl. Samir Mourad, Said Toumi, Methodenlehre der Ermittlung islamischer Bestimmungen aus Koran und Sunna: Usul al-Fiqh – Maqasid asch-Scharia – al-Qawa'id al-Fiqhijja (Karlsruhe 2006), S. 60.
[205] Vgl. Epiktet, Handbüchlein der Moral (Stuttgart 2012), S. 47.
[206] Hier sei darauf verwiesen, dass muslimische Philosophen im Laufe der Zeit unterschiedliche Konzepte vom Verstand und von der Vernunft entwickelt hatten. In Europa handelt es sich vor allem um Konzepte von Ibn Ruschd, der sehr stark von Aristoteles geprägt war. Zu seiner Lehre über das Intellekt s. Stephen Tornay, Averroes' Doctrine of the Mind, in: The Philosophical Review (Cornell University, 1943), S. 52/3, 270-288, 270ff.
Zur Kritik an insb. von Ibn Ruschd beeinflussten Konzepten eines allen gemeinsamen Geistes oder einer Weltseele s. Gottfried Wilhelm Leibniz, Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik (Stuttgart 2009), S. 46 ff.

jene Handlungen zum Vorbild zu nehmen, die zu Glückseligkeit führen, und jene zu vermeiden, die zu Unglück [im Diesseits wie im Jenseits] führen."[207]

Nach Kant muss man unterscheiden, ob jemand äußerlich pflichtgemäß oder auch innerlich aus Pflicht handelt. Demnach schreibt er: *„Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz."*[208] [209]

Für die Muslime Madiinahs steht die moralische Grundnorm des gerechten Handelns daher im direkten Zusammenhang mit dem Dogma der Hingabe an Allaah. Mit anderen Worten: Du sollst Allaahs Gebote übermittelt über den Quraan und den Propheten umsetzen.

Für die Muslime zur Zeit des Propheten galt es daher, die von Allaah gesetzten Grenzen zu achten[210], was einem Aufruf zum sogenannten *Weg der Mitte* gleichkam. Schon Aristoteles sprach von der dringlichen Vermeidung von Übermaß und Unzulänglichkeiten[211]. Ein weiteres prominentes Beispiel ist Konfuzius der davon sprach, dass das Maß der Mitte zu bewahren als höchste Tugend gelte[212]. Extreme jeglicher Couleur sind aus islamischer Sicht nicht zu begrüßen, sondern zu tadeln. Nach dem Mittelweg als Tugend, in erster Linie bestimmt durch die Nützlichkeit, ist daher zu streben[213]. Ein weiterer Aspekt, der in der islamischen Philosophie tragend ist, ist die Berücksichtigung zeitlicher wie räumlicher umgebungsprägender Umstände bei allen Geboten und Verboten. Wittgenstein beschreibt in seinem Werk *Tractatus*, dass das Handeln aus Einzelakten bestünde, und dass man richtiges Handeln primär am praktischen Beispiel lehrt und lernt und nicht an Diskussionen darüber. Prinzipien und Leitlinien müssen, wenn sie eine Zustimmung in einer Gesellschaft haben, umgesetzt werden. Auch wenn die Theorie nicht zu vernachlässigen ist, so kommt es im Endeffekt letztendlich auf die Umsetzbarkeit und Praxisbezogenheit an.[214]

[207] Vgl. Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Rushd, Maßgebliche Abhandlung: Faṣl al-maqāl (Berlin 2010), S. 59.
[208] Vgl. Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Stuttgart 2012), S. 25.
[209] Zur Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität s. Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten (Stuttgart 2007), S. 53.
[210] Vgl. Al-Ḥanbali, al-Ḥafiẓ Ibn Rajab, The Legacy of the Prophet: An explanation of his advice to Ibn Abbas (Birmingham o.J.), S. 22 ff.
[211] Vgl. Aristoteles, Ethik (Stuttgart 2013), S. 46.
[212] Vgl. Konfuzius, Gespräche (Stuttgart 2008), S. 37.
[213] Vgl. David Hume, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral (Stuttgart 2012), S. 85 ff., 153.
[214] Vgl. Holm Tetens, Wittgensteins »Tractatus«: Ein Kommentar (Stuttgart 2009), S. 98.

4.1.2 Die Rechtsdogmatik anhand rechtsphilosophischer Grundlagen

Im folgenden Unterkapitel sollen Grundlagen der Rechtsphilosophie islamischer Jurisprudenz erwähnt werden. Allgemein befassen sich Grundfragen der Rechtsphilosophie damit, wie *Recht* definiert wird, wie sich seine Existenz rechtfertigen lässt, worauf es zielt, was seine Geltung bewirkt, welche Folgen sich ableiten lassen, wann es *richtig* in Sinne von gerecht ist sowie wie es zu erkennen, zu verstehen und anzuwenden ist. Von einer normativen Ordnung lässt sich dann sprechen, wenn Normen, deren Geltung auf dieselbe Grundnorm zurückgeführt werden können, wobei ihre *Geltung* ihre spezifische Existenz darstellen, quasi ihre Seinsweise im Bereich des Sollens.[215]

Von einer *positiven Norm* ist dann die Rede, wenn diese durch einen Willensakt gesetzt wird, was der Voraussetzung ihrer Geltung entspricht. Von der Dogmatik wird diese ab ihrer Geltung als verbindlich betrachtet.[216] Eine an der Spitze eines normativen Stufenbaus stehende höchste Grundnorm, die als solche selbst nicht gesetzt, sondern vorausgesetzt ist, lässt sich erst mit ihrer *Annahme* als geltend beschreiben.[217]

Gegenstände wissenschaftlicher Betrachtung beruhen auf Festsetzungen und orientieren sich am jeweiligen Erkenntnisinteresse des Untersuchenden. Sie sind nicht vorgegeben und damit auch nicht *beweisbar*. Für die Rechtsdogmatik (Jurisprudenz) als eigentliche Wissenschaft vom geltenden Recht ist es daher am zweckmäßigsten, die Grundnorm als jene erkenntnis-theoretische Denkvoraussetzung anzusehen, die es ermöglicht Recht als das zu erkennen was es ist: ein geltendes und organisierten Zwang androhendes Ordnungs- und Regelungssystem. Schließlich besteht an faktisch relevanten Regelungssystemen ein unverkennbar besonderes Erkenntnisinteresse.[218]

---

[215] Vgl. Robert Walter, Der letzte Stand von Kelsens Normentheorie, in: Krawietz/ Opałek/ Peczenik/ Schramm, Argumentation und Hermeneutik in der Jurisprudenz: Rechtstheorie Beiheft 1 (Berlin 1979), S. 296; René Marcic, Rechtswirksamkeit und Rechtsbegründung, in: Festschrift für Hans Kelsen zum 90. Geburtstag (Wien 1971), S. 88; Theo Mayer-Maly, Rechtsphilosophie (Wien 2001), S. 16.

[216] Vgl. Hans Kelsen, Reine Rechtslehre (Wien 2000), S. 9, 196; Hans Kelsen, Allgemeine Theorie der Normen (Wien 1979), S. 2; Heinz Peter Rill, Grundlegende Fragen bei der Entwicklung eines Rechtsbegriffs, in: Stefan Griller / Heinz Peter Rill, Rechtstheorie, Rechtsbegriff – Dynamik – Auslegung (Wien 2011), S. 18.

[217] Vgl. Robert Walter, Entstehung und Entwicklung des Gedankens der Grundnorm, in: Walter (Hrsg.), Schwerpunkte der Reinen Rechtslehre (Wien 1992), S. 47 ff.; Robert Walter, Das Lebenswerk Hans Kelsens: Die Reine Rechtslehre, in: Festschrift für Hans Kelsen zum 90. Geburtstag (Wien 1971), S. 4; Robert Walter, Die Reine Rechtslehre – eine Theorie in steter Entwicklung (Wien 1994), S. 493.

[218] Vgl. Robert Walter, Rechtstheorie und Erkenntnislehre gegen Reine Rechtslehre? Eine Buchbesprechung und eine Erwiderung (Wien 1990), S. 24 f. und 34.; Vgl. Franz Bydlinski, Themenschwerpunkte der Rechtsphilosophie bzw Rechtstheorie II (JBl 1994), S. 433; Vittorio Frosini, Gesetzgebung und Auslegung (Baden-Baden 1995), S. 42; Uwe Wesel, Juristische Weltkunde: Eine Einführung in das Recht (Frankfurt am Main 1984), S. 7.; Vgl. z.B. Ralf Dreier, Der Begriff des Rechts, in: Neue Juristische Wochenschrift (NJW),

Die islamische Jurisprudenz ist ein Teilbereich der klassischen islamwissenschaftlichen Disziplin des *Fiqh*. Fiqh bezeichnet die Kenntnis praxisbezogener Normen der *Scharii´ah* sowie der detaillierten Belege, auf die sie sich stützt. Der Begriff *Ma´rifa* bezeichnet wiederum sowohl abgesichertes Wissen, als auch überwiegende Überzeugung.[219] Dabei ist nicht zuletzt aufgrund des zweiten Punktes das Faktum der Meinungsvielfalt in der Normenlehre usus. Als praxisbezogene islamische Pflichthandlungen gelten gesamtbetrachtet die Summe jener Gebote, mit denen die *Fuqaha* (Gelehrte des Fiqh) praxisbezogene Normen der Scharii´ah beschreiben und anhand der Handlungen bewerten.[220]

Die islamische Scharii´ah steht für die religiöse Lebensordnung eines einheitlichen Normensystems, dessen Gesamtheit alle islamischen Normen bilden. Sie bildet den religiös-moralischen Maßstab zur Beurteilung menschlicher Handlungen jeglicher Art, wodurch sie auch als moralisches Deutungsschema zu klassifizieren ist. Besonders wichtig ist hierbei die Differenzierung der religiösen Rechtslehre seit Beginn ihrer Entstehung zwischen den moralischen und den rechtlichen Aspekten der islamischen Normenordnung. Dabei wurden der (rechts-) dogmatische Inhalt der autoritativen Quellen sowie der Geltungsbereich wie auch die Bedingungen für die Anwendung der Normen stets auseinandergehalten.[221] Die maßgebliche Trennlinie zwischen Recht (Staat) und Religion (religiöser Moral) liegt in der diesseitigen Durchsetzung ihrer Normen und der Art und Weise, wie dieses umgesetzt wird. Es geht dabei nicht um den Anspruch beider Normensysteme auf Verbindlichkeit.[222] In der islamischen Normenlehre wurde in Anlehnung an die Art der drohenden Sanktion bei Zuwiderhandeln gegen Normen stets zwischen innerer moralischer Bindung an Verhaltensnormen und äußerer rechtlicher Verbindlichkeit von Sanktionsnormen, welche an spezifischen Rahmenbedingungen anknüpften, unterschieden. Für den Alltag praktizierender Muslime ist der erste Teil des Fiqh, jener der inneren Moralität, letztlich entscheidend. Er reflektiert ihre religiösen Werte und prägt die Kultur.

Islamisches Recht lässt sich als die Gesamtheit der Lehr- und Rechtssätze der religiös-ethischen Normenlehre bezeichnen. All das prägt und gestaltet letztendlich die Islamische Rechtsdogmatik. Damit wird deutlich, dass der Begriff *Islamisches Recht* irreführend ist, da

---

(Frankfurt/Main 1986/14), S. 890; Norbert Hoerster, Was ist Recht? Grundfragen der Rechtsphilosophie (München 2006), S. 10 ff.; Peter Koller, Theorie des Rechts (Wien/Köln/Weimar 1997), S. 44.

[219] Vgl. Muhammad bin Salih Al-ʾUthaymin, The Foundations of the Knowledge of Usul, A Translation of the Text: Al-Usul min ʾIlm al-Usul (London 2013), S. 8 ff.

[220] Zur klassischen Rechtslehre im Überblick s. Harun Pačić, Islamische Rechtslehre (Wien 2014). Zum Thema vgl. auch: Rüdiger Lohlker, Islamisches Recht (Wien 2012), S. 14 ff., 99 ff.

[221] Vgl. Mathias Rohe, Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart (München 2011), S. 9 ff.

[222] Vgl. Mathias Rohe, Das islamische Recht: Eine Einführung (München 2013), S. 10 f.

es im Grunde um islamische Moral geht und die Rechtsordnung davon lediglich in gewissen Maßen geprägt sein kann. Der Unterschied zwischen Recht (Staat) und Religion (Moral), also zwischen Rechtsnormen und religiösen (islamischen) Normen tritt dann zutage, wenn der Inhalt religiös-moralischer Normen vom Inhalt staatlicher Rechtsnormen abweicht. Diese Differenz lässt Raum für die Frage offen, inwiefern man Amtsträgern moralisch begründeten Gehorsam zu leisten hat, vor allem dann, wenn man eine andere Auffassung von Fiqh teilt. Hierzu ist folgendes klarzustellen: Ob man dem Recht gehorchen soll, ist keine Rechtsfrage.[223] Die Aussage, dass eine bestimmte Vorschrift als Teil der Rechtsordnung gilt, sagt nichts darüber aus, dass die Adressaten derselben ihr in moralischer Hinsicht verpflichtet wären. Diese Frage hat die Rechtsdogmatik dahingestellt zu lassen; sie ist von der Ethik als Lehre von der Moral zu beantworten.[224] Rechtstreue ist zumindest moralisch prima facie geboten und kein gesellschaftlich partizipierender Bürger ist in der Regel an einem Zusammenbruch staatlicher Ordnung interessiert.[225] Im Quraan (4:59) heißt es dazu: *„Ihr, die den Iimaan verinnerlicht habt! Gehorcht ALLAAH und gehorcht dem Gesandten und den Verantwortlichen unter euch. Und wenn ihr über eine Angelegenheit streitet, dann legt sie ALLAAH und seinem Gesandten vor,[…].“*[226] Abschließend soll noch erwähnt werden, dass es aus islamischer Sicht unter Verhältnissen ungerechter Herrschaft moralisch geboten ist, friedlichen Widerstand – bei absolut unerträglichen Zuständen auch zivilen Ungehorsam – zu leisten.

4.1.3 Die Gemeinschaft als Norm gesellschaftlicher Ordnung

Der Mensch ist ein soziales Wesen[227] und die historisch ursprünglichste Gemeinschaft ist die Familie. Die geregelte Geschlechts-, Wohn- und Wirtschaftsgemeinschaft zwischen Mann und Frau im Rahmen des Institutes der Ehe hat sich im Laufe der Menschheit als nicht nur sehr nützlich, sondern rational betrachtet auch als sehr vernünftig – ja gar sittlich erforderlich – erwiesen.[228] Auch wenn es viele Schnittstellen gemeinsamer Interessen zwischen Eheleuten gibt, so deckt sich die Meinung bezüglich grundlegender Fragen des gemeinsamen Lebens wie nach dem Wohnort, des Bildungsweges der Kinder oder nach der geschäftlichen

[223] Vgl. Robert Walter, Clemens Jabloner, Klaus Zeleny (Hrsg.), 30 Jahre Hans Kelsen-Institut (Wien 2003) S.94.
[224] Vgl. Rudolf Thienel, Kritischer Rationalismus und Jurisprudenz, in: Schriftenreihe des Hans Kelsen-Instituts Band 17 (Wien 1991), S.6.
[225] Vgl. Norbert Hoerster (Hrsg.), Recht und Moral: Texte zur Rechtsphilosophie (Stuttgart 2008), S.137 ff.
[226] Zaidan, Amir, At-tafsiir: Der Quraan-Text und seine Transkription und Übersetzung (Wien 2009), S.156.
[227] Zur Frage, was soziale Beziehungen sind, s. Wolfgang Detel, Philosophie des Sozialen (Stuttgart 2013), S.39 ff.
[228] Vgl. Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten (Stuttgart 2007), 125 f.

Vertretung der Familie nicht immer. Daher haben sich gewisse Strukturschemata zur Konfliktbereinigung entwickelt, die sich über kulturelle Weitergabe im Sinne von Traditionen durchgesetzt haben.[229] Die natürliche Folge einer Ehegemeinschaft ist eine Familienbande zwischen Eltern, Kindern und in weiterer Folge zwischen Blutsverwandten gewissen Grades. Aufgrund familiären Pflichtgefühls, räumlicher Nähe des Wohnortes, Geschäftsbeziehungen, gegenseitiger Hilfeleistung sowie echter Freundschaft entstehen mit der Zeit stabile Beziehungen. Aristoteles beschreibt Freundschaft als Gemeinschaft, die um des Vergnügens wie des Nutzens Willens gepflegt wird. Echte Freundschaft werde jedoch nur um ihrer selbst Willen gepflegt[230] und Freunde seien sich nicht nur wohl gesinnt, sondern setzen das, was sie für sich gegenseitig als gut befinden auch in die Tat um.[231] Die Folge derartiger sozialer Beziehungen ist ein gegenseitiges Pflichtgefühl.[232] Strukturen der Macht wie Reichtum, Wissen und Ansehen sind ebenfalls eine Konsequenz dieser sozialen Dynamik.[233] In überschaubaren Gemeinschaften steht dabei, aufgrund der sozialen Funktion, bestätigt durch die Erfahrung und dem Ansehen, ein respektierter Rat, besetzt von den älteren Mitgliedern.[234] Die Funktion dieses sogenannten *Ältestenrates* entspricht der arabischen Tradition des *Schuura-Rates.* Der Schuura-Rat, eine Versammlung der höchsten Stammesautoritäten, um zu gemeinsamen Einigungen bezüglich politischer, wirtschaftlicher und sozialer Fragen zu gelangen. Dieser übliche Vorgang war ebenso Praxis, als es um die Gestaltung und Aushandlung der Charta von Madiinah ging. Neben den Interessen der verschiedenen Religionsgemeinschaften (Muslime, Juden und Polytheisten) ging es auch um eine Befriedung innergemeinschaftlicher Gruppen, wie beispielsweise die unterschiedlichen medinensischen muslimischen Stämme. Auch wenn eine neue Identität als *Muslime* entstand, musste bestehenden Stammesbeziehungen und Loyalitäten, die traditionell verankert waren, Rechnung getragen werden.

Je quantitativ größer und daher sozialstrukturell komplexer eine Gemeinschaft wird, umso eher entwickelt sie sich zu einer *Gesellschaft*. In einer Gesellschaft steht das Gemeinwohl über den Interessen des einzelnen Individuums. In den meisten Gesellschaften entwickeln sich, aufgrund gewisser Vormachtstellungen, unterschiedliche Formen von sozialem Status innerhalb ihrer Mitglieder, sowie institutionelle Regelsysteme, die das Zusammenleben

[229] Zum Thema s. John Locke, Über die Regierung (Stuttgart 2011), S.62.
[230] Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik (Stuttgart 2013), S.221 f., 269.
[231] Vgl. Aristoteles, Rhetorik (Stuttgart 2011), S.28.
[232] Vgl. Epiktet, Handbüchlein der Moral (Stuttgart 2012), S.43.
[233] Vgl. Thomas Hobbes, Leviathan (Stuttgart 2010), S.69.
[234] Vgl. Aristoteles, Politik: Schriften zur Staatstheorie (Stuttgart 2010), S.77, 101.

bestimmen.[235] Es entwickelt sich ein *soziales System*. Aufgrund ethnischer, religiöser und kultureller Identität innerhalb der verschiedenen Sozialgruppen kommt es in der Innensicht sowie in der Fremdsicht zu Zuordnungen und Kategorisierungen in Stämme und Völker. In den Vordergrund gerückt ist bei diesen Zuschreibungen die Zugehörigkeit zu einer Nation, zu einer bürgerlichen Gesellschaft sowie zum Staatsvolk. Diese Zuschreibung ist eine rechtliche, vom jeweiligen Staat konstruierte und eingeführte Identität, die ein zunehmend wichtiges Kriterium der modernen Zuschreibung einer bürgerlichen Gesellschaft mittels gemeinsamer *Grundwerte* darstellt. In diesem Lichte ist auch die Charta von Madiinah zu betrachten. Sie bildet einen Kanon gemeinsamer Grundwerte eines neu gebildeten Staatsvolkes, dessen Zusammenleben durch eine geltende Verfassung geregelt wird.

Grundlage allen friedlichen Zusammenlebens in heterogenen Gesellschaften ist die *Höflichkeit* und *Regeln des guten Tons*. Diese haben sich im Umgang der Menschen mit der Zeit entwickelt, um Konflikten vorzubeugen, den Umgang miteinander angenehmer zu gestalten sowie als gute Rahmenbedingung einer seriösen Kommunikation.[236]

Kultur wird vom Verhalten im täglichen Umgang miteinander determiniert, ebenso von speziellen Formen der Kulinarik, des gemeinsamen Sprachgebrauchs, der Bekleidungsart sowie von gewissen anlassbezogenen Bräuchen. Die *Sitte* bezeichnet äußerliches Verhalten in der Gesellschaft, welches gleichzeitig starr und doch wandelbar erscheint. Sie wird in erster Linie von der Moral, teilweise vom Recht und darüber hinaus von unterschiedlichen Gewohnheiten aller Art bestimmt. Mill sieht in zahlreichen Handlungen, die für Menschen ursprünglich Motive gehabt haben, mit der Zeit eine bloße Verrichtung von Gewohnheiten[237] und Locke merkte an, dass das Festhalten an Bräuchen, die ihren Sinn verloren haben, zu Un- und Widersinnigem führen kann.[238]

Menschen vertreten unterschiedliche *Werte*, nicht zuletzt aufgrund unterschiedlicher Interessen und Vorstellungen vom und über das Leben. Dennoch und vor allem aufgrund dessen gilt es in jeder Gesellschaft als erwünscht, die generellen Normen der gesellschaftlichen Ordnung weitgehend zu achten und ihnen Rechnung zu tragen.[239] Das verallgemeinernde Prinzip in dieser Ansicht entspricht jenem der Konsistenz, das sich in Situationen moralisch relevanter Gleichheit oder Ähnlichkeit mit der gleichen moralischen

[235] Vgl. Wolfgang Detel, Philosophie des Sozialen (Stuttgart 2013), S.87.
[236] Vgl. David Hume, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral (Stuttgart 2012), S.119 ff.
[237] Vgl. John Stuart Mill, Utilitarianism: Der Utilitarismus (Stuttgart 2010), S.119
[238] Vgl. John Locke, Über die Regierung (Stuttgart 2011), S.121.
[239] Vgl. Hans Kelsen, Was ist Gerechtigkeit? (Stuttgart 2010), S.41.

Norm bedingt.[240] Mit anderen Worten, spezifische Reaktionen auf bestimmte Verhaltensarten werden verallgemeinernd von Normen des Umgangs bestimmt. Dabei müssen moralische Urteile gewissen moralischen Prinzipien entsprechen, wobei hierbei nicht nur die individuellen, sondern in erster Linie Gemeininteressen berücksichtigt werden sollten.[241]

In der Kommunikation setzen Menschen i.d.R. ihre persönlichen Werte voraus, wobei die Geltung dieser Werte unterstellt wird und sich die Diskussion im eigentlichen Sinn weitgehend um persönliche Präferenzen dreht. Luhmann sieht im Werteproblem zuvorderst einen des Wertekonfliktes.[242] Wer ein Werturteil fällt, der hat eine bestimmte Haltung zu bestimmten Werten, ob positiver oder negativer Natur.[243] Menschen beeinflussen sich dabei in ihren Werturteilen, auch wenn ein Werturteil auf den ersten Blick subjektiv erscheint. Ein Wertesystem ist letztendlich auch immer ein gesellschaftliches Phänomen.[244] Werturteile sind zudem relativ, solange sie in keinem Zusammenhang mit einer absoluten Autorität stehen, beispielsweise einem Gott auf Grundlage religiöser Belegquellen. Alleine dieser Umstand macht eine gesunde Toleranz gegenüber anderen Anschauungen für das zivilisierte Zusammenleben nicht nur notwendig, es ist zudem höchst vernünftig.[245] Interessant ist hier zu sehen, dass trotz des absoluten Wertecharakters der Charta von Madiinah, da der Bezug zu einem einzigen absoluten Schöpfer gegeben ist (siehe Inhalt der Charta), Toleranz, Akzeptanz und Partizipation keine Hürden darstellten. Grund dafür ist die Tatsache, dass die Akzeptanz der Relativität der Anschauungen genuiner Teil des Islams ist.[246]

Zur Gruppe der Normen, die man der *Gerechtigkeit* zuordnet, gehören die Normen der Moral, da sie sozial nützlich sind und somit als wertvoll erachtet werden müssen.[247] Ursprung und Grundlage der Gerechtigkeit ist der öffentliche Nutzen[248], schließlich bilden gemeinsames Interesse und Nützlichkeit in der Gesellschaft auch einen Maßstab für das Recht, was ein soziales Phänomen darstellt.[249] Die bisherigen Erfahrungen der Menschheit können bei den Fragen, was im Konkreten für das Wohl einer Gesellschaft nützlich ist und was nicht,

[240] Vgl. Jonas Pfister, Philosophie: Ein Lehrbuch (Stuttgart 2013), S.134.
[241] Vgl. John Stuart Mill, Utilitarianism: Der Utilitarismus (Stuttgart 2010), S.157.
[242] Vgl. Niklas Luhmann, Aufsätze und Reden (Stuttgart 2011), S.105.
[243] Vgl. Jonas Pfister, Philosophie: Ein Lehrbuch (Stuttgart 2013), S.120.
[244] Vgl. Hans Kelsen, Was ist Gerechtigkeit? (Stuttgart 2010), S.21.
[245] Vgl. Ibid., S. 49 f.
[246] Siehe Thomas Bauer, Ambiguität im Islam (Berlin 2011).
[247] Vgl. John Stuart Mill, Utilitarianism: Der Utilitarismus (Stuttgart 2010), S.189 ff.
[248] Vgl. David Hume, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral (Stuttgart 2012), S.23 ff.
[249] Vgl. Dietmar Von der Pfordten, Rechtsphilosophie: Eine Einführung (München 2013), S.17.

behilflich sein[250] – vor allem, wenn man sich vor Augen führt, dass bei verschiedenen Völkern oft ähnliche Begebenheiten sozialer Natur zu beobachten sind.[251]

Menschen sind nicht allein auf ihre individuellen Interessen bedacht, sondern versuchen ebenso die Interessen ihrer Mitmenschen zu fördern und das Glück der Gesellschaft zu mehren. Wir sind einander im tiefsten Inneren wohlwollend eingestellt.[252] Die Gerechtigkeit als solche führt daher zum gesellschaftlichen Glück, jedoch zu jenem im objektiv-kollektiven Sinne, also der Befriedigung der Bedürfnisse, die eine gesellschaftliche Autorität auch als solche anerkennt.[253] Aus islamischer Sicht lässt sich anhand des Quraan, welcher die primäre religiöse Belegquelle darstellt, folgendes Bedürfnis identifizieren: *„Sag: 'Mein HERR gebietet Gerechtigkeit […]".*[254] *(7:29)*

Gerechtigkeit geht mit gewissen Konsequenzen einher: auf der einen Seite setzt sie (Verhaltens-)Regeln zum Wohle der Gesellschaft voraus, auf der anderen Seite muss es einen adäquaten Sanktionierungsmechanismus geben, für den Fall, dass bei Verstößen *Unrecht* erlitten wird.[255] Die Konsequenz von Unrecht ist also Bestrafung, sei es durch den Gesetzgeber, durch Missbilligung seitens des eigenen Umfeldes oder durch Vorhaltungen des eigenen Gewissens.[256] Bezüglich Bestrafung muss aus islamischer Sicht folgendes ergänzt werden: Im Quraan (7:33) heißt es dazu: *„Sag: 'Mein HERR hat nur für verboten erklärt die Verwerflichkeiten – das Offenkundige und das Verborgene davon, die bewusste Verfehlung, die Aggressivität zu Unrecht, dass ihr ALLAAH gegenüber Polytheismus betreibt, wozu ER niemals Bestätigung hinabsandte, und dass ihr über ALLAAH das sagt, was ihr nicht wisst.'"*[257]

In einem **H**adiith von Abu Sa´iid Sa´d Bnu-maalik Bnu-sinaan Al-**h**udriy, verzeichnet von Ibnu-madschaah Ad-daraqu**t**niy, wird der Prophet zitiert: „Kein Schädigen (**d**a**r**aa**r**) und keine schädigende Vergeltung (**d**i**r**aa**r**)."[258] Damit soll gezeigt werden, dass Bestrafung aus islamischer Sicht keine Vergeltung bezweckt, sondern in erster Linie Wiedergutmachung an

[250] Vgl. John Stuart Mill, Utilitarianism: Der Utilitarismus (Stuttgart 2010), S.71.
[251] Vgl. Niccolò Machiavelli, Discorsi: Staat und Politik (Frankfurt/Main und Leipzig 2000), S.118.
[252] Vgl. David Hume, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral (Stuttgart 2012), S.21.
[253] Vgl. Hans Kelsen, Was ist Gerechtigkeit? (Stuttgart 2010), S.13 ff.
[254] Zaidan, Amir, At-tafsiir: Der Quraan-Text und seine Transkription und Übersetzung (Wien 2009), S. 258.
[255] Vgl. John Stuart Mill, Utilitarianism: Der Utilitarismus (Stuttgart 2010), S.157 ff.
[256] Vgl. Ibid., S.145, 153.
[257] Zaidan, Amir, At-tafsiir: Der Quraan-Text und seine Transkription und Übersetzung (Wien 2009), S. 258.
[258] Zur Überlieferung, samt Kommentar von Ibn Daqīq al-ʾĪd, in der Übers. von M. Schöller: Al-Nawawi, Kitab al-Arbaʾin: Das Buch der Vierzig Hadithe (Frankfurt/Main und Leipzig 2007), S. 194 ff.

den/die Geschädigte/n sowie im besten Fall einen Prozess der Erziehung bei/m (der) Verursacher/in in Gang bringen soll.

4.1.4 Staatspolitische Aspekte

Ein geordnetes politisches Gemeinwesen liegt im Interesse der Menschen.[259] Darüber hinaus spricht beispielsweise Cicero von einem triebähnlichen Bedürfnis des Menschen nach einem gemeinschaftlichen Leben, nach einem Zusammenschluss zu einer Gesellschaft und damit zu einem Staat.[260] Auch aus moralischer Sicht, ist ein solcher Zusammenschluss zu befürworten. Er ist für die Menschheit nützlicher und kann dabei helfen das Wohl der Allgemeinheit zu verwirklichen.[261] Als *Politik* wird üblicherweise die Thematisierung gemeinsamer Angelegenheiten und die Entscheidungsfindung innerhalb des Rahmens von Recht und Moral bezeichnet. Das Verständnis und die Erklärung der politischen Praxis ist Aufgabe der politischen Philosophie, durch Analysieren der Gründe des politischen Agierens. Es sei dabei erwähnt, dass Handlungen meist dadurch zu erklären versucht werden, dass man Intentionen der Akteure annimmt, die ihr Verhalten als vernünftig erscheinen lassen.[262] Politik ist bestenfalls als gemeinwohlorientierte Praxis anzusehen, jedoch in nicht zu seltenen Fällen ein bloßer Kampf um Macht. In allen Fällen ist sie jedenfalls ein System, das gesellschaftliche Funktionen zu erfüllen hat[263], wovon die wichtigste in der Staatsführung und damit auch in der Rechtsgestaltung liegt. Bei einer normativen Betrachtung, die eine Unterscheidung zwischen rechtlich geordneten und bloß in faktischer Hinsicht wirksamen politischen Kräften erlaubt, sind Staat und Recht nicht nur miteinander verknüpft, sondern sogar identisch[264]: Der Staat als politische Organisation ist eine Rechtsordnung mit einem gewissen Grad an Zentralisation.[265]

Vereint man den Gedanken, dass das höchste Ziel jeden Handelns das moralisch Richtige ist, was einem Streben nach Glückseligkeit entspricht, so kann das Ziel allen politischen Handelns ebenso nur dieses sein, jedoch nicht an sich, sondern in der Gesellschaft, im Staat.[266] Moralische Werte weisen moralisch gebotene Handlungen als vorbildhaft und gut

[259] Vgl. Platon, Der Staat (Leipzig o.J.), S.50.
[260] Vgl. Cicero, Über den Staat (Stuttgart 2011) 18, 39 f.
[261] Vgl. Abu al-Hasan Al-Mawardi, Al-Ahkam al-Sultaniyya w'al-Wilayat al-Diniyya (UK 2010), S.3 f.
[262] Vgl. Wolfgang Detel, Philosophie des Sozialen (Stuttgart 2013), S.18, 28 ff.
[263] Vgl. Robin Celikates/Stefan Gosepath, Politische Philosophie (Stuttgart 2013), S.14 ff.
[264] Vgl. Hans Kelsen, Staat und Recht, in: Klecatsky/Marcic/Schambeck (Hrsg.), Die Wiener Rechtstheoretische Schule I (Wien 1968), S. 149 – 169.
[265] Vgl. Hans Kelsen, Was ist die Reine Rechtslehre?, in: Klecatsky/Marcic/Schambeck (Hrsg.), Die Wiener Rechtstheoretische Schule I (Wien 1968), S. 623.
[266] Vgl. Aristoteles, Politik: Schriften zur Staatstheorie (Stuttgart 2010), S.175.

aus. Rechtliche Werte jedoch drücken lediglich aus, dass rechtlich erwünschte Handlungen gut für das Zusammenleben innerhalb einer Gesellschaft sind.[267] Dabei muss das Recht Eigenarten und Lebensgewohnheiten der Menschen berücksichtigen und darf nicht der Versuchung anheimfallen eine realitätsfremde ideale Gesellschaft kreieren zu wollen.[268] Der Aspekt der Realitätsbezogenheit und schrittweisen Einführungen von Geboten ist ein Kennzeichen des Islams, das sich als ein Qualitätskriterium der Charta von Madiinah auszeichnet.

Auch wenn das gemeinschaftliche Leben für Menschen natürlich zu sein scheint, so ist das Konfliktpotential, aufgrund widerstreitender Interessen, eine unumgängliche Problematik.[269] Hier hat das Recht die vermittelnde Aufgabe des Interessensausgleiches zwischen den jeweiligen Parteien.[270] Der Sicherheitsaspekt stellt ein Bedürfnis dar, auf das kein Mensch verzichten kann.[271] Weder der Friedens-[272], noch der Kriegszustand gelten als ursprünglicher Naturzustand des Menschen. Es ist vielmehr der Zustand der permanenten Unsicherheit. Zu den primären Aufgaben eines Staates gilt das Garantieren der inneren wie äußeren Sicherheit, des Weiteren hat sie das öffentliche Wohl nicht nur nach Kräften zu wahren, sondern auch auszubauen. Dabei verleiht das (Staats-)Volk seiner Regierung alle Gewalt.[273]

Im Islam wird in Bezug auf das öffentliche Interesse nach Abstufungen unterschieden: An grundlegendster Stelle steht das Unentbehrliche (***D**aruriyaat*), das den existenziellen Nutzen zur Aufrechterhaltung des Lebens und der Sicherung des sozialen Friedens gewährleistet. Das Erforderliche (***H**adschiyaat*) steht für den Nutzen, der für ein funktionierendes Leben ohne Bedrängnis erforderlich ist. An dritter Stelle dieser Abstufung steht das lediglich Verschönernde (*Ta**h**siniyaat*), das auch synonym für Luxus im Sinne eines angenehmen Lebens steht.[274]

Bei der Verteilung von Rechten und Pflichten ist eine sachbezogene Begründung grundlegend. Im Zweifel sind sie gleich zu verteilen, mit anderen Worten: Eine Gleichbehandlung ist *prima facie* gerecht, solange es keine relevanten Kriterien für eine

[267] Vgl. Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts (Stuttgart 2013), S.21.
[268] Vgl. Ibid., S.5.
[269] Vgl. John Stuart Mill, Utilitarianism: Der Utilitarismus (Stuttgart 2010), S.95 ff.
[270] Vgl. Dietmar Von der Pfordten, Rechtsphilosophie: Eine Einführung (München 2013), S.53 ff.
[271] Vgl. John Stuart Mill, Utilitarianism: Der Utilitarismus (Stuttgart 2010), S.163.
[272] Vgl. Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden (Stuttgart 2008), S.10.
[273] Vgl. John Locke, Über die Regierung (Stuttgart 2011), S.114.
[274] Vgl. Wolfgang Johann Bauer, Bausteine des Fiqh: Kernbereiche der Usul al-Fiqh, Quellen und Methodik der Ergründung islamischer Beurteilungen (Frankfurt/Main 2013), S.99 f.

ungleiche Quantifizierung der Verteilung gibt oder es an relevanten Informationen mangelt.[275] Gewisse *Grundrechte* lassen sich im Interesse aller Bürger/innen auf Grundlage religiöser Schriften ebenso wie unabhängig davon begründen: Das Recht auf Leben, körperliche Unversehrtheit, Freiheit und Eigentum. Zu den zentralen Anspruchsrechten zählen dabei auch das Recht auf Vertragserfüllung, auf eine gewisse Grundversorgung mit Nahrung, Kleidung, Unterkunft und auf medizinische Versorgung bei unfreiwilliger Armut oder Bedürftigkeit, das Recht auf Erziehung und Grundausbildung als Kind und Jugendliche/r sowie auf notwendige Grundpflege im Alter.[276]

Sowohl der Ursprung, als auch die Legitimität von Privateigentum und seiner Schutzwürdigkeit sind in der Philosophie des Rechts strittig. Aufgrund dieses Umstandes soll hier die islamische Regelung, ableitbar aus den entsprechenden Quellen, kurz erläutert werden. Die Begründung von Eigentum an Land wird in dem Grade wirksam, in dem man es landwirtschaftlich zu nutzen vermag.[277] Man kann davon ausgehen, dass die Bearbeitung des Feldes auch die ursprünglichste Art der Begründung von Eigentum gewesen ist. In den Schriften lassen sich zusätzlich Regelungen finden, die die Möglichkeit einer speziellen Widmung von Landflächen zulassen mit Hinweisen darauf, dass die Teilhabe der Allgemeinheit an Weidepflanzen (öffentliches Weideland), Wasser (Flüsse, Seen) und Feuer (Feuerholz aus den Wäldern) gewährleistet bleiben muss.[278]

Bei der Frage nach der Grundmoral und der Moral der Verteilung von Gütern und Lasten geht es um „fundamentale Forderungen, die für das Leben und Wohlergehen aller oder jedenfalls zahlreicher Bürger von zentraler Bedeutung sind“ und um „fundamentale Forderungen, die Wohlstand oder Lebensqualität einer anderen Gruppe der Gesellschaft betreffen und die Herstellung einer gewissen Annäherung des Wohlstands beider Gruppen“ beinhalten.[279] Mit anderen Worten: Es geht hierbei um die Frage nach der sozialen Gerechtigkeit und wie ein Ausgleich innerhalb einer Bevölkerung zu bewerkstelligen ist.

---

[275] Vgl. Norbert Hoerster, Was ist eine gerechte Gesellschaft? Eine philosophische Grundlegung (München 2013), S.31 ff.
[276] Zum Thema vgl. Ibid., S.38 ff.
[277] ‘Urwah berichtete von ´Aaischah, dass der Prophet gesagt hat: „Wer ein Land kultiviert, das niemandem gehört, hat das größte Anrecht darauf.“ Der Berichterstatter ergänzte hierzu: „Demenstprechend richtete ‘Umar während seines Kalifats.“ Dies verzeichnete Al-Buchaary in seinem **S**a**h**ī**h**-Werk. Über Sa‘id Bnu-zaid wird berichtet, dass der Prophet gesagt hat: „Wer wüstes Land belebt, dem gehört es.“ Verzeichnet von Abu Dawud, At-tirmidhiy und An-nasaa’iy; At-tirmidhiy wertete ihn als **h**asan (gut) und sagte: Er wird als Mursal-Bericht tradiert. Dazu s. Harun Pačić, Islamische Rechtslehre (Wien 2014), S.172.
[278] Vgl. z.B. Mourad/Pacic, Fiqh II (Karlsruhe 2008),S.143 f; Al-Fawzan, Islamic Jurisprudence (Riyad 2005), S.183 ff.
[279] Vgl. Norbert Hoerster, Was ist eine gerechte Gesellschaft? Eine philosophische Grundlegung (München 2013), S.16.

Unter *Menschenrechten* versteht man gemeinhin moralische Ansprüche besonderer Art, welche „auf einem globalen, minimalen und übergreifenden Konsens unterschiedlicher Moralauffassungen beruhen“ und deren Garantie und Aufrechterhaltung von der Rechtsordnung zu erwarten ist.[280] In den älteren islamischen Quellen wird hierbei das Recht auf körperliche wie geistige Unversehrtheit betont. Bezogen auf die unerlässlichen Grundgüter Religion, Familie, Verstand, Gesundheit und Eigentum im Zusammenhang mit der Achtung vor der Würde jedes Menschen, ist anzumerken, dass sich der grundgelegte Nutzen in den islamischen Quellen zusätzlich auf weitere unerlässliche Menschenrechte erweitern lässt (z.B. Vertragstreue, Hygiene, etc.), wovon die existenziell notwendigen, aufgrund ihrer gesellschaftlichen Erforderlichkeit, eine größere Rolle spielen als die Unterkategorien, die eher einer Vervollkommnung entsprechen. Dabei obliegt es der Politik die Grund- und Menschenrechte zu wahren sowie für die Rahmenbedingungen zur Entfaltung der Menschen in ihrer Lebensweise innerhalb der Grenzen des Rechts zu sorgen[281].

Die unterschiedliche Ausgestaltung *politischer Systeme* in der Welt wird sowohl von den verschiedenen Ansichten und Lösungsansätzen für politische Ordnungsprobleme, als auch von kulturellen Eigenheiten der jeweiligen Region bedingt.[282] Auch wenn jede politische Gemeinschaft schlussendlich diejenige Staats- und Regierungsform wählen kann, die ihr am ehesten zusagt[283], wurde und wird in der Philosophie seit jeher darüber debattiert, welche Regierungsform rational betrachtet die vorteilhafteste und gewinnbringendste wäre.

Die Ordnung des Staates wird von ihrer jeweiligen Verfassung geregelt.[284] Dabei kann die rechtlich geregelte Gewalt, insbesondere die Regierung als oberste Verwaltung, unterschiedlich organisiert sein. Langfristig kann es gegen den Mehrheitswillen des Volkes weder Recht noch Staat geben. An dieser Stelle ein Ausspruch Thomas von Aquins, der meinte: *„Und nichts, was gegen die Wünsche der vielen ist, kann sich auf die Dauer behaupten.“*[285] Das bedeutet, dass auch ein Staat nicht „islamisch“ sein kann, bzw. das Recht von islamischen Werten geprägt sein kann, solange keine Mehrheit im Volk dies unterstützt. Es ist eine Notwendigkeit, dass die Grundwerte der Gesellschaft mit jenen des Rechts korrelieren. Denn solange das Recht Bezug auf die *gelebten Werte* nimmt, kann es effektiv funktionieren und beugt Verzerrungen bei der Anwendung vor. Des Weiteren stärkt dieser

[280] Vgl. Robin Celikates/ Stefan Gosepath, Politische Philosophie (Stuttgart 2013) S.173.
[281] Vgl. Samir Mourad, Said Toumi, Methodenlehre der Ermittlung islamischer Bestimmungen aus Koran und Sunna: Usul al-Fiqh – Maqasid asch-Scharia – al-Qawa’id al-Fiqhijja (Karlsruhe 2006), S.160.
[282] Vgl. Röhrich, Die politischen Systeme der Welt (München 2006), S.135 f.
[283] Vgl. John Locke, Über die Regierung (Stuttgart 2011), S.81.
[284] Vgl. Aristoteles, Politik: Schriften zur Staatstheorie (Stuttgart 2010), S.166.
[285] Vgl. Thomas v. Aquin, Über die Herrschaft der Fürsten (Stuttgart 2008), S.42.

Bezug zwischen Politik und Bevölkerung die Identifikation beider Ebenen zueinander und beugt derart sozialen Unruhen besser vor.

So denkbar eine wertfreie Politik in der Theorie auch sein mag, in der Praxis ist sie gänzlich unrealistisch. Ist eine Gesellschaft allgemein betrachtet eher religiös geprägt, so wird sich das auch in der Politik in einer gewissen Form niederschlagen. Hier geht es vor allem um Rechtsakzeptanz und moralische Legitimität. Konfuzius meinte in diesem Zusammenhang: *„Will man Gehorsam durch Gesetze und Ordnung durch Strafen, dann wird sich das Volk den Gesetzen und Strafen zu entziehen versuchen und alle Skrupel verlieren. Wird hingegen nach sittlichen Grundsätzen regiert […] so hat das Volk nicht nur Skrupel, sondern es wird auch aus Überzeugung folgen.“*[286]

Rousseau schrieb in diesem Bezug: *„Mohammed hatte sehr gesunde Ansichten; er knüpfte sein politisches System fest, und solange seine Regierungsform unter seinen Nachfolgern, den Kalifen, bestand, war diese Regierung eine völlig einheitliche und darin gut.“*[287]

Letztlich kommt es auf die Umsetzung an, ob Religion einen stabilisierenden Faktor innerhalb von Gesellschaft und Staat darstellt, oder nicht.[288] Machiavelli schrieb bezugnehmend dazu in seinem Werk *Discorsi*: „*Wie aber die Gottesfurcht die Ursache für die Größe der Staaten ist, so ist ihr Schwinden die Ursache ihres Verfalls.“*[289]

Keine Religion ist rein spiritueller Natur und ohne Bezug zum Alltag und praktischem Tun des Menschen. Im Gegenteil, sie kann dem Handeln die moralische Grundlage geben, und damit für Orientierung und Sicherheit sorgen, ungeachtet der Konsequenzen, die sich daraus entwickeln können.[290] Gerade aus diesem Grund darf man sich bei Fragen, die das *gemeinsame* Leben betreffen, nicht bloß von *eigenen* Anschauungen leiten lassen. Schließlich zählt die Gewährleistung und Wahrung der Religion, also die Freiheit jedes Menschen nach Praktizierung seiner eigenen Lebensweise, ob religiös oder nicht, zu den Aufgaben einer Regierung. Dieser Schutz des religiösen Lebensbereiches ermöglicht es manchen Bürgerinnen und Bürgern erst Normen der Moral im Alltag zu beachten und ungestört ihren religiösen Riten nachzugehen.[291] Letztendlich kann eine Staatsleitung nur dann wirklich gelingen, wenn abseits persönlicher Anschauungen der jeweiligen politisch Verantwortlichen auch neutrale

[286] Konfuzius, Gespräche (Stuttgart 2008), S.9,
[287] Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts (Stuttgart 2013), S.148.
[288] Vgl. Thomas v. Aquin, Über die Herrschaft der Fürsten (Stuttgart 2008), S.93.
[289] Machiavelli, Discorsi: Staat und Politik (Frankfurt/Main und Leipzig 2000), S.54.
[290] Vgl. Gandhi, Gewaltfreiheit: Auszüge aus Reden und Schriften (Stuttgart 2014), S.61.
[291] Zur islamischen Lehre s. z.B. Abu al-Hasan Al-Mawardi, Al-Ahkam al-Sultaniyya w'al-Wilayat al-Diniyya (UK 2010), S.16.

wie intersubjektiv nachvollziehbare Gründe für politisches Handeln im Rahmen eines Diskurses vorgebracht und debattiert werden. [292]

Beobachtet man den historischen Verlauf der politischen Gemeinschaften von Muslimen, so ist festzuhalten, dass diese Staaten früh und für lange Zeit vielvölkerstrukturalistisch verwaltet und regiert wurden.[293] Was man bald bemerkte und heute verstärkt sieht, ist der Umstand, dass, aufgrund der Heterogenität der Bevölkerung, die BürgerInnen die sie betreffenden Rechtsregelungen vor dem Hintergrund der eigenen Wertvorstellungen zumindest als gut für das Zusammenleben und daher auch als *vernünftig* halten können müssen.[294]

4.1.5 Die Verfassung als Grundorientierungsrahmen

Auf welche Weise ein Staat auch organisiert sein mag, die hoheitliche Macht ist stets auf einen größeren oder kleineren Teil der Bevölkerung konzentriert. Mit anderen Worten, es sind immer eine/r, wenige oder viele, die die Herrschaft eines Staates regeln.

Thomas von Aquin bringt es auf den Punkt: *„Wenn die Souveränität bei einem Fürsten allein liegt, so sprechen wir von einer Monarchie; hat das ganze Volk an ihr teil, nennen wir diesen Staat eine Demokratie; verfügt nur ein Teil des Volkes darüber, wird der Staat als Aristokratie bezeichnet.“*[295]

Machiavelli sah in allen drei Staatsformen grundsätzlich Vorteilhaftes, das jedoch auch „ausarten“ könnte: Die Monarchie zu einer Tyrannis, die Aristokratie zu einer Oligarchie und die Demokratie zu einer zügellosen Anarchie. In seinem Werk *Discorsi* heißt es wie folgt: *„Nach meiner Meinung sind alle diese Staatsformen verderblich, die drei guten wegen ihrer Kurzlebigkeit und die drei anderen wegen ihrer Schlechtigkeit. In Erkenntnis dieser Mängel haben weise Gesetzgeber jede von ihnen an sich gemieden und aus allen dreien zusammengesetzte gewählt.“*[296] Welche Staatsform auch immer herrschen möge, es ist im besten Fall entweder das gemeinsame Wohl, im schlechtesten Fall der Nutzen der Mehrheit oder im schlimmsten Fall der persönliche Vorteil bzw. der Vorteil von Wenigen, der vom regierenden Apparat fokussiert wird.[297]

---

[292] Im Quraan (42/38) werden jene Menschen gelobt, „deren Handlungsweise (eine Sache) gegenseitiger Beratung ist“.
[293] Zum Thema: Rami Mourad, Multireligiöse Gesellschaft und Integration im Osmanischen Reich (Heidelberg 2003).
[294] Vgl. in (zu) diesem Punkt den Ansatz von Rawls: Gosepath, John Rawls, Gerechtigkeit, Für eine pluralistische Gesellschaft, in: Beckermann/Perler, Klassiker (2010), S. 823 f.
[295] Thomas v. Aquin, Über die Herrschaft der Fürsten (Stuttgart 2008), S.47.
[296] Vgl. Niccolò Machiavelli, Discorsi: Staat und Politik (Frankfurt/Main und Leipzig 2000), S.19 ff.
[297] Vgl. Aristoteles, Politik: Schriften zur Staatstheorie (Stuttgart 2010), S. 169.

Die Staatsstruktur und die Konzentration der Staatsmacht wechseln im Laufe der Zeit. Einen Wandel, bzw. die Erfordernis dazu, rechtzeitig zu erkennen und mit zu beeinflussen zeugt von einem dynamischen Staatsverständnis und Weisheit.[298] Ein gut funktionierender Staat erfordert daher die politische Bereitschaft für Frieden und Wohlstand innerhalb der Bevölkerung. Schlägt ein Staat fehl, so ist es in der Regel nicht nur Unzufriedenheit mit wechselnden Konflikten, sondern auch Unrecht und Unterdrückung, die an der Tagesordnung stehen.

Im Rahmen der Gestaltung eines Staates sollte die Verfassung als grundlegendes Fundament so ausgestaltet sein, dass jegliche Form von Gewaltherrschaft unterbunden wird oder zumindest nur unter äußerst schweren Bedingungen entstehen kann.[299] Für die politische Integrität ist es zudem essentiell, dass keine Einrichtung staatliche Geschäfte außer Kraft setzen kann.[300] Eine gewisse Form der Autonomie und Selbstbestimmung der Bürger/innen ist dabei ein immerwährendes Bedürfnis, wonach Menschen in einem Staat streben. Kant definierte mit Blick auf die Idee von Freiheit, das Recht als *„Innbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“*[301] Aristoteles beschreibt als Anzeichen von Freiheit, dass man herrscht und dabei zugleich beherrscht wird und dabei sein Leben so ausrichtet, wie man es im Grunde möchte.[302] Sehr allgemein betrachtet ist es die Idee der Freiheit, die eine Bedingung für ein zufriedenes Leben, beruhend auf allgemeiner Toleranz voraussetzt. Eine unzureichende Berücksichtigung dessen kann zu Aufständen, Abspaltungen und letztlich zu Krieg führen.

Mit Blick auf den ersten islamischen Stadtstaat in Madiinah ist festzuhalten, dass Mu**h**ammad als vermittelndes Oberhaupt zwischen den ansässigen Stämmen und Religionsgemeinschaften nicht nur stets darauf bedacht war vorherrschenden gesellschaftlichen wie politischen Rahmenbedingungen gerecht zu werden, sondern ebenso auf Grundlage seines spirituellen Sendungsauftrages, auf religiösen Quellen basierenden freiheitlichen wie sozial- und rechtsstaatlichen Prinzipien nachzukommen. Letztendlich verkörpert die Charta von Madiinah nichts anderes, als die im Einklang mit historischen Erfahrungen und rationalen Überlegungen stehenden islamischen Werte.

---

[298] Vgl. Cicero, Über den Staat (Stuttgart 2011), S. 43.
[299] Vgl. Thomas v. Aquin, Über die Herrschaft der Fürsten (Stuttgart 2008), S.22.
[300] Vgl. Niccolò Machiavelli, Discorsi: Staat und Politik (Frankfurt/Main und Leipzig 2000), S.142 f.
[301] Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten (Stuttgart 2007), S. 66 f.
[302] Vgl. Aristoteles, Politik: Schriften zur Staatstheorie (Stuttgart 2010), S. 300.

„Je besser aber die Staatsverfassung gemischt ist, desto bleibender ist sie"[303], meinte beispielsweise Aristoteles, der damit auf das hohe Maß an Stabilität und Ausgeglichenheit einer Mischverfassung verweisen wollte. Thomas von Aquin hingegen hält Souveränität für etwas Unteilbares und sieht in der Vermengung der drei Staatsformen Monarchie, Aristokratie und Demokratie letztendlich eine spezielle Form der Demokratie als Endresultat.[304] In seiner *Summa theologiae* argumentiert er jedoch für eine *Mischverfassung*.[305]

Heutzutage wird üblicherweise zwischen den Staatsformen *Monarchie* und *Republik* unterschieden. Bedeutender ist dabei unter heutigen Gesichtspunkten, ob es sich bei dem jeweiligen Staat um eine *Demokratie* bzw. einen *Verfassungsstaat* im Sinne eines freiheitlichen Rechtsstaates demokratischer Prägung oder um eine autoritäre bzw. totalitäre *Diktatur* handelt.[306]

Unter heutigen Lebens- und Rahmenbedingungen ist es die mittelbare Demokratie, die sich in Europa für den Wert der individuellen Freiheit als am Nachhaltigsten erwiesen hat.[307] Mit ihr gehen für gewöhnlich eine gewisse Form der Rechts- sowie der sozialen Sicherheit einher, weswegen auch die Stimmen in islamisch geprägten Gesellschaften – nicht zuletzt aufgrund der Kriegs- und Gewaltwelle der letzten Jahre – immer lauter in diese Richtung tendieren, und den Wunsch nach einem Modell rechtsstaatlicher Zivilgesellschaft nach europäischem Vorbild äußern.[308] Selbstverständlich sind die antidemokratischen Strömungen in islamisch dominierten Regionen nicht zu ignorieren. Diese verfolgen jedoch kein einheitlich politisches Ziel und haben bei genauerer Analyse auch kein klares Staatsmodell vor Augen, was eine gewisse Alternativlosigkeit bedeutet. Der Begriff *Demokratie* wird aufgrund seiner verstärkten Vereinnahmung im politisch-medialen Diskurs vielschichtig genutzt. Die Unterschiede liegen in den jeweils mitgedachten Intentionen und in der ideologischen Behaftung. Grundsätzlich können negative (wie positive) Einstellungen zur Demokratie diverse Gründe haben, sind jedoch keinesfalls mit einer faktischen Ablehnung des *Rechtsstaates* gleichzusetzen. Deswegen ist im wissenschaftlichen Diskurs darauf zu achten, wie die einzelnen Begriffe genutzt und eingesetzt werden.[309]

[303] Aristoteles, Politik: Schriften zur Staatstheorie (Stuttgart 2010), S. 229.
[304] Vgl. Thomas v. Aquin, Über die Herrschaft der Fürsten (Stuttgart 2008), S.49.
[305] Vgl. Imbach, Thomas von Aquin, Das Gesetz, in: Beckermann/Perler, Klassiker (2010), S. 169 f.
[306] Zum Thema s. Thöndl, Einführung in die Politikwissenschaft (2005), S. 115 ff.
[307] Vgl. Hans Kelsen, Was ist Gerechtigkeit? (Stuttgart 2010), S.25.
[308] Zum Thema s. Mathias Rohe, Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart (München 2011), S.243 ff.
[309] Vgl. hierzu z.B. Mathias Rohe, Das islamische Recht: Eine Einführung (München 2013), S.82 f.

4.2 Abstract

Die Diplomarbeit „Die Charta von Madinah (7. Jhd.) – eine kultur- und sozialhistorische Analyse“ befasst sich mit dem sogenannten ältesten Gesellschaftsvertrag in der Menschheitsgeschichte. Inmitten einer Ortschaft, die in vorislamischer Zeit noch unter dem Namen Yathrib bekannt war, entsteht gegen Anfang des 7. Jhd. unter Vermittlung des Propheten Mu**h**ammad ein Gesellschaftsvertrag, der das soziale, rechtliche und kulturelle Leben zwischen den verschiedenen ethnischen und religiösen Gruppierungen innerhalb des örtlichen Geltungsbereiches regelte. Die Besonderheit dieser Proto-Verfassung liegt in ihrem rechtstaatlichen wie sozialstaatlichen Prinzipien. In einer tribal funktionierenden Stammesgesellschaft wird durch die allmähliche Ausbreitung des Islams zudem die Religionszugehörigkeit als neues prägendes Identifikationsmerkmal über die Stammesloyalität erhoben. Diese Verschiebung der Priorität im Identitätsverständnis hatte eine kulturrevolutionäre Dimension.

Die aktuelle Geschichtsforschung setzt die Charta von Madiinah aus zwei Teildokumenten zusammen, sogenannte separate Vertragsregelungen zwischen den unterschiedlichen Parteien, die zusammen genommen durchaus als Prototyp der ersten Verfassung eines islamischen Stadtstaates betrachtet werden können.

Die zentrale Forschungsfrage lautet: Inwiefern beeinflusste die Charta von Madiinah das soziale und politische Leben in Madiinah vor der ersten Konstituierung und welchen generellen Stellenwert hatte dieser Gesellschaftsvertrag? Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es den historischen Kontext im Rahmen der Entstehung und Durchsetzung dieser ersten medinensischen Verfassung zu erfassen, zu analysieren und einer deutschsprachigen LeserInnenschaft näherzubringen. Dabei sollen mehrere Bereiche untersucht werden, die sich sowohl mit der Authentizität, der revolutionären Fortschrittlichkeit sowie der gesellschaftspolitischen Tragweite der Charta von Madiinah beschäftigen.

Quellenverzeichnis

Einführung

Arjomand, Said Amir, The Constitution of Medina: a Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the Umma, in: International Journal of Middle Eastern Studies 41 (Cambridge 2009).

Armstrong, Karen, Kleine Geschichte des Islam (Berlin 2001).

Atay, Hüseyin, Islam´in Siyasi Olusumu (Ankara 1999).

Augustin, Georg, Sailer-Pfister, Sonja, Vellguth (Hsg.), Klaus, Christentum im Dialog: Perspektiven christlicher Identität in einer pluralen Gesellschaft (Freiburg 2014).

Denny, F. M., Ummah in the Constitution of Medina, in: Journal of Near Eastern Studies 36 (Chicago 1977).

Edipoglu, Kerim, Reidegeld, Michael, Zaidan, Amir, At-taariichul-islaami: Einführung in die islamische Geschichte (Wien 2012).

Eliacik, Ihsan, Adalet Devleti (Ankara 2003).

Goto, Akira, The Constitution of Medina, in: Orient: Report of the Society for Near Eastern Studies in Japan 18 (1982).

Hamidullah, Muhammad, The First Written Constitution in the World: An Important Document of the Time of the Holy Prophet, 3d rev. ed. (Lahore/Pakistan 1975).

Hamidullah, Muhammad, Der Islam: Geschichte, Religion, Kultur (München 1991).

Ibn Ishaq, Das Leben des Propheten: As-Sira An-Nabawiya, in: Gernot Rotter (Übersetzer), Spohr (Kandern im Schwarzwald 1999).

Küng, Hans, Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft, 4. Auflage (München 2010).

Lecker, Michael, The Constitution of Medina: Muḥammad's First Legal Document (Princeton 2004).

Moshe, Gil, The Constitution of Medina: A Reconsideration, in: Israel Oriental Studies 4 (Tel Aviv 1974).

Rose, Paul Lawrence, Muhammad, the Jews and the Constitution of Medina: Retrieving the Historical Kernel, in: Der Islam. Band 86, Heft 1, (Berlin 2009), S. 1-29.

Rubin, Uri, The ‘Constitution of Medina’: Some Notes, in: Studia Islamica 62 (Paris 1985), S. 5-23.

Serauky, Eberhard, Geschichte des Islam. Entstehung, Entwicklung und Wirkung. Von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts (Berlin 2003).

Serjeant, Robert B., The Constitution of Medina, in: Islamic Quarterly 8 (London 1964), S. 3-16, Nachdruck in: Robert B. Serjeant, Studies in Arabian History and Civilisation (London 1981).

Watt, Montgomery, Muhammad at Medina (Oxford 1956).

Wensinck, Arent Jan, Muhammad and the Jews of Medina, in: W. H. Behn (Hrsg.), Klaus Schwarz Verlag (Freiburg im Breisgau 1975).

Zaidan, Amir, `Uluumul-hadiith: Einführung in die Hadiith-Wissenschaft (Wien 2010).

Zaidan, Amir, At-tafsiir: Der Quraan-Text und seine Transkription und Übersetzung (Wien 2009).

Politikgeschichte

Folgende Sekundärquellenangabe ist unter folgender arabischsprachiger Datenbank digital archiviert: http://shamela.ws/index.php/main

´Abdur-razzaaq, Al-musannaf (Indien 1983).

Abu Dawud As-sidschistaaniy, Sulaymaan Ibnul-asch´ath, As-sunan, 2 Bände, unter der Supervision von Ahmad Sa´d ´Ali, Mustafa Babi al Halabi (Ägypten 1952).

Abu Nu´aym, Dalaa´il an-nubuwwah (Beirut/Lebanon 1986).

Abu ´Ubayd, Al Qaasim Ibn Salaam, Al-amwaal, mit Kommentar von Muhammad Khaliil Harraas (Ägypten 1968).

Al ´Ali, Salih. Tanzimaatur-rasuulul-idariyyah fil-madiinah, in: Al-madschma´ al-´ilmiy al-´iraaqiy, 17. Ausgabe (Bagdad 1969).

Al-baihaqiy, Dalaa´il an-nubuwwah (Beirut/Lebanon 1988).

Al-balaadhuriy, Ahmad Ibn Yahya Ibn Jaabir, Ansaabul-aschraaf, 1. Teil, mit Kommentar von Muhammad Hamidallah, Daar al Ma´aarif (Ägypten 1959).

Al-buchaariy, Muhammad Ibn Ismail, As-sahiih, 9 Teile in 3 Bänden, Muhammad Ali Subayh (Ägypten o.J.)

Al Duri, ´Abd al ´Aziz, An-nudhuumul-islamiyyah (Bagdad 1950).

Al-hakiim, Abu ´Abdallah Muhammad Ibn ´Abdallah An-nisaabuuriy, Al-mustadrak ´alaa-as-sahiihayn, Maktaba wa matabi´ an-nasr al-hadiith (Riyaadh o.J).

Al-haythamiy, Abul-hasan, Madschma´uz-zawaa´id (Kairo/Ägypten 1994).

Ali, Jawaad, Al-mufassal fiy taariichul-´arab qablul-islaam (Beirut/Lebanon 2001)

Al-maqdisiy, Al-mutahhar Ibn Taahir, Kitaabul-bad´ wat-taariich, 6 Teile (Paris 1903).

Al-maqriziy, Taaqiy Ad-din Abu ´Abbas Ahmad Ahmad, Imtaa´ul-asmaa´, mit Kommentar von Mahmud Schakir, Matba´at ladschnaat at-ta´liif wa at-tardschamah wa an-naschr (Kairo 1941).

Al Sharif, Ahmad Ibrahim, Makkah wal-madiinah fiyl-dschaahiliyyah wa `ahdur-rasuul (Kairo 2000).

Al-waaqidiy, Muhammad Ibn ´Umar, Kitaabul-maghaaziy, 3 Teile, mit Kommentar von Dr. Marsden Jones, Oxford Press (Oxford 1966).

Al-zarqaaniy, Scharhuh ´alal-mawaahibul-laduniyyah lil-qastalaaniy, al Azhar: Egyptian Press (Kairo 1909).

Asch-schawkaaniy, Muhammad Ibn ´Aliy Ibn Muhammad, Naylul-autaar, 4 Bände, 3. Ausgabe (ed.), Mustafa al Baabi al Halabi (Kairo 1961).

As-samhuudiy, ´Aliy Ibn ´Abdallah Ibn Schihaab Ad-diin Al-husainiy Asch-schaafi´iy, Wafaa´ul-wafaa´ bi achbaar daarul-mustafa, 2 Bände, Verlag: al Aadab wa al Mu´ayyad (Kairo 1908).

At-tabariy, At-taariichur-rusul (Beirut/Lebanon 1967).

At-tahaawiy, Abu-dscha'far, Muschkilul-aathaar (Beirut/Lebanon 1994).

At-tirmidhiy, Sunan (Beirut/Lebanon 1998).

Buyumi, Muhammad, Taariichul-`arabul-qadiim (Alexandria 1994).

Hamidallah, Muhammad, Madschmuu´atul-wathaa´iqus-siyaasiyyah, 2. Auflage, Daar al Irshaad (Beirut 1969).

Ibn Abd al Barr, Ad-durar (Kairo 1983).

Ibn Athir, Maschdud-Diin Abus-sa´aadah Al-mubaarak Ibn Muhammad, An-nihayah fiy gharibul-hadiith wal-aathaar, 5 Bände, mit Kommentar von Taahir Ahmad al Zaawi und Muhammad al Tanaahi, ´Iisaa al Babi al Halabi (Kairo 1963).

Ibn Hadschar Al ‘Asqalaaniy, Ahmad Ibn ‘Aliy, Fathul-baariy (Ägypten 1986).

Ibn Hanbal, Ahmad, Al-musnad, 6 Bände, o.O., o.J.

Ibn Hazm, Abu Muhammad ´Ali Ibn Ahmad Ibn Sa´id Ibn Hazm, Dschawaami´us-siirah, mit Kommentar von Dr. Ihsaan Abbas und Dr. Nasir al Din al Asad, Daar al Ma´aarif al Misriyyah (Ägypten o.J.).

Ibn Hischaam, Abu Muhammad ´Abdul-Malik, As-siirahtun-nabawiyyah, 4 Bände, mit Kommentar von Mustafa al Saqa Ibrahim al Abyaari und ´Abd al Hafiz Schalabi, 2. Ausgabe, Verlag: Mustafa al Baabi al Halabi (Ägypten 1955).

Ibn Kathir, As-siirahtun-nabawiyyah (Beirut/Lebanon 1976).

Ibn Kathir, ´Imaad Ad-diin Abul-fidaa Ismaa´iil Ibn ´Umar Ibn Kathir Al-quraschiy Ad-dimaschqiy, Al-bidaayah wan-nihaayah, 14 Teile, al Sa´aadah Press (Kairo 1932).

Ibn Khayyat, Khalifa, At-taariich, kommentiert von Akram Diya Al Umari, al Aasaab Press (Najaf 1967)

Ibn Maajah, Muhammad Ibn Yaziid, As-sunan, mit Kommentar von Muhammad Fuad ´Abd al Baaqi, Dar Ihyaa´ al Kutub al ´Arabiyyah (Kairo 1953).

Ibn Sa´d, Muhammad, At-tabaqaatul-kubra, 8 Bände, Daar Beirut wa Daar Saadir (Beirut 1958, 1990).

Ibn Sayyid Al Nas, Abu Al Fath Muhammad Ibn Abdallah, ´Uyuunul-athaar fiy funuunul-maghaaziy wasch-schamaa´il was-siyaar, 2 Bände, Maktabat al Qudsi (Kairo o.J.).

Ibnul-qayyim, Abu ´Abdullaah Muhammad, Saadul-ma´aad, 4 Teile, Muhammad ´Ali Subayh (Ägypten 1934).

Muslim, Ibn Al-hadsch-dschaadsch Al-quschayriy, As-sahiih, 5 vols., mit Kommentar von Muhammad Fu´aad ´Abd al Baaqii, Daar Ihyaa´ al Kutub al ´Arabiyyah (Ägypten 1955-1957).

Wellhausen, Julius, Ad-daulah Al-´arabiyyah wa suquutuhaa, übersetzt von Yusuf al ´Ish, Adsch-dschaami´ah As-suuriyyah (Damaskus 1956).

Anhang

Alfarabi, Philosophy of Plato and Aristotle, translated by: M. Mahdi, The Free Press of Glencoe (New York 1962).

Al-Fawzan, Salih, Al-Mulakhkhas Al-Fiqhi, A Summary of Islamic Jurisprudence, Al-Maiman Publishing House (Riyadh 2005).

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, Al-Mustaṣfā min ʾilm al-Uṣūl, Band I im Rahmen einer Dissertation – Abu Hamid al-Ghazali's Juristic Doctrine –ins Englische übersetzt von: Ahmad Zaki Mansur Hammad, The Faculty of the Division of the Humanities (Chicago 1987).

Al-Ḥanbalī, al-Ḥāfiẓ Ibn Rajab, The Legacy of the Prophet, An explanation of his advice to Ibn Abbas, being a translation of his: Nūru'l-Iqtibās fī Mishkāt Waṣiyyah al-Nabī li-bn Abbās, Daar us-Sunnah (Birmingham o.J.).

Al-Khin, Mustafa Said/ Al-Yugha, Mustafa/ Mistu, Muhjiddin/ Asch-Schirdschi, Ali/ Lutfi, Muhammad Amin, Auszüge aus: Nuzhatul-muttaqin – scharh riyad as-salihin, Erläuterungen zu Riyad as-Salihin von an-Nawawi, An-Nur Verlag (Karlsruhe 2001).

Al-Nawawi, Kitab al-Arba´in, Das Buch der Vierzig Hadithe, Verlag der Weltreligionen (Frankfurt/Main und Leipzig 2007).

Al Umari, Akram Diya, Al Mujtama al Madani fi ahd al Nubuwah (Herndon 1991).

Al-ʾUthaymīn, Muhammad bin Sālih, The Foundations of the Knowledge of Usul, A Translation of the Text: Al-Uṣūl min ʾIlm al-Uṣūl, 5 Pillars (London 2013).

Aristoteles, Nikomachische Ethik, Reclam, (Stuttgart 1969, Druck: 2003).

Aristoteles, Politik, Schriften zur Staatstheorie, Reclam (Stuttgart 1989, Druck: 2010).

Aristoteles, Rhetorik, Reclam (Stuttgart 1999, Druck: 2011).

Augustinus, Aurelius, De beata vita, Über das Glück, Lateinisch/Deutsch, Reclam (Stuttgart 1972, 1982, Druck: 2011).

Bauer, Wolfgang Johann, Bausteine des Fiqh, Kernbereiche der Uṣūl al-Fiqh, Quellen und Methodik der Ergründung islamischer Beurteilungen, Peter Lang (Frankfurt/Main 2013).

Bydlinski, Franz, Themenschwerpunkte der Rechtsphilosophie bzw Rechtstheorie II, JBl (1994).

Celikates, Robin/ Gosepath, Stefan, Politische Philosophie, Reclam (Stuttgart 2013).

Detel, Wolfgang, Philosophie des Sozialen, Reclam (Stuttgart 2007, Druck: 2013).

Dreier, Ralf, Der Begriff des Rechts, NJW (1986).

Epiktet, Handbüchlein der Moral, Griechisch/Deutsch, Reclam (Stuttgart 1992, 2004, Druck: 2012).

Frosini, Vittorio, Gesetzgebung und Auslegung, Nomos (Baden-Baden 1995).

Gandhi, Mahatma, Gewaltfreiheit, Auszüge aus Reden und Schriften, Reclam (Stuttgart 2014).

Hobbes, Thomas, Leviathan, Reclam (Stuttgart 1979, Druck: 2010).

Hoerster, Norbert (Hrsg.), Recht und Moral, Texte zur Rechtsphilosophie, Reclam (Stuttgart 1987, Druck: 2008).

Hoerster, Norbert, Was ist eine gerechte Gesellschaft? Eine philosophische Grundlegung [Grundlegung], C.H.Beck (München 2013).

Hoerster, Norbert, Was ist Recht? Grundfragen der Rechtsphilosophie, C.H. Beck (München 2006).

Hume, David, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral [Prinzipien der Moral], Reclam (Stuttgart 1984, Druck: 2012).

Ibn Rushd (Ibn Rušd, Averroes), Muḥammad ibn Aḥmad, Maßgebliche Abhandlung, Faṣl al-maqāl, Verlag der Weltreligionen (Berlin 2010).

Imam an-Nawawi, Riyad us-Salihin: Gärten der Tugendhaften (München 1999).

Kant, Immanuel, Die Metaphysik der Sitten, Reclam (Stuttgart 1990, Druck: 2007).

Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [Grundlegung], Reclam (Stuttgart 1961, 2008, Druck: 2012).

Kant, Immanuel, Zum ewigen Frieden, Raclam (Stuttgart 1984, Druck: 2008).

Kelsen, Hans, Allgemeine Theorie der Normen, Manz Verlag (Wien 1979).

Kelsen, Hans, Reine Rechtslehre, 2. Auflage, Verlag Österreich (Wien 1960, Druck: 2000).

Kelsen, Hans, Staat und Recht, Kölner Vierteljahhundertschrift für Soziologie, Reihe A: Soziologische Hefte, 2. Jahrgang (1922), 18-37, abgedruckt in: Klecatsky/Marcic/Schambeck (Hrsg), Die Wiener Rechtstheoretische Schule – Schriften von Hans Kelsen, Adolf Merkl, Alfred Verdross, Band I, Europa Verlag (Wien 1968).

Kelsen, Hans, Was ist die Reine Rechtslehre?, Demokratie und Rechtsstaat, Festschrift für Zaccharia Giacometti, Zürich (1953), 143 – 161, abgedruckt in: Klecatsky/ Marcic/Schambeck (Hrsg), Die Wiener Rechtstheoretische Schule – Schriften von Hans Kelsen, Adolf Merkl, Alfred Verdross, Band I, Europa Verlag (Wien 1968).

Kelsen, Hans, Was ist Gerechtigkeit?, Reclam (Stuttgart 2000, Druck: 2010).

Koller, Peter, Theorie des Rechts, 2. Auflage, Böhlau Verlag (Wien/Köln/Weimar 1997).

Konfuzius, Gespräche (Lun-yu), Reclam (Stuttgart 1982, Druck: 2008).

Leibniz, Gottfried Wilhelm, Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik, Reclam (Stuttgart 1966, 1995, Druck: 2009).

Linke, Detlef, Das Gehirn, 4. Auflage, C.H.Beck (München 2006).

Locke, John, Über die Regierung, Reclam (Stuttgart 1974, Druck: 2011).

Lohlker, Rüdiger, Islamisches Recht, Facultas (Wien 2012).

Luhmann, Niklas, Aufsätze und Reden, Reclam (Stuttgart 2001, Druck: 2011).

Luther, Martin, Tischreden, Reclam (Stuttgart 1981, Druck: 1998).

Lutz-Bachmann, Matthias, Ethik, Reclam (Stuttgart 2013).

Machiavelli, Niccolò, Discorsi, Staat und Politik, Insel Verlag (Frankfurt am Main/Leipzig 2000).

Marcic, René, Rechtswirksamkeit und Rechtsbegründung, in: Festschrift für Hans Kelsen zum 90. Geburtstag, Verlag Franz Deuticke (Wien 1971).

Mayer-Maly, Theo, Rechtsphilosophie, Springer Verlag (Wien 2001).

Mill, John Stuart, Utilitarianism, Der Utilitarismus, Englisch/Deutsch, Reclam (Stutgart 1976, 2006, Druck: 2010).

Mourad, Rami, Multireligiöse Gesellschaft und Integration im Osmanischen Reich, EIFDiK (Heidelberg 2003).

Mourad, Samir/ Pacic, Jasmin, Fiqh II, 2. Auflage, DIdI (Karlsruhe 2008).

Mourad, Samir/ Toumi, Said, Methodenlehre der Ermittlung islamischer Bestimmungen aus Koran und Sunna [Methodenlehre], Usul al-Fiqh – Maqasid asch-Scharia – al-Qawa'id al-Fiqhijja, DIdI (Karlsruhe 2006).

Opwis, Felicitas, Maṣlaḥa and the Purpose of the Law [Maṣlaḥa], Koninklijke Brill NV (Leiden 2010).

Pačić, Harun, Islamische Rechtslehre, Manz (Wien 2014).

Pfister, Jonas, Philosophie, Ein Lehrbuch, Reclam (Stuttgart 2006, 2011, Druck 2013).

Platon, Der Staat, Deutsch von: August Horneffer, Eingeleitet von: Kurt Hildebrandt, Alfred Kröner Verlag (Leipzig o.J.).

Rill, Heinz Peter, Grundlegende Fragen bei der Entwicklung eines Rechtsbegriffs, in: Griller, Stefan/Rill, Heinz Peter, Rechtstheorie, Rechtsbegriff – Dynamik - Auslegung, Springer Verlag (Wien 2011).

Rohe, Mathias, Das islamische Recht, Eine Einführung, C.H. Beck (München 2013).

Rohe, Mathias, Das islamische Recht, Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, C.H. Beck (München 2011).

Röhrich, Wilfried, Die politischen Systeme der Welt, 4. Auflage, C.H. Beck (München 2006).

Rousseau, Jean-Jacques, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, Reclam (Stuttgart 1977, 2011, Druck: 2013).

Seneca, L. Annaeus, De vita beata, Vom glücklichen Leben, Lateinisch/Deutsch, Reclam (Stuttgart 1990, 2009, Druck: 2012).

Tetens, Holm, Wittgensteins »Tractatus«, Ein Kommentar, Reclam (Stuttgart 2009).

Thienel, Rudolf, Kritischer Rationalismus und Jurisprudenz, Zugleich eine Kritik an Hans Alberts Konzept einer sozialtechnologischen Jurisprudenz, Schriftenreihe des Hans Kelsen-Instituts Band 17, Manz Verlag (Wien 1991).

Thomas von Aquin, Über die Herrschaft der Fürsten, Reclam (Stuttgart 1971, Druck: 2008).

Tornay, Stephen, Averroes' Doctrine of the Mind, Cornell University, The Philosophical Review (1943) 52/3, 270-288.

Von der Pfordten, Dietmar, Rechtsphilosophie, Eine Einführung, C.H. Beck (München 2013).

Walter, Robert (Hrsg), Schwerpunkte der Reinen Rechtslehre, Manz (Wien 1992).

Walter, Robert, Das Lebenswerk Hans Kelsens: Die Reine Rechtslehre, in: Festschrift für Hans Kelsen zum 90. Geburtstag, Verlag Franz Deuticke (Wien 1971).

Walter, Robert, Der letzte Stand von Kelsens Normentheorie, in: Krawietz/ Opałek/ Peczenik/ Schramm, Argumentation und Hermeneutik in der Jurisprudenz, Rechtstheorie Beiheft 1, Duncker & Humblot (Berlin 1979).

Walter, Robert, Die Reine Rechtslehre – eine Theorie in steter Entwicklung, JBl (Wien 1994).

Walter, Robert, Entstehung und Entwicklung des Gedankens der Grundnorm, in: Walter (Hrsg.), Schwerpunkte der Reinen Rechtslehre, Manz (Wien 1992).

Walter, Robert, Rechtstheorie und Erkenntnislehre gegen Reine Rechtslehre? Eine Buchbesprechung und eine Erwiderung, Manz Verlag (Wien 1990).

Walter, Robert/ Jabloner, Clemens/ Zeleny, Klaus (Hrsg.), 30 Jahre Hans Kelsen-Institut, (Wien 2003).

Walter, Robert/ Jabloner, Clemens/ Zeleny, Klaus (Hrsg.), Griechische Philosophie im Spiegel Hans Kelsens, Manz, (Wien 2006).

Wesel, Uwe, Juristische Weltkunde Eine Einführung in das Recht, Suhrkamp (Frankfurt am Main 1984).

Internetquellen

Wellhausen, Julius, Muhammads Gemeindeordnung von Medina (Berlin 1889), S.65-83. Online unter: http://archive.org/stream/medinavordemisl00sagoog#page/n74/mode/2up, abgerufen am 26.10.2016

http://www.islam-wissen.com/glossar/, abgerufen am 16.07.2016

http://www.islam-wissen.com/?page_id=2060, zuletzt abgerufen am, 03.08.2017

http://www.islam-wissen.com/?p=3718, zuletzt abgerufen am 03.08.2017

http://www.islam-wissen.com/?p=3723, zuletzt abgerufen am 03.08.2017

http://www.alukah.net/sharia/0/78177/, abgerufen am 23.07.2016

https://de.wikipedia.org/wiki/%CA%BFUmar_ibn_al-Chatt%C4%81b, zuletzt abgerufen am 03.08.2017

https://de.wikipedia.org/wiki/Ab%C5%AB_Han%C4%ABfa, zuletzt abgerufen am 03.08.2017